

Freiheit in der Natur – Eine Anthropologie

Dieter Hattrup

Gesamtzeichenzahl: 208.000

© 2010 by Dieter Hattrup, Paderborn
Vervielfältigung für private Zwecke erlaubt!

INHALT

Wissenschaftliche Einleitung.....	<u>3</u>
Die Reichweite des Sehens.	<u>34</u>
1. Die Herkunft des Menschen.	<u>43</u>
1. 1 Die unbelebte und belebte Natur.	<u>43</u>
1. 2 Die Geburt des Menschen – biologisch.	<u>59</u>
1. 3 Die Krone der Schöpfung – psychologisch.	<u>68</u>
2. Die Gegenwart des Menschen.	<u>74</u>
2. 1 Geworfene Freiheit.	<u>74</u>
2. 2 Von der Natur- zur Kulturgeschichte.....	<u>82</u>
3. Die Zukunft des Menschen.....	<u>97</u>
3. 1 Die Krone der Schöpfung.....	<u>97</u>
3. 2 Leid und Sünde.	<u>107</u>
3. 3 Die Vollendung im Heiligen.	<u>109</u>
Personen.....	<u>114</u>

WISSENSCHAFTLICHE EINLEITUNG

Drei Kritiken hat Immanuel Kant im 18. Jahrhundert verfaßt, eine ‚Kritik der reinen Vernunft‘, eine ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ und eine ‚Kritik der Urteilskraft‘. Hier, am Ende seines dritten Werkes aus dem Jahr 1790, und wie zur Vollendung seines ganzen Schaffens, ruft er über den Menschen aus: Dieser sei der ‚letzte Zweck der Schöpfung auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen kann‘¹. Sollte dies gemeint sein: Der Mensch erkennt den Zweck des Kosmos, indem er seine eigenen Zwecke erkennt? Die Frage bejahen würde heißen: Weil der Mensch sich Ziele setzen kann, und weil er um diese seine Fähigkeit weiß, sich Ziele zu setzen, deshalb hat die Schöpfung, also die Natur, der Kosmos, die Geschichte selbst ein Ziel, nämlich den Menschen, dessen Ziel darin besteht, sich Ziele zu setzen. Vielleicht keine absoluten Ziele, keine Ziele aus dem Willen zur Macht, sondern endliche Ziele, mit denen der Mensch von der Vorgabe des Lebens weiß.

Die Erkenntnis Kants zu bestätigen, oder vielleicht sollten wir es nur eine Vermutung nennen, setzt sich diese Anthropologie zum Ziel. Natürlich in dem Rahmen des Wissens, den uns die Wissenschaft von Natur und Geschichte mehr als zwei Jahrhunderte nach dem Königsberger bietet. Wenn die Geschichte der Natur im Menschen ihr Ziel erreicht, dann spricht Kant die Natur mit Recht als eine Schöpfung an, als geschaffen durch die Hand eines Schöpfers. Es käme nur darauf an, die Ahnung Kants heute zu erkennen, deutlicher, als er sie damals, in seinem Zeitalter, zu erkennen vermocht hat. Unsere Frage lautet also: Wie wird die in der Natur tätige Freiheit offenbar, die sich auf Erden eine andere Freiheit erschafft, welche sich Zwecke setzen kann und um die Zwecke weiß?

¹ *Kritik der Urteilskraft*, AA V, 426f.

Noch über das Jahr 1790 hinaus, auf einen bloßen Zettel gekritzelt und heute im *Opus postumum* zu finden, hat er ein weiteres bohrendes Wort hinterlassen: „Der letzte Zweck ist die Bestimmung des Menschen zu finden.“² Wir widmen also der letzten und allerletzten Frage Kants diese kleine Schrift über das Wesen des Menschen und fragen in seinem Sinn, wenn auch mit etwas anderen Mitteln: Was ist die Bestimmung des Menschen? Wie können wir sie finden? Allerdings, wie gesagt, wir fragen heute, in unserer Zeit, auf dem Hintergrund des Wissens, das diese zweihundert Jahre über die Natur, die Geschichte und den Menschen eingesammelt haben. Dies wird der Unterschied sein: Von einer Freiheit in der Natur hätte Kant nicht zu reden gewagt, denn die Natur, das war für ihn die Welt der Erscheinungen, und dort gibt es keine Freiheit. Denn die Erscheinungen werden von der Newtonischen Mechanik gelenkt, und dort gibt es keine Freiheit, weil sie deterministisch ist. Von Freiheit aber hat Kant geredet, und mit seiner transzendentalen Philosophie wollte der Freiheit ihr einen Platz sichern, um sie vor dem Zugriff einer Mechanik zu retten. Allein für das Bemerkten des Problems hat er seinem Philosophenmantel alle Ehre angetan, auch für seine Lösung des Problems, die wir heute allerdings verbessern können.

Der Mensch und sein Zweck auf der Erde unter dem Sternenzelt: Was ist der Mensch? Was soll sein Ziel sein? Das ist die Frage der Anthropologie in jeglicher Form, sei sie nun empirisch, philosophisch oder theologisch angelegt. Sie ist die Lehre von der Freiheit in der Natur, wenn der Mensch in seiner endlichen Freiheit den Grund seines Daseins mit der Natur, die früher ist als er, durch sein Wissen von ihr, das später ist als er, verbindet. Dann können wir womöglich von einer doppelten personalen Freiheit sprechen: Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreife, Gott diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift. Das Ich ist die Menschheit in ihrer Gesamt- und Einzelgestalt. Zwischen Ergreifen und Ergriffenwerden, da lebt die endliche Freiheit; da lebe ich, da lebt der Mensch, der ergriffen, der gezeugt und geboren wird, damit er selbst ergreifen kann, um seines Ergriffenseins in der Zeit gewahr zu werden und im Raume zu ergreifen. Ich will hier die Formel erproben: Die Teleologie ist über die Anthropologie mit

² AA XX 175.

der Theologie verbunden. Oder: **Theologie ist vollendete Teleologie; Teleologie ist vorbereitende Theologie.** In der Neuzeit war diese Verbindung kaum zu erkennen gewesen, weil Teleologie in der Neuzeit unmöglich war – trotz des bohrenden Aufrufs von Kant, die Bestimmung des Menschen zu finden. Das sollte jetzt, nach dem Ende des mechanischen Zeitalters, anders geworden sein. Die Teleologie handelt vom Zweck, vom Ziel, von der Suche, vom Sinn, von der Freiheit; diese Begriffe sind alle eng mit dem Menschen verknüpft, vertragen sich aber wenig oder gar nicht mit einer mechanisch eingestellten Natur, in der es nur blinde Ursachen und Wirkungen geben sollte. Ob also der Mensch das Ziel der Natur ist oder gar die Krone der Schöpfung, das war lange Zeit umstritten, weil die Wissenschaft der Neuzeit es bestritten hatte, und zwar mit guten Gründen. Diese Epoche liegt zwar hinter uns, aber massive Erblasten drücken noch gewaltig auf das Denken. Ohne eine gründliche Reinigung vom mechanischen Weltbild kann es nicht gelingen, den Menschen als Krone der Schöpfung einzusetzen. Ja, um es gleich vorweg zu nehmen, die Kränkung, die ihm durch Kopernikus in der unbelebten Natur und durch Darwin in der belebten Natur angetan wurde, können wir nur begrüßen. Diese Erblast ist keine Erblast mehr, sie war und ist ein grandioses Erbstück. Kopernikus hat den Menschen aus einer unbedeutenden geometrischen Mitte der Natur vertrieben, damit der Weg für ihn frei wird, in die Mitte der Natur zu treten, eben als Krone der Schöpfung. Die alte Vertreibung läßt den Menschen in eine neue und bessere Mitte einrücken. Das ist der springende Punkt der neuen Anthropologie: Sie ist eine Umkehr, sie kehrt die Kränkung um und setzt den Menschen in eine neue Mitte des Universums. Aus der Kränkung wird jetzt eine Krönung.

Natürlich, die Epoche bestimmt unser Denken über den Menschen, doch unser Denken bestimmt auch die Epoche. Wir brauchen gute Gründe und guten Mut, um mit dem achten Psalm den Menschen zu besingen: ‚Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.‘ Wir könnten zum Loblied auf die Krone der Schöpfung auch die Stelle aus dem ersten Buche der Bibel wählen: ‚Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. ... Und Gott

sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch.⁴ Es käme nur darauf an, solche Sätze nicht einfach nachzusprechen, sondern sie als Einsicht in die Wirklichkeit zu erkennen, als eine Einsicht von damals, die wir mit neuer, vertiefter Deutung auch als Einsicht in die Wirklichkeit von heute ansehen können.

Die neuzeitliche Wissenschaft wollte ohne die Frage nach dem Warum des Menschen auskommen; die Einstellung ist bekannt. Sie meinte überall in der Welt bloße Wirkursachen erkennen zu können, keinesfalls sollten es Zweckursachen sein, die Aristoteles vielfältig in der Natur angenommen und verteidigt hatte. ‚Absurd ist die Meinung, es gebe in der Natur keine Ziele, weil man keinen planenden Beweger sieht.³ Was immer der historische Aristoteles gemeint haben könnte, in der frühen Neuzeit wurde die aristotelische Teleologie in neuer Schärfe gegen den andrängenden mechanischen Geist in Stellung gebracht. Das läßt sich verstehen, aber auch das endliche Scheitern der Teleologie läßt sich verstehen. Die Physiko-Theologen von damals waren alles Teleologen, sie traten mit der Frage auf: Warum zum Beispiel lebt der Mensch auf dem Lande und nicht im Wasser? Antwort in aristotelischer Gesinnung: Weil die Natur, weil die Gottheit, weil die Vorsehung alles gut gemacht hat. Sie hat den Landtieren die Beine und den Fischen die Flossen gemacht. Wie schlecht geplant hätte der Schöpfer sein Werk, wenn er es umgekehrt in seiner Schöpfung gemacht hätte? Wenn die Landtiere im Wasser und die Fische auf dem Land leben müßten! Diese Teleologie hat allerdings, und wohl mit einigem Recht, die Flut des mechanischen Denkens in den Köpfen der Neuzeit nicht aufhalten können. Die Mechanik hat die Teleologie zersetzt, sie ist in den Jahrhunderten der Neuzeit schwer unter die Räder gekommen, einmal durch Newton, dann durch die Darwinische Evolutionslehre. Erst jetzt winkt der Teleologie eine Auferstehung in anderer Gestalt. Eine Gleichbehandlung von Wirk- und Zielursache oder gar die parallele Behandlung der vier aristotelischen Ursachen ist mit der Erfahrung, welche die Wissenschaft von der Natur gemacht hat, wohl nicht verträglich. Die neu erstandene Teleologie muß ein anderes Gesicht haben.

³ ‚Physik‘; Buch II, Kap. 8; 199b27.

Die heiterste Zersetzung der alten Teleologie stammt übrigens von einem witzigen Kopf, von dem Literaten Heinrich Heine. Er erzählt von einer Harzreise, die er im Jahre 1824 unternommen hat, und dabei von einer Begegnung mit einem Göttinger Bürger. In diesem Menschen war Heine auf einen begeisterten Teleologen getroffen, emphatisch rief er vor ihm aus: ‚Die Bäume sind grün, weil Grün gut für die Augen ist.‘ Heine gab ihm sofort recht und legte noch eins drauf: Gott hat das Rindvieh erschaffen, weil Fleischsuppen den Menschen stärken, er hat die Esel erschaffen, damit sie den Menschen bei Vergleichen helfen können, und den Menschen selbst hat er erschaffen, damit er Fleischsuppen essen und kein Esel sein soll. Mein Begleiter war entzückt, schloß Heine, ‚einen Gleichgestimmten gefunden zu haben, sein Antlitz erglänzte noch freudiger, und bei dem Abschiede war er gerührt‘.

Diese Geschichte von 1824 hatte ihren Anfang genommen im Jahre 1614, als der Kardinal Robert Bellarmin die Physiko-Theologie begründet und das erste Buch dieser neuen Teleologie geschrieben hatte, um gegen den Mechaniker Galilei weiter atmen zu können: ‚De Ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum.‘⁴ Der Physiker Galilei wollte überall in der Natur nur blinde Wirkursachen sehen und keine geplanten Zielursachen mehr zulassen. Das Buch der Natur sei in der Sprache der Mathematik geschrieben, verkündete Galilei, die Bibel könne keinesfalls den Naturlauf erklären.⁵ Mit der Vertreibung Gottes aus der Natur und mit seinem Rückzug in die Bibel war Bellarmin jedoch nicht einverstanden; er konnte aber zu seiner Zeit das richtige Mittel nicht finden, die so erfolgreiche Mechanik in die Schranken zu weisen. Die mechanische Welt schien ohne Ausweg zu sein, sie schien die einzige, weil vollständige Erklärung aller Ereignisse in der Natur zu sein. In der Tat, wenn das Buch der Natur lückenlos in der Sprache der Mathematik verfaßt wäre, wenn, anders

⁴ Robert BELLARMIN: *Himmelsstiege oder Erhebung der Seele zu Gott durch die Betrachtung der erschaffenen Dinge*. Übertr. und mit Anmerkungen versehen von Franz X. Dieringer. Köln: Heberle, 1850.– 444 S.

⁵ Vgl. Dieter HATTRUP: *Einstein und der würfelnnde Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie*. Freiburg: Herder, 2001. – 304 S.; Aktualisierte Neuauflage ⁴2008. – 295 S. Darin besonders das Kapitel ‚Der Fall Galilei – eine Katastrophe?‘

gesagt, alle Bewegungen in der Natur ohne Ausnahme kausal und deterministisch erklärt werden könnten, dann gäbe es keinen Ausweg mehr. Für lange drei oder vier Jahrhunderte gab es auch kein Entrinnen, der Geist der kausalen Wirkursache schien die Welt vollständig erklären zu können. Die Tür war verschlossen, selbst für diejenigen, welche, wie Goethe, die mechanische Physik und ihren Erzkujon Newton tief verabscheuten und bekämpften. Seinen Kampf gegen den Physiker und die Physik konnte auch Goethe damals nur verlieren.⁶

Etwas mehr gelungen war der Versuch von Kant, die Freiheit vor der Newtonischen Mechanik zu retten, allerdings war auch der Königsberger noch behindert durch die Ungunst der Zeiten. Weniger polemisch als Goethe und klüger als Bellarmin kannte er den Ort, an dem das von Newton erzeugte Problem zu Hause war: Freiheit, die von der Mechanik bedroht ist. Damals wie heute das große Problem der Anthropologie! Und etwas klüger war auch das Mittel, das er gegen den Geist der Mechanik in Stellung brachte, ich meine den Ungeist der determinierten Physik. Der Spitzensatz seines Denkens und der Grundsatz der transzendentalen Philosophie zeigt beides zugleich an, das Problem und das Mittel: ‚Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.⁷‘ Das Problem ist die Freiheit, das Mittel ist das Ding an sich, die eigentliche, die tiefere Wirklichkeit, die von den Erscheinungen fern gehalten wird, um diese vor der strengen und alle Freiheit vernichtenden Mechanik zu schützen.

Die Unfreiheit, die damals über die Natur kam und das Wesen des Menschen zu erdrücken schien, fühlte Kant zurecht als Damoklesschwert über sich schweben. Wie sollte er sich vor der Drohung schützen? Er konnte die Grenze der Determiniertheit in der Wirklichkeit nur vermuten, wissen konnte er sie damals nicht, also konnte er sein Ding an sich nur als Forderung an die Wirklichkeit aufstellen. Das Ding an sich ist keine Erkenntnis, es ist

⁶ Vgl. Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Über einige Begriffe aus der Naturwissenschaft Goethes*. In: DERS.: *Die Tragweite der Wissenschaft* (1964). 6. Auflage. Stuttgart: Hirzel, 1990. – 481 S.; 456 – 477. Albrecht SCHÖNE: *Goethes Farbentheologie*. München: Beck, 1987. – 229 S.

⁷ KrV; B 564.

ein Postulat, es ist eine einleuchtende Vorsicht im Denken, um die Freiheit nicht zu verlieren. Das transzendente Denken ist eine Philosophie der Behutsamkeit zur vorläufigen Rettung der Freiheit. Vorläufig meint natürlich auch notdürftig; erst mit dem Zufall, ich meine mit der endgültigen Entdeckung der Echtheit des Zufalls am Ende des 20. Jahrhunderts, können wir die Unbestimmtheit in der Natur und damit die Möglichkeit der Freiheit für bewiesen halten. Das Ding an sich, das früher ein Gedanken-
ding war, ist jetzt empirisch geworden. **Nicht die Wirklichkeit, die Möglichkeit der Freiheit in der Natur ist damit erwiesen.** Und wie es sich ziemt, ist das Pendel auch gleich in die andere Richtung ausgeschlagen: Weil die Möglichkeit der Freiheit durch die alte Wissenschaft in Gefahr geraten und dem Schein nach ausgelöscht war, hat die neue Wissenschaft sie auf tiefere Weise zu sehen gelehrt. Das nenne ich Krönung statt Kränkung. Was für ein herrliches Ergebnis, da die mechanische Physik der Neuzeit die Unfreiheit des Menschen und Gottes im Gefolge hatte, und jetzt das völlig andere Gefolge der endlichen Freiheit! Und zur Vollendung des Glücks können wir sogar erkennen, warum diese alt bekannte und neu erkannte, endliche Freiheit nicht beweisbar ist, denn eine bewiesene Freiheit wäre immer nur Unfreiheit, worauf auch Kant schon 1786 aufmerksam gemacht hat. Das Studium der Natur und des Menschen, meinte er, zeige uns auf hinreichend Weise die Weisheit, durch die wir existieren, die, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ.⁸ In der Notwendigkeit wissen wir von der Natur und ihren Bewegungen, im Zufall, der die Grenze der Notwendigkeit ist, wird uns das Wissen von der Bewegung versagt, weshalb nicht alle Wirklichkeit nur Natur sein kann und uns zurecht dazu auffordert, die größere Wirklichkeit über die Natur hinaus als personale Freiheit anzusprechen, wenn wir Zufall und Notwendigkeit auf die Freiheit hin sich bewegend erweisen können.

Trotz des Anstoßes von Bellarmin war der Gegensatz von Wirkursache und Zielursache für viele, viele Jahrhunderte der bestimmende Kampf gewesen, mit der absehbaren Niederlage und Auslöschung der Zielursache. Die wissenschaftliche Wirk-

⁸ KpV; A 266.

ursächlichkeit trat mit einem Erklärungsmodell auf, das vor dem 20. Jahrhundert grenzenlos erfolgreich, allumfassend und für alle Zukunft überzeugend erschien. Die Kantische Vorsicht hat sich bis heute nicht allgemein herumgesprochen: ‚Wenn der Mensch durch die Darwinische natürliche Selektion entstanden ist, dann haben genetischer Zufall und die umgebende Notwendigkeit, nicht Gott, die Arten geschaffen.‘⁹ Mit dieser Meinung wird der Gegensatz von Mechanik und Teleologie am Ende der Neuzeit noch einmal scharf betont. Zugleich explodiert die Meinung zu Anfang des 21. Jahrhunderts und löst sich in ihre Bestandteile auf: Der Zufall wird erkannt als ein Prinzip des echten Nichtwissens, die Notwendigkeit als ein Prinzip des echten Wissens; und Wissen und Nichtwissen sind von keiner Denkopoperation mehr zu einem einzigen Prinzip zu vereinigen. Die Darwinische natürliche Selektion ist ein halbes Wissen. Die Wirklichkeit läßt sich von diesem Augenblick an als Schattenspiel von Zufall und Notwendigkeit erkennen. In die Erkenntnis der Freiheit gehört auch die Teleologie, dahinein auch die Wissenschaft und die Theologie, deren gemeinsamer Name lautet: Freiheit in endlicher Gestalt ist Teleologie, und Freiheit in unendlicher Gestalt ist Theologie.

Die neue Teleologie, die endliche Freiheit heißt, lebt nicht mehr aus dem Gegensatz von Wirkung und Ziel, vielmehr setzt die Zielursache die Wirkursache ein, wenn Teleologie als Theorie der Freiheit verstanden wird. Hatte Kant das nicht gemeint, als er den letzten Zweck des Menschen bestimmen wollte, die Freiheit, die er eigentlich schon gefunden hatte und die er doch nicht als Zweck erkannt hat? Er konnte sie eben nicht ganz klar erkennen, weil er in seinem 18. Jahrhundert noch mitten im mechanischen Zeitalter lebte. Kant mußte die Freiheit postulieren, das hat ihr, im Vergleich zur scheinbar sicher voranschreitenden kausalmechanischen Wirkursächlichkeit, einen tödlichen Keim mit auf den Weg gegeben. Die Natur ist die harte und ernste Sache, sie ist die ganze Wirklichkeit, so mußte es erscheinen; die Freiheit dagegen

⁹ Edward O. WILSON: *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. – 260 p.; 1: ‚If humankind evolved by Darwinian natural selection, genetic chance and environmental necessity, not God, made the species.‘ (Eigene Übersetzung)

ist eine windige Forderung, womöglich nur ein Epiphänomen, ein Relikt aus vormodernen Zeiten, riefen zweihundert oder dreihundert Jahre lang die Feinde des echten Menschseins aus, und sie hatten starke Argumente auf ihrer Seite, die sie in der Wissenschaft gefunden hatten.

Wir dagegen können die Freiheit und das Zweckesetzen wieder an die erste Stelle bringen, mit einer Erkenntnis, die so sicher ist wie die Erkenntnis der Natur, die uns in allen Gestalten bekannt ist als janusköpfige Mischung von Zufall und Notwendigkeit. Ja, die noch etwas sicherer erscheint als das Wissen von der Natur, da die Erkenntnis der Natur nur zur Hälfte ein wirkliches Wissen ist, die andere Hälfte des Wissens aber auf den Zufall gebaut ist. Auf jeden Fall ist die Wirklichkeit größer als die Natur, wenn wir auch die größere Wirklichkeit nicht in der Form der Natur kennen können. Warum sollen wir sie nicht Freiheit und Gott nennen?

Hier müssen wir bedachtsam sein. Wenn wir um uns herum schauen, wie sieht es mit den Zwecken auf den ersten Blick aus? Ob ich ein Zweck bin, ob mir als Mensch eine Bestimmung gegeben ist, das kann ich nicht in der gleichen Weise wissen, wie ich von Sonne, Mond und Sternen weiß. Allerdings weiß ich die natürlichen Dinge nach dem Ende des mechanischen Zeitalters auch nicht mehr so ganz genau, denn sie können sich chaotisch verhalten. Sonne, Mond und Sterne sind eben nur hochgradig objektiv, aber sie sind keine hundertprozentigen Objekte. Messend und ergreifend weiß ich die Natur, empfindend und ergriffen weiß ich um die Freiheit und um Gott. Die Erkenntnis der beiden Bereiche, ich meine die Erkenntnis von Natur und Gott ist also recht verschieden, wenn auch beide Seiten gut miteinander verträglich sind, wie unsere alltägliche Erfahrung zeigt. Ich weiß um das moralische Gesetz in mir durch den bittenden Blick meiner Kinder, meiner Eltern, meiner Nachbarn. Diese alle sind mir die Nächsten, die bis zu den Antipoden in Neuseeland wohnen und dann wieder zurück nach Europa und zu dem Land, in dem ich mich gerade aufhalte. Über die Marsbewohner will ich erst reden, wenn wir sie näher kennengelernt haben.

Diese meine nächsten Mitmenschen setzen mir Zwecke durch ihre Existenz mit der stummen oder manchmal auch lauten Bitte:

Laß mich leben! Was sogar heißen kann: Gib mir Leben! Dann allerdings, wenn dem Menschen dieser Zweck zum Lebengeben gegeben ist, kann er sich überlegen, wie er es machen will, dieses Überleben mit Essen und Kleidung zu erwirken. Das Essen wird zur Wirkursache des Überlebens, das damit zu einer von mir gesetzten Zielursache wird. Immer geht im Menschen eine Zielursache der Wirkursache zeitlich voraus, da erst das Ziel besteht, das dann mit der Wirkursache erreicht werden soll. Solche Finalität ist kaum zu bestreiten, sie ist in der Welt reichlich vorhanden, weil ich vorhanden bin, und ich mich in meinem Zielesetzen kenne. Schon da ich diese Zeilen schreibe, gehen die Gedanken den Buchstaben voraus und setzen die geschriebenen Zeichen als Wirkursachen zum Ziel der Mitteilung ein. Ich schreibe im Sinne des ‚um zu‘, um mich dem Leser mitzuteilen. Der Mensch, der sich als Subjekt kennt, setzt sich selber eigene Ziele, vor allem setzt er sich sein Lieblingsziel, das eigene Überleben. Oder er bekommt Ziele in der Welt von außen vorge setzt.

Mit dieser subjektiven Deutung berühren wir allerdings noch nicht das harte Problem der Teleologie. Die klassische Teleologie der vormodernen Zeit wollte mehr erkennen. Sie hatte gefragt, ob es Ziele vor oder neben oder auch nach dem Menschen in der Natur geben kann. Und sie hatte diese Frage bejaht. Diese Antwort bestritten naturalistisch gestimmte Geister während der gesamten Neuzeit. ‚Grundpfeiler der wissenschaftlichen Methode ist das Postulat der Objektivität der Natur. Das bedeutet die systematische Absage an jede Erwägung, es könne zu einer ‚wahren‘ Erkenntnis führen, wenn man die Erscheinungen durch eine Endursache, d. h. durch ein Projekt deutet.¹⁰

Viele Biologen erkannten zwar die Brutpflege in der Familie oder den Überlebenswillen des Einzelnen als ein Ziel an, doch die Zwecke, die sich ein egoistisches Gen setze, so diese kausalmechanischen Erklärer, seien eben erklärbar aus seinem Überlebenswillen. Zielursachen waren für die Naturalisten immer nur scheinbar, scheinbar für den äußeren Betrachter, und scheinbar auch als inneres Erlebnis; die Wirkursachen nahmen sie als die einzige Realität in dieser Welt an. Deshalb hielten diese Leute auch die

¹⁰ Jacques MONOD: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (1970). München: Piper, 1971. – 238 S.; 30.

Zwecke, die ein Mensch in die Welt setzt, für eine ihm selbst nicht durchschaubare Illusion, die für den Fachmann klar ersichtlich ist, weil erklärbar aus Kausalursachen und illusionär erlebt als Finalursache. Der Hunger als eine Finalursache in der Welt? Lächerlich, riefen sie. Der Mensch spüre, durch Hormone vermittelt, eine Leere im Magen, abgekürzt als Hunger bekannt, das ist die Wirkursache, also pflückte er in früheren Tagen einen Apfel vom Baum oder geht in unseren Tagen zum Kühlschrank. Die scheinbare Zielursache wird damit in eine reale Wirkursache aufgelöst. Doch die Menschen betreiben Ackerbau und Viehzucht, wurde ihnen erwidert, um damit am Ende des Sommers die Ernte in die Scheuern fahren zu können. Da ist diese Zielbestimmung wieder, da ist das ‚um zu‘. Auch kein Problem, antworteten die Naturalisten, das der kausalen Erklärung widerstreitet; denn auch den künftigen Hunger vorauszusehen, ist selbst eine Wirk- und keine Zielursache. So redeten die Naturalisten lange Zeit, und einige Leute tun es noch heute. Wenn ihre Erklärung vollständig gewesen wäre, hätten die Teleologen und Theologen sich wohl geschlagen geben müssen. Nun aber hat sich die Lage im 20. Jahrhundert gründlich geändert.

Wir können nun recht leicht durch den Flaschenhals des Naturalismus gleiten, der alle echte Anthropologie bestreiten wollte, weil ihm alle Echtheit des Menschen ein Dorn im Auge war. Hier noch einmal die gleiche Stimme wie oben, die stellvertretend für eine Heerschar von Naturalisten befand. ‚Betrachten wir nun den Menschen im freien Geist der Naturgeschichte, als wären wir Zoologen von einem anderen Planeten, die einen Katalog der sozialen Arten auf der Erde vervollständigen möchten. In dieser makroskopischen Sichtweise schrumpfen die Geistes- und Sozialwissenschaften zu bloßen Zweigen der Biologie, die Geschichte, Biographien und die Literatur sind die Forschungsprotokolle der Humanethologie, und Anthropologie und Soziologie bilden zusammen die Soziobiologie einer Primatenart.¹¹

Für jede echte Anthropologie würde dieser Satz tödlich sein, wenn er denn wahr wäre. Die naturwissenschaftliche Anthropologie würde den Menschen unnötig vom Affen unterscheiden,

¹¹ Edward O. WILSON: *Des Lebens ganze Fülle* (1994). München: Claassen, 1999. – 400 S.; 346.

wenn beide nur Primaten sind; die philosophische Anthropologie würde die Innenbetrachtung des Subjektes unnötig von der Außenbetrachtung des Objektes abkoppeln; und die theologische Anthropologie nun müßte ganz und gar verworfen werden, da sie den Menschen zu unrecht als Krone der Schöpfung anreden will, was jeglicher Vernunft entbehrt, oder?

Nun haben wir aber seit ein paar Jahren schon den Weg durch den Flaschenhals der Mechanik gefunden: Die Wirklichkeit wird nicht voll erfaßt durch die Wirkursache; sie wird nur auf beschränkte Weise mit dieser Ursache erkannt, weil auf der anderen Seite der Zufall echt ist. Damit können wir sagen: Die Natur ist diejenige Wirklichkeit, die von der Naturwissenschaft erfaßt und erklärt wird; doch diese Natur ist nicht alle Wirklichkeit, wie die Naturalisten bisher gemeint hatten. Soll das heißen, wir haben jetzt wieder leichtes Spiel? Wir führen einfach wieder die alte Zielursache ein? Aristoteles und seine vier Ursachen wären gerettet oder auch Christian Wolff, der im 18. Jahrhundert das Wort Teleologie eingeführt hat? Einfach, weil die Mechanik nicht mehr alle Wirklichkeit erklärt? Nein, so geht es nicht, die alte Teleologie ist nicht zu retten. Restaurationsversuche sind defensiv, und der Defensive ist die Niederlage gewiß.¹² Die alte Teleologie war apersonal, und das widerspricht der entdeckten Freiheit in der Natur schon auf den ersten Blick. Das war der Fehler der alten Kausalitätslehre von Aristoteles bis Wolff, den wir den alten Philosophen als Fehler jedoch nicht anrechnen dürfen, da sie in ihrer Zeit kaum anders denken konnten: Sie haben die Wirkung und das Ziel als Ursache auf der gleichen Ebene behandelt, zusammen etwa mit den beiden anderen Ursachen von Materie und Form. Bekanntlich gibt es nach Aristoteles vier Arten von Ursachen. Diese Lehre wird unter den Bedingungen der Neuzeit zu einem Fehler, den wir nicht machen dürfen, wie auch die Bewegungslehre des Aristoteles zwar einfachen Anforderungen genügt, aber durch die Entdeckung des Trägheitsprinzips in den Schatten gestellt worden ist. Wie die alte Mechanik können wir auch die alte Teleologie nicht wieder aus der Mottenkiste holen, entstau-

¹² Ein defensives Beispiel liefern Robert SPAEMANN; Reinhard LÖW: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (1981). München: Piper, 1985. – 304 S.

ben und als neue Erkenntnis anpreisen. Unsere Aufgabe ist es, den unfruchtbaren Streit zwischen Monisten und Dualisten beizulegen oder, besser noch gesagt, vergessen zu machen. Die Monisten, das wären hier die Naturalisten, die Dualisten, das wären die alten Teleologen.

Weder Reduktion der Zielursache auf die Wirkursache, noch Gleichrangigkeit von Ziel und Wirkung! Beide Wege können das Denken nicht befriedigen. Zur vorläufigen und ersten Übung, gleichsam zum Aufwärmen, will ich einen verbindenden Unterschied benennen: Wirkursachen kann ich wirklich wissen, sie geben die Brücke an zwischen Vergangenheit und Zukunft: Setze diese Ursache, dann wirst du jene Wirkung erhalten! Laß die Flaumfeder im freien Vakuum fallen, dann wird sie nach einer Sekunde fünf Meter tief gefallen sein, nach zwei Sekunden zwanzig Meter, nach drei Sekunden fünfundvierzig und so weiter und so weiter im freien Fall. Diese Reihe gilt für die Erde; auf dem Mond muß man die Werte ungefähr durch den Faktor sechs teilen. Erscheinungen wie der freie Fall einer Feder laufen in der Natur automatisch ab.

Nicht in der gleichen Weise werden die geplanten Ziele erreicht. Gewollte oder gesollte Zwecke werden verfehlt: Du sollst Gott lieben und deinen Nächsten lieben wie dich selbst, hören wir als das größte aller Zielgebote! Moralische und staatliche Gesetze laufen nicht ab nach Art der Naturgesetze, sie sind nicht automatisiert. Das ist der Unterschied in den beiden Arten von Ursachen. Wie wollen wir das Liebesgebot vereinbaren mit dem bioevolutionären Grundsatz des Kampfes ums Leben, des struggle for life? Man kann sich vom einzelnen Menschen auf die Vererbung, auf das sogenannte egoistische Gen, zurückziehen und dieses als handelndes Subjekt beschreiben. Damit würde Brutpflege und Solidarität erklärbar. Allerdings nur, soweit dort die kausale Notwendigkeit herrscht. Da sich jedoch der Zufall sowohl in der belebten wie in der unbelebten Natur als echt erwiesen hat, müssen wir aus dem Zusammenhang von Zufall und Notwendigkeit nach einer Erklärung suchen, und diese führt dann zur Freiheit in der Natur, weil in dem Paar von Zufall und Notwendigkeit der Schatten der Freiheit zu erkennen ist. Wird die Wirkursache aber von der Zielursache eingesetzt, die bei uns

Freiheit heißt, dann haben wir die Verbindung der einen mit der anderen Ursache gefunden.

Wie gehen unter diesen Umständen die Ergebnisse der Biologie in die Anthropologie ein? Nicht direkt natürlich, weil die Evolution kein volles Erklärungsprinzip des Lebens ist. Der echte Zufall ist ja eine Nicht-Erklärung als Erklärung. Dennoch ist die Darwinische Evolution die Grundlage für jede ernsthafte Anthropologie. Der Mensch hat seine Wurzeln in der unbelebten und in der belebten Natur. Oder? Aber gleichzeitig auch nicht, denn nicht alle Wirklichkeit ist Natur. Deshalb öffnet sich die Natur auf eine Wirklichkeit, die größer ist als die Natur; nur jenseitig oder übernatürlich sollte wir sie nicht nennen. Auch wenn diese Wirklichkeit über die Natur hinaus geht, ist sie zugleich auch sehr gegenwärtig in der Natur: Es ist diejenige, die mich ergreift; das ist Jenseits und Diesseits auf einmal. Die Große Frage stellt sich hier: Was hat den Menschen befähigt, in den Gegensatz zur Natur zu treten, obwohl er gleichzeitig ein Teil der Natur ist? Antwort: **Der Mensch ist ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit, also ist er zugleich nicht nur ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit.** Denn das Paar ‚Zufall und Notwendigkeit‘ ist ein nicht übertreffbares Erklärungsmuster zur Entstehung des Lebens und zugleich keine vollständige Erklärung des Lebens. Selbst solche neuen Muster wie Epigenetik finden darin ihren Platz, Epigenetik, nach der in ganz geringem Umfang auch erlerntes Wissen genetischen vererbt werden kann.

