

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy  
**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft  
**Band:** 35 (1975)  
  
**Artikel:** Die philosophische Bedeutung der Geburt  
**Autor:** Saner, Hans  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883225>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Die philosophische Bedeutung der Geburt

von *Hans Saner*

Wer nach den Zeugnissen über Geburt und Geburtlichkeit in der Philosophie sucht, wird bald auf einen merkwürdigen Sachverhalt stoßen: In der ganzen Geschichte des Denkens gibt es zwar eine breite Spekulation und Reflexion über die Sterblichkeit und besonders über den Tod des Menschen; aber Geburt und Geburtlichkeit sind kaum je eigens bedacht worden. Wie sonderbar das ist, merken wir erst, wenn wir uns der Allgegenwart des *memento nasci* vergewissern: Der Geburtstag<sup>1</sup> oder der Tag des Geburtsnamens ist die einzige lebenslange Feier für das Individuum. Die erste soziale Gemeinschaft des Menschen ist die durch Zeugung und Geburt geeinte Familie. Die bürgerliche Identität des einzelnen wird fixiert durch seinen Geburtsnamen, das Geburtsdatum und den Geburtsort, und das in einem politischen Verband, der Nation heißt. Nation aber kommt von *nasci*, von Geborenwerden, und bedeutet ursprünglich wiederum Geburt<sup>2</sup>. Das soziale Klassengefüge war über Jahrhunderte zementiert durch die Geburt: ein Mensch von Geburt zu sein, war das Glück, das durch Leistung nicht eingeholt werden konnte. Das Geborenwerden scheint die paradigmatische Grundvorstellung für alles Werden und Wachsen gewesen zu sein. So ist auch *natura* abgeleitet von *nasci* und müßte eigentlich, wie schon Thomas von Aquin gesagt hat, *nascitura*<sup>3</sup>, gleichsam Reich der Geburt heißen. Und schließlich

---

<sup>1</sup> Vgl. W. Schmidt: *Geburtstag im Altertum*, 1908. – F. Boehm: *Geburtstag und Namenstag im deutschen Volksbrauch*, 1938. – W. Dürig: *Geburtstag und Namenstag*, 1954.

<sup>2</sup> Zum Begriff «Nation» und zu seinen Bedeutungswandlungen siehe: Friedrich Hertz: *Nation, nationale Ideologie und Nationalismus*. – In: *Grundbegriffe der Geschichte*. 50 Beiträge zum europäischen Geschichtsbild, Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Europarat und dem Internationalen Schulbuchinstitut, Gütersloh 1964, pp. 243 ff.

<sup>3</sup> S. theol. III, 2, 1: «Sciendum est igitur quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum. Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur: ut

nimmt in allen Kulturen die Geburt im Brauchtum<sup>4</sup>, in Mythen und Märchen, in der Kunst, ja selbst in den Religionen einen wichtigen Platz ein. Davon ist die Philosophie nicht ganz ausgenommen. Sie hat ihr Selbstverständnis ebenso früh an den großen Metaphern der Maieutik<sup>5</sup> und der Geburt erlangt, wie an denen des Sterbens und des Todes<sup>6</sup>. Warum aber hat sie, die sich seit den Griechen gerne als die höchste, Theoria und Praxis vereinende Tätigkeit ausgab<sup>7</sup>, nie zurückgefragt auf das Geburtliche in ihrem und in allem Tätigsein und auf die Geburtlichkeit des tätigen Wesens, des Menschen? Warum, wenn man so sagen darf, diese Geburtsvergessenheit, während sich, über Platon, Augustin, Kierkegaard und Heidegger, eine eigentliche Todesversessenheit in ihr herausbildete, so einseitig, so begriffstaud und faktenblind, daß sie schließlich das Dasein des Menschen einseitig als «Sein zum Tode»<sup>8</sup> ausgelegt hat?

Angesichts dieser lebensfeindlichen Gewichtung ist man versucht, an die Kulturgeschichte Fragen von der Art zu richten:

Haben vielleicht uralte Tabuisierungen<sup>9</sup>, Scham und Scheu den Zugang zu den Fragen um Zeugung und Geburt versperrt? Haben

---

dicatur natura quasi nascitura.» «Man muß also wissen, daß das Wort ‚Natur‘ hergenommen ist von Geborenwerden. Daher wurde dieses Wort zuerst gebraucht, um das Hervorgehen der Lebewesen zu bezeichnen, welches man Geburt oder Hervorspriessen nennt: so daß natura sozusagen nascitura bedeutet.» – Vgl. auch «Natur» im Etymologie-Duden.

<sup>4</sup> Vgl. dazu: Claude Lévi-Strauß: Die Wirksamkeit der Symbole. – In: Strukturelle Anthropologie. Frankfurt am Main 1967, pp. 204–225. – Drs.: Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1968, pp. 223 ff. – Wilhelm Schmidt: Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt. Mit Richtigstellung des Begriffes der Couvade. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Band X, Wien/München 1955. – Gisela Katharina Braun: Untersuchungen über das Brauchtum um Schwangerschaft und Geburt bei den Batakstämmen in Sumatra. Diss. Köln 1955. – Christa Bausch: Geburtsriten in Polynesien. Eine religionsethnologische Untersuchung. – In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XCVI/XCVII, pp. 191–247. – H. Dietschy: Geburtshütte und «Männerkindbett» bei den Karaja. – In: Verh. Naturf. Ges. Basel, Bd. 67, Nr. 2, pp. 114–132.

<sup>5</sup> Platon, Theaitetos 148 e ff., 160 e, 184 b, 210 a ff.

<sup>6</sup> Platon, Phaidon 64 a. ff.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Platon, Sophistes 216 b f. und Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch VI.

<sup>8</sup> Heidegger, Sein und Zeit, §§ 46–53.

<sup>9</sup> Diese Vermutung liegt nahe, wenn man etwa die Geschichte der Gynäkologie betrachtet. Konventionen, die vielleicht alten Tabuvorstellungen

einige Jahrtausende des Patriarchats, die Neigung vieler antiker Philosophen zur Homophilie und das Mönchsleben der spezifisch christlichen Denker genügt, um die Geburt, jenes Geschäft der Frauen und der Kinder, von der philosophischen Reflexion auszuklammern? Ist der spiritualistischen Verachtung von Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit und deren christlicher Verstrickung mit der Sündhaftigkeit eine eigentliche Teknophobie erwachsen?<sup>10</sup> War die Tradition so mächtig, daß das Wort Platons, wonach der Philosoph es im Grunde auf nichts anderes abgesehen habe als darauf, «zu sterben oder tot zu sein»<sup>11</sup> – daß dieses Wort, einmal übernommen von Cicero<sup>12</sup>,

---

erwachsen sind, haben Forschung und Therapie zurückgehalten, ja oft rückgängig gemacht. – Vgl. Paul Diepgen: *Die Frauenheilkunde der alten Welt*, München 1937. – Paul Diepgen: *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart 1963. – Eduard Kaspar Jakob von Siebold: *Versuch einer Geschichte der Geburtshülfe*. Band 1, Berlin 1839, Band 2, Berlin 1845. – Heinrich Fasbender: *Geschichte der Geburtshülfe*, Jena 1906.

<sup>10</sup> Von einer eigentlichen philosophischen Teknophobie müßte man bei Berdjaew sprechen. Für ihn sind die leibliche Zeugung und die Geburt nur noch Usurpation der Schöpfungskraft, sinnlose Verausgabung der schöpferischen Energie: «In der Tiefe des Geschlechts muß das Schöpfertum die Geburt überwinden . . . Die schöpferische Aktivität wird auf die Erschaffung einer anderen Welt, auf die Fortführung der Schöpfung gerichtet» (*Vom Sinn des Schaffens*, 211 ff.).

Kierkegaard hat auf die religiöse Verstrickung von Zeugung und Geburt mit Sünde und Schuld in seiner letzten Tagebucheintragung hingewiesen: «Durch ein Verbrechen bin ich entstanden gegen Gottes Willen. Die Schuld, die jedoch in einem Sinne nicht die meine ist, wenn sie mich auch in Gottes Augen zum Verbrecher macht, ist: Leben zu geben. Die Strafe entspricht der Schuld: aller Lust zum Leben beraubt zu werden, zum höchsten Grad von Lebensüberdruß gebracht zu werden.»

<sup>11</sup> Platon, *Phaidon* 64 a.

<sup>12</sup> Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 75: «Tota enim philosophorum vita . . . commentatio mortis est.» Als Übersetzung dieses Satzes findet man nicht selten: «Es ist nämlich das ganze Leben der Philosophen . . . ein Denken an den Tod.» Ähnlich übersetzt noch Karl Büchner in der *Artemis*-Ausgabe der «Gespräche in Tuskulum» (Zürich 1966): «. . . ist ein Denken auf den Tod». Diese Übersetzungen haben den systematischen Gedanken Ciceros und Platons verfehlt. Das Leben der Philosophen ist nicht ein Denken an den Tod, sondern es ist Denken und als solches dadurch gekennzeichnet, daß in ihm der Geist von allem Äußerlichen weggeführt und zu sich selbst hinggerufen wird. Dieses Wegführen aber von allem Körperlichen ist ein *mori discere*, ein Sterbenlernen, und ein *consuescere mori*, ein Gewöhnen an das Sterben und Totsein, aber an jenes Totsein, das das eigentliche Leben, das Leben des



schlechthin bestimmend geworden ist für die Auslegung des Philosoph- und des Menschseins? Oder ist, über Platon hinaus bis zu Sophokles<sup>13</sup> und auch bis in die Anfänge des biblischen Denkens<sup>14</sup>, in der ganzen abendländischen Kultur ein derart starker Hang zur Nekrophilie am Werk, daß die Geburt, beladen mit einem Fluch<sup>15</sup>, nur ausgelegt worden ist als der Anfang des Sterbens<sup>16</sup>? Hat man vielleicht in der Dialektik von Leben und Sterben, von Geburt und Tod, heimlich die beiden Pole vertauscht, die Geburt verstanden als

---

freien Geistes, ist. Die *commentatio mortis* der Philosophen ist eine Antizipation des Totseins als des eigentlichen Lebens durch das Denken und in ihm. Sinngemäß müßte man übersetzen: «Das ganze Leben der Philosophen ist nämlich . . . ein übendes Vorwegnehmen des Sterbens und des Totseins.» Um die Philologie nicht zu strapazieren, wäre annehmbar: «Das ganze Leben der Philosophen ist nämlich eine Vorübung des Todes.»

