



ETHICA THEORETICA RELIGIO
International studies in the Philosophy of Religion

Vol. 1 _ 2026
HUMAN NATURE AND TRUTH

Edited by Amerigo Barzaghi, Paolo Guido Bettineschi, Damiano Bondi, Giovanna Costanzo, Stefano Santasilia



N. 1, 2026

CONTENTS

Introduction, p. 4

1. Juan Carlos Flores, *Ethics and Truth: a Historical Assessment of the True Good in Light of Henry of Ghent's Medieval Perspective* pp. 5-15
2. Tommaso Mauri, *La teoria schellinghiana della religione come 'rapporto reale'.
Implicazioni per la filosofia della religione contemporanea* pp. 17-28
3. Juan Patricio Cornejo, *Sobre la verdad religiosa y la respectividad* pp. 29-34
4. Tiziano Conti, *Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta* pp. 35-46
5. Hans-Bernhard Petermann, *Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen* pp. 47-58
6. Juan Pablo García Serrano, *Tertium non datur: notas para una ontología fenomenológica allende
la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad* pp. 59-80
7. Johnson Uchenna Ozioko, *Aquinas on Religion and Human Nature* pp. 81-94
8. Cyril Dunaj, *La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico.
L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista* pp. 95-103
9. Review_ Elisa Camilla Vincenza D'Ascola, G. Costanzo – V. Busacchi (ed.),
La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur pp. 105-108

Ethica Theoretica Religio. International Studies in the Philosophy of Religion

University of Messina, Piazza Pugliatti, 1, 98122 Messina (Italy)

Editorial Team

Paolo Bettineschi, Università degli Studi di Messina
Damiano Bondi, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
Giovanna Costanzo, Università degli Studi di Messina
Stefano Santasilia, Università Telematica Pegaso
Amerigo Barzaghi, Saint Louis University – Madrid

Scientific Board

Andrea Aguti, Università degli Studi di Urbino
Kurt Appel, Universität Wien
Silvia Benso, Rochester Institute of Technology
Paolo Bonafede, Università di Trento
Jordan Federico Nassim Bravo, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Vinicio Busacchi, Università di Cagliari
Angelo Campodonico, Università di Genova
Claudio Calabrese, Universidad Panamericana – Aguascalientes
Carla Canullo, Università di Macerata
Virgilio Cesarone, Università di Chieti-Pescara
Vincenzo Cicero, Università di Messina
Mariano Crespo, Universidad de Navarra
Giuseppe D'Anna, Università Cattolica di Milano
Carla Danani, Università di Macerata
Antonio Da Re, Italy
Mario De Caro, Università Roma Tre
Ciro De Florio, Università Cattolica di Milano
Giuseppina De Simone, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. Napoli
Roberto Di Ceglie, Pontificia Università Lateranense
Adriano Fabris, Università di Pisa
Emmanuel Falque, Institute Catholique de Paris
Riccardo Fanciullacci, Università di Bergamo
Aldo Frigerio, Università Cattolica di Milano
Miguel Garcia Barò, Real Academia de Ciencias Morales y Política - España

Benedetta Giovanola, Università di Macerata
Paolo Giuspoli, Università degli Studi di Messina
Paolo Gomasasca, Università Cattolica di Milano
Sergio Labate, Università di Macerata
Paolo Livieri, Università di Messina
Ilaria Malagrinò, Università di Messina
Massimiliano Marianelli, Università di Perugia
Letterio Mauro, Università di Genova
Franco Miano, Università di Napoli
Mario Micheletti, Università di Siena
Tomàs Domingo Moratalla, UNED
Paolo Pagani, Università di Venezia
Alberto Peratoner, Facoltà Teologica del Triveneto
Matías Pizzi, Universidad de Buenos Aires
Leopoldo Prieto Lopez, Universidad Francisco de Vitoria - Madrid
Paola Ricci, Università di Messina
Jorge Roggero, Universidad de Buenos Aires
Rubén Sánchez Muñoz, <p>Universidad Popular Autónoma de Puebla</p>
Brian Schroeder, Rochester Institute of Technology
Maria Teresa Russo, Università di Roma3
Sergio Ubbiali, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Maria Cristina Vendra, Univerzita J. E. Purkyne V
Usti Nad Labem
Carmelo Vigna, Università di Venezia



N. 1, 2026

Hans-Bernhard Petermann, Universität Heidelberg

Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen

Thema dieses Papiers ist der speziell philosophische Blick auf den Menschen im Kontext interreligiöser Auseinandersetzungen. Für Religionen ist zentral ist die Frage nach dem in ihnen tradierten Bild vom Menschen. Es geht vor allem die Geschöpflichkeit des Menschen, seinen Bezug auf Gott, die Rolle seiner Freiheit und Folgen für sein Leben und Handeln. Der Blick richtet sich dabei auf konkrete Elemente und Eigenschaften von Menschsein. Kants Frage "Was ist der Mensch?" zielt dagegen weiter: Hinter seiner Frage steht das grundsätzliche philosophische Problem, warum und wie und mit welchen Konsequenzen wir Menschen überhaupt in der Lage sind, Fragen zu stellen, vor allem die nach uns selbst. Das unterscheidet philosophische Anthropologie von allen anderen Anthropologien, einer medizinischen, einer psychologischen, einer biologischen und eben auch einer theologischen. Deutlich wird diese auf den ersten Blick bloß akademisch-abstrakte Unterscheidung bei der Frage nach Humanität: Im interreligiösen Diskurs geht es meist um wertgebundene Äußerungen von Menschsein, beispielsweise im Verhältnis von Mann und Frau, oder für das Verhältnis zu Freunden im Unterschied zu Gegnern oder Feinden, einschließlich entsprechender ethischer Konsequenzen. Philosophie fragt grundlegender nach dem Sinn von Menschsein und Humanität. Die Pointe meines Papiers ist es, dass auch zentrale religiöse Texte in philosophischer Perspektive zu lesen sind. So enthält der Mythos Gen 2-4 eine Philosophie der menschlichen Natur. Seine philosophische Anthropologie hilft, religiöse Bilder vom Menschen jenseits von positionellen und normierenden Zuschreibungen zu verstehen als Orientierung zur Bildung einer je persönlichen Glaubensexistenz wie auch zu einer bereichernden, nicht trennenden Auseinandersetzung mit anderen konfessionellen Positionen.