Immer schon hat sich der Mensch als in der Welt lebend erfahren, ohne sich doch ganz von der Welt zu fühlen. Sein Gefühl hat ihn nicht getäuscht, er hat recht daran getan, der Stimme zu lauschen, wenn er auch erst heute die Rechtfertigung für sein Fühlen in der Hand hat! Der erste Mensch, als er der aufgehenden Sonne einen Blumenstrauß darbrachte, war kein Tier mehr. Als er aus seiner Höhle trat, die Blumen abriß und sie der Sonne hinhielt, verspürte er die Abhängigkeit von der Natur, zugleich machte er die erste Erfahrung der Freiheit in der Natur. Abhängigkeit als erste Spur der Freiheit, weil sie zugleich die Ahnung einer neuen Unabhängigkeit in winziger Gestalt ist! Endliche Freiheit, die begonnen hat, ihr Innenleben zu bemerken.

Nach der empirischen Anthropologie, die den Menschen mit dem Tier verbindet, kommt die philosophische Anthropologie, die ihn vom Tier unterscheidet. Es hat großartige Beispiele für die Lehre vom Menschen im zwanzigsten Jahrhundert gegeben. Ich nenne nur die Namen Max Scheler († 1928), Helmuth Plessner († 1985) und Martin Heidegger († 1976). Alle drei verlangten entschieden nach einer philosophischen Anthropologie, die sich über die Engführung einer bloßen Naturbetrachtung erheben sollte; alle drei wollten aber auch nicht weitergehen, sie wollten keine theologische Anthropologie betreiben. Wir werden uns fragen müssen, ob ein solcher Stop möglich ist, aber auch, wie sich eine echte theologische von einer echten philosophischen Anthropologie unterscheidet.

Lehrreich sind die Ansätze des anthropologischen Dreigestirns bis heute geblieben. Plessner setzte sich von der Wissenschaft ab, Heidegger von der Theologie, und beide konnten doch von ihren Ursprüngen nicht loskommen. Schauen wir uns ihre Einsichten und ihre Einseitigkeiten ein wenig genauer an, natürlich auch die ganz anders geartete Menschenlehre von Scheler.

Plessner bedenkt unablässig das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. Weil der Mensch zugleich Natur und Geist ist, nennt er dies die Doppelaspektivität der menschlichen Situation, eine Sichtweise, die sich immer weiter verdoppelt, wenn man einmal angefangen hat, das Doppelte zu sehen: Der Mensch ist zugleich sein Körper und er hat diesen; er kennt sich zugleich als Geist und weiß um seinen Geist, und so weiter. Seit Descartes versuchte die abendländische Philosophie diese Schwierigkeit, das sogenannte Leib-Seele-Problem, durch ein glattes Denken in den Griff zu bekommen. Entweder lehrt der Philosoph den Primat des Psychischen, oder er lehrt den Primat des Physischen, beide Versuche dieser Art laufen auf einen Monismus der Reduktion hinaus. Oder man trennt Geist und Natur oder Seele und Leib und läßt die Aufspaltung in Natur und Bewußtsein für alle Zeiten bestehen, womit wir einen klassischen Dualismus bekommen. Plessner will sich nicht entscheiden, weder für einen Monismus, noch für den Dualismus. Er will das Problem grundsätzlich vermeiden, indem er die Sichtweise der Verschränktheit wählt, einen Begriff, den er so sehr liebt wie die Doppelaspektivität, weil er auf

solche Weise irgendwo zwischen der Eins und der Zwei zu stehen kommt. In seiner Philosophie will er den biologischen Tatsachen gewiß Rechnung tragen, doch auch dem Geist seine besondere Selbsterfahrung, die nicht naturalistisch reduzierbar sein soll, belassen. Dies nennt er die Einsicht in die paradoxe Grundverfassung des menschlichen Selbst- und Welt-Erlebens. ‚Wenn es daher eine Wissenschaft geben soll, welche die Erfahrung des Menschen von sich, so wie er lebt und sein Leben geschichtlich verzeichnet, sich und der Nachwelt zum Gedächtnis, begreift, dann kann und darf sich eine solche Wissenschaft nicht auf den Menschen als Person, als Subjekt geistigen Schaffens, moralischer Verantwortung, religiöser Hingegenheit beschränken, sondern muß den ganzen *Umkreis der Existenz und der mit dem persönlichen Leben in selber Höhe liegenden, zu ihm in Wesenskorrelation stehenden Natur miteinbegreifen*.¹³

Also, die empirische Wissenschaft soll mitreden dürfen, ja sie muß mitreden, damit der Mensch erfährt, wer er als Mensch sei. In dieser Selbstaufklärung soll der Homo sapiens nicht auf die Wissenschaft herabgesetzt werden, wie ihn manche Leute nur als dressierten Affen oder als egoistisches Gen ansprechen wollten. Der Mensch ist nicht nur Beobachter, er ist auch Teilnehmer am Spiel des Lebens. Das sieht Plessner deutlich: ‚Die Theorie der Geisteswissenschaften braucht Naturphilosophie d. h. eine nicht empirisch restringierte Betrachtung der körperlichen Welt, aus der sich die geistig-menschliche Welt nun einmal aufbaut, von der sie abhängt, mit der sie arbeitet, auf die sie zurückwirkt. Eine derartige Betrachtung der Körperwelt und ihrer Erscheinungsweisen gibt die exakte Naturwissenschaft nicht.¹⁴ Alle Versuche, die Ergebnisse einer naturwissenschaftlichen Disziplin direkt auf die Geisteswissenschaften anzuwenden, wie das bisweilen im darwinistischen Evolutionismus die Mode gewesen war, scheitern nach Plessner an der verschiedenartigen Anschauungsweise. Dies ist sein Argument gegen den Naturalismus: Wenn ich kausalanalytisch eine Flugbahn betrachte, ist das ganz etwas anderes, als

¹³ Helmuth PLESSNER: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928). Berlin: Gruyter, 1975. – 373 S.; 27.

¹⁴ Plessner (s. Anm. [13](#)), 26.

wenn ich selbst diese Flugbahn durchlaufe und in eine Schlucht stürze. Das Gesetz des freien Falles bleibt sich gleich, aber ich erlebe den Fall sehr anders, wenn ich mich selbst im freien Fall nach unten befinde. Zum objektiven Naturgesetz kommt eine subjektive Betroffenheit. Der Fall erhält dadurch eine andere Qualität, ich habe Angst im freien Fall, während der freie Fall des Steines eher meine Neugierde befriedigt. Hier haben wir das berühmte Problem der Qualia, das ungelöst ist, wohl weil es unlösbar ist. Wie verhält sich die objektive Beobachtung zum subjektiven Erlebnis? Wie sollte diese Frage beantwortet werden können, da es zwischen dem subjektiven und dem objektiven Standpunkt keine Vermittlung gibt. Ein Wechsel vom Subjekt zum Objekt und wieder zurück, also eine Bewegung in der Doppelaspektivität, ist nicht die Lösung des Leib-Seele-Problems, sondern ihre Fortsetzung.

Deshalb weiß Plessner auch keine wirkliche Lösung zu bringen. Er sagt eben nur: Das eine ist nicht das andere, deshalb darf das eine nicht auf das andere reduziert werden. Doch ich meine, diese doppelte Sichtweise ist noch immer ein Dualismus, der die echte Beziehung zwischen Geist und Natur allerhöchstens ahnt. Wenn die Aufgabe der Philosophie auch darin besteht, die Phänomene zu retten, so *ein phainomena* sagten die Griechen, dann ist die Philosophie, ich meine hier das Denken über den Menschen, noch nicht auf seine Höhe gekommen: Auf diese Weise hat das Denken den Menschen noch nicht gerettet. Der reduktionistische Naturalist würde gegen Plessner einfach trockenem Tones erklären: Gib mir ein Phänomen, das ich nicht soll objektiv erklären können! Plessner und seine Freunde sagen: Das können wir nicht, denn wenn wir etwas geben, dann ist es ein Objekt, sonst könnten wir es nicht geben. Die subjektive Seite kann ich nicht geben, die erlebe ich nur. Der Naturalist schließt zufrieden das Gespräch: Damit ist alles erklärt, ich habe ja immer behauptet, alle Subjektivität sei eine bloße Illusion. Was Plessner zu Gesicht bekommt, ist das Wissen von den Grenzen des Objektes, ist das Wissen von der Unbestimmtheit in jedem Wissen, aber er kann nicht viel damit anfangen.

Etwas anders liegt die Sache bei Heidegger. Er hat den Titel ‚Anthropologie‘ oder ‚Humanismus‘ bekanntlich abgelehnt. Der

Humanismus in den verschiedenen Gestalten verdeckt nach ihm die Beziehung des Menschen zum Sein, das heißt der Mensch, wenn er das Sein auf sich bezieht, wenn er es human deutet, nimmt sich selbst zu wichtig und verdeckt das Sein. Heideggers Position ist dennoch ein Art von Humanismus, wenn auch ein negativer, denn nachdem der junge Theologe Heidegger erst Gott verloren hatte, mußte er auch noch den Menschen verlieren, ein schöner Hinweis, wie sehr Gott und Mensch einander vertreten; auch ein Hinweis auf das, was sie verbindet, nämlich die schöpferische Freiheit, die Heidegger nur in der störrigen Gestalt der Geworfenheit anerkennen will. Dieses Geworfenseins in das Dasein der menschlichen Existenz weist auf einen Bereich, der uns beständig bestimmt, obwohl wir ihn nicht selbst bestimmen können, jedenfalls nicht in ausreichendem Maße, weshalb wir den Makel des Geworfenseins nicht loswerden können. Was der Wurf gegeben hat, das kann er auch wieder an sich nehmen und vernichten, so behält er seine schmetternde Schlagkraft fest in seinen Händen.

Das Verhältnis des Menschen zur Wissenschaft fertigt Heidegger schnell ab, weil ihm diese für die Selbsterfahrung des Subjektes nicht viel zu liefern scheint. Berühmt ist sein Wort: Die Wissenschaft denkt nicht. Oder ausführlicher: ‚Sie denkt nicht, weil sie nach der Art ihres Vorgehens und ihrer Hilfsmittel niemals denken kann – denken nämlich nach der Weise der Denker.¹⁵ Die Unfähigkeit zu denken, rechnet Heidegger der Wissenschaft nicht als Mangel, sondern als Vorzug an. Nur im Verzicht auf das Denken hat die s die Möglichkeit, nach Art der Forschung ihren Blick auf den jeweiligen Gegenstand zu richten. ‚Die Wissenschaft denkt nicht.‘ Ein wenig bekommt die Aussage ihren anstößigen Charakter wieder zurück, wenn Heidegger ihr den Satz beifügt, die Wissenschaft sei, wie jedes Tun und Lassen des Menschen, auf das Denken angewiesen. Das ist eine doppelte Herabstufung: Die Wissenschaft steht unterhalb des Denkens, und sie ist dennoch auf das Denken, sprich den Philosophen angewiesen, um sich sagen zu lassen, was sie eigentlich ist und tut.

¹⁵ Martin HEIDEGGER: *Was heißt Denken?* (1952). In: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt: Klostermann, 2000. – 298 S.; 129 – 143; 133.

Nur wenige Wissenschaftler werden sich selbst auf Heideggersche Weise einschätzen, weshalb sie auch wenig geneigt sind, sich von dem Philosophen sagen zu lassen, was Wissenschaft eigentlich sei.

Ebenso heftig setzt sich Heidegger von der Theologie ab. Die Frage nach dem Menschen zu stellen, soll ausschließlich das Recht der Philosophie sein. Nur sie wisse mit der Frage ohne Vorurteil umzugehen, nur sie vermag die Frage auf den letzten Maßstab, auf das Sein zu gründen. ‚Was in unserer Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit. In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine ‚christliche Philosophie‘ ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis.¹⁶ Heidegger hat hier den Apostel Paulus aus dem ersten Korintherbrief zitiert, bei dem umgekehrt der Glaube eine Torheit ist und die Philosophie die angemäße Weisheit: ‚Hat Gott nicht die Weisheit dieser Welt als Torheit entlarvt?‘ Heidegger kämpft gegen Paulus um die Palme der größeren Torheit. Die Torheit bietet auf jeden Fall mehr Sicherheit, in diesem Paradox sind sich beide Seiten einig, weil die Wirklichkeit tiefer ist als alle Schulweisheit sich träumen läßt. Und der Streit zwischen Heidegger und der Theologie dreht sich darum, wer besser mit der Weisheit umgehen kann, ohne im Besitz des Geschenkes nachträglich doch wieder das Geschenksein zu vergessen. Wer ist der Geber? Ich es Gott, oder ist es das Sein? Und was ist der Unterschied in der Art ihres Gebens? Beide, Philosophie und Theologie, haben nach dem Akt des Schenkens die Gabe in Besitz genommen. Wer kann sich im Besitz der Gabe reinster halten, Heidegger oder die Theologie, wer kann sich am meisten vor der Geste des bloßen Besitzes hüten?

Ich möchte für unsere Frage nach dem Menschen dieser doppelt heftigen Abneigung Heideggers für einen Augenblick nachgehen. Heideggers Hauptwerk aus dem Jahr 1927 lautet ‚Sein und Zeit‘. Dort heißt es: ‚Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz.¹⁷ Das Dasein ist hier der Name für den Menschen. In der abendländischen Metaphysik meint *Essentia* dasjenige, was wir

¹⁶ Martin HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik* (1953). Tübingen: Niemeyer, ⁵1987. – 157 S.; 6.

¹⁷ Martin HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Niemeyer, ¹¹1967. – 437 S.; 42; § 9.

mit Wesen wiedergeben, das Wesen ist der Urtyp der zeitlosen Bestimmung eines Seienden; Existentia meint dagegen die zeitliche Bestimmung dieses Seienden: Jetzt ist die Essentia da und ergreifbar, morgen wird sie vielleicht nicht mehr da sein, sondern nur als Idee ohne Existenz, und gestern war sie auch nur in der Form einer Idee anwesend. Wenn nun Heidegger die Essentia in die Existentia legt, so wird die Zeit als der Horizont des Seins bestimmt; nicht mehr ist, wie bei Aristoteles, die Ewigkeit der Horizont. Diese Zeitlichkeit aber wird von der Sorge, von der Erwartung der Zukunft, letztlich vom ‚Sein zum Tode‘ angetrieben. Dieses Wort beherrscht das frühe Hauptwerk Heideggers wie eine Losung. § 51. *Sein zum Tode und Alltäglichkeit des Daseins*.¹⁸ So lautet schließlich die Alternative für den Menschen: Entweder wählst du den schleichenden Untergang deines Selbst in der Alltäglichkeit des ‚Man tut‘ und des ‚Man sagt‘ oder du faßt den Entschluß, vorlaufend deinen Tod auf dich zu nehmen, um ihm auf diese Weise seinen Stachel zu rauben.

Der Mensch wird von Heidegger hier in einer düsteren Endlichkeit gemalt, in einer Alltäglichkeit, in der er zwar handeln kann, in der ihm aber auch in jedem Augenblick das Ende seines Handelns droht, weshalb er das Unvorhersehbare, den Tod, vorhersehend selbst in die Hand nehmen soll, um ihm die skandalöse Plötzlichkeit und Unvorhersagbarkeit zu nehmen. Der Protest gegen den Tod ist hier der Protest gegen das Leben, das sich der Mensch nicht selber gegeben und deshalb nicht in der Hand hat.

Wenn die beiden Anthropologen Plessner und Heidegger auch hellsichtiger sind als die bloß naturalistisch gestimmten Anthropologen, so fehlt ihnen doch eines ganz bestimmt, die Zustimmung, die Freude, das Glück des Menschseins. Sie sehen nicht zufrieden aus in ihrer Anthropologie, sie haben bestimmt in ihrem Leben nie gelacht. Düsternis senkt sich hernieder, wenn man in ihren Gedankengärten spazieren geht. Die Atmosphäre dieser beiden Denker ist dunkel, vielleicht weil sie sich belagert fühlen von ihren Ursprüngen, von denen sie loskommen wollten, ohne den Absprung geschafft zu haben: Plessner die Herkunft von der Natur, Heidegger die Herkunft von Gott. Plessner hatte mit einem Studium der Medizin und Zoologie begonnen, Heideg-

¹⁸ *Sein und Zeit*, 252; § 51.

ger mit einem Studium der Theologie, das sie beide abbrachen, um in der Philosophie ihre Bestimmung zu suchen.

Doch eben dieses wollte ihnen nicht recht glücken. Warum nicht? Ich meine, die Quelle ihres Unglücks ist einfach zu nennen: **Die Empirie der Natur liefert Inhalte, das Ergreifen, die Theologie liefert Inhalte der Offenbarung, das Ergriffensein, die Philosophie hat selbst keine Inhalte.** Das Problem der Philosophie sind die Erfahrungen, die sie nicht hat und nicht haben kann, doch ohne Erfahrung läßt sich das Leben nicht leben. Die Philosophie heißt nach einer klugen Definition einfach ‚Weiterfragen‘, sie kann deshalb weder die Erfahrung der Natur noch die Erfahrung Gottes ersetzen: Das heißt die Erfahrung in der endlichen und in der unendlichen Gestalt; das erste ist die Erfahrung des Ergreifens, das zweite die Erfahrung des Ergriffenwerdens. Fragen liefern keine Inhalte, das tun nur Antworten. Die Inhalte kommen durch zwei verschiedene Bewegungen zustande, einmal in einem Ergreifen der Natur, das andere Mal in einem Ergriffensein durch Gott. Die Philosophie kennt weder das eine noch das andere, sie kann nur die Bedingungen untersuchen, in denen das eine oder das andere sich ereignet. Liegt deshalb der graue Schleier der Vergeblichkeit über aller bloßen Philosophie? Als Kronzeuge für die Leistungsfähigkeit und auch für die Grenze der Philosophie können wir Kant nehmen, der in seiner Kritik aller Vernunft zeigen wollte und wohl auch gezeigt hat, warum die Philosophie keine Inhalte hat, denn, meint Kant, ‚nur Erfahrung könne uns ein solches Gesetz lehren‘.¹⁹

Soll etwa die Theologie die Philosophen von ihrer Trauer erlösen? Ja, doch auf eine bescheidene Weise. Ihre Demut ist ihre Zeitgebundenheit, sie gilt es zu erkennen und anzuerkennen. Eine ähnliche Bindung des Denkens an die Zeit hatte Heidegger im Sinn, als er von dem Sein sprach, das sich in der Geschichte lichtet oder auch verbirgt und auf diese Weise die Epochen schafft. Erkennt hat er also diese Endlichkeit, die Bindung des Menschen an dasjenige, was ihm voraufgeht, aber geliebt und anerkannt hat er sie nicht. Dazu hätte er die Bindung als Gott anerkennen und lieben müssen, dazu hätte er Theologe sein müssen, was er früher einmal war, doch später keinesfalls mehr

¹⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 794.

sein wollte. Sein Wille hat ihm den Blick verdunkelt und den Weg verstellt. Das endliche Leben in seiner Endlichkeit lieben heißt Gott lieben und das Leben lieben unter dem Gebot der weiteren Liebe, der Nächstenliebe. Die Theologie und der Glaube leben aus dem Empfangen dessen, was sie selbst nicht hervorgebracht haben – und sind damit einverstanden. Ein Sein zum Tode – mit Einverständnis, damit beginnt die Theologie, weil damit die Auferstehung beginnt.

Es gibt allerdings auch eine Annäherung der Anthropologie an die Theologie, die zu groß ist und ihr Ziel, die endliche Freiheit, im Übermaß verfehlt. In der Übertreibung der Theologie wird sie wieder untheologisch. Ich meine die Schelersche Anthropologie, die einen überaus optimistischen Eindruck macht und in diesem Übermaß ihr Ziel verfehlt. Berühmt ist sein letzter Satz aus dem April 1928, der seinem Tod um wenige Wochen voraus geht. *„Erst im Einsatz der Person ist die Möglichkeit eröffnet, um das Sein des durch sich Seienden auch zu wissen.“*²⁰

Die Drohung des Seins gegen das Dasein des Menschen wirkt hier wie aufgehoben, alles klingt licht und heiter, das Sein droht nicht mehr, es ist zum durchstrahlenden Licht geworden, das sich in der Person des Menschen offenbart. Hier findet keine Reduktion mehr auf eine bloße a-personale Natur statt, keine Geworfenheit mehr, kein Sein zum Tode, bei weitem nicht, das Sein führt die Person zum Sein! Die Person des Menschen steht auf Augenhöhe mit Gott, der hier den Namen trägt: das Sein des durch sich Seienden. Immer ist Offenbarung auch Selbstmitteilung Gottes, doch hier wird die Person nicht in die endliche Freiheit gehoben, sondern in die Gottheit selbst hinein. Wir stehen vor den Anfängen einer natürlichen Christologie, die aus der Natur heraus das Bündnis erkennt, das zwischen Mensch und Gott geschlossen ist. Und doch übertreibt Scheler. Was ist in der Person zu finden, das sich im Sein des Seienden erst erkennt? Welchen Einsatz muß sie tätigen, um das Sein zu wissen?

Scheler hat eine große Ahnung empfangen, doch trifft er den Nagel wirklich auf den Kopf? Er bestimmt den Menschen zu einseitig und zu erratisch, zu großartig, wenn man will, indem er

²⁰ Max SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Bonn: Bouvier, ¹⁸2010. – 67 S.; 67.

ihn über die Staunens-Frage zu sich selbst kommen läßt: ‚Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ich überhaupt?‘²¹ Diese von Leibniz aufgeworfene Frage hatte vor dreihundert Jahren ihre Berechtigung, weil sie einen Ausweg wies aus der Welt der Mechanik, einen sehr hölzernen Ausweg zwar, der die mechanische Maschine ganz unberührt ließ, aber doch über sie hinaus wies. Diese Frage führt allerdings nicht zur Erkenntnis der Freiheit, sie erzeugt eine Starrheit, die dem Menschen nur ein Leben nach dem Maß des ganzen Seins beschaffen kann: Aut Caesar, aut nihil. Ein solches Leben ist nichts für den Menschen, er kann gar keinen Platz finden außerhalb der Welt, um die Welt insgesamt in den Blick zu nehmen und so das Leben zu gewinnen. Die Staunens-Frage wird dem Menschen nicht gerecht, weil er nicht eine unendliche, sondern eine endliche Freiheit ist. Der Mensch ist nicht nur aus Zufall geworden, er ist nicht nur aus Notwendigkeit geworden, er ist aus Zufall und Notwendigkeit zugleich geworden, das begründet seine Endlichkeit. Bei Scheler und Plessner findet der Mensch in der Frage nach sich selbst keine Lösung, weil er dort von der Übermacht des Seins erdrückt wird, hier bei Scheler ist er überfordert von der Aufgabe, das Sein sogar zu wissen und es als Leben selbst übernehmen zu müssen, was jede Form des Lebens für ihn verhindert. Scheler erscheint zum Schluß seines Lebens verführt durch den Pantheismus eines Spinoza oder eines Hegel, die beide nur eine einzige, dafür aber unendliche Freiheit anerkennen wollten. Diese beiden Philosophen bringen die Schelersche Anthropologie auf die schiefe Bahn. Mit Stolz weist er den Strick vor, über den er gestolpert ist. ‚Es ist der alte Gedanke Spinozas, Hegels und vieler anderer: das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in demselben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut.‘²² So löst man die Menschenfrage nicht, so kommt man nicht zur endlichen Freiheit, so erzeugt man nur einen gewaltigen Rausch und den nachfolgenden Kater.

Doch macht die Theologie wirklich einen so viel besseren, einen erlösten Eindruck? Vielleicht nicht, denn in der Neuzeit war sie lange Zeit auf Verteidigung bedacht gewesen, was ihr das

²¹ Scheler (s. Anm. 24), 64.

²² Scheler (s. Anm. 24), 66.

Leben schwer machen mußte, da sie bedrückt war durch eine selbstbewußte Philosophie und eine vollkommen selbstsichere Wissenschaft. Sie war zur Verteidigung gezwungen gewesen, doch wer sich verteidigt, klagt sich an, wer gar um sein Leben bangt, der sieht nicht gerade erlöst aus. Bis in die Theologie der neuesten Zeit finden wir Tendenzen zur Verteidigung und Selbstsicherung, um nicht in fremde Schwerefelder gezogen zu werden. Die Angst bestand für die Theologie sogar mit einiger Berechtigung, weil vom Geist der Neuzeit für lange Zeit wohl vor allem die Vernichtung von Glaube, Theologie und Kirche geplant war. So eben sieht der Vernichtungsplan unseres empirischen Anthropologen aus, der nur noch Primatologie sein will und selbst das Wort ‚Menschsein‘ verschmätzt und aus dem Sprachschatz verbannt wissen will: Folglich, sagt er, da die Evolution das Leben ohne Gott sehr gut zu erklären weiß, sind Glaube und Theologie abzuschaffen.²³

Da kann man schon die Väter der Neuscholastik im 19. Jahrhundert verstehen, oder auch einen Mann wie den reformierten Schweizer Karl Barth im 20. Jahrhundert, die absolut nichts mit einer solch wüsten Naturwissenschaft oder Philosophie zu tun haben wollten und strikt die Trennung verlangten. Statt dessen, da sind sich Barth und die katholischen Neo-Scholastiker einig, wollen sie den Glauben und den gläubigen Menschen einzig auf den geglaubten Menschensohn und seine Offenbarung gründen.

Im Falle von Karl Barth ist die Trennung sogar doppelt rabiat, indem er Wissenschaft und Glaube mit einem zweifachen Schnitt scharf abscheidet: ‚Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.²⁴ Abwendung von der Natur und strikte Hinwendung zur Offenbarung, die in Christus unübertreffbar geworden ist. Warum? Wer so fragt, hat den Glauben an den Einzigen

²³ Edward O. WILSON: *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. – 260 p.; 192: ‚Theology is not likely to survive as an independent intellectual discipline.‘

²⁴ Karl BARTH: *Kirchliche Dogmatik*. III,1. 1945 (Vorwort)

schon verraten, weil er ihn unter die Bedingungen dieser Welt gestellt hat, weil er ihn auf eigene Rechnung in Dienst nehmen will, da Christus doch als Richter in diese Welt getreten ist, um über die Bedingungen der Welt zu richten. Wer nach dem Wie und Warum fragt, bekommt nach Barth als Antwort höchstens noch Religion heraus, die vermessen von unten nach oben steigen und sich zum Richter aufschwingen oder sonstwie Gott in Besitz bringen will. Der Glaubende wäre verloren, er hätte sich selbst verraten, weil er einzig von oben die verheißene Gabe empfangen und so aus der Unerlöstheit der Welt von oben nach oben geführt werden kann.

Der berühmte Paragraph 17 der Kirchlichen Dogmatik des ersten Bandes aus dem Jahr 1937 faßt die Religionskritik in den Satz zusammen: ‚Religion ist Unglaube‘. Nur Gott selbst kann von Gott reden, jede menschliche Beteiligung ist nach Barth ausgeschlossen. Gottes Souveränität, die von oben her in die heillos durch sich selbst verschlossene Selbstrechtfertigung und Bilderfabrik des Menschen einbrechen soll, ist und bleibt das Barthianische Leitmotiv.

Hier sind wir jetzt in der Lage, die Grenzen zwischen den verschiedenen Bereichen zu öffnen, weil nach dem Ende der mechanischen Wissenschaft die Abwehrstrategien zwischen den Lagern weniger vonnöten sind. Was ist eine Religion? Was sind Religionen? Sie können sehr verschieden sein, doch eines haben sie gemeinsam, da stimmen wir mit Barth überein: Sie suchen die Sicherheit einer letzten Wirklichkeit zur Sicherstellung des verletzlichen Menschen in der Welt. In diesem Sinne war die mechanische Physik der Neuzeit eine gewaltige und gewalttätige Religion, weil sie die Sicherstellung mit Hilfe der Natur betreiben wollte. Das war ihr Programm, ihr Ziel, dem sie auch näher gekommen ist, da sie die Lebenszeit des Menschen ein wenig verlängert, vielleicht sogar verdoppelt oder verdreifacht hat, ohne allerdings dem Grundübel abgeholfen zu haben. Die Endlichkeit des Menschen ist geblieben und damit seine Verletzlichkeit und seine Sterblichkeit. Ebenso waren die vielen Metaphysiken eine Religion, die in einem Gottesbeweis die letzte Wirklichkeit sichern wollten, wie die Physik eine Religion war, wenn sie nach einer allwissenden und ewigen Weltformel strebte.

Wir können also der verängstigten Neuscholastik wie dem rabiatischen Barth durchaus recht geben in ihrer Abneigung gegen zuviel Weltlichkeit und Zeitgeist in der Theologie. Und doch können wir jetzt beim Nachdenken über den Menschen mit der Naturwissenschaft, mit der Evolutionslehre anfangen und von unten nach oben zu steigen, nicht um das Wesen des Menschen zu bestimmen und sein Leben sicher zu stellen, sondern um die Arme zu öffnen und die Offenbarung für den Menschen und die Welt in Empfang zu nehmen. Wir müssen uns daher fragen, wie die Übergänge zwischen den drei Bereichen aussehen sollen. Dann wird der Aufstieg zugleich ein Abstieg sein, weil er die Sicherstellung des Lebens, dieses Grundübel, das lange Zeit in der Sicherheit der Wissenschaft gesucht wurde, vermeiden kann. Wir haben zwei Übergänge zu betrachten und zu verstehen.

Beginnen wir mit dem ersten Übergang von der Naturwissenschaft zur Philosophie. Ist das ein Aufstieg oder ein Abstieg? Als im Jahre 1748 der französische Arzt und Philosoph de La Mettrie den Menschen als eine Maschine definierte und so auch sein Hauptwerk ‚L'homme machine‘ betitelte, da stand er im Strom einer Tradition, die Descartes ein Jahrhundert vorher eröffnet hatte. Der Strom sollte bis zum 20. Jahrhundert immer breiter werden, wobei er vor allem den einen Gedanken transportierte: Alle Natur ist Mechanik, und da der Mensch ein Teil der Natur ist, kann auch der Mensch nur Mechanik sein; er ist eine Maschine, viel komplizierter als jede künstlich gebaute Maschine, am Ende aber doch aus Teilen zusammen gesetzt, die das Ganze ausmachen. Kann man da noch Einwände erheben? Eigentlich nicht, oder eigentlich nur von der Selbsterfahrung des Menschen her. Doch die erklärte de La Mettrie zur Selbsttäuschung, zum Epiphänomen, und mit ihm seine Nachfolger. Diese entwickelten einen strengen Materialismus, der jegliche Metaphysik zugunsten der Physik vermeiden wollte; sie wollten die Selbsterfahrung des Menschen als ein Ergebnis komplizierter körperlicher Prozesse ansehen, das nicht nur individuell beeinflussbar sein, sondern auch als Ergebnis einer kollektiven biologischen Entwicklung erscheinen. Dieser de la Mettrie ist einer der ersten, der aus dem Triumph Newtons in der Mechanik den Atheismus im Denken folgerte. Wenn alle Welt eine Maschine ist, wie sie es im Grunde

schon im System des Descartes war, der es plante, oder wie bei Newton, der es meinte beweisen zu können und davor erschrak, dann ist da ist kein Mensch, keine Freiheit, kein Gott mehr zu finden. Da stampft dann allein die Natur als riesige im Raum aufgespannte blinde Weltmaschine durch die Zeit. Überall, an allen Orten Europas, entzündete der mechanische Gedanke im 18. Jahrhundert die Geister. Heftig auch, schon ganz zu Anfang der Epoche eben den Geist dieses de la Mettrie, der damit allen Geist zugunsten der Maschine vertreiben wollte.

Seinen Nachfolgern, nachdem sie große Erfolge zu feiern hatten, ist allerdings im 20. Jahrhundert der Boden entzogen worden, da die Natur nicht mehr nur mechanisch aufgefaßt werden kann. Die Grundlage der Natur, damit auch die Grundlage des Denkens, kann nicht mehr die Philosophie eines Descartes oder die Mechanik eines Newton liefern, sondern die wird geliefert von der Quantentheorie und durch die Echtheit von Zufall und Notwendigkeit. Wie kommen wir aber von der Ebene der Natur zur Ebene des Geistes und der Selbsterfahrung des Menschen?

Meine Antwort: Es führt kein folgerichtiger logischer Weg von der einen zur anderen Ebene, es kommt ein erstes existentielles und freiheitliches Moment hinzu. Unwidersprechlich sollte sein und deshalb logisch unantastbar, weil physikalisch bewiesen: Nicht alle Wirklichkeit ist Natur, wenn Natur das ist, was von der Naturwissenschaft erfaßt werden kann. Was aber liegt über die Natur hinaus? Die Übernatur? Vor solcher Redeweise möchte ich warnen und mich selber hüten. Auch wenn es zwingend und nachgewiesen eine andere Art der Wirklichkeit gibt als die Natur, sollten wir sie nicht Übernatur nennen. Bei solcher Benennung stellen wir sie uns zu schnell als eine andere Art von Natur vor, mit vielen verschiedenen Eigenschaften als unsere greifbare Natur, aber eben auch diese: Wir stellen sie uns vor. Dieses Vorstellen geht nicht mehr und ist eigentlich nie gegangen, obwohl es immer wieder geschehen ist und fortfährt zu geschehen. Das Vorstellen bedeutet den Versuch zur Objektivierung oder Ver-Natürlichung der Wirklichkeit, deren Andersheit zur Natur wir ja gerade erst mit der Erkenntnis der Echtheit von Zufall und Notwendigkeit festgestellt haben. Eine Wirklichkeit, die nicht objektiv ist? Ja, und die eben keine Einbildung und kein Epiphänomen

ist. Sondern die mehr Wirklichkeit hat als die feststellbare objektive Natur? Ja, die Objektivität ist nicht die härteste aller Wirklichkeiten, die Freiheit ist härter, weil sie die Objektivität in ihren Dienst stellt. Wenn ich meine Hand heben will, stelle ich alle Gesetze der Natur in meinen Dienst, dennoch kann diese Tat meinen freien Willen ausdrücken, weil eben nicht alle Wirklichkeit, in der ich lebe, von mechanischer Notwendigkeit bestimmt ist.

