

Wolfhart Pannenberg

# **Anthropologie**

in theologischer Perspektive

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R



Wolfhart Pannenberg

# Anthropologie

in theologischer Perspektive

2. Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-58023-3

© 2011, 1983 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: freiburger graphische betriebe, Freiburg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

# MEINER FRAU



## Vorwort

Bei der Frage nach der Natur des Menschen ist in der säkularen Kultur der abendländischen Neuzeit keine Seite der menschlichen Wirklichkeit so sehr vernachlässigt worden wie die Religion. Dem öffentlichen Bewußtsein der Moderne stellt sich mit zunehmender Entschiedenheit die Religion als ein sekundäres Bedürfnis dar, das nicht zu den konstitutiven Zügen des Menschseins gehört. Ihre überwältigende Wirksamkeit in der Geschichte der Menschheit wird dann erklärungsbedürftig, und man findet Erklärungen dafür durch Herleitung der Religion aus anderen, vermeintlich fundamentaleren Gegebenheiten, die ihrerseits als von aller Bedingtheit durch Religion unabhängig unterstellt werden. Dabei ist immer schon vorausgesetzt, daß religiöse Behauptungen nicht wahrheitsfähig sind und im wissenschaftlichen Meinungsstreit nicht als ernstzunehmende Optionen zugelassen werden können. Sie gelten vielmehr als Ausdruck bloß subjektiver Bedürfnisse, deren Aufhellung der Psychologie oder der Soziologie überlassen bleibt.

Kein konstitutiver Faktor der menschlichen Wirklichkeit läßt sich aber aus dem Bewußtsein verdrängen, ohne daß auf die Dauer destruktive Folgen für die Integrität des individuellen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen eintreten. Vielleicht hat die Verbreitung neurotischer Persönlichkeitsdeformationen heute mehr mit der Verdrängung der Religion und ihrer Funktion für die Sinnfindung der Individuen zu tun als mit irgendeinem anderen einzelnen Faktor. Ähnliches dürfte für den schleichenden Legitimitätsverlust der gesellschaftlichen Institutionen quer durch alle politischen Systeme gelten.

In diesem Buch geht es nicht in erster Linie um Religion als besonderes Thema und als Gegenstand eines ihm gewidmeten Teilsystems des gesellschaftlichen Lebens, sondern vor allem um die religiöse Dimension der menschlichen Lebenswirklichkeit in ihrer strukturellen Eigenart und in ihren wichtigsten Erscheinungsformen. Wenn nicht die Wirklichkeit des Menschseins in ihrer ganzen Breite durch Bezüge zur religiösen Thematik gekennzeichnet wäre, dann würde Religion als spezialisiertes Thema menschlichen Verhaltens und gesellschaftlicher Institutionalisierung von vornherein einer Absonderung verfallen müssen, in der sie schließlich obsolet würde oder nur noch eine Kompensationsfunktion erfüllen könnte. In der Arbeit der Humanwissenschaften finden diese Bezüge nur selten die ihnen gebührende Aufmerksamkeit. Es ist deshalb nötig, sie in den von diesen Disziplinen untersuchten Phänomenen eigens herauszuarbeiten und so dem öffentlichen Bewußtsein von der Natur des Menschen seine religiöse Dimension zurück-



zugeben. Daran muß auch die christliche Theologie Interesse nehmen. Denn ohne ein öffentliches Bewußtsein von der konstitutiven und unveräußerlichen Bedeutung der Religionsthematik für das Menschsein bleiben die spezifisch christlichen Aussagen über den Menschen auf ein kulturelles Abseits beschränkt und verdanken ihre Geltung nur der Zahl ihrer Anhänger, nicht aber dem Gewicht ihrer Wahrheitsansprüche.

Das Konzept dieses Buches hat den Verfasser durch drei Jahrzehnte beschäftigt. Ergebnisse einer ersten Arbeitsphase wurden 1962 unter dem Titel „Was ist der Mensch?“ veröffentlicht in Gestalt von Vorträgen, die ursprünglich für den Rundfunk ausgearbeitet worden waren. Die damals vorgeführten Grundzüge einer theologischen Interpretation und Integration der in den Humanwissenschaften aufgedeckten Phänomene des Menschlichen werden dem Leser auch in dem vorliegenden Bande erkennbar sein. Doch ist der theoretische Rahmen, der in der damaligen Gestalt nur andeutungsweise sichtbar werden konnte, in der Zwischenzeit weiterentwickelt worden. So war der Leitfaden der Identitätsthematik, der die vorliegende Darstellung in allen ihren Teilen durchzieht, damals noch nicht gefunden. Auch der Umkreis der behandelten Sachthemen hat sich erheblich ausgeweitet.

Mit der Veröffentlichung dieser Untersuchungen verbinde ich den Dank an die Universitäten von Manchester und Dublin, die mich in den Jahren, in denen ich mit der endgültigen Ausarbeitung dieses Buches beschäftigt war, durch die Verleihung ihres theologischen Ehrendoktors ermutigt haben. Meiner Sekretärin, Frau Gaby Berger, gebührt Dank für ihre Hilfe bei der Herstellung des Manuskripts. Meinen Assistenten Achim Dunkel, Lothar Kugelmann und Dr. Gunther Wenz danke ich für ihre Hilfe bei den Korrekturen, Herrn Kugelmann auch für die Erstellung der Personen- und Stellenregister, Herrn Kollegen Wenz für die mühsame Anlage des Sachregisters. Nicht zuletzt habe ich meiner Frau zu danken, daß sie das Entstehen dieses Buches durch all die Jahre mit Geduld und mit besonderem Interesse begleitet und mich in so manchem kritischen Augenblick zur Fortsetzung der schier endlos sich dehnenden Arbeit ermuntert hat. Ihr, mit der gemeinsam ich in diesen Jahrzehnten die Abenteuer eines menschlichen Lebens bestanden und seine Dimensionen erkundet habe, bleibt dieses Buch wie schon sein einstmaliger Vorläufer gewidmet.

Gräfelfing, im Juli 1983

Wolfhart Pannenberg

# Inhalt

<i>Vorwort</i> . . . . .	7
<i>Einleitung: Theologie und Anthropologie</i> . . . . .	11

## *I. Teil: Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen*

<i>1. Kapitel: Die Sonderstellung des Menschen</i> . . . . .	25
1. Der behavioristische Ansatz und seine Kritik. . . . .	26
2. Artspezifische Strukturiertheit des Verhaltens? . . . . .	29
3. Die „philosophische Anthropologie“ . . . . .	32
<i>2. Kapitel: Weltoffenheit und Gottebenbildlichkeit</i> . . . . .	40
1. Herder als Ausgangspunkt der modernen philosophischen Anthropologie . . . . .	40
2. Herders Verhältnis zur traditionellen Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. . . . .	43
3. Die Bedeutung der Gedanken Herders für die philosophische Anthropologie der Gegenwart. . . . .	57
4. Das Weltverhältnis als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen. . . . .	71
<i>3. Kapitel: Zentralität und Sünde</i> . . . . .	77
1. Gebrochenheit und Verkehrung der menschlichen Identität. . . . .	77
2. Ichsucht und Selbstverfehlung . . . . .	83
3. Menschliche Natur, Sünde und Freiheit. . . . .	101
4. Die Allgemeinheit der Sünde: Ursünde, Erbsünde, Tod . . . . .	116
<i>Exkurs: Sünde und Tod</i> 135	
5. Sünde und Bosheit . . . . .	139

## *II. Teil: Der Mensch als gesellschaftliches Wesen*

<i>4. Kapitel: Subjektivität und Gesellschaft</i> . . . . .	151
1. Selbstbewußtsein und Sozialität . . . . .	151
2. Die Eigenständigkeit des Individuums in der Gesellschaft . . . . .	159
a) Der Weg zur Verselbständigung des Individuums 159	
b) Der Antagonismus von Individuum und Gesellschaft 163	
3. Die Konstitution des Ich aus der Beziehung zum Du . . . . .	173
4. G. H. Meads Theorie des Selbst. . . . .	179