Schlüsselwörter

Anthropologie; Humanität; Philosophie der Religion; Selbstreflexion; Religiöse Diversität

The question to ourself as human nature

The topic of this article is a philosophical view of human nature in the context of interreligious debates. Individual religions tend to provide concrete images on the question of human nature in order to give people orientation for the existential challenges of life. Philosophy examines more fundamentally why and what we are actually asking about when we enquire about humanity and humanity: According to the thesis of the article, behind Kant's question 'What is man?' is therefore the problem of why and how and with what consequences we humans are able to ask questions at all, especially about ourselves. This is what distinguishes philosophical anthropology from all other anthropologies. This critical perspective also has consequences for the question of religious diversity: interreligious discourse is mostly about value-bound expressions of humanity. The point of my paper is that central religious texts can also be read from a philosophical perspective. For example, the myth of Genesis 2-4 contains a philosophy of human nature. Its philosophical anthropology helps to understand religious images of man beyond positional and standardising attributions as an orientation for the formation of a reflected existence of faith as well as for an enriching, non-divisive confrontation with other confessional positions.

Keywords

anthropology; humanity; philosophy of religion ; reflection to ourselves/religious diversity

Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen

Philosophische Klärungen zu Fragen religiöser Vielfalt

0 Vorbemerkung

Thema meines Beitrags ist die Frage nach der menschlichen Natur, doch nicht abstrakt definitorisch; den Begriff 'menschliche Natur' nehme ich vielmehr als kriteriologische Hilfe zur Klärung von Problemen religiöser Diversität.¹ Den entsprechenden Ausschreibungstext der ESPR-Konferenz 2025 lese ich begriffskritisch als Herausforderung zu weiterer Diskussion.² Das Wort 'begriffskritisch' soll andeuten, dass ich hier in philosophischer Perspektive spreche, auch im Hinblick auf religionswissenschaftliche wie theologische Debatten zu Fragen nach Religion und Menschsein; sie werden nur indirekt berührt.³ Meine Überlegungen beanspruchen gleichwohl, auch inner- und interreligiöse Auseinandersetzungen zu Fragen der menschlichen Natur zu befruchten wie auch kritisch zu klären.

Mein Beitrag startet daher mit einer kurzen Klärung, was die religiöse Frage nach der Natur des Menschen (1) unterscheidet von der philosophischen (2). Mit der philosophischen Perspektive entwickle ich auch meine These von der Natur des Menschen, nämlich als Fähigkeit, nach sich selbst zu fragen. Sie hat dem ganzen Beitrag die Überschrift gegeben. -- Der Abschnitt (3) zieht daraus Konsequenzen, wie grundsätzlich aus philosophischer Perspektive Fragen der Religion zur

¹ Damit beziehe ich mich direkt auf das Thema der ESPR-Konferenz 'Human Nature and Religion', Trento im September 2024, mit besonderem Fokus auf das Sub-Thema 3 'Human Nature and Religious Diversity'. Meine Überlegungen gehen zurück auf meinen Kurz-Vortrag im Rahmen dieser Konferenz. Die thesenartige Form des Vortrags wurde beibehalten, aber um notwendige Verweise erweitert sowie einige Erläuterungen und klärende Begründungen, um zu weiterer Diskussion anzuregen. Ausführlichere wissenschaftliche Auseinandersetzungen würden dagegen den Rahmen sprengen.

² Konstruktive Antworten soll mein Beitrag liefern vor allem zu den Anfragen des Ausschreibungstexts zum Sub-Thema 3 'Human Nature and Religious Diversity', ob der Begriff der menschlichen Natur «has a critical function concerning religious diversity», und ob er «can [...] be useful for interreligious dialogue». Die Frage nach «different religious notions of human nature» and «to what extent do they converge, and to what extent do they diverge» sehe ich dagegen als eher sekundär an gegenüber dem eingangs aufgeworfenen Problem, ob «'Human nature' is often presented as a universal concept»; das versuche ich in Punkt 5 meines Beitrags zu bejahen.

³ Hinter dieser philosophischen Perspektive steht die Überzeugung, trotz der unbestreitbaren Überschneidungen zwischen Problemstellungen der Religionsphilosophie, einer philosophischen Theologie (Fundamentaltheologie) und Religionswissenschaft die Eigenständigkeit von Religionsphilosophie bzw. einer Philosophie der Religion stark zu machen im Sinne einer philosophischen Auseinandersetzung mit Religion; das geschieht in Abgrenzung einerseits von Fundamentaltheologie, die aus innerreligiöser Perspektive philosophische Überlegungen nutzt, um theologische Aussagen und Positionen ontologisch und epistemologisch zu stützen, vor allem aber in Abgrenzung zur Religionswissenschaft, die eher empirisch vergleichend Phänomene des Religiösen analysiert, nicht aber bzw. weniger mit dem Anspruch, damit einen Begriff des Religiösen zu erarbeiten, jedenfalls nicht in dem Sinne der spezifisch philosophischen Frage, was überhaupt Religion ist. Cf. dazu xxx xxx xxx.

Auseinandersetzung gebracht werden können bzw. sollten. -- Damit ist das Fundament gelegt, um im ausführlichsten Abschnitt (4) mit wenigen Deutungshinweisen zu drei exemplarisch gewählten Theologumena zum Thema Mensch zu belegen, dass die philosophische These vom Menschen als einem nach sich selbst fragendem Wesen einen Schlüssel bietet nicht nur zum tieferen Verständnis dieser theologischen Menschenbilder, sondern auch zu ihrem universellen Anspruch. -- Der Punkt (5) nimmt diese Fährte nur noch zusammenfassend auf, um auf der Grundlage eines (freilich kritisch gemeinten) Verständnisses von «human nature [...] as an universal concept» mit einem Plädoyer für einen Dialog unterschiedlicher religiöser Menschenbilder zu schließen.