Es gibt die Redeweise: ‚Das ist nur subjektiv gültig und kann objektiven Maßstäben nicht genügen.‘ Diese Redeweise behält ihren Sinn. Denn das Objektive ist gerade das, worauf sich zwei Leute mit verschiedenen Meinungen einigen können, etwa indem sie nachmessen, was größer oder kleiner ist. Zum Auftakt seines berühmten Prozesses trifft Sokrates zufällig den Priester Euthyphron vor der Königshalle auf dem Marktplatz in Athen. Er verwickelt ihn in ein Gespräch über Recht und Unrecht: ‚Wenn ich und du nicht der gleichen Meinung sind, welche von zwei Zahlen die größere ist, könnte uns eine solche Uneinigkeit zu Feinden machen? Könnte sie uns wechselseitig böse machen? Wir würden doch einfach die Sache ausrechnen und uns bald einig sein, nicht wahr?‘²⁵ Sokrates kennt den Sinn der Objektivität, das ist die Einigkeit in der Meinung.

Dennoch kann die Subjektivität, die Meinungen möglich macht, härter sein als alle Objektivität, denn sie ermöglicht fehleranfällige Meinungen und damit endliche Freiheit. Man möchte die Subjektivität objektiver nennen als alle Objektivität, wenn das nicht eine mißverständliche Redeweise wäre. Die Übernatur nennen wir also ab jetzt die Subjektivität oder auch die Freiheit. Eine Freiheit, die nicht mehr im Gegensatz zur naturgesetzlichen Kausalität steht, sondern diese in Dienst stellt.

Ich sage nicht, auf dieser Ebene solle man sich freuen oder sich wohlfühlen. Wenn wir Heidegger, gegen seinen Willen, einen Anthropologen nennen, so beschreibt sein Unwohlsein auf dieser zweiten Stufe jenseits der empirischen Natur sehr gut die Lage, wie sie sich zunächst auf der zweiten Stufe zeigt: Geworfensein des Menschen zum Tode, das ist sein Wort, das Dasein lebt in ständiger Sorge um dieses sein Dasein. Der Mensch, ob Mann

²⁵ PLATON: *Euthyphron* 7c; *Kriton* 49d.

oder Frau, wird zum Neutrum ohne Personalität gemacht, schrumpft in dieser Angst zum Dasein und steht damit einsam und voller Panik vor dem Riesenberg, der das Sein heißt. Das ist nicht falsch gesehen, jedoch auch nicht die ganze Wirklichkeit. Nicht aus der wissenschaftlichen, doch aus der existentiellen Erfahrung nimmt Heidegger die Erkenntnis des Ergriffenseins und ist mit dieser Lage des Menschen unzufrieden. Schließlich ist die Philosophie die Frage nach dem Ganzen, die ohne Antwort bleiben muß. Deshalb lautet seine Definition: Der Mensch ist das Wesen der Angst. So soll die Analyse des Daseins das Fundament für eine neue Ontologie jenseits von Realismus und Idealismus abgeben. Heidegger stellt in ‚Sein und Zeit‘ hierzu verschiedene Strukturen heraus, die das Dasein in seiner Existenz, also in seinem Lebensvollzug, bestimmen. Diese nennt er Existentialien: Verstehen, Befindlichkeit, Rede, das sind grundlegende Weisen, wie sich das Dasein auf sich selbst und die Welt bezieht. Die Existentialien sind Momente eines Strukturganzen, das Heidegger als Sorge bestimmte. Damit erweist sich das Sein des Daseins als Sorge: Der Mensch ist Sorge. Diese Bestimmung als Sorge will Heidegger jedoch von psychologischen Bedeutungen wie Besorgnis oder Trübsal frei halten. Denn auch Freizeit und Heiterkeit sind Formen der Sorge, wenn sie zum Vergessen oder zur Erhaltung der Arbeitskraft eingesetzt werden.

Wenn die Existenz des Daseins sich als Sorge erweist, dann läßt sich von hier aus die Welt verstehen: der Hammer, das Werkzeug, der Stein, sie dienen dem Hausbau. Diese Werkzeuge sind durch ein Um-zu verbunden, welches letztendlich im Um-Willen des Daseins mündet, dieses besorgt Dinge, weil es sich um sich und seine Mitmenschen sorgt. Auch die wissenschaftliche Erfassung der Welt und die Wissenschaft von der Natur erheben sich letztlich für Heidegger aus dem Dasein als Sorge.

Wir entdecken hier einen gemeinsamen Zug, der drei sehr verschiedene Namen verbindet: Jacques Monod, Albert Einstein, Martin Heidegger. Sie alle sind im 20. Jahrhundert nicht einverstanden gewesen mit dem, wie sich die Wirklichkeit, wie sich die Natur, wie sich der Mensch gezeigt hat. Sie wollten als Menschen die Wirklichkeit ergreifen, doch da wurden sie von ihr ergriffen, da die Natur nicht ganz so rational, nicht ganz so natürlich, nicht

ganz so objektiv ist, wie sie gewünscht hatten. Es ist die empörte Haltung gegen die Natur, gegen die Wissenschaft, gegen das Sein, das diese drei verbindet. Empörung als Schicksal!

Das ist gut verständlich. Auf der zweiten Stufe kann man nur empört und unzufrieden sein über die Natur. Ich möchte behaupten, jede philosophische Anthropologie ist unzufrieden mit dem Menschen und verschmäht ihn. Und sehr bezeichnend: Einstein, Heidegger und Monod, alle drei, wollten den Menschen abschaffen, einfach indem sie ihn als abgeschafft erklärten. Was ihnen nämlich nicht gelang, war die positive Deutung ihrer Lage, war die Anerkennung der Geworfenheit, die durch Anerkennung ihren Charakter wandelt. Die Geworfenheit heißt in der Anerkennung ihres Tuns die Ergriffenheit, die jedem Handeln und Ergreifen des Menschen voraus liegt und voraus bleibt.

Hier machen wir jetzt den zweiten Übergang, wir gehen von der zweiten auf die dritte Stufe über, von der Philosophie zur Theologie. Wie können wir die Welt anerkennen wie sie ist, ohne in Empörung auszuweichen, da sie nicht ganz nach unseren Wünschen eingerichtet ist? Das ist eine schwere Aufgabe für den Augenblick. Warum die Anerkennung so schwer fällt, liegt auf der Hand. Für den natürlichen Menschen ist es natürlich, die Welt in die Hand zu bekommen. Der Mensch ist von Natur aus ein Darwinist, denn nur der am besten Angepaßte, der Fitteste, hat überlebt, und das ist derjenige, der die Welt im Augenblick am besten begriffen hat.

Die Anerkennung der Tatsache, die Natur nicht ganz besitzen zu können, jedenfalls nicht in entscheidendem Maße, löst die Identität des Menschen in der Natur auf. Theologisch gesehen ist das ein Sterben und zwar zunächst in der Form des künftigen Sterbens, was ja die Anthropologen ganz gut mit düsterer Miene gesehen haben: Der Mensch ist ein Geworfensein zum Tode. Der Theologe bewertet die gleiche Sache ein wenig anders: Man kann erst leben, wenn man schon gestorben ist. Dieses Sterben und Auferstehen kann der Mensch nicht aus sich leisten, weil ihm dabei seine Identität verlorenggeht. Der Apostel Paulus bindet das Sterben und Auferstehen deshalb in Römer 6 eng an das Sterben und Auferstehen Christi. Die Gnade setzt nicht nur die Natur voraus, sie heilt die Natur auch von ihrer mangelhaften Identität,

deshalb sind wir alle, die wir auch Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft. ‚Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.‘

Die dritte Stufe wird unter dem Zeichen der Gnade betreten, sonst auf keine Weise. Deshalb ist sie so leicht und zugleich so schwer zu erreichen, wie ein Geschenk leicht und schwer zugleich ist, das ich dringend wünsche und brauche, das ich mir selbst jedoch nicht geben kann.

Damit haben wir den Raum eröffnet, jede der drei einzelnen Stufen zu betreten, die empirische, die philosophische und die theologische Stufe, also sie zugleich in der Anthropologie zu unterscheiden und zu verbinden.

DIE REICHWEITE DES SEHENS

Die Denker der neueren Zeit ab Kant, oder sagen wir besser, nach Kant, wollten Phänomenologen sein, sie wollten sehen und sehen lassen. Teilhard de Chardin beginnt sein Hauptwerk im 20. Jahrhundert mit dem Leitwort: ‚Die folgenden Seiten sind Ausdruck eines Bemühens, zu *sehen* und *sehen zu machen*.‘

Kant selbst sollten wir nicht zu diesen Leuten rechnen, denn wer die Erscheinung der Dinge so streng vom Ding an sich abtrennt, um die Freiheit, um Gott, um den Menschen zu retten, der wird nicht das Sehen zur ersten Methode der Philosophie erheben wollen. Das Land der Wahrheit, wie Kant den sichtbaren Teil der Wirklichkeit mit einem reizenden Namen benennt, ist eine Insel, umlagert von einem weiten und stürmischen Ozean, welcher der eigentliche Sitz des Scheines ist, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt. Das Wissen ist Sehen im Geiste, ist eine Erkenntnis der Erscheinung, hinter der sich die Wirklichkeit oder, im Gegenteil, der Nebel verbirgt. Kant mußte das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen; er war in seiner Zeit zu dem Schritt genötigt. Er wollte die Wirklichkeit in ihrem vollen Umfang anerkennen, auch die Freiheit von Gott und Mensch, selbst dann, wenn die Freiheit nicht voll in Erscheinung treten kann. Das ist unsere Frage: Muß die Wirklichkeit ihre Existenz durch sichtbare Wirkung bekunden? Wer sollte mir diese Sichtbarkeit garantieren? Ist das Wort Wirklichkeit nicht ein Anlaß zur Verführung, eine Nebelbank, die zur Verwechslung von Sein und Schein einlädt? Das ist immer das eigentliche, das vollendete Denken, von dem Kant eine starke Probe gegeben hat: Das Wissen der Dinge, soweit sie sichtbar sind, und das Wissen von der Grenze der Sichtbarkeit, folglich die Achtung vor der Wirklichkeit, die jenseits dieser Grenze liegt. Kein Wunder, wenn er laut ausruft: Das

Land der Erkenntnis sei ‚eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen‘. Wir können auch sagen: Natur ist die ergreifbare Form der Wirklichkeit, Gott die ergreifende Form.

Kaum hatte Kant 1804 geendigt, begann Hegel 1807 seinen Lauf. Sein Weg war freilich ein anderer, denn Hegel lehrte das Sehen als die erste Methode. Der Philosoph des Weltgeistes setzte das Wissen ebenfalls mit dem Sehen gleich, doch zugleich mit dem Denken, weshalb er in seiner ‚Phänomenologie des Geistes‘ dazu auffordert, das Wort und die Sache der Philosophie fallen zu lassen und zum eigentlichen Schauen der Sophia, zum Anblick der Weisheit überzugehen. Er will das Wissen der Dinge ohne Grenze besitzen, was bedeutet, die Philosophie abzuschaffen und ihr die Form der Wissenschaft zu geben. Das ist in der Tat das Tun der Wissenschaft, das Sehen der Wirklichkeit, insofern sie erscheint; die Frage ist nur, ob alle Wirklichkeit erscheint und sichtbar werden kann. Hegel wollte diese Frage bejahen, indem er vom Zufall nur verächtlich sprach, den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit zum Sinn der Geschichte erklärte und diese Erkenntnis als notwendig ausrief, als frei vom Zufall. Er setzte sich das Ziel, die Philosophie ihres Namens zu entkleiden und aus der Liebe zum Wissen wirkliches Wissen werden zu lassen. Die Philosophie war für ihn der Weg zur Schau aller Wirklichkeit, weshalb natürlich die Philosophie nicht mehr Liebe zum Wissen, sondern nur noch Wissen genannt werden kann. Wörtlich ruft Hegel aus: ‚Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben.‘

Kant hatte in seinem Denken darauf geachtet, nicht der Wissenschaft zu verfallen. In seiner Zeit war sie einzig als Mechanik vorstellbar. Er bewunderte aufrichtig ihre Erfolge, deren Methode die Notwendigkeit in der Natur war, wollte sie aber auf die Welt der Erscheinungen beschränkt wissen und das Ding an sich davon unberührt lassen. Den Erfolg für die Philosophie wollte er auf eine andere Weise erringen, als es die Wissenschaft tat, das war das Ziel seines kritischen transzendentalen Denkens. Diese Vorsicht im Denken legte Hegel beiseite. Mechanik ist immer der Wille zum Überblick, entsprechend ist das Sehen die Methode der Mechanik. Wenn Hegel das Sehen mit dem Denken in eins setzte,

folgte er der Methode des Überblicks, die in der mechanischen Physik große Erfolge gefeiert hatte, weshalb es schon verständlich ist, wenn auch der Philosoph begehrlige Blicke auf diesen Erfolg wirft, weil er nach wirklichem und vollem Wissen verlangt. Nur, der Erfolg macht auch blind und gaukelt Wirklichkeiten vor, die nur scheinbar wirklich sind, wie Nebelbänke und das bald wegschmelzende Eis.

Mit Hegel wollte sich das Denken auf breiter Front von der als Entfremdung gefühlten philosophischen Transzendenz und aller religiösen Offenbarung absetzen. Dem Jenseits des Seins sprach Hegel die Wirklichkeit ab; oder vielleicht sollten wir genauer sagen: Das Jenseits hielt er für dasjenige Sein, das durch die Geschichte in die Wirklichkeit des Diesseits treten muß. Eine verwegene Behauptung! Wir müssen nur an die Lage der Freiheit in der Natur denken: Ein einziger Komet kann die Freiheit auf Erden auslöschen, wie jede endliche Freiheit in der Natur und die Freiheit im Kosmos zeitlich und räumlich begrenzt, also endlich ist. Hegel ist an der Endlichkeit der Freiheit gescheitert.

Kants nüchternes Denken ist das Denken der endlichen Freiheit im Rahmen seiner Zeit! Bei ihm hat das Ding an sich einen stark jenseitigen oder transzendenten Charakter, da die Weise, wie dieses Ding in die Welt der Erscheinungen tritt, nicht kontrollierbar ist, also nicht gesehen werden kann. **Transzendentes Diesseits in der Erkenntnis gibt es nicht ohne transzendentes Jenseits im Sein.** Transzendenz und Transzendentalität sind zu unterscheiden, doch nicht zu trennen. Die Phänomenologie tut nun das genaue Gegenteil. Sie nimmt die Wirklichkeit unter die strenge Kontrolle des Sehens; sie will nehmen, sollte ich mit Vorsicht sagen! Ihr Programm lautete: Keine Spekulationen mehr, keine ungeprüften Annahmen, keine Vorurteile, kein Ergreifenwerden, nur ein ununterbrochenes Ergreifen der Dinge mit den Augen des Geistes, das sollte Phänomenologie sein. Deshalb das Leitwort dieser Denkweise: Hin zu den Sachen selbst! Doch die Vorsicht rät uns, Wunsch und Wirklichkeit vorerst zu unterscheiden, auch wenn der Wunsch nach Wissen zum Wesen des Menschen gehört und das Wissen das Ziel aller Wissenschaft ausmacht.

Ganz im Geist der Mechanik begründete Edmund Husserl ein Jahrhundert nach Hegel, um die Wende zum 20. Jahrhundert, die einflußreiche Philosophie des Sehens, die Phänomenologie als philosophische Schule. An deren Ende wurde der Preis sichtbar, der für diese Methode des Sehens zu entrichten war. Kant hatte eindringlich vor der Verwechslung von Mathematik und Philosophie gewarnt, den Erfinder der geometrischen Methode in der Philosophie gar einen Pfuscher genannt. Genau auf diesen Descartes bezieht sich Husserl, wenn er in seinen ‚Cartesianischen Meditationen‘ dem Ideal der Geometrie weiter oder von neuem folgen will. Der Preis, den er zahlt, lautet: Alle Wirklichkeit, die nicht in die Erscheinung tritt, existiert nicht oder ist nicht wichtig oder wird ausgeblendet.

Nehmen wir als Beispiel der Ausblendung die berühmte Epoché Husserls. Das griechische Wort meint ein Innehalten oder eine Enthaltbarkeit in der Meinung. In der natürlichen Einstellung zur Welt tragen wir viele, viele Vorurteile mit uns, die wir meist nur wenig geprüft haben: Man muß eben zu häufig und zu schnell im Leben ein Urteil fällen, man kann nicht alle eigenen Meinungen unter die Lupe genommen haben. Sollten wir etwa nur nach vollständig geprüften Urteilen leben? Wir würden dem Wahnsinn der Vorurteilslosigkeit verfallen, wenn wir das versuchen wollten. Dem Vorurteil aber mißtraut Husserl ganz und gar. Das Bewußtwerden und das Einklammern der Vormeinung nennt er mit einem weiteren Begriff die eidetische Reduktion. Alle theoretischen Annahmen, also Hypothesen, Beweise, Vorwissen und so weiter über den betrachteten Gegenstand, sollten wir erst einmal ausschalten. Dann, in einem zweiten Schritt der Reduktion, wird sogar von der Existenz des Gegenstandes abgesehen; nur die Washeit oder das Wesen der Sache soll sich zeigen. Nicht ob es Menschen gibt, ist mehr die Frage; sondern nach dem, was das Wesen des Menschen ausmacht, unabhängig von dessen Existenz, danach schließlich fragt Husserl. Er hätte recht in seinem Tun, wenn das Denken bedeutet, die Wirklichkeit mit den Augen des Geistes zu sehen. Nur die Washeit, die Essenz, läßt sich allenfalls anschauen, keinesfalls die Existenz. Jedes endliche Sein tritt unkontrollierbar, kontingent, wie im Zufall an den Tag. Auf die Existenz verzichtet die Phänomenologie Husserls

aus Gründen der Reinlichkeit, um des reinen Sehens willen. So ist am Ende in seiner Phänomenologie nicht mehr der wirkliche Gegenstand von Interesse, sondern nur der mögliche, was ganz in Übereinstimmung mit dem mechanischen Geist der Zeit steht, aus dem sie geboren ist.

Die Parallele mit der Diskussion in der Physik des 20. Jahrhunderts ist verblüffend. Wer an dem mechanischen Geist der Neuzeit festhalten, wer den Geist des Überblicks nicht loslassen wollte, sah sich durch die Quantentheorie des 20. Jahrhunderts auf eine harte Probe gestellt. Und viele Physiker reagierten, wie Husserl reagiert hat. Auf der Ebene der Möglichkeiten ist die Natur auch gemäß der Quantentheorie kohärent und determiniert. Nichts hindert das Sehen, die Rechnungen zeigen den Überblick über die Möglichkeiten, über eventuelle Wege von Elektronen, Photonen und aller Teilchen. Nur wenn ein Ereignis stattfindet, wird die Kohärenz gestört, das Ereignis selbst, das zur Wirklichkeit in der Natur führt, ist nicht mehr kohärent, sondern kontingent und zufällig. Das ist dann allerdings unangenehm: Der unverhoffte Eintritt des Ereignisses zerstört den kontinuierlichen Fluß: Überraschung statt Überblick. Wer sich auf die ungestörte Möglichkeit zurückzieht, kann beim Geist der Mechanik bleiben. Nur besteht die Wirklichkeit, die Welt, in der wir leben, aus Ereignissen und nicht nur aus der Möglichkeit von Ereignissen.

Es gibt also einen starken Einwand gegen die phänomenologische Methode, die zu der Frage drängt: Gehorcht solche Methode noch dem Ruf ‚Hin zu den Sachen?‘ Man könnte eher das Gegenteil vermuten. Um die Methode zu retten, wird die Phänomenologie am Ende ideologisch und opfert schließlich die Sachen selbst auf, wozu doch auch deren Existenzen und nicht nur deren Essenzen gehören. Husserl ist an der Endlichkeit der Freiheit gescheitert.

Eben dies wendet Heidegger gegen seinen Lehrer Husserl ein. Der Einwand führt zu einer Phänomenologie ganz eigenen Stils, in der auch die Nichtsichtbarkeit eine Art Sichtbarkeit findet, nämlich die Geworfenheit der Existenz. Der Mensch tritt aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit, das macht seine Existenz aus und seine Essenz, denn die Geworfenheit seines Daseins ist der Inhalt seines Daseins in der Welt. Natürlich kann auch Heidegger

den kontingenten Charakter der Existenz nicht abstreifen, insofern nimmt er das Sehen zurück: Kein Mensch ist auf Erden notwendig vorhanden, keines Menschen Existenz ist in der Welt vorhersehbar, weder für die Welt, noch für den Menschen selber. Dieses Spiel zwischen Sehenwollen und nicht Sehenkönnen macht den Reiz der antihumanistischen Anthropologie Heideggers aus. In diesem Geist findet er die berühmte Definition der Wahrheit, die A-Lettheia. Wahrheit besagt nach ihm: Das Seiende, wovon wir reden, ist aus der Verborgenheit des bloß Möglichen heraus getreten und läßt sich jetzt erblicken, es ist jetzt unverbor-gen da, es läßt sich sehen und kann entdeckt werden, was nicht zu jeder Zeit möglich war. Wir haben es nicht in der Hand.

Wiederum wird nur das Sichtbare erkannt, wie sollte es anders sein! Die Verborgenheit, aus der die Sichtbarkeit kommt, die leugnet Heidegger nicht. Sie ist ihm auch nicht unwichtig, doch er liebt sie nicht; also ist er schwer an sie gebunden! Die Achtung vor dem verborgenen Sein ohne Liebe erkennt Heidegger, deshalb wird sie ihm zum Schrecken. Der Mensch wird in die Geworfenheit des Seins mitgerissen: Weil er in die Welt geworfen ist, verliert er sich zunächst an die Welt, da er um sein Leben besorgt ist. Sein Dasein selbst erfaßt er mit der Sorge nicht, die Sorge kommt an kein Ende, er muß seinen Eintritt in die Welt als einen feindlichen Akt eines fremden Seins empfinden. So wird verständlich, warum Heideggers Anthropologie antihumanistisch ist. Der Mensch tritt zwar aus dem Sein in die Welt, aber einen Platz in dieser Welt, der für ihn bereitet wäre, den kann er nicht finden. Der Erdenbürger bei Heidegger ist weit davon entfernt, die Krone der Schöpfung zu sein. Im Gegenteil: Das Mensch lebt fremd in der Welt, er steht in Feindschaft und Sorge zum Sein.

Es scheint sogar die phänomenologische Methode selbst die Ursache zu sein, die Heidegger zum Anti-Humanismus zwingt. Zwar achtet er das Nicht-Sichtbare im Sein, aber er kann ihm nur das böse Wort beilegen: Geworfenheit. Die Drohung, die vom Sein ausgeht, bleibt für alle Zeit bestehen, weil der Mensch den Überblick nicht hat. Eine große Kehre im Denken, auch wenn man sie ihm nachrühmt, gibt es beim späten Heidegger kaum. Höchstens wird sein Anti-Humanismus noch anti-humaner. Der Pessimismus, der zuerst Geworfenheit hieß, wird nun noch dunk-

ler, am Ende meint er sogar: Der Mensch hat sein Personsein verloren, und dies ist gerade der Plan des Seins, dem der Mensch als Lichtung dient. Das macht verständlich, warum sich die Stimmung Heideggers in seine Spättagen weiter verdüstert hat. Jetzt ist der Mensch nur mehr ein Wurf des Seins selbst, dessen Verhalten in seinem Geworfensein belanglos ist.

Das ist der Preis, den Heidegger zahlt: Er will den Eintritt des Mensch ins Leben sehen und kann es nicht, darüber wird er unwillig. Auch wenn Heidegger sich gegen die Folgen stemmt, sein Seinsdenken ist für jede Ethik eine Katastrophe. Die Freiheit wird von der Person abgelöst und einem gesichtslosen Schicksal, das aus dem Sein stammt, zugesprochen. Alles nur, weil die Phänomenologie sehen will, weil das Sehen die erste Philosophie sein soll, die Existenz aber nicht vollständig vom Sehen erfaßt wird. Auch Heidegger ist an der endlichen Freiheit gescheitert.

Anders die Phänomenologie Schelers! Was bei Heidegger so dunkel und pessimistisch klingt, wird bei Scheler zum heiteren Optimismus. Bei ihm übernimmt der Mensch das Sein, das ist für ihn das psychische Urphänomen des Lebens. Einerseits sieht Scheler in Lebewesen auch Gegenstände, das ist die Sichtweise äußerer Beobachter; er spricht ihnen andererseits aber ein Fürsichsein zu; sie haben ein inneres Leben, in dem sie sich selber inne werden. Diese Achtsamkeit für das innere Leben ist vollkommen optimistisch angelegt. Nicht von Geworfenheit ist spürbar, nur gerade das Gegenteil: In seinem Dasein ist der Mensch nicht auf das Sein geworfen, im Menschen öffnet sich vielmehr das Leben und übernimmt das Sein, es nimmt das Sein in seine Arme. Der menschlichen Person ist die Möglichkeit eröffnet, um das Sein des Seienden zu wissen und darin zu leben.

Die Sehmethode verschätzt sich auch im optimistischen Fall, sie sieht nicht gut aus, sie überbewertet die Selbstwahrnehmung und übersieht die Grenze. Heidegger schätzte den Menschen zu klein ein, er war ein Wurm vor dem Sein, Scheler schätzt ihn zu groß ein, er stellt ihn als Titanen vor, der das Sein übernimmt: Der Mensch müßte nach ihm Herr werden können im eigenen Haus, und dieser Selbstbesitz gelingt doch wohl nur unvollständig. Der Selbstbesitz des Menschen ist endlich, ein Wort, das in der bisherigen Anthropologie wenig bis gar nicht vorgekommen ist. Sche-

ler will das geistige Wesen des Menschen als nicht mehr trieb- und umweltgebunden ansehen, vielmehr als umweltfrei oder auch weltoffen. Ein solches Wesen vermöchte nach ihm die Widerstandszentren seiner Umwelt, die das Tier hat und worin es ekstatisch aufgeht, zu Gegenständen zu erheben, der Menschen vermöchte das Sosein dieser Gegenstände prinzipiell zu erfassen, ohne die Beschränkung zu erleiden, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.

Hier übertreibt Scheler sowohl auf der Seite des Subjektes wie des Objektes. Weil die Gegenstände nur in der Gestalt von Zufall und Notwendigkeit auftreten, können sie gerade nicht vollständig in ihrem Sosein erfaßt werden, grundsätzlich nicht; das ginge vielleicht unter der alleinigen Herrschaft der Notwendigkeit. Und weil das Objekt nicht vollständig auftritt, oder anders gesagt, weil es nur endlich ist, deshalb ist das Subjekt auch nur endlich, es vermag nur ein wenig die Beschränkung durch die Gegenstandswelt aufzuheben, nicht etwa, wie Scheler zu meinen scheint, ganz und gar. Die objektiven Gegenstände sind nicht ganz objektiv, und der subjektive Mensch ist nicht ganz subjektiv, Mensch wie Gegenstand sind endlich. Auch Scheler scheitert an der Endlichkeit der Freiheit.

Einen letzten Blick werfen wir noch auf Teilhard de Chardin. Er hat eine empirisch-philosophisch-theologische Anthropologie entworfen, deshalb ist sein Denken hier von Interesse. Das ganze Leben ist darin beschlossen, sagt er, besser zu sehen. Die Aufwärtsbewegung des Seins ist Zunahme an Einheit. Tiefer Vereintsein, das ist der Grundgedanke in der Anthropologie Teilhards, stärkere Vereinigung, *Communio*, das ist der Sinn des Lebens. Dafür sei wachsendes Bewußtsein notwendig, und das bedeute besseres Sehen, bis hin zur vollendeten Schau.

Tatsächlich hat Teilhard recht, und das sogar in traditioneller Hinsicht, wenn er die Schau, die beseligende Schau, die *visio beatifica*, zum Ziel des irdischen Lebens erklärt. Und auch darin hat er recht, wenn er in Übereinstimmung sogar mit dem letzten Konzil, den Gegenstand dieses Sehens in der Vereinigung mit Gott sowie in der Einheit der ganzen Menschheit erblickt. Viel-

leicht ist diese amtliche Äußerung der Kirche über sich selbst sogar auf eine ferne Anregung des Paters Teilhard erfolgt.

Nur gibt es einen kleinen Unterschied. Das vollendete und selige Sehen Gottes ist nicht oder nicht allein einem Prozeß in der Natur zu verdanken. Die Geschichte der lebenden Wesen führt wohl zur Gestaltung immer vollkommenerer Augen inmitten eines Kosmos, in dem das bessere Sehen das Maß für die Vollkommenheit des Lebens und die Überlegenheit des denkenden Wesens ist. Nur führt dieses Sehen zunächst nicht zu höherer Einheit, sondern sie ist erzwungen aus Konkurrenz und vermehrt diese Konkurrenz. Solches Sehen mit immer besseren Augen verschärft sogar die Uneinigkeit, führt also vom Ziel der Einheit hinweg, wenigstens auf den ersten Blick.

Mehr und besser sehen zu wollen ist nach Teilhard keine Laune, kein Luxus, kein bloßer Zierrat des Lebens. Sehen oder zugrunde gehen, das ist die Wahl, die wir haben, ruft er aus. In dieser durch das Dasein erzwungenen Lage befindet sich jedes lebende Element des Universums. Dies darf aber dennoch, auf höherer Ebene, nicht die Daseinsbedingung des Menschen werden. Das Dasein steht unter dem Druck, das Leben retten zu wollen. Das ist das harte evolutive Grundgesetz. Aber selbst der Fitteste überlebt auf Dauer nicht, und erst die Bereitschaft zum Tode und der Verzicht auf das Sehen, gibt den Weg zum Leben frei. Denn erst wer sein Leben verliert, wird es nach dem berühmten Wort Jesu gewinnen. Der Wunsch nach vollkommenem Sehen verwechselt das endliche mit dem unendlichen Leben. Als Glaubende gehen wir den Weg des Lebens, als solche, an denen etwas geschieht, was sie nicht im voraus schon erkennen, nicht als Schauende. Wenn wir als Schauende leben würden, hätten wir das Leben vollkommen in den Griff genommen, was nicht der Fall zu sein scheint. Auch Teilhard de Chardin scheidert an der Endlichkeit der Freiheit.

Das bleibt uns als Ergebnis: Menschliches Sehen ist endliches Sehen. Und was Endlichkeit des Menschen, also Endlichkeit der Freiheit bedeutet, müssen wir jetzt zu buchstabieren versuchen.

1. Die Herkunft des Menschen

1. 1 *Die unbelebte und belebte Natur*

Satz 1. 1: Der Mensch lebt in der Natur und zugleich über sie hinaus. Wie ist diese Natur einzuschätzen?

Am Ende der Schöpfung erscheint der Mensch, sowohl in der Naturgeschichte wie in der biblischen Geschichte. Deshalb sollte auch der Theologe am Ende seiner Schöpfungslehre den Menschen erscheinen lassen und seine Theologie in Anthropologie verwandeln, damit auch die Anthropologie in Theologie verwandelt werden kann, gemäß dem alten Motiv des Tausches: Gott wurde Mensch, damit der Mensch zu Gott aufsteigen kann. Auch der Theologe, der so lange gefragt hat: Wer ist Gott?, muß am Ende die andere Frage stellen: Wer ist der Mensch vor Gott, und was ist der Mensch in der Welt? Auch wenn er zum Schluß seiner Mühen eingestehen müßte: Mehr wissen wir über den Menschen nicht zu sagen, der Ich sagende Erdenbewohner bleibt ein Rätsel, jetzt sind die Antworten zu Ende, der Mensch bleibt ein Bündel von Geheimnissen, sprechen wir mit dann wenigstens im wissenden Unwissen über ihn, da wir uns vorher, vor unserem Fragen, im unwissenden Unwissen bewegt haben.

Der Mensch bleibt nach aller Aufklärung, die wir versuchen wollen, ein Geheimnis, sich selbst, seinen Mitmenschen, und der Natur, die ihn in einem wüsten und fast leeren und sehr lebensfeindlichen Kosmos hervor gebracht hat. Weshalb der Psalmist das Geheimnis des Menschen am besten bei Gott aufbewahrt sieht: Was ist der Mensch, da du an ihn denkst, des Menschen Kind, da du dich seiner annimmst? Wie ja nach einem lebenslangen Nachdenken über diesen Erdenbewohner auch Kants Frage immer noch gelautet hat: Was ist die Bestimmung des Menschen? Wir können das gleiche Rätsel mit den Worten des hl.

Augustinus aus dem vierten Buch seiner ‚Bekenntnisse‘ auch so ausdrücken: ‚Was für ein gewaltiger Abgrund ist doch der Mensch! Die Haare seines Hauptes, Herr, hast Du gezählt, keines geht Dir verloren, aber leichter zu zählen sind seine Haare als die Neigungen und Regungen seines Herzens.‘

Augustinus hatte den allgemeinen Abgrund des Menschen im besonderen Abgrund seines eigenen Herzens erblickt, zuerst im Blick auf seine Vergangenheit als karrieresüchtiger junger Mann, dann im Blick auf seine reiferen Jahre, da er noch als Bischof im Zweifel war, welchen Versuchungen er vielleicht nicht werde widerstehen können. So berichtet er im zehnten Buch der genannten ‚Bekenntnisse‘ über sich selbst. Die Quelle dieser Erfahrung war die Innenschau, es war die Erfahrung: Ich will das Gute tun, doch ich tue auch das Böse. Warum nur? Dieser Widerspruch zwischen dem Wollen und dem Vollbringen des Guten ist die Selbsterfahrung des Geistes, dieser Widerspruch wird aus dem Innenblick des Menschen gewonnen, der in sich selbst einkehrt ist und sich zur Prüfung bereit gefunden hat. Der Mensch ist ein Produkt der Natur, er verhält sich ganz wie ein Enkel von Siegern im langen Kampf ums Dasein, und er ist kein Produkt der Natur, weil die Natur aus Zufall und Notwendigkeit besteht; sie besitzt keine volle Identität und kann deshalb auch keine volle Identität anbieten. Der Mensch hat das Gefühl, er stehe in der Natur und zugleich über ihr, und in diesem Gefühl spricht er zurecht sein Urteil über sie: Du hast mein Leben hervor gebracht nach dem harten Gesetz des Überlebens, ich bin der Enkel und Urenkel von Siegern, aber einen endgültigen Platz als Sieger kannst du mir nicht anbieten. Damit ist erwiesen: Du, die Natur, kannst nicht alle Wirklichkeit sein. Ja, ich kann die Natur gar nicht als Du anreden, denn sie ist nur eine Sache, keine Person. Die Person, die Freiheit und meine Herkunft muß ich anderswo suchen, vor ihr, nach ihr, unter ihr, über ihr, aber auch in ihr, denn ich lebe in der Natur.

