

# MENSCHLICHE EXISTENZ UND MODERNE WELT

Ein internationales Symposion  
zum Selbstverständnis des heutigen Menschen

TEIL I



Mit Beiträgen von

Helmut Baitsch - Fritz Bauer - Paul Christian - Alois Dempf - Karl  
Dienelt - Viktor E. Frankl - Heinrich Fries - Wilhelm Grenzmann -  
Werner Haftmann - Fritz H. Heinemann - Walter Heinrich - Walter  
Heistermann - Walter Heitler - Hans-Eduard Hengstenberg - Pascual  
Jordan - Arthur Jores - Joshua Lederberg - Heinrich Lützel - Alfred  
von Martin - Hans Mersmann - Joseph Meurers - Hans Meyer -  
Hermann J. Meyer - Hans-Rudolf Müller-Schwefe - Franz Pöggeler -  
Karl Rahner - Helmut Schoeck - Werner Schöllgen - Richard Schwarz -  
Eduard Spranger - Hans Thomae - Wolfgang Trillhaas - Fritz Wagner -  
Richard Wisser - Hans Zbinden

Herausgegeben von Richard Schwarz

---

WALTER DE GRUYTER & CO. — BERLIN

Was ist das für eine Welt, in der wir leben? Wohin führt der Weg? Es gibt offenbar nur zwei Richtungen an dem Wegkreuz: den Weg in die Selbstzerstörung, in die „gemachte“ Apokalypse des Endes der Menschheit — oder den Weg in ein *Zusammen*, der allerdings das Bewußtsein um eine mehr als nur zivilisatorische Zusammengehörigkeit der Menschen in aller Welt voraussetzt. Aber gibt es überhaupt ein solches „globales“ Menschheitsbewußtsein? Die Vielheit der religiösen und anderen Glaubens- und Lebensüberzeugungen, der Ideologien und Traditionen, ist in einer sich enger fügenden Welt zum Problem geworden. Noch sind es offenbar verschiedene Welten, in denen die Menschen der verschiedenen Kulturen wohnen. Wir können aber nur einander verstehen, wenn wir versuchen, uns selbst durch den anderen zu verstehen. Und wir können uns selbst nur in Begegnung mit dem anderen verstehen. Damit ist die Thematik des Selbstverständnisses für alle Kulturen in der Welt gefordert. Haben die alten Weltreligionen noch einen maßgebenden und bestimmenden Stellenwert? Ist das Gemeinsame, das die Menschen dieser Erde verbindet, über alle Unterschiede hinweg tiefer greifend als das Trennende, das die Menschen wesenhaft Unterscheidende? Ist unser heutiges Selbstverständnis grundsätzlich verschieden von dem, wie es die Vergangenheit erfuhr? Was bedeuten heute Tradition und der „Entwurf“ auf die Zukunft? 73 namhafte Au-



BILDUNG / KULTUR / EXISTENZ

Herausgegeben  
von

DR. PHIL. RICHARD SCHWARZ

o. ö. Universitätsprofessor  
Vorstand des Pädagogischen Seminars der Universität München

BAND 2



WALTER DE GRUYTER & CO.

vorm. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung  
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

BERLIN 1967

MENSCHLICHE EXISTENZ UND MODERNE WELT

Ein internationales Symposium  
zum Selbstverständnis des heutigen Menschen

Herausgegeben und mitverfaßt  
von

RICHARD SCHWARZ

TEIL I



WALTER DE GRUYTER & CO.

vorm. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung  
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

BERLIN 1967

PH-142/1



255/1988

(2292)

Archiv-Nr. 476467/1

©

Copyright 1967 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp. — Printed in Germany — Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten. Satz und Druck: Thormann & Goetsch, Berlin.