5. Kapitel: <i>Die Identitätsproblematik</i> . . . . .	185
1. Das Ich und der Prozeß der Identitätsbildung in der Psychoanalyse . . . . .	185
2. Das Ich und das Selbst . . . . .	194
3. Die Persönlichkeit und ihre religiöse Dimension . . . . .	217
6. Kapitel: <i>Identität und Nichtidentität als Thema des affektiven Lebens</i> . . . . .	236
1. Das Gefühl, seine Stimmungen und Leidenschaften . . . . .	237
2. Entfremdung und Sünde . . . . .	258
a) Entfremdung 260    b) Entfremdung und Religion 268    c) Die Tiefe der Entfremdung 273	
3. Schuld und Schuldbewußtsein . . . . .	278
4. Gewissen, Selbstbewußtsein, Sinnbewußtsein . . . . .	286

### *III. Teil: Die gemeinsame Welt*

7. Kapitel: <i>Grundlagen der Kultur</i> . . . . .	305
1. Aporien des Kulturbegriffs . . . . .	305
2. Freiheit im Spiel . . . . .	312
3. Sprache als Medium des Geistes . . . . .	328
a) Sprache und Denken 329    b) Sprechakt und Gespräch 350    c) Phantasie und Vernunft 365    d) Die religiösen Implikationen der Sprache und die Theologie 372	
8. Kapitel: <i>Der kulturelle Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen</i> . . . . .	385
1. Der Begriff der sozialen Institution . . . . .	386
2. Eigentum, Arbeit und Wirtschaft . . . . .	404
3. Sexualität, Ehe und Familie . . . . .	415
4. Politische Ordnung, Recht und Religion . . . . .	431
a) Staat und Anthropologie 431    b) Macht und Herrschaft 440    c) Legitimität und Repräsentation 449	
5. Die Religion im System der Kultur . . . . .	460
9. Kapitel: <i>Mensch und Geschichte</i> . . . . .	472
1. Geschichtlichkeit und menschliche Natur . . . . .	473
a) Die moderne Problemlage 473    b) Das Werden der Geschichtlichkeit 478    c) Der christliche Gedanke der Geschichtlichkeit des Menschen 482	
2. Geschichte als Bildungsprozeß des Subjekts . . . . .	488
3. Geschichte und Geist . . . . .	501
a) Die Unabgeschlossenheit der Geschichte und die Gegenwart der Wahrheit 501    b) Geist, Person und Gemeinschaft 507	
Register der Bibelstellen . . . . .	519
Namenregister . . . . .	523
Sachregister . . . . .	533

## Theologie und Anthropologie

Es ist häufig beobachtet worden, daß in der neuzeitlichen Theologiegeschichte die Grundlegung der Theologie immer stärker auf das Verständnis des Menschen verlagert worden ist. Diese Entwicklung läßt sich in der protestantischen Theologie von ihrer frühen Orientierung an der „Praxis“ menschlicher Erlösungsbedürftigkeit über den Deismus und den moralischen Rationalismus der Spätaufklärung bis in die klassische Periode der deutschen evangelischen Theologie seit Schleiermachers Neubegründung des Religionsbegriffs verfolgen und über die Erweckungstheologie und ihre Erben bis in die liberale Theologie und in die durch die dialektische Theologie unseres Jahrhunderts ausgelösten Diskussionen, wie sie sich in der zuletzt abgeschlossenen Phase dieser Geschichte mit der Durchsetzung der existenzialen Interpretation der christlichen Botschaft durch R. Bultmann gegen K. Barth vollzogen haben. Die katholische Theologie ist nach einer Verzögerung durch die Periode der Neuscholastik schließlich denselben Weg gegangen, wofür das theologische Werk Karl Rahners beispielhaft ist. Diese Konzentration der theologischen Begründungsproblematik auf die Anthropologie entspricht der neuzeitlichen Entwicklung des philosophischen Gottesgedankens: Die neuzeitliche Philosophie – soweit sie sich nicht dem Atheismus zuwandte oder in agnostischer Distanz verharnte – hat mit zunehmender Entschiedenheit Gott als Voraussetzung menschlicher Subjektivität und insofern vom Menschen her gedacht, nicht mehr von der Welt her. Nicht mehr die natürliche Welt als solche, wohl aber die menschliche Erfahrung der Welt wie auch des eigenen Daseins in ihr wurde immer wieder Ausgangspunkt der Frage nach der Wirklichkeit Gottes. Der Mensch schien sich selber in seinem Verhältnis zur Welt nur unter Voraussetzung Gottes als des gemeinsamen Urhebers seiner selbst und seiner Welt verstehen zu können. Diese gedankliche Figur läßt sich schon im 15. Jahrhundert bei Nikolaus von Kues nachweisen, und dieser Grundgedanke wurde in der Geschichte des neuzeitlichen Denkens bei Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel in unterschiedlicher Akzentuierung variiert<sup>1</sup>. Gemeinsam ist dieser ganzen Ge-

<sup>1</sup> Diesen Prozeß hat zusammenfassend W. Schulz in seinen Vorlesungen „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik“, 1957, beschrieben. Zu der in dieser Entwicklung sich vollziehenden anthropologischen Konzentration der philosophischen Theologie siehe auch meinen Aufsatz: Anthropologie und Gottesfrage, in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1972, 9–28.

schichte philosophischer Theologie in der Neuzeit, daß man nicht mehr vom Kosmos ausging, um Gott als erste Ursache des Naturgeschehens physikalisch zu beweisen. Die neuzeitliche Philosophie argumentierte statt dessen vom Dasein und der Erfahrung des Menschen her, um zu zeigen, daß Gott unumgänglich in jedem Akt menschlichen Daseins vorausgesetzt werde. Für die patristische und mittelalterliche Theologie und Philosophie war das nur eine Nebenlinie der Argumentation gewesen. Sie hatte nicht die ganze Beweislast für den Gottesgedanken zu tragen. Man konnte vielmehr auch unmittelbar von der Ordnung des Seienden her argumentieren. Das neuzeitliche Denken aber mußte auf die Behauptung physikalischer Notwendigkeit für die Annahme Gottes als erster Ursache des Naturgeschehens verzichten, weil die moderne Physik seit der Einführung des Trägheitsprinzips und spätestens seit der mechanischen Theorie der Planetenentstehung der „Hypothese Gott“ nicht mehr zu bedürfen schien.

In der Konzentration der Begründungsproblematik der neuzeitlichen Theologie auf das Verständnis des Menschen spiegelt sich also die allgemeine Geisteslage der Neuzeit und ihre Entwicklung, wie sie im Gang der neuzeitlichen Philosophie ihren charakteristischen Ausdruck gefunden hat. Die Entwicklung der Philosophie bildete selber einen der Anstöße für die zunehmende Anthropozentrik des theologischen Denkens. Die Konzentration der neuzeitlichen Philosophie auf den Menschen als das Subjekt aller Erfahrung wie auch der philosophischen Reflexion selber mußte sich auch auf die Theologie auswirken. Die Physikotheologie des 17. und 18. Jahrhunderts, die aus der Zweckmäßigkeit des Kosmos den weisen Weltbaumeister zu erkennen strebte, blieb demgegenüber ein Seitenweg, der auf die Dauer verlassen wurde. Die zunehmende Anthropozentrik in der Entwicklung der neuzeitlichen christlichen Theologie ist aber nicht nur dem Einfluß der Philosophie zuzuschreiben. Es gab dafür noch einen zweiten, genuin theologischen Anlaß. Er liegt darin, daß die christliche Theologie auf die Heilsfrage des Menschen bezogen ist. Die theologische Konzentration auf den Menschen ist schon im altchristlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes angelegt. Sie gewann in der augustinischen Tradition der westlichen Christenheit die Form des Bezuges auf die Heilsproblematik des Individuums. Durch die Bußfrömmigkeit des Mittelalters erfolgte eine Zuspitzung dieser Tendenz, die in der lutherischen Reformation kulminierte und im Pietismus fortgesetzt wurde: Auf dieser Linie wurde das Thema von Sünde und Gnade auf die religiöse Lebensfrage des individuellen Menschen eingeeengt, und demgegenüber trat die Weltherrschaft Gottes in der Schöpfung und in der eschatologischen Zukunft seines Reiches zurück. Am reinsten prägte sich diese Tendenz im lutherischen Protestantismus aus, während in der calvinistischen Tradition die sozialen Lebenszusammenhänge und eine auf sie bezogene Auffassung der Gottesherrschaft stärker wirksam blieben. Wenn so die individualistische Form der religiösen Heilsfrage im Protestantismus

nur eine Entwicklungslinie unter anderen ist, so ist sie doch für die Gesamtentwicklung in besonderem Maße charakteristisch. Ihre klassische Ausprägung fand die ihr entsprechende anthropozentrische Engführung der Theologie in der Gewissenstheologie der Erweckung. Die Gefühlstheologie Schleiermachers band dagegen das Individuum zurück in die religiöse Gemeinschaft. Dennoch blieb ihr nicht erspart, in die Anklage gegen die ganze Entwicklung der Theologie im 19. Jahrhundert einbezogen zu werden, die dahin lautete, die gesamte neuprotestantische Theologie des 19. Jahrhunderts sei einem anthropozentrischen Heilsegoismus, und also einem religiösen Individualismus, verfallen. Diese Anklage wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Theozentrischen Theologie (I, 1909) von Erich Schaeder erhoben. Die in dieselbe Richtung gehende Kritik Hegels an der Erweckungstheologie seiner Zeit war in der Theologie auf die Dauer ohne nennenswerte Wirkung geblieben. Dagegen wurde die theozentrische Wendung Schaeders durch die frühe dialektische Theologie fortgesetzt und hat sich durch sie dem theologischen Bewußtsein dieses Jahrhunderts unauslöschlich eingeprägt.

