

abwickelt, ein Ziel, das ihm einwohnt, sondern der Lebensprozess ist eine Bewegung, die nicht von einem Ziel angezogen, sondern durch eine bestimmte Schubbkraft - wenn ich so sagen darf - gedrängt wird in den Zukunftsraum seiner Möglichkeit, ohne daß aus dem Bestehenden soetwas wie die Teleologie des Prozesses im Ganzen oder des künftigen extrapoliert werden könnte. Das Grundproblem, das hier aufgeworfen war, war die Frage nach der Eigenart, nach der spezifischen Bestimmtheit des Lebens als eines Bewegungsvorganges, und dieses Problem des Lebens hat sich schon sehr früh und in der Gegenwart noch immer wie zum Ausgang des 19. Jahrhunderts ohne Mühe gegliedert in die Fragen, wie es eigentlich mit soetwas wie einer Entwicklung des Lebens stehe. Läßt sich in der wissenschaftlichen Erkenntnis soetwas - jedenfalls in der erinnernden Erkenntnis - etwas wie ein großer Zusammenhang, ein genealogischer Zusammenhang der verschiedenen Lebensformen konstruieren, oder ist eine solche Auffassung mit den tatsächlichen Befund, mit dem gegenwärtig beobachtungsmäßig zu realisierenden und dem auch in der Paläontologie möglichen Erkenntnisprozess nicht zu vereinbaren? Also die Frage: Hat es überhaupt so etwas wie die Entwicklung des Lebens von elementaren Formen zu immer höheren, differenzierten Formen gegeben? Und die zweite Frage: Was sind eigentlich die Ursachen, wenn es eine solche Entwicklung denn de facto gibt, aus welchen Ursachen läßt sich dieser Prozess fortschreitender Differenzierung erklären? Und schließlich zum Dritten: Das Problem nicht nur des Verhältnisses zwischen organischem Sein und anorganischer Materie, sondern auch die Frage, ob denn zwischen dem Tierreich und der menschlichen Gattung ein solcher kontinuierlicher Übergang anzunehmen legitim sei, oder ob hier mit einer schroffen Diskontinuität zu rechnen ist.

Die Antworten, die Auskünfte, die im Laufe der Forschungsarbeit erlangt sind, laufen auf eine klare,

eindeutige Befahrung des Tatbestandes eine evolutionären Zusammenhanges des gesamten irdischen Lebens hinaus, so daß es einen großen Form- und Bewegungszusammenhang gibt auf dieser Erde von dem primitivsten Bakterium bis hin zu dem höchstentwickelten Zentralnervensystem des menschlichen Organismus. Dies ist ein einziger, riesiger, fast furchtbarer-gender Zusammenhang, wenn man sich vor Augen hält, daß dieser Lebensprozess in seiner Entwicklung und Differenzierung seinen Anfang vor etwa 2 oder 3 Milliarden Jahren genommen haben soll. Eine merkwürdig explodierende Ladung offenbar auf der Erdoberfläche, die bestimmte Stämme aus sich heraus-treibt, hervortreibt mit gewissen Abbrüchen, in denen dann feste Arten gleichsam gerinnen und bis hinauf zu diesem sonderbaren Wesen, Lebewesen, das da Mensch genannt wird. Und die Entwicklung, die Ursachen dafür, sind offenbar nicht soetwas wie ein Gesamtplan dieses Lebens. Ein Gesamtplan existiert nach den Erkenntnismöglichkeiten der auf Objektivität bedachten Naturwissenschaften schlechterdings nicht, sondern die Entwicklung ist eine eigentümliche Konstellation des Zusammenwirkens verschiedener Faktoren, wobei die Hauptsache die ist, daß es anscheinend in der Tradition des Lebensstoffes, der Lebensmaterie, wenn ich so sagen darf, daß es dabei eigentümliche Veränderungen gibt, die nur als Zufall akzeptiert und verstanden werden können. In dem Prozess der Mitteilungs-Vererbung von einer zur nächsten Generation können offenbar Modifikationen im Erbmaterial eintreten, die schlechterdings nicht zu prognostizieren sind, sondern die einfach Fehler in der Übersetzung sind, Fehler in der Übertragung von einer zur nächsten Generation. Und dann erweist sich aus dem Zusammenspiel zwischen diesen Fehlleistungen in der Vererbung und den bestehenden Umweltbedingungen, welche dieser modifizierten oder konstanten Elemente in diesem Lebensprozess ihre größere Chance des Überlebens wahrnehmen können und welche von diesen

variablen und varianten Elementen und Faktoren diese Überlebenschance nicht für sich selbst realisieren können. Die Ursachen also: Störungen - man kann es nicht anders sagen - Störungen in der Übertragung von Erbgut aus einer in die nächste Generation. Und das andere schließlich, das ist ein Vorgang, ein Prozess, den man sich nicht nur vorzustellen hat im Verhältnis des einzelligen Lebewesens bis zu dem höchst differenzierten biologischen Lebewesen 'Mensch' mit seinem komplizierten Nervensystem, sondern diese Entwicklungslinie muß im Grunde auch angenommen werden für das Verhältnis der anorganischen Sphäre zur organischen hin, und dieser Schluß hat sich in dem Augenblick nahegelegt, als man die - wenn ich so sagen darf - die Feinstruktur des Erbmaterials näher zu erforschen in der Lage war und man feststellen mußte, daß eine verblüffende Ähnlichkeit besteht zwischen den Bindungen der Elementarmoleküle des Organismus und den kristallinen Formationen, die im anorganischen Bereich feststellbar sind. Kristalle und Organismen erweisen sich in ihrer mikroskopischen Dimension ungleich ähnlicher, als man das auf den ersten Blick und in makroskopischer Perspektive wahrhaben möchte, so daß sich auch hier ankündigt offenbar soetwas wie ein Kontinuum der physischen, der materiellen Wirklichkeit von dem anorganischen Bereich bis hin zum organischen. Und die wissenschaftliche Forschung hat im Grunde von Darwin bis zur Gegenwart diese Theorie einer allumfassenden, einer universalen Evolution, in der das Organische mit dem Anorganischen, und innerhalb des organischen Bereichs die primitivsten mit den mit den höchst differenzierten Lebensgestalten verbunden sind, hat diese Konzeption zunehmend bestätigt, so daß die Biologie in der Gegenwart tatsächlich eine Wissenschaft darstellt, die gleichsam ein Bindeglied für die verschiedensten Formen von Naturwissenschaft abgibt. In der Biologie laufen die Wäden geradenartig in einer Weise zusammen, wie das

1110

von keiner anderen Naturwissenschaft gesamt werden kann. Und es ist berechtigt, daß dann natürlich auch die Frage aufgeworfen worden ist und wird: Was sind die Konsequenzen, die aus dieser Tendenz der Biologie zu einer neuen Universalwissenschaft zu ziehen sind? Und übermächtig war offenbar und ist noch immer diese grundlegende Idee eines großen Entwicklungszusammenhanges irdischen Lebens, einer Vorstellung, einer Idee, der sich auch Philosophen und Weisheitslehrer nicht entziehen konnten, die mit der größten Skepsis und Reserve eigentlich diesem darwinistischen Evolutionismus gegenüberstanden haben und von ihren Voraussetzungen aus auch stehen mußten. Dennoch hat sich in der zweiten Hälfte, oder schon in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts eine merkwürdige Spielart - wenn ich so sagen darf - von spiritualistischem Evolutionismus ausgebildet und entwickelt, wobei Spielarten europäischer Art uns solche asiatischer Art eigentlich parallel laufen. Für den europäischen Raum dürfte hier repräsentativ vor allem der Französisch Jesuitenpater Pierre Teilhard de Chardin sein, der den Darwinismus in seiner ursprünglichen Gestalt mit einer Geisttheorie, mit einer theologischen Konzeption zu kombinieren versuchte, der eigentlich dem Evolutionismus und Darwins Konzeption gewissermaßen das Rückgrat von vornherein bricht, indem er nicht mehr als ein unumstößliches Axiom anzuerkennen bereit ist die rein mechanische Gestalt der Verursachung des Entwicklungsvorganges irdischen Lebens, sondern er rechnet mit gewissen zielstrebigen Bewegungen und Prozessen, die erinnern an einen - wenn Sie so wollen - an einen dynamischen Pantheismus, als lebte in diesem irdischen Basen, in seiner materiellen Gestalt und Ausformung, eine innere formgebende Seele, die ein bestimmtes Wohlfühl in der ganzen Entwicklung zu steuern in der Lage ist, so daß der Weltprozess geradezu ideen-

1111

tisch werden kann mit dem Prozess der sich selbst zur äußersten Gestalt bringenden, werdenden Gottheit ist in ihrem Fortschreiten vom unentwickelten Alpha zum voll auszubildeten und voll gestalteten, durchgebildeten Omega. Aber Teilhard de Chardin, der 1951 gestorben ist, ist damit nur eine - wenn ich so sagen darf - christliche Variante eines Typus von Evolutionstheorie, wie er im Bereich des Hinduismus ebenfalls mit eigentümlichen Formen an den Tag getreten ist. Hier ist in erster Linie der hinduistische Philosoph Sri Aurobindo zu nennen, der 1950 gestorben ist und mit einem Werk, das auch in deutscher Übersetzung vorliegt ein Beispiel dafür geben kann, wie im Hinduismus diese Evolutionsidee aufgenommen worden ist in Verbindung mit einer scharfen Kritik an dem als typisch europäisch verurteilten Mechanismus, der zu Unrecht in diese Theorie der Entwicklung eingetragen worden ist. Man geht davon aus - und dies scheint eine Besonderheit dieser Konzeption zu sein - daß das Leben in seiner höchsten Erscheinung den innersten Sinn und das Wesen dieses Lebens auch am adäquatesten zur Erscheinung, zum Bewußtsein und zum Erleben bringen kann. Das bedeutet, daß bei diesem hinduistischen Philosophen der Ausgangspunkt nicht bei einer allgemeinen Beobachtung dessen, was als Leben objektivierbar ist, einsetzt, sondern der Ausgang gewählt wird von einer eigentümlichen Selbsterfahrung, des nachdenkenden Lebens selber. Es ist jeweils in diesen Konzeptionen eine bestimmte Praxis der Meditation, der Erleuchtung, die so etwas wie den Ausgangspunkt der gesamten Lebenstheorie bildet, mit der hier operiert wird. So auch bei diesem eben genannten Philosophen Aurobindo; das Werk von ihm, das vielleicht am besten Aufschluß über diese Vorstellungen gibt, ist die Schrift Stufen der Vollendung, die 1934 in deutscher Übersetzung erschienen ist. Eine Arbeit über Aurobindo stammt von einem Schüler von ihm: Satprem, waltor: Gopi Krishna, drei Vertreter dieser spirituellistischen Evo-

lutionstheorie mit dem charakteristischen Einsatz also bei der fortgeschrittensten Lebensgestalt im Unterschied zu einer wissenschaftlichen Entwicklungstheorie, wie sie in der europäischen Biologie vor allem praktiziert wird. Und ich meine nun allerdings, daß diese europäische Biologie unerachtet der ihr widerfahrenen Kritik von seiten einer christlichen Theologie oder einer hinduistischen Philosophie, daß diese europäische Biologie noch immer den stärksten konkreten Einfluß auf unsere Lebenswirklichkeit ausübt und daß man einem Denker nicht dankbar genug sein kann, wenn er den Versuch macht, die Implikationen dieses theoretischen Modells so hart und so scharf wie nur möglich zu artikulieren. Und ich glaube, das ist das unbestreitbare Verdienst von Jaques Monod, daß er das in seinem Buch über 'Zufall und Notwendigkeit' schonungslos getan hat. Ich möchte deshalb mich im wesentlichen an ihm orientieren und vier Punkte dabei herausstellen, die mir in diesem Konzept von zentraler, konzeptiver Bedeutung zu sein scheinen. Nämlich 1.:, daß er den Gedanken durchzuziehen versucht, daß die Biologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedenfalls den Stand der exakten Wissenschaft, der exakten Naturwissenschaft erreicht hat und daß sie nur als eine solche sinnvoll betrieben werden kann in einer schroffen Abgrenzung gegen alle möglichen humanistischen oder ideologischen weltanschaulichen Erweichungen, die gleichsam in die Lücken des Erkenntnisstandes je eingeschleust werden, wobei er den Halbphilosophen Teilhard de Chardin genauso kritisch annimmt, wie er auch einen Zoologen wie Adolf Portmann unter die biologischen Dunkelmänner zu rechnen sich nicht schent. Da wird einfach mit der Theorie, mit der Methode nicht ernst genug gemacht; die Biologie kann präzisere Auskünfte geben als dort suggeriert wird für Laien, die noch immer meinen, an einem alten Weltbild kleben zu müssen. Die Biologie also

als strenge Wissenschaft, und das bedeutet, daß man sich nun auch um einen präzisen Begriff dessen, was irdisches Leben ist und wodurch irdisches Leben definiert wird, zu bemühen hat. Also um eine klare wissenschaftliche Definition des Begriffs vom Lebewesen. = 2.:

3.: Eine deutliche Vorstellung von dem Evolutionszusammenhang des gesamten Lebens mit einer klaren Bezeichnung dessen, was die Grenzen der Evolution ausmachen, auch und gerade für gegenwärtige Biologie.

4.: Die Ausarbeitung dessen, was auf die biologische Entwicklung, die biologische Evolution folgt und sie nicht einfach nur wie ein schlechterdings Fremdes überhöht, sondern was mit dieser biologischen Evolution in einem engen Verbund steht und dennoch als etwas Besonderes davon unterschieden werden muß - Monod nennt es die Evolution der Ideen im Unterschied zur Evolution des Lebens - eine Evolution der Ideen, die mit der menschlichen Organisation und mit der spezifischen Kapazität des menschlichen Zentralnervensystems auf das Engste zusammenhängt.

ad 1.: Ich beginne also mit dem ersten Punkt: Biologie als strenge Wissenschaft
 Monod geht davon aus, daß alle Wissenschaft es entscheidend zu tun hat mit der Aufklärung des elementaren Zusammenhanges und Verhältnisses zwischen Mensch und Universum. Und unter diesem Aspekt der Aufklärung dieser zentralen Relation kommt der Biologie eine besondere Stellung im Gesamtbereich der Wissenschaften zu, denn auf der einen Seite ist die Biologie nach Monods Verständnis dadurch gekennzeichnet, daß sie nur einen relativ schmalen und kleinen Sektor der möglichen Objekte naturwissenschaftlichen Forschens bearbeitet; insofern ist sie eine Teilwissenschaft oder eine Wissenschaft, die zu den Randerscheinungen der Naturwissenschaft im Ganzen gehört. Auf der anderen Seite aber, wenn es

wirklich darum gehen sollte, das Verhältnis des Menschen zum Universum zu klären, kommt der Biologie eine schlechterdings fundamentale und zentrale Bedeutung insofern zu, als die sinnvolle Frage nach dem, was die Natur des Menschen sei, nur gestellt werden kann, wenn zuvor eine klare Erkenntnis darüber gewonnen ist, was mit der Aussage gemeint ist, daß der Mensch ein irdisches Lebewesen sei. Das bedeutet, daß, ehe nicht das Prädikat des irdischen Lebens, des irdischen Lebewesens eine zureichende Bestimmung erfahren hat, jede Frage nach dem, was das Leben des Menschen sei, eine spekulative Dystifikation ist, nicht aber eine mit der Aussicht auf Wahrheit gestellte Frage sein kann. Und insofern eignet also der Biologie diese merkwürdige Doppelnatur, Teilwissenschaft und Fundamentallwissenschaft zugleich zu sein. Und Monod setzt dabei voraus, als durch den bisherigen Gang der wissenschaftlichen Entwicklung planzvoll bestätigt, die von Darwin vorgeschlagene Fassung der Evolutionstheorie und ist der Meinung - sicherlich nicht zu Unrecht - , daß von daher, also seit 1859, als Darwins Buch über 'Die Entstehung der Arten' erschienen ist, daß seitdem gerade von der Biologie ein ungeheurer Einfluß und ein unerreicher Umbruch stattgefunden hat in dem gesamten modernen Denken und Leben. In allen Bereichen der geistigen Tätigkeit in Philosophie, Religion und Wissenschaft, so meint Monod, ebenso in der Praxis der Politik ist durch diese Biologie mit ihren Evolutionsgedanken eine völlig veränderte Situation hergestellt worden. Der alte Aberglaube an die naturwüchsige Konstanz bestimmter Formen, sei es solcher Formen des ~~Klebens~~, sei es bestimmter Lebensformen, dessen Glaube ist dahingefallen und gewissermaßen die Trübsinnungen der Welt sind flüssig geworden mit dieser Evolutionstheorie. Es gibt nicht so etwas wie eine ewige Naturordnung der Lebensverhältnisse und der Gedankenverhältnisse, sondern man muß damit rechnen, daß hier ein ständiges Umschlagen, eine