*Ihr mögt mit der Zeit alles entdecken, was es zu entdecken gibt, und euer Fortschritt wird doch nur ein Fortschreiten von der Menschheit weg sein. Die Kluft zwischen euch und ihr kann eines Tages so groß werden, daß euer Jubelgeschrei über irgendeine neue Errungenschaft von einem universalen Entsetzensschrei beantwortet werden könnte.*

Bertolt Brecht

Galileo Galilei (1943)

*Die Menschheit hat einen einzigen Ursprung, aus dem sie sich in vielen Formen entfaltet hat. Sie kämpft nun um die Wiedervereinigung dessen, was aufgespalten wurde. Die Geschichte der neuen Welt, der einen Welt, hat begonnen.*

Sarvepalli Radhakrishnan

Wissenschaft und Weisheit (21962)

## Vorwort

Die Buchreihe BILDUNG / KULTUR / EXISTENZ soll der Erforschung und Darstellung von Problemen und Sachverhalten dienen, die das Selbstverständnis des Menschen in der gegenwärtigen Situation und damit zugleich die Orientierung und Bewältigung andrängender Aufgaben der Menschenbildung und der Kultur- und Gesellschaftsverantwortung zum Gegenstand haben.

Diese über streng wissenschaftliche Methoden geführten Untersuchungen wollen somit die heute oft genug in sich verschlossene wissenschaftliche Frage aus dem Bereich der Fakten-Isolation herausheben, in dem Bewußtsein, daß der Mensch nicht nur dem Fortschritt der Wissenschaft, sondern daß die Wissenschaft zuerst der echten Entfaltung des Menschen zu dienen habe.

„Existenz“ will in dem Titel dieser Buchreihe wie auch in der besondern Thematik des neuen Symposiums nicht im Sinne einer bestimmten philosophischen Fixierung verstanden werden. „Menschliche Existenz“ meint ebenso die geschichtlich bedingte konkrete Vollzugsweise des Daseins und seine wie immer zu erhebende Erhellung wie auch die möglichen unwandelbaren Grundstrukturen des „Wesens“ des Menschen, eben des Menschenwesens.

Mit den vorliegenden zwei Bänden soll die Buchreihe BILDUNG / KULTUR / EXISTENZ fortgesetzt werden, die der Verfasser als damaliger Ordinarius für Pädagogik und Kulturphilosophie und Vorstand des Pädagogischen Instituts der Universität Wien mit dem ersten Band „Universität und moderne Welt. Ein internationales Symposium“ als Herausgeber und Mitverfasser, zusammen mit 28 anderen Gelehrten, eröffnen konnte. (Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962, XIV und 665 S.) Dieses Werk, das inzwischen auch in spanischer Übersetzung vorliegt, erschien unter der Herausgeberschaft des Verfassers als „Veröffentlichungen des Instituts für Pädagogik der Universität Wien“. Nunmehr wird diese Buchreihe unter demselben Verfasser in Verbindung mit der „Abteilung für existentielle und geistesgeschichtliche Grundfragen“ des Pädagogischen Seminars der Universität München erscheinen.

Das neue Werk „Menschliche Existenz und moderne Welt“ behandelt wiederum Probleme, Fragenkreise und Forschungsgegenstände, die heute nur noch in der arbeitsteiligen Kompetenz angegangen und fruchtbar bewältigt werden können. Daher war auch diese Thematik nur als ein

gemeinschaftliches Bemühen, als ein *internationales* Symposium, in Angriff zu nehmen. In solchem Verständnis war es ein Anliegen, zu diesen heute unabweisbaren Fragen hervorragende Persönlichkeiten der Wissenschaft, der Kunst und auch des öffentlichen Lebens um ihr Wort zu bitten, das von den verschiedenen Aspekten her der Erhellung des menschlichen Selbstverständnisses und damit auch des Weltverständnisses gelten sollte. Es ist mir daher ein tief empfundenes Bedürfnis, auch an dieser Stelle den Autoren dieses umfassenden Gemeinschaftswerkes, das in 75 Beiträgen 73 Gelehrte aus aller Welt vereinigt, für ihre Bereitwilligkeit zur Mitarbeit aufrichtig zu danken. Insbesondere darf dieser Dank auch den verehrten Kollegen aus dem asiatischen, afrikanischen, amerikanischen und dem osteuropäischen Raum gelten.