Der Befund, daß die anthropologische Konzentration in der Geschichte der neuzeitlichen Theologie nicht nur auf Einflüsse der Philosophie zurückgeführt werden kann, sondern sich vornehmlich aus eigenen, theologischen Motiven nährt, die aber ihrerseits erst in der Neuzeit ihre volle Wirkung entfaltet haben, zeigt, daß diese Entwicklung in der Theologie nur als Ausdruck der geistigen Gesamtlage der Neuzeit begriffen werden kann. Das zeigt sich auch darin, daß die anthropozentrische Konzentration im theologischen Denken noch von einer anderen Seite her starke Impulse erhalten hat, nämlich aus der Sozialgeschichte der Neuzeit. Dabei handelt es sich um den Prozeß der Privatisierung oder zumindest Segmentierung der Religion in der neuzeitlichen Gesellschaft. Nach dem Ende der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts verloren die christlichen Konfessionen mehr oder weniger ihren Charakter als Staatsreligion. Der Staat wurde religiös neutral, das religiöse Bekenntnis wurde zur Privatsache des einzelnen oder freier Vereine von Individuen. Auch wo die Privatisierung des religiösen Bekenntnisses nicht so grundsätzlich durchgeführt wurde wie etwa in den USA, übernahmen die Staaten früher oder später das Prinzip der religiösen Neutralität, und die Folge war auch hier eine Segmentierung der religiösen Thematik, ihre Einengung auf den privaten Lebensbereich und die dafür zuständigen Institutionen, während die politische und ökonomische Ordnung der Gesellschaft von der Bindung an religiöse Auffassungen losgelöst wurde. Diese Tendenz der Moderne ist unabhängig von den abweichenden Besonderheiten in einigen Ländern zu konstatieren. Sie besteht auch unabhängig von der Frage, ob sich denn das gesellschaftliche Leben überhaupt so gegenüber der religiösen Thematik verselbständigen läßt oder ob dabei ein Element von Selbsttäuschung im Spiele ist. Die Tendenz zur Segmentierung und

Privatisierung der Religion gehört zu den dominierenden Strömungen der neuzeitlichen Geschichte, und sie erklärt die große Bedeutung, die der Pietismus in der neuzeitlichen Frömmigkeitsgeschichte erlangt hat. Die pietistische Herzensfrömmigkeit besetzte nämlich gerade diesen vom neuzeitlichen Staat der Religion noch zugestandenen Raum der privaten Innerlichkeit. Der Pietismus machte aus der Not der Privatisierung der Religion eine Tugend, indem er die Innerlichkeit des Menschen zum Reservat seiner religiösen Lebensthematik ausbaute. Dabei konnte sich pietistische Frömmigkeit in der geistigen Auseinandersetzung der Neuzeit allerdings nur behaupten, wenn es gelang, die *humane Allgemeingültigkeit* der religiösen Innerlichkeit darzutun<sup>2</sup>. Das geschah zunächst durch den theologischen Moralismus der Aufklärung, besonders in Gestalt der Gewissenstheologie, die entgegen der Auflösung der Religion in Moral umgekehrt die moralische Rechtfertigung der Religion, wie sie von Rousseau und im Anschluß an ihn von Kant vertreten worden war, theologisch nutzbar machte. In klassischer Gestalt wurde die Selbständigkeit der Religion auf der Basis der privaten Frömmigkeit aber erst von Schleiermacher seit seinem „Reden über die Religion“ 1799 dargetan, indem er die humane Allgemeingültigkeit der Religion dadurch begründete, daß er eine „eigene Provinz im Gemüt“ für sie reklamierte, die weder auf Moral, noch auf Metaphysik reduzierbar ist und in der doch die Einheit der Individualität ihre Grundlage hat. Was sich, wissenssoziologisch gesehen, hier vollzog, war die Selbstbehauptung der auf die Privatsphäre abgedrängten Religion durch Inanspruchnahme humaner Allgemeingültigkeit für eben diese religiöse Privatsphäre als solche. Die Frage nach dem menschlich Allgemeingültigen ist ja in der Neuzeit der Boden geworden, auf dem die Legitimität aller miteinander streitenden Auffassungen entschieden wird, so wie das in der mittelalterlichen Gesellschaft die christliche Offenbarung war. Das erklärt die fundamentale Bedeutung der Anthropologie bzw. der Diskussionen über anthropologische Themen für das öffentliche Leben der Neuzeit: Wie vor der christlichen Konfessionsspaltung und den Greueln der Konfessionskriege die christliche Religion die geistige Einheit der Gesellschaft begründet hatte, so war nun – seit dem 17. Jahrhundert – die Auffassung vom Menschen, von den Werten der

---

<sup>2</sup> Im Hinblick auf J. S. Semlers Unterscheidung zwischen öffentlicher Religion und privater Religion hat T. Rendtorff daher mit Recht bemerkt (Kirche und Theologie, 1966, 36ff.), daß sich hier das Verhältnis von Privatheit und Allgemeingültigkeit gegenüber der bisherigen Entwicklung umgekehrt hat: Die amtlichen Konfessionskirchen, die in Deutschland damals durchaus noch öffentliche Autorität genossen, werden zu partikularen Einrichtungen herabgesetzt, deren Inanspruchnahme zur Privatsache wird, während das private religiöse Bewußtsein als theologisches allgemein wird und die allgemein gültige Form der religiösen Thematik in der Neuzeit darstellt. Dieser Sachverhalt ist neuerdings von F. Wagner unter Verweis auf Th. Luckmann: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, 1963, 59 u. 63, hervorgehoben worden.

Humanität, von den Menschenrechten, zur Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens geworden.

Es ist verständlich, daß nicht nur das Christentum, sondern auch die Bestreitung allen religiösen Glaubens durch den neuzeitlichen Atheismus auf dem Boden der Anthropologie ihre Allgemeingültigkeit zu erweisen suchte. Das gilt für Ludwig Feuerbach ebenso wie für den Marxismus, für F. Nietzsche, S. Freud und ihre Nachfolger. Wenn sich nachweisen läßt, daß Religion nur ein Produkt menschlicher Einbildung ist, Ausdruck einer Selbstentfremdung des Menschen, deren Wurzeln die Religionskritik analysiert, dann verliert der religiöse Glaube und insbesondere das Christentum mit seiner Überlieferung und Verkündigung im Lebenszusammenhang der Neuzeit jeden Anspruch auf allgemeine Glaubwürdigkeit. Der christliche Glaube muß sich dann beliebigen Gestalten des Aberglaubens zur Seite stellen lassen.

Ohne einen stichhaltigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit können der christliche Glaube und die christliche Verkündigung das Bewußtsein ihrer Wahrheit nicht bewahren; denn Wahrheit, die nur meine Wahrheit wäre und nicht zumindest dem Anspruch nach allgemein wäre, für alle Menschen gelten sollte, – eine solche „Wahrheit“ könnte auch für mich nicht wahr bleiben. Diese Erwägung verdeutlicht die Unumgänglichkeit der Bemühung des christlichen Glaubens um die Verteidigung seines Wahrheitsrechtes, und in der Neuzeit muß diese Verteidigung auf dem Boden der Deutung des Menschseins erfolgen, in der Auseinandersetzung um die Frage, ob Religion unerlässlich zum Menschsein des Menschen gehört oder im Gegenteil dazu beiträgt, den Menschen sich selber zu entfremden<sup>3</sup>.