1 *Religiöse Menschenbilder*

Die verschiedenen Religionen kennen, so der Ausschreibungstext zum Sub-Thema 3 der ESPR-Conference, 'different notions' von der menschlichen Natur. Was aber meint 'notions'? Aus philosophischer Sicht geht es in den Religionen eigentlich nicht um 'Begriffe' von der Natur des Menschen, vielmehr um 'Leitbilder', die den Gläubigen Orientierung geben sollen, und zwar zu den fundamentalen Sinn-Fragen 'Wer bin ich?', 'Woher komme ich?', 'Wohin gehe ich?', 'Wie soll ich mein Leben ausrichten?'. Die Religionen klären diese Fragen aber nicht theoretisch und begrifflich, sondern bieten Antworten, und zwar durch bestimmte 'Vorstellungen'⁴ vom Menschen bzw. vom Menschsein, etwa vom Menschen als mit Seele ausgestattetem Geschöpf Gottes oder begabt mit der Hoffnung auf Erlösung und Befreiung von Endlichkeit in einem Leben nach dem Tode. Anschaulicher werden diese Vorstellungen durch Bilder, die in den religiösen Traditionen überliefert sind, mit Blick auf Unterschiede zwischen den Religionen besonders deutlich in den eschatologischen Bildern von Wiedergeburt, Auferstehung, Paradies, Himmel, Jenseits etc. Den Gläubigen bzw. Angehörigen einer bestimmten Religion oder Konfession sollen solche Bilder Orientierung geben, wie unser Leben hinsichtlich Begründung, Ausrichtung, Lebensführung zu verstehen und zu leben sei (s.o.). Seitens der Religionen werden diese Bilder aber in der Regel nicht weiter erläutert auf ihren ontologischen und epistemologischen Status. Werden solche Bilder und begriffliche Verdichtungen (Symbole) jedoch unkritisch als unhinterfragbar feststehende Glaubensgehalte gesehen, können sie, durch Verwechslung von Glauben und Wissen⁵, missverstanden werden als dinglich festzumachende, faktisch oder historisch gegebene Entitäten, mit der Folge, sie dann fälschlich als andere Bilder ausschließende Wahrheiten zu veranschlagen.

⁴ Der Begriff 'Vorstellungen' ist der Terminologie Hegels entnommen. Für Hegel gehört Religion zum Bereich des sog. Absoluten Geistes; doch Religion thematisiert das Absolute eben über Vorstellungen, nicht wie die Philosophie über Begriffe und Wissen. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1827], *Werke* Bd. 10, ed. Moldenhauer / Michel, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, § 573, Anm., sowie G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen zur Philosophie der Religion I*, *Werke* Bd. 16, ed. Moldenhauer / Michel, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969, 139 ff.

⁵ Selbstverständlich könnte an dieser Stelle diese seit der Antike philosophisches Denken bestimmende Entgegensetzung differenzierter erläutert werden, vgl. nur PLATON, Pol 511e, dann vor allem KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2.Aufl., Riga, Hartknoch, 1787, hier zit. mit den Seitenzahlen des Originals in der üblichen Abk. 'KrV B', ed. R.Schmidt, Hamburg, Meiner, 1956, B XXX, schließlich J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen und Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, 2 Bde., Frankfurt/M., Suhrkamp, 2019. - Dass ich meinerseits an dieser Stelle gegen ein von Glauben als unkritischer oder vorläufiger Wissensform opponiere, sollte klar werden. Vgl. weiter dazu: xxx xxx xxx.

2 *Die philosophische Frage nach dem Menschen*

Menschenbilder der unterschiedlichen Religionen lassen sich miteinander vergleichen, auch mit Menschenbildern anderer Disziplinen, etwa aus Biologie, Medizin oder Jura. Die Philosophie bietet hier freilich kein weiteres Menschenbild an; denn sie ist nicht eine weitere Disziplin vergleichbar mit anderen Wissenschaften.⁶ Ihr Beitrag beschränkt sich vielmehr auf die Auslotung der grundlegenden Frage: Was 'überhaupt' ist 'Mensch'? Die so formulierte Frage ist in Sinn und Pointe jedoch erklärungsbedürftig: Hier wird nicht gefragt nach bestimmten Merkmalen, Eigenschaften, Elementen, Bestimmungen von Menschsein; vielmehr geht es ganz grundsätzlich um den Sinn, den wir mit dem Wort 'Mensch' verbinden. Deutlicher wird der durch Erläuterung der bekannten vier philosophischen Fragen bei Kant:⁷ In den drei grundlegenden, die großen philosophischen Gebiete bezeichnenden Fragen, 'Was kann ich wissen?', 'Was soll ich tun?', 'Was darf ich hoffen?', wird nämlich nicht nach den Inhalten bzw. Objekten gefragt, also nicht nach dem jeweiligen Was, sondern nach den je besonderen Beziehungen auf jenes Was, also nach Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen unseres Wissens, Tuns bzw. Handelns, Hoffens. Die je besondere Beziehung auf das Was wird in Kants Fragen ausgedrückt durch die Verben 'können', 'sollen', 'dürfen'; diese Verben also werden, jedenfalls in philosophischer Hinsicht, in diesen Fragen betont. Kants vierte Frage 'Was ist der Mensch?' bezeichnet in diesem Zusammenhang dann kein viertes Gebiet, sondern fasst, so Kant ausdrücklich, die ersten drei Fragen quasi auf einer Metaebene zusammen, auf die sich die drei ersten «beziehen»⁸: Was also ist der Mensch, dass er wissend, handelnd, hoffend sich auf die Welt, das Leben, sich selbst bezieht? Exakt so lautet die Frage einer philosophischen Anthropologie.

Damit sind wir auch bei einer ersten Erläuterung meiner Grundthese vom Menschen bzw. der Natur des Menschen als eines nach sich selbst fragenden Wesens:⁹ Die eben skizzierte Frage 'Was ist der Mensch?' nämlich stellt der Mensch bzw. kann er nur stellen, weil er es vermag, sie zu stellen. Diese scheinbare Selbstverständlichkeit gesondert zu betonen, ist entscheidend. Denn diese Frage nach uns selbst stellen wir uns als Menschen, genauer in dem Wissen bzw. in der Gewissheit, dass wir Menschen sind. Wir tun dies somit, indem wir mit der Frage auch den Sinn dieser Frage erfragen, prüfen, untersuchen, klären. Anders und begrifflich exakter: Der Mensch ist als Mensch in der Lage, diese im wörtlichen Sinne existenzielle Frage nicht nur zu stellen, sondern sie zugleich reflektiert auf ihre Voraussetzungen, Bedingungen, Möglichkeiten, Grenzen zu untersuchen.

⁶ xxx xxx xxx

⁷ Cf. KANT, KrV (op.cit.), B 833, sowie I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg, F.Nicolovius, 1800, hier zit. mit den Seitenzahlen des Originals ed. W.Weischedel, Frankfurt, Insel, 1958., A 25. An der KrV-Stelle werden die drei ersten Fragen auch inhaltlich erläutert, an der Logik-Stelle (1800), bezeichnet Kant mit diesen Fragen pointierter, aber ohne weitere Erläuterung die vier Gebiete der Philosophie: Metaphysik, Moral, Religion, Anthropologie.

⁸ Cf. KANT, 1800, A 25 (op.cit.). An dieser zweiten wichtigen Stelle in Kants Werken kommt diese Frage als vierte, nämlich als anthropologische zu den ersten drei dazu, im Unterschied zu seiner Darstellung in der KrV.