<sup>13</sup> S. Sophokles, *Oedipus auf Kolonos*, Verse 1224–27 (Übersetzung Emil Staiger):

«Nicht geboren zu sein, übertrifft  
Jeden Begriff. Doch wann's erschien,  
Ist das Zweite weithin dies,  
Eilends zu gehen, von wannen es kam.»

Plutarch zitiert in seiner *Trostschrift an Apollonius* (§ 27) eine Schrift von Aristoteles, «*Eudemus oder: Über die Seele*». Darin berichtet Aristoteles auch über etwas, «was in Aller Mund und schon seit langer Zeit unter Allen bekannt ist», nämlich, «daß Nicht geboren zu werden das Beste von Allem ist, das Sterben aber besser als das Leben». Aristoteles erzählt dann, wie der auf einer Jagd gefangene Silen dem Midas auf die Frage, was denn für den Menschen das Wünschenswerteste sei, antwortete «. . . für den Menschen aber ist es keineswegs das Beste, geboren zu werden und an der Natur des Höchsten Anteil zu nehmen; das Beste für alle und Jeden ist Nicht geboren zu werden; das Zweite nach diesem und das Erste unter den übrigen Dingen, die dem Menschen zustehen, ist, sobald als möglich, nach der Geburt, wieder zu sterben.» – Plutarch nimmt dann später dieses Motiv in eigener, abwandelter Aussage wieder auf (31). – Sophokles sprach also eine Meinung aus, die in der Antike sehr verbreitet war.

<sup>14</sup> Vgl. Prediger 7,1: «Besser ist der Tag des Todes als der Tag der Geburt.»

<sup>15</sup> Gemeint ist natürlich 1. Mose 3,16, wo das Gebären (nicht das Geborenwerden) mit dem Fluch Gottes beladen wird.

<sup>16</sup> Vgl. Heraklit, Fr. 20: «Da sie geboren sind, nehmen sie auf sich zu leben und den Tod zu haben – vielmehr auszuruhen – und Kinder hinterlassen sie, daß neuer Tod geboren wird.» – Das scheint eine «Weisheit» zu sein, die bei vielen Völkern sprichwörtlich geworden ist. So sagt ein deutsches Sprichwort: «Bei jeder Geburt wird eine Leiche angesagt.» Und ein arabisches: «Die Geburt ist der Gesandte des Todes.»

den ersten Tod, den Tod als zweite Geburt?<sup>17</sup> Oder ist alles viel einfacher: Hat, wie etwa im Buddhismus, die Erfahrung des täglichen Elends zur Überzeugung geführt, daß Geborenwerden eine Strafe sein muß, daß die Geburt also der Sünde Sold<sup>18</sup> ist und der Tod ein Anfang der Erlösung? Spielt vielleicht das ursprüngliche metaphysische Bedürfnis des Menschen mit, alles in seiner Ganzheit zu betrachten, wobei erst der Tod, als Ende des Daseins, diesem seine Ganzheit verleiht und somit zum eigentlichen Konstituens des Daseins als eines Ganzen wird? Oder war jene antike, ins Christliche gewendete Metaphysik ausschlaggebend, die, unter der stillen, den biblischen Texten widersprechenden Voraussetzung, daß das Leben der Seele unsterblich sei<sup>19</sup>, in der Geburt nur noch den Abfall auf Zeit in die Zeit sehen konnte, einen Sturz also, den allein der Tod wieder aufhebt?

Man könnte diese Fragen vielleicht teilweise beantworten; man könnte sie durch andere ergänzen: wer einmal das Eigenartige der

---

<sup>17</sup> Seneca vergleicht in seinen Briefen an Lucilius (*Ad Lucilium epistulae morales*, ep. 102) den Tod mit der Geburt. Er verwendet dazu Bilder aus dem Bereich der Leiblichkeit. So wie die Umhüllung im Mutterleib platzen muß, damit das Kind zur Welt kommen kann, so muß der Leib, als Hülle des Geistes, platzen, damit der Geist eingehen kann in die Ewigkeit. Dadurch wird der Tod «eine neue Geburt» und der Todestag zum «Geburtstag der Ewigkeit». Dieser Passus ist nicht durch seine Analogie bemerkenswert, sondern durch Senecas phänomenologische Nähe in der Schilderung des Neugeborenen.

Luther hat diese Analogie wieder aufgenommen, sie aber in eine kosmische Bildsprache übersetzt. So wie das Kind «aus der kleinen Wohnung, seiner Mutter Leib», in die große Welt tritt, so tritt der Sterbende aus der verhältnismäßig kleinen Welt in die Unendlichkeit des Himmels (s. Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. WW Buchwald Bd. VI, p. 63).

Weder bei Seneca noch bei Luther – und ähnliche Analogien ließen sich vermutlich vielerorts zeigen – geht es um die Auslegung der Geburt, sondern um die Auslegung des Todes in erbaulicher und tröstender Absicht.

<sup>18</sup> Weit stärker als sonstwo ist der Fluch des Geborenwerdens im Buddhismus ausgesprochen. Hier wird das Geborenwerden ausgelegt als der Anfang aller Leiden, der sich in einer Kette von Wiedergeburten immer erneuert. Erst der Eingang in das Nirwana ist der Abbruch dieser Kette: der Zustand des Nicht-mehr-Geborenwerdens, und das ist auch der Zustand, in dem es den Tod nicht mehr gibt. Da nur ein Läuterungsprozeß des Menschen in diesen Zustand führen kann, gilt für den Buddhismus geradezu die Formel: Die Geburt ist der Sünde Sold.

<sup>19</sup> Dazu Karl Barth: Unsterblichkeit. In: N.M. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth: Unsterblichkeit, Basel (o. J.), 45 ff.

Reflexionslücke um die Geburt gesehen hat, wird sich mit derlei Bildungsfragen und -antworten nicht begnügen.

Es lassen sich indes für den Vorrang der Todesspekulation Gründe nennen, die philosophisch ins Gewicht fallen:

Nur der Tod bedeutet einen Schnitt von letzter Radikalität; er ist der Austritt aus dem Leben, die Grenze vom Sein zum Nicht-Sein. Die Geburt ist dagegen ein Geschehen innerhalb des Lebens. – Niemand und nichts kann geboren werden, ohne sterben zu müssen; aber die Frucht kann vor der Geburt absterben. Dadurch hebt der Tod die Geburt zwar nicht schlechthin auf; für die Gebärende gibt es sie nun noch in einem defizienten Modus als Früh-, Fehl- und Totgeburt; aber vom nasciturus her ist doch angezeigt, daß der Geburt nicht die Reichweite des Lebens zukommt, die der Tod immer schon hat<sup>20</sup>. Weil also der Tod überall, wo Leben ist, sein wird, muß der Gedanke sich zwangsweise herausbilden, daß unser Leben, wie Augustin sagt, «*vita mortalis und mors vitalis*»<sup>21</sup> ist, während der Gedanke, daß das Leben *vita natalis* sei, offenbar nicht in dieser Allgemeinheit zutrifft. – Überdem: Die Geburt im Sinn von Geborenwerden liegt als Faktum für unser Bewußtsein natürlicherweise hinter uns; als etwas Abgetanes beunruhigt sie existentiell nicht. Aber der Tod steht uns immer bevor. Dieses Bevorstehende, auf das unser Dasein zuläuft, erlangt in unserer ganzen Existenz dadurch eine besondere Eindringlichkeit, daß wir uns völlig gewiß sind, sterben zu müssen, den Zeitpunkt unseres Todes aber nicht kennen, infolgedessen das Bewußtsein übernehmen müssen, jederzeit den Tod erleiden zu können. – Und weiter: Der Tod scheint vordergründig einen engeren Bezug zu meiner Aktivität und Freiheit zu haben. Ich kann nicht nur den Tod Anderen zufügen, ich kann ihn auch mir selbst geben, mir selber aber nicht das Leben und nicht die Geburt. –

---

<sup>20</sup> Darauf hat Nietzsche verwiesen: «Es gibt unter den Menschen keine größere Banalität als den Tod; zu zweit im Range steht die Geburt, weil nicht alle geboren werden, welche doch sterben. . .» (Menschliches, Allzumenschliches II/2. Abt. 58).

Möglicherweise ist in Calderons «Welttheater» das «Kind», das der Meister weder belohnen noch bestrafen kann, ein vor der Geburt verstorbenes Lebewesen. Das wäre vermutlich der einzige Fall in der Literatur, daß ein Foetus zur Bühnenfigur wird.

<sup>21</sup> Augustinus, *Confessiones*, 1. Kap., 6. Abschn.