Aus diesen Gründen muß die christliche Theologie in der Neuzeit ihre Grundlegung auf dem Boden allgemeiner anthropologischer Untersuchungen gewinnen. Das ist keine Frage einer Position, die man einnehmen oder auch nicht einnehmen kann. Niemand kann sich die Problemsituation aussuchen, in die er mit seinem eigenen Beitrag eingreifen möchte, wie immer dieser Beitrag auch beschaffen sein mag. Das gilt auch für die christliche Theologie angesichts der skizzierten Diskussionslage, wie sie sich in der Neuzeit herausgebildet hat. Dabei besteht sicherlich die Gefahr einer anthropozentrischen Umklammerung der Theologie. Diese Gefahr ist von E. Schaeder und besonders von Karl Barth durchaus richtig gesehen worden: Es ist die Gefahr, daß der Mensch in der Theologie nur mit sich selber beschäftigt ist, statt mit Gott, und damit das Thema der Theologie verfehlt. Und dennoch muß die Theologie, wenn sie nicht einer Selbsttäuschung über ihr

---

<sup>3</sup> Siehe dazu ausführlicher vom Vf.: Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik, in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1972, 29–47. Ferner P. L. Berger: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, dt. 1970.



eigenes Tun anheimfallen will, mit ihrer Reflexion bei der fundamentalen Bedeutung der Anthropologie für alles neuzeitliche Denken und für jeden in der Neuzeit zu vertretenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit religiöser Aussagen einsetzen. Sonst würde sie nur, wenn auch unfreiwillig, der atheistischen Kritik in die Hände arbeiten, die Religion und Theologie auf Anthropologie, nämlich auf menschliche Postulate und Einbildungen reduziert. Es trifft sicherlich zu, daß die Einengung der Theologie auf die Heilsfrage des Menschen – wie sie besonders unter dem Einfluß des Pietismus erfolgt ist – weithin aus dem Blick verdrängt hat, daß nicht die religiöse Erfahrung des Menschen, sondern die Gottheit Gottes für die Theologie der Sache nach an der ersten Stelle stehen muß. Das gilt jedenfalls für eine Theologie, die sich des ersten Gebotes erinnert und sich auf die Botschaft Jesu berufen will: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes.

Dennoch kann die Theologie die Wahrheit gerade ihres Redens von Gott nur vertreten, wenn sie der atheistischen Religionskritik gegenüber zunächst einmal auf dem Felde der Anthropologie argumentiert; denn sonst bleiben alle noch so steilen Behauptungen über den Vorrang der Gottheit Gottes bloße subjektive Versicherungen ohne ernstzunehmenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Das ist die Tragik der dialektischen Theologie, insbesondere der Theologie Karl Barths geworden. Sie hat, indem sie es verschmähte, für die Unumgänglichkeit der religiösen Thematik auf dem Boden der Anthropologie argumentativ einzutreten, sich schutzlos dem Verdacht ausgesetzt, daß ihr Glaube eine willkürliche subjektive Setzung des Menschen sei. Durch ihre *Abweisung* der Anthropologie ist sie erst recht in die *Abhängigkeit* anthropologischer Bedingtheit geraten. Indem Barth an die Stelle einer Begründung die bloße Entscheidung, mit Gott selber zu beginnen, setzte, hat er den theologischen Subjektivismus wider Willen auf die äußerste Spitze getrieben. Nichts zeigt deutlicher die Unumgänglichkeit rationaler Rechtfertigung der Theologie im allgemeinen und – unter den Bedingungen der Neuzeit – einer anthropologischen Rechtfertigung theologischer Argumentation im besonderen. Nur auf diesem Boden kann gezeigt werden, daß die theologische Behauptung der Souveränität Gottes mehr ist als eine willkürliche Setzung des frommen Bewußtseins oder gar des Theologen.

Die bisherigen Erwägungen haben ergeben, daß die Anthropologie in der Neuzeit faktisch, aber auch mit sachlicher Notwendigkeit zu dem Boden geworden ist, auf dem die Theologie ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit für ihre Aussagen begründet hat.

Aber was ist das für ein Boden? Gibt es hier so etwas wie eine neutrale Grundlage, die nicht schon Eigenart und Standfestigkeit des darauf zu errichtenden theologischen Gebäudes präjudizieren, und zwar negativ präjudizieren würde? Eben darauf richtete sich der Verdacht Karl Barths. In ähnliche Richtung geht das Ergebnis der Untersuchungen des Philosophen

O. Marquard zur Begriffsgeschichte des Stichworts „Anthropologie“<sup>4</sup>, wenn auch Marquards Interesse an dieser Frage demjenigen Barths entgegengesetzt ist. Nach Marquard wurde der Ausdruck *anthropologia* erst seit dem 16. Jahrhundert gebräuchlich, nämlich als Bezeichnung einer Teildisziplin der metaphysischen Psychologie. Diese metaphysische Psychologie hatte nicht nur den Menschen, sondern auch Gott und die Engel zu ihrem Thema, hinzu kamen noch die Tierseelen. Für die Psychologie speziell des Menschen wurde der Ausdruck „Anthropologie“ eingeführt. Damit wurde aber auch ermöglicht, daß die Lehre von der Natur des Menschen (*doctrina humanae naturae*) aus jenem metaphysischen Rahmen herausgelöst und verselbständigt werden konnte. Nach Marquard hat nun tatsächlich die Schulphilosophie sich unter dem Titel „Anthropologie“ aus der theologisch gebundenen metaphysischen Tradition emanzipiert und sich der Frage gestellt: „Wie ist der Mensch zu bestimmen, wenn nicht (mehr) durch Metaphysik und (noch) nicht durch mathematisch-experimentelle Naturwissenschaft“ (363). Die französischen und englischen Moralisten haben nach Marquard den Grund gelegt zu einer metaphysisch neutralen, unbefangenen weltkundigen Auffassung vom Menschen. Der Mensch wurde nicht mehr primär theologisch oder metaphysisch definiert, sondern empirisch im Zusammenhang mit der Natur gesehen, unter Wiederanknüpfung an die stoische Philosophie der Spätantike<sup>5</sup>. Die „neue Anthropologie“ wurde Grundlage der nach dem Ende der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts entstehenden säkularen Kultur. Diese bildete sich unter Ablösung von den miteinander streitenden christlichen Kirchen. Insofern hat Marquard recht, daß schon der bloße Begriff der Anthropologie eine Verselbständigung der Frage nach dem Menschen gegenüber der christlichen Dogmatik und einer durch sie bestimmten Metaphysik anzeigt. Gegen Marquards Darstellung muß aber betont werden, daß damit nicht ohne weiteres eine antichristliche Wendung verbunden sein mußte. Vielmehr gingen Motive christlichen Glaubens implizit und

---

<sup>4</sup> O. Marquard: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: *Collegium Philosophicum* (1965) 209–239, sowie ders. „Anthropologie“ in: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, I, 1971, 362–374.

<sup>5</sup> Diesen Sachverhalt hat W. Dilthey betont in seiner bahnbrechenden Untersuchung über „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert“ aus dem Jahre 1891 (*Ges. Schriften* II, 1–89) und besonders in der Abhandlung „Über die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts“ (ebd. 416–492) aus dem Jahre 1904 (bes. 442 ff.). Die Entdeckung der Innerlichkeit der Seele und ihre Entwicklung in der mittelalterlichen Mystik (420f.) wurde nach Dilthey verbunden mit „den Lehren der Stoa von einem teleologischen Zusammenhang der Natur, der Selbsterhaltung, den Anlagen unseres Wesens, in denen sie teleologisch wirksam ist, dem Hineingeraten des Menschen in das Treiben der Affekte und in die Knechtschaft durch sie und endlich der Befreiung des Menschen von ihr durch die Erkenntnis der „Lebenswerte“ (450). Diese neue Sicht des Menschen sei dann die „Grundlage“ geworden „für die Werke, welche ein natürliches System von Recht, Staat und Religion aufzurichten und zur praktischen Geltung zu bringen unternahmen“ (ebd.).