Vertreter aus 21 Nationen haben an der Gestaltung dieses Symposiums mitgewirkt. Neben der Bundesrepublik Deutschland sind beteiligt Argentinien, Brasilien, China, Dänemark, England, Frankreich, Hawaii, Indien, Japan, Jugoslawien, Kanada, Malaisia, Österreich, Pakistan, Polen, Senegal, Schweiz, Spanien, Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, Vereinigte Staaten von Amerika.

Die aus jener Zusammenarbeit mit den zahlreichen Autoren, Kollegen, Staatsmännern und Freunden in aller Welt, erwachsenen wissenschaftlichen und nicht zuletzt auch menschlichen Kontakte waren und sind weit mehr als nur formale oder redaktionelle Verfahrensweisen. Sie führten zu dankbar empfundenen fruchtbaren Begegnungen und Anregungen und zu einem aufschließenden gegenseitigen Verstehen.

Es obliegt mir noch ein Wort des ehrenvollen Gedenkens an Herrn Professor *Dr. D. h. c. Friedrich Heiler D. D.*, der kurz nach Vollendung seines Beitrages für dieses von ihm mit besonderem Interesse begleitete Anliegen verstorben ist.

Konzept und Durchführung dieses Symposiums waren von dem Bemühen geleitet, nicht nur eine „Dokumentation“, ein „Sachbuch“, also nicht nur eine Sammlung von Beiträgen zu bieten, die unter einem Buchtitel subsumiert werden, sondern eine organische *Gestalt* des Ganzen als Ganzes anzustreben. Es sollte ein Werk mit zahlreichen Perspektiven, Meinungen und Überzeugungen entstehen. Daher bildet auch dieses nur aus Raumgründen in zwei Teilen als Band 2 und 3 der Buchreihe *BILDUNG / KULTUR / EXISTENZ* erscheinende Werk ein *Ganzes*, das nach Aufbau und Zielsetzung nur als solches verstanden werden will und kann. Der *erste Teil* umfaßt die Beiträge aus dem deutschen Sprachraum. Lediglich wegen der besonderen Thematik wurde der Aufsatz des Nobelpreisträgers Herrn Professor *Dr. Joshua Lederberg* (USA) hierin plaziert. Der *zweite Teil* des Symposiums ist dem außerdeutschen europäischen, dem

osteuropäischen, dem amerikanischen, asiatischen und afrikanischen Kultur- und Geistesraum gewidmet sowie der vielschichtig resultierenden Problematik der *EINEN WELT*, die am Horizont der Zukunft aufscheint.

Das Verzeichnis der *Autoren* findet sich am Schluß eines jeden Bandes, das *Namenregister* für beide Teile bzw. Bände am Schluß des II. Teiles in Band 3 der Buchreihe.