Veränderung permanent stattfindet, auch wenn man nicht genau wissen kann, in welche Richtung dieser Prozess verläuft. Diese Verflüssigung - wenn ich so sagen darf - der Grundvorstellungen hinsichtlich des Lebens, hinsichtlich des Denkens, hinsichtlich des Handelns, diese Verflüssigung hat zwar sich im Allgemeinen im öffentlichen Bewußtsein des 19. Jahrhunderts weithin durchgesetzt; dennoch ist der hypothetische Charakter dieser Konzeption so lange eine Unsicherheitskomponente geblieben, solange es noch nicht möglich gewesen ist, eine bindige physikalische Theorie der Vererbung, und d.h. des Generationsverhältnisses der alten zur nächsten, folgenden Generation, eine physikalische Theorie des Zusammenhanges zu entwickeln; und dieser Prozess ist allererst um die Mitte dieses Jahrhunderts einleitet worden. Noch in den 40-iger Jahren bestand auf diesem Gebiet bestenfalls soetwas wie eine Hoffnung, eine Ahnung, aber die entscheidenden Durchbrüche der Erkenntnis erfolgten erst nach 1950. Nach 1950 begann der enorme Aufschwung, die ungeheure Ausbreitung des Bereiches der sogenannten Molekularbiologie, und eine immer geschlossener sich darstellende physikalische Theorie der Vererbung, also der Übermittlung von spezifischen, also von Arbeitsfunktionen aus einer Individuengeneration in die nächste, so daß in dieser Zeit, also in einem Zeitraum von knapp einem Viertel-Jahrhundert soetwas wie die Zentraltheorie der modernen Biologie zur Ausbildung gelangt ist, nämlich die Theorie über den sogenannten genetischen Code, über die genetische Information, die von einer zur nächsten Generation übermittelt wird. Und diese Theorie von der genetischen Information und Kommunikation ist nicht nur in der Hinsicht zu verstehen, daß man im Bereich der Biochemie zu einer klaren Erkenntnis der chemischen Zusammensetzung der Erbsubstanz gekommen ist, sondern daß man darüber hinaus auch die Übertragungsmechanismen offenbar sehr genau bestimm-

men und festlegen kann. Insofern ist diese Theorie mittlerweile zur Basiswissenschaft der Biologie schlechthin geworden, und Mond ist wohl zu recht, wie ihm von Fachwissenschaftlern attestiert wird, der Meinung, daß sich an dieser Theorie etwas Fundamentales in Zukunft auch kaum noch ändern wird. Ihm kommt es nach dieser festen Verankerung der Biologie in einer solchen, die Evolutionstheorie bestätigenden Theorie, darauf an, gewisse Konsequenzen aus diesem Stand der objektiven Erkenntnis zu ziehen und damit zur Lösung eines nicht nur ihn, sondern wie er meint, die Gegenwart bedrängenden und bestürzenden Problems beizutragen. Das Problem sieht er darin, daß die gegenwärtige Menschheitsgesellschaft in einer Zerrissenheit existiert, die beispiellos ist in der gesamten Geschichte der menschlichen Gattung. Er meint nämlich, daß seit 300 Jahren ein Prozess der Durchsetzung der Idee wissenschaftlicher Erkenntnis auf dieser Erde eingesetzt hat, wobei sich diese Idee der wissenschaftlichen Erkenntnis, beginnend mit Astronomie und Mechanik und sich schließlich dann auch noch in ihrem Recht erweisend in der Biologie, daß diese Idee zwar ihre praktischen, ihre technischen Konsequenzen auch mit sich gebracht hat, so daß die gegenwärtige Menschheit genau nach diesen Wissenschaftsmustern in ihrer technologischen Ausstattung versehen ist, daß aber offenbar das menschliche Bewußtsein bis zur Stunde noch nicht in der Lage gewesen ist, diese Idee selbst zu eigen zu machen und sich mit dieser Idee zu identifizieren. D.h. im Sinne von Mond: Es besteht eine hoffnungslose Widersprüchlichkeit zwischen dem technischen Gebrauch, den man von der Naturwissenschaft macht, und dem Selbstbewußtsein der Menschen, die von dieser Naturwissenschaft Gebrauch machen. Die Vertiefungen der gegenwärtigen Menschheit sind noch so animalisch im Grunde wie die der frühesten Vorfahren der Menschheit, ob das nun Jagde genannt

wird oder ob das Philosophie oder Metaphysik genannt wird, es sind alles im Grunde Früchte vom selben Stamm, vom selben Baum, alles reboren aus der Vorstellung, daß doch nichts in dieser Welt zufällig sein könne, sondern daß alles in dieser Welt nach Plan und Ziel verlaufen sei. Die Zweckmäßigkeit der Weltanrichtung ist und wird verstanden als eine aus Zweckmäßigkeit entspringende Ordnung der Dinge und der Verhältnisse, und danach bilden sich - so ist der Vorwurf Monods - danach bilden sich die Handlungsnormen und die Wertvorstellungen, nach denen die Menschheit noch immer glaubt, existieren zu müssen, während der Wahrheitsbegriff in zwischen eine von diesen Wertvorstellungen total abweichende Definition erfahren hat, denn an dieser Gleichung, daß wissenschaftliche Erkenntnis die Definition der Wahrheit ist, an dieser Gleichung ist im Bereich wissenschaftlichen Forschens und Erkennens kein Zweifel mehr sinnvoll möglich, wohingegen die Praxis, die an Werten sich zu orientieren hat, noch immer mit höchst atavistischen Vorstellungen operiert, so daß im Grunde die Menschheit durch diesen Zerfall der Einheit von Wahrheit und Wert gewissermaßen in eine generische Schizophrenie sich hineingesteuert hat. Die Menschheit ist im Zustand endgültigen Verrücktwerdens, wenn hier nicht radikale Remedur geschaffen wird, und das kann nur sein, diese Heilung kann nur darin bestehen, daß die Menschheit den tausendjährigen Traum von soetwas wie absoluten Wesenheiten oder einem der Welt im ganzen innewohnenden Sinn endgültig preisgibt und sich in ihrem Existieren, also nicht nur in ihrem Denken, sondern auch in ihrem Existieren ganz und gar versteht im Ausgang von dem, was seit 300 Jahren die große Revolution in der menschlichen Gattung bedeutet, also sich gründet auf den Gedanken der objektiven Wahrheit, der objektiven Erkenntnis. Und diesem Ziel objektiver Erkenntnis ist auch der Begriff des irdischen Lebens durch aus sinnvoll zu subsumieren. Monod hat hier vor allem drei Merkmale als elementare Eigenschaften irdischer Lebewesen herausgestellt, nämlich die Eigenschaften

der, wie er es nennt, der sogenannten Teleonomie, d.h., unter Teleonomie versteht er die Eigenschaften derjenigen Objekte, die in ihrer Struktur und in ihrer Funktion eine gewisse Gestalt, Figur oder Form, ein gewisses Muster zur Darstellung kommen lassen. Teleonomisch ist Organisation einer materiellen Mannigfaltigkeit nach einem unverwechselbaren, in der Gestalt identifizierbaren Existenzmuster, das auch soetwas wie das Muster der Funktion ist, welche von dieser Struktur zur Ausübung gebracht wird und zur Ausübung gelangt. Dieses Element scheint - so meint Monod - ebenfalls grundsätzlich das sogenannte Lebewesen, das natürliche Wesen, die natürlichen Dinge, die als Lebewesen anzusprechen sind, von allen künstlichen Gebilden, von allen Artefakten.???.also die Eigenschaft, daß Lebewesen im Unterschied zu allen künstlichen Produkten solche Objekte sind, die ein gewisses Muster, ein gewisses Seinsmuster, ein gewisses Programm in sich enthalten, die mit einem bestimmten Programm ausgestattet sind und die in ihrer Existenz auf die Tradition dieses Programmes hin ausgerichtet und orientiert sind, so daß sie eben auch in ihrem Funktionieren dieses ihnen inhärente Seinsmuster zum Austrag bringen und ausüben. Neben diesem teleonomischen Aparat, das würde heißen die gesamte organische Konstitution eines Lebewesens, neben diesem teleonomischen Aparat ist als die zweite primitive Grundbestimmung des Lebewesens zu nennen die invariante Reproduktion, d.h., daß das Muster, mit dem eine solche Lebewesen ausgestattet ist, dieses Seinsmuster, auch in unveränderter Form in die nächste Generation übersetzt wird. Und diese Gesamtprojekte der Erhaltung eines identischen Seinsmusters, die Erhaltung der identischen Art, das ist die Arbeit, die offenbar in diesen Lebensverhältnissen, in diesen generativen Lebensverhältnissen zu leisten ist von den jeweils einzelnen, individuellen Exemplaren einer Lebensart oder Lebensgattung. Diese beiden Elemente verteilen sich dann auch, diese beiden Elemente der Teleonomie und der Invarianz

vorstellen sich auch auf die chemische Substanz von organischen Wesen, sofern das Element des Zweckhaften, des Planmäßigen gebunden ist an die Eiweißmoleküle, an die Großmoleküle des Eiweiß oder des Proteins, und die sogenannte Invarianz der Erbanlage gebunden ist an die andere Art von Großmolekülen, die wir kennen, an die Nukleinsäuren, so daß hier auch mit dieser Unterscheidung der beiden Aspekte, der beiden Funktionsaspekte einhergeht nach Monods Interpretation eine deutliche biochemische Unterscheidung, was die strukturbildenden Substanzen anlangt, denn jede der beiden Substanzen, sowohl die Proteinmoleküle als auch die Nukleinsäuremoleküle, haben ihre eigentümliche, spezifische Struktur und ihre Aufbaugesetze, die rein stereochemisch interpretiert und auch formuliert werden können. Auf diesem Weg ist es möglich, jedenfalls einen generellen Begriff von dem, was Lebewesen ist, zu liefern und so, daß dabei auch die letzten Elementarbestandteile benannt werden können, eindeutig identifiziert werden können, und auch die entscheidenden Mechanismen des Lebensprozesses vorgeführt werden können.

Ich möchte Ihnen das in der nächsten Stunde noch kurz andeuten, weil darin enthalten ist eine Konstellation zwischen Gattung oder Spezies und Individuum, die spezifisch unterschieden ist von dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in der marxistischen Theorie. Wenn man diese monod'sche Konzeption zugrundelegt, wird glaube ich diese Differenz so deutlich, daß sie im Grunde unverrücklich im Bewußtsein dann auch haften bleibt. Das möchte ich in der nächsten Stunde.....

Meine Damen und Herren,

23. 11. 1978

Ich habe vier Punkte genannt,

die mir charakteristisch zu sein scheinen für die von Maunot bezogene Position eines konsequenten Neo-Darwinismus. Diese Position kennzeichnet nach seinem Verständnis sich dadurch, daß in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die Biologie den Rang einer exakten Wissenschaft erreicht hat und zwar durch die Forschungsergebnisse auf dem Badurgebiet der Zelltheorie der Mikrobiologie und der h Chemiebiologie. Vor u ist der bis dahin noch immer mit dem Charakter einer vorläufigen Hypothese unkleidete Begriff der Evolution sehr viel greifbarer geworden, sehr viel genauer, sehr viel präziser und man kann von den Gemachten Anfängen aus sehr wohl die Hoffnung hegen, daß es auf dem eingeschlagenen Weg zu einer hinreichenden Klärung des Evolutionsmechanismus kommen kann und kommen wird, Vor Allem nach-dem durch die Molekularbiologie, die nur phänotypische Definition des irdischen Lebens in eine präzise biochemische Definition, in eine genotypische übersetzt werden kann. Maunot hat im Blick auf das Erscheinungsbild, das Lebewesen ihm bieten im übrigen zwei elementare Eigenschaften herausgestellt, wodurch sich alle Lebewesen innerhalb des Universums von allen übrigen Strukturen grundlegend unterscheiden. Er bezeichnet diese beiden Eigenschaften mit den Begriffen der Teleonomie auf der einen Seite und versteht darunter, daß bei Lebewesen sich um Erscheinungen, um Strukturen handelt, die einen bestimmten Plan verkörpern, also durch eine gewisse Planmäßigkeit ihres Aufbaus ausgezeichnet sind. Und nach der gleichen Planmäßigkeit auch typische Funktionen ausüben, So daß man dabei sehr leicht in das Vorstellungsmodell verfallen könnte, als seien Lebewesen solche Substanzen, die in der Lage sind, eine bestimmte Modellvorstellung ihres Handelns und ihres Verhaltens sich selbst voraus zu entwerfen, um gewissermaßen dann dieses Projekt auch zu realisieren. Nur - das ist der Punkt auf den Maunot aufmerksam macht - diese Vorstellung, die eigentlich an dem Badurwerklichen Modell menschlichen Tuns entwickelt ist. Ein Mensch der einen Plan von einer Sache hat und diesem Plan dann auch ausführt. Bei diesem Vorgang ist es immer so, daß die Entstehung des neuen künstlichen Objektes voraussetzt die geleitete und zielgerichtete Kraft Aktivität einer äußeren Kraft. Genau dieses Moment des Einwirkens einer äußeren Kraft auf bestimmte Ausgangsbedingungen des Entstehungsprozesses, genau dieses fällt für die Organismen aus und das macht den entscheidenden Unterschied gegenüber den sogenannten Antifakten, den künstlichen Objekten für Maunot aus. Lebewesen also Objekte die mit einem bestimmten Plan ausgerüstet sind, der sich in ihrer Erscheinung zur Darstellung

In ihrer planmäßigen Erscheinung und demgemäß sind auch ihre spezifische Funktion ausüben. Neben dieser einen Charakteristikk ist als die zweite Grundlegende Eigenschaft zu nennen die invariante Reproduktion von Lebewesen. D. h. während die erste Bestimmung der Teleonomie Geistesmaßen auf die synchrone Ebene des irdischen Lebens absteht - bestimmte Organismen, die sich planmäßig verhalten in der seit ihrer Generation - wird mit dem Begriff der invarianten Reproduktion auf die diachronische Struktur der Zeit abgestellt, d. h. auf die Übertragung, die Reproduktion, die erfolgt im ^{Umsatz}Schritt von einer zur nächsten Generation, was bedeutet, daß hier offenbar ebenso wichtig wie die innere Strukturiertheit eines Organismus seine Fähigkeit zur Fortpflanzung definitiv hinzugehört. Und diese doppelte Qualifikation irdischen Lebens ist nun nicht nur eine Phänomenele oder auch nur logische Distinktion, sondern diesen differenzierenden Eigenschaften liegen mikroskopische Realitäten zugrunde, und diese beiden verschiedenen Eigenschaltten, die in der makroskopischen Erscheinung des Lebewesens auftreten, haben zu ihrem realen Fundament eine deutliche Verschiedenheit in dem molekularen Aufbau. Nämlich in der Weise, daß die teleonomischen Strukturen und Funktionen so ziemlich alle in einem Typus der Großmoleküle abläuft, nämlich in dem Typus der Proteilmoleküle, während die reproductiven Invarianz sich stützt auf die Realität, auf das Großmolekül, das als Nukleinsäure bekannt ist, und das erst kurz vor 1950 identifiziert worden ist. Und diese beiden Großmoleküle sind nun auch hoch des Näheren durchaus bereits so identifiziert, so daß ^{man} die Mechanismen die ablaufen einigermäßen rekonstruieren kann so offen aber dabei bestimmte Prozeßabläufe sind. Bei beiden Großmolekülen handelt es sich um sogenannte Kettenmoleküle wobei die Nukleinsäuren aus vier Grundelementen aus vier Nucleotiden sich bilden, die in einer Kette in einer Reihe angeordnet sind, wobei dann eine Reihung entsteht, die über zigtausende von Elementen in sich enthalten kann. Die Funktion dieser Nucleotide ist die Speicherung von Erbinformation, die von einer zur nächsten Generation übertragen werden. Innerhalb dieser Nukleinsäure nun, die der Informationsspeicherung und der Information übermittelung dienen, ist noch einmal zu differenzieren. Es gibt zwei verschiedene - zumindest in diesem Prozeß wichtige - Nukleinsäuren, die in ihrem Aufbau sich unterscheiden. Auf der einen Seite das unappreciellie, die Desoxyribonukleinsäure - äh, die Kurzform kennen Sie alle, das berühmte DNS - ein doppelstängiges Kettenmolekül, also zwei Molekülketten, die sich genau komplementär zueinander verhalten, sofern diese vier Elementarbestandteile in charakteristischen Verbindungen sich