Es scheint, als ob die widersprüchliche Innenerfahrung ihre Grundlage in der Natur selbst besitzt, als ob sie schon außerhalb des Menschen ihre Wurzeln geschlagen hätte. Eine identisch gedachte Natur, in der ein natürliches Sein alle Vorgänge regelt, weil sie von ihr festgelegt sind, kann das Problem des Bischofs

Augustinus, sie kann den Selbstwiderspruch des Geistes nicht ernst nehmen, deshalb kann sie den Widerspruch nicht einmal in den Blick bekommen. Der Naturalist muß das Gewissen als überfeines Gefasel und kurzlebigen Epiphänomen abweisen. Eine naturalistische Ethik will den Widerspruch zwischen Sein und Sollen nicht wahrnehmen, da sie das Sollen nur als scheinbare Pflicht scheinbarer Ichs und Dus wahrnehmen will.

Doch eine solche Natur, die ihre Identität wie ein Schild vor sich herträgt, gibt es wohl nicht. Der Traum der Mechanik ist sicher ausgeträumt. Hier können wir uns drei verschiedene Redeweisen vor Augen halten. Wie wurde vor der Neuzeit von der Natur geredet? Wie in der Neuzeit? Und wie schließlich sollten wir heute von der Natur sprechen?

Das Mittelalter und die Antike hatten neben der einen Natur auch von vielen Naturen geredet, also von der Natur in der Einzahl und von den Naturen in der Mehrzahl. Es gab die Natur Gottes, die Natur des Menschen und so weiter, jedes einzelne Ding hatte Teil an einer Gattung, an seiner Natur. Berühmt ist die trinitarische Redeweise von den drei Personen in der einen göttlichen Natur; auf entsprechende Weise gibt es Milliarden von Personen in der einen menschlichen Natur. Die Natur sollte also einfach heißen: Dies ist das von mir Gemeinte. Die Natur des Stuhles ist zum Beispiel das Darauf-Sitzen-Können. Auf solche Weise kamen viele, sehr viele Naturen zustande. Mit Thomas von Aquin kann man sagen: Weil die Materie und die Form das Wesen des Natur-Dings ausmachen, gewinnt das Wort die Bedeutung: Die Natur ist das Wesen dieser Sache.

In der Neuzeit wandelte sich die Bedeutung von ‚Natur‘ gründlich. Die neue Zeit wollte die Natur nur noch in der Einzahl ansprechen, viele Naturen waren ihr zu unübersichtlich, sie wollte nur noch ein einziges Wesen der Natur kennen, und das war die Bewegung. Der vorherrschende mechanische Geist der Neuzeit kehrte das innere Wesen der Dinge nach außen, er sprach auch nicht mehr von Wesen, sondern nur noch von der Bewegung materieller Punkt, die es einzig zu erkennen gelte. Das Programm der vollständigen Reduktion auf eine Natur lautete: Es gibt nur ein Wesen in der Natur, das ist die Bewegung der Dinge. Lerne die Bewegung der Dinge im voraus anzusagen, dann hast du das

Wesen aller Dinge erfaßt. Entsprechend lautet die Idee dieses Programms oftmals: Weltformel. Wenn die Wesen aller Dinge nur mehr ihre Bewegungen in Raum und Zeit wären, gäbe es nur ein Wesen, dann könnte der Weg zum Wissen aller Dinge offen stehen. So die Hoffnung der Epoche.

In der neuen übersichtlichen Welt sollten sich alle Dinge nach einem festen Gesetz bewegen, möglichst nach nur einem einzigen Gesetz. Vor allem sollte auch der Mensch diesem Gesetz unterworfen sein. Überall lauerte seit Descartes und Newton die Idee der Weltformel im Raum. Die Weltformel und die eine und einzige Natur begründen einander, die ersehnte Formel ist eine Art gesichtsloser Gottesname, entsprechend hatte auch Spinoza im 17. Jahrhundert einfach Gott und Natur gleichgesetzt. Wie eine Losung hallte das ‚Deus sive natura‘ durch die Jahrhunderte der Neuzeit. Als Lohn war der Überblick in Aussicht gestellt, womit der Mensch als Meister und Besitzer der Natur eingesetzt werden sollte. Das war der Titel, den Descartes dem Menschen verleihen wollte, wenn nur die Philosophen seiner neuen Religion des Überblicks folgen wollten. Dieser strenge Rationalist stand am Anfang der Neuzeit und hatte ihr das große Programm für die eine und einzige Natur geschrieben. Gott wurde ersetzt durch Gott, der jetzt die Natur hieß, folglich sollte die Natur auch die Eigenschaften Gottes übernehmen. Die Natur – sie kann man nicht stören, sie enthält alle Bewegung und alle Antriebe zu ihrer Bewegung in sich selbst. Ein außerweltlicher Gott sollte in der neuen Welt niemals ein Wunder vollbringen können, auch keine Engel oder keine menschlichen Seelen sollten etwas bewegen, denn das würde den ordentlichen Weg der Natur stören. So das Vorhaben von Descartes.

Das Programm war durch die Jahrhunderte erfolgreich gewesen, sehr sogar, nur eben nicht ganz, nicht vollständig erfolgreich. Die Annahmen über die Natur, so stellte sich nach langer Zeit heraus, waren nicht ganz richtig. Es gab doch Störungen im Ablauf der Natur, der Zufall hat sich doch als echt erwiesen. Kann das sein, ein Erfolg mit Fehlern? Ja, ich möchte sogar sagen: Gerade die partielle Blindheit des Programms zur Einsetzung des Menschen als Herrn und Meister der Natur machte ihren Erfolg möglich. Wir haben deshalb heute zu fragen: Was war falsch und

einseitig am Programm der bloß einen Natur, die alle Wirklichkeit enthalten sollte?

Dies ist das Ende des Programms: Der Mensch wird nicht zum Herrn und Meister der Natur, weil die Natur die starke Identität nicht besitzt, die sie besitzen müßte, damit sie vom Menschen in den Überblick genommen werden könnte. Auf diese Weise verbindet sich die empirische Anthropologie mit der zunächst so weit vom Menschen abgelegenen Naturwissenschaft: Der Mensch erschrickt zu Anfang des 21. Jahrhunderts über das Ende seines fünfhundertjährigen Traumes, mit dem er zur Herrschaft über die Natur aufsteigen wollte. Gemeint ist der Traum der vollständigen Herrschaft, versteht sich, denn Teilherrschaften sind jederzeit möglich und von Natur aus notwendig. Schließlich gibt es Herrschaften genug in der Welt, große und kleine, berechnete und unberechnete, doch alle haben sich bisher als endlich in Raum und Zeit erwiesen; und es ist kein Mechanismus in Sicht, der die Endlichkeit des Lebens ablegen könnte. Die Hoffnung des René Descartes auf unendliche Herrschaft, auf die Abschaffung des Todes mit Hilfe der Wissenschaft, kann mit einer Teilherrschaft über die Natur nicht erreicht werden. **Den Tod besiegt man nur mit der Totalität.** Wo wäre eine solche totale Herrschaft in der Natur zu finden? Ich kenne keinen Ort.

Hier beginnt die Doppeldeutigkeit, die zur Doppeltheit von Leib und Seele führt: Die Natur produziert mit dem Menschen ein Wesen, das auf Zeit einigen Bestand hat. Ja, sie produziert auch Tiere und Pflanzen mit einigem zeitlichen Bestand. Und sie produziert sich selbst auf Zeit, denn eine Ewigkeit scheint die Natur nun endgültig nicht mehr zu besitzen, die ihr von der Neuzeit mit einigen Argumenten zugebracht war. Das heißt, sie produziert sich selbst gar nicht mehr, sie war niemals eine *Causa sui*, weil sie nur noch nach Jahrtausenden zählt und nicht mehr nach der Ewigkeit der Ewigkeiten. Im ‚Tiefurter Journal‘ von 1783 wollte Goethe die Natur noch als ewige Mutter anrufen. ‚Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, unvernünftig, aus ihr herauszutreten, und unvernünftig, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen.‘ Heute können wir

nüchterner sein, denn mehr als vierzehn Milliarden Jahre an Lebenszeit dürfen wir der Mutter Natur nicht zusprechen, deshalb ist nicht alle Wirklichkeit nur Natur, wenn Natur diejenige Wirklichkeit ist, welche die Wissenschaft mit Notwendigkeit erfaßt; es begegnet uns eben nicht nur die Notwendigkeit. Diese größere Wirklichkeit, die auch die Natur umfaßt, können wir Gott und Vater des Weltalls nennen. Natürlich könnten wir auch dem Geld, der Materie oder dem Naturgesetz den Namen Gott beilegen, aber unpersönlich und antlitzlos gebrauche ich das Wort Gott nicht gerne. Einstein wollte unbedingt von einem antlitzlosen Gott reden, der nicht würfelt; aber weil der Zufall echt ist, würfelt Gott ungemein viel, und das führt zu einem personalen Gott mit Antlitz. Außerdem: Das Geld, die Materie, die Natur, sie sind nicht das Ganze, also fehlt ihnen eine der üblichen Eigenschaften des Namens Gottes. Ich bevorzuge als seinen Namen, gewonnen aus der Erfahrung der Natur: Freiheit, die in der Liebe tätig wird. Wir müssen nur in den Elementen der Natur, in Zufall und Notwendigkeit, die Bruchstücke der Freiheit einsammeln, zusammen fügen und dann die Liebe erkennen, die darin tätig ist und über das einzelne Interesse hinaus geht. Man muß allerdings ein wenig üben.

Die Einübung könnte so aussehen: Die Freiheit, wenn sie existieren sollte, braucht in der Natur auf der einen Seite die Gesetzmäßigkeit, soll heißen, die Notwendigkeiten in den Naturabläufen, denn sonst kann mein Wille in ihr nicht tätig sein. Die Gesetze der Schwerkraft, des Lichtes, der Wärme und so weiter, alles muß verlässlich funktionieren, sonst könnte ich nicht einmal meinen Arm heben. Mit Notwendigkeit muß aus der von mir gesetzten Ursache die Wirkung folgen. Auf der anderen Seite darf diese Notwendigkeit die Abläufe nicht lückenlos bestimmen, sonst ist mein Wille nicht mein Wille, er wäre sonst nur ein blindes Ereignis in der Natur; ich kann also selbst nicht wollen, was ich zu wollen scheine, wenn es nur die kausale Notwendigkeit in der Natur gäbe. Denn ich hätte gar kein Ich, sondern nur feuernde Neuronen in mir. Aber, o großes Wunder, die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts hat festgestellt, ungesucht und auch wohl ungewollt, in einer heldenhaften Selbstüberwindung, die Echtheit beider Seiten: Die Notwendigkeit in der Natur ist echt, was noch

nie jemand in Zweifel gezogen hat, und die Grenze der Notwendigkeit ist echt, das heißt, der Zufall ist echt, was um so mehr Leute verdrossen hat, weshalb sie es in Zweifel gezogen haben. Freiheit ist möglich, da ihr aus der Wissenschaft keine Gründe mehr entgegen stehen.

Wir können dies den transzendentalen Beweis für die Existenz der Freiheit nennen. Ich würde sagen, wir haben die Freiheit zu 75 Prozent bewiesen, und damit auch zu 75 Prozent die Echtheit eines freien Schöpfergottes nachgewiesen und die Echtheit des Menschen, ich meine, in endlicher Freiheit. Die ersten fünfzig Prozent gewinnen wir, weil die von der Mechanik frei gewordene Wissenschaft die Freiheit nicht mehr bestreitet; diese alte Quelle des Atheismus ist versiegt. Und weitere fünfundzwanzig Prozent gewinnen wir, weil wir die in der Natur vorkommenden Elemente von Zufall und Notwendigkeit ohne Zwang, wenn auch mit gutem Willen, als Elemente der Freiheit deuten.

Die größere Wirklichkeit über der Natur trägt also nicht gut den Namen der Übernatur, viel besser steht ihr der Name der Freiheit; und die Natur, durchaus in der modernen Einzahl, steht in den Diensten dieser Freiheit, nicht in Gegensatz zu ihr. Sollen wir allerdings, bei solcher Beschränkung in der Zeit, überhaupt noch von *der* Natur in der Einzahl sprechen? Ich persönlich bin zu tief in meine Herkunft eingetaucht, um mich dem üblichen Sprachgebrauch von der einen Natur entziehen zu können. Ich will es auch gar nicht. Andererseits ist die Gewohnheit auch gut und richtig, da kann man von der Natur und von der Natürlichkeit reden. Die Fülle aus der Vielzahl der Naturen gewinnen wir auf eine andere Weise, durch die Stufenfolge der Natur zur sich selbst erkennenden endlichen Freiheit. Doch genauer sollten wir sagen: Die Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann. Und das ist eine ganze Menge an Stoff, nur eben nicht alles, wie die Erfahrung in hartem Ringen gezeigt hat. Die Sprache selbst wartet hier, bis wir die Wirklichkeit besser verstanden haben: Es gibt mehr zwischen Himmel und Erde, ruft Hamlet, als eure Schulweisheit sich träumen läßt, nämlich mehr Wirklichkeit, als wir uns selbst im Ergreifen aneignen können.

An dieser Stelle versuchen wir, den Ursprung der Doppelung zu verstehen, in welcher der Mensch lebt, ja, den Ursprung der

vielen Doppelungen, in denen er sich bewegt. Warum erfährt der Erdenbürger sich so unterschieden, so getrennt, gar so zerrissen nach Leib und Seele, nach Geist und Materie, nach Trieb und Trägheit? Oder kennt auch das Tier, kennt gar die Pflanze in Spuren diese Doppelung? Es könnte so scheinen, deshalb kann man selbst der Pflanze ein Innenleben, eine Psyche zusprechen. Jedes Lebewesen, das in der Welt lebt, hat ein inneres Leben, das es im Kampf um dieses Leben zu erhalten sucht, das es aber im Tod gegen die Welt verliert, aus der es vorher seine Speise bezogen hatte.

Der Unterschied von Seele und Leib ist also die Unterscheidung von Innen und Außen des Lebens. Diesen Unterschied treffen wir auf jeder Stufe des Lebens an, beginnend mit dem Einzeller. Dort heißt der Unterschied von Innen und Außen die Zellwand; bei den höheren Lebewesen wird sie dann Rinde oder Haut genannt. Oder sollte es doch tiefer hinab gehen? Kennt auch die unbelebte Natur eine gewisse Form von Innen und Außen? Jedenfalls wird es zunehmend schwierig, diese Unterscheidung aufrecht zu halten, wenn wir in die anorganische Natur gehen. Bei Sonne, Mond und Sternen ist es ja noch möglich; ein Tropfen Wasser geht auch gerade noch, Wasser hat ebenfalls eine Art von Haut, wie man an den Jesus-Echsen sieht, die über das Wasser laufen können. Doch was ist das Innen und das Außen eines Atoms? Auf der untersten Ebene löst sich die Unterscheidung von Innen und Außen langsam auf. Die Unschärfe schadet jedoch unserem Begriff nicht, sie zeigt nur an, wie sehr wir mit ihm der Wirklichkeit auf der Spur sind. Jeder Begriff muß, wenn er tauglich sein soll, am Ende seine Grenze von selbst sehen lassen.

Am anderen Ende der Naturskala, dem Atom zeitlich gegenüber, wird es wiederum unscharf. Wenn wir von der letzten Gestalt sprechen, welche die Natur hervor gebracht hat, wenn wir den Menschen betrachten und sein Innen und Außen ins Auge fassen, ist der Unterschied von Seele und Leib auch nicht absolut. Jedenfalls läßt er sich mit den Mitteln der Wissenschaft, als Naturerscheinung allein, nicht festhalten. Spätestens, wenn der Mensch stirbt, hört der Unterschied wieder auf, wie ja auch das Innere des Menschen aus den äußeren Stoffen aufgebaut ist und an diese zurückfällt. Der Schwierigkeit, den Menschen sauber zu

definieren, können wir ebenfalls einen Sinn abgewinnen, denn den Unterschied zwischen Innen und Außen aufzubauen ist zwar der Sinn der Naturgeschichte, doch weder von Außen noch von Innen kann man sagen, er sei vollständig gelungen. Das innere, das seelische Leben lebt von der äußeren Natur, wie diese Natur, wo es möglich ist, das innere Leben hervorbringt. Man muß allerdings von seiner Freiheit schon Gebrauch machen und guten Willen mitbringen, um diese Verschränkung von Freiheit und Natur zu erkennen. Eine völlige objektive Erkenntnis ohne guten Willen, eine unwillige objektive Erkenntnis der Freiheit kann es nicht geben, da diese mehr ist als Objektivität und diese Objektivität in ihren Dienst gestellt hat.

Wie kommt es dann zu der Redeweise von Leib und Seele? Sie hat ihren Ursprung wohl in der Nicht-Identität der Natur und diese beruht auf der Echtheit von Zufall und Notwendigkeit. Identität in der Zeit gibt es nur als sich gleichbleibende Gestalt, als das Selbstsein in fortwährender Bewegung, was eben in der Natur nur in Maßen und nicht zu hundert Prozent zu finden ist. Nun darf man es sich allerdings nicht zu einfach machen und die Notwendigkeit auf den Leib und den Zufall auf die Seele verteilen, auch wenn der Leib mit seiner Naturabhängigkeit eine gewisse Nähe zur gesetzmäßigen Notwendigkeit hat. Die gleiche Vorsicht gilt für die Seele, die dem Zufall nahesteht, die jedoch die Verlässlichkeit der Liebe zum Vollzug ihrer Freiheit braucht.

Um die Selbsterfahrung des Menschen mit der Wissenschaft zu verbinden, sollten wir von der Freiheit in der Natur sprechen und die Natur in die Mitte der Anthropologie stellen. Die Freiheit ist die Vermittlerin von Leib und Seele, nicht Zufall und Notwendigkeit. Wenn Freiheit im Schattenspiel von Zufall und Notwendigkeit auftritt, dann ist sie in Spuren weit vor dem Menschen zu finden. Theologisch brauchen wir uns vor einer solchen Freiheit nicht zu fürchten, im Gegenteil, wir können sie als Spur eines Schöpfers begrüßen. Zum Beispiel können wir sogar Spuren von Freiheit bei der Fliege *Drosophila* oder bei Geißeltierchen finden.

Was das bedeuten soll? Biologen wie Martin Heisenberg sprechen hier von initialer Aktivität bei einfachen Tieren. Initial nennen sie das Anfangenkönnen aus sich selbst heraus. Das Beispiel eines Menschen, der auf einem Stuhl steht und herunter springt,

kann uns das deutlich machen. Er will jetzt springen, er hat den Drang in sich, den Sprung zu tun. Vielleicht zögert er noch einen Augenblick, doch dann springt er ab. Zu jedem freien Verhalten gehört dieses Anfangenkönnen. Wir sagen ja auch nicht: Die Nerven oder die Muskeln springen, sondern dieser Mensch dort auf seinem Stuhl, der springt in eigener Person, er ist es selbst. Obwohl der Mensch an diesem Ort in eine umfassende Lage eingebunden ist, etwa weil der Stuhl zu einem Spiel gehört, hat der Sprung die Qualität eines Anfangs. In unserem Sprechen würden wir nicht so oft den Unterschied zwischen Aktiv und Passiv machen, wenn das freie Tun und das unfreie Getanwerden nicht so umfassend unser Leben bestimmen würden.

Allerdings ist das Anfangenkönnen nur endlich, es ist kein absolutes, kein unbedingtes Beginnen. Nehmen wir den Stuhl noch einmal, nehmen wir meinen Wunsch, von dem Stuhl aufzustehen, auf dem ich gerade sitze, aufzustehen. Ohne den Einfluß von Naturursachen ist das Aufstehen nicht möglich, ich kann eine neue Kausalkette nicht schlechthin anfangen, denn mein Entschluß und die ausführende Tat liegen zwar nicht nur in der Folge der Naturwirkungen, aber eben auch. Denn ich hatte mich ja auf den Stuhl gesetzt, weil ich müde war, und die Müdigkeit war ein Zwang der Natur, dem ich jetzt mit dem Aufstehen ein Nein entgegen setze. Anfangenkönnen dürfen wir nicht wie Kant und wie vielleicht auch die genannten Biologen gemeint haben, als einen schlechthin ersten Anfang einer Reihe von Erscheinungen nennen. Nicht der Neubeginn einer Kausalkette ist endliche Freiheit, solche Schöpfung aus dem Nichts wäre wohl göttliche Freiheit, sondern das Bearbeiten oder Einwirken auf eine schon vorhandenen Kausalkette. Also: **Endliche Freiheit ist nicht das Beginnen, sondern das Bearbeiten einer Kausalkette.**

Für die Endlichkeit der Freiheit bietet die Gehirnforschung eine vorzügliche Anschauung. Bekanntlich beginnen meine Handlungen schon lange Zeit, bevor ich ihrer bewußt werde, sie werden schon Sekunden vorher in meinem Gehirn geplant. Der Inhalt einer Handlung, die möglicherweise geschehen kann, ist lange vor der Handlung festgelegt und steht in einer lange Kausalkette. Allerdings kann ich die Kette mit meinem Bewußtsein bearbeiten, und etwa ein Veto einlegen, bevor aus der geplanten

Handlung eine wirkliche Handlung wird. Endliche Freiheit tritt in Tätigkeit, sollte man sagen, nicht durch das Beginnen einer Kausalkette, sondern durch den Stopp einer Kausalkette. Natürlich kann dadurch eine neue, andere Kausalkette ausgelöst werden. Und so kehrt sich die negative Freiheit in eine positive Freiheit um.

Hier kommen wir in ein gewisses Dilemma, eine kleine Verlegenheit. Die Wissenschaft der Neuzeit hatte einen großen Drang besessen, ihre Erfolge zu nutzen und die Freiheit des Menschen in theoretischer Hinsicht zu leugnen. Nun hat sich die Lage allerdings umgedreht. Angestoßen durch die Quantentheorie, fortgeführt durch die Mikrobiologie und die Evolutionslehre finden wir heute, auf den ersten Blick, zuviel Freiheit in der Natur, nämlich Freiheit vor und außerhalb des Menschen. Pflanzen, Pilzen und Mikroben haben wir bisher, im allgemeinen, keine Freiheit zugebilligt. Es ist die Art und Weise unseres Gehirns, das uns beim Menschen bisher von Freiheit sprechen ließ. Vielleicht sogar in Spuren auch bei Tieren.

Es scheint, so einige Biologen, als habe die Freiheit etwas mit der Fortbewegung im Raum zu tun, und Pflanzen bewegen sich nun einmal nicht von der Stelle. Ich meine allerdings, in Erweiterung der biologischen Rede von der Freiheit, man könnte auch bei vor-animalischem Leben von Freiheit sprechen, ja bei unbelebten Wesen, da sich auch dort das Schattenspiel der Natur mit Zufall und Notwendigkeit vorfindet. Bewegung gibt es dort ebenfalls, wenn auch nicht immer in der Form von Ortsbewegung. Pflanzen zum Beispiel stehen fest am Ort, haben aber dennoch eine Bewegung im Stoffwechsel.

Aber natürlich, beim Menschen stark sichtbar und bei Tieren ein wenig sichtbar ist ein Verhalten, das durch sich selbst erzeugt ist. Es ist ein unaufhörlicher Balanceakt zwischen äußeren und inneren Reizen. Die von den Verhaltensforschern entdeckten und bekannt gemachten Schlüsselreize sind die Auslöser, die von außen nach innen wirken. Umgekehrt hat sich die Verhaltensforschung mit dem Selbstanfangen im Verhalten von Tier und Mensch bisher wenig beschäftigt hat, was wohl ein Erbe des Determinismus war, der keine Vorstellung davon fassen konnte, wie sich eine Initiative im Inneren eines Lebewesens hätte bilden

können. Da sich die Abwesenheit verborgener Reize schwer endgültig beweisen läßt, hatte die Verhaltensforschung aus der initialen Aktion heimlich eine Reaktion geformt und nach der Losung gelebt: ‚Von nichts kommt nichts.‘ Damit sollte die innere Aktivität als fehlendes Wissen erklärt werden. Noch immer gelten die Reflexe in der Biologie als die Hauptbausteine zur Erklärung des Verhaltens.

Nun müssen wir aber auch die andere Seite in den Blick nehmen, die für eine Anthropologie der endlichen Freiheit entscheidend ist: Das Innenleben der Lebewesen. Die Zukunft ist offen, weil es den echten Zufall gibt, durch den Ereignisse ohne hinreichende Ursachen geschehen. Auch im Gehirn gibt es den echten Zufall und damit die Möglichkeit zu echten Anfängen oder, besser gesagt, zu echtem Stopp einer Kausalkette. Auf diese Weise können Menschen und Tiere ihr Verhalten in gewisser Weise selbst steuern. Sie können, zunächst negativ, aus eigener Spontaneität etwas tun und damit in den Lauf der Ereignisse eingreifen. Im Folgenden soll gezeigt werden, warum das Verhalten von Lebewesen so sein kann, wie wir es an uns selbst erleben, nämlich von endlicher Freiheit geprägt.

Um eine Idee vom Ursprung der initialen Aktivität zu bekommen, schauen wir uns das Verhalten heute noch lebender Einzeller an. Am besten ist die chemisch geleitete Bewegung des Bakteriums *Escherichia coli* untersucht. Das Bakterium besitzt eine Geißel, die sich um ihre Längsachse in beide Richtungen drehen kann. Wenn die Geißel sich in eine Richtung dreht, treibt sie das Bakterium vorwärts. Bei einer Drehung in die andere Richtung taumelt das Bakterium unkontrolliert herum und nimmt dadurch eine neue Richtung für die nächste Phase der Vorwärtsbewegung ein. Durch das unkontrollierte Taumeln bestimmt der Zufall in starkem Maße die Fortbewegung des Tierchens. Dennoch, trotz des Zufalls in der Bewegung, kann sich das Bakterium auf eine Futterquelle zubewegen. Das gelingt ihm durch die Ausdehnung der Zeiten im Vorwärtsschwimmen, wenn die Futterkonzentration in der Flüssigkeit, in dem es sich bewegt, ansteigt; diese Zeiten verkürzen sich, wenn die Konzentration abnimmt. Die beiden Verhaltensmuster, Vorwärtsschwimmen und Taumeln werden nicht von äußeren Ursachen ausgelöst, sie sind zunächst

keine Reaktionen auf irgendwelche Anreize von außen. Sie beruhen auf molekularen Prozessen in der Zelle, und an ihrer zeitlichen Folge kann man den Einfluß des Zufalls direkt ablesen. Das Bakterium produziert das Verhalten von innen, aus sich selbst heraus, und nimmt erst nachträglich die Information über die Futterkonzentration auf.

Was wir durch die bakterielle Bewegung lernen, ist die teilweise innere Unabhängigkeit der Motorik von äußeren Reizen. Schon im Embryo geht die Motorik der Sensorik ein wenig voraus, wie auch in der Naturgeschichte die Motorik und die Sensorik sich vermutlich unabhängig voneinander entwickelt haben, weil schon die Verbreitung im Raum die aktive Mobilität begünstigt hat.

Mit dem Beginn der Vielzeller, bei denen die einzelne Zelle ihre Eigenständigkeit verloren hat, mußten die Lebewesen die Bewegung neu gestalten, die vorher nur passiv erlebt wurde. In der Evolution wurde die gerichtete Fortbewegung entwickelt. Kaum etwas hat das Verhalten der Lebewesen so stark geprägt wie diese Veränderung. Der Raum hat die Eigenart, kleine und kleinste Unterschiede in einer Richtung nach kurzer Zeit zu großen Summen auflaufen zu lassen, mit denen die Bewegung zu weit entfernten Orten führt. Und das ist die Eigenart neuer Orte: Sie bieten neue Chancen und neue Risiken für das Leben. So bahnt sich die Freiheit durch die Erfindung der von innen gelenkten Bewegung neue Wege in der Natur.

Ohne Theologie wird es schon auf dieser ersten Stufe, auf der empirischen Stufe, schwierig, mit der Freiheit fertig zu werden. Denn Freiheit gehört zu einem Subjekt, denken wir gewöhnlich. Doch wo sollen wir weit vor dem Menschen, ja weit vor allem Leben ein Subjekt hernehmen?

Auch beim Urknall, wie immer er aussehen mag, muß Zufall und Notwendigkeit den Rahmen gebildet haben. Der Urknall, als Quantenfluktuation? Warum nicht? Nur muß man sich hüten, solche Fluktuation als volles Wissen zu nehmen, da das Paar ‚Zufall und Notwendigkeit‘ immer das Nichtwissen in das Wissen einbindet. Selbst bisherige hartnäckige Anhänger wollen, jedem komplexen Wesen einen freien Willen zusprechen, weil die zu Vorhersagen seiner Handlungen erforderlichen Rechnungen nicht durchgeführt werden. Genauer sollten wir diese Freiheit jeder

Erscheinung der Natur zusprechen, da kein Ereignis in der Natur mit hundertprozentiger Notwendigkeit auftritt und keines ohne alle Notwendigkeit.

Das Paar ‚Zufall und Notwendigkeit‘ bestimmt den Gang der Natur und verleiht ihr eine Geschichte, die wir seit dem Anfang des Kosmos eine Geschichte zur Freiheit hin nennen können, von Freiheit zur Freiheit. Sie gipfelt im Menschen, der die vollendete Gestalt der Geschichte ist, da in ihm die endliche Freiheit sich selbst erkennt. Die Geschichte der Freiheit können wir nur richtig einschätzen, wenn wir den richtigen Maßstab anlegen! Auch was die Stellung im Kosmos angeht, dürfen wir für den Menschen nicht die Geometrie wählen, mit der einstmals Giordano Bruno den Erdenbewohner aus der Mitte vertreiben wollte, sondern eben die Freiheit. Mit ihr rückt der Mensch endgültig in das Zentrum des Naturgeschehens. Als Zigeuner am Rande des Universums war der Mensch nur kurzfristig durch die Wissenschaft von seinem Thron gestürzt worden. Jetzt sitzt er als Krone der Schöpfung fester auf diesem Thron als jemals in früherer Zeit, in paradoxer Umkehrung der Ziele, die sich die Naturwissenschaft gesetzt hatte.

Welche Vorstellung sollen wir bei der Seele hegen, und welche beim Leib? Ich würde sagen: Die Seele ist ein Identitätsprinzip, der Leib ist die Realisierung dieser Identität in den Bedingungen von Raum und Zeit. Die Seele eines Atoms wäre einfach sein Sosein als dieses oder jenes Atom. Da sich auf der mikroskopischen Ebene alles sehr schnell und unbestimmt ändert, hat das Atom jedoch nicht viel Identität und damit auch nur wenig Seele. Ich möchte sagen, sie Seele ist im Anfang sehr flüchtig. Doch das stimmt nicht ganz für die anorganische Ebene. Es gibt auch Sonne, Mond und Sterne, und die haben eine ordentliche Haltbarkeit. Das Kennzeichen für Innen und Außen auf der organischen Ebene ist die, wie soll ich sagen, Unbekümmertheit, die Sorglosigkeit um sich selbst. Es macht dem Planeten nichts aus, wenn er auf einen anderen Planeten trifft und zerplatzt, er sorgt sich nicht um seine Identität, vor allem sorgt er nicht für Nachkommen. Es schert ihn nicht, ob er sich fortpflanzen kann oder nicht. Ein Planet hat keine Geschlechtsorgane, um ein Abbild seiner selber zu erzeugen, wie wir sie bei allen Lebewesen finden.

Es werden in der Natur zwar immer neue Himmelskörper gebildet, doch sie entstehen nicht aus einem Mechanismus an den schon vorhandenen Körpern. Oder doch nur so, indem aus alten Sternen und Planeten neue Sterne und Planeten entstehen, dem Stoff, nicht der Gestalt nach. Die Gestalt wird den anorganischen Dingen nicht von innen, sondern von außen aufgeprägt. Das heißt, auch hier gibt es eine kleine Ausnahme, die sich zu einer großen Bedingung des Lebens auswächst. Auch die Naturgeschichte kann Erinnerungen aufbewahren, wenn auch sehr wenige.

Mit dem Auftreten des Lebens ändert sich die Lage mit einem Schlag, es beginnt die Sorge um sich selbst, es beginnt die Unruhe: Wie kann ich meine Identität aufrecht erhalten gegen eine mich fortwährend bedrohende Außenwelt, die ich zugleich nicht abschütteln kann, weil ich aus ihr meine Lebensmittel beziehe? Wenn auch bei einem Einzeller von Identität kaum die Rede sein kann, so sorgt sich jedes Lebewesen doch ein wenig um sich selbst und grenzt sich durch die Zellwand von der äußeren Welt ab. Wohl drei Milliarden Jahre lang beherrschten die Einzeller das Leben auf der Erde. Erst vor 600 Millionen Jahren betraten die sichtbaren Lebewesen mit vielen, vielen einzelnen Zellen die Oberfläche der Erde betraten, das heißt, sie lebten zunächst im Wasser.

Ob es auf anderen Planeten auch Leben gibt? Die beste zur Zeit verfügbare Einsicht in die angesammelte Erfahrungen scheint die sogenannte ‚Theorie der einsamen Erde‘ zu sein. Sie sagt ja und nein zugleich. Danach ist komplexes Leben im Universum unwahrscheinlich. Einfaches Leben jedoch, in der Form von primitiven Einzellern, sei wohl häufig anzutreffen im Universum, weil Leben auf der untersten Ebene äußerst zäh ist und die widrigsten Umstände von Hitze, Kälte, Druck und Trockenheit aushält. Bis hin zur Weltraumkälte können einfache Sporen fast alles ertragen, wenn sie gleichzeitig in einem kleinen Gestein eingeschlossen sind, das sie vor der harten kosmischen Strahlung schützt. So steht einer Reise der Lebenskeime von Planet zu Planet nichts mehr entgegen. Allerdings, die paradiesischen Zustände auf dem Planeten Erde mit ihrer Stabilität über Milliarden von Jahren hin wird es draußen im Weltall nur sehr selten bis gar

nicht geben. Nach dieser empirisch gut begründeten Theorie der ‚Einsamen Erde‘ ist die höhere Entwicklung des Lebens an äußerst seltene Eigenschaften von Planeten gebunden, die womöglich nur dieser eine Planet, unsere Erde, besitzt.