Die in den beiden Bänden vereinten Beiträge sind mit wenigen Ausnahmen *Originalbeiträge*, die für dieses Symposium verfaßt oder eigens zur Verfügung gestellt wurden. Der Aufsatz von Herrn Wissenschaftlichen Assistenten *Dr. Kennosuke Ezawa* (Köln), „Japan und die Weltzivilisation“, stellt eine erweiterte und veränderte *Umarbeitung* eines Beitrages dar, der im *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* (Bd. 13, 4/1962) erschienen war. Dasselbe gilt für den Beitrag von Herrn Professor *Dr. Tomonobu A. Imamichi* (Tokio), „Die Idee des Humanismus im Westen und im Osten“ (*Kairos*, Jg. 2, 4/1960). Den Schriftleitern dieser Zeitschriften, Herrn Professor *Dr. Oskar Köhler* und Herrn *Dr. Matthias Vereno*, darf ich für ihr Entgegenkommen Dank sagen. Zu besonderem Dank verpflichtet bin ich Herrn *Dr. H. Walter Bähr*, Herausgeber und Schriftleiter der Zeitschrift *Universitas* für die Überlassung des noch *unveröffentlichten* Manuskriptes „Der Humanitätsgedanke und seine Problematik“ aus dem Nachlaß des mir einst freundschaftlich verbundenen Professors *Dr. Dr. h. c. Eduard Spranger* (Tübingen), sowie für die Erlaubnis zur Veröffentlichung der nunmehr unter dem neuen Gesamttitel „Menschsein als Idee und Verwirklichung in Indien“ zusammengefaßten drei Beiträge (vgl. *Universitas*, Jg. 7, 1952, Jg. 9, 1954, Jg. 10, 1955) des ehemaligen Staatspräsidenten Professor *Dr. Dr. h. c. Sir Sarvepalli Radhakrishnan* (Neu Delhi), dem ich für sein persönlich bekundetes Interesse an diesem Symposium ergebenden Dank sagen darf. Mein verehrter Lehrer und Freund, Herr Professor *Dr. Hans Meyer* (Würzburg), konnte seinen bereits teilweise gefertigten Beitrag wegen seines plötzlichen Todes nicht mehr abschließen. Es war mir daher eine Ehrenpflicht, einen früheren Aufsatz, der seine entsprechenden wissenschaftlichen Auffassungen bezeugt und den er bereits in seinen Sammelband „Weltanschauungsprobleme der Gegenwart“ (1956) aufgenommen hatte, in dem vorliegenden Symposium zur Geltung zu bringen. Der *Paulus-Verlag* (Recklinghausen) hat in dankenswerter Weise seine Zustimmung hierzu gegeben.

Der Beitrag von Herrn Professor *Dr. Arnold Toynbee* (London) geht auf einen Vortrag zurück, der auf einer Veranstaltung des Bayerischen Rundfunks in München gehalten und vom Verfasser für das Symposium zur Verfügung gestellt wurde.

Mein verbindlicher Dank gilt auch dem *Prestel-Verlag* (München) und Herrn Museumsdirektor *Dr. Werner Haftmann* (Berlin) für die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung der „Einleitung“ aus seinem bedeutenden Werk „Malerei im 20. Jahrhundert. Eine Bild-Enzyklopädie“ (1965), die in das Symposium — ohne den letzten Abschnitt und ohne die geringfügigen, im Hinblick auf jenes Buch angebrachten Bildverweise — unter dem Titel „Die moderne Malerei als Ausdruck eines gewandelten Welt- und Selbstverständnisses des Menschen“ aufgenommen werden konnte.

Die Beiträge des Herrn Professor *Dr. Joshua Lederberg* (USA) und des Herrn Professor *Dr. Pitirim A. Sorokin* (USA) sind nur erst in amerikanischer Sprache erschienen. („The Centennial Issue of the American Naturalist“, 1966, bzw. „Main Currents in Modern Thought“, Januar—März 1960.)

Ein weiterer von Herrn Professor *Dr. Pitirim A. Sorokin* für das Symposium verfaßter Beitrag unter dem Titel „Illusionen und Selbsttäuschungen des modernen Menschen“ konnte aus Raumgründen nicht mehr aufgenommen werden. Dasselbe gilt für Beiträge des Herrn Professor *Dr. Hans Köhler* (Pädagogische Hochschule Nürnberg der Universität Erlangen/Nürnberg), des Herrn Professor *Dr. Manuel Sarkisyanz* (Universität Heidelberg), des Herrn Professor *Dr. C. K. Oberholzer* (Universität Pretoria). Die noch übermittelten Beiträge des Herrn Professor *Dr. Franco Lombardi* (Universität Rom) und des Herrn Professor *Dr. Michele Federico Sciacca* (Universität Genua) sowie die noch in Aussicht gestellten Aufsätze der Herren Professoren *Dr. Leo Gabriel* (Universität Wien) und *Dr. Luis Recaséns-Siches* (National-Universität Mexiko) konnten wegen des Redaktionsschlusses ebenso nicht mehr berücksichtigt werden. Auch ihnen allen sei für ihr bereites Interesse und ihre freundliche Bemühung vielmals gedankt.