⁹ Xxx xxx xxx

Kant hat die Frage des Menschen nach sich selbst natürlich nicht als erster als Grundlage allen philosophischen Denkens formuliert. Dies habe, so erzählt es Platon, bereits Thales von Milet (6.Jh. a.c.) getan und sei sogar ganz in dieser Frage aufgegangen; für Platon markiert Thales daher den Anfang von Philosophie.¹⁰ Und vielleicht noch radikaler überliefert Diogenes Laertius vom antiken Philosophen Diogenes von Sinope die Anekdote, dieser sei am helllichten Tage auf den Marktplatz voller Menschen gelaufen und habe laut rufend die herumstehenden Menschen mit der Frage konfrontiert: «anthrôpon zêtô. Ich suche Mensch».¹¹

3 *Konsequenzen aus der philosophischen Frage nach der Natur des Menschen*

Für die Philosophie geht es, so stellten wir fest, bei der Frage nach der Natur des Menschen vorrangig nicht um bestimmte Eigenschaften und Merkmale des Menschen, sondern um die Voraussetzungen, unter denen wir solche Merkmale, Bestimmungen, Bilder, Begriffe überhaupt treffen und in Sprache fassen können. Im aristotelischen und kantischen Sinn sind dies Fragen der Metaphysik. Metaphysik ist dabei nicht falsch zu verstehen als letztlich irreales oder nur eingebildetes Wissen von einer Hinterwelt (so Nietzsche), sondern als rational auszumachende Wissenschaft von den Prinzipien, Möglichkeiten und Grenzen, eben per Wissen, Tun, Hoffen auf die Welt, das Leben, auf uns selbst zuzugreifen.¹²

Unhintergebar ist dabei die von Kant ausgesprochene Einsicht, dass wir über Gegenstände unserer Erkenntnis, also auch zur menschlichen Natur, nichts An-sich-Seiendes wissen können, sondern lediglich darüber, wie dies sich für uns darstellt bzw. zur Erfahrung werden kann, und, modern gesprochen, wie wir es in Sprache fassen. Das gilt auch für die Frage nach der menschlichen Natur. Im Kontext von Religion und Religiosität heißt das beispielsweise, den Glauben, dass Gott den Menschen geschaffen habe, daraufhin zu hinterfragen, unter welchen erkenntnistheoretischen und sprachlichen Voraussetzungen wir eine solche Aussage und weitere zentrale Glaubensaussagen treffen und was genauer wir mit ihnen meinen: Philosophisch ist dazu erneut festzuhalten, dass der Mensch zu solch einer existenziellen Aussage überhaupt in der Lage ist, aber nunmehr nicht nur dazu, sich auf sich selbst als auf sein Menschsein zu beziehen, sondern sich damit auch auseinanderzusetzen: Das ist in einem zweiten, vertiefenden Sinn gemeint mit meiner These, der Mensch sei ein Fragewesen.

¹⁰ Vgl. PLATON. *Theaitetos*, p. 174b, zit. mit der Paginierung des griech. Textes durch Stephanus (Paris 1548), Ausgabe PLATON, *ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ* / *Theätet*, ed. E.Martens, Stuttgart, Reclam, 1981.

¹¹ DIOGENES LAERTIUS. *ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΤΝΩΜΩΝ* ..., p. 41, zit. mit den Seiten im griech. Text nach der Ausgabe: DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent Philosophers*. Cambridge, Harvard University Press, 1925, rev. 1931. -- Im griechischen Text steht hier in der Tat das Wort 'Mensch' ohne Artikel, womit mir betont zu sein scheint, dass Diogenes nicht irgendeinen bestimmten Menschen sucht, zumal er ja auf dem Markt eine große Anzahl Menschen vor sich hat, sondern dass er nach 'Mensch' überhaupt fragt, also danach, was das Menschsein in jedem Menschen ausmacht bzw. was grundsätzlich sinnvollerweise mit dem Wort 'Mensch' bezeichnet werden kann. -- Für den religionsphilosophischen Kontext des vorliegenden Beitrags nicht uninteressant ist der Hinweis, dass sehr viel später Nietzsche in der berühmten Parabel vom tollen Menschen diese Frage des Diogenes nach 'Mensch' umgedeutet hat in die Frage nach Gott. Vgl. dazu xxx xxx xxx

¹² Dieser Hinweis und die folgenden Bemerkungen seien verstanden als Link auf die erkenntnistheoretische und metaphysische Perspektive der ESPR-Tagung in ihrem ersten Sub-Thema, ohne die m.E. die Frage nach religiöser Diversität nur ungenügend verstanden werden kann.

Mit dieser Erläuterung beinhaltet meine These aber noch mehr, auch wenn diese dritte Perspektive durchaus nicht von allen Philosophen gesehen und geteilt wird: Die Fähigkeit, nach uns selbst zu fragen, haben wir nicht durch uns selbst erworben. Wir wissen bzw. ahnen von ihr allenfalls durch die zwar unmittelbar erfahrbare, doch nie empirisch definierbare Einsicht, dass wir uns selbst nie vollkommen durchsichtig sind. Doch eben deswegen fragen wir laufend nach uns selbst, ja müssen dies ganz elementar tun. Deutlich wird dies in der Einsicht in unsere Endlichkeit, konkret in der Erfahrung von Sterblichkeit zum einen, und zum andern, dass wir uns nicht selbst geschaffen haben. Vielmehr verdanken wir uns in unserem Menschsein dem, was die Religionen Gott als Schöpfer von allem nennen. Durch diese Relation sind wir überhaupt nur in der Lage, uns als Geschaffene in unserer Endlichkeit auch zu wissen, zugleich mit der Hoffnung ausgestattet, dass unsere je individuelle Einzigartigkeit, die Religionen fassen es als Seele, mit Beendigung unseres Lebens nicht zu Ende ist. Für die Religionen ist dies die Grundlage des Glaubens an Erlösung, Paradies, Auferstehung, Wiedergeburt usw.¹³

Diese Unsagbarkeit des letzten Grundes menschlicher Natur, für die Religionen Gott, führt dann dazu, dass Negative Theologie die aus philosophischer Sicht wohl einzig mögliche Form ist, ontologisch und erkenntnistheoretisch zu Religion und zu Gott angemessene Aussagen zu treffen. Wie ist wiederum das zu verstehen? Und was für Konsequenzen hat dieser philosophische Hinweis für unsere Frage nach der menschlichen Natur? Theo-Logie im Sinne eines genitivus subiectivus, also als Wort und Lehre Gottes 'selbst' ist uns Menschen eben nur möglich unter der Voraussetzung bzw. im Bewusstsein unseres eigentümlich 'menschlichen' Redens von und über Gott, also als Theo-Logie im Sinne eines genitivus obiectivus. Bezüglich möglicher Aussagen über Gott hat das am klarsten festgehalten das Judentum: Von Gott selbst sprechen können wir Menschen nur durch die Chiffre [יהוה]{dir="rtl"}, im Wissen, dass dies zwar ein von uns Menschen geschriebenes Wort ist, das aber wiederum unaussprechbar bleibt, um anzuzeigen, dass wir Menschen von Gott an sich selbst nichts aussagen können. Aber dass wir uns gerade in diesem Nichtwissen auf Gott beziehen und dass dieser Bezug unserem Leben und Menschsein Sinn gibt, das jedenfalls können wir durch diese Reihe von vier Schriftzeichen [יהוה]{dir="rtl"} (JHWH) zumindest anzeigen.