Wie geht es mit der Entwicklung des Lebens und der Gestaltwerdung von Leib und Seele weiter? Die Aufspaltung von Tier- und Pflanzenwelt dürfte am Ende auch theologisch von Bedeutung sein. Denn in Konkurrenz um den Lebensraum stehen sowohl Pflanzen wie Tiere, dennoch unterscheidet sich ihre Art der Konkurrenz voneinander. Das Lebewesen Pflanze lebt von nicht-lebenden Stoffen, von Sonne, Luft und Wasser, wie das Sprichwort sagt. Das Lebewesen Tier lebt von lebenden Stoffen, von Pflanzen und von anderen Tieren, es kann nicht allein mit Sonne, Luft und Wasser auskommen. Das Leben nährt hier seinen Appetit an anderem Leben, und muß es tun. Eine tragische Situation von Natur aus! Das Leben muß schuldig werden durch das Töten anderen Lebens. Keine vegetarische Ernährung führt aus dem Dilemma hinaus. Wie kann der Urheber der Welt nur eine solche Welt des Mordens geschaffen haben? Können wir eine solche Schöpfung wirklich gut nennen? Tierisches Leben ist grausamer als pflanzliches, es ist aber auch erfolgreicher und im Menschen voller Erkenntnis. Es bringt komplexe Gestalten und komplizierte Gewissen hervor. Dadurch wächst der Unterschied zwischen Innen und Außen, zwischen Seele und Leib weiter an. Und wenn der Unterschied von Innen und Außen der Sinn des Lebens ist, dann haben Tiere mehr Leben als Pflanzen.

Während wir auf der mechanischen und unbelebten Ebene nicht unbedingt von einer Seele sprechen müssen, kann man durchaus von einer Seele von Pflanze und Tier sprechen. Es ist einfach die vegetative Seele, die solange vorhanden ist, wie die Pflanze oder das Tier lebt. Diese einfache Form der Seele tut, was die Aufgabe einer Seele ist: Sie grenzt zwischen Innen und Außen ab. Und mit dem Ende dieser Seele, nimmt die Außenwelt diese Innenwelt wieder in sich auf.

Es mag viele weitere Formen der Seele geben. Ich möchte hier noch zwei Formen in den Blick nehmen, mit denen wir die Unterscheidung zwischen Innen und Außen dann genügend beschrieben haben. Neben der vegetativen Seele gibt es die rationale

Seele. Sie ermöglicht die Verständigung zwischen Individuen, sie geht über die Grenzen der Individuen hinaus und schafft eine Gemeinsamkeit im Objektiven, wenn die Verständigung denn gelingen sollte. Objektivität ist dasjenige, worüber Subjekte einig werden können, dadurch wird Sprache, Musik, Wissenschaft, Mathematik und viele anderes möglich. Die rationale Seele wirkt wie die Korrektur der Trennung, die von der vegetativen Seele ausgeht. Ist diese auf Abgrenzung bedacht, nimmt die Rationalität die Gemeinsamkeit wahr, die getrennte Individuen durch Sprache, Wissenschaft und so weiter verbindet. Auch Tradition und Lernen aus Erfahrung wird durch die Rationalität begründet. Höhere Tiere haben sicher Anteil an dieser Rationalität, da sie Erfahrung in einfacher Form gewinnen und weitergeben können. Warum die Rationalität beim Menschen ins Uferlose auswachsen konnte, warum sich in ihm die Idee einer universalen Rationalität ausbilden konnte, etwa in Form des aristotelischen unbewegten Bewegers oder in der Idee der Weltformel in der Neuzeit, müssen wir noch untersuchen. Beide Ideen sind sehr erfolgreich in ihrer Wirkungsgeschichte, obwohl sie letztlich nicht richtig sind. Oder sind sie erfolgreich wegen vorläufiger Richtigkeit und letztthinner Unrichtigkeit?

Allerdings verstehen wir, warum die Idee der universalen Rationalität schließlich an eine Grenze stoßen mußte, die wir in großem Stile im 20. Jahrhundert erlebt haben. Wenn die Rationalität eine Berichtigung der vegetativen Abgrenzung ist, zeigt sich der Sinn der Grenze. In ihrer negativen Gestalt kann die Grenze nicht das Ganze der Wirklichkeit darstellen. Allerdings, an dieser Grenze wird der Mensch zum Menschen, da er hier die Wirklichkeit in einer neuen Tiefe erkennt: Das Tier wird zum Menschen durch die Erkenntnis der Grenze in der Gestalt seines eigenen Todes.

1. 2 Die Geburt des Menschen – biologisch

Satz 1. 2: Der Mensch steht zugleich in der Natur und über ihr. Wie geht er aus ihr hervor, wie urteilt er über sie?

Um mit der Antwort gleich ins Haus zu fallen: Weil die Natur selbst nicht ganz sie selbst ist. Ihre Identität ist nicht vollkommen, deshalb kann der Mensch aus ihr hervorgegangen sein und zugleich über ihr stehen und über sie ein echtes Urteil fällen. Er kann ihr Produkt und zugleich mehr sein als ihr Produkt. Um es noch anders zu sagen: Der Mensch ist vollständig aus der Natur hervorgegangen und doch nicht vollständig von ihr hervorgebracht worden, weil die Natur mit ihren Prinzipien von Zufall und Notwendigkeit selbst nicht vollständig ist.

Beginnen wir langsam zu buchstabieren. Welche Definitionen vom Menschen kennen wir? Ich trenne zunächst einmal die positiven von den negativen Versuchen ab; die positiven wollen ihm einen unterscheidenden Besitz zusprechen, zum Beispiel die Intelligenz, die negativen absprechen, zum Beispiel den Besitz des Lebens. Es wird unsere große Aufgabe sein, den Ort zu suchen, wo sich die positiven und die negativen Definitionen verbinden lassen.

Der Mensch gebraucht Werkzeuge, er baut Unterkünfte, er trägt Kleider, er begräbt Tote; das tut er alles sehr früh in seiner Geschichte, man kann auch sagen, er tut es vom Augenblick seiner Geburt an. Jede dieser Eigenschaften taugt ein wenig, um den Menschen zu definieren und ihn von seiner Verwandtschaft im Tierreich abzusetzen. Doch so völlig durchschlagend ist keine dieser Eigenschaften. Leute, die den Menschen lieber als natürliches Produkt der Natur ansehen wollen, sogenannte Naturalisten, führen gegen den Werkzeuggebrauch des Menschen einfach ein paar Affen an, die mit Stöcken nach Bananen schlagen, oder auch Vögel, die Nester bauen, oder Hamster, die sich in einem Haufen von Blättern verstecken, wenn es kalt wird, oder auch Elefanten, die zu dem Platz am Flußufer zurückkehren, wo ihr Leitbulle vor Monaten und Jahren gestorben ist. Die Quantität ist beim Menschen ungleich größer, sagen sie, tausendfach, millionenfach gesteigert gegenüber dem Stand des höchst entwickelten Tieres, doch was nützt die Quantität, wenn die Qualität fehlt, wenn es gilt, den Menschen zu definieren? Die Qualität bestimmt eine Definition, deshalb versagen am Ende alle positiven Definitionen. Sollten wir vielleicht noch nach ganz andere Qualitäten forschen? Haben wir eine Qualität des Menschen bisher übersehen, die

vielleicht selbst im Leben des Menschen erst spät zum Tragen gekommen ist? Sollen wir definieren: Der Mensch ist das Lebewesen, das rechnen, schreiben, lesen, singen kann? Doch was machen wir mit all den Menschen seit den Tagen Adams, die viele Jahrzehntausende all das noch nicht konnten? Schließlich mußten Rechnen, Schreiben, Lesen und Singen erst erfunden und langsam gelernt werden, was Äonen in Anspruch nahm. Wie bringen wir diese seltsamen Eigenschaften mit dem Menschsein zusammen? Schließlich wird man Spuren dieser Fähigkeiten auch im Tierreich finden, und damit ist die Möglichkeit zur Definition wieder dahin.

Oder nicht ganz. Es muß die ungeheure quantitative Überlegenheit des Menschen in vielen Eigenschaften, nämlich in den zweimal vier, die ich genannt habe, und in den vielen, die ich nicht genannt habe, auch etwas mit dem Menschsein selbst zu tun haben. Eine solch überragende Quantität hat auch ihre Qualität. Nur welche? Der einfache Weg, ein direktes Alleinstellungsmerkmal ausfindig zu machen, ist immer wieder versucht und zum Scheitern gebracht worden. Dieses Scheitern ist uns nützlich, denn es fordert uns zu vertieftem Nachdenken auf.

Eine reine Außenbeschreibung reicht für den Menschen nicht aus, so kann er nicht definiert werden, so können wir Kants Frage nicht beantworten: Was ist der Mensch? Wir haben ausreichend viele Hinweise für die Echtheit der Evolution, für den Prozeß, der in immer neuer Anstrengung immer neue oder stärkere Differenzen zwischen Innen und Außen hervorgebracht hat. Beide, die vegetative wie die rationale Seite der Seele dienen diesem Vorgang. Es liegt jetzt auf der Hand, wie wir vorgehen müssen. Die vegetative Seele und die Zellwand des Einzellers, das sind die Außenbetrachtungen auf das Innere, soll heißen, es sind Blicke von außen, die in ein Inneres eindringen wollen. Dagegen ist die Rationalität eine Betrachtung des Äußeren, die von innen ihren Ausgang nimmt und die Außenwelt erfassen will. Diese beiden Richtungen bieten sich unserem Blick recht bequem dar.

Jetzt kommt als Drittes die Bewertung des Äußeren zugleich mit dem Inneren ins Spiel, das ist die Personalität. Die Evolution bringt in dem unaufhörlichen Prozeß von Zufall und Notwendigkeit immer mehr Freiheit hervor, die beim Menschen unübertreff-

lich wird, weil er sie als endliche Freiheit erkennt, wobei beides zu betonen ist, die Freiheit und die Endlichkeit. Er kommt in ihren Besitz, indem er sie als empfangen und deshalb als gefährdet verstanden hat. Das große Wissen um die Sterblichkeit! Hier nimmt dann die letzte Definition der Seele, die personale Seele, ihre Stelle ein: Die Person ist die unmitteilbare Existenz als die Quelle aller anderen Mitteilbarkeit.

Wir sollten hier einen kleinen historische Ausflug machen. Die Entdeckung der drei Stufen des Seelischen ereignet sich selbst in drei Stufen. Es scheint auch nicht mehr Stufen geben zu können, weil eine Relation, eine Beziehung von A zu B, drei Gestalten hat, den Punkt A, den Punkt B und die Verbindung von A zu B.

Von der Seele, lateinisch *Anima* oder griechisch *Psyche*, ist schon seit Jahrtausenden in der westlichen Welt die Rede, und zwar in den drei Gestalten, die wir genannt haben. Wenn Platon oder Pythagoras oder noch ältere Mysterienkulte den Tod die Trennung von Leib und Seele genannt haben, dann treffen wir hier auf die Seele in der Gestalt der vegetativen Kraft, die einen Körper belebt. Die äußere Wirklichkeit ist leichter zu verstehen als die innere und wird im Laufe der Geschichte zuerst erkannt. Wenn ein belebter Körper plötzlich tot ist, dann muß ihm etwas zugestoßen sein, es muß ihm etwas fehlen, dann hat das Lebewesen im Tod seine Kraft verloren, die wir Seele nennen können. Die zweite Stufe ist die Vernunft oder der Geist oder der *Nous*, das ist die Fähigkeit des inneren Lebens, nach außen zu blicken. Vielleicht kommt ihre Benennung dem Anaxagoras zu, von dem Platon im ‚Phaidon‘ berichtet. Dieser Anaxagoras, heißt es da, habe im 5. Jahrhundert vor Christus gelehrt, alle Dinge seien von der Vernunft geleitet, vom *Nous*. Sokrates erzählt, er habe einmal einen Menschen aus einem Buch lesen hören, wie er vom Anaxagoras sagte, dieser habe behauptet, ‚die Vernunft ordne alles und sie sei die Ursache aller Dinge‘. Die Vernunft meint hier einfach die seelische Fähigkeit eines Lebewesens, die Außenwelt aus der Innenwelt heraus zu erkennen und in der Welt sachgemäß zu handeln. Sachgemäßheit ist erfolgreich angewandte Vernunft. Die Löwen wissen, wann die Gazellen sich zum Weiden auf der Lichtung einfinden, so handeln sie sachgemäß oder rational, wenn sie zur gleichen Tageszeit ebenfalls zur Stelle sind. Auch das Wissen

vom Mond, der sich jedes Jahr um vier Zentimeter von der Erde entfernt, ist rational, nur interessiert diese astronomische Tatsache die Löwen nicht, weil es ihnen beim Jagen nicht hilft. Die klassische Formel für diese zweite Form der Seele stammt von dem Philosophen Boethius um das Jahr 500 nach Christus. Er spricht zwar von der Person, was wir allerdings als Seele in der Form der Rationalität verstehen können. ‚Persona est rationalis naturae individua substantia‘, also eine Person oder die Seele ist eine individuelle Substanz von vernünftiger Natur.

Die beiden Stufen werden überboten und vereinigt durch eine Formel, die Richard von St. Viktor im 12. Jahrhundert gefunden hat. Er nennt die Person oder die Seele eine nicht mitteilbare Existenz: ‚Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia.‘ Er spricht zunächst nur von den trinitarischen Personen in dieser Weise, aber nichts hindert uns, diese Bestimmung der Person auch für den Menschen zu übernehmen. Hier erst sind wir auf der Höhe der Selbstwahrnehmung des Innenraumes angekommen. Hier hat die Naturgeschichte, die Kulturgeschichte und die Religionsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht. Wenn der Sinn der Geschichte darin besteht, dem Unterschied von Außen und Außen eine Gestalt zu geben, dann hat sie hier ihr Ziel erreicht. In ungeheurer Eindeutigkeit, doch auch Langsamkeit und Massenhaftigkeit ist sie den Weg zu immer mehr Innenleben in der Außenwelt gegangen. Mit der Definition der nicht mitteilbaren Existenz ist die Gestaltung des Innenlebens vollendet. Das Ich, das vieles von sich mitteilt, aber dieses Ich eben nicht, weil es die Quelle der Mitteilung ist, bildet den springenden Punkt, das punctum saliens, das alle andere inneren und äußeren Organe in seinen Dienst stellt, also auch das Bewußtsein, das Sprechen, das Singen und so weiter bis hin zum Begraben der Toten. Ich denke, wir können den Inhalt der drei Stufen auf folgende Weise ausdrücken.

1. Stufe: Ausbildung des Unterschiedes von Innen und Außen seit dem Urknall in der unbelebten und belebten Welt als Voraussetzung jeglicher Mitteilung.

2. Stufe: Gebrauch des Unterschiedes in der Mitteilung in der belebten Welt.

3. Stufe: Die Unmittelbarkeit der Person als Wohnen im unzugänglichen Lichte in der bewußten Welt.

Wie ich schon einmal andeuten möchte, können wir diese Stufen auch die evolutive Entwicklung der anthropologischen Trinität nennen, weil auch innergöttliche Trinität die Mitteilung aus nicht mittelbarer Individualität ist.

Jetzt können wir uns der schwierigen Frage zuwenden, warum alle Versuche, den Menschen positiv zu definieren, gescheitert sind. Ich meine, nach unseren Vorbereitungen liegt die Antwort auf der Hand. Eine Definition kann nur bei wirklich objektiven Dingen gelingen, denn sie setzt eine Ja-Nein-Entscheidung in die Welt. Die Sonne – steht sie nun am Himmel oder nicht? In den 24 Stunden ihres Umlaufs ist fast immer klar, ob es nun Tag oder Nacht ist, nur während der fünf Minuten ihres Auf- und Unterganges vielleicht nicht. Eine völlig saubere Definition kann es selbst in der Mathematik nicht geben, wie nach dem Ergebnis von Gödel aus dem Jahr 1931 bekannt ist. Noch weniger als im Modell gibt es die volle Klarheit in der Natur. Einzig der Unterschied zwischen einer sehr guten Definition und einer sehr schlechten bleibt bestehen. Nur, was ist der Unterschied genau? Keine Antwort.

Das Spiel zwischen qualitativem und quantitativem Abstand von Mensch und Tier bekommt jetzt einen Sinn. Wenn der Unterschied von Innen und Außen vollständig in Erscheinung getreten ist, geschieht die Menschwerdung: Der Menschen ist die Unmittelbarkeit des Ich nach außen – bei beständiger Mitteilung aus dem Innenleben. Rein biologisch ist eine solche Innerlichkeit nicht zu erkennen, deshalb die vielen Schwierigkeiten bei allen Definitionsversuchen. Dennoch hat die Vollendung der Innerlichkeit biologische Konsequenzen, das soll heißen, der Mensch benimmt sich nach der Wahrnehmung der Unmittelbarkeit des Ich auch in seinem Leben anders. Der Unterschied zum Tier wächst mit rasender Geschwindigkeit und wird bald empirisch faßbar. **Eine frühe Menschenhorde war sehr schnell von einer zeitgleichen Affenhorde zu unterscheiden.** Die Menschen waren beständig in Angst und häuften Mittel auf Mittel gegen diese Angst: Nahrung, Kleidung, Waffen, Höhlen, immer

mehr und immer mehr; denn wie die Angst keine Grenze kennt, so auch nicht die Mittel gegen die Angst. Nichts davon war bei der Affenhorde zu sehen, sie haben Angst nur bei aktueller Bedrohung, und da heißt die Angst eher Furcht. Das eben ist die Angst in der Menschwerdung: Es ist die Erkenntnis der Unhaltbarkeit des Unterschiedes von Innen und Außen, man kann auch sagen, der Mensch erkennt sein Sterblichkeit.

Und jetzt, in dieser Situation, legt er sich die zweimal vier Unterschiede zu? Man mag noch viel mehr Unterschiede aufzählen, doch diese beiden Gruppen fallen sehr ins Auge. Und sie kulminieren in der Erkenntnis Gottes als des einzigen würdigen Widersparts des Menschen, in der Erkenntnis der Religion, die zugleich immer in der Gefahr der Entartung steht, in dem gleichen Maße, wie der Mensch als Mensch entartet. In dem gelungensten Fall werden Gott und Mensch eins in einer Person, Jesus Christus.

Doch zunächst die äußere Bearbeitung der Wirklichkeit durch den Menschen! Er gebraucht Werkzeuge, um sein Leben zu sichern, um besser essen und trinken zu können. Vor allem um die Versorgung sicher zu stellen, wendet er sich zwar nicht gleich, doch nach einiger Zeit vom Sammeln und Jagen ab und wird zum Ackerbauer und der Viehzüchter. Vor etwa zehntausend Jahren endete die letzte Eiszeit, und obwohl der Mensch schon lange Zeit vorher einige Werkzeuge benutzt hatte, entdeckte er erst jetzt die Vorteile der systematischen Nutzung dieser Mittel. Er entnimmt der Natur die Werkzeuge und macht die Natur selbst zu seinem Werkzeug. Vielleicht ist Sammeln und Jagen ja ein bequemes Leben, weil man sich so die Aussaat und die Aufzucht spart; doch ein solches Leben hat Grenzen. Man schätzt die Höchstleistung der Erde auf etwa zehn Millionen Menschen, die als Jäger und Sammler auf ihr leben könnten, mehr kann sie nicht ernähren. Gegen Ende der Eiszeit, also vor etwa zehn Jahrtausenden war die Zahl der Menschen auf etwa fünf Millionen angewachsen, fast alle Jagdgründe und Sammelplätze waren besiedelt. Der geistige Schritt, um sein inneres Ich besser zu schützen, ja das Ich überhaupt zu erkennen, war wiederum erzwungen durch eine äußere Not, durch eine Überbevölkerung. Damals konnte die Erde, recht und schlecht, kaum mehr als die fünf Millionen Menschen ernähren, heute ernährt sie, recht und schlecht, über

sechs Milliarden und bald sieben. Was sagt das dem Menschen über sich selbst? Ich würde meinen, es ist auf allen Ebenen der Natur die Lehre der Endlichkeit, die zur Unendlichkeit strebt und doch immer endlich bleibt: Der Mensch macht sich die Erde untertan, doch zum Meister und Besitzer der Natur bringt er es nicht.

Gegenüber dieser neolithischen Revolution im Werkzeuggebrauch sind die anderen äußeren Merkmale sehr viel älter. Die Unterkünfte der ältesten Menschen sind zwar Höhlen, doch wurden sie schon bald bewußt gepflegt und als Besitz betrachtet. Ähnlich alt ist das Tragen von Fellen, das von der rauhen Umwelt erzwungen wird, aber auch das Schamgefühl verstärkt, das einen weiteren Unterschied von Innen und Außen setzt. Sehr stark vom Gefühl des Innen legt das Begraben der Toten ein Zeugnis ab. Bestattungen gibt es seit fast hunderttausend Jahren, beim homo sapiens sehr früh und sehr stark, beim Neandertaler seltener, was auf einen gewissen Unterschied in der Menschwerdung hinweist. Dieses empirisch faßbare Außenverhalten ist eigentlich nicht als praktische Maßnahme zu verstehen, etwa im Sinne der Hygiene, bei Tieren geht es ja auch ohne; die Bestattung dient mehr dem Selbstgefühl der Überlebenden, die sich selbst und ihr Unverlierbares darin verehren. Selbst an diesem frühen Verhalten läßt der Mensch erkennen, was er über sich selbst denkt, sagen wir besser, was er über sich erahnt: Nicht alle Wirklichkeit ist bloße Natur, die ihm zuhanden ist.

Mit den vier freien Künsten von Rechnen, Schreiben, Lesen und Singen steht es wohl etwas anders. Sie sind vor allem ein Verhalten im Inneren selbst, das erst nachträglich eine Beziehung nach außen sucht. Zum Beispiel ist das Rechnen oder die Mathematik ein geistiges Werk, das von außen angeregt ist, sich dann aber vom Zusammenzählen von Birnen und Äpfeln löst und keiner Beziehung zur Außenwelt mehr bedarf, wenn man vom Papier absieht, auf das der Rechner ein paar Zahlen und Formeln krizzelt. An sich braucht die Mathematik das nicht, doch Papier und Bleistift erleichtern das Geschäft. Und nun kommt das Wunder: Die neu entdeckten Zahlen, bis hin zu den irrationalen und den imaginären, erweisen sich als geeignet, die Außenwelt zu beschreiben. Das Fallgesetz von Galilei $s = g/2t^2$ ist das erste

große Wunder dieser Art, das erste mathematische Naturgesetz, mit dem sich die Natur als mathematikfähig erweist. Zum Teil, wie man genauer sagen muß, um der Wahrheit die Ehre zu geben, denn wir leben in einer endlichen Welt. Die Idee der Weltformel wäre dann die Idee, die Endlichkeit abzustreifen und das Fallgesetz grenzenlos auf alle Erscheinungen in der Natur zu erweitern. Gerade diese Idee ist aber gescheitert, und diese Scheiterung beginnt nun ihren Segen zu entfalten. Die Natur ist nur insofern mathematikfähig, als die Notwendigkeit in ihr echt ist; die Echtheit des Zufalls ist die Grenze der Mathematisierbarkeit. Die Statistik dringt noch ein wenig über die Grenze vor, zeigt aber nur die Zusammenarbeit von Zufall und Notwendigkeit.

Durch die Grenze wird endliche Freiheit möglich und Theologie denkbar.

Was passiert, wenn der Mensch seine Innenwelt entdeckt? Ich füge Schreiben, Lesen und Singen gleich dem Rechnen hinzu. Das Ich, das ist die unmittelbare Existenz, dieses Ich versucht über seinen Innenraum hinweg, das Innen und Außen seiner Lebenswelt in Beziehung zu setzen. Man könnte auch sagen, es versucht, einen Überblick über dieses Verhältnis zu bekommen. Daher ja auch die furiose Idee einer Weltformel, die ein grenzenlos erweitertes Fallgesetz hätte sein sollen. Erst das 20. Jahrhundert hat diesem großen Wahntraum ein Ende gesetzt. Woher kam der Traum? Ich nehme an, aus der Angst des Ich um sein Ich, wie schon der Frühmensch von der Angst bestimmt war, anders als sein Vetter, der Affe. Der Mensch sieht seinen Tod voraus; vielleicht kann ich ihm entgehen, denkt er, wenn ich alles in den Überblick bekomme. Siehe Descartes mit seinem ‚Discours‘ im Jahre 1637!

Fast vier Jahrhunderte währte der Traum vom Überblick. In der erwachten Nüchternheit nach dem Ende haben wir jetzt die Frage zu beantworten: Was ist der Mensch, wenn das sein Traum war und er es jetzt nicht mehr ist, wenn dieser Traum zu Ende geträumt ist?

Wir versuchen es mit dem letzten Alleinstellungsmerkmal, mit dem Singen. Wir können die Untersuchung mit einem Loblied auf die Schweiz verbinden. Johann Martin Usteri, geboren 1763 in Zürich und gestorben 1827 Rapperswil, war Dichter, Maler

und Zeichner. Von ihm stammt aus dem Jahr 1793 das sinnige Gedicht mit dem berühmten Kehrvers:

„Freut euch des Lebens,
weil noch das Lämpchen glüht,
pflücket die Rose, eh‘ sie verblüht!“

Usteri hat das Wesen der endlichen Freiheit vorzüglich getroffen, besser als Heidegger, ich möchte sagen, doppelt so gut wie der Mann aus dem Schwarzwald. Beide sehen die Geworfenheit des Lebens, doch Heidegger kann sie nicht heiter annehmen, der Dichter aber tut es. Wer der Meinung frönt, er habe ein Anrecht auf das Leben, wer ein Selbstbestimmungsrecht für die Geburt in Anspruch nennt und das Leben sonst geworfen nennt, der hat die Heiterkeit verspielt, weil er die Endlichkeit der Lebens verspielt hat. Die Musik ist ein Tanz mit dem Tode, gewiß, mal ernst, mal heiter, aber immer wissend, wie sehr das Leben ein Geschenk ist. Weil das Leben ja einer ungeheuren kosmischen Wüste des Todes abgetrotzt ist und immer noch, sogar heute, für einige Augenblicke besteht. Glück ist das immer erneute Hinausschieben der Katastrophe, darin bewährt sich die endliche Freiheit.

1. 3 Die Krone der Schöpfung – psychologisch

Satz 1. 3: Der Mensch in der Natur steht zugleich außerhalb der Natur. Darum kann es weder den Übermenschen noch den Untermenschen geben.

Wie Heidegger ist auch Nietzsche alle Tage seines Lebens unglücklich gewesen, weil er mit den seinen überhellen Erkenntnissen nicht einverstanden war. Er ist einfach empört über die Wirklichkeit, Auflehnung überall: Gegen Gott, gegen die Natur, gegen die Gesellschaft, gegen sich selbst. Auch wenn sie ihn selbst geblendet hat, ist uns seine Hellsicht nützlich. Wir beginnen mit einer Beobachtung aus dem Jahr 1873. In der frühen Schrift ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘ heißt es: ‚In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die

hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.‘

An dieser Erkenntnis der Menschwerdung ist alles wahr, es fehlt nur die Zustimmung: Erkenntnis ja, Anerkenntnis nein. Der klassische Menschenhaß setzt immer eine hellsichtige Erkenntnis voraus. Der Misanthrop sieht, was jedem Einzelnen fehlt, und kann es nicht verzeihen. Das letzte Lebewesen der Erde ist wirklich durch das Erkennen geboren, er besitzt ein gar nicht so schwer zu definierendes Wissen, wie wir oben gesehen haben, das wohl im Wissen vom eigenen Tod seinen Ursprung hat. Den Hochmut des Menschen benennt unser Misanthrop auch richtig, denn in der Erkenntnis seines Todes erkennt der Mensch seine Differenz zur Natur. Und Differenz heißt Distinktion, heißt Vornehmheit, heißt Hochmut und Stolz. Die Freiheit, die Seele, das Selbstbewußtsein, das Ich des Menschen sind nicht nur ein Produkt der Natur, sondern zugleich auch etwas anderes, ein Produkt einer anderen Welt. Es gibt eine größere Wirklichkeit als bloß die Natur, scheint der erste Mensch vom ersten Augenblick an zu fühlen. Diese Tatsache, vor allem aber die Wahrnehmung dieser Tatsache zieht die Empörung Nietzsches auf sich, er muß sie verschreien wie ein Raubtier, das in eine Herde einbricht. Er steht unter dem Zwang, das nicht zu wollen, was tatsächlich der Fall ist. Welchen Namen sollen wir dem Zwang geben, Tatsachen nicht sehen zu wollen? Unerklärlich! Oder vielleicht doch erklärlich mit dem Murmeln der Schlange: *Eritis sicut Deus*. Nietzsche möchte den Menschen an die Stelle Gottes setzen, das heißt natürlich, er selbst möchte an diese Stelle treten. Deshalb hat er sich zuletzt als den einzigen Menschensohn ausgerufen. Das Mittel, das er dazu in der Hand hat, ist die Natur. Er will den Menschen als natürliches Produkt des Weltalls und des Sonnensystems angesehen wissen, was ja auch wahr sein möchte, wenn die mechanische Physik vollständig wahr gewesen wäre, wovon die Intellektuellen im 19. Jahrhundert noch ausgehen mußten. Und so konnte Nietzsche der einzige Sohn Gottes sein, wenn die Natur der einzige Gott ist. Deshalb muß der Mensch zum Untermenschen, er muß zum Tier gedemütigt werden.

Der Wille zur Entmenschung kann auch den umgekehrten Weg einschlagen, den Weg zum Übermenschen. In späterer Zeit hat Nietzsche bekanntlich seine Meinung geändert und in eine andere Richtung geblickt. Wahrscheinlich hatte er inzwischen die Darwinischen Ideen aufgenommen. Diese andere Art der Erniedrigung des Menschen durch seine Erhöhung ist unter dem Titel des Übermenschen viel bekannter geworden als sein frühes Urteil zum Tier hinab. Im ersten Band seines Mythologiebuches ‚Also sprach Zarathustra‘ von 1883 geht er forsch in die andere Richtung, aus dem tiernahen Untermenschen soll jetzt der menschenferne Übermensch werden. Das Ziel allerdings bleibt das gleiche, die Abschaffung des Menschen. In der Vorrede zum ‚Zarathustra‘ heißt es: *„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, was überwunden werden soll. ... Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendies soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.“*

Wir brauchen hier nur den Darwinismus zu nennen, von dem Nietzsche wohl abhängig war und dessen Spuren er, wie jeder Spitzbube, verwischen wollte. Das Ziel bleibt 1873 und 1883 das gleiche: Unbedingt dem Menschen die Sonderstellung nehmen, die er in der Natur hat, mit der er über die Natur hinaus reicht. Dazu will Nietzsche den Menschen zu einer Tiergattung machen und ihm eine Entwicklung *in* der Natur zusprechen, nach unten oder nach oben, das ist gleichgültig; Hauptsache, die Berührung des Menschen mit dem, was anders als die Natur ist, wird untersagt. Transzendenz in der Natur, also ein Weitersteigen auf der Leiter der Evolution, ist für den Naturalisten kein Problem. Wir sind nicht nur von dieser Welt, kann er ausrufen. Eine solche horizontale Transzendenz über den jetzigen Zustand der Welt hinaus in die Zukunft, ist kein Problem, doch eine Transzendenz über die Welt selbst hinaus, die ist verboten. Diese fürchtet der Naturalist wie der Teufel das Weihwasser. Denn das wäre die Berührung mit dem lebendigen Gott.

Wie steht es also mit dem Menschen? Ist er vollständig ein Mensch, oder geht es mit ihm noch weiter? Es läßt sich nicht leugnen: Vom Cro-Cagnon-Menschen, dem wir überklugen Exemplare des Homo sapiens sapiens entstammen, bis hin zu

Neil Armstrong, der einen kleinen Schritt für sich, doch einen großen für die Menschheit tat, als er im Juli 1969 seinen Fuß auf den Mondboden setzte, hat der Mensch wirklich viele Schritte getan und seinem Leben eine ganz andere Gestalt gegeben. Ist er deshalb kein Mensch mehr geblieben? Er kann jetzt fliegen wie die Engel, er ist (fast) allwissend und allgegenwärtig geworden wie Gott, aber unsterblich ist er nicht geworden. Das können wir als schöne Lehre aus der großen Anstrengung der Neuzeit lernen: Es gibt einen gewaltigen Fortschritt in der Geschichte, aber nicht mehr in der Natur. Der Mensch bewegt sich innerhalb der Menschengattung, nicht über sie hinaus. Das ist sein Elend, wenn er es Geworfensein nennt, aber sein Ruhm, wenn er es annimmt. Die Frage nach dem Menschen können wir jetzt etwas genauer stellen: Was ist er, der so sehr bei sich bleibt und doch so weit über sich hinaus geht? Wenn man ihn über seine positiven Leistungen definieren wollte, also über Wissenschaft und Technik, so wächst er ungeheuerlich seit dem Augenblick der Menschwerdung. Doch das eigentliche Problem des Menschseins wird dadurch nur ein wenig verschoben und kommt der Lösung nicht näher. Der Mensch ist das Lebewesen, das um seinen Tod weiß. Und da bewegt sich nichts. Da sind wir heute so schlau wie vor hunderttausend Jahren, als der erste Mensch erkannte: Ich werde sterben.

Unser unglücklich-überhellsichtiger Mensch weiß natürlich, wo er anzusetzen hat. Wieder läßt er Zarathustra sprechen, der sich in der Lehre von der ewigen Wiederkehr der Dinge einfach auf das 19. Jahrhundert, auf das damals plausible kausal-naturwissenschaftliche Denken beruft. ‚Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.‘ So im dritten Teil der Mythologie. Allerdings steht der Gedanke auf tönernen Füßen. Nietzsche bewertet das Sein allein vom Sollen her, was ein unglücklicher Gebrauch des Primates des praktischen Vernunft ist. Nietzsche erfährt die diesseitige Ewigkeit als grauenvolle Offenbarung; er bejaht sie mit Schrecken, um auf diese Weise den Schrecken los zu werden. Denn alle Lust will tiefe, tiefe Ewigkeit,

wie er sehr richtig und in vollkommener Unerlöstheit schreien muß.

Doch die Neuzeit wendet sich in ihren Denkern gegen diese Denker und ihr Denken: Sie liefert den Stoff zu den Träumen und zerstört die Träume selbst und die Träumer. Ich möchte der These Carl Friedrich von Weizsäckers beistimmen, der immer wiederholt hat, der harte Kern der Neuzeit sei die Naturwissenschaft gewesen. Die Wissenschaft hatte den Traum der Ewigkeit zu Anfang der Neuzeit als Programm geliefert, und sie hat ihn gleichzeitig, in Ausführung ihres Programms, zerstört. Die wissenschaftlichen Tatsachen bleiben die *Pièce de resistance* im Wirbel der Leidenschaften und Interessen, doch den Überblick über alle Wirklichkeit geben sie nicht. Die Natur ist nicht alle Wirklichkeit.