Für vielseitige Anregungen und seine stets gern bereite wertvolle beratende Hilfe bin ich Herrn Kollegen Professor *Dr. Dr. h. c. Fritz-Joachim von Rintelen* (Mainz) auch auf diesem Wege dankbar verbunden.

Für die Mühe der redaktionellen und technischen Mitarbeit gilt mein besonderer Dank den Wissenschaftlichen Assistenten am Pädagogischen Seminar der Universität München, Fräulein *Dr. Irmgard Bock* und Herrn *Dr. Bernd Haedrich* sowie der Sekretärin Fräulein *Doris Wulf*. Nicht zuletzt darf ich für die im eigenen Hause erfahrene wertvolle Unterstützung meiner Frau *Margot Schwarz* aufrichtig danken.

Wiederum hat der *Verlag Walter de Gruyter & Co.*, insbesondere Herr Professor *Dr. Heinz Wenzel*, sich in entgegenkommender Weise des An-

liegens auch dieser Bände der Buchreihe *BILDUNG / KULTUR / EXISTENZ* mit wohlwollendem Interesse und hohen Eingaben angenommen. Hierfür meinen verbindlichen Dank!

Es ist beabsichtigt, in einem weiteren interfakultativen Symposium eine in meinen Beiträgen im vorliegenden Werk mehrfach benannte, ebenso zentrale wie fundamentale Problematik zur Aufgabe zu nehmen mit dem Thema „Persönlichkeit und Weltanschauung. Grundfragen ihrer strukturellen Beziehungen“. Es soll darin von den verschiedenen Fachbezirken und Perspektiven her über die entsprechenden Forschungen von *Wilhelm Dilthey*, *Richard Müller-Freienfels*, *Eduard Spranger*, *Herman Nohl*, *Theodor Litt*, *Georg Kerschensteiner*, *Hans Leisegang*, *Karl Jaspers* u. a., sowie über die bisherigen naturwissenschaftlich orientierten Arbeiten hinaus unter Einbeziehung der Humangenetik, der Konstitutions- und Rassenlehre, der Verhaltensforschung und Charakterologie, der Hirnphysiologie und Psychopathologie, der medizinischen, psychologischen, philosophischen, soziologischen, religionswissenschaftlichen und religionspsychologischen Anthropologie, der Kulturanthropologie, der Rechtsphilosophie wie auch der Literatur-, Kunst- und Erziehungswissenschaft eine fundierte Klärung jener Fragenkreise erhoben werden.

Schließlich ist noch gedacht an ein weiteres interfakultatives Symposium, das zum Thema „Fachwissenschaft, Universitas und Universität“ die wissenschafts- und bildungstheoretische Problematik einer möglichen Einheit der Wissenschaft, nicht zuletzt als anthropologisches Problem, anzugehen bemüht sein soll.

Die Titelseite des Einbandes trägt das älteste, um das Jahr 1387 zu datierende Siegel der Philosophischen Fakultät der Universität Wien, jener Stätte, an der diese Buchreihe vom Verfasser begründet worden ist.