explizit in die neue Anthropologie ein. Das wird sich im einzelnen noch genauer zeigen. Dabei bleibt aber richtig, daß sich die neue Anthropologie mit ihrer empirischen Ausrichtung von den konfessionellen Dogmatiken ebenso wie von der traditionellen, aristotelischen Metaphysik ablöste. Die konstitutive Bedeutung des religiösen Bezugs für das Menschsein trat bei dieser Ablösung und Verselbständigung der Anthropologie je länger desto mehr in den Hintergrund, soweit er überhaupt noch erkennbar blieb. In der modernen Anthropologie spiegelt sich so die Verselbständigung des neuzeitlichen Menschen gegenüber den konfessionell zerstrittenen Lehrsystemen christlicher Theologie und damit gegenüber der expliziten Gestalt religiöser Thematik überhaupt. Das zeigt, wie zweideutig es in der Tat wäre, auf diejenigen Auffassungen vom Menschen, die im Zuge einer Abwendung von der christlichen Dogmatik entstanden sind, eine Theologie, eine christliche Dogmatik gründen zu wollen. Barths Kritik an der Anthropozentrik der Theologie des 19. Jahrhunderts hat darin sicherlich recht, daß man sich damals allzu arglos und unbesehen auf philosophische Positionen einließ, die ihrerseits auf einer Verselbständigung des Menschen gegen die Theologie und ihr Thema beruhten. Das gilt beispielsweise von der Moralphilosophie Kants, aber auch schon von seiner Lehre von zeitlosen Strukturen des vernünftigen Subjekts als Grundlage aller Erfahrung<sup>6</sup>. Dennoch darf man wegen dieser in den meisten Beiträgen zur modernen Anthropologie implizit wirksamen, wenn auch mehr oder weniger unreflektierten Abwendung von der theologischen Frage nach dem Menschen sich nicht zu der kurzschlüssigen Forderung verleiten lassen, daß die Theologie sich auf solche Anthropologie überhaupt nicht einlassen dürfte, sondern unbeirrt durch sie ihr eigenes Thema – wie man dann gern sagt – zu entfalten habe. Daß die moderne Anthropologie über alle Differenzen ihrer unterschiedlichen Disziplinen und der individuellen Beiträge zu ihr hinaus auch insgesamt schon in ihrer Geschichte eine bestimmte Tendenz mitbringt, sich also gerade von der Theologie nicht einfach als neutrale Grundlage für an ihre Ergebnisse anschließende theologische Reflexionen in Anspruch nehmen läßt, sollte die Theologie lediglich darüber belehren, daß sie die Beiträge nichttheologischer Anthropologie nicht unbesehen hinnehmen und als Grundlage akzeptieren kann, sondern kritisch aneignen muß. Solche kritische Aneignung der außertheologischen anthropologischen Arbeit ist nötig, weil dort aus den erwähnten Gründen die Beziehungen der anthropologischen Befunde zur theologischen Thematik weitgehend ausgeblendet worden sind. Daß eine kritische Aneignung dieser Befunde für das theologische Denken möglich ist, wird der Theologe erwarten dürfen, wenn der Gott der Bibel der Schöpfer aller

---

<sup>6</sup> Das hat F. Delekat: Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, 1963, durchgehend herausgearbeitet. Siehe dazu meine Rezension: Theologische Motive im Denken Immanuel Kants, in: Theologische Literaturzeitung 89, 1964, 897–906.

Wirklichkeit ist. Daß diese Erwartung zutrifft, läßt sich allerdings nicht im vorhinein dekretieren. Das muß sich an den anthropologischen Phänomenen selber zeigen, und die Frage danach zu stellen, bleibt auch dann sinnvoll und notwendig, wenn diese Frage nicht einfach definitiv entscheidbar sein sollte. Das ist allerdings von der Eigenart des Gottesgedankens her angesichts seines Bezuges zu der für uns jeden endlichen Erfahrungsstandpunkt übersteigenden, noch unabgeschlossenen Ganzheit der Welt und unserer Erfahrung von ihr von vornherein zu vermuten.

Kritische Aneignung der nichttheologischen anthropologischen Forschung durch die Theologie ist nicht zu verwechseln mit einer „Anknüpfung“ der Theologie an das Selbstverständnis des Menschen, wie sie seit Ende der zwanziger Jahre von E. Brunner<sup>7</sup>, in eingeschränkter Form aber auch von R. Bultmann<sup>8</sup>, im Gegensatz zu Barth gefordert worden ist. Der Gedanke einer solchen Anknüpfung setzt – insbesondere bei Brunner – voraus, daß das Thema der Theologie für sich feststeht, aber auch noch irgendwie dem Menschen nahegebracht werden soll: Das missionarische Interesse verlangt dieser Auffassung zufolge, daß die Theologie an die Situation des von der Verkündigung angesprochenen Menschen anknüpfe, so wie Gott selbst das in seiner Offenbarung getan habe. Bei solcher Anknüpfung wird die nichttheologische Anthropologie nicht kritisch verwandelt und durch solche Verwandlung hindurch theologisch angeeignet. Sie bleibt als etwas anderes der Theologie gegenüber stehen, und die Theologie, die ihrerseits etwas anderes gegenüber jener Anthropologie bleibt, soll an dieses von ihr ganz Verschiedene anknüpfen. Die Forderung nach kritischer Aneignung der Anthropologie hat einen anderen Sinn. Ihr geht es darum, die von den anthropologischen Disziplinen beschriebenen Phänomene des Menschseins theologisch in Anspruch zu nehmen. Das geschieht, indem ihre säkulare Beschreibung als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte angenommen wird, die dadurch zu vertiefen ist, daß an den anthropologischen Befunden selbst eine weitere, theologisch relevante Dimension aufgewiesen wird. Die Vermutung, daß sich solche Aspekte an den von anderen Disziplinen erforschten Sachverhalten im einzelnen aufzeigen lassen, ist die Generalhypothese, die das Vorge-

---

<sup>7</sup> E. Brunner: *Natur und Gnade*, 1934.

<sup>8</sup> R. Bultmann: *Anknüpfung und Widerspruch*, 1946 (Glauben u. Verstehen II, 1952, 177 ff.). Für Bultmann war im Unterschied zu Brunner das Thema der Theologie überhaupt nur *existenzial*, als Anthropologie, darstellbar. Indem nach Bultmann die Anknüpfung den Widerspruch der Offenbarung gegen den Menschen als Sünder zum Austrag bringt, nahm Bultmann in dieser Frage eine mittlere Position zwischen Barth und Brunner ein. Weil er aber die Offenbarung als Gericht, Negation des Menschen schlechthin verstand, gelangte er nicht zu einer kritischen Aneignung der existenzphilosophischen Anthropologie, die er als maßgebend betrachtete, sondern ließ die vorth theologische Deutung des Menschen, wie sie in der Daseinsanalyse Heideggers vorlag, ohne kritische Diskussion ihrer Einzelbehauptungen gelten. Er qualifizierte sie nur *im ganzen* negativ als Beschreibung des Daseinsverständnisses des Sünders und benutzte sie gerade so als negative Folie für die Theologie.

hen dieser Untersuchung bestimmt und die sich in den Einzelerörterungen bestätigen muß. Daß diese Aspekte nicht schon von den außertheologischen Disziplinen der Anthropologie herausgearbeitet worden sind oder doch nur am Rande erwähnt und zumeist nicht in den Mittelpunkt gestellt wurden, das erklärt sich aus der die Entwicklung der modernen Anthropologie in ihren verschiedenen Disziplinen leitenden Motivation, weil sich die anthropologischen Untersuchungen nämlich in Loslösung von den strittigen konfessionellen Dogmatiken und von einer theologisch geprägten Metaphysik entwickelt haben, um sogar ihre Randaussagen über das religiöse Verhalten des Menschen noch auf einer neuen, empirischen Basis zu begründen, die ihrerseits scheinbar noch nicht durch die religiöse Thematik des menschlichen Daseins konstituiert ist.

Wie verhält sich die Aufgabe kritischer Aneignung der nichttheologischen anthropologischen Forschung und Theoriebildung zu der traditionellen dogmatischen Anthropologie, die im Rahmen der theologischen Schöpfungslehre als Lehre von Urstand und Fall Adams entwickelt wurde?