Beide Gedanken Zarathustras, der Übermensch und die ewige Wiederkehr, sind wissenschaftlich unhaltbar, sie waren schon im 19. Jahrhundert sehr unwahrscheinlich, jetzt, mit der Echtheit des Zufalls in der Natur, sind sie mit erdrückender Wahrscheinlichkeit falsch. Sie waren Dichterträume aus wissenschaftlichem Traummaterial. Formal tritt natürlich jede Wahrheit in der Gestalt einer Meinung auf, sie ist also bestreitbar, aber mehr als diese winzige Wahrscheinlichkeit, die nahe bei null liegt, hat Nietzsche nicht. Die Argumente der Physik konnte er nicht beurteilen, er spielte mit ihnen wie mit Spielmarken. Doch auch seine fähigsten Zeitgenossen, etwa Darwin und Boltzmann, waren damals von der Wissenschaft in die Irre geführt worden oder, besser gesagt, von ihren titanischen Träumen, deren Titanismus sie gar nicht wahrnahmen.

Damit haben wir zwar nicht den Beweis in der Hand, um den Menschen die Krone der Schöpfung aufzusetzen. Doch wir haben, auch mit Nietzsches Hilfe, überragende Argumente für seine gekrönte Stellung in der Welt. Bis zum Menschen hat die Natur eine gewaltige Geschichte durchlaufen, aber der Mensch, indem er diese Geschichte ganz in sich trägt, ist zugleich der Abschluß der Naturgeschichte. Wir sind Sternenstaub, das ist richtig, aber weil der Zufall echt ist, auch viel mehr als Sternenstaub. Die weit verbreitete und immer etwas rätselhaft gebliebene Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturgeschichte findet hier ihre

Aufklärung. In der Natur ist der Augenblick der Menschwerdung der Höhepunkt der äußeren Geschichte, in der Kultur beginnt er damit seine eigene Geschichte, um von dort, ganz unten, in eine Höhe zu steigen, die immer wächst und immer endlich bleibt. In der ersten Geschichte ist er selbst geschaffen worden, in der zweiten Geschichte beginnt er selbst zu schaffen. Das leitet über zur philosophischen Anthropologie, deren wichtigstes Ergebnis aus der empirischen Anthropologie dieses ist: **Die Freiheit, die der Mensch in sich als echt spürt, findet auch von außen gesehen nur noch Bestätigungen der Echtheit.** Mit dieser endlichen Freiheit in Raum und Zeit ist der Mensch nun beauftragt; mit dieser Freiheit ist er als Mensch geboren und fragt sich: Was soll ich tun?

2. Die Gegenwart des Menschen

2. 1 Geworfene Freiheit

Satz 2. 1: In der Geworfenheit spürt der Mensch seine mangelnde Identität in der objektiven wie in der subjektiven Welt. Seine Freiheit wird jenseits von Objektivität und Subjektivität begründet.

Die Freiheit des Menschen ist endlich. Was heißt das? Sie ist zum einen echt, und sie ist zum anderen nicht grenzenlos. Die Freiheit des Menschen ist weniger das Beginnen einer Kausalkette, es ist mehr das Bearbeiten einer Kausalkette. Freiheit selbst sollten wir zunächst das Selbstsein nennen, was aber sehr allgemein ist, da wir nicht wissen, was dieses Selbst ist. Das Leben, wie wir es von der Erde her kennen, baut einen Unterschied von Innen und Außen auf; diesen Unterschied aufzurichten, können wir als den Sinn und das Ziel der Geschichte in Natur und Kultur ansehen. Und wenn dieses Innen gelungen ist, wenn diese Freiheit sich selbst erkennt, sollten wir von endlicher Freiheit sprechen, auch wenn die unendliche Freiheit während der gesamten Geschichte der Natur tätig war, eben in der Gestalt von Zufall und Notwendigkeit, diese andere Freiheit zu schaffen. Das ist schon eine reiche Einsicht in das Wesen der Freiheit.

Nur, was heißt das Gelingen des Innen, wann gelingt das innere Leben? Das wissen wir vorerst nicht. Zunächst können wir nur Berichtigungen anbringen an sonstigen Vorstellungen von Freiheit, die unsere Köpfe erfüllen. Keinesfalls muß unsere Freiheit, ich meine die echte Freiheit, eine völlige Unabhängigkeit von Außen bedeuten. Wenn das Ziel der endlichen Freiheit nicht in der unendlichen Freiheit liegt, wie das eine unaufgeklärte Neuzeit

gemeint hatte, dann könnte das Gelingen der Freiheit ja gerade im Gelingen der Beziehung von Innen und Außen liegen. Diese darf dann nicht Unabhängigkeit sein, sondern muß die Gestalt der Beziehung, vielleicht sogar der Gemeinschaft, also der *Communio* annehmen. Damit kommen wir schon rein auf philosophischer Ebene nahe an die kirchliche, an die haltbare Form der Freiheit heran. Der Verlust der Freiheit an die Materie, das Eintauchen in die unpersönliche Gestalt des Es, war die eine Gefahr der Neuzeit; die andere Gefahr war die Vermessenheit, die unendliche, die titanische Freiheit forderte: Wie hielte ich es aus kein Gott zu sein! Und wenn die Wünsche übermächtig wurden, so war das Begehren zugleich nach oben und unten gerichtet.

Manche Leute gebrauchen auch den Begriff der wesentlichen Freiheit, sie sprechen von Wesensfreiheit, die im Unterschied zur Wahlfreiheit stehen soll, die geringer eingeschätzt wird. Wesensfreiheit käme von innen, Wahlfreiheit von außen, sie sei nämlich Abwesenheit von äußerem Zwang.

Wir können mit dieser Unterscheidung nicht mehr ganz zufrieden sein. Nicht weil sie falsch wäre, sondern weil wir etwas Besseres sagen können. Das Bessere ist der Feind des Guten. Die Vorstellung der Wesensfreiheit gründet sich auf die Vorstellung einer unendlichen Freiheit. Selbstsein ja oder nein? Und das in völliger Distanz zu jeder Beziehung nach außen? Von daher kommt die in der ganzen Neuzeit gebräuchliche Unterscheidung von Wesensfreiheit und Wahlfreiheit. Wenn es noch etwas anderes gäbe als mich selber, so dieser Gedanke, dann wäre ich nicht frei. Nietzsche ist darüber in den Wahnsinn gefallen. Er war das größte Opfer des neuzeitlichen Titanismus. Sehr zu recht, weil sachlich völlig einsichtig, wenn auch fälschlicherweise; denn das Sein des Menschen ist nicht die Unendlichkeit. Erst wenn wir davon ablassen, wie Gott sein zu wollen, wird die echte Freiheit ansichtig. Für endliche Freiheit ist dieses Entweder – Oder von äußerer und innerer Freiheit unzureichend.

Die Idee einer grenzenlosen Freiheit hat den umfassenden europäischen Nihilismus erzeugt, der sehr kennzeichnend war für die Neuzeit. Der Nihilismus entstand durch die überspannten Erwartungen einer Freiheit, die mit Gott in Konkurrenz treten wollte, oder einfach gar nichts mehr wollte und den Menschen als

Maschine verschrie. Aut Caesar – aut Nihil! Entweder beherrscht das Ich als Caesar die Welt, oder das Ich ist eine Maschine und damit ein Nichts. Der Nihilismus ist zum ersten Mal im 18. Jahrhundert aufgetreten, um dann in umfassenden Denk- oder Nichtdenksystemen im 19. Jahrhundert kultiviert zu werden. Der Nihilismus ist der dunkle Bruder der erfolgreichen Schwester Mechanik, die in Wissenschaft und Technik ihre Triumphe gefeiert hat. Die Mechanik kann den Widerspruch nicht aufheben zwischen Subjekt und Objekt. Der Mensch ist Subjekt der Wissenschaft, und er lebt seine Freiheit gerade im Wissenkönnen und Wissenwollen aus. Er ist aber auch Objekt der Wissenschaft, und da löscht er seine Freiheit im gleichen Moment mit der Mechanik wieder aus. Was ist er nun, der Mensch, frei oder nicht frei? Keine Antwort in den Zeiten der Mechanik! Das Denken liefert das gleiche Ergebnis wie die historische Erfahrung im Lauf der Jahrhunderte: Der Nihilismus schwankt beständig hin und her zwischen Größenwahn und Selbstmord.

Hier können wir eine interessante Beobachtung machen. Alle Versuche der letzten zwei- oder drei Jahrhunderte haben den Nihilismus durch eine anti-theologische Wendung zu überwinden gesucht. Ich sehe keine Ausnahme von dieser Regel; sie alle wollten zurück, in irgendeine Form der Natur. **Alle Fortschrittsbewegungen waren romantisch nach rückwärts gerichtet.** Sie wollten das seltsame Freiheitswesen, das da Mensch genannt wird, wieder ganz in der Natur unterbringen, woher es gekommen war, oder das Menschenwesen sollte zurückgestellt werden ins Sein, oder reduziert werden ins wissenschaftliche System. Sie sind verschieden, alle diese Versuche, alle dieses Systeme, doch eine Gegnerschaft bindet sie wie im Rütli-Schwur zusammen, die Wendung gegen die Theologie, denn der Mensch, da er Mensch wurde, hat die andere Seite der Wirklichkeit, hat Gott entdeckt. Und diesen Fortschritt möchten alle fortschrittlichen Systeme wieder rückgängig machen.

Retournez à la nature! Zurück zur Natur! Dies war nicht zufällig der berühmte Ruf aus Genf an eine sich selbst lästig gewordene Berufung zur Kultur und zum Geist. Sie nannten sich fortschrittlich, die Freunde der Natur, sie waren aber Reaktionäre, die auf die Entdeckung des Geistes und der Freiheit reagierten, indem sie

die Verbreitung der Entdeckung zu verhindern suchten: L'homme machine! Sie wollten zurück, sie wollten eine Versöhnung, aber nicht mit der Freiheit, sondern – mit der Natur, die weit hinter dem Menschen in der Vergangenheit liegt. Diese versuchte Versöhnung erzeugte den europäischen Nihilismus, der, wie die Frau des Lot, zurückblickt und zur Salzsäule erstarrt.

Um den Rückschritt vor sich selbst zu verbergen, nannte sich der Nihilismus fortschrittlich. Alles, was die ausgehende Neuzeit an Versöhnungen anzubieten hatte, Idealismus oder Materialismus, Sozialismus oder Marxismus, selbst was sich Faschismus nannte, wollte eine Versöhnung sein – auf der Grundlage der Natur. Natürlich die Natur im Singular, denn Versöhnung gibt es nur mit dem, was man für die eine und ganze Wirklichkeit hält. Der Mensch sollte wieder zum Naturwesen werden. Das ist der Nihilismus, ein doppelter Nihilismus sogar, da mit dieser Rückkehr zur Natur die Hoffnung auf Überwindung der gefühlten Entfremdung verbunden war. Das konnte nicht gut gehen und ist in allen Revolutionen auch mißlungen. Die Revolution frißt ihre Kinder. Die Gestaltung der Erde oder auch die Gestalten der Erde haben sich gewaltig vermehrt durch diese Versuche zur Versöhnung, zur Versöhnung ist es aber nicht gekommen, wie der Blick in die Gegenwart zeigt. Im Gegenteil! Da richtungslose Vielheit nicht Fülle und Erfüllung gibt, brachten diese Versuche nach rückwärts mehr Verwirrung, also mehr und neue Entfremdung, die sich in immer neuen Empörungen entladen mußte. **Der Nihilismus ist die Mißgeburt einer grenzenlos gedachten Freiheit.** Und die Welteroberung durch Wissenschaft und Technik en gros wird im Alltag der großen Menschenmasse zum Konsumismus en détail.

Hier hat Teilhard de Chardin 1934 eine feine Beobachtung gemacht. Er meinte, weil es der wissenschaftlichen Forschung gelungen war, Stufe um Stufe das höhere Bewußtsein aus anscheinend unbewußten Vorläufern abzuleiten, hätten Wissenschaftler, Philosophen und Politiker der Versuchung nicht widerstehen können, weithin einer materialistischen Illusion nachzugeben, die darin besteht, die Elemente der Analyse für wirklicher zu halten als die Ergebnisse der Synthese. Teilhard beobachtet hier hellichtig den rückwärts gewandten Zug der Neuzeit im ver-

meintlichen Fortschritt. Das Wissen wächst, das kann man fortschrittlich nennen; doch es wächst in keine Richtung, es wird nur immer breiter, das Wissen verliert seinen Sinn, weil es von keinem Ziel weiß. Welch ein Wunder, wenn der Fortschritt einen solchen Haß auf die Teleologie erzeugt hat, die ja Ziele des Lebens für möglich hielt und empfahl. Tatsächlich empfiehlt Teilhard wieder Ziele, vor allem ein Ziel, Christus als den Punkt Omega der Geschichte zu nehmen, als den Evolutor aller Evolution, weil er der Geschichte schon als Ereignis der Vergangenheit eingesenkt ist und ihr somit ein Ziel für die Zukunft geben kann.

Wenn wir hier nicht ganz so enthusiastisch seine Entdeckung bejubeln, wie der französische Jesuit es tat, so können wir ihm im Wechsel der Blickrichtung, also in der Hinwendung nach vorne und in die Zukunft, doch recht geben. Der Mensch soll zu sich selbst finden, einverstanden, doch warum soll das durch eine Rückkehr zur Natur gelingen? Eine Bekehrung zur Natur ist nicht möglich, weil die Natur die nötige Identität nicht besitzt, die ihr Teilhard beilegen will. Auch eine Hinwendung zur Naturwissenschaft hilft nicht weiter, sondern nur eine Besinnung des Menschen auf sich selbst und seine Stellung in der Natur. Der Grund ist einfach: Die Natur hat nicht genügend Selbstsein, also kann sie niemandem das Selbst verleihen, sie hat nicht genügend Notwendigkeit, weil der Zufall in ihr echt ist. Dieses Erkenntnis über die Unvollständigkeit der Natur fehlte Teilhard noch. Er hat die Lösung allerdings geahnt: ‚Der Mensch scheint eine Ausnahme zu sein. Weshalb ihn nicht zum Schlüssel des Universums machen? Der Mensch weigert sich, sich in eine mechanistische Kosmogonie hineinzwingen zu lassen. Weshalb nicht eine Physik im Ausgang vom Geist aufbauen?‘

Ja, wir gehen von der Physik aus, aber von der Physik, die das 20. Jahrhundert durchlaufen hat. Wir müssen sagen: Der Mensch ist ein Produkt der Natur und doch mehr als ein Naturprodukt. Mit Notwendigkeit läuft die Natur nicht auf den Punkt Omega zu. Weil die Natur nur in der Gestalt von Zufall und Notwendigkeit gegenwärtig wird, hat sie in sich nicht genügend Identität, um einer Gestalt in ihr eine genügende Identität zu verleihen. Eben das war ja die Idee der alten Neuzeit gewesen: Es sollte nur Notwendigkeit in der Natur geben, volle kausale Determination, dann

hätte alles in der Natur eine mechanische Identität besessen, jedes Ding wäre ein kleines Rad in einer großen Maschine gewesen. Über diesen Schatten wollte, aber konnte Teilhard noch nicht springen.

Nun aber ist die Natur keine Maschine, weil Zufall und Notwendigkeit in ihr herrschen, dieses widerspenstige Paar. Was nun? Wir sollten uns hier um den Satz scharen: **Als die Naturgeschichte endete, begann die Kulturgeschichte.** Das ist vorsichtig zu verstehen. Nicht, als ob hier die Kultur sich von der Natur abtrennte, so wie ein Raumschiff seine Trägerrakete von sich abstößt. Auf diese Weise kann der Mensch mit seiner Herkunft aus der unbelebten und belebten Natur nicht umgehen, jeder Blick in den Spiegel lehrt ihn die Tatsache, wie sehr er noch immer im Besitz seiner Rakete ist. Der Mensch ist fest mit seinem körperlichen Träger in der Natur verankert. Der Satz soll vielmehr heißen: Alle wesentlichen Bewegungen bis zum Menschen lassen sich als Bewegungen in der Natur zur Schaffung einer Freiheit in der Natur ansehen, die sich selbst als frei versteht, als endlich frei. Deshalb kann nach dem Menschen, über den Menschen hinaus, auch neben dem Menschen, nichts mehr kommen; es gibt keinen Übermenschen, weil, nach einem geflügelten Wort, der Geist schon früh komplett war. Er ist komplett, wenn er zugleich seine Größe, seine Distanz zur Natur erkennt, wie sein Elend, seine Sterblichkeit in der Natur. Benennen wir doch den endlichen Geist auf diese Weise: Erkenntnis der sterblichen Freiheit! Dann ist die Erkenntnis da und der Mensch erkennt sich, und mehr ist nicht zu erkennen, oder die Erkenntnis ist noch nicht da und es gibt noch keinen Menschen. Doch in der Tat geht es vom Augenblick der Menschwerdung an steil bergan mit der Geschichte, vom Neandertaler aus oder, besser gesagt, wenn wir mit dem Cro-Magnon-Menschen starten. Die Geschichte beschleunigt sich tausendfach und millionenfach, nachdem der Mensch die Freiheit in der Natur entdeckt hat und zugleich seinen Tod in ihr. Nur geschieht eben dies alles innerhalb des Menschseins. Was ist der Sinn der so anders gearteten Beschleunigung, einmal in der Natur, einmal in der Kultur?

Damals bemerkte die Freiheit in der Natur ihre Geworfeneheit. Ich nenne es den Augenblick Adams. Der Mensch trat aus

der Reihe der Lebewesen heraus; er war ihre Vollendung, als er seinen Tod wahrnahm. Wir könnten natürlich auch von geschaffener Freiheit reden, von endlicher Freiheit, von geschöpflicher Freiheit, doch die geworfene Freiheit drückt besser den gewaltigen Schrecken aus, der den ersten Menschen erfassen mußte, als er seinen Tod kennen lernte. Bei aller Schwierigkeit, die der Theologie bei der Definition zustößt, sollten wir bei dieser durch die Außen- und Innenerfahrung gespeisten negativen Definition bleiben: Der Mensch ist das Lebewesen, das um seinen eigenen Tod weiß.

Wie alt die Rede vom Tod ist, dessen Erkenntnis den Menschen zum Menschen macht? Welche Denker haben so gesprochen? Hier machen wir am Beispiel Platons eine interessante Beobachtung. Leben, so erfahren wir von Sokrates im platonischen ‚Phaidon‘, heißt Sterben lernen; zugleich wagte es der späte Platon, vermittelt durch eine mathematische und eine mystische Erfahrung, die Vergänglichkeit mit einer präsentischen Ewigkeit zu überspielen. Die Zeit, sagt er im ‚Timaios‘, ist das Abbild der im Einen verharrenden Ewigkeit, ein nach der Zahl fortschreitendes Abbild dieser Ewigkeit. Die Bewegung des Kreises, die in sich zurückführt, ist die nächste Annäherung an diese unbewegte Ewigkeit.

Die Beobachtung, die wir hier machen, ist der Versuch, den Schrecken über die Entdeckung des Todes zu heilen oder gar rückgängig zu machen und irgendwie den Tod wieder ins Gleichgewicht mit der Herkunft zu bringen. Als erstes Beispiel nehme ich Platon selbst. Was das Sterben bedeutet, hatte er von Sokrates gelernt; wie man das Sterben aber mit der Ewigkeit überspielen kann, übernahm er von den Pythagoräern. Im ‚Phaidon‘ lehrt er, ganz nahe bei Sokrates, die Grenze des Begriffs zu erkennen, und damit erlernte er die Kunst des Sterbens; dort lebte Platon im Gedankenkreis des Sokrates. Als sich dieser Kreis durch den Tod des Sokrates mehr und mehr auflöste, wandte sich Platon den mathematischen Spekulationen der Pythagoräer zu, nahm so dem Tod wieder den Ernst und verlor dabei die Heiterkeit, mit welcher Sokrates ihn angesteckt hatte. Dieser heitere Ernst ist die Erkenntnis der Unvertretbarkeit, der Individualität des Ich in der Zeit. In der präsentischen Ewigkeit des Nunc stans, der ewig

kreisenden Zeit, wird diese Erfahrung des Ich mit sich selbst immer wieder ausgelöscht werden.

Als zweites Beispiel können wir Hegel wählen. Sein Satz ‚die Substanz ist wesentlich Subjekt‘ drückt das Anliegen aus, das viele Denker der Neuzeit angesichts des Ich des Menschen empfunden haben. Entweder gibt es nur ein einziges Subjekt, dann gibt es keinen Tod für einzelne Subjekte, weil sie alle nicht besonders echt sind; oder es gibt viele echte Subjekte, die dann alle einen echten Tod sterben müssen.

Man könnte die Versöhnung, die Hegel im Auge hat, idealistisch nennen, weil bei ihm ein Übersubjekt oder der Weltgeist der eigentlich Handelnde ist, womit die Entfremdung aufgehoben wäre. Bin ich nun ein Subjekt oder ein Objekt? Bei Hegel wäre das am Ende keine Frage mehr. Aber eine idealistische Versöhnung ist so viel wert wie eine materialistische. Wenn A gleich B ist, dann kann B auch gleich A sein, dann ist auch Subjektsein eine bloße Natursubstanz. Alle Subjektivität als Substanz einer mechanischen Natur auszugeben, ist noch immer die Lust von Naturalisten, die keine Sonderstellung des Menschen in der Natur erkennen wollen, wie es auch die Lust des Idealisten ist, alle Substanz in das Subjekt zu verwandeln.

Unser Argument gegen diese rückwärts gewandten Versuche ist einfach und durchschlagend. Alle diese Versöhner müssen eine Identität in dieser Natur oder Geschichte annehmen, um dann das Einzelne von dieser Gesamtidentität zu erklären. Das ist unmöglich, wenn der Zufall in der Natur echt ist. Jetzt sieht man auch, wie die Echtheit des Zufalls die Sonderstellung des Menschen garantiert: Er kann seine Identität nicht rückwärts in einer Natur suchen, weil es diese Natur nicht vollständig gibt. Er muß sie vorwärts und oberhalb suchen, in der Geschichte, die ihn schon hervorgebracht hat und die er doch auch in seiner Kultur gestalten soll. Wir finden hier die alte Erfahrung Augustins in neuem Gewande wieder: Der Mensch hat seine Identität weder in der Substanz der Natur (*extra nos*), noch in der Subjektivität (*inter nos*), sondern in Gott (*supra nos*). Gott jedoch ist die ganze Freiheit, die der Mensch in der endlichen Gestalt besitzt, die deshalb zugleich in der Zeit und außerhalb der Zeit steht.

Die beiden Versuche Nietzsches, ob nun mit dem Übermenschlichen oder dem Untermenschen den Menschen zu erlösen, waren vergeblich. Der Mensch hat die Spannung auszuhalten zwischen der natürlichen Herkunft von unten und der geistigen Berufung von oben, eine Spannung, die sich in dem Gefühl ausdrückt, als Mensch einen Leib von unten und eine Seele von oben zu besitzen. Die alte pythagoräische Entdeckung ist gar nicht so falsch, nur darf man sie nicht dualistisch auslegen, was immer nur den Protest des Monismus erzeugt, sondern man muß die Spannung sesquiistisch verstehen. Der Leib weist auf eine Natur, die im Geist, in der Seele gestaltet werden will, die Seele weist auf einen Geist, der seine Herkunft aus der Natur nicht vergessen soll. Die versuchten Versöhnungen, die darauf aus waren, den Unterschied zwischen Leib und Seele aufzuheben, waren allzu naiv und allzu wenig realistisch.

Sesquiistik ist die Mitte zwischen dem Monismus in der einen oder der anderen Gestalt, dem wir schon mehrfach in der Anthropologie begegnet sind; und dem Dualismus, auch ein alter Bekannter in der Lehre vom Menschen. Der Begriff Sesquiistik kommt vom lateinischen *sesqui* und heißt anderthalb, nicht zu verwechseln mit *sequi*, was folgen heißt. Kants transzendente Philosophie war schon auf dem Weg zur Sesquiistik, denn eine solche Denkweise entsteht, wenn der Denkende sein Denken wahrnimmt. Kein Begriff paßt ganz auf die Wirklichkeit; wenn er das täte, hätten wir Monismus. Andererseits ist der Begriff nicht völlig verschieden von der Wirklichkeit, denn einiges begreift er schon. Diese Denkweise ist empirisch geworden durch die Erkenntnis der Echtheit von Zufall und Notwendigkeit in der Natur während des 20. Jahrhunderts.

2. 2 *Von der Natur- zur Kulturgeschichte*

Satz 2. 2: Der Mensch hat eine Mittelstellung zwischen Natur und Kultur. Dem einen Bereich ist er durch seinen Leib, dem anderen durch seine Seele verbunden. Diese Spannung verspürt er als Gabe und Aufgabe oder auch als Lust und Last.

Unser Leitwort für die Anthropologie lautet nun: Als die Naturgeschichte endete, begann die Kulturgeschichte. Der Satz ist vorsichtig zu gebrauchen. Denn die Geburt des Menschen aus der Natur zur Kultur bedeutet keine Trennung der beiden Bereiche. Die Naturgeschichte geht weiter, nur bringt sie nichts wirklich Neues mehr hervor. Ohne Unterbrechung, wie seit den Tagen des Anfangs, werden auch heute neue Sterne im Kosmos geboren, und die alten Gasbälle geben ihr Leben auf und zerstrahlen. Die gleiche Folge von Geburt und Tod gilt für die Lebewesen. Auch auf der Erde entstehen immer neue Arten und alte sterben aus. Allerdings, die Geburt eines Lebewesens, das seinen Tod in der Zukunft erblickt, das scheint nicht überraffbar zu sein: Das Leben erkennt im Menschen seine endliche Freiheit. Insofern ist die Natur mit ihrer Geschichte auf Erden zu Ende gekommen, sie hat ihr Programm vollbracht, als der Mensch die Bühne des Lebens betrat. Nur wenn der Mensch seinen Tod abschaffen oder wenn er seine Rückversetzung ins unwissende Tierreich, ohne Wissen vom Tod erreichen könnte, wäre er seine Sonderstellung wieder losgeworden. Nicht der Tod, sondern das Wissen vom Tod macht den Menschen aus. Die Abschaffung des Todes ist wohl wegen leiblichen Natur des Menschen unmöglich, und das Vergessen des Todes ist unmöglich wegen seiner geistigen Natur: Eine Entdeckung kann man nicht mehr vergessen. Die Aufgabe bleibt: Was machst du, Mensch, aus dir? Du stammst aus der Natur und stehst ihr zugleich gegenüber. Wo willst du, o Zwischenwesen, deinen Platz einnehmen?

Eine zweite Vorsicht ist bei dem Satz über den Wechsel von der Natur- zur Kulturgeschichte angebracht. Natur und Kultur lösen sich in der Menschwerdung von unten nicht voneinander ab, vielmehr durchdringen sie sich tiefer. Alle folgenden Einzelfragen handeln von der tieferen Durchdringung von Natur und Kultur. Die erste Erkenntnis des zur Kultur berufenen Menschen ist sein eigener Tod in dieser Natur. Dies gilt ganz allgemein: Die Kultur nimmt die Widersprüche der Natur auf und bereitet sie für eine Versöhnung vor. Aber nicht durch Rückkehr zur Natur, was nicht gelingen kann! Der Grundsatz der anthropologischen Gnadenlehre lautet nicht mehr: Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie, sondern vielmehr: Die Natur zerstört die Natur,

weil sie Leben mit dem Mittel des Todes erzeugt, das sie dann selbst wieder als Mittel zu anderem Leben verwendet; erst die Gnade von oben kann das Leben in einer solche Natur heilen und vollenden.

Ein starkes Beispiel für diese Gnadenlehre ist die Grausamkeit der Natur, ich meinen den Darwinischen Weg des Lebens, der eine Anschauung für die Selbstzerstörung der Natur bietet. Die Gnade heilt diese Natur durch den Menschen, der die Grausamkeit durch Barmherzigkeit auffangen und so eine Kultur des Lebens und der Liebe schaffen soll, in welcher der Mensch das Werk Gottes tut: Leben geben. Die phantastischen Anthropologen des 19. Jahrhunderts hatten schon recht, als sie die Gottgleichheit für den Menschen forderten: Feuerbach und Nietzsche. Doch sie wußten nicht recht, was sie mit dieser Forderung eigentlich wollten. An welcher Stelle wollten sie Gott beerben, wo nachahmen, was war ihnen seine wichtigste Eigenschaft? Ich vermute, sie haben die oberflächlichen Eigenschaften Gottes genommen, die unbiblischen und philosophischen, das Allwissen und die Allmacht, um Gott darin nachzumachen, was er zwar auch ist, der uneingeschränkte Besitzer des Lebens. Die andere Eigenschaft, die Bereitschaft, das Leben zu geben, etwas anderes als sich selbst zu lieben, beachteten sie weniger. Woran aber ist die Fülle der Wirklichkeit eher zu erkennen, an der Fähigkeit das Sein in sich zu haben, oder an der Fähigkeit, das Sein als Leben weiterzugeben? Das Leben zu geben, worin sich Erbarmen mit Liebe verbindet, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen. Allwissen und Allmacht sind sogar verwandt mit Erbarmen und Liebe. Das theoretische Allwissen und die praktische Allmacht sind Lebensbedürfnisse für mich, das theoretische Erbarmen und die praktische Liebe sind die Bedürfnisse für den Nächsten. Oder kürzer: Wer Gott als Egoisten ansieht, wird selbst zum Egoisten, und umgekehrt. Daher die Flut der Theodizee-Frage in der Neuzeit, wo sich der Mensch als Egoist über Gott als Egoisten empört hat. Hätte er Gott als Leidenden in Christus gesehen, wäre ihm die Empörung erspart geblieben.

Damit können wir uns einigen Einzelfragen der philosophischen Anthropologie zuwenden.

1. Ein erster Widerspruch, der die Natur durchzieht, ist ihre ungeheure Verschwendung von Raum und Zeit. Nicht an sich ist das verwunderlich, denn warum sollten die Ausmaße der Natur nach dem Maß des Menschen gesetzt sein? Doch in Bezug auf das Leben, gar auf das bewußte Leben, scheinen alle Maßstäbe außer Kraft gesetzt zu sein. Rhetorisch glänzend, doch sachlich auf falscher Färte ist Blaise Pascal mit seinem berühmten Schrecken: ‚Denn, was ist zum Schluß der Mensch in der Natur? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt von dem Begreifen der äußersten Grenzen, sind ihm das Ende aller Dinge und ihre Gründe undurchdringlich verborgen, unlösbares Geheimnis; er ist gleich unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem er gehoben, wie das Unendliche, das ihn verschlingt.‘ So mußte es der Neuzeit für einen Augenblick scheinen, aber die Unendlichkeit im Kleinen wie im Großen ist durch eine reisige Endlichkeit abgelöst worden, riesig zwar, aber endlich. Deshalb erwarten wir ja auch eine neue Antwort auf die Frage: Was ist zum Schluß der Mensch in der Natur? Wir geben die Antwort: Er ist endliche Freiheit, die sich erkennt.

Die Größe der Natur war bis vor dreihundert oder vierhundert Jahren kein Problem. Die Erde sah so aus, als sei sie ein paar tausend Jahre alt, und die Sonne schien ein paar tausend Meilen entfernt zu sein. Noch mitten im 17. Jahrhundert konnte der anglikanische Bischof James Ussher (1581 – 1656) den Augenblick der Schöpfung auf den 23. Oktober 4004 vor Christus festsetzen; andere meinten sogar die Uhrzeit angeben zu können: um neun Uhr am Morgen. Die Idee fand damals viel Zustimmung, selbst der große Isaac Newton folgte ihr in dieser Meinung noch ein halbes Jahrhundert später. Das hieß, Himmel und Erde waren nach menschlichen Maßstäben eingerichtet, und der so vom Kosmos getragene Erdenbewohner konnte sich mühelos als die Krone der Schöpfung fühlen. Die Natur und die Bibel schienen die gleiche Sprache zu sprechen.

Dann aber tat sich in der Neuzeit ein riesiger Bruch auf: Maßlosigkeit der Natur, sogar eine Unendlichkeit der Natur schien im Bereich des Möglichen zu liegen, weshalb es nicht so ferne lag, die Natur an die Stelle Gottes zu setzen und sie auch gleich mit

seiner wichtigsten Eigenschaft auszustatten, mit der Ewigkeit. In ewiger Unbewegtheit über der wirbelnden Natur zu stehen, ist der Traum jedes bedrohten Menschen, und wenn die Natur schon ewig unbewegt ist, dann war der Mensch seiner eigenen Ewigkeit schon einen Schritt näher gekommen. Dann hätte er nur noch Herr und Meister der Natur werden müssen, und das Ziel wäre erreicht gewesen.

Nun aber scheint der Kosmos im 20. Jahrhundert wieder endlich geworden zu sein, zwar riesig groß, aber in Raum und Zeit beschränkt. Jedenfalls erfordert die Entdeckung der ungeheuren endlichen Weite des Weltalls eine neue anthropologische Deutung: Erst hatten wir die kleine Welt nach Ptolemäus; dann schien sich das Weltall aufzublähen bis ins Ewige und Unendliche; nach dem 20. Jahrhundert, jetzt also, haben wir wieder ein endliches Weltall. Auf die Erkenntnis der maßlosen Weite von Raum und Zeit hatten einige Enthusiasten zu Angesicht der Neuzeit, etwa Giordano Bruno im 16. Jahrhundert, naiv reagiert und die kleine Endlichkeit nach Ptolemäus in eine riesige Unendlichkeit nach Kopernikus umwandeln wollen. Diese Grenzenlosigkeit hat sich als falscher Schein herausgestellt, falscher jedenfalls als die aus der Bibel geborgte Idee, die Welt sei ein paar tausend Jahre alt und die Sonne ein paar tausend Meilen weit entfernt. Diese Zahl ist wenigstens endlich. Und als endlich hat sich das Weltall im 20. Jahrhundert allerdings gezeigt, sowohl dem Raum wie der Zeit nach, in einer sehr großen Endlichkeit, maßlos endlich über alles Maß des Menschen hinaus, aber immer wieder endlich und langsam wachsend. Wie bringen wir den Menschen in diesen neuen Maßstäben von Raum und Zeit unter?