München, im Juli 1967

*Richard Schwarz*



## Inhalt

Vorwort .....	VII
<i>Richard Schwarz</i>	
Einführung .....	1

### I. EUROPA DER DEUTSCHE SPRACHRAUM

#### DIE MENSCHLICHKEIT DES MENSCHEN

· <i>Eduard Spranger</i>	
Der Humanitätsgedanke und seine Problematik .....	8
· <i>Alfred von Martin</i>	
Humanität als Problem der Gegenwart .....	33
· <i>Hans Zbinden</i>	
Zur Krise des modernen Gewissens .....	63

#### DER HORIZONT DER MODERNEN WISSENSCHAFT

· <i>Richard Schwarz</i>	
Wissenschaft und menschliche Existenz .....	87

#### DIE ANTWORTEN DER CHRISTLICHEN THEOLOGIE

· <i>Karl Rahner</i>	
Christlicher Humanismus .....	131
· <i>Hans-Rudolf Müller-Schwefe</i>	
Das Selbstverständnis des Menschen im Lichte der heutigen evangelischen Theologie .....	149
· <i>Heinrich Fries</i>	
Der Pluralismus als Thema der Theologie	
Ein Beitrag zum gegenwärtigen katholischen Selbstverständnis	162
· <i>Wolfgang Trillhaas</i>	
Profanität — Säkularisierung — Säkularität	
Über einige Bedingungen moderner Existenz .....	185

## DIE PHILOSOPHISCHE BESINNUNG

- *Hans Meyer*  
Der Mensch als sittliches Wesen  
Die Geltung des natürlichen Sittengesetzes — nisi daretur deus 203
- *Fritz H. Heinemann*  
Die Menschheit im Stadium der Absurdität ..... 227
- *Richard Wisser*  
Der zu sich kommende Mensch und das Sein  
Existentialistischer Humanismus (Sartre), Philosophie der  
möglichen Existenz (Jaspers), Existenziale Analytik des  
menschlichen Daseins (Heidegger) ..... 245
- *Werner Schöllgen*  
Freiheit der Existenz und Gebundenheit in den Ordnungen  
Der Begriff der Daseinsordnung in der Psychiatrie, in der Ver-  
haltensforschung und in dialogischer Existenz ..... 296
- *Alois Dempf*  
Zur Typologie der Menschenbilder ..... 320

## SEELE UND SEELENHEILKUNDE

- *Hans Thomae*  
Das Selbstverständnis des Menschen in psychologischer Sicht .. 327
- *Viktor E. Frankl*  
Tiefenpsychologismus und dimensionale Anthropologie ..... 343

## BILDUNG, ERZIEHUNG UND JUGEND

- *Richard Schwarz*  
Bildungskrise und menschliche Existenz ..... 351
- *Franz Pöggeler*  
Das Selbstverständnis des Menschen in der heutigen Erzie-  
hungswissenschaft ..... 399
- *Karl Dienelt*  
Zum Selbstverständnis der heutigen Jugend ..... 430

## GESCHICHTE UND GESCHICHTLICHKEIT

- *Fritz Wagner*  
Geschichtsbewußtsein und menschliche Existenz ..... 451

- *Hans-Eduard Hengstenberg*  
Moderner Fortschrittsglaube und Geschichtlichkeit  
Ein Beitrag zur Gegenwartsanalyse ..... 462

## IM SPIEGEL DER KUNST

- *Wilhelm Grenzmann*  
Über das Selbstverständnis des Menschen in der modernen  
Literatur ..... 498
- *Werner Haftmann*  
Die moderne Malerei als Ausdruck eines gewandelten Welt-  
und Selbstverständnisses des Menschen ..... 527
- *Heinrich Lützel*  
Perspektiven zum Menschenbild in der modernen Malerei .... 545
- *Hans Mersmann*  
Enthumanisierung und Humanität in der Musik unserer Zeit .. 565

## GESELLSCHAFT, RECHT UND WIRTSCHAFT

- *Helmut Schoeck*  
Das Selbstverständnis des heutigen Menschen im Aspekt der  
soziologischen Denkformen ..... 581
- *Fritz Bauer*  
Strafrecht, Wertordnung und pluralistische Gesellschaft ..... 596
- *Walter Heinrich*  
Das Selbstverständnis des Menschen im Spiegel der Wirt-  
schaftsgestalt von heute ..... 617