Grundlage für solche hier vorgetragene gegenüber religiösen und theologischen Aussagen kritisch differenzierenden Erläuterungen ist nicht nur der im vorliegenden Beitrag eingenommene philosophische Blick, der sich auf unsere spezifisch menschlichen Denk- bzw. Zugangsmöglichkeiten zu sich selbst, Anderen, Welt, Transzendenz konzentriert. Direkt damit zusammen gehört auch eine entsprechend anthropoperspektivische Sicht auf Religion. Dies ist keineswegs eine erst in der Moderne aufgekommene Richtung der Theologie, vorrangig vertreten insbesondere

¹³ Diese Einsicht in das nicht durch uns selbst erworbene, daher unvordenkliche, aber durch uns selbst auch nicht zerstörbare (wenngleich verstörbare, auch zutiefst verletzbar) Menschsein ist übrigens auch der tiefere Grund, warum nicht nur die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, sondern auch viele Verfassungen, die ja Grundrechte für menschliches Zusammenleben formulieren, in ihren Präambeln sich auf Gott beziehen. Und noch weiter: Das deutsche Grundgesetz beispielsweise spricht diese Einsicht explizit aus in seinem ersten Artikel: «Die Würde des Menschen ist unantastbar». Unantastbar meint letztlich auch unfassbar und undefinierbar. -- Dies als Hinweis auch auf das vierte Sub-Thema der ESPR-Konferenz 'Ethical and Political Issues'.

von Karl Rahner. Bereits bei Augustinus angelegt, wird dieser stets von uns Menschen ausgehende, wenngleich nicht begründende Bezug auf Religion explizit etwa von Thomas von Aquin zum Programm seiner Philosophie gemacht, wenn er als Strukturmerkmal unseres menschlichen Geistes seine Reflexivität und seine Möglichkeit, sich auf sich selbst zurückzubeugen ausmacht.¹⁴

4 Zum philosophischen Blick auf religiöse Bilder vom Menschen

Was ergibt sich nun aus den bisherigen Überlegungen zur spezifisch philosophischen Frage nach dem Menschen für den konkreteren Blick auf besondere religiöse Vorstellungen vom Menschen? Negativ zunächst ist zu erinnern an meine Kritik an der Vertauschung von Glauben und Wissen (s.o. 1), wenn also religiöse Bilder zur Natur des Menschen irrigerweise als feststellbare Entitäten, wenn religiöse Vorstellungen als absolute Wahrheiten ausgegeben werden. Viele Philosophen bleiben bei dieser negativen Kritik stehen. Darum ist unsere kritische Perspektive der Philosophie auch positiv zu wenden: Sie nimmt die religiösen Vorstellungen vom Menschen und die sie repräsentierenden Wörter und Begriffe ernst, zum einen, wie in 3 erläutert, als Zeichen für das nicht mehr Sagbare, aber uns unmittelbar Angehende, dadurch zum andern aber auch in ihrem offenen, das heißt Auseinandersetzung eröffnenden Anspruch als Orientierung, mit Kant als regulative Ideen für eine glückende Lebensführung.

Sprachtheoretisch halte ich es hier mit dem Literatur- und Islamwissenschaftler Abdelwahab Meddeb: Gegen die Manie, den Buchstaben und das Wort auf sein Signifikat, d.i. auf den einem Wort unterstellten Sinn zu reduzieren, plädiert er für den Vorrang des Signifikanten als Zeichen, was uns die Möglichkeit eröffnet, so Meddeb wörtlich, «auf die Unendlichkeit des Texts zu verweisen, und aus seiner Interpretation eine fortwährende, nie vollendete, immer wieder neu beginnende Aufgabe zu machen, fern von den naiven und trügerischen Gewißheiten, die die Massen fanatisieren.»¹⁵

Mehr muss an dieser Stelle nicht erläutert werden. Stattdessen konkretisiere ich meine These mit drei interpretativen Skizzen zu Texten, die ausgewählt sind im Hinblick auf unsere spezielle Frage nach religiöser Diversität bei religiös überlieferten Bildern von der Natur des Menschen. Die Interpretationen erfolgen, ebenfalls in thetischer Form, mit dem skizzierten kritisch-philosophischen Blick:

4.1

Zunächst ein Verweis auf den vielzitierten Psalm 8,5: In der griechischen Septuaginta lesen wir: «τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μνησθήσῃ αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτη αὐτόν» (Wort für Wort: «Was ist Mensch, dass du gedenkest seiner, und (was) Sohn des

¹⁴ THOMAS DE AQUINO. *Quaestiones de Veritate. Quaestio I De Veritate*, q. 1 a. 9 co: «cogniscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur» und «omnis sciens essentiam suam et rediens ad essentiam suam retitione completa», zitiert mit der üblichen Abkürzung q/art etc. nach der online-Ausgabe des Corpus Thomisticum: [<https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>](<https://www.corpusthomisticum.org/%20qdv01.html>) [01/2025].

¹⁵ A.MEDDEB, *Der Koran als Mythos*. «Lettre» Sommer 2006, 21ff. -- In seiner Rede von den trügerischen Gewissheiten kommt zum Ausdruck, dass auch Meddeb als Grund für religiösen Fundamentalismus nicht einen schlichten Irrtum annimmt, sondern jene Verwechslung von religiösen Glaubenswahrheiten mit rational erkennbaren und sprachlich feststellbaren Entitäten, wie es auch ich im vorliegenden Beitrag als kritische Aufgabe der Philosophie vertrete.