Die Idee der Vertreibung aus der Mitte, die berühmte Kränkung, die Kopernikus dem Menschen angetan haben soll, müssen wir neu bedenken. Ist der Mensch wirklich aus der Mitte vertrieben worden? Hat ihn die Wissenschaft zum Zigeuner am Rande des Universums erniedrigt? In mancher Hinsicht ja, in anderer Hinsicht nein, und geradezu umgekehrt. Einen Rand des Universums gibt es nicht, doch am Rand unserer Milchstraße steht unsere Sonne gleichwohl, nur nicht ganz außen, sondern genau im richtigen Abstand von der Mitte, könnten wir sagen. Denn weiter innen, in jeder Milchstraße, gibt es zu viele

Supernova-Explosionen, die, wenn sie in der Nähe der Erde explodiert wären, das Leben jeweils komplett ausgelöscht hätten; und weiter außen gibt es einfach nicht genügend Materie, um überhaupt gasförmige Körper wie die Sonnen oder feste Körper wie die Planeten bilden zu können. Eine sehr schöne und viel wichtigere Mitte als die geometrische des Ptolemäus haben wir damit gefunden. Und so geht es weiter.

Dann steht der Mensch noch in einer zweiten Mitte, da die kleinsten meßbaren Längen zu seiner Größe im gleichen Verhältnis stehen wie diese Größe zum Umfang des Universums. Dem Makro-Kosmos gegenüber ist der Mensch sehr klein, jedoch groß gegenüber Bakterien, Molekülen, Atomen und Nukleonen, gegenüber dem Mikro-Kosmos. Die Sinne des Menschen versagen gegenüber dem Größten wie dem Kleinsten, oder eben doch nicht, da das Größte wie das Kleinste eine Grenze hat. Wir können den Menschen das ‚Geschöpf der Mitte‘ nennen, sowohl dem Raum wie der Zeit nach. Zeitlich steht er in der Mitte, weil er zu Beginn der Naturgeschichte nicht existiert hat, er wird aber auch nicht bis zu ihrem Ende existieren, weil die Bedingungen für sein Leben verschwinden werden, und räumlich nicht nach Ptolemäus, sondern nach der Theorie der Einsamen Erde.

Doch der Mensch ist natürlich auch ein Endprodukt, der am Ende der Zeiten erschienen ist. Die Komplexität ist erst ganz langsam durch die Bildung von Sonnen und Planeten gewachsen, dann etwas schneller durch die Einzeller auf der Erde, dann noch schneller durch die Vielzeller; durch die Säugetiere wächst die Geschwindigkeit in Sachen Komplexität weiter rasend an, bis sie im Menschen auf die Erkenntnis trifft: Alles Rennen nach Leben ist vergeblich, denn alles Leben ist sterblich, und ich werde auch sterben. Was kann man damit machen, mit dieser räumlichen Mittelstellung, die zugleich eine zeitliche Mittel- und Endstellung ist? Ich denke, damit können wir dem Menschen die alte Würde im Kosmos wiedergeben, ja, wir können ihn sogar mit einer neuen Würde schmücken, welche die alte übertrifft: Der Mensch nimmt eine Ausnahme- und Spitzenstellung ein, nicht nur von seiner inneren Selbstwahrnehmung her, sondern auch als Spitzenprodukt des Kosmos. Wir können auf unserer zweiten, auf der philosophischen Ebene zwar noch nicht sagen: Der Mensch ist

gewollt, er ist die Krone der Schöpfung. Dazu müßten wir das personale Element einführen, und das ist erst in der theologischen Anthropologie möglich. Doch einen Zigeuner des Universums müssen wir ihn nicht mehr nennen, schon jetzt nicht mehr, da er nicht nur durch den Zufall geschaffen wurde, sondern durch Zufall und Notwendigkeit, und die können sehr wohl eine Gestalt der Freiheit sein, da sie beide die transzendente Bedingung der Freiheit in der Natur sind.

Natürlich bleibt die Frage der Verschwendung bestehen, sie läßt sich nur mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten, auch das ist endliche Freiheit. Warum diese Milliarden von Milchstraßen mit Milliarden von Sternen, auf deren Planeten höheres Leben nur sehr selten eine Chance hat, wenn überhaupt? Sollte es höheres Leben in Einzelfällen geben, also Intelligenzwesen, die ihre endliche Freiheit und ihren eigenen Tod erkennen, bleibt die Verschwendungsfrage. Warum mußten selbst in unserem Sonnensystem viele Milliarden Jahre vergehen, bis das Ergebnis, der Mensch, auf die Bühne trat, auf einem einzigen von vielen anderen Planeten, die alle unbewohnbar sind? Die Antwort können wir ganz einfach halten: Das Universum, das in zahllosen Milchstraßen und Sternen sich um sich selber dreht, ist in seiner unbelebten Form nicht komplexer als das Leben auf der Erde, ja als das Leben in einem einzigen Gehirn des Erdenbewohners. So viel flammende Sterne draußen im Weltall es auch geben mag, es gibt mehr feuernde Neuronen in jedes Menschen Gehirn. Und jetzt kommt der große Unterschied: In der unverdichteten Form des Kosmos erkennt die Freiheit sich selbst nicht, wohl aber in der verdichteten Form des Menschen. Sollte das der Sinn der kosmischen Überfülle sein, die man auch Verschwendung nennen kann? Damit der Mensch erkennt, wie sehr er selbst eine freie Gabe eines verschwenderischen Gebers ist? Kalter Schrecken oder wonniglicher Schauer überfällt den Menschen beim Anblick des gestirnten Himmels über ihm. Eben das eine oder andere zu tun, hat er die Wahl, auch so sieht endliche Freiheit aus.

Zum Abschluß noch die Frage: Wie endgültig ist diese Erkenntnis über die neue Mitte im Kosmos? Das endliche Weltbild des Ptolemäus war nicht haltbar gewesen; es hatte aber auch nicht viel Inhalt zu bieten, außer der geometrischen Mittelstellung der

Erde; es war eine dürrftige Mitte. Nur eine einzige richtige Erkenntnis hatte Ptolemäus, die Endlichkeit, eine viel zu kleine und unbewegliche Endlichkeit, mehr nicht, aber immerhin. Das unendliche Bild der Welt in der Neuzeit war zwar beweglicher, aber noch weniger haltbar, es bestand aus wissenschaftlichem Traumaterial, an ihm ist eigentlich gar nichts richtig. Oder höchstens die Riesenhaftigkeit des Kosmos als Bild der Unendlichkeit. Warum sollte das heutige Weltbild, das ich gerade dargelegt habe, haltbar sein, haltbarer als die beiden früheren? Ich sage ganz einfach: Weil es das Beste dieser beiden Weltbilder in sich vereint: Die Endlichkeit des Ptolemäus und die Riesenhaftigkeit in der heutigen Astronomie.

Exkurs: Ich würde hier noch gerne auf die immer wichtiger werdende Theorie von der ‚Einsamen Erde‘ eingehen, die dem Menschen gerade von der Kosmologie her die Einzigkeit zuspricht. Doch darüber ein anderes Mal.

2. Das zweite Thema behandelt die Sexualität oder, umfassender gesagt, die drei brisanten Interessen des Ich, wozu neben der Sexualität das Streben nach Macht und nach Reichtum zählt. Das Lebewesen, wenn es im Menschen zum Ich erwacht ist, sieht dieses Ich bedroht, sieht zuerst die Not auf sich zukommen, dann seinen Tod. **In den brisanten Interessen verlangt das Individuum die Welt für sich, um dem eigenen Tod zu entgehen.** Jedenfalls will es den Tod für einige Zeit hinaus schieben, am besten für immer und für alle Zeit. Tiere haben keine brisanten Interessen, weil sie ihren künftigen Tod nicht vor Augen haben, deshalb sammeln sie keine grenzenlosen Mittel gegen den Tod an.

Heidegger verlangt vom eigentlichen Leben, auf den Tod entschlossen vorzulaufen, um ihn vorweg auf sich genommen zu haben. Man versteht wohl, wie diese Annahme des eigenen Schuldigseins aus geistlicher Erfahrung geschieht, als Begrabenwerden in den Tod, wie es Paulus in seiner Tauftheologie in Römer 6 gesagt hat: ‚Ihr seid auf den Tod Christi getauft und mit ihm begraben worden, nun seid ihr auch mit ihm auferstanden und sollt als Auferstandene leben.‘ Weil aber die Gnade bei Heidegger fehlt, fehlt ihm die Auferstehung, fehlt ihm jeder Hauch von Erlösung, denn nur mit bitterer Miene kann er das unvermeidli-

che Los akzeptieren. Wir lernen bei Heidegger viel von der Erlösung des Menschen und noch mehr, wie man sie verfehlen kann.

Das Sein zum Tode bestimmt das Leben jedes Menschen in jedem Augenblick, an jedem Tag. Die brisanten Interessen sind seine wesentlichen Existentialien. Das bestätigen die Evangelischen Räte, die es in allen Weltkulturen gibt, die ihren stärksten Widerspruch jedoch gerade in der westlichen Neuzeit erfahren haben. Was löst nun besser den Widerspruch des Menschen auf, der sein Leben leben will, jedoch den Tod immer vor Augen hat, die brisanten Interessen, mit den Vorräte anlegen, oder die Evangelischen Räte, die zur Freiheit von den Interessen führen sollen? Weil der Mensch sein Leben in der Zeit hat, will er dieses Ich auch in der Zeit erhalten. Der Raum dient ihm da als verführerisches Werkzeug für die Zeit. Wenn er sich nämlich die Zeit räumlich vorstellt, so kann er sie zu erobern trachten wie den Raum. Im Raum können wir selbst ergreifen, in der Zeit werden wir ergriffen. Deshalb ist das Leben des Menschen der Kampf um die Herrschaft über die Zeit. Man kann die Dreiheit der brisanten Interessen und die Dreiheit der Räte aus den drei Gestalten der Zeit ablesen.

Um vor den Sorgen der Zukunft gesichert zu sein, häuft der Mensch seinen Reichtum an, denn Geld ist das Ansammeln von Mitteln für freigehaltene Zwecke. Um von den Verpflichtungen aus der Vergangenheit los zu kommen, verlangt er Macht, etwa indem er sich gegen Ansprüche, die seinen Gehorsam verlangen könnten, zur Wehr setzt. Weil ihm das Ich allerdings auch in der Gegenwart einige Sorgen bereitet, sucht er Lust und Zerstreuung für den Augenblick. Und die von der Natur im Ursprung bereit gestellte Lust ist die Sexualität. Sie täuscht nach einer alten Volksweisheit das Ich über sich selbst: „Post coitum animal triste est.“ Das Lebenwesen hat den ersten Schritt zu seiner Abschaffung getan. Es gibt Spinnenweibchen, Schwarze Witwen genannt, die schon beim Liebesakt das Männchen aufzufressen beginnen. Das Erlebnis der Einheit von Liebe und Tod ist kein Irrtum von empfindsamen Künstlerseelen, es spiegelt den harten Lauf der Natur wider, den gnadenlosen Kampf ums Überleben. Die Dreiheit der brisanten Interessen stammt aus den drei Dimensionen der Zeit, über die sich der Mensch zwar mit seinen Gedanken,

jedoch kaum mit seinem Leben aufstellen kann. Etwas gelingt, aber auch eine doppelte Lebenszeit ist noch kein Sieg über Zeit und das Altern.

Der Unterschied zwischen säkularer und geistlicher Erfahrung besteht in nur einem einzigen Schritt. Die Evangelischen Räte von Gehorsam, Keuschheit und Armut erkennen die Unmöglichkeit an, sein Ich in der Welt zu erhalten, sie verneinen das Streben nach Selbsterhaltung, weil es nicht zum Ziel führt. Und wie sollen wir sagen: Was zielloos ist, ist auch sinnlos, oder? Hier läßt sich allerdings ein Einwand bringen: Warum soll nicht auch ein Leben in der Zeit sinnvoll sein? ‚Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen‘, hatte einst spöttisch Heinrich Heine geschrieben. Und warum soll man die Tragik des Lebens, das nach Leben verlangt und den Tod vor Augen hat, nicht einfach tapfer ertragen? Wir hatten doch oben das Lied gehört: ‚Freut euch des Lebens.‘ Nun, dieses Lied ist mit seiner Lösung doppeldeutig: Vielfach wurde das Lied als Trinklied verwendet, und daran läßt sich erkennen, wie sehr jedes Leben tiefe, tiefe Ewigkeit will, oder wie es sich in den Wahn des Vergessens und Vergnügens stürzen möchte. Ich behaupte, kein Mensch kann leben, der nicht in sich dem Verzicht, den das Leben von ihm fordert, zugestimmt hat. Und die Evangelischen Räte sind nur die Vollform, die vielleicht übertriebene Höchstform der Zustimmung zum Leben, wie es wirklich ist.

So bietet die Darwinische Evolutionslehre mit ihrer Erklärung von der Herkunft des Lebens aus dem Kampf ums Überleben eine gute Grundlage für das geistliche Leben. Keine frühere Generation konnte aus der Naturerfahrung in dieser Intensität auf ihre Kulturerfahrung schließen, auf ihr Selbsterleben, wie wir das heute tun können.

Hier stellt sich eine gewichtige Frage. Wenn wir die Teilnahme am Leben Gottes das Weitergeben des Lebens genannt haben, wie passen in diesen Rahmen die brisanten Interessen und die Evangelischen Räte hinein? Sie passen beide nicht richtig – auf den ersten Blick. Denn in den Evangelischen Räten verzichtet das Ich auf seine natürlichen Funktionen, und steigt damit aus dem Kreislauf des Lebens aus. Auf den ersten Blick! Durch den Ausstieg aus dem Kampf ums Dasein wird allerdings der Blick der

Liebe auf den anderen geöffnet, auf die Gegenwart des Anderen, in der er nicht mehr nur als Partner oder Gegner von Interessen wahrgenommen wird, sondern als er selbst. Wenn der Mensch im Kampf ums Überleben für seine Person, für seine unmitteilbare individuelle Existenz kämpft, so kann er Anerkennung nur dort finden, wo die brisanten Interessen schweigen, sagen wir gedämpft sind, denn völlig schweigsam sind sie nie. Nur in der Evolution, die keine Liebe kennt, jedoch im Durchbruch durch ihre Kampfmechanismen, ist Liebe möglich.

Auf den ersten Blick ist übrigens auch das natürliche Leben kein Weitergeben des Lebens, denn der Mensch will nicht zuerst sein Leben weiter geben, sondern er will zunächst die Lust. Dann wundert er sich, wie er von der Natur betrogen wurde, die ihn mit Lust lockt und ihm dann Last bereitet. Die Natur täuscht ihn in ihre Zwecke hinein, in das Überleben der Gattung durch den Tod der Individuen. Deshalb die ewige Unruhe, in die ihn die Sexualität stürzt, da in ihr Illusion und Realität immerzu die Plätze tauschen. Daher ist auch die christliche Ehe aus dem Geist der Evangelischen Räte geboren, als die Erkenntnis des Ich, im Dienste eines Lebens zu stehen, das über das individuelle Glück hinaus liegt, weil es von Gott kommt. Man muß es sagen, auch wenn es sich leibfeindlich anhört: Sexualität an sich ist Egoismus, wie auch Macht an sich nur Egoismus ist, und Reichtum an sich. Denn die drei entspringen den Interessen des Ich. Liebe ist eben nicht die Lust, die ich im Leben habe, Liebe ist die Last, die ich mir zumute, um dem anderen Leben zu geben. Die Ehe zwischen zwei Partnern, die sich in Freiheit wählen, ist deshalb die Hochzeit von Lust und Last. Der Wille zum eigenen Leben vermählt sich mit dem Willen zum anderen Leben, und erzeugt, o Wunder, neues Leben.

Die Ehe und die Evangelischen Räte gehören tief zusammen, wie das die Kirche schon immer erfahren hat, auch sie sind hochzeitlich verbunden. Hier wird der Grund deutlich: Beide sind geboren aus dem Erwachen aus den Interessen in der Natur, das eine für die Gegenwart der Liebe, das andere für die Weitergabe der Liebe – beide kann es nur geben auf dem Boden einer brutalen Natur, deren Brutalität der Wille zum Egoismus ist und den zu mildern der Mensch berufen ist.

Hier sehen wir zum ersten Mal in aller Deutlichkeit, wie die philosophische und die theologische Anthropologie zueinander stehen. Das Leben in der Natur stellt den Menschen vor eine Aufgabe, die er in der Natur nicht lösen kann. Deshalb überschreitet der Mensch die Natur in den Bereich hinein, den wir Kultur nennen, obwohl das Problem auch dort nicht lösbar ist. Kultur besteht im Hinausschieben des Todes bei gleichzeitig sicherem Wissen vom Tode. In der Natur weiß das Lebewesen nichts vom Tod, in der Kultur kann der Mensch den Tod nur schwer annehmen und will sich leicht als Geworfenheit zum Tode verfluchen. Wenn er den Tod in Freiheit annähme, würde er Gott als die Wirklichkeit anerkennen, die ihn ergreift und immer schon ergriffen hat und mit der er jetzt einverstanden ist. Wie immer macht das Einverständnis mit dem endlichen Leben den Unterschied zwischen Glaube und Unglaube aus. Ehe und geistliches Leben sind Gestalten der Gnade, die über die Natur hinausführen, sie sind eine neues Einverständnis. Natürlich sind auch sie unnatürlich, doch nur deshalb, weil die Natur selbst unnatürlich ist und sich in ihren Grundsätzen des Lebens widerspricht. Alles Leben kämpft ums Leben und muß den Kampf doch am Ende verlieren.

3. Jetzt können wir uns einer speziellen Frage zuwenden, die vielleicht nur einen Augenblick aktuell ist und dann wieder verschwinden wird. Ich meine der Genderfrage. Wird der Mensch von Natur aus als Mann oder Frau geboren, oder hat ihn die Gesellschaft in die eine oder andere Gestalt gedrängt?

Diese Frage gehört zum typischen Repertoire der Neuzeit und zu ihrer ewigen bereit liegenden Empörung. Empörung ist Nicht-einverständnis-Sein mit dem endlichen Leben; sie entzündet sich an tausend echten Fehlern des Lebens, meint aber in jedem Augenblick die Endlichkeit des Lebens, aber diese ist kein Fehler, sondern die Wirklichkeit. Hat es nicht etwas von Willkür an sich, wenn ich als Mann oder Frau zur Welt komme? Wer erkühnt sich, so über mich zu bestimmen? Zweifellos, werden wir sagen, übt auch die Gesellschaft einen Einfluß auf die Rolle aus, die ich im Leben zu spielen habe. ‚Weiber weiblich, Männer männlich.‘ Das ist ein Lieblingssatz des alten Briest in Fontanes Roman ‚Effi

Briest', den seine Tochter Effi gerne wiederholt, um dann für die Rolle, die ihr im Leben zugehört wird, mit dem Leben zu zahlen. Und umgekehrt hat schließlich der geistliche Stand die Geschlechterrollen auch schon immer unterlaufen. Zum Beispiel wenn Geistliche, wenn sie älter und älter werden und wenn sie die Soutane tragen, Ihre männliche Gestalt zum Teil ablegen und dafür ein weibliches, verständiges Gehaben gewinnen. Oder wenn wir alte Äbtissinnen betrachten, die zwar nicht die Hosen anhaben, die aber dennoch in ihrem Kloster ein herrisches Wesen aufzuziehen wußten.

An diesen Beispielen finden wir auch das Kriterium für die Antwort in der Genderfrage: Es gibt eine lobenswerte Loslösung aus der Geschlechterrolle, und eine weniger lobenswerte. Die lobenswerte geschieht aus Nächstenliebe, sie ist altruistisch, die andere geschieht aus dem entgegen gesetzten Motiv, aus Selbstliebe, und ist egoistisch.

Die Erfindung der Geschlechtlichkeit, also die Erfindung von Mann und Frau, geschieht sehr spät in der Naturgeschichte; bei Würmern, bei Eidechsen soll es unklare Grenzen zwischen den Geschlechtern bis heute geben. Noch vor kurzer Zeit galt der Grundsatz als unverbrüchlich, nach dem sich Wirbeltiere nicht anders als zweigeschlechtlich fortpflanzen können. So rief der Leningrader Zoologe Ilya Darevsky großes Erstaunen hervor, als er von rein weiblichen Eidechsen-Populationen in Armenien berichtete, die sich offenbar parthenogenetisch, also durch Jungferzeugung, fortpflanzen. Inzwischen aber wurden auch bei amerikanischen Renn-Eidechsen mehrere männchenlose Formen gefunden und eingehend untersucht. Andererseits gibt es Vorformen der Zweigeschlechtlichkeit auch schon bei Einzellern. Also Eindeutigkeit gibt es in der Natur auch bei dieser Frage nicht. Deshalb ist der Mensch aufgerufen, hier durch sein Leben eine Entscheidung zu treffen. Allerdings nicht durch Berufung auf Natürlichkeit und Unnatürlichkeit, denn dazu ist die Erfahrung zu widersprüchlich! Alle diese Fragen, auch die leidige Frage nach der Homosexualität, nach der Promiskuität, abartige Formen der Sexualität, sollten wir mit Blick auf die Versöhnung in der Natur zu beantworten suchen.

Genderfrage und Homosexualität sind wohl ein und die selbe Frage. In diesen beiden Fällen will oder soll oder kann das natürliche Geschlecht nicht akzeptiert werden. Im Einzelfall mag keine persönliche Schuld vorliegen. Allerdings kann eine aufgeklärte Anthropologie schon auf der säkularen Ebene die Selbstbestimmung in dieser Frage nicht akzeptieren. Das entscheidende Argument ist dieses, und es ist von doppelter Art. Es bleibt mir als Individuum so viel anderes zu akzeptieren, da erscheint die sexuelle Selbstbestimmung nur als ein kleines Mosaiksteinchen aus einem allgemeinen empörten Protest gegen das Leben zu sein. Wenn es denn im Sinne der Nächstenliebe geschieht, wäre es sinnvoll, ja sogar löblich, die Kampfrollen von Mann und Frau, ich meine den Kampf ums Überleben, abzumildern. Aber die Unerfüllbarkeit und die Widerspüchlichkeit des Verlangens nach Sexualität kommt ja in dem gegen die Natur gerichteten Verlangen nur noch stärker zum Ausdruck. Das heißt, hier muß ich genauer reden. Gegen die Natur gerichtet ist auch der Zölibat. Doch der versöhnt die Tragik der Sexualität, wenn er gelingt; und Genderumwandlungen, Homosexualität und einiges andere verschärfen die Tragik, wenn sie gelingen. Im ersten Fall akzeptiert der Mensch seinen Tod, im zweiten Falle eigentlich nicht.

Ich gebe allerdings zu, dies ist schwer zu verstehen, wenn man allein auf der Ebene der Natur denkt. Nur ist eben auf der Ebene der Natur alles schwer zu verstehen, weil die Natur nicht mit meinen Wünschen übereinstimmt, weil sie janusköpfig mit Tod und Leben umgeht. Nur, was kann ich dagegen tun? Die Eigenmächtigkeit der Natur werde ich durch meine Eigenmächtigkeit jedenfalls nicht bezwingen.

4. In das gleiche Dilemma stürzt uns das Thema von Individualität und Tod. ‚Der Tod ist der Kunstgriff der Natur, mehr Leben zu haben.‘ Dieser Satz Goethes aus seinen Jugendtagen zeigt den Widerspruch zwischen Leben und Tod deutlich an. Das Ich, das Individuum, die einzelne Person, gibt es in der Natur nur zusammen mit dem Tod. Wenn der Sinn der Geschichte die Ausbildung eines Innenlebens gegen die Außenwelt ist, dann gibt es den Tod für die Gattung zunächst nicht. Denn der Tod des Individuums ist mehr Leben für die Gattung, nicht für das Indivi-

duum. Aus diesem Paradoxon bezieht der Satz sein Blitzlicht. Nur allein aus diesem Tod des Individuums gegenüber der Gattung wird aber das unvertretbare Ich geboren, die unmittelbare Existenz der Person. Im Lied singen wir: ‚Der eine lebt vom anderen, für sich kann keiner sein.‘ Das ist noch richtiger, als wir gewöhnlich denken. Denn nicht nur unser Leben in der Natur oder vor der Welt haben wir auf diese Weise, sondern auch das Leben vor Gott. Das einmalige Ich, das sich aus dem Inneren noch einmal absetzt, erkennt sich nur und empfängt sich nur, wenn es sich vom Kollektiv absetzt. Von Vater und Mutter, von allen Verwandten, von Freunden und Feinden empfangen ich mein Leben, und doch ist mein Ich, meine Seele, insofern sie unmitteilbar ist, auch noch einmal davon verschieden. **Durch den Tod im Kollektiv der Natur erkenne ich die Einmaligkeit meines Ich.** Ich bin in Zeit und Ewigkeit unvertretbar, nur um diese Unvertretbarkeit anzuerkennen, kann ich mich vertreten lassen. Der Heilige vertritt mich, bis ich selbst heilig bin. Wie kann ich diese Lage anerkennen?

3. Die Zukunft des Menschen

„Wir sind auf gewisse Weise unsere eigenen Väter, weil wir uns selbst zeugen nach unserem Willen.“ (Gregor von Nyssa)

3. 1 Die Krone der Schöpfung

Satz 11.1. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung. Die Freiheit Gottes geschieht in Ewigkeit, die Freiheit des Menschen in Raum und Zeit. Diese Freiheit in praktischer Hinsicht heißt Liebe.

Die östliche Theologie kann den Westen einige vergessene Wahrheiten lehren, die diese verloren hatte, als sie in die endliche Welt eintauchte. Als Stationen der Endlichkeit nenne ich drei: Chalcedon im 5. Jahrhundert, den Aristotelismus im 13. Jahrhundert, die Reformation und die Wissenschaft in der Neuzeit. Wie sollen wir diesen Vorteil des Ostens gegenüber dem Westen benennen? Es ist die Wahrnehmung des Göttlichen im Endlichen oder einfach die Gegenwart des Göttlichen. Wir hören es dem Motto Gregors aus seinem „Leben des Mose“ an: Der Mensch ist auf gewisse Weise sein eigener Schöpfer, weil alles Sein vom Schöpfergeist durchdrungen ist, vor allem natürlich der Mensch. Das ist der berühmte Synergismus der östlichen Theologie: Volle Kompatibilität von göttlichem und menschlichem Handeln. Bei Gregor meint das vor allem eine Empfehlung zum geistlichen und asketischen Leben: Tue das Gute, verzichte auf deinen Egoismus! Wenn du diesen Weg gehst, schaffst du dich selbst durch deine eigenen Taten im Leben. Der Mensch erschafft sich selbst also nach seinem eigenen Willen, nach dem guten Willen, manchmal jedoch auch nach dem schlechten Willen. Oder denken wir an das berühmte Tauschmotiv, das sich bei allen östlichen Vätern findet, besonders bei Irenäus, Origenes und ganz stark bei Atha-

nasius von Alexandrien: Gott wurde Mensch, damit der Mensch zu Gott wird.

Auch die klassische Theologie des Westens kannte diesen Vorgang in der Gestalt der Lehre vom Habitus, aber die Harmonie von Wille und Selbstschöpfung war doch schon abgeschwächt. Der Habitus, auch genannt die Haltung, wirkt wie ein zweite Natur in mir, wenn ich mit meinen Taten diese Haltung präge; und diese Haltung prägt auch wiederum meine Taten, in einer Weise, die von meiner endlichen Freiheit bestimmt ist.

In der westlichen Theologie sucht man die Redeweise vom Tauschmotiv fast vergebens, sie kommt dort selten bis gar nicht vor, oder nur in abgeschwächter Form. Das Tauschmotiv hat dort keine Karriere machen können. Wer das verhindert hat? Vor allem wohl Augustinus, und zwar durch sein Leben wie durch seine Lehre. Im Kampf mit Pelagius hat er die physische Wirkweise der Gnade, die Göttlichkeit im Menschen selbst, weitgehend verstopft. Das heißt, es gibt das Tauschmotiv noch, doch es ist viel schwächer geworden. Im Kommentar zu Psalm 110 heißt es: ‚Dem Menschen hat er die Unsterblichkeit versprochen, Sterblichen die Unsterblichkeit, Sündern die Rechtfertigung, Verworfenen die Verherrlichung.‘ Von Göttlichkeit für den Menschen ist bei Augustinus nicht mehr die Rede, nur noch von einer Eigenschaft Gottes; und dann hat der Glaubende die Unsterblichkeit nicht schon bei der Taufe empfangen, sondern sie ist ihm nur in Aussicht gestellt worden für den Fall eines tugendhaften Lebens. Eine starke doppelte Abschwächung!

Augustinus hatte gute Gründe für sein Tun. Auch er hatte in jungen Jahren an die Göttlichkeit des in Christus neu geborenen Menschen geglaubt, auch er hatte für einige Augenblicke im Glück der Neugeburt gelebt. Doch er verabscheute zugleich den Rausch des Augenblicks, er wollte Beständigkeit und hat auch zum Schluß seines Lebens ein Buch darüber geschrieben: ‚Die Gabe der Beständigkeit – De dono perseverantiae‘. Er wollte den Menschen nicht nur in der Gegenwart von Ikonen, im Weihrauch und in der Liturgie vergöttlicht sehen, am Festtag, er wollte ihn in der vollen Realität des Alltags göttlich sehen, beim Kampf ums tägliche Brot, und das ist sehr viel schwerer. Zur Zeit seiner Bekehrung und seiner Taufe im April 387 hat er in eigener Person

für ein halbes Jahr in Cassiacum die Göttlichkeit erlebt, doch über die Wirkung der Gnade auf den Menschen im Alltag von Afrika ist er wieder nüchtern geworden, sehr nüchtern sogar. Im täglichen Kampf hat er nicht mehr all zuviel Göttlichkeit im realen Menschen gesehen. Die physische Wirkweise der Gnade geht bei ihm zurück, deshalb hat man seine Gnadenlehre psychologisch genannt, weil er die Psyche, die Seele, in einer solchen Tiefe entdeckt und in den Blick genommen hat, in welche bisher noch niemand vorgedrungen war.

Wir wollen beiden Seiten zu ihrem Recht verhelfen, indem wir Alltag und Festtag zu versöhnen suchen. Die östliche Seite hat recht daran getan, das Göttliche im Menschen aufleuchten zu sehen, eine Göttlichkeit, die Adam in seiner Sünde verloren hatte und die durch Christus wieder zum Leuchten gebracht worden ist. Eine Erlösung allerdings, die unter dem schwersten Einsatz des Lebens errungen ist: Gott wurde Mensch und starb den Tod des Menschen. Die physische Erlösungslehre im Osten ist vor allem inkarnatorisch und hat eine einfache Gestalt: Weil die Heiligkeit Christi mit seiner Menschwerdung in das Menschengeschlecht eingetreten ist, deshalb ist der ganze Stamm heilig geworden und damit auch jeder Zweig an diesem Stamm. Augustinus stellte dagegen die Frage: Wirklich? Ich sehe in mir noch so viel Unheiligkeit, in mir wirkt noch sehr viel vom Sauerteig des alten Menschen nach. Lest meine ‚Confessiones‘! **Deshalb vor allem habe ich sie ja geschrieben, damit ihr von dem allzu naiven Tauschmotiv loskommt.** Als ob ihr schon heilig seid, nur weil Christus heilig ist und ihr auf Christus getauft wurdet. Gebt euch endlich mehr Mühe, auch im Alltag: Werdet wirklich heilig, vom Morgen bis zum Abend, in allen euren Gliedern, alle Tage eures Jahres und alle Jahre eures Lebens. Dann werde ich euch den göttlichen Tausch glauben.

Dieser Kampf um die Heiligkeit zwischen Ost und West läßt uns aufmerksam werden auf die Bestimmung des Menschen. Auch wenn der Gegensatz bis zur Kirchenspaltung von West und Ost geführt hat, können wir beiden Seiten ihr Recht widerfahren lassen. Das westliche Fühlen hat zuerst in der Theologie, dann in der Philosophie, schließlich im täglichen Leben die Gegenwart des Göttlichen weit aus dem Leben hinaus gedrängt. Extrem geht

dabei Luther vor, der den Ratsherren zu Riga empfiehlt, die Obrigkeit möge ‚alles thun, was yhrem ampt gepürt‘ und sich dabei ‚eben stellen, alls were keyn Gott da, lateinisch: ‚Etsi Deus non daretur.‘ Welcher Mensch von heute will schließlich noch Gott werden? So kann man lässig mit Blick auf das Tauschmotiv fragen. Darauf sage ich: Jeder will es, alle Menschen wollen werden wie Gott, das Trio infernal im 19. Jahrhundert wollte es, ich meine Nietzsche, Feuerbach, Marx, und also alle, die ihnen gefolgt sind, und das sind fast alle. Diese drei hatten eine große Erlösung im Sinn, eine Versöhnung, die dem Menschen das göttliche Leben bringen sollte: Einigkeit und Ewigkeit, Allwissenheit und Allmacht. Das Feuer des Göttlichen, nachdem es – auch aus ehrenhaften Motiven – durch die Trennung von Natur und Gnade vertrieben worden war, ist in titanischer Gestalt mit ihnen wiedergekehrt und glimmt als Glut im Säkularismus bis heute fort. Immer noch als Tauschmotiv, allerdings spiegelverkehrt: ‚Wir wollen nicht aus Gnade, wir wollen aus eigener Kraft werden wie Gott, nämlich allmächtig, allwissend, ewig.‘ Ich kann den Titanismus nur begrüßen als Zeichen einer verborgenen Sehnsucht nach dem Göttlichen, um aus dem Kampf heraus zu kommen, den uns die Natur in jedem Alltag abfordert. Wer Allmacht sagt, will Erlösung haben – wenigstens für sich selber.

Ich kann diesen epiphanen Durchbruch bei den säkularen Gestalten als die Wahrnehmung einer Wirklichkeit anerkennen, die im westlichen Denken wegen allzu großer Ehrlichkeit vor der Endlichkeit schon untergegangen war und nur noch auf den Einzug in ein Jenseits der Natur hoffen wollte. Die Flamme der Eschatologie, sagt Henri de Lubac, wurde im 19. Jahrhundert nicht durch die liberalen Theologen, sondern durch die Atheisten wie Proudhon, Marx und Nietzsche in Brand gehalten. Hier ist das Trio infernal etwas mehr französisch besetzt, es bleibt dennoch das gleiche Trio. Das Zeitalter verlangte den Platztausch mit Gott und wollte dabei doch ganz ohne Synergie mit Gott auskommen, allein bewegt durch die Energie, welche die Menschheit aus sich freisetzt.