Die dogmatische Anthropologie kreist um zwei zentrale Themen: Gottebenbildlichkeit und Sünde des Menschen. Daneben wurde zwar auch das Verhältnis von Leib und Seele, sowie eine Reihe anderer, größtenteils damit verbundener Fragen behandelt. Aber das waren nicht die spezifisch dogmatischen Themen der theologischen Lehre vom Menschen. Die beiden anthropologischen Hauptthemen der Theologie aber, Gottebenbildlichkeit und Sünde, werden sich auch beim Versuch einer theologischen Interpretation der Implikationen nichttheologischer anthropologischer Forschung als zentral erweisen. Man muß diese beiden Themen nur nicht mit dem alten, weltanschaulich überholten Rahmen der Lehre von Urstand und Fall identifizieren. Dann zeigt sich, daß die Lehren von Gottebenbildlichkeit und Sünde die beiden fundamentalen Aspekte der verschiedensten Bezüge anthropologischer Phänomene auf die Gotteswirklichkeit überhaupt thematisieren: Bei der Gottebenbildlichkeit des Menschen geht es um seine Verbundenheit mit der göttlichen Wirklichkeit, die auch seine Stellung zur Naturwelt bestimmt. Bei der Sünde geht es dagegen um die faktische Gottesferne des Menschen, dessen eigentliche Bestimmung doch die Verbundenheit mit Gott ist; so ist die Sünde auch als Widerspruch des Menschen mit sich selbst, als innere Zerrissenheit des Menschen zu thematisieren. Der Gegensatz von Gottesnähe und Gottferne des Menschen bestimmt alles religiöse Leben; er kommt in der fundamentalen Polarität von heilig und unheilig, rein und unrein zum Ausdruck, wie auch im Gegensatz von heilig und profan. Die Begriffe von Gottebenbildlichkeit und Sünde bezeichnen die anthropologische Erscheinungsform dieses Grundgegensatzes allen religiösen Lebens; allerdings nuancieren sie diesen Grundgegensatz in einer spezifischen, für die jüdisch-christliche Überlieferung charakteristischen Weise. Der Hinweis, daß sich in der spezifischen Akzentuierung eine Gegensatzspannung von

großer Allgemeinheit anzeigt, will vorläufig nur besagen, daß es nicht besonders verwunderlich ist, wenn eine Befragung anthropologischer Sachverhalte auf ihre religiösen und also theologisch relevanten Implikationen auf die Begriffe von Gottebenbildlichkeit und Sünde führt. Es ist auch nicht auszuschließen, daß die spezifisch christliche Akzentuierung der Gegensatzspannung von Gottnähe und Gottferne durch diese Begriffe in besonderem Maße erhellend sein könnte für die empirisch erhobenen anthropologischen Phänomene. Es wird sich zeigen, daß sie sogar historisch dazu beigetragen haben, daß der Weg zur Entdeckung dieser Phänomene beschritten wurde.

Dennoch soll hier nicht eine *dogmatische* Anthropologie vorgetragen werden. Die traditionelle dogmatische Anthropologie setzt die Wirklichkeit Gottes schon voraus, wenn sie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht, und sie entwickelt diesen Begriff nicht aus den Befunden anthropologischer Forschung, sondern aus den Aussagen der Bibel. Indem sie die Wirklichkeit Gottes schon voraussetzt, wenn sie sich anschickt, über den Menschen zu reden, begibt sie sich der Möglichkeit, auf der Ebene der anthropologischen Befunde mitzudiskutieren, auf der göttliche Wirklichkeit bestenfalls als problematischer Bezugspunkt menschlichen Verhaltens, nicht aber apodiktisch als dogmatische Behauptung eingeführt werden kann. Außerdem, eine Anthropologie, die Gottes Wirklichkeit schon voraussetzen würde, könnte nicht zur Grundlegung der Theologie im ganzen beitragen, deren Thema ja eben die Wirklichkeit Gottes ist.

Gegenüber der traditionellen dogmatischen Anthropologie werden die hier zu entwickelnden Untersuchungsgänge zusammenfassend als *fundamentaltheologische* Anthropologie zu bezeichnen sein: Diese argumentiert nicht von dogmatischen Gegebenheiten und Voraussetzungen aus, sondern wendet sich den Phänomenen des Menschseins zu, wie sie von der Humanbiologie, der Psychologie, Kulturanthropologie oder Soziologie untersucht werden, um die Aufstellungen dieser Disziplinen auf ihre religiösen und theologisch relevanten Implikationen zu befragen.

Welches methodische Verfahren empfiehlt sich für derartige Untersuchungen? Kann eine der mit dem Menschen befaßten Disziplinen einen Vorrang beanspruchen in dem Sinne, daß sie den Boden bereitet, auf den sich die Beiträge aller übrigen Disziplinen beziehen müssen? Gibt es hier eine Disziplin, welche die Wirklichkeit des Menschseins zugleich umfassend und differenziert thematisiert, so daß sich die Beiträge der übrigen Disziplinen in den dadurch gegebenen Rahmen einordnen lassen? Die Humanbiologie eignet sich offenbar nicht für eine solche Funktion. Ihre Frage nach dem Menschen ist zwar fundamental, aber nicht in jeder Hinsicht umfassend. Sie fragt nach dem Menschen nur als Gattung; von individuellen Besonderheiten muß sie absehen. Sogar die Sozialbeziehungen der Menschen erscheinen in der Perspektive der Humanbiologie allenfalls, wenn überhaupt, in sehr allgemeiner Form. Doch auch die Soziologie, die sich speziell diesen Bezie-

hungen widmet, sieht noch von der individuellen Wirklichkeit und also von der konkreten Gestalt der menschlichen Wirklichkeit ab. Der Soziologe untersucht nur die allgemeinen Formen der Sozialbeziehungen. Ähnliches gilt auch von der Psychologie. Die konkrete Wirklichkeit des Menschen wird am ehesten von der Geschichtswissenschaft erreicht; denn diese handelt vom konkreten Lebensvollzug der Individuen und ihrem Zusammenwirken im Prozeß ihrer Geschichte. Aber auch die Rekonstruktionen der Geschichtswissenschaft müssen von vielen Einzelheiten absehen, die zur konkreten Wirklichkeit der von ihr untersuchten Vorgänge gehören. Sogar die Biographie, mit der die historische Darstellung dem individuellen Lebensvollzug am nächsten kommt, muß sich auf die in dem dargestellten Lebensgang für wesentlich erachteten Vorgänge konzentrieren. So spielt auch in der Historie die Abstraktion noch eine grundlegende Rolle. Das ändert jedoch nichts daran, daß die Geschichtswissenschaft im Vergleich zu allen anderen anthropologischen Disziplinen der konkreten Wirklichkeit des menschlichen Lebens am nächsten steht. Demgegenüber thematisieren die anderen Disziplinen nur Teilaspekte der menschlichen Wirklichkeit, so die Biologie die Besonderheit des Menschen im Vergleich zu den Tieren, die Soziologie die Grundformen gesellschaftlicher Beziehungen zwischen den Menschen, die Psychologie die allgemeinen Strukturen menschlichen Verhaltens. Andererseits sind alle diese abstrakten Teilaspekte im Prinzip vorausgesetzt, wenn die Geschichtswissenschaft die individuelle Konkretheit des Menschseins beschreibt. Die Historie kann also nicht Grundlage für die übrigen anthropologischen Disziplinen sein, sondern hebt im Gegenteil alle anderen als Teilaspekte in sich auf. Die Geschichte des Menschen steht somit für die anthropologische Besinnung am Ende, gerade weil erst sie die konkrete Wirklichkeit des Menschen thematisiert. Erkenntnis kann immer nur mit dem Allgemeinen, Abstrakten beginnen und kommt erst zuletzt zum Konkreten als dem Gegenstand, dem das Bemühen um Erkenntnis in all den vorhergegangenen, abstrakten Fragestellungen immer schon galt. In diesem Sinne ist diejenige anthropologische Disziplin die grundlegende, die in der größten Allgemeinheit vom Menschen handelt und dabei den Begriff des Menschen überhaupt erst abgrenzt, wenn auch um den Preis äußerster Abstraktheit. Das ist die Humanbiologie. Mit ihren Forschungen über die Besonderheit des Menschen gegenüber den ihm nächstverwandten Tieren und der Tierwelt überhaupt soll darum die hier zu verfolgende Untersuchung einsetzen. Da für eine solche Bestimmung des Begriffs des Menschen weniger die Abstammungslehre als vielmehr die Verhaltensforschung in Betracht kommt, befindet sich die Untersuchung dabei schon in nächster Nachbarschaft zur Psychologie. Diese wiederum erweist sich als eng mit den anthropologischen Perspektiven der Soziologie verbunden, die ihrerseits aber biologische Anthropologie und Psychologie schon voraussetzt. Den Abschluß der hier vorzulegenden Untersuchungen wird die menschliche

Geschichte als Geschichte des Menschseins selber bilden. Dabei wird sich zeigen, daß die Frage nach der anthropologischen Bedeutung der Historie mit der Frage nach einer Bildung zum Menschen, also dem anthropologischen Kernproblem der Pädagogik, zusammengehört<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Den Grundbestand dieser methodischen Überlegungen habe ich schon 1962, im Schlußkapitel des Buches „Was ist der Mensch?“, vorgetragen. Doch wurde die Zuordnung der anthropologischen Disziplinen damals noch weniger streng durchgeführt, nämlich nicht am Leitfaden der Frage nach dem *Begriff* des Menschen.





# Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen

## 1. Kapitel: Die Sonderstellung des Menschen

Die moderne Anthropologie bestimmt die Eigenart des Menschen nicht mehr, wie die christliche Tradition, explizit von Gott her, sondern durch Besinnung auf seine Stellung in der Natur, insbesondere durch den Vergleich mit den Daseinsformen der höheren Tiere. In gewissem Sinne wurde damit die antike, besonders die stoische Betrachtungsweise wieder aufgenommen, die den Menschen im Rahmen der Ordnung des Kosmos verstand, als Mikrokosmos in Entsprechung zum Makrokosmos des physikalischen Universums. Demokrit ist der erste gewesen, der den Menschen als eine „kleine Welt“, als Mikrokosmos, charakterisierte (Diels fgt. 34). Der Mensch ist Abbild des großen Kosmos, insofern er alle Schichten der Wirklichkeit (Leib, Seele und Geist) in sich vereint.

Eine Einordnung des Menschen in die Natur in diesem Sinne hat noch in der Anthropologie der Renaissance eine große Rolle gespielt, und Nachklänge davon begegnen auch noch in den Anfängen der Moderne. Dennoch löste sich hier wie schon in der christlichen Überlieferung die Frage nach der Sonderstellung des Menschen in der Natur von der Idee des Menschen als Mikrokosmos. Die Frage nach der Sonderstellung des Menschen in der Natur beherrscht die moderne Anthropologie gerade auch da noch, wo man den Menschen aus seinem Verhältnis zum Tier begreift; denn es geht bei solcher Untersuchung ja gerade um die Feststellung des unterscheidend Menschlichen. Die christlich-metaphysische Tradition hatte diese Sonderstellung des Menschen durch den Begriff der unsterblichen Geistseele, die allein dem Menschen gegeben sei, begründet. Diese individuelle, unsterbliche Seele war nicht nur als Teilhabe an einer den Kosmos durchwaltenden Weltseele gedacht, sondern biblisch-christlich als überirdische Auszeichnung und Würde des Menschen, die ihn über den ganzen Kosmos erhebt und ihn dem Kosmos gegenüber an die Seite Gottes stellt.

Die Deutung der Sonderstellung des Menschen durch die Vorstellung einer mit einem animalischen Körper verbundenen geistigen Seele wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend fragwürdig. Man versuchte – auch

hier wieder an ältere Einsichten anknüpfend – den Dualismus von Körper und Seele zu überwinden und die Eigenart des Menschen von seiner Leiblichkeit her zu verstehen. Damit wurde eine Grundlage für den Vergleich zwischen Tier und Mensch gewonnen; denn die Tiere kennen wir ohnehin nur von außen, aus ihrer körperlichen Gestalt und ihrem körperlichen Verhalten. Der Entschluß, auch für die Aussagen über den Menschen und seine Eigenart nur diese Betrachtungsweise zuzulassen, bildet die entscheidende Wendung zur gegenwärtigen Gestalt der Anthropologie: Sie arbeitet ebenso wie die Abstammungslehre Darwins mit der methodischen Annahme der Kontinuität zwischen Mensch und Tier, um innerhalb dieser Kontinuität die Besonderheit des Menschen herauszuarbeiten, statt sie als ein ganz fremdes Prinzip in die Natur eintreten zu lassen.

Eine solche Betrachtungsweise hatte ihre Vorläufer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu ihnen gehören unter den Philosophen besonders auch Herder und Nietzsche. Der entscheidende Durchbruch aber wurde dort vollzogen, wo die Psychologie den Zugang zum Seelischen nicht mehr durch Introspektion, sondern durch Beobachtung des *äußeren Verhaltens* suchte. Das geschah seit Beginn dieses Jahrhunderts im amerikanischen Behaviorismus einerseits und in der biologischen (tierpsychologischen) Verhaltensforschung andererseits, die zum Ausgangspunkt der deutschen „philosophischen Anthropologie“ wurde, als deren Urheber Max Scheler gilt, und die neben Scheler durch Helmuth Plessner und später vor allem durch Arnold Gehlen entwickelt wurde.

### 1. Der behavioristische Ansatz und seine Kritik

Der Behaviorismus ist nach dem Vorgang von William McDougall (1912) im Jahre 1913 durch John B. Watson begründet worden in der Absicht einer Erneuerung der Psychologie auf naturwissenschaftlicher Basis<sup>1</sup>. „Watson, der Tierforscher, wollte die Psychologie mit den objektiven Mitteln der Naturwissenschaften betreiben, und das verlangte in seinen Augen die Einschränkung psychologischer Forschung auf die Analyse des Verhaltens in Termini von Reizen, Reaktionen und deren Variation. Nicht mehr das Seelenleben oder die Bewußtseinsstatsachen, sondern die Anpassung des Organismus wird zum Gegenstand psychologischer Untersuchungen.“<sup>2</sup>

Der amerikanische Neobehaviorist B. F. Skinner schrieb 1963 unter dem Titel „Behaviorism at Fifty“ einen Rückblick auf die Anfänge der von

---

<sup>1</sup> John B. Watson: Behaviorismus (1930) dt. 1968, darin bes. der Aufsatz „Psychologie wie sie der Behaviorist sieht“ aus dem Jahre 1913. Siehe auch den Art. „Behaviorismus“ in: Hist. Wörterbuch der Philosophie I, 1971, 817f.

<sup>2</sup> So F. Graumann in seinem Vorwort zu dem in Anm. 1 genannten Buch von Watson; vgl. dazu Watson selbst ebd. 20f.

Watson begründeten neuen Psychologie<sup>3</sup>. Der Ausgangspunkt sei Darwins Evolutionstheorie gewesen: Zu ihrer Unterstützung wurde es nötig zu zeigen, daß der Mensch nicht fundamental verschieden sei von den niederen Tieren, daß vielmehr alle menschlichen Eigentümlichkeiten nur Varianten tierischer Lebensformen und Verhaltensweisen darstellen. Auch die Intelligenz tritt beim Menschen nicht völlig neu auf, sondern findet sich ansatzweise schon bei unseren nächsten Verwandten aus der Tierwelt, wie es das gelegentlich einsichtsvolle Verhalten von Tieren zeigt. Wenn man so durch Rückschluß aus dem Verhalten von Tieren auf ihre intelligenten Fähigkeiten schließen konnte, warum sollte man dieses Verfahren dann nicht auch auf den Menschen selber anwenden und so menschliches und tierisches Verhalten auf dem Boden derselben Methodik untersuchen? Watson selbst schrieb 1913: „Jedermann gibt zu, daß das Verhalten von Tieren ohne Berufung auf das Bewußtsein erforscht werden kann . . . Hier wird aber die Meinung vertreten, daß das Verhalten von Mensch und Tier auf derselben Ebene gesehen werden muß.“<sup>4</sup> Dabei meinte Watson, auf einen Bewußtseinsbegriff im psychologischen Sinne verzichten zu können, und dieser Verzicht, so glaubte er, werde „die Trennung zwischen der Psychologie und den anderen Wissenschaften aufheben“. Zur Beschreibung des Verhaltens als einer Anpassung an die Umweltbedingungen bediente sich Watson der Wechselbeziehungen von Reiz und Reaktion, wie sie insbesondere durch die berühmten Hundeexperimente des russischen Forschers J. P. Pawlow aufgedeckt und durch seine Theorie der „bedingten Reflexe“ formuliert worden waren. In ähnlicher Weise und besonders mit Hilfe der Annahme einer Entstehung von Verhaltensgewohnheiten aus solchen Reflexen hoffte Watson das ganze Gebiet des menschlichen Verhaltens erklären zu können.