Nur der Tod wirft mich schließlich ganz auf mich allein zurück. Ich kann ihn zwar im Beisein Anderer erleiden, im Opfertod scheinbar für Andere und etwa im Liebestod mit Anderen; aber der Opfertod bedeutet nicht, daß ich dem Anderen den Tod endgültig abnehme, und das Sterben mit dem Anderen heißt nicht, daß mein Tod mit seinem Tod identisch wäre. Jeder erleidet vielmehr seinen Tod allein. Dagegen werde ich geboren von einem Anderen und ich zeuge oder gebäre einen Anderen. Die Geburt ist also immer ein soziales Geschehen. Erst ihre Vollendung bringt die Entbindung vom Anderen, eine Trennung, die nur der erste Schnitt ist hin auf die Einsamkeit des Todes.

All das mag, wie gesagt, den Vorrang der Todesspekulation vor dem Denken über Geburt und Geburtlichkeit verständlich machen. Aber es gibt gegen jeden Anspruch auf einen Vorrang in diesem Bereich zwei unüberhörbare Einwände:

1. *Ontisch*, also vom faktischen Leben her, gilt: Durch die Geburt sind wir zur Welt gebracht worden; durch den Tod werden wir der Welt entrissen. – 2. *Logisch* aber gilt im Hinblick auf die Endlichkeit des Lebens: Alles Endliche ist umklammert von Anfang und Ende, die sich im Begriff der Endlichkeit gegenseitig setzen. – Von beiden Einwänden her ist schlechthin nicht einzusehen, warum dem Tod in der philosophischen Daseinsbetrachtung ein Vorrang vor der Geburt zukommen sollte. Daß in der Tradition Dasein einseitig aufgefaßt worden ist als «Sein zum Tode» und nicht auch als «Sein von der Geburt her», ist letztlich eine hermeneutische Willkür, die sich weder an der Faktizität des Daseins noch am Begriff der Endlichkeit rechtfertigen läßt. Diese Willkür aber ist ein anthropologischer und logischer Skandal. Deshalb muß, gegen die Tradition, eigens nach der Bedeutung von Geburt und Geburtlichkeit für unser Dasein gefragt werden.

Wir fragen in folgender Richtung:

Was meinen wir überhaupt mit dem Wort «Geburt»? Verweist es auf ein Geschehen, das sich erkennen und kategorial erfassen läßt? In welcher Weise also ist Geburt eine Erfahrung? Ist sie ein Anfang? Ist sie ein Sprung in das Dasein oder bloß ein Schritt innerhalb der kontinuierlichen Entwicklung des Lebens oder vielleicht beides zugleich? Liegt die Bedeutung der Geburt für das Dasein im einmaligen, immer hinter uns liegenden Faktum des Geborenwerdens? Oder ist die Geburt ein Konstituens des Daseins, so daß man sagen muß:

unser Dasein ist geburtlich?<sup>22</sup> Wie läßt sich dann diese Geburtlichkeit erfassen? Wie hängt sie zusammen mit der Geburt? Was bedeutet sie und damit auch die Geburt für die spezifisch menschlichen Daseinsqualitäten des vernünftigen Denkens, des Sprechens, des Handelns, der Freiheit?

Diese Fragen leiten den Gang des Referats. Ich spreche demnach zuerst von der Geburt, dann von der Geburtlichkeit.

Nur der Mensch gebiert und wird geboren. Das Tier wirft, wird geworfen, es legt und laicht. Mit dem Wort «Geburt» bezeichnen wir also, etwa entgegen den Philosophien des Mittelalters<sup>23</sup>, nicht ein allgemein biologisches Geschehen, sondern ein Humangeschehen.

In rein physiologischem Sinn bedeutet Geburt ein Dreifaches, nämlich den Vorgang des Gebärens, das Geschehen des Geborenwerdens und das Geborene<sup>24</sup>. Diese drei Bedeutungen besagen nicht etwa, daß hier eine Homonymie vorliegt, daß also drei verschiedene Dinge zufällig mit dem gleichen Wort belegt werden. Im Gegenteil: erst die drei Wortsinne vereint machen das Totalgeschehen der Geburt aus: Im Gebären erleidet ein Zu-Gebärendes das Geborenwerden. Wo einer dieser Wortsinne fehlt – etwa in der Totgeburt –, müßte man von einem defizienten Modus der Geburt sprechen. Da aber dem Totalgeschehen der Geburt keine personale Einheit entspricht – die Mutter gebiert und das Kind geboren wird –, kann es immer wieder nötig werden, vom Wort «Geburt» einen Gebrauch zu machen, der nicht das ganze Geschehen deckt.

---

<sup>22</sup> In dieser Richtung hat als erster Martin Heidegger in «Sein und Zeit» (§ 72) gefragt und dabei die grundlegende Einsicht ausgesprochen, daß Geburt, «existential verstanden», «nicht und nie ein Vergangenes im Sinn des Nichtmehrvorhandenen» ist. «Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode.» Heidegger hat aber diesen Gedanken nie weiterverfolgt. Es gibt bei ihm weder die Analyse des Gebürtigseins noch fragt er nach dem Zusammenhang des Existentials «Gebürtigkeit» mit den anderen Existentialien. Die Gebürtigkeit bleibt bei ihm in der Daseinsstruktur ausgeklammert. Die Auslegung des Daseins als «Sein zum Tode» ist nicht nur vorherrschend, sondern allbestimmend.

<sup>23</sup> Thomas gebraucht *nasci*, *natio* und *nativitas* für alles Lebendige, «sicut in plantis sive in animalibus et in partibus eorum» (5 met. 5a). Er nennt das Hervorgehen «eines lebenden Dinges von einem mit ihm verbundenen Prinzip» Geburt (S. theol. I, 27, 2).

<sup>24</sup> Dieser heute nicht mehr gebräuchliche Wortsinn ist noch erhalten in Totgeburt, Mißgeburt, Ausgeburt usw.

In diesem physiologischen Sinn ist in der Geschichte der Philosophie, aber auch in Psychologie und Anthropologie, von der Geburt nur sehr selten gesprochen worden, am phänomennahesten vielleicht noch bei jenem Denker, von dem man sagt, er sei der spekulativste, bei Hegel<sup>25</sup>.

Neben der physiologischen Wortbedeutung gibt es die metaphorische. Geburt im übertragenen Sinn bedeutet ganz allgemein ein Entstehen oder Hervorbringen. Diese allgemeine Bedeutung ist theologisch spezifiziert worden in der ewigen Geburt Gottes<sup>26</sup> und in der Wiedergeburt<sup>27</sup> des Menschen, kosmologisch im ewigen Sich-selbst-Hervorbringen der Natur<sup>28</sup>, anthropologisch-ethisch in der Umkehr, dem Akt der Selbsthervorbringung aus Freiheit<sup>29</sup>, der wiederum eine Säkularisierung der religiösen Wiedergeburt ist.

Die philosophische Spekulation über die Geburt hat sich durch die Jahrhunderte fast ausschließlich in diesem metaphorischen und metaphysischen Bereich aufgehalten und bestenfalls versucht, diesen in einer Lehre von der zwiefachen<sup>30</sup> oder gar dreifachen Geburt mit

---

<sup>25</sup> Vgl. Hegel WW (Glockner) VI, 304; X, 95, 98f., 449; XII, 282, 284f.

<sup>26</sup> Vgl. z. B. Meister Eckehart, Von der ewigen Geburt. Vier Predigten. Abgedruckt in: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von H. Büttner, 1. Bd. (Jena 1919) p. 75 ff.

<sup>27</sup> S. Eranos-Jahrbuch 1939: Vorträge über die Symbolik der Wiedergeburt in der religiösen Vorstellung der Zeiten und Völker, Zürich 1940.

<sup>28</sup> Es gehört mit zu den Eigenartigkeiten dieser Thematik, daß man früh von der «Geburt» (Schöpfung, Entstehung) der Welt gesprochen hat, aber selten von ihrem Ende, hingegen früh vom Tod des Menschen, aber selten von seiner Geburt. Das kann eigentlich nichts damit zu tun haben, daß der Kosmos als unsterblich, der Mensch aber als sterblich gedacht worden ist. Der unsterbliche Kosmos müßte ungeworden sein und das schlosse die Kosmogonie aus.

<sup>29</sup> So etwa bei Kant die «Revolution der Denkungsart» und bei Jaspers die Umkehr. Beide Denker haben die Analogie zur religiösen Wiedergeburt selber gesehen. S. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werke (Akademie) Bd. VI, p. 47. – Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, p. 294.

<sup>30</sup> So etwa bei Franz von Baader. Sein Denken über die zwiefache Geburt dient dem Verständnis des geburtlichen Daseins. Baader unterscheidet:

1. Die erste, unmittelbare, natürliche, kreatürliche Geburt, die dem Menschen gegeben ist (WW Hoffmann X, 35f.). Durch sie ist der Mensch weder gut noch schlecht.



dem physiologischen Sinn<sup>31</sup> vage und zufällig zu verbinden. – Ein Denker ragt da aus allen anderen hervor: Jakob Böhme. Seine Philosophie könnte man eine Metaphysik der Geburt nennen. Aber ihr Denken versinkt bis zur Unverständlichkeit in einer phantastischen, oft schon verwilderten Metaphorik<sup>32</sup>.

---

2. Das zweite, mittelbare, geistige Geborensein (IV, 343), die aufgegebene Geburt, durch die der Mensch nun gut oder böse wird. In ihr bringt er sich selbst hervor, nicht dadurch, daß er das natürliche Geborensein abwirft, sondern dadurch, daß er es geistig durchformt.