Menschen, dass du beachtest ihn.»¹⁶ Zweimal ist hier von 'Mensch' die Rede, im Griechischen mit demselben Wort ἄνθρωπος, im ersten Fall ohne Artikel, im zweiten mit dem Zusatz υἱός, Sohn. Das ist zunächst ganz dem hebräischen Original entnommen, freilich steht dort an der ersten Stelle das Wort 'ênosh', an der zweiten mit 'ben adam' ein anderes Wort. Andere Sprachen haben solche zwei Wörter für Mensch nicht; zudem müssen die meisten mit Artikel arbeiten, so das Italienische, auch das Deutsche, stets 'der' Mensch, 'l'uomo', im Englischen kann man bei 'man' im ersten Fall auf den Artikel verzichten; die alte lateinische Vulgata kennt dagegen keine Artikel. Überflüssig ist dieser Hinweis nicht, wenn wir den Text ernst nehmen wollen! Worauf aber deutet diese Differenz hin? Im ersten Fall scheint mit der explizit philosophischen Grundfrage τί ἐστὶν vom Menschen grundsätzlich als Menschen, also in seinem Menschsein die Rede zu sein, dies aber zugleich in der Erfahrung, dass der Mensch sich als Mensch eben nicht durch sich selbst weiß, sondern, so der Text, erkannt von Gott. Im zweiten Fall dagegen scheint es um jeden einzelnen Menschen zu gehen als einem der Menschheit zugehörigen Exemplar: Von daher ist jeder Mensch ein Sohn von 'Mensch', jeder darf sich insofern als etwas Besonderes sehen und ernst nehmen, dies aber im Schutz, behütet durch den Blick Gottes.

Ein weiterer Hinweis zu diesem Text: Das 'du' in diesem Satz deutet den Dialogcharakter an, der wiederum Voraussetzung ist für solche Einsicht von uns Menschen in unser Menschsein: Ich, so wäre demnach der Text zu verstehen, erfahre mich als mich selbst in meinem Menschsein als jemand, dessen von einem Gegenüber gedacht wird und auf den geschaut wird; und diese Erfahrung mache ich dadurch, dass ich eben dies gegenüber diesem Anderen auch ausspreche, hier im Gebet, das religiös stets eine Selbstvergewisserung im Horizont des Gottesbezugs ist wie auch umgekehrt eine Gottesvergewisserung über den Weg der Möglichkeit und das sprachliche Fassen des Selbstbezugs.¹⁷

4.2

Die für unsere Frage nach der Natur des Menschen reichhaltigere Quelle ist der sog. zweite biblische Schöpfungstext Gen 2--4:

Zunächst kurz zu Kapitel 2: Der 'adam' in 2,5 und 7 ist wie zuvor im Ps 8 nicht ein besonderes, gar ein erstes Exemplar Mensch, sondern Mensch überhaupt in seinem Menschsein, in v.5 daher ebenfalls ohne Artikel. Begründet ist dieses Menschsein hier durch den göttlichen Hauch des Lebensatems, der ihn zu einem lebendigen Lebewesen, nefesch / psychê macht¹⁸, gab mit lebensgestaltender Kraft wie auch

¹⁶ Zitate aus der BIBEL sind der BIBLIA HEBRAICA bzw. der Septuaginta sowie dem NT GRAECE in den üblichen Abkürzungen entnommen. Die Übersetzungen stammen vom Autor in Orientierung an unterschiedlichen Übertragungen in andere Sprachen.

¹⁷ Zu diesem dialogischen Charakter von Religiosität vgl. auch die vieldiskutierten ersten Verse des Psalm 4: Rein textorientiert hat Luther hier falsch übersetzt, indem er Gott, hier mit Du angesprochen, an die erste Stelle des Satzes stellt, den Beter an die zweite Stelle: «Du hörst mich, wenn ich rufe.» Das hebräische Original lautet anders, mir scheint, mit Grund: «Ich rufe, und Du hörst mich.» Um beide Ebenen miteinander zu vereinbaren, folgende Deutung: Der zweite und originale Ausdruck betont den zeitlichen und menschlich subjektiven damit epistemologischen Vorrang in der Beziehung des Menschen auf seinen Grund: Er, der Mensch, ist es, der dies ausspricht. Luthers Übersetzung betont dagegen den ontologischen Vorrang des Göttlichen als tiefsten Grund auch meiner selbst: Wir vermögen dies zu sagen und auszusprechen nur eingedenk der Voraussetzung, dass Gott uns diesen Geist selbstreflexiver Sprache verliehen hat.

¹⁸ Cf. dazu in interreligiöser Perspektive den Zusammenhang zwischen brahman und atman im Hinduismus.

Sterblichkeit, in Auseinandersetzung mit sich selbst, Welt, Anderen, Gott. Von der Bestimmung des adam als einzelner, zudem männlichem Menschen namens Adam ist die Rede erst in 4,1 mit der Geburt von Kain und Abel. Jedem einzelnen Menschen, auch einem irgendwie projektierbaren ersten Exemplar des sog. homo sapiens sapiens liegt mithin als Natur 'Mensch', Menschsein zugrunde, dasjenige also, das, so der Text, von Gott als lebendes Wesen geschaffen wird aus adamah, Erde als Körperlichkeit, und nefesch, Seele als Geist (v.7).

Mehr und Detaillierteres ist zu sagen zum Kapitel 3: Traditionell wird dieses Kapitel oft mit 'Sündenfall' überschrieben. Doch von Sünden im Sinne einer Übertretung moralischer Verbote handelt dieses Kapitel sicher nicht. Eine Sünde im Sinne eines bewussten Tuns von Bösem erfolgt vielmehr erst im Brudermord Kap.4. In Gen 3 ist Thema jedoch die dafür notwendige Voraussetzung: unsere Schuldfähigkeit; sie ist Teil der *conditio humana*, dessen also, was wir als menschliche Daseinsbestimmung in uns selbst und allen anderen Menschen wirklich vorfinden; im Einzelnen: ¹⁹

1. Die sog. Strafen, mit denen die Menschen am Ende von Gen 3 geschlagen sind, sind gemäß dieser Deutung zu verstehen als unsere realen menschlichen Daseinsbedingungen, als Skizze der in konkrete Bilder gefassten *conditio humana*. Der Text formuliert sie als Adam und seinem Weibe und damit uns allen Menschen von Gott zugesprochene Lebensbedingungen im mythologischen Bild sog. Strafen, um zu verdeutlichen, dass dies fundamental unser Leben bestimmt, da wir gar nicht anders können, als uns im Angesicht dieser Lebensbedingungen zu unserem Leben auch zu verhalten, aber dies ebenfalls aussprechen und so unser Leben bewusst führen können.