152

zusammenschließen. Man hat sie mit den Anfangsbuchstaben ~~ACHT~~ bezeichnet und dabei sind bestimmte Affinitäten innerhalb dieser Nucleotide wiederum für die Konzeption des Ganzen wichtig. Entscheidend ist, daß von dieser Doppelhelix der DNS die genetischen Anordnungen durch die zweite Sorte von Nukleinsäure abgelesen wird, also von der sogenannten Ribonukleinsäure RNS und zur Enzymsynthese Grundgelegt wird. Enzymsynthese also diejenigen Eiweißstoffe in den Organismen, die katalysatorisch für die weitere Eiweißsynthese wirksam werden. Wie die Nukleinsäure als einen begrenzten Buchstabenbestand - wenn ich so sagen darf - aufgebaut sind, so sind auch die Proteilmoleküle aus einer begrenzten Menge von Grundelementen aufgebaut. Obwohl es millionenfache Arten von Eiweiß gibt, sind doch alle bisher bekannten, alle bisher unternommenen Untersuchungen darauf hinausgekommen, daß sie insgesamt sich aus circa 20 Aminosäureresten aufbauen und wenn man voraussetzen würde, daß sich ein solches Proteilmolekül zusammen setzt aus hundert bis dreitausend Elementen, erhält man eine unvorstellbare Kombinationsmöglichkeit, was wären also bei diesen zwanzig Aminosäuren ein Kettenstrang von nur hundert gleichbedeutend damit, daß es zwanzig hoch 100 Möglichkeiten der Kombination und Anordnung dieser Eiweißmoleküle, dieser Eiweißelemente geben kann. Die Zahl ist so abenteuerlich, daß sie wie die Biochemiker mittlerweile wissen, größer ist als die Anzahl aller Atome, die im Universum sind und bedeuten einen noch gar nicht erschöpften Reichtum, der in diesen Aminosäuren und ihren möglichen Synthesen enthalten ist. Dasselbe Überschießigkeit gilt auch für die die Information liefernden DNS-Moleküle bei denen es sich so verhält, daß durch die Kombination von drei Nucleotiden eine bestimmte Aminosäure definitmäßig festgelegt wird und auch ihren bestimmten Ort in der Molekülkette zugewiesen erhält. Das bedeutet für die vier Nucleotide, daß wenn ein Triplet eine solche ~~Definitmäßigkeit~~ in sich enthält, daß man dann mit vier hoch drei Möglichkeiten zu rechnen hätte, also mit vierundsechzig Möglichkeiten von denen allerdings nur zwanzig gebraucht werden, ~~sofern~~ ^{sofern} eben nur zwanzig Aminosäuren zu synthetisieren sind. So daß vierundvierzig Informationsmöglichkeiten, Übertragungsmöglichkeiten in dem Genmaterial ja noch nicht ausgenutzt noch nicht ausgeschöpft sind. Darin stecken offenbar noch riesige Informationsreserven, die bisher - wenn man so sagen will - aus ökonomischen Gründen der ? reproduktion nicht aktiviert worden sind. Der Vorgang, der also hier sich abspielt ist eine von einem bestimmten Großmolekül ausgehende Informationsübertragung, die Geistesmaßen die Regel enthält, nach der die in der Zelle ablaufende Eiweißsynthese statzufinden hat. Zunächst eine Enzym-

153

synthese, dann die Verbindung, der Aufbau von weiteren Proteinmolekülen. Dabei operieren offenbar diese Faktoren, diese Elemente in einem sehr fein abgestimmten Regelkreis, wobei man - und dafür hat Maunot Ende der 60iger Jahre den Nobel-Preis erhalten - festgestellt hat, daß bei den Genketten dennoch das besondere hinzukommt, daß von den Strukturgenen so etwas angesetzt ist wie gewissermaßen ein Operatorgen, der die Funktion der Strukturgenen in ihrer Sequenz entweder freigibt oder blockiert. Und diese Doppelmöglichkeit ist wiederum nicht ein Mechanismus der von diesem Operatorgen selbst gesteuert wird, sondern es ist ein davon nochmals zu unterscheidendes Regulatorgen offenbar, das die Rückmeldung aufnimmt von dem ferner liegenden synthetisierten Produkt, und wenn Genung dieser Elemente erzeugt sind, erfolgt eine Blockade und Gewissermaßen das Operatorgen wird auf Minus eingestellt, es wird ausgeschaltet und es kommt nicht mehr weiter zu einer weiteren Enzymsynthese auch nicht mehr zu einer weiteren entsprechenden Proteinsynthese. Was entsprechend gilt für den Abbau/Abbau von Glukose etwa als Zucker. Diese Erkenntnis der endlichen Mengen von mikrobiologischen Bauelementen und die Kenntnis der Mechanismen die diese Elemente miteinander kombiniert und die aktiviert werden hat die Vorstellung der Übertragung von Erbgut von einer zur nächsten Generation ~~von~~ ~~der~~ ~~Spekultativen~~ ~~in~~ ~~der~~ ~~Mikroskopisch~~ ~~Beobachtbaren~~ ~~über-~~ ~~führt~~ und damit eine empirische Theorie aus dem werden lassen, was bis dato noch immer mit einer Hauch des nicht ganz eingelassen umgeben war. Zudem aber ist auch diesem Weg deutlich geworden wie die von dem Darwinismus vorgestellte Evolution des Lebens näherhin zu bestimmen ist, denn nun kann auch dieser Vorgang der Veränderung der Arten ebenso gut interpretiert werden, die Mannigfaltigkeit der Arten, wie die Konstanz die gewisse Arten wie z. B die menschliche Art aufweisen. Die Konstanz der Art wird garantiert durch die faktische Gleichheit des Übermittelgen Erbgutes und Erbinformation. Die DNS-Informationen werden von Generation zu Generation unverändert tradiert. In jeder Zellgeneration wiederholt sich als das gleiche Informationsgut von allem Anfang an. Wenn es ~~dennoch~~ ~~zu~~ ~~Variationen~~ ~~kommt~~, dann kann es sich dabei eigentlich nur noch um Störungen innerhalb des Nukleinsäure-mechanismus handeln. Wenn nämlich dieser DNS Doppelstrang - man hat das Bild sich so gebildet es funktioniert wie ein Reisereschluß ~~der~~ ~~Doppelstrang~~ ~~kann~~ ~~geöffnet~~ ~~werden~~, dann erfolgt eine sogenannte Replikation, d. h. der Doppelstrang verwandelt sich in zwei wiederum zwei Doppelstränge, die kommen sofort zu einer kopelamentären Synthese von DNS. Dabei kann es zu Verklümmungen

kommen. D. h. wenn der Reißverschluss geöffnet wird, kann es durchaus passieren, daß da gewisse Stücke überfahren werden und gewisse Gensegmente nicht genügend abzulebende Information liefern. Oder daß dabei gewisse Verdrehungen der Nukleotide stattfinden und ebenfalls einen neuen Informationswert liefern. Durch solche Defekte entsteht also gewisse Varianten innerhalb einer prinzipiellen Invarianten Reproduktion. Und das wäre die Erklärung für das, was man bisher mit dem rätselhaften Wort der Mutation umschreiben hat. Die Mutationen sind einfach Fehler, Informationsfehler, wo die Übertragung nicht richtig funktioniert hat vor allem die Aufnahme der Information von der DNS zur RNS und es wird von der RNS abgelesen, daß in der Tat die .. aus der RNS hervorkommt und danach erfolgt die Eiweißsynthese ohne daß die Möglichkeit einer Rückkopplung in diesem Prozeß besteht. Hier herrscht strengste Irreversibilität, so daß hier mit dem absoluten Zufall für die Entstehung für neue Varianten gerechnet werden muß. Jede neue Variante ist im Grunde ein Fehlleistung, ein Störung in diesem Mechanismus, und es erweist sich jetzt erst bei dem Aufbau des neuen Organismus und bei der Stoffwechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt inwiefern diese Varianten lebensfähig sind, dieser Umwelt entsprechen können, inwiefern sie bessere Lebensmöglichkeiten als die Nichtvarianten, die Invarianten in sich tragen. Das ist jetzt Gewissermaßen eine Frage der Relationierung, der sich selbst regelnden Relationierung zwischen Organismus und Umwelt. Dies ist der Prozeß der Selektion, der stattfindet innerhalb der relativ großen Menge und Masse von Mutanten, die in jeder Zellgeneration auftreten aufgrund eben solcher Möglichkeiten einer flaschen Übersetzung. Die Regel ist wiederum dabei, daß die meisten Mutanten weniger geeignet sind für die Existenz unter den bestehenden Bedingungen sind, sondern nur relativ wenige an scheinend diesen positiven Sprung mitbringen, der sie mit gewissen Eigenschaften ausstattet, durch die sie das Leben, also das organische Individualleben besser bestehen können. Jedenfalls ist hier ~~da~~ ~~durch~~ ~~die~~ ~~molekularbiologische~~ ~~Erklärung~~ ~~des~~ ~~Begins~~ ~~einer~~ ~~Entwicklung~~, einer ontogenetischen Entwicklung und durch die Erklärung auch wie es durch reinen Zufall zu bestimmten Mutationen kommt? Ist auf diese Weise ~~entgültig~~ ~~die~~ ~~Vorstellung~~ ~~elementiert~~, als läge dem Lebensprozeß in der Welt so etwas wie ein umfassender Plan und Sinn zugrunde auf den hin die ganze Entwicklung stattfindet. Dergleichen kann also in keiner Weise noch Sinnvoll angenommen werden. Die Erklärung die hier auf biologischen Wege möglich ist, ist so erschöpfend und ausreichend daß jeder Zusatz an Theorie lediglich eine privater Natur ist,

451

ohne allgemeine Verbindlichkeit. Dabei wird nun allerdings auch deutlich, daß offenbar das individualisierte Lebewesen seine teleonomische Funktion in erster Linie darin hat, Sorge zu tragen, daß die genetische Information an die nächste organische Generation übermittelt wird. Das heißt, das Individuum ist lediglich so etwas wie die Agentur der Übertragung von spezifischer Information, die jeweils gewissermaßen der Informationsgehalt der Spezies überträgt, nicht den Informationsgehalt des individuellen Organismus selbst, also all dasjenige was dieser Organismus im Laufe seiner individuellen Existenz an Information erworben hat und aufgenommen hat. All dasjenige bleibt außerhalb der genetischen Information, geht nicht in sie ein. Ist also ein streng irreversibler Vorgang, der also niemals von der Proteinsäure zur Nukleinsäure zurückfließt, sondern nur umgekehrt von der Nukleinsäure in die Proteinsynthese hinein. Auf diese Weise ist die These eigentlich gar nicht mehr zu vermeiden, die auch Maunot entsprechen vermag, nämlich alle funktionellen Äußerungen eines Lebewesens sich verstehen lassen und verstanden werden müssen, als Teilfunktion einer umfassenden genetischen Gesamtfunktion die in der Erhaltung und Vermehrung der Art bestehen und in sonst eigentlich nichts. Das teleonomische Gesamtprojekt des Organismus besteht in der Übertragung dieser für diese charakteristischen Informationsgehaltes von einer Generation auf die nächste und das Einzelwesen selbst hat hier gleichsam nur katalytische Bedeutung für das spezifische Leben, das die in ihm zur Erscheinung kommt. Unter dieser Voraussetzung und in dieser Perspektive wird der Begriff des Lebens im Grunde definiert durch den Begriff des spezifischen Überlebens. Das irdische Leben besteht offenbar in dem Überleben der Gattung, nicht aber in so was wie der lebendigen Zeugung und Aneignung eines - und das war es ja, was wir in dem historischen Materialismus meinten feststellen zu können - dem insamen Gemeinschaftlichen Wesens menschlichen Daseins. Auch die Menschen in sofern sie in diesen großen evolutiven Strom hineingehören, Element dieses Lebensstromes sind, können im Prinzip nicht anders definiert werden als so, daß auch für sie die Regel gilt: das Individuum ist das Instrument der Erhaltung und der Vermehrung der Art, die eben durch die Geninformation sieht Millionen Jahren festgelegt ist. In diesem Punkt kommt es je nur zur Konservierung der besonderen Form des irdischen Lebens und Gewissermaßen in allen Lebewesen tritt eine Art von spezifischen Egoismus, eine Art von Artegoismus. Keine dieser Arten hat ein Interesse über die Grenzen ihrer genetischen hinaus. Sondern jede kriecht Gleichsam selbstinteressiert um sich

136

Sondern jede kriecht Gleichsam selbstinteressiert um sich selbst und nutzt die individuellen Manifestation wesentlich als Instrument der besonderen selbstbezüglichen Reproduktion. Bei dieser Auffassung kommt es nun - so meine ich - genau zu jener Behauptung, von der Althusser erklärt hat, daß sich gegen sie die theoretische Revolution von Marx seit 1845 gewandt hat. Maunot hat den Typus von Theorie hier eigentlich nochmal als klassisch für den Typ der Neodarwinismus herausgestellt, eine charakteristische Korrelation zwischen dem individuellen Subjekt und dem generellen allgemeinen Wesen. Sie erinnern sich, daß Althusser gesagt hat, die Theorie, die von Marx definiert wird, wurde und auch aufgelöst wurde, operierte mit der Entsprechung zwischen einem Empirismus und dem Subjekt, und einem Idealismus des allgemeinen Wesens und hat hinzugefügt, daß es durchaus auch dazukommen kann, daß hier die großen Empirismus und Idealismus ihren Stellenwert innerhalb dieses Strukturtypus austauschen, so daß in Komplementären Verhältnis zueinanderstehend dann so etwas wie der Empirismus des individuellen Subjekts und der Empirismus des allgemeinen Wesens und genau diese Gewalt würde für den Neodarwinismus aktuell werden und ist aktuell geworden dort, wo der Übergang vollzogen ist auf die Ebene der Evolution die von Maunot bezeichnet wird als die Evolution der Ideen. Eine Evolution die eingetreten ist in dem Augenblick - so kann er schreiben - als der Ur-mensch - der australo piticus - es fertig brachte eine Vorstellung, die nicht Element einer unmittelbaren Erfahrung ist, einem Mitgenossen zu übermitteln, also eine Kommunikation herzustellen über einen reinen Bewußtseinsinhalt. In dem Augenblick setzte - so Maunot - der Prozeß der Evolution ein als das Spezifium der menschlichen Entwicklung. Und die Verfolgung dieser Entwicklung führt dahin, daß die Theorie und zwar die empirische Theorie, die eben den Weg der Erforschung der primitiven Organismen bis hin zum Menschen gegangen ist, daß diese Theorie nicht umhin kann, das Faktum eines Bewußtseins beim Menschen anzuerkennen, ohne dieses Faktum als ein empirisches Ausweisen zu können. Maunot hält dies für eine noch immer nicht überwundene Grenze und überwindbare Grenze der Evolutionstheorie. Daß nämlich die Evolutionstheorie, wenn es um die Erklärung der Funktionsweise des menschlichen Zentralen Nervensystems geht, daß da diese Theorie genau an diese Grenze geführt wird, daß sie eine Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Materie annehmen muß, ohne daß sie in der Lage wäre das behauptete Bewußtseinphänomen, als ein ihr zugängliches Objekt auch empirisch zu konkretisieren. Hier wird gewissermaßen die Evolutionstheorie im Punkt der Äußersten differenzierung des Organismus des Lebens dazu ge-nötigt, die Position eines idealistischen Subjekts anzunehmen

137

Das Bewußtsein, wenn es offenbar zum menschlichen Leben hinzugehört und dennoch nicht empirisch ausweisbar ist, ist soetwas wie das ideale individuelle Subjekt, dem nun allerdings ein generelles empirisches Prädikat zugesprochen wird und dieses empirische Prädikat ist nichts anderes als die Erbinformation der Specie Mensch, die mit diesem individuellen idealen Subjekt verbunden ist in der Theorie, die hier auf der Grundlage strenger Wissenschaftlichkeit vorgeht. Ein individuelles ideales Subjekt, daß identifiziert wird durch ein ~~bestimmtes~~ empirisches besonderes Prädikat. Die Species, der Begriff der Specie Mensch ist ein empirisches Allgemeinh begriff und durch ihn wird das menschliche Individuum identifiziert. So identifiziert offenbar, daß für die Reflexion es unumgänglich wird, daß der Mensch - so formuliert es Maunot - sich in seiner unaufhebbaren Isolation anerkennt und anerkennen muß. Dieses ideale individuelle Subjekt, Bewußtsein, Selbstbewußtsein ist das sich schlechterdings offenbar nicht mehr empirisch vermitteln Könnende und ist in sofern um nichts weniger kommunikationsfähig wie die Monarde eines Laiches. Das menschliche Subjekt ist unmittlert bei Maunot vom Pathos einer universalen Einsamkeit und so kann er es ja auch umschreiben ganz pathetisch der Position des Menschen ist die Position eines Zigeuners gleich am Rand des Universums dessen Geigen niemand mehr zu hören kann. Es ist offenkundig hier eine Randzone erreicht vor der jedenfalls bis jetzt menschliches Selbstverständnis zurückgeschreckt ist, vor dieses eisigen Einsamkeit und der Anerkennung des schlechtkinigen Sinnlosigkeit in dem Sinne, daß hier eben mit dieses seiner Subjektivität eigentlich nichts anfangen kann, weil er ungeachtet der Subjektivität die ihm als ^{Individuum} ~~Individuum~~ Bewußtsein zukommt, er der Unterworfenene bleibt gegenüber der bio-chemischen Prozessen, die nach wie vor das Gesetz seines Seins abgeben, weshalb er durch diese Empirie definiert wird, durch den Informationsgehalt der Gene. Diese Fassung hat ihre Entsprechung zu dem entgegengesetzten Element zu der entgegengesetzten Seite des Evolutionsprozesses im Ganzen. So wie das Funkzionieren des menschlichen Zentralnervensystems eine unüberwindbare Grenze für eine biologische. biologisch fundierte Philosophie ist, so ist auch das Ursprungsproblem, im Hinblick auf die Herkunft der genetischen Information ein schlechterdings unentzifferbares Rätsel von dem man bis zur Stunde nur Spekulationen zu hören bekommt, ohne daß eine präzise Auskunft gegeben werden kann. Der Anfang der Evolution des Lebens, d. h. der Ursprung der in Nukleinsäure kodierten Information ist eben so dunkel wie das höchste Evolutionsprodukt das auf diesem Wege zustande gekommen ist: das menschliche Nervensystem wo man eine

158

verschlossene Innerlichkeit am Ende von empirischer Position behaupten muß und zugleich geschlagen ist mit dem Eingeständnis der Unmöglichkeit, für diese Behauptung auch noch den empirischen Ausweis erbringen zu können. Diese Idealität des Menschen als eines individuellen Subjektes, das identifiziert wird durch eine empirische Allgemeinheit - und also durch diese empirische Allgemeinheit beherrscht wird - findet seinen realen Niederschlag und Ausdruck in dem eigentümlichen Verhältnis zwischen Individuum und Art im Hinblick auf die Unendlichkeit des Lebens.