Diese Lehre hat ihren religiösen Angelpunkt. Alle Kreatur hat durch die erste, die natürliche Geburt, Teil an Gottes Schöpferkraft; aber diese Teilhabe ist noch verlierbar, ist «unfixiert» (IV, 340). Sie ist nicht Abbild des «ewigen theogonischen Prozesses», in dem sich Gott ewig «als Liebe und Licht in seinem Genitus gebiert» (VIII, 181). Der Mensch soll aber teilhaftig dieses Prozesses sein. Er wird es in der Teilhabe an der Sohnschaft Gottes. In ihr gründet die zweite Geburt, die selber ein unendlicher Prozeß ist. Man «kann darum sagen, daß die Creatur nicht anders zur Vollendetheit ihres Seins gelangt, als daß sie zweimal geboren wird und einmal stirbt» (X, 35f.).

<sup>31</sup> Gerhard Tersteegen (1697–1769), der pietistische Liederdichter, hat sich für «die Kinder Gottes» eine dreifache Geburt gedacht: die natürliche Geburt (der einmalige Eintritt in die Welt), die Gnadengeburt (der stufenweise Prozeß der Wiedergeburt) und die Geburt in die Ewigkeit (der Tod des «Gnadenskindes»). All das ist kaum eine Lehre von der dreifachen Geburt, sondern eine metaphorische Daseinsbetrachtung, die wahrscheinlich in dieser Art im Pietismus nicht selten war. S. Tersteegen, *Geistliche Briefe über das inwendige Leben*, Bd. I, Teil 2, Br. 5. – Gegen alle diese Spekulationen gewinnt etwa Epikur gerade durch seine Nüchternheit eine existentielle Kraft: «Wir sind ein einziges Mal geboren. Zweimal geboren zu werden, ist nicht möglich. Die ganze Ewigkeit hindurch werden wir nicht mehr sein» (Epikur. *Von der Überwindung der Furcht*. Eingel. und übertragen von O. Gigon, Zürich 1949, p. 50).

<sup>32</sup> Jakob Böhme ist der einzige Denker, der Geburt und Geburtlichkeit «centraliter» (s. Fr. Chr. Oetinger, Brief an einen Unbekannten Nr. 592, 1769) gesehen hat. Aber sein Denken ist eine meist abstruse Mischung aus Theosophie, Kosmosophie und Anthroposophie, eine Spekulation, die unentwegt im Umkreis des Gleichnishaften spricht, aber sich selbst als Realerkenntnis versteht. Ein Philosoph kann ihn heute nicht viel anders sehen als der Chemiker einen genialen Alchimisten: ein Mann der großen Ahnungen und hohen Gedanken und zugleich des abgründigen Aberglaubens.

Böhmes Lehre von der dreifachen Geburt, die stark auf Baader gewirkt hat, läßt sich vereinfacht so umreißen:

Die «innnerste und tiefste Geburt stehet in der Mitte und ist das Herz der Gottheit» (WW Schiebler II, 199). Die Gottheit also ist «das Zentrum



Im Bereich des Physiologischen kommt nur dem passiven Geborenwerden Universalität für das Dasein zu. Jeder Mensch tritt durch die Geburt ins Dasein, aber nicht jeder kann gebären, und nicht jeder, der gebären könnte, gebiert auch. Wir werden deshalb unseren Ansatz bei dieser passiven Bedeutung des Wortes «Geburt» nehmen müssen. – Im übertragenen Sinn kommt dagegen auch der aktiven Bedeutung des Hervorbringens Universalität zu. Der Mensch ist ein hervorbringendes Wesen. Das ist nicht eine metaphysische Spekulation, sondern eine basal-anthropologische Einsicht. Die Aufgabe wird also sein, dieses aktive Hervorbringen mit dem passiven Geborenwerden in der Geburtlichkeit zu verbinden.

Inwiefern ist die Geburt überhaupt ein Gegenstand unserer Erkenntnis? Wie verhält sie sich zur Erfahrung?

Das Totalgeschehen der Geburt, jene Einheit vom Gebären der Gebärenden mit dem Geborenwerden des Geborenen, ist nie in seiner Totalität ein Gegenstand der Erfahrung und damit der Erkenntnis. Es gibt die Selbsterfahrung des Gebärens und die Erfahrung, wie Andere gebären. Da wir von beiden Zeugnisse haben, können wir sie auch in einen Konnex bringen. Aber wie steht es mit dem Geborenwerden? Glaubhafte Zeugnisse von der Selbsterfahrung des Geboren-

---

der Geburt» (IV, 13) und dadurch der «ewige Macher» (ibid.), «die Geburt aller Dinge» (II, 273), geboren aus sich selber, «aus den Quellgeistern Gottes» (II, 199). Gott ist das sich selbst und alles andere gebärende Licht. – Aus ihm wird die zweite Geburt geboren, die Geburt der «sieben Geister der Natur» (ibid.) Es sind die Geister, die Ursprünge, «darinnen alle Dinge im Himmel und in dieser Welt stehen» (ibid.). Zu ihnen gehört auch die Natur, die, zugleich geboren von den übrigen Geistern der Natur, die Körperlichkeit aller Wesen, auch der Menschen, gebiert. Die Quellgeister des Menschen gründen aber letztlich wieder in den Quellgeistern Gottes; eben darum kann der Mensch Gott zumindest erahnen. – «Die dritte Geburt nun ist die Begreiflichkeit der Natur. . .» (II, 200), durch die das Geschaffene verstehbar wird.

Diese ganze Lehre ist äußerst verflochten, oft absonderlich konkretisiert, oft auf einem hohen spekulativen Niveau. Man kann diesen Wechsel von Aufstieg und Abfall gleicherweise studieren in Böhmes Auslegung der Schöpfung (II, 196 ff.), in der Lehre «von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen» (IV, 269 ff.) und in der Lehre «von des Menschen Geburt und Fortpflanzung» (III, 133 ff.). – Bei aller Absurdität bleibt das Bedeutende, daß Böhme die Geburt und die Geburtlichkeit zum Prinzip der Schöpfung und des Schaffens erhoben hat. Es ist vor ihm nicht geschehen und nach ihm nicht wieder.

werdens fehlen. Das Geborenwerden vollzieht sich offenbar ohne begleitendes Bewußtsein, jedenfalls ohne Selbstbewußtsein. Jede Erfahrungsbezeugung im Geborenwerden wird nur Gegenstand für Andere und somit im Geborenwerden des Anderen. Mein Geborenwerden, dieses unvertretbare und einmalige Geschehen, ist für mich Gegenstand der Erkenntnis nur in der späteren Vermittlung als Fremderfahrung.

Ist dann wenigstens das Geborenwerden des Anderen ganz erkennbar? Auch dies nur in Grenzen. Zwar läßt sich objektiv erforschen, was im Geborenwerden des Anderen somatisch geschieht. Grenzen sind der Erkenntnis nur dadurch gesetzt, daß der Gegenstand überaus komplex ist und ein freies Experimentieren nicht erlaubt. Wenn ich aber das ganze psychosomatische Geschehen erforschen will, wenn ich auch frage: was geht psychisch in diesem Wesen vor, das zur Welt gebracht wird?, dann bin ich auf Analogieverfahren angewiesen. Aus und mit einem Verstand, dessen Funktionalität herangebildet worden ist durch das In-der-Welt-Sein, schließe ich zurück auf eine Sensitivität und erst angelegte Geistigkeit, die diese Ausformung noch gar nicht haben. Ich projiziere Welterfahrung in ein Wesen, das keine oder nur verschwindende Welterfahrung hat, und ich bemesse es an Kategorien, die durch unser In-der-Welt-Sein geformt worden sind. Deshalb müssen wir skeptisch sein gegenüber allen psychologischen Konstruktionen, die sich auf die Geburt beziehen. Etwa Ranks Lehre vom Geburtstrauma<sup>33</sup>, die ja heute noch ausgedehnt wird auf eine Traumabildung während des uterinen Lebens, ist, wie schon Freud gesagt hat<sup>34</sup>, eine Spekulation, die sich wissenschaftlich weder falsifizieren noch verifizieren läßt. Denn welche Garantie haben wir

---

<sup>33</sup> Otto Rank, Das Trauma der Geburt, 1924. – Ders., Der Mythos von der Geburt des Helden. Schriften zur angewandten Seelenkunde, Heft 5, 1909.

<sup>34</sup> Dazu Freuds Kritik: Freud, WW XIV, 182f. – Freuds eigene Theorie, daß der Geburtsakt «das erste individuelle Angsterlebnis» (XIV, 120f.) sei, hat darum etwas Plausibles, weil sie sich rein physisch auf die toxische Enge, die Beengung der Atmung im Geburtsakt, stützt (s. XI, 411). – Aber selbst bei dieser von Freud nicht überschätzten und nicht strapazierten Theorie muß man auf die spekulativen Vorgänger hinweisen: auf Franz von Baaders Satz «Alles Leben beginnt mit der Angst und vergeht mit der Angst» (WW Hoffmann XIII, 102) und auf Jakob Böhmes Äußerungen von «der ewigen ängstlichen Qual der Geburt» (WW Schiebler III, 135). Das Weinen des Neugeborenen hat, wenn auch physiologisch weniger präzise, schon früh ähnliche Vermutungen nahegelegt (vgl. Senecas Br. 102 an Lucilius).

jemals, daß eine objektiv schwere Geburt vom Geborenen auch als schwere Geburt erfahren wird, welche, daß eine leichte Geburt nicht subjektiv als schwer erlebt wird, falls hier überhaupt erlebt und nicht bloß gelebt wird? Wir bleiben im Umkreis mehr oder weniger plausibler Hypothesen, die dann schädlich werden, wenn wir sie für wissenschaftliche Erkenntnis halten<sup>35</sup>.