2. Der tiefere Grund für diese empirisch, das heißt durch unsere tägliche auch sinnliche Erfahrung fassbare menschliche Natur ist Moralität im Sinne von Moralfähigkeit. Das heißt, unsere Lebensführung, unser Tun und Lassen ist nicht als natürliche Determination zu verstehen, sondern gründet sich auf unsere je subjektive Verantwortung. Philosophisch ausgedrückt: menschliche Lebensführung ist kein funktionales Naturgeschehen, sondern ist gegründet auf bewusstes und letztlich durch Eigenverantwortung gesteuertes Handeln. Der biblische Text stellt diese philosophische Einsicht dar wiederum durch ein Bild, diesmal im Bild des Essens vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2, 9; 3,5f.): Gutes und Böses sind von daher Folgen unserer eigenen freien Entscheidung und unseres Handelns, nicht etwa Determinanten, denen wir in unserem Leben, ohne dass wir uns dazu verhalten könnten, schlicht ausgeliefert wären. Und dieses Bild greift noch weiter: Das vollzogene Verspeisen der Frucht (v.6) führt zugleich zur Einsicht in das Vergehen und Vernichtung des Gewachsenen, indirekt somit auch des Entstehens von allem, dem auch wir selbst ausgeliefert sind, konfrontiert uns also zugleich mit unserer Endlichkeit und Sterblichkeit, Sterblichkeit wiederum nicht schlicht als Fakt, sondern vor allem als Wissen von diesem Fakt, biblisch gefasst in dem berühmten Bild von der Erkenntnis der Nacktheit als Erkenntnis, nicht nur Anderen, sondern vor allem sich selbst ausgeliefert zu sein (v.7).

¹⁹ Die folgenden Deutungen beruhen vor allem auf der hermeneutischen These, die in den Texten bewusst gewählten Worte und Begriffe ernst zu nehmen als Herausforderung, sich mit ihrem Sinn denkend auseinanderzusetzen. Wenn ich mich dabei auf eher thetische Hinweise beschränke, die sich bewusst nicht auf einschlägige theologische Exegesen einlassen, sollte dies umgekehrt nicht missverstanden werden als eine bloß von außen etwas hineindeutende Eisegeese.

3. Voraussetzung für diese Reflexion auf die eigene Lebendigkeit, also auf das Wissen vom Leben, ist wiederum unsere menschliche Sprachfähigkeit, eine Sprache, die über eine Artikulation und Bezeichnung von etwas hinaus geht zu einem solchen Sagen, welches im Sagen zugleich die Differenz zum jeweils Gesagten reflektiert. Der Anfang Gen 3 drückt das aus durch eine Sprache, die sich als Fragen artikuliert, genauer als ein in Frage stellendes, zweifelndes Fragen. Symbolisch personalisiert wird dieses zweifelnde Fragen durch die zweizüngige Schlange mit ihrer Infragestellung des göttlichen Gebots vom Essen von den Bäumen (v.1b). Dies nährt den Zweifel bei der Frau, die in ihrer Antwort (v.2) nur scheinbar das göttliche Gebot wiederholt, genau betrachtet aber das ausspricht, was die Schlange noch gar nicht gesagt hatte, nämlich den Verweis auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. In der genauen Wiederholung bzw. im Aussprechen des göttlichen Gebots aus Gen 2,16 wird ihr der Sinn jenes Symbols der Erkenntnis von Gut und Böse überhaupt erst klar. Diesen Sinn und vor allem seine Folgen, nämlich das Gewahren der eigenen Sterblichkeit spricht sie in der Wiederholung des göttlichen Gebots als von ihr selbst formulierten und darum erst verstandenen Satz aus (v.3). In eben diesem Sinn einer selbstreferentiellen Sprachlichkeit spreche ich vom Menschen als einem nach sich selbst fragenden Wesen. Die folgende zur Vertilgung der Frucht verführende Antwort der Schlange (v.4.5) ist die fast notwendige Konsequenz, als spräche hier der Mensch im Bild der Schlange zu sich selbst.

4. Die Fähigkeit der Infragestellung, der selbstreflexiven Frage, gewinnt ihren Höhepunkt im Dialog 3,9ff. In der von Gott vernommenen Anfrage «Adam, wo bist du» (v.9), bringt der Mensch in Erfahrung, dass er nach sich selbst fragen kann, ja fragen muss. Warum muss? Weil er sich selbst letztlich verborgen bleibt, hier ins Bild gefasst, dass er seine Nacktheit verstecken muss. Im Prometheus-Mythos nennen die Griechen das *aidôs*, Scham. In dieser Scham muss Adam sich darum zugleich vor Gott verbergen (v.10). Aber, das ist erneut wie schon im Zwiegespräch zwischen der Schlange und der Frau entscheidend, dies geht dem Menschen auch in diesem Text im Dialog auf, hier in der Ansprache durch Gott und der entsprechenden Antwort als Einsicht in die eigene Natur.

Zusammengefasst: Dieser hochkomplexe Text Gen 3 ist selbstverständlich nicht als ein Tatsachenbericht misszuverstehen²⁰, sondern enthält eine differenzierte Anthropologie. In philosophischer Hinsicht fordert sie uns dazu heraus, ihn wie alle guten philosophischen Texte als Impuls zur Auseinandersetzung zu nehmen: Welche Fragen werden durch den Text aufgeworfen, die geeignet sind, die Fragen nach uns selbst, nach unserer menschlichen Natur verständlicher, klärender und orientierender in Worte zu fassen?

4.3

Schließlich ein Hinweis auf ein aus christlicher Sicht fundamentales, in interreligiöser Perspektive problematisches Wort: Der Mensch Jesus ist für Christen der Messias, der

²⁰ Bis in Schulbücher hinein, sogar in theologischen Werken ist von den Texten Gen 1 bis 11 immer noch fälschlich von Schöpfungs-'Berichten' die Rede. Die (literarisch völlig korrekte) Rede von Mythen andererseits führt jedenfalls für nicht gebildete Hörer nicht selten dazu, als würden diese Texte damit als unwahr und rein fiktiv herabgewürdigt. Auch hier hat ein philosophisch kritischer Blick die Aufgabe, den orientierenden Sinn von Mythos mit seiner Bildsprache herauszuarbeiten.