Jetzt müssen wir die Frage stellen: War das wirklich Gott? Die Titanen wollten Gott in seiner Einigkeit und Ewigkeit, in seiner Allwissenheit und Allmacht beerben. Ist das die letzte Wirklich-

keit, besteht das Gottsein in unbegrenztem Selbstsein? Diese Identitäts-Bestimmungen Gottes kommen in der Geschichte der Theologie und der Philosophie häufig vor, ihre klassische Formulierung finden sich im Buche Exodus, als Gott sich vorstellt: ‚Ich bin, der Ich bin.‘ Allerdings ist es eine Frage der Übersetzung, hier entscheidet das Vorverständnis. Man kann nämlich auch anders übersetzen, mehr in geschichtlicher Weise, dann ist Gott nicht nur der Identitäts-Besitzer, sondern mehr noch als Identitäts-Geber. Martin Buber übersetzt: ‚Ich werde dasein, als der ich dasein werde.‘ Was heißen soll: Ich werde dir durch mich Anteil an meiner Identität geben, durch mich wirst du leben. Welche Eigenschaft Gottes sollen wir höher einschätzen? Den Besitz der Identität? Oder die Weitergabe der Identität?

In der Tat, hier hat die Theologie ein tieferes Wissen aufbewahrt als die Philosophie, die doch am liebsten den Menschen sprechen ließ: Ich durch mich selbst. Oder in der negativen Gestalt bei Heidegger: ‚Dem Dasein geht es um sein In-der-Welt-sein-können und darin um das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden.‘ Dazu hat Levinas einen hellsichtigen Kommentar zur Hand: ‚Die Sterblichkeit macht jede Sorge, die das Ich für seine Existenz oder für sein Schicksal tragen wollte, sinnlos. Es wäre nichts als ein Ausbruch in einer ausweglosen Welt und wäre allemal lächerlich.‘

Die Theologie hat immer die theologische Differenz gekannt. Die theoretische Leistung dieser Differenz ist die Achtung vor der Grenze des Begriffs, sie vollbringt aber auch eine praktische Leistung. Die theologische Differenz rät dem Dasein von der Hoffnung ab, dem Tod durch Metaphysik oder Physik entkommen zu wollen. Theologische Differenz meint zunächst also einfach die Differenz zwischen Begriff und Sache, eben das leistet auch die transzendente Differenz von Kant. Dann aber macht sie auch die Differenz zwischen einem Sein aus sich selber und einem Sein durch den anderen deutlich, und diese beiden verschiedenen Arten zu sein ist am Ende die Differenz zwischen Leben und Tod.

Wir müssen uns nur an Anselm von Canterbury und seine Lehre von Gott erinnern, um etwas vom Gefüge der Eigenschaften Gottes zu erkennen. Gott, sagt Anselm in einem ersten

Schritt, ist dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ‚id quo maius cogitari nequit‘. Mit dieser zweifellosen und gewissen Eigenschaft haben wir allerdings nur die monolithische Seite Gottes, die Ego-Seite Gottes benannt, Gott als Identitätsbesitzer; und irgend etwas ist das Größte, wenn wir irgendwo unten anfangen und dann das Ganze in den Blick nehmen, das nur noch eines ist. Denn zum Sein Gottes gehört auch dieses: Er ist das Ganze. Dennoch, sollen wir die Identität die wesentliche Seite Gottes nennen? Oder die einzige? Ich glaube nicht. Denn eine solche Identität hätte auch das Sein oder die Natur oder die Materie und vieles andere mehr, wenn es jeweils das Ganze wäre.

Gott ist bei Anselm, zur Erinnerung sei es gesagt, auch größer als alles, was gedacht werden kann, er ist größer als das Ganze, das ist seine Über-Identität, die vom Begriff nicht eingeholt werden kann. Es ist der berühmte Überschnitt von Proslogion 2 zu Proslogion 15. Gibt es denn das: Mehr als das Ganze? Mehr als das Größte? Schon die Zeit bietet uns eine Anschauung für dieses Maximum-Paradox: Denn das Größte von morgen ist womöglich größer als das Größte von heute. Und wer erlaubt uns, heute und morgen in eine Reihe zu bringen und von der Zeit abzusehen. Wir haben damit nicht die Existenz des Über-Größten bewiesen, wir haben aber seine Möglichkeit eingesehen. Und wir können fragen, ob dieses nicht der Sinn der Zeit sei, den Menschen in eine Wirklichkeit zu stellen, die vom Paradox dieser Identität geprägt ist, begreifbar und mehr als begreifbar?

Wir müssen Anselm nicht in allen Einzelheiten seines Argumentes folgen. Er steht voll im Ordo-Denken des Mittelalters, wenn er die Über-Identität Gottes mit hoher und niedriger Stufe im Sein begründet. Gott ist deshalb größer als jeder menschliche Begriff, so denkt er, weil der Mensch kleiner im Sein ist als Gott, also können ihn selbst unsere größten Begriffe nicht voll erreichen. Folglich kann das Obere das Untere ergreifen, Gott den Menschen, doch nicht umgekehrt.

Wie gesagt, das ist Ordo-Denken, und es enthält doch in seiner Zeitgebundenheit eine echte Wahrnehmung. Die Sachkategorien des Begreifens machen nur die sekundäre Wirklichkeit des Lebens aus, darüber hinaus gibt es eine andere Wirklichkeit, die wir Frei-

heit und Personalität nennen können und dann auch Gott und Liebe. Es gibt einen theologischen Satz, der lautet: Als Gott etwas von sich erschaffen wollte, das auch Gott war, erschuf er seinen Sohn in Ewigkeit. Dieses Schaffen wird besser ein Zeugen genannt. Als er dann etwas erschaffen wollte, was von ihm selbst verschieden war, erschuf er den Menschen.

Wir müssen diesen allgemein bekannten theologischen Satz erweitern. Gott erschuf zunächst ja die Natur, die vormenschliche Natur, belebt und unbelebt, und bis zum Menschen hat er sich Zeit gelassen. Die alte Theologie hat drei Bereiche der Schöpfung unterschieden, das Urbild, das Bild, die Spur, im originalen Latein *similitudo*, *imago*, *vestigium* genannt. Also einmal erzeugte er den Sohn, *similitudo*, dann schuf er den Menschen, *imago*, schließlich brachte er die übrige Natur hervor, *vestigium*.

Hier und heute müssen wir die zeitliche Reihenfolge umkehren, wie das ja auch schon die Bibel ganz zu Anfang tut: Zuerst kommt Gott, dann die Natur, dann der Mensch. Wir können diese Bereiche aber nicht nur zeitlich anordnen, wir können auch, wie in einem Kreisgang, an jeder Stelle anfangen. Das moderne Ich mit seinem großen Bewußtsein möchte nach der transzendenten Wende gerne bei sich selbst beginnen, denn nur sich selbst, denkt das denkende Ich, kann es für unmittelbar gewiß halten.

Diesen Weg hat Descartes gewählt und für viele Nachfolger begehbar gemacht: Vom sichergestellten Ich zu dem Gott, der alle Sicherheit garantiert, und dann der Abstieg zur Natur, die mit der Wissenschaft erobert werden soll. Diesen Weg des Descartes ist die Neuzeit auf manche Weise nachgegangen, nur hat sich die Dreipoligkeit von Ich, Gott, Natur nicht halten lassen. Die einen sind nach Descartes zu Monisten geworden, wie Ernst Haeckel und viele andere bis heute; sie haben Gott und den Menschen gestrichen zugunsten der angeblich allein existierenden Natur. Andere wurde Idealisten und haben Gott und die Natur zur Funktion des Ich gemacht. Dualisten gibt es auch noch, die der Natur ihren Bereich lassen, aber dann einen anderen Bereich als Geist und Person reservieren, an dem der Mensch und Gott teilhaben sollen. Vielleicht sollten wir hierzu Benedikt XVI. rechnen oder auch Robert Spaemann, der meint. „Die Doppelkodierung ist offensichtlich, und diesem Dualismus gegenüber die

Augen zu verschließen setzt eine dogmatische Vorentscheidung voraus.' Die Aufzählung zeigt den überall vorwaltenden Reduktionismus, der in verschiedener Gestalt auftritt. Wie können wir die Eigenart und Selbständigkeit der drei Bereiche besser darstellen?

Beginnen wir mit dem Begriff der Freiheit, der sich uns im Umgang mit der Natur und mit unserem Erkennen wie von selbst, wenn auch erst sehr spät, aufgedrängt hat. Nicht das Sein, nicht die Materie, nicht das Naturgesetz, nicht die Information, keines von diesen Stoffen ist schon der Stoff, aus dem das Weltgebäude gebaut ist. Wir können als tieferen Stoff die Freiheit angeben, weil alle Wirklichkeit nicht nur Natur ist. Freie Mächte und Gewalten, so empfindet der ursprüngliche Mensch, durchziehen die Natur, dämonische Gewalten; da er sie nicht versteht, er jedoch meint, sie verlangten von ihm eine Antwort, deshalb verehrt er sie. Nach Freiheit verlangt auch der moderne Mensch: In politischer Gestalt hat er die Freiheit in hohem Maße während der Neuzeit für sich erkämpft; er fühlt sie sogar in sich selber, wenn ihm nicht das Kopfprodukt einer naturalistischen Wissenschaft dieses Selbstgefühl auszureden versucht. Gerade weil die mechanische Wissenschaft zuerst Gott und dann die Freiheit verleugnen wollte, deshalb können wir die Freiheit als die Gegenwart Gottes ansprechen, die das All wie der Heilige Geist durchweht.

Wir haben nun also die Freiheit als Grundstoff aller Wirklichkeit gefunden. Diese ist in Bewegung, wie wir erkennen können, noch bevor wir einen Unterschied machen zwischen ewiger und zeitlicher Bewegung. Ich folgere: Eine solche Freiheit in Bewegung ist nicht nur an sich selbst und ihrer eigenen Identität interessiert; indem sie sich bewegt und indem sie etwas bewegt, ist die letzte Wirklichkeit nicht nur die einige Einheit, sondern auch die einige Vielheit. Was aber etwas anderes als sich selbst leben läßt, was dieses Andere sogar zum Leben erschafft, dessen Existenz ist durch einen Grundzug geprägt: Liebe. Gott ist die Liebe, wie es im 1. Johannesbrief heißt. Das ist schließlich das Resultat aller biblischen Offenbarung. Auf die Erkenntnis der Freiheit folgt die Anerkennung der Liebe als eines Grundzuges der Wirklichkeit. Man kann nicht sagen, Freiheit sei ursprünglicher als die Liebe

oder umgekehrt. Damit Liebe, die Bejahung des anderen Lebens, möglich ist, muß Freiheit erkennbar sein; und die theoretisch erkannte Freiheit drängt zur Praxis der Liebe, weil die Freiheit ansonsten kein anderes Ziel hat. Wir haben uns damit dem trinitarischen Ursprung des Seins so weit wie möglich genähert. Wir dürfen nicht erwarten, die Trinität völlig rational abzuleiten, da ja, wenn Gottes Sein echt ist, das Ergriffensein des Menschen seinem eigenen Ergreifen immer voraus geht und auch voraus bleibt; und dieses Ergriffensein drückt sich in der geschichtlichen Offenbarung von Vater, Sohn und Heiligem Geist aus.

Es wird schon ahnbar, wie wir den Menschen theologisch beschreiben müssen. Anthropologie müssen wir betreiben angesichts der Trinität. Die Personen der Trinität wiederholen sich in den Personen der Schöpfung, in vieler Ähnlichkeit und in noch etwas mehr Unähnlichkeit.

Hier tritt ein erster merklicher Unterschied zwischen der trinitarischen Begegnung der Personen und der menschlichen Begegnung auf. In der Trinität geschieht die Begegnung unmittelbar, durch sich selbst, in der Schöpfung ist sie vermittelt durch das, was wir Natur nennen. Diese Natur ist zwar auch Schöpfung, doch es ist nicht ohne weiteres einzusehen, wie man von der Natur zu Person und Freiheit gelangt. Man könnte sagen, die Schöpfung geschehe in drei zeitlichen Schritten, an deren Ende das Ziel erscheint: das Erschaffen des unbelebten Seins aus dem Nichts, das Entspringen des Lebens aus dem Sein, und die Geburt des Menschen.

Die drei Stufen verbinden sich in einer Geschichte der Natur, in welcher Gott ihm selbst ähnliche Lebewesen hervorbringt. Was ist der Sinn dieser in Sachkategorien zu beschreibenden Natur im Verhältnis zur Personalität des Menschen?

Das erste Auftreten des Seins ist sogleich eine erste Zuckung der Freiheit. Der Schwierigkeit in Philosophie und Wissenschaft, den Anfang zu erfassen, können wir eine positive Seite abgewinnen. Jede Beschreibung eines Anfangs des Universums schwankt hin und her zwischen einer notwendig bestehenden Natur und einer zufälligen Fluktuation eines Vakuums, also auch hier immer wieder die Mischung von Zufall und Notwendigkeit. Dieses begriffliche Paradox können wir theologisch deuten als erstes

Auftreten einer Freiheit, die sich nicht voll erfassen läßt, sondern die sich zeigt und die im Versuch des Erfassens in die Bruchstücke von Zufall und Notwendigkeit zerfällt.

Warum wählt die personale Freiheit den Weg über die sachlichen Kategorien eines Kosmos voll von Staub und Eis, Sternen und Galaxien? Warum kommt danach erst die zweite Stufe zum Vorschein, das seltene Leben im Kosmos, worauf dann erst der Mensch, noch viel seltener bis einmalig, erscheint? Leben mag in Form von Bakterien häufiger vorkommen, in Form von komplexen Mehrzellern wird es ganz selten sein, und bis zum Auftreten des Menschen hat es noch einmal Milliarden von Jahren gedauert. Warum dieser lange Ablauf in einer ungeheuer langen Geschichte mit Milliarden von Jahren in einem ungeheuer leeren Raum, nur eben nicht ganz leeren Raum?

Eine Chance zum Verstehen liegt in dem Paar von Ergreifen und Ergriffenwerden. Personale Begegnung ist Ergreifen und Ergriffenwerden. Die Bruchstücke davon finden wir in den Sachkategorien, wenn ich einen Vorrang auf das Ergreifen lege. Leitbild dieses Tuns ist die kausale Notwendigkeit, deren Traum ihre Grenzenlosigkeit war, deren Wirklichkeit jedoch die Grenze der Notwendigkeit ist, der Zufall. In ihr meldet sich die andere Seite der Wirklichkeit zu Wort, das personale Freisein. Die Geschichte des Kosmos ist jetzt die ungeheure Mischung von zufälligen Ereignissen und Methoden zur Aufbewahrung dieser Ereignisse. Die Erfindung des Lebens ist die Erfindung zur Aufbewahrung von Ereignissen in der kosmischen Geschichte, natürlich schon des vormenschlichen Lebens. Zum Beispiel bewahren Erde und Mond ihren Zusammenprall vor viereinhalb Milliarden Jahren auf, nämlich in der Art und Weise, wie sie sich bewegen. Und in der Art und Weise ihrer materiellen Stoffe, wie das durch die Apollo-Missionen zum Mond deutlich geworden ist. Mehr Aufbewahrung, wesentlich mehr, kennt das Leben, das mit dem Überleben des Fittesten die Geschichte dieses Überlebens erzählt. Und der Augenblick der Menschwerdung, das ist der Augenblick, in dem diese Freiheit sich als gegeben erkennt, also als endlich und als sterblich. Und dieser die Kultur schaffende Mensch bewahrt noch viel mehr die Geschichte in ihren Gestalten auf.

Sind wir damit über die philosophische Anthropologie wirklich hinausgekommen? Ja, in dem einen Punkt, auf den alles ankommt. Mit der Lehre von einem paradiesischen Urstand, welcher den Tod zum Anfang des Lebens nicht kennt, bekommen wir einen Hinweis. Das ist die Stelle, wo die Bejahung des Lebens eintritt. Die Bejahung der Endlichkeit des Menschen ist der religiöse Grundakt, wir können auch sagen, Gott spricht dem Menschen auf der ersten Seite der Bibel vor, was er ihm nachsprechen soll: Es ist alles gut und sehr gut. Der Grundakt ist nicht zuerst die Bejahung des Todes, sondern die Bejahung einer Freiheit gemeint, die sich nicht selbst erschaffen hat. Das ist das eigentliche, das geistliche Sterben, dem das Leben als Lohn gegeben ist. Dann kommt der Tod, erst geistlich und dann leiblich, als Verweigerung dieser Erkenntnis. Wenn ich die Bedingungen meines Lebens in der Welt nicht akzeptiere, akzeptiere ich Gott nicht. Nun ist es klar, was der Atheist tun muß: Er muß sich selbst erschaffen oder, weil das ein bißchen viel verlangt ist, er muß wenigstens möglichst viel vom Leben zu erlangen versuchen, weshalb er es dabei natürlich nicht als Geschenk behandeln kann. So entsteht die Konkurrenz, und also der Tod. Wir haben die paulinische Erbsündenlehre aus Römer 5 in den Kategorien der Evolutionslehre nachbuchstabiert: ‚Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise kam der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.‘

3. 2 Leid und Sünde

Die Schöpfung kennt von zwei Seiten her den Einfall des Dunklen in die Welt, nämlich von seiten Gottes und von seiten des Menschen. Die Dunkelheit, die von Gott kommt, heißt das Leiden, die Dunkelheit vom Menschen her heißt die Sünde. Leid und Sünde sind seit langer Zeit miteinander verknüpft, wie wir gerade bei Paulus gesehen haben. Wie haben wir das Verhältnis zu denken?

Zunächst von außen betrachtet ist die Theodizee die Lieblingsfrage des Agnostikers und modernen Menschen: Wie kann Gott

das zulassen? Wie kann man an Gott glauben, wenn die Menschen so sehr leiden müssen? Und irgendwie, die Theodizee-Frage zu stellen, hat die Aura des Fortschrittlichen. Sie befreit den Menschen von dem Schuldgefühl, das ihn auf der anderen Seite aber immer wieder einholt, weshalb er sich sagt: Schuldig kann ich eigentlich nicht sein, da ich die Welt nicht gemacht habe. Umgekehrt ist die Sünde das Lieblingsthema des konservativ Religiösen. Er sieht die Sünde überall am Werke, besonders bei seinen Nachbarn und in der bösen Welt.

Beide Seiten haben ihre Berechtigung, doch neigen sie zum Tunnelblick, denn sie trennen die Sichtweise zu sehr auf und ihre Frage wird in dieser Vereinzelnung unwahr. Der Theodizee-Frager ist zu sehr Beobachter, er ist zu wenig Teilnehmer am Leben, deshalb entartet seine Anklage. Er sieht nur das Leiden anderer, aber weil er außerhalb des Lebens steht, erfährt der Ankläger nicht den Trost, den das wirkliche Leiden mit sich führt. Leiden ohne Trost aber führt zur Empörung, zum entfremdeten Leben. Umgekehrt ist es bei dem Thema der Sünde. Obwohl hier die Sichtweise des Teilnehmers am Leben dargestellt ist, wird sie doch nur wieder beobachtend dargestellt, denn wer von der Sünde redet, kommt sich selbst nicht als Sünder vor. Wie Paulus im Römer 2 sagt: Worin du den anderen anklagst, darin klagst du dich selber an, da du, der Anklagende, dasselbe tust. Wer wirklich unter seiner Sünde leidet, klagt keinen Sünder an, und wer wirklich leidet, kennt den Trost, der in dem Wort volkstümlich geworden ist: ‚Not lehrt Beten‘.

Der religiöse Grundakt des Lebens ist Einverständnis, Einverständensein mit dem Sein der Schöpfung und damit, was die größte Tat ist, Einverständnis mit der Endlichkeit, da dem Leben ein grenzenloser Trieb innewohnt, der tiefe, tiefe Ewigkeit will. In der Zustimmung wird die Freiheit als Liebe tätig. Die Zustimmung ist nicht allein theoretisch in der Erkenntnis zu vollziehen, sondern praktisch mit dem Einsatz des Lebens. Deshalb erfordert meine Zustimmung zum Leben auch meine Zustimmung zu meinem eigenen Tod. Das Leben lebt vom Leben, das ist innertrinitarisch richtig, aber auch außerhalb ist es richtig, dort nimmt es die Form des Kampfes ums Leben ein. **Der eine lebt vom anderen:** Dieser Grundsatz gilt sowohl innertrinitarisch wie auch

außerhalb in der Evolution des endlichen Lebens, nur eben in anderer Form. Was innertrinitarisch immer Zustimmung ist, ist außerhalb Zwang, weshalb die Zustimmung nur langsam gelernt wird. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn die Religion der Liebe die Gegenbewegung gegen die Evolution des sieghaften Stärkeren ist. Religion ist ohne Darwin nicht verständlich. Das Leiden ist das Erleben dieses Kampfes ums Dasein, die Sünde ist die Verweigerung dieses Leidens durch den Versuch, in diesem Kampf zu bestehen und ihn als Sieger zu beenden. Sünde ist deshalb die Empörung über das Dasein, damit natürlich auch die Empörung über den Schöpfer des Daseins. Das Ziel der Empörung ist der Wille zum Umbau des Seins, damit in der Neuen Welt niemand mehr sterben muß, wobei ich unter der Hand an mich und meinen Vorteil denke.

Das Gegenteil der Empörung ist das Leiden, das ich auf mich nehme, eben darin Christus als Urbild des Menschseins annehmend. Er hat unsere Sünden getragen, das ist präzise die Erkenntnis, mit der ich der Darwinischen Grausamkeit des Lebens meine Kräfte entgegen setze, als ob ich selbst der Erlöser wäre. Eine gewaltige Überforderung der Kräfte des Menschen, und doch ist kein anderes Ziel des Lebens denkbar. Warum aber dann der grausame Prozeß der Evolution? Warum das unvorstellbare Leiden, mit dessen Klage die Welt erfüllt ist? Über die Quantität haben wir nicht zu richten, da weiß ich keine Antwort. Doch wie kann es Freiheit und Liebe geben, wenn alles glatt läuft wie bei einer Maschine? Das ist dann auch der Sinn der Humanität: Die Härte des Lebens zu mindern und sie anzunähern an die Einheit von Freiheit und Liebe in der Trinität durch den geschichtlichen Prozeß der Zivilisation: Ein schöner Satz von Weizsäckers lautet: „Man kann sagen, niemand habe die Geschichte so sehr vorangetrieben wie die Christen, die auf nichts als das Ende der Geschichte hofften, und wie ihre säkularisierten modernen Nachfolger.“

3. 3 Die Vollendung im Heiligen

Das Nützliche, das Gerechte, das Wahre, das Schöne, das Heilige. Das sind die Erscheinungsformen des Guten in wachsender

Wirklichkeit. Diese fünf Stufen sind die Art und Weise, in welcher das bewußte Lebewesen entdeckt, was sein Leben ermöglicht. Wir können die Stufen mit genauen Schritten nachgehen, sie führen uns von der Evolutionslehre zur vollen Theologie. Die Treppe selbst trägt den Namen: Freiheit in der Natur.

Das Nützliche ist meine Wahrnehmung als Lebewesen, das in einer gefährlichen Welt lebt. Wir sind Sieger im Kampf ums Dasein, und wir sind die Enkel dieser Sieger, wir wissen also, was nützlich ist zum Überleben. Merkwürdigerweise ist dieses Wissen beim Menschen zugleich gestört. Was beim Tier instinktsicher abläuft, die wenigen Freunde zu lieben und all die vielen anderen Tiere entweder nicht zu beachten oder als Feinde zu hassen, wird schon beim frühen Menschen durchbrochen. So etwa, wenn der Fremde unter den Schutz der Götter gestellt und manchmal tatsächlich nicht getötet wird. Eben deshalb kennen die Tiere keine Götter, weil sie vollständig auf der Stufe des Nützlichen leben und keinen Schritt darüber hinaus getan haben. Oder sollen wir von dem Hund, der nach einem Stock springt, sagen, er habe die Stufe des Nützlichen verlassen, weil wir ihn ja spielen sehen? Vielleicht kann man bei höheren Tieren von einer Anlage des Lebens sprechen, über die Stufe des Nützlichen hinaus zu treten. Man hat von Schafen gehört, die ihren Nachwuchs in einer Wolfshöhle hochgebracht haben. Aber nicht weil die Schafe ein Gastrecht genossen hätten, sondern weil für den Wolf ein Jagdverbot in der eigenen Höhle gilt. Außerhalb angetroffen, hätten die gleichen Schafe keine Chance vor den Wolfsgebissen gehabt, wenn der Wolf hungrig wäre. Der Mensch dagegen verspürt immer schon eine andere Wirklichkeit, man könnte sagen, er spürt das Gute oder die Freiheit oder die Gegenwart Gottes, auch wenn er sich gegen diese Wahrnehmung wehrt.

Die größere Wirklichkeit des Guten zeigt sich auf der zweiten Stufe. Was ist Gerechtigkeit? Sie ist der Versuch, Stabilität in die Welt der wilden und tödlichen Interessen zu bringen. Sie handelt nach dem Motto: Dein Leben soll gelten, doch auch meines soll gelten, wir suchen nach einem Ausgleich unserer Interessen. Der kategorische Imperativ ist der Kern der Gerechtigkeit, indem ich nur das begehre, was vernünftigerweise alle begehren können, ohne Anlaß zum Krieg zu geben. Legalität ist äußere Gerechtig-

keit, die sich von der inneren, von der Legitimität speist, die zur Daseinsweise des inneren Lebens zählt und von außen nur wenig erkennbar ist. Die Idee der Gerechtigkeit ist die Lieblingsidee jeder optimistischen Aufklärung. Wir teilen den Kuchen gerecht auf, sagen die guten Menschen, nicht jedem das Gleiche, vielmehr auch jedem nach seiner Leistung, doch auch nach dem Bedürfnis eines jeden. Schon die Gerechtigkeit, obwohl nur auf der zweiten Stufe, wagt eine schwierige Balance, und sie heißt zum Beispiel soziale Marktwirtschaft, eine Art Hochzeit von Wasser und Feuer, in der die Konkurrenz mit der Solidarität vereinigt werden soll. Die Idee ist gewagt, doch auch realistisch und hat viel geleistet. Trotzdem bleibt der Platz unter der Sonne knapp, und der Ehrgeiz und der Neid tun ihren Teil daran, um die Gerechtigkeit auf diesem Planeten auf Dauer zu verhindern. Die Balance kippt immer wieder, und es braucht noch ganz andere Mittel, um sie wieder herzustellen. Die Mittel jedoch werden, je mehr wir in den Stufen aufsteigen, zunehmend knapper.

Die dritte Stufe heißt Wahrheit, sie verheißt den wirklichen Ausgleich der Interessen in einem vollständigen Frieden. Wir verstehen, warum die Wahrheit nicht von der Welt sein kann, nicht mehr ganz. Da die Welt, oder die Natur, keine volle Identität besitzt, bekommt die Wahrheit unter Umständen sogar den Charakter der größeren Realität vor dem Interesse. Die Wahrheit ist also nicht von der Welt, doch in der Welt, wie auch der irdische Mensch in der Welt lebt und doch als erstes Lebewesen nicht ganz von der Welt ist. Ausgleich und Balance der Interessen in der Gerechtigkeit würde besagen: Wahrheit ist die Fähigkeit, mich und den anderen am Leben zu erhalten. Eine göttliche Eigenschaft, direkt dem Darwinischen Kampfe entgegen gesetzt! Auf dieser Stufe beginnt die Religion mit dem Ruf nach universaler Gerechtigkeit, die niemanden mehr ausschließen will, nicht Lebende, nicht Tote, wir erwarten ein eschatologisches Reich des Gottesfriedens. Doch wer kann die Wahrheit tun? Wer realisiert das Reich? Die Fähigkeit zur Wahrheit ist kaum mehr als die Erkenntnis der Wahrheit, sie ist immer weit entfernt von der Verwirklichung des Lebens. Grenzenlose Überforderung des Menschen ist die realistische Daseinsweise des Menschen. Deshalb wird die Wahrheit so oft verrufen und geschmäht. Sie trägt

ein zu großes Versprechen in sich, das alle Welt ersehnt und deshalb nicht ertragen kann, weil die Welt vor ihren Forderungen zittert. Zwei Gestalten bieten sich zur Verwirklichung an, eine Kraft von unten, eine von oben.

Die vierte Stufe des Menschseins geschieht, wenn von unten kommend, in der Schönheit; es ist eine gefährliche Stufe. Hier baut vor allem der Teufel seine Früchte an. Baudelaire hat von der Schönheit viel gekannt: ‚Viens-tu du ciel profond ou sors-tu de l'abîme, o Beauté? – Kommst du aus der Fülle des Himmels oder entsteigst du dem Abgrund, du Schönheit, du?‘ Die Schönheit ist ein übergroßes Versprechen, sie trägt den zarten Zauber der beginnenden Verwirklichung der Wahrheit in sich, in der das Leben erlöst erscheint, ohne viel nach dem Ende zu fragen. Sie verspricht die Freiheit von der Sorge, das Ende aller Kämpfe, jede Lust ohne Last. Kein Wunder, wenn solche Seligkeiten nur der Teufel verspricht, der Gegenspieler des Lebens, der sich auf den Schein des Lebens versteht. Der Goethesche Faust kommt eben deshalb mit dem Teufel zum Abschluß, weil er vom Teufel dauerhafte Erlösung verlangt, im Augenblick, wo er den Schein durchschaut hat: ‚Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gern zugrunde gehn!‘ Die Schönheit kann die Befreiung aus dem Kampfe widerspiegeln, sie könnte die Verwirklichung sein, aber wie das bei jeder Schönheit der Fall ist, die nicht von innen oder von oben kommt, bei jeder Schönheit, der man mit dem Schminkeopfer oder mit dem Mephisto zu Hilfe eilen muß: Unter der glatten sauberen Oberfläche kommt ein noch größerer Unrat hervor. Das Bildnis des Dorian Grey bleibt nach außen tadellos, nur nach innen, im versteckten Zimmer, nimmt das Abbild die Züge der wachsenden Verwüstung an, das ist die versteckte Realität. Die Sehnsucht nach Schönheit hat jedoch ihren Sinn: Sie zeigt die allgegenwärtige Sehnsucht nach Versöhnung aller Interessen. Die Schönheit ist der letzte Kreuzweg für Hochbegabte auf dem Pfad zur Hölle. Sie ist die vorletzte Stufe des Menschseins, bevor wir den Pfad zum Himmel einschlagen können.

Die volle Befreiung von der Sorge ist real erst auf der fünften Stufe zu gewinnen, auf der Stufe der Heiligkeit. Der Heilige sagt

im Konfliktfall der Darwinischen Interessen: Dein Interesse geht vor, ich trete zurück. Kein Wunder, wenn das Leben der Heiligen bitter erscheint, sie nehmen ja die volle Härte des Lebenskampfes auf sich, ohne mit der gleichen Härte zurück zu zahlen. Ein Heiliger ist immer ein Märtyrer, auch wenn er ohne Gewalt am Ende seines Lebens ganz natürlich in seinem Bette stirbt. Er hat die reale Bereitschaft in sein Leben gebracht, im Falle der Gewalt nicht mit Gewalt zu antworten.

Das Motto eines heiligen Lebens tönt uns im präzisen Sinne aus Lukas 17 herüber, weshalb ich Jesus gerne den ersten Evolutionstheoretiker nenne: ‚Wer sein Leben bewahren will, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es bewahren.‘ Wer sein Leben in der Natur bewahren, also konservieren will, muß in dem Kampf ums Dasein mitkämpfen, Überleben wird der Fitteste. Doch Erwartung wird nur auf Zeit und nicht auf Dauer überleben. Deshalb wird er sein Leben verlieren, wenn er es auf die Weise der Natur bewahren will. Wenn er es aber verliert, wenn er also nicht mitkämpft im egoistischen Kampf für sich selbst, wenn er nicht nur für sich kämpft, sondern auch die Interessen des Nächsten im Blick hat, ja, wenn er im Konfliktfall des Leben des anderen für höher schätzt als sein eigenes, der betritt eine neues Land des Lebens, der wird seine Leben bewahren. Dann nimmt er teil an der höheren Gestalt des Lebens, am Leben Gottes, der Leben deshalb verschenken kann, weil er um das eigene Leben nicht mehr fürchten muß.

Personen

Adam.	61 , 79 , 99
Anaxagoras (Philosoph)..	62
Anselm von Canterbury..	101 , 102
Aristoteles.	6 , 14 , 22
Athanasius (ca. 295-373).	98
Augustinus.	44 , 45 , 81 , 98 , 99
Barth.	26-28
Barth, Karl.	26-28
Baudelaire.	112
Beck.	8
Bellarmin, Robert (1542 - 1621).	7-9
Benedikt.	103
Boethius.	63
Boltzmann.	72
Boltzmann, Ludwig Eduard..	72
Bruno, Giordano.	56 , 86
Buber.	101
Darwin, Charles.	5 , 72 , 109
Descartes, René.	17 , 28 , 29 , 37 , 46 , 47 , 67 , 103
Dieringer, Franz X. (1811 - 1876)..	7
Dr. Faustus.	112
Einstein, Albert.	7 , 31 , 32 , 48
Euthyphron.	30
Feuerbach.	84 , 100
Feuerbach, Ludwig.	84 , 100
Fontane, Theodor.	93
Galilei, Galileo.	7 , 66
Gödel, Kurt.	64
Goethe, Johann Wolfgang von.	8 , 47 , 95
Haeckel.	103
Haeckel, Ernst.	103
Hattrup, Dieter.	1 , 7

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.....	25 , 35-37 , 81
Heidegger, Martin.	17 , 19-23 , 30-32 , 38-40 , 68 , 89 , 90 , 101
Heisenberg, Werner.....	51
James.....	85
Kant, Immanuel.	3-5 , 8-10 , 23 , 34-37 , 43 , 52 , 61 , 82 , 101
Kopernikus, Nikolaus.	5 , 86
la Mettrie, Julien O. de.....	28 , 29
Leibniz, Gottfried Wilhelm.	25
Levinas, Emmanuel.	101
Lubac, Henri de.	100
Luther, Martin.	100
Marx, Karl.....	100
Monod, Jacques.	12 , 31 , 32
Newton, Isaac.....	6 , 8 , 28 , 29 , 46 , 85
Paulus (Apostel).	21 , 32 , 89 , 107 , 108
Platon.	30 , 62 , 80
Plessner, Helmuth.	17-19 , 22 , 25
Proudhon.	100
Ptolemäus.	86-89
Pythagoras.	62
Sokrates.....	30 , 62 , 80
Spaemann, Robert.	14 , 103
Spinoza, Benedictus de.	25 , 46
Thomas von Aquin.	45
Weizsäcker, Carl Friedrich von.	8 , 72 , 109