Angesichts der Geburt haben wir also etwa folgende Erkenntnissituation: Unerkennbar ist je mein Geborenwerden als Selbsterfahrung; der Möglichkeit nach ganz, faktisch aber in Grenzen erkennbar ist der physiologische Prozeß des Geborenwerdens des Anderen, falls man ihn vom psychischen Geschehen abtrennen darf; nur mit Rückschlüssen erhellbar ist das psychische und damit auch das psychosomatische Geschehen im Geborenwerden des Anderen. Somit ist auch das Gesamtgeschehen der Geburt nur aspekthaft und partial erkennbar.

Die Rede vom Geheimnis der Geburt ist deshalb in einem strengen Sinn berechtigt. Die Geburt ist mehr, als wir von ihr wissen. Wer diesen Rest eliminiert, ist nicht ein klarerer, sondern ein unkritischer Kopf. – Wenn wir also im folgenden das Geborenwerden ausdeuten, müssen wir uns bewußt bleiben, daß wir ein Geschehen für unser Dasein erhellen, es aber nicht eindeutig fixieren können.

Das natürliche Bewußtsein sieht in Geburt und Tod die beiden zeitlichen Schranken des Daseins. Das Dasein nimmt seinen Anfang in der Geburt, steigt von ihr her mit abnehmender Kraft auf, eilt dann mit zunehmendem Gefälle dem Tod entgegen und findet in ihm sein Ende. Dasein ist so ein von Geburt und Tod umklammertes Zwischensein<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Jakob Böhme spricht in der Darstellung der pränatalen Existenz zu den törichten Doktoren: «Da wirst du sagen, du steckest nicht in der Menschwerdung und siehest es, du bist einmal Mensch worden, und weißt nicht wie oder wann, und kannst nicht wieder in Mutterleib kommen oder gehen, und sehen, wie es zugeht» (WW Schiebler III, 144). Nach Böhme kann sich der Weise in die Geburt und in die Menschwerdung eindenken, weil er das niedere empirische Prinzip der törichten Doktoren in der Spekulation übersteigt. Wer Wissenschaft betreiben möchte, dem werden im Hinblick auf die Psyche des Embryos die Worte der törichten Doktoren zu weisen Worten.

<sup>36</sup> S. dazu Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, p. 653. Barth hat darauf hingewiesen, daß die anfängliche Schranke des Menschen meist außer acht gelassen wird. Er hat diese Schranke aber relativ unkritisch betrachtet, was ihn zum Satz geführt hat: «Der Mensch ist nur von seiner Geburt an und nur bis zu seinem Tod.»

Diese alltägliche Sicht gerät bei näherem Zusehen ins Wanken: Der Tod ist als Schranke der Austritt aus dem Leben, für mein Leben in einem absoluten Sinn das Ende. Aber ist die Geburt auch der Eintritt ins Leben? Fängt mit ihr das Leben an, wie ein Ton anfängt, der vor dem Aufklingen nicht war?

Doch wohl nicht. Das Geborene wird im Geborenwerden nicht augenblicklich lebendig. Es hat als Lebendiges eine Herkunft in doppeltem Sinn: Die Geburt erfolgt auf den zeitlich begrenzten Prozeß einer sich zunehmend individualisierenden pränatalen Existenz und sie steht zugleich in der Folge eines quasi grenzenlosen Prozesses des Lebens, der Vererbung, der Phylogenese, aber auch der Geschichte. Diese beiden Prozesse haben personal ihren Berührungspunkt in den Eltern, die dem Kind durch die Folge der Generationen gegeben sind und die durch Zeugung eine neue Individuation bereits vorhandenen Lebens ermöglichen. Auch durch die Zeugung fängt nicht neues Leben an; sondern im Leben, aber veranlaßt durch die Zeugung, fängt ein neues Lebewesen an. – Die Prozesse haben zeitlich ihre Berührung in der Befruchtung, und vielleicht verbindet sie auch eine strukturelle Identität, nämlich durch die Wiederholung der Phylogenese in der Ontogenese. Dieser Gedanke, heute wissenschaftlich populär, aber nicht beweisbar, ist das zeitliche Pendant einer alten räumlichen Spekulation: So wie der einzelne Mensch als Seiender Abbild des Alls ist, Mikrokosmos des Makrokosmos<sup>37</sup>, so ist er als Werdender Abbild der ganzen Menschwerdung, Mikro-chronos des Makro-chronos.

Wenn die Geburt weder der Anfang von Leben ist noch der Anfang eines Lebewesens: Ist sie dann der Anfang einer neuen Existenzweise, durch die das schon vorhandene Lebewesen seiner Seinsverfassung nach etwas anderes wird? Oder ist Sein-im-Mutterleib auch schon Dasein?

---

<sup>37</sup> Diese durch Galenos Demokrit (vgl. Fr. B 34) zugeschriebene und später von Paracelsus, Leibniz und Goethe wieder aufgenommene Idee, ist bei Aristoteles (Physikvorlesung Buch VIII, 252 b) ausgeweitet auf alle Lebewesen. Sie erhält ihre letztmögliche Ausweitung durch den Vergleich von Atom und Weltall. In allen Formen ist sie bloß ein Vergleich, im strengen Sinn auch keine Analogie. Sie hat allein für das Verhältnis Mensch – Welt eine philosophische Relevanz, weil der Mensch das Wesen ist, das durch Erkenntnis ein Abbild der Welt in sich haben kann, und ein Wesen, das Welt schafft.

Sein-im-Mutterleib ist zwar eine Form des In-der-Welt-Seins. Im Mutterleib hat das Lebewesen eine fetale Umwelt, wie klein diese auch sein mag. Sie ist Umwelt in einem strengen Sinn: nur im Uterus findet das Lebewesen jene «natürlichen und urwüchsigen Bedingungen»<sup>38</sup>, ohne die es nicht leben kann. – Dasein aber hat im strengen Sinn keine Umwelt. Es kann sich verschiedensten Umweltbedingungen anpassen, weil es zugleich die Umwelt sich anzupassen vermag. Seine geographische Weltoffenheit setzt Weltoffenheit durch Kultur voraus.

Sein-im-Mutterleib ist zwar eine Form des Mit-Seins. Daß das Kind in der Mutter mit der Mutter ist, macht sein Sein noch nicht zum Dasein. Dieses Mit-Sein in der Form einer vitalen, fast parasitären Symbiose ist für das Dasein gerade nicht charakteristisch. Dasein ist Mit-Sein durch Kommunikation; die aber setzt Trennung, Entbindung, voraus.

Sein-im-Mutterleib ist zwar eine Form des Individuum-Seins. Aber daß das Lebewesen selber nicht ein Teil der Mutter<sup>39</sup> ist, sondern Lebewesen in der Mutter, das schon eigene Lebensbekundungen zeigt, macht seine Seinsweise noch nicht zum Dasein. Dasein setzt Selbstbewußtsein voraus.

In-der-Welt-Sein, Mit-Sein und Individuum-Sein sind, wie Plessner gezeigt hat<sup>40</sup>, Grundkategorien des Lebendigen und nicht allein Kategorien der humanen Seinsweise. Auf der Stufe des Seins-im-Mutterleib bezeichnen sie, gemessen an der Reifform des Daseins, eine Existenzweise, die man nicht Dasein nennen kann. Unter Dasein aber verstehen wir jenes In-der-Welt-Sein, Mit-Sein und Individuum-Sein, das durch kulturelles Handeln weltoffen, durch Sprache kommunikativ und durch Reflexion selbstbewußt ist.

Ist also das menschliche Sein-im-Mutterleib vielleicht nur Leben auf einer niederen Stufe, das unser Sprachgebrauch mit dem

---

<sup>38</sup> Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschungen*. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 138, p. 47.

<sup>39</sup> Etwa in der römischen Kultur galt der Foetus lange Zeit als «*portio mulieris*», als Teil des Weibes, oder gar als «*pars viscerum matris*», als Teil der Eingeweide der Mutter.

<sup>40</sup> S. Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin und Leipzig 1928.

Reifen einer Frucht vergleicht, Hegel mit dem «Leben der Pflanze»<sup>41</sup>, Jakob Böhme mit dem der Tiere<sup>42</sup>?

Eine derartige Interpretation wäre völlig verfehlt. Der Foetus ist auf keiner Stufe seiner Entwicklung etwa allgemeines oder pflanzliches oder tierisches Leben. Es ist vielmehr schon je spezifisch auf den Menschen hingeeordnetes Leben. Das gilt für die ganze Entwicklung von der Zellverschmelzung bis zur Geburt<sup>43</sup>. Denn schon Ei und Spermium sind ja spezifisch menschlich organisiertes Leben. Deshalb muß die ganze Entwicklung im Mutterleib, wie Portmann sagt, «menschliches Sondergepräge zeigen»<sup>44</sup>, auf einen ganz besonderen und nur darin auf den Menschen hin.

Wenn derart pränatales menschliches Leben nicht Dasein ist, so ist es doch Sein-zum-Dasein. Es steht in der Dialektik des Werdens: Dasein ist es noch nicht, weil es dieses erst wird; Dasein ist es auch schon, weil die Endform im Werden angelegt ist<sup>45</sup>. Allein in diesem dialektischen Verständnis ist der Satz von Tertullian wahr: «Homo est et qui est futurus» (Ein Mensch ist auch schon, was erst ein Mensch werden soll)<sup>46</sup>. Allerdings ist diese allgemein begriffliche Dialektik konkret immer auch unzureichend, weil sie je noch spezifiziert werden müßte am Stand der jeweiligen Entwicklung. Es macht eben einen Unterschied aus, auf welcher Stufe des Werdens das Ungeborene steht: ob es eine Zygote ist, die sich in der Gebärmutter noch nicht eingenistet hat, ob ein 14 Wochen alter, in der menschlichen Gestalt fast völlig ausgebildeter oder gar ein 28 Wochen

---

<sup>41</sup> Hegel, WW (Glockner) X, 98.