Der Behaviorismus, so wird nun deutlich, bezog sich auf die moderne Frage nach der Sonderstellung des Menschen in der Natur zunächst negativ, indem er den Bewußtseinsbegriff zu vermeiden und zu ersetzen suchte. Die Grenzen des Behaviorismus wurden daher umgekehrt zu Argumenten für die Sonderstellung des Menschen in der Natur. Auch eine an dieser Sonderstellung interessierte Auffassung kann heute jedoch nicht mehr mit den Argumenten der alten Seelenmetaphysik für sie eintreten, sondern muß sich ebenfalls auf die leiblichen Bedingungen und Eigenarten menschlichen Verhaltens berufen. Darin liegt die bleibende Bedeutung des Behaviorismus: Sein Versuch der Reduktion menschlichen Handelns auf äußerlich stimulierbares und beobachtbares Verhalten hat auch allen andersgerichteten anthropologischen Bemühungen den Boden und die Art der Argumentation vorge-schrieben. Sollte nämlich auf dem Wege der behavioristischen Analysen das

---

<sup>3</sup> B. F. Skinner in: Behaviorism and Phenomenology, Contrasting Bases for Modern Psychology, Chicago 1964, 79 ff., bes. 80 f.

<sup>4</sup> Watson a.a.O. 27 f.

menschliche Verhalten befriedigend und vollständig erklärbar sein, so würden sich alle anderen Annahmen über die Eigenart des Menschen erübrigen.

F. J. J. Buytendijk und Helmuth Plessner haben schon 1935 die Anwendung des von Pawlow entdeckten Mechanismus des bedingten Reflexes als Erklärungsprinzip für alles Verhalten überhaupt kritisiert<sup>5</sup>. Im Anschluß an den amerikanischen Psychologen E. C. Tolman wendete Buytendijk gegen den Behaviorismus ein, daß das Schema von Reiz und Reflex keine eindeutige Kausalbeziehung darstelle, weil gleiche Reizkonstellationen verschiedene Bewegungen als Reaktion auslösen, während umgekehrt verschiedene Reizkonstellationen gleiche Reaktionen auslösen können. In seinen späteren Untersuchungen über menschliche Haltung und Bewegung schrieb Buytendijk, eine konkrete Bewegung wie Lauf oder Sprung komme nicht als Kette von Reflexen zustande, sondern sei als einheitliche Leistung aufzufassen, die „durch den angestrebten Endzustand bestimmt“ werde<sup>6</sup>. Wegen dieser bereits von Tolman herausgearbeiteten objektiven Zweckbezogenheit sei schon tierisches Verhalten nie bloß ein kausaler Ablauf im Sinne einer Kette von Reflexen, sondern „immer ein *Sich*verhalten“<sup>7</sup>. Das ist eine Feststellung von großer Reichweite, denn sie bedeutet, daß sich schon die einfachen tierischen Bewegungsformen wie Laufen, Greifen, Sprung nicht gleichsam von außen als Abfolge von stimulierbaren Zustandsänderungen beschreiben lassen, sondern nur als Tätigkeit eines „Subjektes“: Tierisches Verhalten ist immer ein *Sich*verhalten.

Denselben Gesichtspunkt hat in etwas anderer Akzentuierung G. H. Mead, der Begründer der Sozialpsychologie, entwickelt<sup>8</sup>: Das äußerlich beobachtbare Verhalten, so meinte Mead gegen Watson, ist nichts anderes als der Ausdruck einer Innenseite, eines subjektiven Aktes. Mead wies bereits darauf hin, daß im speziellen Fall des menschlichen Verhaltens die ihm zugrunde liegenden subjektiven Akte sich besonders durch die Verbundenheit von menschlichem Verhalten und Sprache bekunden<sup>9</sup>. Der Neobehaviorismus von Charles Morris suchte dieser Schwierigkeit zu begegnen, indem er im Unterschied zu Mead die Zusammenhänge zwischen Sprache und Verhalten durch Begriffe äußerlich stimulierbaren Verhaltens beschrieb,

---

<sup>5</sup> Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows, in: Acta biotheor. (Leiden) Ser. A 1, 1935, 151–172.

<sup>6</sup> F. J. J. Buytendijk: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung (1948) dt. 1956, 12. Eine ähnliche Kritik an der Reduktion des Verhaltens auf Reiz-Reflex-Mechanismen hat schon M. Merleau-Ponty vorgetragen: Die Struktur des Verhaltens (1942) dt. 1976. Seine Einführung der Begriffe der Gestalt (52 ff.) und der Struktur (149 ff. u. ö.) bringt analog der später von Buytendijk vorgetragenen Argumentation die Irreduzibilität des Ganzen auf eine bloße Summe seiner Teile zum Ausdruck (z. B. 109), ohne deswegen in die Mystifikationen eines Vitalismus zu verfallen (vgl. 156 ff., 176 ff.).

<sup>7</sup> Buytendijk a.a.O. 14.

<sup>8</sup> G. H. Mead: Mind, Self and Society, Chicago 1934, 2 ff.

<sup>9</sup> Ebd. 6.

ohne Rückgriff auf ein handelndes Subjekt<sup>10</sup>. Dagegen hat jedoch J. Habermas denselben Einwand erhoben, der in allgemeiner Form schon bei Buyten-dijk begegnet: Der Zusammenhang von Reiz und Reaktion ist aus prinzipiellen Gründen nicht eindeutig faßbar, so daß auf einen bestimmten Reiz immer eine bestimmte Reaktion erfolgen würde. Habermas betont die *Unschärfe* der Zuordnung von Reiz und Reaktion speziell beim menschlichen, sprachlich vermittelten Verhalten: „Gleiche Reize können verschiedene Reaktionen hervorrufen, wenn sie vom Handelnden verschieden interpretiert werden.“<sup>11</sup> Die Reizantwort ist, wenn überhaupt, nur durch Konstanten der subjektiven Einstellung selber eindeutig festgelegt. Diese Erwägung führt von der extrem empiristischen zur aprioristischen Deutung des Verhaltens, die die Besonderheiten der Reizbeantwortung von der Eigenart des betreffenden Lebewesens abhängig macht, von seinen angeborenen Verhaltens-schematen, die vor aller Erfahrung seine Reaktionen auf mögliche Reize und damit sein Verhalten bestimmen.

## 2. Artspezifische Strukturiertheit des Verhaltens?

Wie der amerikanische Behaviorismus in der Tradition der britischen empiristischen Philosophie und ihrer Tendenz, alle Erkenntnis auf Sinnes-wahrnehmungen und Sinnesbeobachtungen zurückzuführen, steht, so ist ein maßgeblicher Teil der deutschsprachigen Verhaltensforschung von der Philosophie Kants und ihrer These der Abhängigkeit aller Erfahrung von den jeder Erfahrung vorgegebenen Auffassungsformen unseres Geistes beeinflusst. Der heute führende deutsche Verhaltensforscher Konrad Lorenz schrieb 1942 in Königsberg eine zusammenfassende Darstellung seiner Auffassung der Verhaltensforschung unter dem Titel: „Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung.“<sup>12</sup> In diesem Aufsatz knüpfte Lorenz ausdrücklich an Kant an, aber so, daß er zugleich dessen transzendentalen Ansatz abänderte und verallgemeinerte. Nach Lorenz hat Kant bereits „entdeckt, sowohl, daß unsere Anschauungsformen und Kategorien unabhängig von vorangegangener Erfahrung sind, als auch, daß wir nur das ‚als Erfahrungen zu lesen‘ im Stande sind, was in der Tastatur der Kategorien und Anschauungsformen geschrieben werden kann“ (237). Kant habe jedoch die Abhängigkeit dieser Anschauungsformen und Kategorien von der Eigenart unserer körperlichen Organe nicht gesehen. Da diese nun ihrerseits das Produkt der Evolution des Lebens sind, liegt die Annahme nahe, daß die Erfahrung aller Lebewesen in ähnlicher Weise durch die Gestalt ihrer Organe präformiert ist. Die Transzendentalphilosophie Kants wird hier ins Empirisch-Biologische umgesetzt: Jedes Tier hat sein *angeborenes Verhaltensschema* (241).

<sup>10</sup> Ch. Morris: *Science, Language and Behavior*, New York 1955.

<sup>11</sup> J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967. 107.

<sup>12</sup> *Zeitschrift für Tierpsychologie* 5, 1943, 235–409.