159

Die Idealität des individuellen Subjektes ist nur die Kehrs-
 eite der Notwendigkeit des Untergangs des Individuums um des
 Lebensprinzips der Art willen; weil die Art, die Spezies, und
 das Leben der Spezies das übergeordnete, regulierende Prinzip
 ist, ist es für das Individuum jeder Spezies eine unumgäng-
 liche Notwendigkeit, zugrunde zu gehen; denn es kann immer
 nur eine begrenzte Anzahl von Individuen einer Art geben,
 und die Programmierung läuft offenbar gerade auf eine sehr
 schnelle Individuabildung hinaus mit raschem Generations-
 wechsel, weil dabei die Variationsmöglichkeit, die Streubreite
 der Mutanten noch am Größten ist, also hier die besten Le-
 benschancen erhalten sind, so daß gelegentlich heute schon
 die Fehnung gefördert wird, daß die Lebensdauer eines indivi-
 duums eigentlich nur reicht von der Geburt bis zur Reifung,
 der Fortpflanzungsmöglichkeit. Wo dieser Zustand erreicht ist,
 erfolgt schon so etwas wie eine Art von Todesignal für das
 Individuum, und was danach kommt, ist Absterben und Untergang.
 Das Individuum ist also Gewissermaßen durch das Prinzip, durch
 die Herrschaft der Spezies zum Tode verurteilt; und weil es
 sterblich ist im Sinne des Sterben - Mühsens (- das Prinzip
 aber nicht etwa das Todesprinzip ist, sondern das Prinzip
 ist das Prinzip des Gattungslebens-), ist mit der Notwendig-
 keit des Todes für das Individuum zugleich programmiert die
 Notwendigkeit seiner Fortpflanzung. Das ist nämlich dann
 der Dienst, den das Individuum zu leisten hat für die im
 Grunde unvergängliche Lebendigkeit seiner Gattung, und zwar
 ich würde auch sagen: aller Gattungen. Denn das ist das Über-
 raschende offenbar an dem Keimplasma, daß es sich selbst
 nicht verbraucht, daß es überhaupt keine Verunreinigungs-
 nungen zeigt. Also man kann auch den biologischen Tod eines
 Individuums nicht etwa durch ein Erschlaffen einer inneren
 Keimkraft oder Zellkraft erklären, sondern es können dafür
 nur äußere Gründe namhaft gemacht werden. Das Sterben ist
 im Grunde ein von außen Getötet - Werden, denn der Zellstoff,
 das Keimplasma, ist im Prinzip unvergänglich, und es ist so
 unden Jahren hinziehenden Lebensstroms gewesen ist, - Genauso
 produktiv auch heute noch wie vor zwei Milliarden Jahren.
 Denn es muß ja offenbar hier ein Kontinuum durch die Genera-

160

tionen hindurch bestanden haben, ein Lebenskontinuum, das in
 keinem Moment dieser Zeit abgerissen ist. Es gibt kein
 Hinweis in der Paläontologie dafür, daß es zu irgendeinem
 Punkt noch einmal zu einem Lebensprozess auf dieser Erde
 gekommen wäre. Man muß bei diesem Lebensprozess ebenso mit
 der schlechthinigen Einmaligkeit der Biosphäre aufpassen
 rechnen, wie man innerhalb dieser Biosphäre mit der schlechthinigen
 Einmaligkeit des Standes des menschlichen Zentral-
 nervensystems rechnen muß. Keine Wiederholbarkeit, sondern
 strenge Einmaligkeit - wobei noch hinzuzufügen wäre, daß bei
 diesen beiden in ihrer notwendigen Einmaligkeit zu verzei-
 fenden Phänomenen gilt, daß in dem Zustand vor ihrem Auftreten
 so gut wie keine Wahrscheinlichkeit für ihr Auftreten mathe-
 matisch bestanden hat, so daß sie auch in keiner Weise
 prognostizierbar sind.

Das hängt auf das Engste offenbar miteinander zusammen,
 die Einmaligkeit nicht in dem Sinne, daß das eine oder andere
 nie hier endlich an den Tag gekommen wäre, sondern die
 schlechthinige Kontingenz, die Unmöglichkeit, aus einem
 gegebenen Evolutionszustand mit Sicherheit die nächste Phase
 und das, was folgt, zu prognostizieren, ohne daß deshalb
 doch die Faktizität der Folge bestritten werden könnte.
 Eine Unendlichkeit offenbar an Möglichkeiten, die sich in
 die Zukunft hinein öffnet, so determiniert der Prozess in
 der Vergangenheit auch immer geraten ist.

Mit dieser Umschreibung der Evolutionstheorie und der in ihr
 interpretierten menschlichen Existenz ist in der Tat eine
 - der Kultur menschheit, wie Monod sehr wohl weiß - eine
 Zumutung aufgebürdet, die sie bisher jedenfalls nicht hat
 übernehmen wollen und übernehmen können. Und da kommt ein
 eigenartliches Dilemma des Bewusstseins zu den Tage, denn
 einerseits meint Monod sogar behaupten zu müssen, daß es zu
 dem Erbgut menschlichen Lebens gehört, daß es das Fortbeweis
 nach Fortführung und Interpretation des Ortes menschlicher
 Existenz in einem sinnvollen Kontinuum als angeborenes
 Bedürfnis des Menschen erbt, und daß, wo dieses Bedürfnis
 keine Befriedigung findet, eine im Grunde für das menschliche
 Leben unüberbrückliche Angst Platz greifen muß.

161

Die gegenwärtige Situation steht er genau dadurch um gekenn-
 zeichnet, daß auf der einen Seite dieses ererbte Bedürfnis
 nach Interpretation der eigenen Existenz, das ererbte
 Bedürfnis nach Sinngebung des menschlichen Lebens, daß
 dieses Bedürfnis nicht mehr unter dem Druck der immerhin seit
 dreihundert Jahren geübten Wissenschaft guten Wissens
 befriedigt werden kann durch die bis dahin gültigen Vor-
 stellungen, Weltvorstellungen und Anschauungen - selten es
 solche der Religion, seien es solche der Philosophie gewesen -,
 die von Monod allesamt unter das Verdikt des Animismus, wie
 er es nennt, gestellt werden; Animismus, das ist der Sammel-
 begriff für alle Weltanschauungen von der primitivsten Magie
 bis zur subtilsten Metaphysik, die mit so etwas wie einer
 Art von objektivem Geist oder objektivem Sinn in der Ge-
 schichte und in dem Universum rechnet.

Mit dieser Vorstellung ist es in puncto Erkenntnis endgültig
 vorbei seit dreihundert Jahren; nur, und das empfindet er als
 das große Dilemma, es werden noch immer, was die praktische
 Kegelung des menschlichen Lebens anlangt, inkonsistente
 Rückgriffe Gefährlichkeit auf diese animistischen Traditionen aus
 Religion und Philosophie, so daß das menschliche Bewußtsein
 der Gegenwart in den Zwiespalt geraten ist, seinen Wert-
 vorstellungen nach noch immer atavistisch zu verfahren,
 während es, was seine Erkenntnis anlangt, das Dingeständnis
 nicht länger verhehlen kann, daß es nur eine einzige Art
 gibt, wodurch wahres Wissen definiert wird, nämlich die
 objektive Erkenntnis als eine Synthese von Logik und Erfahrung.
 Dies ist die einzige (nele) wahrer Erkenntnis, und das hat
 sich immerhin für das wissenschaftliche Bewußtsein seit
 dreihundert Jahren durchgesetzt, ohne daß daraus die prak-
 tischen Konsequenzen gezogen werden könnten; zumal Monod
 meint sagen zu müssen, daß eben durch die Wissenschaft es
 nicht gelingen kann und durch die objektive Erkenntnis,
 jenem Bedürfnis nach Sinn und Sicherheit, nach Lokalisierung,
 nach Verortung des menschlichen Daseins in einer sinnvollen
 Welt, daß die Wissenschaft das gerade nicht zu leisten vermag,
 sondern objektive Erkenntnis erklärt, daß der Mensch keinen
 Ort, nicht vorgesehen war in der Welt und auch nicht nach-
 träglich als ein Vorgesehener interpretiert werden kann,

sondern er ist ein Zufallsprodukt, eine flüchtige Welt, die
 sehr schnell auch wiederum verschwinden kann, ohne daß daran
 ein tieferer Sinn gelegen wäre. Insofern liefert diese objektive
 Erkenntnis keinerlei Unterscheidungsmöglichkeit zwischen dem,
 was gut, was böse sei - zwischen dem, was sittlich und was
 das Verbrechen sei, sondern hier läßt die objektive Erkenntnis
 den Menschen objektiv allein. Sie beschwichtigt nicht
 seine Angst vor der Sinnlosigkeit, sondern sie macht sie
 allererst virulent, so daß hierbei Monod am Ende, wie ich
 meine, eine Ambivalenz, ein Antagonismus auftritt zwischen
 dem, was er ausdrücklich dem Leben zuordnet, geradezu dem
 Lebensbedürfnis zuordnet (er kann davon sprechen, das gehört
 zur Erbinformation, daß der Mensch diese Erläuterungsabsicht
 immer wieder in Angriff nimmt), und dem, was als Wahrheit in
 dem Erkenntnisprozeß bislang an den Tag gekommen ist.

Das Lebensbedürfnis und die Wahrheitserkenntnis stehen hier
 in einem Verhältnis schneidenden Widerspruchs und schleich-
 hiniger Unverträglichkeit. Die Wahrheit sträubt sich gegen
 die Erfüllung des Bedürfnisses und ist untrennlich dazu, und
 das eingeborene, das ererbte Bedürfnis kann nicht zur Ruhe
 kommen - es bleibt. Gerade als Unbestimmtes ist es elementar
 der genetischen Information der Menschheit von Generation
 zu Generation, so daß am Ende hier eine schwere Aussichts-
 losigkeit das Letzte ist, was bei konsequenter Durchführung
 des Ansatzes herauskommt, und es nimmt sonder, und ich würde
 Sie bitten, gerade das letzte Kapitel von Monod daraufhin
 noch einmal durchzulesen, daß er da offenbar in seiner
 eigenen Position gewisse Unsicherheiten nicht vermeiden kann:
 Auf der einen Seite erklärt er, wissenschaftliche Erkenntnis
 kann nicht dem Lebensbedürfnis nach Sinn in irgendeiner
 Weise dienen, verweigert vielmehr die Sinngebung, und auf der
 anderen Seite kann er wenige Seiten später es als ein
 vielleicht-doch-irgendwann einmal offenlassen, ob nicht
 wissenschaftliche Erkenntnis auch diese Kraft haben könnte,
 die Angst vor dem sinnlosen Dasein jenseits zu bewältigen.
 Eine Entscheidung vermag er hier offenbar, jeden-
 falls in einem positiven Sinne, gar nicht zu geben, und
 zugleich schreut er offenbar auch wiederum zurück vor dem,
 was als theoretische Konsequenz kann zu umgehen wäre,
 nämlich den Eingeständnis, daß man über diesen Hinweis

Literaturhinweise

zwischen Leben und Wahrheit unter dieser Voraussetzung nicht
 hinanzukommen kann, und es also bei der empirischen Beherr-
 schung des Menschen als des im Grunde unrelativen, unrelativen
 Bewußtseinsobjekts bleiben muß. Als das Wesen des Menschen
 ist im Grunde das Verhältnis dabei herausgekommen, das
 Verhältnis seiner Erbschaft, gegen die alles, was erworben
 wird, offenbar anzukommen nicht in der Lage ist.
 Das scheint mir ein Typus von Scientismus zu sein, der auf
 der Linie der Evolutionstheorie bündig und konsequent hier
 vorgebragt ist von Monod. Wenn Sie andere Autoren sich
 ansehen, werden Sie immer noch gewisse Ermüdungsvorsuche
 feststellen können und Bemühungen, diese Schritte ein wenig
 abzumildern und andere gangbare Wege gerade noch anzupfeh-
 len, nur die apologetische Intention ist dabei allzu spür-
 bar, so daß ihnen, wie ich glaube, wenig Verweilung auf den
 Weg gegeben ist. Es müßte dann schon der Versuch eines
 neuen, auch erkenntnistheoretischen Ansatzes stattfinden,
 und meine Meinung ist, daß in der anthropologischen Dis-
 kussion der Gegenwart diese beiden großen Modelle des
 Neodarwinismus in dieser scharfen Ausprägung und des
 historischen Materialismus einander diametral entgegenstehen
 und im Grunde vollständig das Gelände der Diskussion abdecken.
 In diesem Spannungsfeld müßte sich der Versuch einer theo-
 logischen Anthropologie jedenfalls bewähren in der Wahrneh-
 mung der beiden Fronten, die hier so unversöhnlich gegen-
 einander stehen.

Darüber soll in der nächsten Stunde aber noch nicht gehandelt
 werden. Ich denke, wir könnten uns in der nächsten Stunde
 noch über das Unrelativität der bisherigen Einleitung in einer
 Aussprache verständigen.

114

Marx, Philosophisch-ökonomische Frühschriften in MfW-Ergänzungs-
binden

K.Korsch, Marxismus und Philosophie, 1923, Frankfurt/M 1966

K.Kautzky, Materialistische Gesellschaftsauffassung
Natur und Gesellschaft
Staat und die Entwicklung der Gesellschaft 1927

K.Korsch, Die material. Geschichtsauffassung. Auseinander-
setzung mit K.Kautzky, 1929 Frankfurt/M 1971

G.Lukács, Geschichte und Klassenkampf, Berlin 1923

Stefanovic, Geschichte und Parteilbewußtsein ("Praxisgruppe")
(Kritik des bürokratisierten Materialismus)
Auf der Suche nach Demokratie und Sozialismus,
München 1978

Antonio Gramsci

dazu: Riechers, A.Gramscis Sozialismus in Italien

H.H.Holz, Strömungen und Tendenzen in Neomarxismus,
München 1972

G.Lukács, Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Neuwied
1972

E.Fromm, Das Menschenbild von K. Marx, Ffm. 1963

zur Gegenwärtigen franz. Diskussion!

L. Althusser, Für Marx, Ffm 1968

Das Kapital lesen, rde, 1972 (vergriffen)

R. Garaudy, Karl Marx, Paris 1964

H. Levebre, Marxismus im 20. Jahrhundert, Hamburg 1969

R. Aron, Marxisme Imaginaire

authentische Darstellung: Grundlagen des Historischen Mate-
rialismus, hrsg. v. Institut für

Gesellschaftswissenschaften (ZK der
SWP)

H. Marcuse, Vernunft und Revolution
Hegel und die Entstehung der Sozialtheorie

Jürgen Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus,
Ffm. stw 1976

165

Literatur zur biologischen Anthropologie

Reihe "Neue Anthropologie" bei dtv, 1972-75

bes. die Aufsätze von Ernst Benz und Eberhard Jungel
in dem Band "philosophische Anthropologie"Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Der vorprogrammierte Mensch. Das
Ererbe als bestimmender Faktor im
menschlichen Verhalten, München 1976Ed. Wilson, social biology. the new synthesis, oxford
ders., On human nature, Oxford 1978

Richard Dawkins, Das egoistische Gen, Berlin 1978

W. Winkler, Uta Selbt, Das Prinzip Eigennutz. Ursachen...
Hamburg 1977Konrad Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Natur-
geschichte menschlichen ErkennensC.Fr.v. Weizsäcker, Geschichtliche Anthropologie
Biologie des Subjekts. Auseinandersetzung
mit K. Lorenz

Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit, dtv

Hans-Joachim Bogen, Knaurs Buch der modernen Biologie
(gute Materialsammlung)

Wir beginnen mit dem zweiten Teil des Kollegs, der
in der Vorankündigung überschriften war mit dem
Titel "Die Aufgabe der theologischen Anthropologie".