<sup>42</sup> Böhme, WW (Schiebler) III, 145.

<sup>43</sup> So sagte schon Thomas: «Das scheint die Ordnung der menschlichen Erzeugung zu erfordern, daß, wer empfangen wird, selbst als derselbe geboren wird und nicht als ein anderer; wird doch die Empfängnis auf die Geburt hingeeordnet» (S. c. gent. IV. Buch, Kap. 43).

<sup>44</sup> Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 20, p. 79f., 13, 59f.

<sup>45</sup> Dieses Dialektische an der pränatalen Existenz ist übrigens der Grund dafür, daß das Abortus-Problem rational nicht befriedigend gelöst werden kann. Der springende Punkt liegt nicht darin, daß Leben abgetötet wird, sondern darin, daß dieses Leben Sein-zum-Dasein ist. Die sich daraus ergebenden schwierigen philosophisch-ethischen und rechtlichen Probleme können in der Kürze nicht diskutiert werden.

<sup>46</sup> Tertullian, Apologeticum 9,8.



alter Foetus, der bereits außerhalb des Mutterleibes lebensfähig wäre<sup>47</sup>.

Damit wird die Geburt terminologisch etwas näher bestimmbar: So wie sie biologisch der Übergang aus dem intra-uterinen in das extra-uterine Leben ist, so ist sie philosophisch der Umschlag aus dem Sein-zum-Dasein in das Dasein.

Diesen Umschlag müssen wir gleichsam zweistimmig ausdeuten: als Sprung und als Entwicklung:

Die Geburt ist der Sprung aus dem gleichmäßigen elementarischen Zufließen des Sauerstoffs in das «unterbrechende Einziehen und Ausstoßen von Luft»<sup>48</sup>: in die Atmung. Sie ist der Sprung aus der kontinuierlichen Ernährung<sup>49</sup> in die unterbrochene Nahrungsaufnahme. Sie ist der Sprung aus der gleichmäßigen Wärme in die Unterschiedlichkeit der Temperaturen, der Sprung aus dem Dunkel ans Licht, aus dem Wasser an die Luft, aus der weltabgeschlossenen Ununterschiedenheit in die weltoffene Objektfindung. Sie ist der Sprung aus der fetalen Umwelt in die soziale Kulturwelt, aus der vitalen Symbiose in das soziale Mitsein und somit in die Rechtswelt<sup>50</sup>, aus der Stummheit in den allein im Sozialen notwendigen Gebrauch der Stimme.

---

<sup>47</sup> Zu der Problematik vgl. Herbert Heiß: Die künstliche Schwangerschaftsunterbrechung und der kriminelle Abort, Stuttgart 1967 (mit sehr großer Bibliographie). – Jürgen Baumann (Hrsg.): Das Abtreibungsverbot des § 218. Sammlung Luchterhand 62, Neuwied und Berlin 1972. – Sowie Wigand Siebel: Soziologie der Abtreibung, Stuttgart 1971. – Die Frage nach der Seinsart des Foetus ist fast nur im Zusammenhang mit der Abtreibung diskutiert worden.

<sup>48</sup> Hegel, WW (Glockner) X, 98.

<sup>49</sup> Unter einer kontinuierlichen Ernährung verstehen wir nicht unbedingt eine gleichmäßige Ernährung. Schwankungen mögen vorhanden sein innerhalb der Kontinuität. Das ändert nichts daran, daß erst nach der Geburt die rhythmisch geregelte, mit totalen Unterbrechungen voneinander getrennte Folge der Nahrungsaufnahmen einsetzt.

<sup>50</sup> Zu dem Problem nimmt innerhalb der Philosophie Wilhelm Traugott Krug in seinem «Allgemeinen Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften» (21832–38) im Artikel «Geburt» klar Stellung: «Geburt ist in bezug auf den Menschen der Anfangspunkt der Existenz desselben als eines sinnlich-vernünftigen Wesens, mithin auch als eines berechtigten Subjektes, indem der Embryo noch nicht als ein solches angesehen werden kann. Von der Geburt datiert sich also erst das selbständige und persönliche Leben eines Menschen und alles, was ihm als Person in rechtlicher Hinsicht zukommt.»



Ich fahre in dieser Aufzählung nicht fort; denn das Entscheidende zeigt sich hinlänglich: Dieser Wechsel aus einem Element ins andere, aus einer Welt in die andere, ja aus einer ganzen Lebensform in eine andere ist nicht bloß ein quantitativer Wechsel; er ist, wie Hegel sagt, ein «ungeheurer»<sup>51</sup>, ein «qualitativer»<sup>52</sup> Sprung, vergleichbar nur noch mit dem Tod.

Aber: In diesem Sprung bleibt die personale Identität<sup>53</sup> des Lebewesens ja doch gewahrt; er ist also nur ein ausgezeichneter Schritt in dessen Entwicklung. Diese Entwicklung hat sich aber, zumindest von der Mutter her, schon vor der Geburt nicht unberührt vom Sozialen und Kulturellen vollzogen, und das Kind hat schon vor der Geburt, wenn auch auf passive Weise, kulturbildend gewirkt: es hat, als erwartetes Kind, die Lebensweise der Mutter in ganz erheblichem Maß bestimmt und dadurch auch das soziale Leben der Familie.

Hat sich überhaupt mit der Geburt so vieles geändert? Das Kind, hilflos und schlafend wie im Mutterleib, wächst einfach. Es durchlebt auch in der Kultargesellschaft vorerst eine Phase der passiven Entwicklung auf das Dasein hin. Ja von der Endform des Daseins her betrachtet, läßt sich alles Sprunghafte an der Geburt geradezu negieren: Das neugeborene Kind spricht nicht, es hält sich nicht auf-

---

Das scheint auch ungefähr Kants Meinung gewesen zu sein: «... geboren werden ist nichts anderes als den Gebrauch der Güter der Erde, sofern sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben» (Religion, WW Akademie VI, 40 Anm.). – Im modernen Recht gilt der Grundsatz, daß mit der Vollendung der Geburt die Rechtsfähigkeit des Menschen beginnt: «Jeder vom Weibe Geborene besitzt die Rechtsfähigkeit eines Menschen.»

Über den rechtlichen und soziologischen Status des Nasciturus vgl. Soziologie der Abtreibung. Empirische Forschung und theoretische Analyse. Von W. Siebel, N. Martin, K. Stumpf, P. Waldmann und M. Werth, Stuttgart 1971, p. 224ff.

<sup>51</sup> Hegel, WW (Glockner) X, 98.

<sup>52</sup> Hegel, WW (Glockner) II, 18.

<sup>53</sup> Hegel hat die Meinung vertreten, daß die Frucht noch das «mit der Mutter identische Kind» (WW X, 98) ist, daß dieses infolgedessen «noch gar keine eigentliche Individualität» (ibid.) habe. So gesehen, würde die Identität in der Geburt nicht gewahrt. Aber gegen diese Auslegung spricht doch wohl das Faktum, daß das Kind im Mutterleib sterben kann, ohne daß die Mutter stirbt und ohne daß ein Teil ihres Organismus hinfort abgestorben ist, und daß andererseits die Mutter sterben kann, bevor die Frucht abstirbt. Hier zeigt der Tod an, daß Mutter und Kind nicht identisch sind. Die eigentliche Bestätigung dafür ist natürlich die Geburt.

recht, es schafft aktiv keine Kultur. Es wäre sinnlos, irgendein Verhalten des Neugeborenen gewaltsam in dieser Richtung zu deuten. Die plötzliche stimmliche Verlautbarung bedeutet noch nicht, daß dieses Wesen einmal sprechen wird; denn die Wortsprache ist etwas fundamental anderes als die stimmliche Ausdruckssprache<sup>54</sup>. Diese Verlautbarung bedeutet auch nicht, daß das Kind ein Bewußtsein von seinem Befinden und damit ein Selbstbewußtsein hat. Sein Eintritt in die Sozialwelt heißt noch nicht, das es in ihr eine Kultur schaffen wird.

Auch dieser Katalog der Negationen ließe sich weiterführen und erbrächte nur immer denselben Schluß: Das Zur-Welt-Kommen ist eindeutig ein Sprung nur in bestimmten vitalen Bereichen, etwa als Sprung zur Atmung und zur unterbrochenen Nahrungsaufnahme. Aber im Hinblick auf das Dasein scheint es ganz eingebettet zu sein in eine Entwicklung, ohne diese augenblicklich sprunghaft voranzutreiben. Pointiert gesagt: Nicht im Faktum brutum des Zur-Welt-Kommens liegt der Sprung in die humane Seinsart.

Wenn das aber stimmt, muß dann nicht die These fallen, daß die Geburt der Umschlag vom Sein-zum-Dasein in das Dasein ist? Deutet dann nicht Hegel besser, wenn er in ihr bloß einen Sprung aus der vegetativen in die animalische<sup>55</sup> Lebensweise sieht, in der das eben geborene Kind als Mensch «eine vollkommene Wirklichkeit»<sup>56</sup> noch nicht hat?