Christus. Er gilt ihnen als lebendiges Wort und als Sohn Gottes, für Juden und Muslime ein gotteslästerliches Ärgernis, religionswissenschaftlich ein exklusiv christliches Sondergut. Was aber ist überhaupt mit 'Sohn Gottes' und mit 'Christus' gemeint, vor allem anthropologisch? Diese Frage zielt nicht auf die theologische Erklärung, dass Christus das griechische Wort für den Messias ist, für den Gesalbten Gottes, den im sog. Alten Bund erhofften und versprochenen Erlöser, verbunden mit dem Glauben, dass in Jesus Christus, besser: in Jesus, dem Christus, sich Gott als Mensch gezeigt habe und damit seinen Erlösungswillen gegenüber den Menschen im Kontext menschlichen Daseins als geschichtsmächtiges Ereignis offenbart habe.²¹ Auch bei diesen Erklärungen bleibt aber offen, was denn das über das urchristliche Dogma hinaus allgemein anthropologisch sagt.

Schauen wir dazu in die philosophische Hochtheologie des Evangelisten Johannes. Da lesen wir, was Jesus für sich und damit stellvertretend für uns Menschen insgesamt ausspricht: «Ich und der Vater sind eins» (Jo 10,30). Dieser begrifflich extrem verdichtete Satz beinhaltet nicht mehr und nicht weniger als das anthropologische Geheimnis der Rede von Christus und Sohn Gottes. Als Tiefensinn von 'Christus' und 'Sohn Gottes' erweist sich so die Offenbarung eines uns einzelne Menschen übersteigenden Menschseins, eines Menschseins, das aber letztlich universell für alle Menschen gilt. Theologisch bzw. christologisch ausgedrückt: In dem Menschen Jesus von Nazareth wird jener Ben Adam, der hyios tou anthrôpou aus Ps 8 (s.o. 4.1) Wirklichkeit: Dieser Jesus ist der Christus.

5 Zur Universalität einer humanen Natur des Menschen

Den letzten Hinweis aufgreifend macht es keinen Sinn, unterschiedliche religiöse Vorstellungen von der menschlichen Natur als unüberbrückbare Gegensätze, gar Widersprüche zu konstruieren. Hilfreicher ist es, im interreligiösen Gespräch daran interessiert zu sein, was die einzelnen religiösen Bilder vom Menschen in gegenseitiger Befruchtung für das Selbstverständnis aller und jedes einzelnen Menschen, für das Verständnis unserer menschlichen Natur beizutragen haben.

Die philosophische Frage 'Was ist Mensch?', die ich als Grundfrage des Menschen nach sich selbst gedeutet habe, kann dabei helfen. Nicht um in Philosophie eine Art Meta- oder Hyper- oder 'Super'- Religion (wie es in der englischen Ausschreibung des ESPR-Konferenztextes heißt) zu beanspruchen. Sehr wohl plädiere ich aber für einen von mir skizzierten philosophisch-kritischen Blick auf religiöse Bilder und Vorstellungen, kritisch nicht, um diese in philosophischer Überheblichkeit zu relativieren, gar zu zerstören, sondern, wie erläutert, um sie gerade ernst zu nehmen einerseits als (kantisch gesprochen) regulative Ideen zur Orientierung auf unseren menschlichen Wegen zu freier und verantwortlicher Lebensgestaltung im Horizont der Endlichkeit unseres je individuellen und besonderen Erkenntnisvermögens. Zum andern aber sind sie ernst zu nehmen, um im Bewusstsein einer letztlich Geheimnis bleibenden Menschlichkeit in jedem Menschen über unsere Individualität hinaus zu denken hin zu universeller für jeden Menschen geltenden Humanität jenseits eines ideologisierenden und abgrenzenden Identitätsdenkens. In diesem jetzt hoffentlich

²¹ In diesem Sinne bereits knapp PAULUS in 1Kor 1, 21ff. -- Zu der gesamten Problematik unter vielen Veröffentlichungen theologisch immer noch maßgebend und grundlegend WALTER KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz: Grünewald, 1974.

klarerer Sinn plädiere ich tatsächlich für einen Begriff von «human nature as a universal concept», nicht als abstrakt abgehobene Wahrheit, sondern als konkreten Raum, in dem Vielfalt lebendig wird, lebendig, weil allein in den vielfältig gelebten Bildern das Universelle sichtbar wird. Philosophisch bezieht sich ein solcher Begriff von Universalität nicht auf das tendenziell vereinheitlichende Denken eines 'hen kai pan', das Gefahr läuft, alle Unterschiede durch das und in dem einen Ganzen zu indifferenzieren, sondern ganz im Sinne jenes Einen in sich selber Unterschiedenen, des ἐν διαφέρειν ἑαυτῷ des Heraklit. Dazu brauchen wir freilich eine Kultur des Dialogs und der kritischen Auseinandersetzung. Sie hat, das war zu zeigen, im philosophischen Begriff vom Menschen als Fragewesen eine argumentative Stütze. Dieser Begriff bietet wiederum den Raum zur Auseinandersetzung mit religiöser Diversität, wie er sich in unterschiedlichen religiösen Menschenbildern dokumentiert.

Helfen mag zum Verständnis der Formel vom Einen in sich selbst Unterschiedenen, die differenzierter ist als das schlichte Modell von der Einheit in Vielfalt, der Koran mit seinem Vers Q 4,48; ich zitiere²²: «Und dir haben Wir diese göttliche Schrift gewährt, die Wahrheit darlegend, die Wahrheit {haqq} dessen bestätigend, was immer von früheren Offenbarungen {wahyan} noch erhalten ist, und feststellend, was darin wahr ist. Richte denn zwischen den Anhängern früherer Offenbarungen in Übereinstimmung mit dem, was Gott von droben erteilt hat, und folge nicht ihren irrigen Ansichten, die Wahrheit verlassend, die zu dir gekommen ist. Für jeden von Euch haben Wir ein (verschiedenes) Gesetz {schir'a, (geregelter Bahn zur Quelle), Brauchtum} und eine Lebensweise {minhadsch, deutlicher Weg} bestimmt. Und wenn Gott es so gewollt hätte, Er hätte euch alle sicherlich zu einer einzigen Gemeinschaft {umma, Gemeinde} machen können: aber (Er wollte es anders,) um euch zu prüfen durch das, was Er euch gewährt hat. Wetteifert denn miteinander im Tun guter Werke! Zu Gott müsst ihr alle zurückkehren; und dann wird Er euch all das wahrhaft verstehen lassen, worüber ihr uneins zu sein pflegtet.»

²² Q 5,48 in der Übersetzung MUHAMMAD ASAD, *Die Botschaft des Koran*, aus dem Englischen übers. von A.van Denffer u. Y.Kuhn, Ostfildern, Patmos, 201, hier mit Einschüben {} anderer Übersetzungen und wichtiger arabischer Begriffe in Umschrift.
-- Die letzten Zeilen hat offensichtlich der große Religionsphilosoph G.E.Lessing in seinem 'Nathan' als zentrales Motto zitiert.