## ANTHROPOLOGIE, HUMANGENETIK UND MEDIZIN

- *Arthur Jores*  
Mensch und Tier  
Ein Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen ..... 634
- *Helmut Baitzsch*  
Über die biologische Zukunft des Menschen ..... 656
- *Joshua Lederberg*  
Experimentelle Genetik und menschliche Evolution ..... 670
- *Paul Christian*  
Aspekte der Medizinischen Anthropologie ..... 689

## NATURWISSENSCHAFTLICHE PERSPEKTIVEN

- *Joseph Meurers*  
Die Naturwissenschaft im geistigen Spannungsfeld der Gegenwart. . . . . 700
- *Walter Heitler*  
Das Bild des Menschen als Objekt der Naturwissenschaft. . . . . 722
- *Pascual Jordan*  
Der Beitrag der Naturwissenschaften zum Problem der Willensfreiheit . . . . . 735

## TECHNIK UND KYBERNETIK

- *Hermann J. Meyer*  
Die Technik im Selbstverständnis des heutigen Menschen. . . . . 750
  - *Walter Heistermann*  
Mensch und Maschine  
Die Bedeutung der Kybernetik für das Verständnis des Menschen . . . . . 783
- Personaldaten der Autoren . . . . . 803

RICHARD SCHWARZ  
UNIVERSITÄT MÜNCHEN

## Einführung

Was ist das für eine Welt, in der wir leben? Wohin führt der Weg? Es gibt offenbar nur zwei Richtungen an dem Wegkreuz: den Weg in die Selbstzerstörung, in die „gemachte“ Apokalypse des Endes der Menschheit — oder den Weg in ein *Zusammen*, der allerdings das Bewußtsein um eine mehr als nur zivilisatorische Zusammengehörigkeit der Menschen in aller Welt voraussetzt. Aber gibt es überhaupt ein solches globales Menschheitsbewußtsein? Ist das „Prinzip Hoffnung“ nur eine kompensatorische Reaktion als Lebenstrieb und Lebenserhaltung, gegen die bessere Einsicht, die den selbstzerstörerischen Untergang der Menschheit durch die physikalische und genetische Manipulation befürchtet? Ist das derzeitige fast hektische Gespräch der Menschen in der Welt untereinander letztlich doch nur aus der Angst geboren, einen bewaffneten Waffenstillstand, „ein Gleichgewicht des Schreckens“, was heute Frieden heißt, zu erhalten, wobei die Motivation oft genug nur in der Angst vor der eigenen Selbstzerstörung liegt?<sup>1</sup> Oder aber hat das Hoffen auf ein Morgen und Übermorgen noch einen gültigen Anhalt, der nicht nur aus der Furcht und der seelischen Depression geboren ist? Was soll das heute dann heißen, was das apokalyptische Christentum mit dem *Neuen Himmel* und der *Neuen Erde* eschatologisch verkündet?

Die Vielheit der religiösen und anderen Glaubens- und Lebensüberzeugungen, der Ideologien und Traditionen, ist in einer sich enger fügenden Welt zum Problem geworden. Noch sind es offenbar verschiedene Welten, in denen die Menschen der verschiedenen Kulturen wohnen. Wir können aber nur einander verstehen, wenn wir versuchen, uns selbst durch den anderen zu verstehen. Und wir können offenbar uns selbst nur in Begegnung mit dem anderen verstehen. Damit ist die Thematik des Selbst-

<sup>1</sup> Vgl. R. Schwarz, Die christliche Friedensidee als Erbe und Aufgabe, in: Wissenschaft und Weltbild, Jg. 12 (1959); R. Schneider, Der Friede der Welt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zu: Das Parlament) vom 28. 12. 1956; K. E. Reismann, Zum Problem des Friedens im 20. Jahrhundert, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, a.a.O., vom 31. 12. 1957; K. v. Raumer, Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance (1957); A. Schweitzer, Das Problem des Friedens, in: Wo stehen wir heute?, hrsg. von H. W. Bähr (1961) S. 23 ff.

verständnisses für alle Kulturen in der Welt gefordert. Nur insofern wir uns unserer eigenen Bedingtheiten und Bestimmtheiten bewußt zu werden bemühen, finden wir auch den Weg zur Erhellung des Selbst und des anderen bzw. des andersartigen Menschentums.