Unsere Untersuchung muß an diesem Punkt eine etwas gezieltere Richtung einschlagen: Wenn nicht das Faktum brutum des Zur-Welt-Kommens der Sprung in das Humane ist, müssen wir, nachdem die Indikatoren des Menschseins freigelegt sind, fragen, ob die Geburt nicht die Entfaltung des so indizierten Humanen erst ermöglicht, ob sie also nicht in einem transzendentalen Sinn doch der Sprung in das Dasein ist.

Sie kennen gewiß die anthropologischen Forschungen von Portmann, die, etwas vereinfacht, folgendes Bild vom neugeborenen Menschen entwerfen: Der Säugling, dieser extreme Nesthocker, erweist sich bei näherem Zusehen als ein heimlicher Nestflüchter.

---

<sup>54</sup> Vgl. dazu: Max Scheler: Zur Idee des Menschen. – In: Scheler WW III, 173 ff.

<sup>55</sup> Hegel WW (Glockner) X, 98.

<sup>56</sup> Hegel WW (Glockner) II, 18.

Gemessen an der Endform des Menschen, darf man seine Geburt eine physiologische Frühgeburt und sein erstes Lebensjahr eine extra-uterine Frühzeit nennen, in der die Sozietät die Funktion des Uterus übernimmt. Aber gerade in dieser Zeit gelangt das Kind zum Artgemäßen: zur aufrechten Haltung, zur Wortsprache, zu den Anfängen des technischen Denkens und Handelns. Das geschieht nicht einfach durch Herausbildung eines instinktgebundenen und -gelenkten Verhaltens, sondern durch Erkunden, Versuchen, Nachahmen, also durch einen Lernprozeß, in dem sich, und das ist das Entscheidende, in allem Spielen deutlich auch ein Streben zeigt<sup>57</sup>.

Wie weit geht dieses Streben zurück? Bis zum Aufrichten des ganzen Körpers mit fremder Hilfe?, bis zur Nachahmung einzelner Silben in der Lallphase?, bis zum Aufsitzen, dem Heben des Kopfes, dem frühen freien Spiel der Hände?, bis zur ersten Objektfindung durch die bei der Geburt bereits relativ offenen Sinne? – Das läßt sich im einzelnen nur schwer und fast nie ohne Willkür bestimmen. Wir haben keine eindeutigen Gründe dafür, die Anfänge dieses Strebens nicht bis zur Geburt zurückzuverfolgen. Das aber ist sowohl für das frühe Dasein als auch für die Geburt wichtig.

Jedes Streben ist ein Gerichtetsein auf Etwas, ist Intentionalität. Intentionalität ist eine Grundstruktur des Daseins, ist in der Sinnentätigkeit Ausrichtung auf das zu findende Objekt, im Sprechen auf die zu sagende Bedeutung, im Handeln auf das zu tuende Werk. Wenn nun die Zielrichtung dieses Strebens nicht ausschließlich triebgebunden und instinkt gelenkt ist, dann muß in ihr ein Spielraum, wie klein er auch sein mag, des Wählens liegen. Wenn in diesem Streben ein Moment des Wählens liegt, so muß in ihm ein Anfangen sein. Und schließlich: selbst wenn die Ziele des Strebens, wie etwa das artgemäße Verhalten, durch die Gesellschaft eindeutig vorgegeben sind, so liegt im Streben nach ihnen doch ein Übernehmen des Vorgegebenen und eben dadurch wieder ein Wählen und Anfangen. In allem Anfangen aber liegt Freiheit.

Indes: wird hier nicht einfach ein Wort strapaziert? Fängt mit der Geburt nicht auch die Atmung an, ohne daß auch nur die Spur eines

---

<sup>57</sup> Vgl. dazu neben den Werken Portmanns auch die Arbeit von Rolf Kugler: *Philosophische Aspekte der Biologie Adolf Portmanns*, Zürich 1967. – Ebenfalls die Arbeiten von B. Hassenstein, K. Goerttler und K. Wezler im 2. Band von: *Neue Anthropologie*. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. dtv Wissenschaftliche Reihe 4070, pp. 60–97, 215–257, 292–385.

freien Strebens im Kind zu finden wäre? – Die Atmung fängt nicht an; sie setzt ein, setzt aus, wie der Herzschlag einsetzen und aussetzen kann. Einsetzen ist ein Beginnen, das ohne spontanes Streben anhebt. Anfangen aber kommt von Anfang, von initium, und hat etwas mit Initiative zu tun. Anfangen ist jenes Beginnen, das durch ein spontanes Streben anhebt.

Von diesem spontanen Streben her muß man den ungeheuren Sprung der Geburt neu auslegen: Als Sprung aus der weltabgeschlossenen Ununterschiedenheit in die Objektwelt gibt er dem Kind die Möglichkeit, überhaupt Objekte zu haben und die schon offenen Sinne auf sie zu richten. Er ist also die Bedingung der Möglichkeit der Intentionalität und des Strebens überhaupt. – Als Sprung aus der fetalen Umwelt in eine soziale Kulturwelt ist er die Bedingung der Möglichkeit, Streben und Lernprozeß in artgemäße Bahnen zu lenken, also hin zur aufrechten Haltung, zur Sprache, zum Schaffen der Kultur im weitesten Sinn.

Wo immer konkret im einzelnen Lernen und Streben das Anfangen liegen mag: die Geburt ist in einem strengen Sinn die Bedingung der Möglichkeit des Anfangens. Da aber in diesem menschlichen Anfangen ein Moment der Freiheit liegt, ist die Geburt auch, wie Fichte sagt, «die Erscheinung . . . der Genesis der Freiheit»<sup>58</sup>. Wir dürfen sie deshalb nicht bloß als Umschlag aus der vegetativen in die animalische Seinsweise deuten. Sie ist, so paradox das klingen mag, der Umschlag aus einer längst eingesetzten, bereits spezifisch organisierten Entwicklung in das Anfangen. Nur dadurch, als «Anfang des Anfangens»<sup>59</sup>, ist sie der Sprung in das Dasein.

Und in der Tat ist der Mensch nie mehr Anfänger als nach der Geburt. Er hat sich zwar seine Gaben der Natur, seine Herkunft, seine Eltern, sein Leben und die Stunde der Geburt nicht gewählt. Aber von dieser Stunde an steht er am Anfang der Intentionalität, des Strebens und Lernens, am Anfang jenes Prozesses, durch den er ein artgemäßes Verhalten und in ihm sich selbst hervorbringen muß. In diesem Anfang ist er, obwohl schon geprägt, doch auch ganz offen und prägebereit, ganz unverstellt, als Ganzes noch Möglichkeit. Für ihn gilt das Wort Schillers: «An dem Eingang der Bahn liegt die

---

<sup>58</sup> Fichte, WW (Medicus) VI, 522.

<sup>59</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart 1960, p. 166.

Unendlichkeit offen<sup>60</sup>.» Dieses unendliche Offensein des Anfängers bewirkt es, daß der total Hilfloze nicht nur, wie Francis Bacon meint, ein Hindernis für alles Große, eine Geisel an das Schicksal ist<sup>61</sup>, sondern, wie Vergil dichtet, auch die Hoffnung, daß mit ihm «die große Ordnung der Zeiten neu entspringt»<sup>62</sup>, daß also mit ihm und durch ihn ein Neuanfang der Geschichte gesetzt sein kann<sup>63</sup>. Zwar ist er noch ganz Gast in der Kultur; aber er wird doch nie mehr so viel lernen, wie er es in dieser ersten Zeit spielend tut. Mit einem Wort: Nie mehr wird sich in seinem späteren Leben die Struktur seines Daseins in solcher Offenheit zeigen, und nie mehr wird er in diesem Ausmaß in der Fülle des Anfangens sein.

So wie der Mensch nicht nur ein Ende hat, sondern endlich ist, so hat er nicht bloß einen Anfang, sondern er ist anfänglich. Dieses Anfangend- und Anfänglichsein nennen wir Geburtlichkeit<sup>64</sup>, weil es transzendental gegründet ist in der Geburt<sup>65</sup>. Wenn also die Geburt

---

<sup>60</sup> Schiller, *Menschliches Wirken*. WW (Säkular-Ausgabe) II, 92.

<sup>61</sup> Francis Bacon, *Über Ehe und Ehelosigkeit*. In: F. B., *Essays*, hrsg. v. L. L. Schücking, Leipzig 1940, p. 28f.

<sup>62</sup> Vergil, *Ecloga IV*, V. 5: «Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.»

<sup>63</sup> Vgl. dazu die Reflexionen Kierkegaards über das Verhältnis des Individuums zur Geschichte des Geschlechts. In: *Der Begriff Angst*, Kap. 1, §§ 1f.

<sup>64</sup> Der Terminus stammt möglicherweise von Hannah Arendt. Sie spricht in der «*Vita activa*» (Stuttgart 1960) von Gebürtlichkeit und Natalität, in «*On Revolution*» (New York 1963) von natality, das wiederum mit Gebürtlichkeit übersetzt worden ist (*Über die Revolution*, München 1963). Wir haben lautlich an vorgeburtlich angeglichen.

Hannah Arendt ist, soviel ich sehe, die einzige Denkerin, die jenen Hinweis von Heidegger (vgl. Anm. 22) weitergeführt hat. Zwar findet sich in ihren Werken keine Analyse des Geborenwerdens und deshalb auch keine nähere Kennzeichnung dieses Anfangens. Daß in der Geburt der Anfang des Anfangens liegt, ist für sie vielmehr unmittelbar mit dem Faktum des Geborenwerdens gegeben (*On Revolution*, 213), was man bestreiten kann. Aber das Hindenken auf die Geburtlichkeit des Menschen spielt in ihren Werken dann eine fundamentale Rolle wie nirgends sonst. Vieles, was in diesem Vortrag über Geburtlichkeit gesagt ist, findet sich bereits bei ihr. Vgl. dazu *Vita activa*, 15f., 165ff., *Über die Revolution*, 270ff. – Dazu auch Ernst Vollrath, *Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts*. In: *ZS für Politik*, 18. Jg. Neue Folge, H. 3 (1971), pp. 205–232.