Es geht in diesem Abschnitt um die Erörterung und
Diskussion der Frage nach dem, was eine theolog.
Anthropologie eigentlich notwendig macht, und wodurch
sie möglich wird. Also die Frage nach Möglichkeit
und Notwendigkeit einer theolog. Anthropologie. Diese
Frage ist akut geworden seitdem soetwas wie ein christl.
Menschenbild keineswegs mehr zu den Kulturselbstver-
ständlichkeiten unserer Zeit gehört. Es mag eine Epoche
gegeben haben in Europa, als dieses christl. Menschen-
bild noch eine normative Idee und auch ein effektives
Prinzip in der histor. Realität dieser Kultur ge-
wesen ist. Das mag für die alteuropäische Vorgangen-
heit durchaus gelten bis in das 17. Jahrh. hinein,
und es wäre die Zeit, die man nicht zu unrecht das
christliche Abendland genannt hat. Das sich damit
die Wandlung des Abendlandes in ein modernes Europa
eignet hat, ist nicht nur ein terminologischer
Wechsel, sondern besagt etwas von dem Kulturbruch,
der sich in dieser Zeit ereignet hat. In der Zeit
bis zum 17. Jahrh. aber, und hier dürfte der 30jährige
Krieg eine gewichtige Zäsur darstellen, sofern in
diesem Krieg selbst sich die beiden Komponenten und
Motive von Religion und Machtpolitik zunehmend aus-
einander-dividierten, und der Krieg in seiner 2. Hälfte
ein typischer Kampf um Hegemonie in Europa, immer-
halb und im Verband der großen Mächte, geworden
ist. Bis dahin aber könnte man durchaus von einer
gewissen Einheitlichkeit sprechen, sodas christlich
theologische Anthropologie soetwas wie die Artikulation
des Selbstverständnisses der Menschen dieses Kultur-
kreises gewesen ist. Etwas was mit geschichtlicher
Lebenserfahrung tief versetzt war, und von dieser
Lebenserfahrung auch durchdrungen und getragen worden
ist. Die kirchliche Lehre war eine begriffliche
Formulierung dessen was, so könnte man sagen, Gemein-
besitz des öffentlichen Bewußtseins gewesen ist,
und auch für das private Leben seine Maßgeblichkeit,
seine normative Kraft und seine bewegende Kraft hatte.
Diese kirchliche Lehre empfing ihre Verbindlichkeit
durch die Autorität, die dieser Lehrkraft einer un-
gebrochenen Tradition, kraft eines ungebrochenen
Traditionszusammenhanges mit der Offenbarungsquelle
dieser Wahrheit zukommt. Die Autorität infolge eines
ungebrochenen Traditionszusammenhanges, ist die
Autorität, die einer Institution zukommt, sofern
diese Institution die Garantie der Kontinuität, der
Bruchlosigkeit des Traditionsstroms der Wahrheit
in der Geschichte ist. Nach der großen Spaltung, nach
dem Zerfall der Kirchen, wurde dieses Institut ebenso
fragwürdig und problematisch, wie die Bruchlosigkeit
der Tradition, zumal gerade in den reformatorischen
Kirchen gegen diese Vorstellung, eines kontinuierlichen
Stromes wahren Wissens, aus den ersten Quellen der
Offenbarung, bis in die späte Gegenwart, dies als
eine nicht mehr der Wahrheit des Glaubens adäquate
Weise, der Konzeption, zurückgewiesen wurde.

Im Gegenteil könnte es sogar für die Theologie zu einem Element ihrer Konzeption werden, zu zeigen und zu begründen, daß und inwiefern diese Konzeptionen, mit einem partikularen Recht, sich der Aussage über die Gottesbeziehung menschlichen Lebens entschlagen. Es könnte unter Umständen gerade deshalb auch eine theolog. Anthropologie notwendig sein, um darzutun, daß weder die wissenschaftliche Anthropologie, wie sie in der Konzeption des Darwinismus ausgebildet worden ist, noch eine philosophische Anthropologie, wie sie in der Konzeption des historischen Materialismus ausgebildet worden ist, daß beide diese Relationen nicht in irgend einer Weise usurpieren, und in dieses System ihrer Wissenschaft oder Philosophie eingliedern können. Das insofern jedenfalls darin, diesen Systemen kein Vorwurf gemacht werden kann, daß vielmehr das ihnen Vorzug ausmacht über den verschiedensten Formen Gottes im Begriffsfähigkeit zu werden, wie er in den großen Systemen der Vergangenheit unternommen worden ist. Notwendigkeit einer Anthropologie innerhalb der Theologie könnte zum 2. auch versucht werden in einer Form und in einem Stil, wie er von dem ministerialen Neutestamentler Günter Klein, in einem Aufsatz in der ZTAK vom September dieses Jahres, unternommen worden ist. Der Aufsatz von Günter Klein trägt den Titel "Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie" (ZTAK 75 Jahrgang 78 Heft 3 S. 336-349). In diesem Aufsatz hat Günter Klein gewisse Gedankenlinien ausgearbeitet, die er bereits in früheren Arbeiten, früheren Studien zum NT, entwickelt und vorgezogen hat. Ich möchte sie hier auf den Sammelband hinweisen, auf die gesammelten Aufsätze, die unter dem Titel ersprochen sind "Rekonstruktion und Interpretation" (München 78). Und zwar handelt es sich da um die Aufsätze "Rühm" und die Interpretation der Heilsgeschichte". Es kreist stets bei ihm um die Problematik, Heilsgeschichte als einer rechtmäßigen Denkfigur in der Theologie, und er befindet sich dabei in sehr heftiger polemischer Auseinandersetzung mit dem Kreis der Theologen um Wolfhard Panenberg, und hier vor allem in Auseinandersetzung mit dem Neutestamentler Ulrich Wilckens. Dazu dann auch der zweite Aufsatz "Individualgeschichte und Weltgeschichte", und dazu eine Replik auf eine Polemik von U. Wilckens "Exegetische Probleme in Röm. 3, 21ff". Diese drei Aufsätze sind bereits intensiv befaßt mit dem Problem einer bibl. exegetischen, neutestamentlichen, jedenfalls theolog. Anthropologie. Denn in der Negativität besagt die Position von G. Klein jedenfalls dies, daß der Begriff "Mensch" bei Paulus zumindest nicht in irgendeiner neutral definierter Weise ein Allgemeinbegriff ist, sondern daß eigentlich dieser Begriff für Paulus allererst theolog. konstituiert und entwickelt werden muß, und nicht von irgendwoher übernommen werden kann. Es gibt also hier keine Vorabon, in dieser Notation macht er deutlich, daß zu diesem Begriff (Begriff) Gerade bei Paulus die Differenz zw. Juden und Heiden aufs Höchste eingespürt wird, und zu einem eschatolog. Gegensatz gesteigert wird, und so lautet die Formulierung über die Konsequenzen, die er in dieser Richtung

auszählt, werden wir uns noch zu verständigen haben, was affirmativ dabei herauskommt, negativ jedenfalls scheint mir das jedenfalls eine außerordentlich wichtige Erkenntnis zu sein, die hier bei der wissenschaftl. Beschäftigung mit Paulus herangereift ist, daß oben der Begriff des Menschen ein theolog. notwendiger zu entwickeln ist, als für Paulus in seiner Konzeption unverzichtbare Aufgabe. Paulus kann nicht vom Menschen schlechthin und im Allgemeinen reden, und ihn sozusagen wie eine natürliche Prämissen in seine theolog. Urteilsbildung einbringen. Und hier in diesem Aufsatz von 1978, den ich genannt habe, veranschreibt Klein diese Negativität in der Weise, daß er sagt: "Ein unbefangenes Rechnen mit der Gegebenheit des Menschen ist keineswegs ein auszeichnendes Merkmal für die Theologie, sondern in jüdischer Geraden den Mangel an Theologie. Sehr pointiert, wie er sieht, erklärt er, was die Theologie allererst zur Theologie macht, ist dies, daß ihr der Mensch dank und gar keine Gegebenheit ist, die sich von selbst versteht, sondern ein Gericht, an dem sich nichts von selbst versteht. Der Mensch ist für die Theologie keine Gegebenheit, die für die Theologie unter Umständen phänomenologisch auch umschrieben werden kann, so wie ein empirischer Begriff gebildet werden kann, oder auch ein praktischer Begriff, sondern überhaupt keine Gegebenheit, sondern ein Gericht, an dem sich nichts von selbst versteht. Und deshalb kommt das anathema (gr.): Theologie, die das nicht wahrhaben will, der der Mensch als gezeichnete Ausgangsbasis ihres Denkens gilt, hat aufgehört Theologie zu sein. Was er mit der These vom Mensch als ein Gericht meint, weist in der Tat auf einen Punkt hin, der ein Proprium für theolog. Anthropologie ist, und der zugleich eine Problematik ausmacht. Daß nämlich eine theolog. Anthropologie in der Tat nicht als eine empirische Disziplin einfach entwickelt werden kann, sondern daß eine theolog. Anthropologie, wie jeder jeder theolog. Satz und jede theolog. Rede gehalten ist, sich auszuweisen nach dem Maß ihrer Angemessenheit gegenüber derjenigen Überlieferung, von der Theologie und Kirche behauptet, daß sich in ihr die Wahrheit selbst mitgeteilt habe und mitteilen wolle. Diese Position besagt, daß eine theolog. Anthropologie im Grunde nur Sätze formulieren kann, die in Angemessenheit und nach Maßgabe der Schriften des AT und NT formuliert sind., sodaß hier dies Buch, Bibel genannt, bestehend aus AT und NT, daß diese Schriftsammlung in der Tat der Kanon und auch die Norm, das Organon theolog. Erkenntnis und Aussagen, auch über den Menschen sind, wenn es sich dabei um theolog. Aussagen handeln soll. Mit anderen Worten, daran insistiert eben Klein, wenn die Theologie etwas vom Menschen wahrnehmen will, dann muß sie sich auf das Hörensagen einlassen. Sie muß sich auf diese Schrift einlassen, und das, was mit dieser Schrift Redend, predigend in dieser Kirche passiert. Die Wahrnehmung der Wahrheit dieser Schrift ist nicht eine Sache der Beobachtung also, sondern eine Sache des Hörens, und in diesem Sinne kommt der Mensch, wenn er für die Theologie vorkommt, im Gericht, im

Gericht der Bibel vor, als einem Ersten. Und weiterhin meint er, daß damit nicht nur eine erkenntnistheoretische Aussage gemacht ist, sondern auch eine Sachausgabe, denn nicht nur kommt der Mensch für theolog. Rede nur im Gericht vor, sondern auch nur als Gericht. Das ist die zugespitzte Formulierung. Er sagt, pointiert könnte man formulieren, daß für die Theologie der Mensch nur als Gericht eines Gerichts vorkommt. Er lebt diese spielerischen Formulierungen, was er sagen will ist, die Schrift, die bibl. Erkenntnis oder bibl. Lehre vom Menschen, ist die, welche zeigt inwiefern alle Behauptungen des Menschen, einer wahrhaftigen substantiellen Natur und dergleichen, daß all das nichts als ein Gericht über den Menschen ist, und deshalb kommt er im bibl. Gericht nur als Gericht vor. Das hat die Konsequenz, daß Klein bei einem Blick auf die überkommene theolog. Anthropologie feststellt, daß es ja hier seit alters eine, wie er sagt, der ehrwürdigsten Kategorien gibt, die immer wieder zur Sprache gebracht worden sind, nämlich die Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes. Und diese Bestimmung ist, so meint Klein, von einer geradezu herausfordernder Gegensätzlichkeit gegenüber dem, was er als die Rede der Schrift vom Menschen herausgestellt hat. Indem der Mensch als Ebenbild Gottes aufgefaßt wird, wird er wohl gerade nicht als ein bloßes Leeres altes Sagen ausgefaßt, sondern hier wird behauptet, daß in einer Konformität menschl. Seins und göttl. Menschs Willens, gerade das Proprium des Menschen bestünde.

Die Frage, die aber hier aufgeworfen werden muß, müßte aber lauten, wie weit die Geltung dieser Kategorie reicht, und hier offenbart denn auch Klein, was der Zielpunkt seines Angriffs ist. Denn diese Frage nach der Tragweite der Kategorie des Ebenbildes Gottes, ist gelehrt gegen einen Satz von J. Noltmann, der formuliert hat, "Ebenbild Gottes ist der ganze Mensch und jeder Mensch". So in einem Aufsatz, der in den evg. Kommentaren erschienen ist "Welches Recht hat das Ebenbild Gottes?", evg. Kommentare Jahrg. 9/1976 S. 28ff. Und hier meint Klein, daß hier eine Voraussetzung von dem Systematiker Noltmann gemacht worden sei, wo der Exeget nur die allergründesten Gedanken anmelden kann. Denn das NT, das ist jetzt die Behauptung, die aufgestellt wird von dem Exegeten gegen die systematische Aufstellung, weiß nichts von einer abgewählten Gottebenbildlichkeit des Menschen, und Paulus weiß sogar von dem Gegenteil einer allgem. Gottebenbildlichkeit des Menschen, nämlich daß alle Menschen ihre Gottebenbildlichkeit verloren haben. Wie sollte auch diesem entfremdeten Wesen, fragt Klein, das nur noch als Gericht seiner selbst existiert, ein solcher Glanz eignen? Verständlich, meint er, daß nicht jedem Systematiker danach die Ohren jucken. Beachten die Bitte den Unterschied in der Formulierung, und die Frage, sind das hier eigentlich gleiche Begriffe, die er hier gebraucht. Zum 1. hat er pointiert formuliert, der Mensch kommt für die Theologie nur vor als das Gericht eines Gerichts, und hier ver-

mag er sehr schnell vom Gericht seiner selbst zu sprechen. Ist das ohne weitere Identisch? Ist das bibl. Gericht vom Menschen, ist das ohne weitere Identisch? Oder was steckt eigentlich hinter dieser Formulierung, was verbirgt sich eigentlich dahinter? Ist das eine Konzeption, die doch mit so etwas wie dem Selbstverständnis, als einer letzten Bedingung rechnet, und wird aus einer Erfahrung des Menschen als eines bloßen Gerichts seiner selbst, diese Erfahrung nun auch in der Bibel wiedererkannt und aufgedeckt und gefunden? Diesen Verdacht könnte man immerhin bei G. Klein noch haben, denn er weiß zwar darum, daß Gottebenbildlichkeit eine Prädikation ist, die auf Jesus Christus bezogen ist, aber bricht erstaunlicher Weise den Zusammenhang zw. Christus und allen übrigen an diesem Punkt so ab, als sei die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi ein, geradezu ihm die persona privata zukommender Titel, und als läge in ihm nicht eine fundamentale Anweisung in Richtung einer Aussage, wenn sie denn rechtens interpretiert wird, wie sie von Noltmann unternommen worden ist, daß diese Gottebenbildlichkeit eine Bestimmung des ganzen Menschen und eines jeden Menschen sei, und dies in der konkreten Entsprechung dazu, daß Gott, daß Jesus Christus nicht für sich selber und um seiner selbst willen das Ebenbild Gottes gewesen ist, sondern um es für alle zu sein. Und die Meinung der Schrift und der Theologie ist, daß man noch für den zu warten hat, Theologie und Kirche kann niemals etwas anderes tun, auf den zu warten hat, der meint er habe es nicht nötig, daß Jesus Christus für ihn das Ebenbild Gottes sei, an sie ist diese Rede noch nicht adressiert. Bei G. Klein scheint mir hier eine Spaltung von Christologie und Soteriologie, und demzufolge auch von Christologie und Anthropologie vorzuliegen. Was die Frage erst recht dringlich macht, inwiefern er erst macht mit dem Gedanken, daß die Theologie ihre Anthropologie durch kann, nicht in so etwas wie einer Solbsterfahrung christl. Glaubens, sondern in der Gewahrung dessen, was in der Schrift vom Menschen zu sagen ist, und wie und dieser Schrift vom Menschen zu denken ist. Wie hat Klein das eigentlich realisiert, um deutlich zu machen, daß die Theologie genötigt ist aus der Schrift heraus, aus dem Verständnis der Schrift heraus, die die Anthropologie als ein ihr notwendig zukommendes Thema zu traktieren? Diesen Punkt werden wir noch einmal zur Sprache bringen, wenn die Frage erörtert wird, wie sich diese Gottebenbildlichkeit Jesu Christi nach außen und für die anderen zur Wirksamkeit und zur Wirklichkeit gebracht hat, nämlich in der Überwindung des Gegensatzes von Juden und Heiden, sodann hier der Satz gewagt werden kann und darf, der Widerschein der Gottebenbildlichkeit Jesu Christi ist vor allem Inbegriff des Menschen als der Gemeinschaft aus Juden und Heiden. Gewissermaßen ante Christum kann von dem Menschen im theolog. Sinne, und nach Meinung der Schrift nicht gesprochen werden, sondern ante Christum gibt es nur diese Differenz, diese heilsgeschichtl. qualitative Differenz zw. Juden

und Heiden, und genau in der Überwindung dieser Differenz, dieses Gegensatzes, wird soetwas wie die Kategorie Mensch allorort konstituiert, als ein Novum der Geschichte Jesu Christi. Diese These steht deshalb anders als, wenn die Ausführung kommt, im 3. Abschnitt, darauf noch einmal zu sprechen kommen. Hier möchte ich zunächst nur das dritte Moment umschreiben für die Notwendigkeit einer theolog. Anthropologie, die darin und daraus resultiert, daß diese christl. Lehre vom Menschen im eigentlichen Sinne zum Thema hat, das Bekenntnis des christl. Glaubens, dem sie Wahrheit einräumen bereit ist. Dieses Bekenntnis, welches sagt, Jesus Christus ist vere deus et vere homo, ist wahrhaftig und wirklich Gott und wahrhaftig und wirklich Mensch, freilich, und wie gesagt Theologie setzt voraus, dieses Urteil, dieses Bekenntnis ist nicht sinnlos, sondern dieses Bekenntnis spricht die Wahrheit über Gott und den Menschen aus, und zwar in dem pointierten und zugespitzten Sinne, daß Jesus Christus nicht nur vere deus et vere homo ist, sondern daß er vere deus et vere homo ist, d.h. ; daß der wahre Gott in ihm und der wahre Mensch in ihm sei, und also auch nur in ihm zu erkennen ist. Gott ist als Gott nur in Christus zu erkennen, ebenso wie der Mensch, der wahre Mensch, nur als Mensch in Christus zu erkennen ist. Wer oder was also der Mensch in Wahrheit sei, ist unter der Voraussetzung der Giltigkeit, der Geltung des christl. Bekenntnisses von der christl. Theologie nur in der Auslegung der Geschichte und Person Jesu Christi zu vollziehen. Die Bestimmtheit des Menschen, also das was er in Wahrheit sein kann und ist, ist ein Implikat der Erkenntnis und des Verstandnisses von Jesus Christus, wie es konsequent und wahrheitsgemäß im Bekenntnis des christlichen Glaubens zum Ausdruck und zum letzten Ausdruck kommt, d.h. Theologie setzt voraus, die Erkenntnis Jesu Christi terminiert sachgemäß und folgerichtig im Bekenntnis zu Jesus Christus. Und insofern kann dieses Bekenntnis genommen werden als die Prämisse unter der Theologie ihr nachdenkendes Geschäft nur treiben kann. Wenn diese Prämisse aber richtig ist, dann kann die Theolog. Anthropologie sich lediglich, aber dies mit Notwendigkeit explizitieren als ein integrales Element der Theologie, sofern Theologie Explikation der Erkenntnis Jesu Christi und nichts sonst ist und sein will. Ein integrales Element, wenn anders Jesus Christus in Wahrheit Mensch gewesen und in Wahrheit Mensch gewesen, und in Wahrheit wahrer Mensch gewesen ist, dann ist er das, worum es der Erkenntnis, worum es der Theologie beim Menschen geht. Die Notwendigkeit resultiert aus dem Grund und aus dem eigentlichen zentralen Gegenstand theolog. Nachdenkens und theolog. Redens. Man könnte auch sagen, Theologie setzt in ihrem zentralen Gegenstand voraus, daß in der Geschichte Jesu Christi soetwas wie die

geschichtliche Definition dessen, was Gott ist und was der Mensch sei, erfolgt ist. Eine Definition, die sie zu buchstabieren die Aufgabe hat, worin sie ihr Geschäft hat. Damit ist eine Problemstellung angelegt, die noch ohne gewisse Aufklärung vorläufig, in Hinblick auf die übliche Form und Gestalt, in der Theologie vom Menschen, also Anthropologie getrieben, vom Menschen gehandelt hat. Denn hier könnte es sich noch umhelegen, die Frage aufzuwerfen, ob bei einer solchen Fassung, einer solchen christologischen Ausrichtung nicht dasjenige außer Betracht gelassen ist, was im Bekenntnis sich doch zweifellos Ausdruck verschafft. Wenn es Bekenntnis zu Jesus Christus ist, ist dieses Bekenntnis doch offenbar auch Ausdruck des Glaubens, und muß es dann nicht als der Ausdruck des Selbstbewußtseins des Glaubens interpretiert werden? Und ist dann am Ende theolog. Anthropologie soetwas wie eine methodische Explikation des christlichen Selbstverständnisses, oder des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens? Mit der Maßgabe und der Behauptung, christlicher Glaube seiherseits sei zu verstehen und zu interpretieren, als eine konkrete aber besondere Gestalt des Selbstverständnisses, das zur Existenz eines jeden Menschen notwendig hinzugehört. Eine besondere Gestalt des menschlichen Selbstverständnisses, der christliche Glaube, sodaß hier gleichsam diese Variations, diese konkrete historische Manifestation, zur Aussprache gelangt in der theolog. Anthropologie. Das wäre die eine Frage, die auftaucht aus gewissermaßen dem Raum der Glaubenserfahrung. Die andere Frage ergibt sich der Tradition gemäß daraus, daß der Mensch nach der überkommenen Lehre der Kirche und der Theologie, verstanden wird in erster Linie nicht als Mensch im Verhältnis zu Jesus Christus, als eingeschlossen in diesem Verhältnis, sondern zunächst und zuerst als eine creatura dei, als ein Geschöpf Gottes. Und die Dogmatiker der alten Zeit bis in die Gegenwart, legen eigentlich auch ein sehr kräftiges deutliches Zeugnis für diese Konzeption ab, (die) in der Überwältigenden Mehrheit wird eben, das Lehrstück über den Menschen erörtert innerhalb des Kontextes der Schöpfungslhre. Und die Schöpfungslhre ist nach überkommener Auffassung jedenfalls, einem notwendigen in einem notwendigen Zusammenhang, einem notwendigen konstitutiven Zusammenhang steht mit dem Ereignis, mit der Geschichte Jesu Christi. Hier ist ohne Abdringung eingetreten durch die, und in der Dogmatik von Karl Barth, der den Versuch macht, gleichsam diese beiden Linien des subjektiven Glaubens und der objektiven Schöpfungswirklichkeit christologisch miteinander zu verbinden und zu vermitteln, sofern er in der Geschichte Jesu Christi einen in der Schöpfung wirkenden Zusammenhang zum Ausdruck, Auftrag und zur Durchsetzung gebracht findet. Ich möchte deshalb in den nächstehenden beiden Stunden

eine kurze Konfrontation des barth'schen Modells gegenüber der Tradition ihnen vorstellen, und möchte für die Tradition sie hinweisen auf zwei Dogmatiker, die zwar nicht gleichförmig sind, aber in diesem Muster, in dieser Architektur erstaunlich, trotz konfessioneller und sonstiger Gegensätze, übereinstimmen, nämlich die Grundlagen der Dogmatik von O. Weber und die Dogmatik von W. Trillhaas. Ein reformierter Theologe O. Weber, und ein lutherischer Theologe W. Trillhaas.

Sie werden sicherlich im Einzelnen, im Detail manches abweichende finden, aber sie werden jedenfalls auch feststellen müssen, daß die Lokalisierung und die Explikation bei beiden, in den Grundzügen erstaunlich homogen verläuft, und dies offenkundig erwachsen aus der dogmatischen Tradition, der sich beide in diesem Punkt außerordentlich verpflichtet wissen. Wie Barth aus diesem Schema die Theologie zu entwickeln versucht, soll also das Grundmodell sein, und für die Zukunft darf ich Ihnen nur empfohlen als Lektüre, den 3. Band der kirchlichen Dogmatik in seinen 4 Teilbänden. Dort hat Barth des Landen und des breiten seine Lehre von der Schöpfung vorgetragen, und damit auch seine Lehre vom Menschen. Ich möchte Ihnen das nicht im Detail vortragen, sondern Ihnen nur die Konfrontation vortragen, um dann in der Sache und Materie weiterzugehen.

176

Geyer 5.12.78

Meine Damen und Herren, ich hatte versucht in der letzten Stunde den Übergang zu finden zu dem 2. systematischen Teil, der befaßt ist mit der Frage nach Notwendigkeit und Möglichkeit einer theologischen Anthropologie. Die Notwendigkeit, so versuchte ich zu erläutern, kann nicht daraus resultieren, daß in den nicht theologischen Entwürfen und Konzeptionen des Menschen Verhältnis zu Gott als eine unbestimmte Größe, die für die Bestimmung des Menschen gleichgültig ist, angesiedelt ist. Sondern die Notwendigkeit der theologischen Anthropologie kann im Grunde, wenn es eine solche gibt, nur resultieren aus der Gegenstandsbezogenheit, aus der Sachlichkeit des theologischen Denkens selbst. Ich versuchte es anzudeuten und zu bezeichnen mit dem Hinweis darauf, daß in der Christenheit jedenfalls seit alters das Bekenntnis nicht verstummt ist, sondern mit dem Anspruch auf Wahrheit erhoben wird, daß Jesus Christus vere deus et vere homo war; in Wahrheit Gott und in Wahrheit Mensch sei, sodaß in der Person und Geschichte Jesu Christi die Erkenntnis dessen, was in Wahrheit der Mensch sei, eine unübersehbare Aufgabe für das theologische Nachdenken ist. In der Tradition ist diese Aufgabe in Angriff genommen worden - einer theologischen Anthropologie - im Hinblick auf den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses. De homine, über den Menschen, wird in der Theologie in der Dogmatik behandelt, in dem Teil, der das erste göttliche Werk nach außen, zu betrachten unternimmt; nämlich die Lehre von der Schöpfung. Der Mensch als Geschöpf Gottes ist das Thema der theologischen Anthropologie in der Tradition und ist es bis in die jüngsten Anthropologien geblieben. Freilich mit einer charakteristischen Entwicklung der Problematik. Zunehmend hat sich - und dies in der Neuzeit mit besonderer Vehemenz - in den Mittelpunkt der Problematik geschoben, jedenfalls auch schon äußerlich und auch in der Grundlegung einer solchen Anthropologie, das Problem der Erkenntnis. Wie und in welcher Weise kann eigentlich der Mensch als Geschöpf Gottes erkannt werden? Worin liegen die Ermöglichungsgründe für eine solche Erkenntnis? In der Vergangenheit war diese Frage

177

weniger akut, vielmehr war die Theologie auf Grund ihrer Jahrhundertelangen Verpfichtung und Verbindung mit der Naturphilosophie der optimistischen Auffassung, es bedürfte nur eines etwas genaueren Hinsehens, damit die Theologie im Unterschied zur Philosophie des menschlichen und natürlichen Wesens ansichtig und inne werde. Der Geschöpfcharakter des Menschen wurde ohne weiteres und gänzlich eigentlich unproblematisch, prinzipiell identifiziert mit der Natur des Menschen, sowie diese Natur von menschlicher Vernunft und Erfahrung aufgefaßt werden kann. Die philosophische Frage nach der natura des Menschen, wurde in der Theologie ziemlich unstandlos übernommen, wenn die Frage nach kreatürlichen Verfassungen, nach der kreatürlichen Wesenshaltung des Menschen aufgeworfen wurde. Also eine gewisse Gleichsinnigkeit des philosophischen und theologischen Fragens, beide ausgerichtet auf soetwas wie das Wesen des Menschen als eine bestimmte Konstante von ihrem Ursprung her und bis in den gegenwärtigen Stand menschlichen Existierens hinein. Diese Selbstverständlichkeit der Herrschaft der Wesensfrage in der theologischen Anthropologie ist in der Neuzeit jedenfalls längst nicht mehr so ungebrochen zu reaktivieren, wie das vor dem Anbruch der neuzeitlichen Wissenschaften der Fall gewesen ist. Für die theologische Anthropologie wird die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Menschen als Geschöpf Gottes zu einer Art von Nagelprobe für das gesamte Unternehmen. Dabei wird allerdings auch in der Theologie an keiner Stelle davon abgegangen, daß Erkenntnis des Menschen jedenfalls grundsätzlich Selbststerkenntnis des Menschen ist. Aber in dieser Konzentrierung steckt auch schon eine eminente Problematik. Denn wessen Selbststerkenntnis ist es eigentlich, auf die hier abgehoben wird? Handelt es sich um soetwas wie die Selbststerkenntnis des natürlichen Menschen, des Menschen, so wie er geboren wird in den Zusammenhang seiner irdischen Daseins, um seine Lebensweg abzuschließen mit dem natürlichen Ende seines Todes, und nicht in dieser Frist und in dieser Zeitspanne soetwas wie der Zeitraum auch zu seiner Selbststerkenntnis? Und gewahrt

178

er in dieser Selbststerkenntnis wirklich das, was seine Natur von Grund auf ausmacht? Oder sollte Selbststerkenntnis in der theologischen Anthropologie besagen: Selbststerkenntnis des geistlichen Menschen, also das Selbstverständnis des Glaubens oder das Selbstverständnis des Menschen, sofern ihm durch den Geist Gottes die Gewißheit der Wahrheit des Evangeliums eröffnet worden ist? Heißt also Selbststerkenntnis soetwas wie die Explikation des christlichen Glaubens mit dem Anspruch, daß in ihm die wahre Natur des Menschen, das wirkliche Wesen des Menschen, zum Vorschein gekommen sei. Der Glaube selbst hat es freilich an sich gegenüber jener Behauptung, daß Selbststerkenntnis Selbststerkenntnis des geistlichen Menschen sei, ebenso skeptisch zu sein wie gegenüber der Behauptung, daß Selbststerkenntnis Erkenntnis des natürlichen Menschen sei. Gegen den Anspruch auf Wahrheit, der in der Selbstkenntnis des natürlichen Menschen erhoben wird, hegt der Glaube die Skepsis, daß durch den Fall des natürlichen Menschens diese seine Erkenntnis keineswegs in sich schon die Gewähr dafür bietet, auch die wahre Natur des Menschen zu treffen. Und gegen die geistliche Selbststerkenntnis hegt der Glaube das Misstrauen und die Skepsis, daß diese geistliche Selbweise des Menschen von A-Z durch die Gnade Gottes gehalten ist, und insofern dem Menschen nicht als eine substantielle Qualifikation zur Verfügung steht, auf die er sich in einem Akt des Selbststerkennens gründen könnte. Der Mangel an Substantialität im geistlichen Sein des Menschen schließt die Möglichkeit aus, daß es in einem unmittelbaren Akt des Selbststerkennens zu einer wahren Erfassung des wirklichen menschlichen Wesens kommen könne. Und mit diesem Problem der Differenz zwischen natürlicher und geistlicher Erkenntnis und der Skepsis des Glaubens gegen die Möglichkeit der Identität beider, mit diesem Problem verbindet sich unmittelbar das andere, nämlich die Frage nach unweigerlich das andere, nämlich die Frage nach der Direktheit oder Indirektheit menschlicher Selbstkenntnis. Hat es der Mensch, der natürliche oder der geistliche, an sich, daß er in einem unmittelbaren Akt des Aufmerkens auf sich selbst, der Erfahrung seines eigenen Seins, damit auch dessen Ge-

179

4
wahr und gewiß wird, was er seiner inneren Struktur, seiner inneren Verfassung nach ist. Bedeutet Selbsterkenntnis also unmittelbare Selbsterfahrung des menschlichen Wesens in seiner Existenz? Diese Vorstellungen haben in der Geschichte der Lehre vom Menschen und der Lebenskurve des Menschen, der Lebensweisheit immer eine gewisse holle gespielt. Ich erinnere nur daran, daß im deutschen Empirismus die These von der sogenannten intellektuellen Anschauung nichts anderes als die Umschreibung eines solchen Phänomens unmittelbarer Selbstgewahrung des menschlichen Seins und Wesens bedeutet. Ein Akt, in dem der Mensch sich selbst ergreift und seiner selbst inne und gewiß wird als des organisierenden Mittelpunktes und Ausgangspunktes aller weiteren Aktion, aller weiteren Erkenntnisleistungen. Ein anderer Ausdruck dafür ist der Begriff der Erleuchtung, der in allen Religionen und in allen spekulativen Philosophien eine entsprechende Rolle findet, bis hin zur Vulgarisierung, in dem was die Transzendente Meditation unserer Tage genannt wird. Auch da geht es um die Ausweisung der Methode - und das ist schon etwas eigentümlich - zur unmittelbaren Selbsterfahrung. Eine vermittelte Unmittelbarkeit ist offenbar das Ziel, was hier erstrebt wird. Immerhin, in den buddhistischen Kreisen weiß man, daß diese Methode nicht automatisch auch das Ziel der unmittelbaren Selbstgewahrung erreicht. Sondern, daß hier ein Hiatus klafft zwischen dem Weg zum Ziel hin und dem Erreichen des Zieles selbst. Aber das Ziel bleibt dasgleiche: unmittelbare Selbstgewahrung und unmittelbare Selbstanschauung. Die andere Position, die dagegen vertreten wird, lautet: menschliche Selbsterkenntnis ist prinzipiell indirekte Selbsterkenntnis; d.h. Erkenntnis des menschlichen Selbst als eines Seins, das definiert ist durch das Verhältnis, in dem es sich befindet. Menschliche Selbsterkenntnis als prinzipiell indirekte Selbsterkenntnis hat in der neueren Philosophie dort eine Rolle gespielt, wo die These vertreten wurde, daß nicht eine unmittelbare Anschauung des Menschen ihn über sich selbst aufklärt, sondern daß der Mensch sein Wesen selbst anschauen müsse, in den Gestalten und Erscheinungen