<sup>65</sup> Bei Meister Eckehart findet sich eine metaphysische Gründung der Geburtlichkeit in der ewigen Geburt Gottes. Diese ewige Geburt vollzieht sich auch in der Zeitlichkeit innerhalb der menschlichen Natur. Damit kann

das einmalige Ereignis ist, durch das die Bedingung der Möglichkeit des Anfangens gesetzt ist, so ist Geburtlichkeit ein Wesensmerkmal des Geborenen, durch das er initiativ, in einem metaphorischen Sinn gebärend sein kann.

Weil der Mensch Anfänger ist von Geburt und hinfort ein Anfangender in seinem Dasein, kann er hervorbringen durch Denken, Sprechen und Handeln, durch sie die Kulturwelt und in ihr sich selbst. Durch seine Geburtlichkeit ist ein lebendiges Prinzip des Schaffens in der Welt und nicht allein die naturgesetzliche Wiederholung der Schöpfung. Deshalb sagt Augustin von der Erschaffung der ersten Menschen: «Ut initium esset, homo creatus est» (Damit ein Anfang sei, ist der Mensch erschaffen worden)<sup>66</sup>. Daß aber der Mensch aus dem Anfänglich-sein nicht bloß ein Arbeiter ist, sondern ein Schaffender sein kann, macht aus ihm ein vergleichsweise göttliches Wesen. «Denn der Anfang ist auch ein Gott, und so lange er in den Menschen wohnt»<sup>67</sup>, ist zwar nicht alles geborgen, aber doch alles dem Bergenden offen.

Für seine Geburt muß sich der Mensch zwar nicht verantworten. Sie kann ihm, wie Goethe sagt, nicht «zur Schande gereichen»<sup>68</sup>. Denn bis zu ihr und mit ihr gilt der Satz in einem strengen Sinn: «Wir haben uns nicht selbst geschaffen»<sup>69</sup>.» Aber der nachfolgende initiative Prozeß, Selbstwerdung und Selbsterschaffung zugleich, ist doch etwas wie eine Rechtfertigung auch seiner Geburt. Und da der Mensch in diesem Prozeß sich zu dem hervorbringt, der er ist, übernimmt er in ihm auch seine Herkunft und rechtfertigt sie und in ihr die Menschwerdung. Der Anfang im Menschen ist die Rechtfertigung des Menschen.

Im Anfangen-können liegt die Möglichkeit der Freiheit. Die Möglichkeit der Freiheit erscheint mit der Geburt in der Welt und lebt

---

nicht bloß die Geburt als Faktum gemeint sein, denn in die Natur des Menschen ist ja das fortwährende Gebären Gottes gelegt. Ohne das Wort zu haben, spricht Meister Eckehart von Geburtlichkeit und gründet sie in der ewigen Geburt Gottes: «Wir feiern hier in dieser Zeitlichkeit an der ewigen Geburt, die Gottvater ohne Unterlaß in der Ewigkeit vollbracht hat und noch vollbringt, daß diese selbe Geburt sich nun auch vollzogen hat innerhalb der Zeit, in der menschlichen Natur» (Von der ewigen Geburt, s. Anm. 26, a. a. O., 75).

<sup>66</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XII, 21 (20).

<sup>67</sup> Platon, *Nomoi* 775 e.

<sup>68</sup> Goethe, *Reineke Fuchs*, 8. Gesang, Vers 203.

<sup>69</sup> Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1953, p. 63.



in ihr fort durch die Geburtlichkeit des Menschen. Mit der Geburt beginnt so die Geschichte der Freiheit. Insofern ist die Geburt des Menschen auch die Geburt der Freiheit. Das Wesen der Geburtlichkeit aber ist die Freiheit.

Geburtlich ist der Mensch, weil er unvollkommen ist. Nur das Vollkommene, so sagt Thomas, «bedarf nicht der Geburt»<sup>70</sup>. Es wäre, wie der Sphairos des Parmenides, «a-genetos»<sup>71</sup>, ungeboren. – Die Geburtlichkeit ist die Chance der menschlichen Unvollkommenheit.

Geburtlich ist der Mensch zugleich, weil er sterblich ist. Daß er sterblich ist, heißt: Wo sein Dasein ganz wird, bricht es durch den Tod um in das Nicht-Sein. Solange es ist, ist es unganzen. Weil es unganzen ist, ist es offen. In seinem Offensein liegt der Raum der Freiheit und der Geburtlichkeit.

Es ist deshalb falsch, in der Geburt nur etwas Vergangenes zu sehen, wie es falsch wäre, im Tod nur das Künftige zu erblicken. Das Dasein heißt sterblich auch, weil es einmal vergangen sein wird. Das scheinbar Zukünftigste in meinem Dasein, der Tod, weist so in das Vergangensein. Geburtlichkeit aber gibt es, solange das Dasein noch zukünftig ist. Es ist dies ganz und gar in der Geburt. Das Zukünftigste ist die Geburt.

Warum bedenken wir überhaupt die Geburt?<sup>72</sup> Warum negieren wir weder ihre Faktizität noch ihre Bedeutung, wie dies seit Empedokles und den Atomisten bis zu den Enzyklopädisten und bis zu Nietzsche immer wieder geschehen ist?<sup>73</sup> – Existentiell hat diese

---

<sup>70</sup> S. theol. III, 35, 2. Dieses Argument gehört für Thomas zwar nur zu den Einwänden, die er ja immer noch beantwortet. Aus dem Kontext wird indes klar, daß er es für richtig hält.

<sup>71</sup> Parmenides, Fr. 7.8.

<sup>72</sup> Wenn die institutionalisierte Form des Denkens an die Geburt, der Geburtstag, überhaupt einen Sinn haben soll, so als Erinnerung an die Geburtlichkeit, die im Geborenwerden gründet, und somit nicht eigentlich als Rückerinnerung, sondern als Erinnerung an die Möglichkeit des neuen Anfangs. So hat den Geburtstag auch noch der 70jährige Goethe verstanden, nämlich als einen Tag, «wo man doch immer eine Art neuen Daseins beginnt» (Br. vom 19. Sept. 1819 an Johanna Maria Melber).

<sup>73</sup> Empedokles (Fr. B 8): «Geburt gibt es von keinem einzigen unter allen sterblichen Dingen und auch nicht ein Ende im verwünschten Tode, sondern nur Mischung und Austausch der gemischten Stoffe ist. Geburt wird nur dafür bei den Menschen als üblicher Name gebraucht.»



Reflexion den Sinn, an die Freiheit des Daseins zu erinnern. Das geschah hier nicht am Leitgedanken des Ganzseins, sondern an dem des Ganz-Offenseins des Daseins. Dadurch dringt gleichsam eine andere Stimmung in die Freiheit. Sie ist nicht mehr so ausschließlich mit den Kategorien «Ende», «Unwiderruflichkeit», «Verpaßt-haben», «Angst», «Schuld» und «Verzweiflung» verknüpft, sondern auch mit «Anfangen», «Offensein», «Spielen», «Versuchen», «Schaffen», «Zeit haben», «Hoffnung». Es ist die gleichsam unschuldigere Freiheit, die nicht die Erlösung für die letzte Lösung hält.

Indes: Es wäre nur ein neuer Unsinn, den Gedanken der Geburt gegen den Todesgedanken ausspielen zu wollen. Auch das Bedenken des Todes mündet in die Freiheit des Anfangens. Deshalb soll hier nicht gegen das *memento mori* in der philosophischen Tradition Anklage erhoben werden. Nur gegen den einseitigen Vorrang des Todesgedankens wollten wir an das zu oft und zu lange Vergessene erinnern, damit das Verhältnis gesehen werde, das uns das Dasein selber vorgibt: Geburt und Tod setzen sich gegenseitig<sup>74</sup>. Der Mensch ist sterblich von Anfang und geburtlich bis in den Tod.

---

Diese Mischlehre, freilich mit einem stärkeren Anstrich moderner Wissenschaftlichkeit, findet sich auch bei D'Holbach und Diderot. D'Holbach (*Système de la Nature*, 1. Teil, 3. Kap., Schlußanmerkung): «Genau genommen entsteht und stirbt nichts in der Natur. . .» Das ist dann in der *Encyclopédie* im Stichwort «Naître» (das wahrscheinlich Diderot geschrieben hat) wörtlich wieder aufgenommen: «A proprement parler, on ne naît point, on ne meurt point; on était dès le commencement des choses, et on sera jusqu'à leur consommation.»

Bei Nietzsche geht es um eine existentielle Diffamierung der kleinen «abgespielten Tragikomödien» (*Menschliches, Allzumenschliches* II, 2. Abt., Nr. 58), zu denen auch die Geburt gehört.

<sup>74</sup> Eine ontische Begründung dafür gibt Fichte (*WW Medicus* VI, 521f.): Indem die Menschheit das Vermögen erhielt, sich neu zu erzeugen, übernahm sie in ihren alten Mitgliedern die Verpflichtung, abzutreten vom Schauplatz; und wer einen Menschen in seine Stelle erzeugt, verpflichtet sich zugleich, ihm dieselbe zu rechter Zeit zu überlassen. So setzen Tod und Geburt sich gegenseitig: und nur in einer solchen Welt kann kein Tod sein, in der auch keine Geburt ist, – in der künftigen.»