des geschichtlichen Lebens, in denen sich menschliches Leben objektiviert. So hat z.Bsp. W. Dilthey in seiner Lebensphilosophie die menschliche Selbsterkenntnis verstanden, daß nämlich in dem großen Gang der Geschichte sich das menschliche Wesen zunehmend entäußere, sodaß in historischer Erinnerung und Vergewisserung der Mensch im Hinblick der Gestalten der geschichtlichen Welt seiner selbst inne und gewiß wird. Ähnlich auch dort, wo der Mensch in seine Werke, in seinen Produkten, in seinen Erzeugnissen sich selbst in gegenständlicher Form anschaut. Dies in der Weise der Entfremdung oder in der Weise einer nicht gelenkten rückläufigen Angleichung dieser Produktion, sodaß dann dieses Produzieren in eins mit dem Erkennen die Vergewisserung des menschlichen Selbst und Wesens bedeutet. In dieser Position wird offenbar Wert darauf gelegt, daß die menschliche Selbsterkenntnis dem Unterschied zum Gegenstand nicht entlaufende Erkenntnis ist und bleibt, und daß dies zur Endlichkeit menschlichen Seins und Lebens gehört. Gäbe es ein absolutes Sein, so könnte ihm wohl dies eingeräumt werden, daß es in der Lage sei sich in Unmittelbarkeit selbst zu erfassen. Menschliches Wesen hat es an sich bedingt und in gewisser Weise angewiesen auf Äußeres zu sein; und das impliziert für dieses menschliche Leben die Unmöglichkeit sich in bloßer Reflexion selbst zur Anschauung zu bringen. Darum die Angewiesenheit auf ein Verhältnis, in dem menschliches Selbst stehend sich als es selbst zu begreifen hat. Die Frage, die dabei aufbricht, ist, wie es mit diesem Verhältnis bestellt sei. Indirekte Selbsterkenntnis als Erkenntnis des Selbst in einem bestimmten Verhältnis wirft die Frage auf, worin denn dieses bestimmte Verhältnis des Menschen, darin er sein Wesen erkennen kann, bestelbe und Bestand habe? Also das Problem der ursprünglichen Beziehung als derjenigen Beziehung, worin der Mensch als er selbst anfänglich existiert. Im Unterschied zu anderen Beziehungen, in denen er offenbar nur in einem abgeleiteten Sinne auch existiert, die einen gewissen akzidentellen Charakter gegenüber

dieser ursprünglichen Beziehung als der vorgeordnete, der Grundlegenden Beziehung hat. Ist der Mensch, und das scheint mir die große Alternative zu sein, die sich auf tut, ist der Mensch ursprünglich in seinem, d.h. in dem von ihm selbst herkommenden Verhältnis zu anderen er selbst, oder ist der Mensch ursprünglich er selbst in der Beziehung eines gewissen bestimmten anderen zu ihm? In der Relation, die von ihm ausgeht, von ihm herkommt, oder in der Relation die auf ihn zukommt, und die von dem Anderen als der ursprünglichen Größe ausgeht? Man könnte formulieren: Liegt das Selbstsein des Menschen in seiner Aktion, ist also das ursprüngliche Verhältnis seine eigene Tat oder liegt das Selbstsein des Menschen ursprünglich in seiner Passion, ist das Selbstsein des Menschen die Passion des Menschen? Die Passion des Menschen in dem doppelten Sinne des nicht über dieses Selbstsein Verfügkönnens, wie auch des leidenschaftlichen Erfihrenseins von dem Problem dieses Selbstseins. Sodas er davon nicht loskommt. Und an diesem Punkt liegt auch die Differenz der theologischen Anthropologie gegenüber den Versuchen, die in dem haum der Wissenschaften und der Philosophie unternommen werden, in erster Linie begründet. Denn in der theologischen Anthropologie wird in der Tat die 2. These als die Grundlegende in dem gesamten Entwurf in Anschlag gebracht. Die Position nämlich, daß das ursprüngliche Sein des Menschen Gründe und Liege nicht in der von ihm ausgehenden Beziehung auf etwas außer ihm, sondern in einer auf ihn zukommenden und ihn betreffenden Beziehung, von etwas außerhalb seiner selbst, ohne daß dieses außerhalb bedeutet, daß es ein Äußerliches für den Menschen wäre, sondern es ist vielmehr dasjenige außen, welches allererst das Innen des menschlichen Seins hervorreibt und grundlegt. Diese Position hat die Theologie zu allen Zeiten mit dem Satz zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch zu erkennen sei als Geschöpf Gottes, im bestimmten Unterschied des Schöpfers zu diesem Geschöpf. Und in diesem Verhältnis von Kreator und Kreatur bleibt grundsätzlich festgehalten die Vorordnung, der Vorrang, die Überlegenheit des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf. Die Bestimmung

des Menschen in seiner Natur durch die Übernatur der Schöpfungswirklichkeit, Schöpfungstätigkeit Gottes selbst. Bei der Anerkennung dieser ontologischen Priorität des Schöpfers vor dem Geschöpf wurde die Möglichkeit einer gnosiologischen Vorordnung des Geschöpflichen Erkennens vor der Gegenständigkeit des Schöpfers nicht grundsätzlich in Zweifel gestellt. Man lebte in der Überzeugung und Gewißheit, daß es sehr wohl möglich sei in der Erkenntnis mit dem Geschöpf zu beginnen, um aufzustiegen zur Schöpferwirklichkeit. Man erkennt die Welt so wie sie ist und indem man sie mit dem Abtrieb des Hervorgebrachtheins, des Erschaffenseins versteht, erlaubt man sich nach dem Prinzip der Kausalität den Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache, in der Annahme, damit den Schöpfer dieser Weltwirklichkeit in den Blick zu bekommen. Das Verfahren und die Methode, der man sich dabei bediente war im wesentlichen das der Physicotheologie, daß man nämlich aus der Sinnhaftigkeit der inneren Rationalität der Weltwirklichkeit die Folgerung meinte ziehen zu dürfen, daß eine überlegende Intelligenz der Ursprung und die Ursache dieser rational verfaßten Weltwirklichkeit sei. Dabei ist auch in der Theologie - und dieser Prozeß spielte nicht nur in der Theologie, sondern auch in der philosophischen Theologie eine Rolle - dabei wurde dieser Prozeß in der biblischen Theologie weiterhin nicht der Frage unterworfen, ob denn tatsächlich das Gottsein Gottes darin aufgehe, Schöpfer dieser Welt zu sein. Die Erkenntnis der Ursache des Weltganzen, des Unversums, bringt niemals mehr als das, was zu denken nötig ist, um den Bestand dieser Welt zu erklären und zu interpretieren. Das aber liefe theologisch gesehen darauf hinaus, daß Gott als der Schöpfer dieser Welt um seines Gottseins willen auf diese Geschöpfliche Realität angewiesen ist. Er ist bestimmt ganz und gar in der Korrelation zu seinem Geschöpf, so als gehörte dieses Geschöpf zu seiner Wesenwirklichkeit hinzu und als sei Gott selbst auf diese Welt angewiesen als seine Selbstbestimmung. In der Zeit nach der Auflösung dieses physico-theologischen Denkens, in der Zeit des deutschen

als Sünder. Diese beiden Bestimmungen, der Mensch als Bild Gottes und der Mensch als Sünder gegen Gott, diese beiden Themen sind in der Tat die klassischen Themen der orthodoxen Anthropologie, die gewissermaßen noch im Stand der Unschuld sich gebildet hat unter natver Hintanstellung der erkenntnistheoretischen Problematik. Und bei Otto Weber und Wolfgang Trillhaas meine ich, daß da eine gewisse Nähe zu dieser orthodoxen Naivität noch immer spürbar ist, wie sehr auch im Einzelnen dabei Kritik an Aufstellungen der Dogmatik der Orthodoxie geübt werden. Der Zentralbegriff jedenfalls in dieser Dogmatik als einer Lehre vom Wesen, von der Natur des Menschen, der Zentralbegriff ist und bleibt der Begriff der Imago dei, des Ebenbildes Gottes, das die ursprüngliche Bestimmtheit menschlichen Seins ausmachen soll in einem Stand der Unversehrtheit, in einem Stand des integralen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Die These in der protestantischen Orthodoxie war, daß die Gottesebenbildlichkeit, von der Gen¹, 26 gesprochen wird, daß sie identisch sei mit der ursprünglichen Vollkommenheit und Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Die Gleichung war: Imago dei ist identisch mit Iustitia originalis, mit ursprünglicher Gerechtigkeit, und umschreibt damit soetwas wie die Vollkommenheit des Menschen im Verhältnis zu Gott und allen übrigen. Diese Imago dei impliziert nach dem Verständnis der Orthodoxie, daß nicht nur die moralische Bestimmung des Menschen in höchster Vollkommenheit verwirklicht ist, sondern auch die natürliche Verfassung des Menschen im höchsten Grade vollkommen ist, perfekt ist, was bedeutet, daß hier auch zu sprechen ist von einer Leidlosigkeit des menschlichen Körpers. Impassibilitas ist eine Qualität, die den Menschen als Imago dei im Urstand eignet, ebenso wie die Immortalitas, Unsterblichkeit und auch die Herrschaft über alle übrigen Lebewesen; und abschließend kann gesagt werden: eine immutabilitas habitatio in paradiso, eine höchst angenehme Lebensweise im Paradies. Das macht diesen status integritatis aus. Und die Problematik für die Orthodoxie entstand und ergab sich aus der Frage, wie sich diese Bestimmung nun zu dem anderen theologischem Grundsatz verhält, von der Sündenverfallen-

186

heit des Menschen und was dazu zu sagen ist. Die Sünde wurde in der Orthodoxie generell mit der formalen Wendung umschrieben, daß es sich dabei um den Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit handele. Sünde ist ihrem Begriff nach carentia iustitia originalis, Ermangelung dieser ursprünglichen Gerechtigkeit. Und diese ursprüngliche Gerechtigkeit ist mit der Imago dei identisch gesetzt worden als das geschöpfliche Wesen des Menschen selbst. Dadurch entstand die Verlegenheit, daß gewissermaßen mit dem Verlust der Urgerechtigkeit auch die Gottesebenbildlichkeit und mithin die kreatürliche Wesenhaftigkeit des Menschen aufgehoben und zerstört ist, sodaß die Überlegung mindestens naheliegend war, es sei an die Stelle der Gottebenbildlichkeit nun das Phänomen, das Faktum der Ursünde getreten und zur Substanz des Menschen im Stand der Verderbnis geworden. War also im status integritatis die Gottesebenbildlichkeit Natur und Wesen des Menschen, so im status corruptionis nun das peccatum originale selbst als der Mangel aller ursprünglicher Gerechtigkeit. Das war freilich für die Theologie so gut wie unzumutbar, denn es wäre gleichbedeutend damit gewesen, daß neben die Rolle des Schöpfers der Mensch als Geschöpf in eine gewisse Paradedittät einrückt. Dem Menschen wird die Kraft eingeräumt im Aufstand gegen Gott eine zweit substantielle Wirklichkeit in der Welt zu kreieren. Der Mensch wird gerade im Widerspruch gegen Gott zum zweiten Schöpfer von Sein in dieser Welt. Deshalb hat die Orthodoxie um dieser fatalen Konsequenz zu entgehen, die These aufgestellt und vertreten, daß die Gottebenbildlichkeit nur in Christo Substanz sei. Dagegen in Adam nur erst Akzidenz sei, also eine Bestimmtheit, die nicht zum innersten, selbstseienden Wesen des Menschen hinzugehört, sondern etwas, was ihm eigenschafsmäßig zukommt, sodaß dessen Verlust nicht automatisch auch den Verlust der Natur, der Substanz bedeuten muß. Wohl aber bedeutet es eine Minderung der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, die sich auswirkt in einer Minderung der Erkenntnisfähigkeit, ebenso wie in einem Mangel an Richtigkeit des Willens und einem Mangel an Ordnung in der Hierarchie der Kräfte und Potenzen des Menschen.

187

diesem Satz zusammenfassen, der den Gesamtrahmen seiner Schöpfungslehre abbildet, in den dann auch die Anthropologie eingezeichnet wird, daß nämlich die Schöpfungsgeschichte und die Weltgeschichte nicht separiert werden können, sondern daß Schöpfung und Bund, der Bund als Inbegriff der "eils-geschichte, daß Schöpfung und Bund in einer gegenseitigen Verklammerung und Beziehung zueinander stehen, die auf den Kenner gebracht wird, daß die Schöpfung der äußere Grund des Bundes und der Bund der innere Grund der Schöpfung ist. Diese Formel, eine ebenso leicht handhabbare wie auch mißverständliche Formel, diese Formel gibt doch soetwas an wie den "Weltfaden, den Hauptgesichtspunkt für die künftigen Entfaltungen, denn darin steckt die Überzeugung, daß nur dort wo der Bund zwischen Gott und Mensch zu seiner Erfüllung kommt, und d.h. auch zur Offenbarung gekommen ist, daß nur dort der Ursprung und Grund, die mögliche Erkenntnis der Schöpfung gesetzt und enthalten ist. Offenbarung ist konzentriert bei Barth und bleibt es auf das Ereignis der Geschichte Jesu Christi. Und er versteht diese Geschichte Jesu Christi als die Geschichte des erfüllten Bundes, von dem aus das Ingesamt der Schöpfung überhaupt in den Blick genommen werden kann. Hat sich Gott in Jesus Christus offenbart, so ist es dieser Gott und kein anderer, der in der Theologie als der Schöpfer Himmels und der Erden und des Menschen zu denken ist. Es gilt Gott in Christus zu erkennen, um Gott als Schöpfer der Welt verstehen zu können. Welche Konsequenzen Barth in der Anthropologie aus diesem Grundsatz dieser Korrelation von Schöpfung und Bund gezogen hat, das möchte ich dann in der nächsten Stunde in groben Umrissen Ihnen noch mitteilen.

7. Dez. 1978

Meine Damen und Herren,

Ich möchte heute versuchen, einige der Grundlinien in Karl Barths theologischer Anthropologie Ihnen vorzutragen; unter der behaupteten Voraussetzung, daß es sich bei diesem Versuch Barths um einen in der Dogmengeschichte einmaligen Neuerungversuch handelt, bei dem die erkenntnistheoretische Problematik einer Lehre von der Schöpfung in vollem Umfang aufgenommen worden ist, in Erkenntnis, daß das reduktive, das rückschließende Erkenntnisverfahren der Tradition - daß nämlich aus einer Wirkung auf eine Ursache geschlossen wird - in der neuzeitlichen Situation des Bewußtseins wie auch der Theologie im Grunde nicht mehr vertretbar ist, sofern dieses Rückschlußverfahren an dem simplen Tatbestand scheitert, daß bei einem solchen Verfahren im Grunde die Antwort des Spinoza unvermeidlich ist, sein "Deus sive natura". Denn nicht mehr muß an Wirkungs-möglichkeit, an echter actualitas in der Ursache gedacht werden als in der Wirkung versammelt ist; das aber bedeutet im wesentlichen die substantielle und auch die energetische Identität des Grundes und seiner Folge: ein Grund ist genauso mächtig, wie er sich in seiner Folge ausbreiten kann, und das Maß der Ausbreitung der Folge ist das Maß auch für die Mächtigkeit ihres Grundes. Insofern bedeutet das eine Identität, die auf den Pantheismus als Lösung notwendigerweise hinauslaufen muß.

Dieses Antwortunternehmen also ist in der Neuzeit, nachdem diese Wege durchgemessen worden sind, nicht mehr wiederholbar, und Barth hat die Schöpfungslehre neu zu konzipieren versucht, unter der Prämisse, daß es nach christlicher Theologie kein anderer Gott sei, der als der Schöpfer zu denken ist denn derjenige, der sich nach dem Zeugnis der Schrift in der Geschichte Jesu Christi als Gott selbst offenbart habe, so daß sich die Erkenntnisproblematik in die Frage konzentriert: "Wie kann der Gott Jesu Christi als der Schöpfer Himmels und der Erden erkannt werden? Was sind die Bedingungen und Voraussetzungen für die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis?"

Voraussetzung, die äußere Prämisse, der äußere Umkreis, das Feld, der Boden ist, auf dem soetwas wie die andere, hellgeschichtliche Wirklichkeit des Bundes aufgerichtet wird, und diese Schöpfung hat ihren Sinn, ihr Ziel, ihren Zweck in der Realität und Offenbarung des Bundes, sodaß demzufolge auch nicht nur gilt: das Geschöpf kann nur erkannt werden, sofern sein Schöpfer erkannt wird, sondern es gilt unter der Voraussetzung der Verklammerung von Schöpfung und Bund auch, daß der Schöpfer und sein Werk nur erkannt werden vor der Erkenntnis Gottes als des überlegenen souveränen Bundespartners des Menschen her, der diesen seinen Bund auch schon zur endgültigen Erfüllung geführt hat. Die Erkenntnis des Bundesgottes und der Bundesrealität sind insofern die konkretisierten Voraussetzungen für die Erkenntnis dessen, was Schöpfung heißen kann. Und unter dieser Voraussetzung versteht sich dann auch die These von Barth, daß die Schöpfungslehre in der christlichen Theologie im strengen Sinne eigentlich nur Anthropologie sein könne. Denn wenn die Schöpfung insgesamt ihre Abzweckung darin hat, daß in ihrem Umkreis und auf ihrem Boden Gott und Mensch in Verkehr zueinander und miteinander eintreten können, dann ist in dem Sinn der Schöpfung schon festgelegt, daß es in ihrer eigensten Absicht liegt, daß es darin zentral um den Menschen als den eigentlichen Skopus geht, sofern er von Gott zur Partnerschaft bestimmt ist.

Zurückgewiesen wird damit als ein Irrweg von vornherein der Gedanke, daß Schöpfung soetwas wie die Darstellung und Entfaltung des Begriffs von allen möglichen Dingen sei, also daß Schöpfungslehre eine umfassende Explikation und Darstellung der Idee der Wirklichkeit im Ganzen sei. Die Wirklichkeit im Ganzen als die von Gott unterschiedene und von ihm geschaffene und begründete Wirklichkeit wäre das All, das Universum, und die Schöpfungslehre, so verstanden, müßte eine Art von Kosmologie sein. Barth meint, so richtig es ist, daß in der Schöpfungslehre nicht Übersprünge werden kann, daß der Mensch nicht das einzige Geschöpf ist, sondern ein einzelnes neben vielen anderen, ein Geschöpf, das auch noch präzisiert

ist im Bekenntnis als ein Wesen, das ein Leben zu führen hat auf der Erde und unter dem Himmel (womit genau dieser kosmische Horizont, die kosmische Welt seines Existierens und seines Wohnens umschrieben ist), so gewiß das der Fall ist, so gewiß bleibt auch, daß Himmel und Erde in der Perspektive dieser Erkenntnis ihren Sinn nur haben, sofern sie die äußersten Umgrenzungen und Markierungen des Lebensraumes des Menschen sind, und daß sie allesamt gezielt sind auf dieses Wesen im Zentrum aller übrigen geschöpflichen Wirklichkeit. Und wenn zur Geschichte des erfüllten Bundes die Erfahrung und die Offenbarung des ursprünglichen Willens Gottes und der ursprünglichen Bestimmung des Menschen hinzugehören, dann kann auch nur in dieser Offenbarung am Ende der Bundesgeschichte der Erkenntnisgrund gefunden werden für eine zureichende Bestimmung dessen, was nicht die Schöpfung im Ganzen, sondern was die Schöpfung in ihrem Kern, in ihrem Zentrum sei. Es geht deshalb in der Schöpfungslehre um eine Explikation des Begriffs des Menschen und nicht um eine Explikation der Kategorie des Universums und des Kosmos. Nach der Erkenntnisvoraussetzung der Theologie kann eine Kosmologie, wenn sie denn als das Übergeordnete und Umfassende der Anthropologie ausgelegt wird, immer nur als ein Irrweg und ein Abweg verstanden werden, der sich allerdings fast unvermeidlich dann auftritt, wenn es mit der Erkenntnis des eigentlichen Zwecks der Schöpfung nicht recht Gelingen will, wenn also nicht Gott und seine Absicht der Vermittlung seines Lebens mit dem Sein des Menschen, wenn diese Intention nicht von dem erkennenden Geist mit aller Entschiedenheit festgehalten wird. Dann nämlich drängt sich unvermeidlich die andere Größe des umgreifenden Universums zwischen Gott und Mensch, und die Welt im Ganzen wird zum Auslegungsmedium für menschliches Sein und Wesen. Eigentlich - das ist die These - kann die Welt allemal nur ausschnittsartig, segmenthaft in den Horizont des Erkenntnisinteresses treten, unter der Voraussetzung, daß das ursprüngliche Erkennen sich abspielt in dem Verhältnis von

194

195

Gott und Mensch. Die Relation Mensch - Welt als die Folge des Defizits in der Erkenntnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Relation Welt - Mensch ist eigentlich eine von vornehmeren Geschlossene Relation, in der Gott niemals als ein Element eingefügt werden kann, ohne daß es zu verheerenden Widersprüchen und Gegensätzlichkeiten und Vergewaltigungen des Sinnes kommt.

Diese erste These von Barth, christliche Schöpfungslehre ist primär und geradezu ausschließlich Lehre vom Menschen und ist absolut nicht, unter keinen Umständen, primär - Gescholge denn exklusiv - soetwas wie die Lehre von der Welt im ganzen, aufgrund derer dann auch eine Lehre vom Menschen als einem Element der Welt entwickelt werden könnte. Die Welt kann als Horizont des Menschen, des menschlichen Lebens, in Betracht kommen, nicht aber als das umgreifende Strukturgesetz, nach dessen Muster auch soetwas wie der Mensch begriffen werden kann. Unter dieser Prämisse ergibt sich nun für Barth die Explikation der eigentümlichen Fragestellung, mit der die christliche Schöpfungslehre als theologische Anthropologie ihren Einsatz wählt.

Die theologische Frage nach dem Menschen, die hier unter der genannten allgemeinen Voraussetzung der Verklammerung von Bund und Schöpfung zu stellen ist, ist von Barth eigentlich provokatorisch formuliert worden, wenn er nämlich damit den Anspruch verbindet, daß die theologische Anthropologie sich keineswegs darstellen kann als eine nurmehr partikuläre und im Aspekt abgeschattete Auffassung vom Menschen im ganzen. Sondern die theologische Intention kann nicht umhin - wenn sie den Gedanken Gottes ernstnimmt, in Relation zu dem der Begriff des Menschen entwickelt werden muß - den auf diesen Gedanken bezogenen Begriff menschlichen Seins in umfassender Allgemeinheit und durchgängiger Kontinuität zu begreifen. Die theologische Frage nach dem Menschen ist zu entwickeln als die Frage nach der menschlichen Natur, wobei Barth bewußt den Begriff von "Natur" oder "Wesen"

aufnimmt, so wie er in der alten theologischen und philosophischen Tradition gebraucht worden ist.

"Natur" meint soetwas wie eine allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Seins, die auch als eine von Anfang bis Ende kontinuierlich durchgehaltene Bestimmtheit auszuweisen und darzustellen ist. Die Frage nach der menschlichen Natur ist näherhin die Frage, welches eigentlich das dem Menschen spezifische, geschöpfliche Wesen sei. Wenn nämlich von diesem menschlichen, geschöpflichen Wesen im Blick auf den zur Realität durchgesetzten Willen Gottes in Jesus Christus geblickt wird, welches Wesen also dadurch charakterisiert ist, daß es auch nicht durch den Widerspruch des Menschen gegen den ursprünglichen Willen Gottes außer Kurs und außer Wirklichkeit gesetzt worden ist, dann hat Gott offenbar, wenn er wirklich in der Geschichte Jesu Christi seinen alten Willen zur Geltung gebracht hat, damit auch entgegen der Untreue und dem Widerspruch des Menschen dessen Wesen zu seiner Wirklichkeit herangeführt. Deshalb ist das menschliche Wesen, um das es hier geht, ohne sich jedenfalls auch gegenüber der Sünde durchhaltende Konstante. Das geschöpfliche Wesen des Menschen kann nicht anders gedacht werden denn als ein solches Kontinuum, welches durch die Sünde nicht verändert worden ist und, mehr noch, gerade auch in der neuen Erkenntnis als unveränderlich erkannt werden muß. Die Frage der theologischen Anthropologie zielt auf das Universale des menschlichen Seins, zielt auf die allgemeine Grundbestimmung, auf eine ontologische Grundverfassung des menschlichen Seins, die ihren letzten Ursprung in Gott selbst hat und durch diesen Ursprung auch garantiert und erhalten ist gegen jegliche Widersprüche, die vonseiten dieser geschöpflichen Welt diesem Wesen angetan werden können. Nach dem Wesen des Menschen also fragt diese theologische Anthropologie, und ist sich dessen gewiß, daß dieser Ausgriff auf das allgemeine Wesen nur unter der Prämisse tatsächlich als legitim ausgewiesen werden kann, daß nämlich die Schöpfungsentention Gottes in der Geschichte mit dieser Welt nicht da-

hingefallen ist, sondern in der Person und in dem Werk Jesu Christi zu der unwiderprechlichen und unwiderleglichen Erfüllung geführt worden ist.

Die Erfüllung des Bundes und damit die Ausführung der ursprünglichsten, die Schöpfung leitenden Absicht Gottes ist der Grund und die Bedingung, die das theologische Nachdenken nötigt, mit einer unversehrten Konstanz der ursprünglichen Schöpfungsbestimmtheit des menschlichen Seins zu rechnen. Wenn das theologische Nachdenken sich diese Konstellation deutlich macht, dann bedeutet das nichts geringeres, als daß unter diesem Aspekt die These unumgänglich wird, daß eine Anthropologie nur auf der Basis der Christologie entwickelt werden kann. Eine theologische Anthropologie ist nur möglich in der Konsequenz einer grundlegenden Christologie. Es gibt nicht

so etwas und kann nicht so etwas geben wie eine allgemeine Erkenntnis des Menschen unter dem Aspekt nur seines natürlichen Daseins, sondern schon die Behauptung und der Anspruch auf Allgemeinheit steht unter einer Bedingung, die jenseits der Grenzen des menschlichen endlichen Seins und Bewußtseins liegen. Die christologische Basis ist der Ausgangspunkt für jede begriffliche Bestimmung vom Menschen selbst, wobei sogar noch diese Veranschäuflichung mit in Rechnung gestellt werden muß, daß das Menschsein, das damit zum Thema der Anthropologie gemacht wird, keineswegs in der Weise vorgestellt werden kann, daß es ein einziges, abstraktes Allgemeines nur ist, sondern daß die Anthropologie in der Christologie ihren Grund, ihre Basis, ihren Kanon und ihre Grenze hat. Das besagt, daß offenbar in diesem einen Einzelnen das Universale des Menschseins so enthalten ist, daß unter seiner Bedingung schlechterdings jede partikuläre Realisierung menschlichen Seins steht. Dieser eine Mensch Jesu Christi ist nicht nur ein factum menschlichen Seins, sondern ist, so müßte man schon sagen, geradezu das principium. Er ist factum und Principium in einem, eine Bestimmung, wie sie nur hier sinnvoll gemacht werden kann, und es erfordert nun für die Reflexion die größte Aufmerksamkeit, wie eigentlich dann, unter dieser so unausweichlich gewordenen Voraussetzung, noch die Verfassung des Menschen gedacht werden kann, von dem nicht gilt, daß er zugleich das Prinzip seines ei-

genen Seins sei. In der Anwendung auf Jesus jedenfalls hat der Begriff des menschlichen Seins eine Tragweite und eine Tiefendimension erreicht, die zu den Propheten und diesen Menschen, dieses Wesens gehören und von denen man nicht einfach annehmen kann und darf, daß sie jederzeit übertragbar seien. Das bedeutet, daß die Christologie nicht so mißbraucht werden darf, als könne sie in allen Teilen, gewissermaßen begrifflich und vorstellungsmäßig, ausgeführt werden, sodaß damit auch der allgemeinste Rahmen abgegeben und entworfen ist, in dem sich das, was der Mensch im Allgemeinen ist, zur Erscheinung und zur Darstellung bringt. Wie solche Auffassung würde bedeuten, daß nur eine zureichend zutreffende Vorstellung von Jesus Christus sich in der Theologie bilden muß, um dann in dieser Vorstellung all jene Merkmale aufzudecken und aufzufahren, die den Allgemeinbegriff des Menschen schließlich ausmachen und bilden — der Mensch also gewissermaßen als das Abgelesene der ursprünglichen Vorstellung von Jesus Christus. So, meint BARTH, würde gerade mißachtet, daß in dieser Geschichte Jesu Christi etwas zur Wirklichkeit gedrungen ist, was sonst nirgendwo im ganzen Umfeld der Schöpfung zur Wirklichkeit gelangte, nämlich jene bündnishafte Einigung göttlichen Willens, göttlichen Handelns und menschlichen Seins und Lebens, sodaß von diesem Zentrum aus die erneuernden Kräfte für die ganze Schöpfung auf ihre Vollendung hin ausgehen können. Man könnte diese Differenz, um die es hier BARTH geht, vielleicht auch so umschreiben, daß in der Wirklichkeit Jesu Christi die Wahrheit des Menschen selbst auf dem Plan ist, wohingegen für alle anderen Menschen mit einer solchen Voraussetzung unmöglich gerechnet werden kann. Das heißt nicht, daß damit von vornherein nun eine Absage an die Gültigkeit und Mächtigkeit des menschlichen Wesens für das Sein der übrigen Menschen ausgesagt ist, sondern daß es offenbar, wenn die theologische Anthropologie den Versuch ihrer Selbstexplikation macht, nicht unter einer Voraussetzung geschehen kann, die die Eigentümlichkeit und Singularität dieses Erkennens dadurch mißachtet, daß sie diese Prämissen zu der allgemeinen Definition des Menschen überhaupt abstrakt erweitert. Die Wahrheit ist unter diesem Aspekt lokalisiert, sie ist personal gebunden an die Gestalt dieses Einen, von dem das Zeugnis der

Wahrheiten des göttlichen Lebens geht. Wenn aber die theologische Anthropologie als in der Christologie gegründet – und unter ihrer Voraussetzung nur möglich – nicht darin bestehen kann, daß die allgemeinsten Umrisse menschlichen Seins aus der Christologie nur abstrahierend herausgelesen werden, dann ergibt sich die Frage, wie eigentlich diese Begründung zu denken und zu verstehen ist. Und hier erteilt nun Barth die charakteristische Auskunft, daß diese Begründung und ihre Ausföhrung in der Denkfigur einer ontologischen Bestimmung aller Menschen durch ihr Sein im Umkreis eines bestimmten Menschen zu entwickeln ist, d.h. es ist für Barth eine spezifische Ausformung des Fundierungsverhältnisses von Christologie und Anthropologie, wenn er den Satz aufstellt, daß die ontologische Bestimmung des Menschen darin gegründet sei, daß inmitten der gesamten Menschheit ein Einzelner und ein Einziger der Mensch Jesus ist. Alle Menschen sind durch die Existenz dieses einen Menschen inmitten des Menschengeschlechts zu Mitmenschen dieses Einzeligen geworden, und das macht nicht eine zufällige empirische Verfaßtheit der Einzelnen aus, ist nicht etwas, was zusätzlich zu ihrem allgemeinen Menschsein hinzukommt, sondern genau dies, daß alle durch die Existenz dieses Einzelnen zu Mitmenschen diese Einen geworden sind, macht ihre eigentümliche Menschlichkeit im Prinzip und im Wesen aus. Die ontologische Bestimmung also, die darin liegt, daß es – profan und so einfach wie möglich gedacht und gesagt – in dieser geschichtlichen Welt den Menschen Jesus gegeben hat, das ist die Qualifikation aller Menschen in dieser einen Geschichte, und das impliziert, daß offenbar das menschliche Leben nur gedacht und verstanden kann, wenn mit dieser Relation aller zu diesem Einen ernstgemacht wird und diese Bezogenheit des Menschen in den Begriff vom Menschen als konstitutiv aufgenommen wird. Die ontologische Bestimmung durch die Existenz durch das faktische Dasein dieser Einzelnen schließt die Frage ein, von welcher Art die Menschlichkeit dieses Einzelnen sei, sofern durch sie die Menschlichkeit aller Menschen zutiefst bestimmt und qualifiziert wird. Und auf diese Explikation nun und den Antwortversuch der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen Jesus als dem qualifizierenden Grund für das Menschsein der Menschen

überhaupt reflektiert Barth und versucht deutlich zu machen, daß dieses Faktum der Definition menschlichen Seins durch die Koexistenz mit dem Menschen Jesus auch gleichbedeutend gedacht werden muß mit dem Gedanken, daß, indem Menschen Mitmenschen Jesu sind, sie damit auch in einem Zusammenhang eintreten mit dem Gott, der seinen Willen in diesem Menschen zur Erscheinung und zur Realisierung gebracht hat, sodaß Zusammensein mit dem Menschen Jesus von den Voraussetzungen dieser Anthropologie her unweigerlich auch das Zusammensein der Menschen mit Gott bedeutet. Diese Zusammensein der Menschen mit Gott ist nur eine veränderte Fassung, eine weitere Stufe der Präzisierung des Gedankens der Geschöpflichkeit des Menschen, jetzt präzisiert durch den Gedanken der Identität, der Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch und der Zusammengehörigkeit des Menschen Jesus mit allen Menschen. Für die Menschlichkeit Jesu bedeutet dies, daß in ihr sich nichts Geringeres offenbart und verwirklicht hat als der auf das Sein und Leben gerichtete Wille Gottes. Dafür kann auch gesagt werden: Das Sein und der Wille Gottes zum Leben aller Menschen, sein Sein für den Menschen ist in der Menschlichkeit Jesu real geworden. Für die Menschlichkeit Jesu heißt das, daß diese Menschlichkeit genau jene Intention verwirklicht und zur Geltung bringt, die das Fürsein Gottes ausmacht. Der Mensch Jesus ist der Mensch für den Menschen und wiederholt genau in diesem Sein für den Menschen die Absicht Gottes, die auf das Leben der Menschen zielt. Im Sein für den Menschen des Menschen Jesus wiederholt sich das Sein Gottes für den Menschen, sodaß in diesem Sein für den Menschen, in der Humanität Jesu nichts Geringeres als seine Göttlichkeit, seine Gottheit, seine Divinität zur Erscheinung und zur Realisierung gelangt. Daß Jesus in seiner Menschlichkeit ganz und gar – wenn ich so sagen darf – transparent wird für die eigentliche göttliche Absicht und Intention, bedeutet aber, daß er seine ganze Existenz offenbar auf nichts anderes eingestellt hat als auf dieses Wollen und Absehen Gottes selbst. D.h. seine Existenz ist ein Sein im Interesse Gottes und für Gott, und genau mit diesem Sein für Gott kollidiert unverbrüchlich das für den Menschen. In Jesus Christus fallen zusammen das Humanum und das Divinum, die Humanität Jesu als sein Einsatz für den Menschen und die Divinität Jesu, sein Einsatz für Gott, wobei die Präposition "für" bei Barth nicht nur