Wenn vom *Selbstverständnis* des heutigen Menschen die Rede ist, so ist dieser Begriff in verschiedenen Bedeutungen bestimmbar.

Selbstverständnis meint in unserem Sinne nicht die klärende Erkenntnis der Situationen, in denen ein Mensch nur auf die ihn beanspruchenden Umstände, also auf sein „Gegenüber“, reagiert und antwortet.

Selbstverständnis meint auch nicht nur die zum Wesen des Menschen gehörende eigene Stellung des Menschen in der Welt und die Vorstellungen, die ihm diese seine Stellung verdeutlichen sollen. Hierher gehören die Auseinandersetzung mit der Weltwirklichkeit im Mythos, im religiösen Glauben, in der künstlerischen Verkündigung und in philosophischen Reflexionen. Voraussetzung und Ziel solchen Fragens in einer menschlichen Weltbesinnung ist dabei der Mensch schlechthin, also der Mensch, wie er immer war und sein wird, der Mensch in seiner überzeitlichen und überindividuellen Wesensnatur.

Diese beiden Bemühungen beziehen sich einerseits „auf die Besonderheit der unaufhörlich wechselnden menschlichen Situationen“ und andererseits auf „die Allgemeinheit der sich gleichbleibenden menschlichen Natur“. Was in diesem Zusammenhang aber mit *Theodor Litt*<sup>2</sup> als Selbstverständnis bezeichnet wird, ist dadurch gekennzeichnet, daß es jene besagte Scheidung *in sich aufhebt*. Selbstverständnis meint also zwar auch die Besonderheit der Lage, die besondere Situation, in der ein Mensch sich findet, der er sich gegenübergestellt sieht. Aber ebenso und zugleich wird gefragt „nach der Besonderheit der Gestalt, zu der der Mensch unseres Zeitalters sich gerade dadurch ausformt, daß er sich den Einwirkungen dieser Lage stellt und den aus ihr entspringenden Forderungen Genüge zu tun versucht“. Was dabei in den Vordergrund tritt, ist die je *besondere* Natur des Menschen, hinter der die konstante Wesensnatur des Menschen zurücktritt. Damit bildet sich jenes Wissen des Menschen nicht nur um sein<sup>3</sup> Menschsein überhaupt, sondern um sein je und besonders bestimmtes Menschsein, was als eine existenzpsychologische Kategorie, als „Epochalbewußtsein“<sup>3</sup> bestimmt werden kann.

Eine solche Bemühung, uns heute in und durch die „Diagnose“ der besonderen Strukturmerkmale unseres Zeitalters selbst zu erkennen, zu

<sup>2</sup> Das Selbstverständnis des gegenwärtigen Zeitalters, in: *Wissenschaft und Menschenbildung im Lichte des West-Ost-Gegensatzes* (1958) S. 10.

<sup>3</sup> Th. Litt, a.a.O.; vgl. auch M. Landmann, *Das Zeitalter als Schicksal. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche* (1956).

„verstehen“, uns gewissermaßen vor uns selber zu bringen, zu durchleuchten, ist uns ebenso selbstverständlich geworden, wie diese Bemühung etwa dem mittelalterlichen Menschen noch verschlossen war. Erst mit dem Zeitalter der Aufklärung ist eine solche „Selbstvergewisserung“ möglich geworden, womit versucht wird, die jeweilige „Daseinsverfassung zum Wissen um sich selbst“ zu erheben.

Um das Novum eines solchen Selbstverständnisses ganz zu begreifen, bleibt zu bedenken, daß der mittelalterliche Mensch keine Möglichkeit hatte, sich von jener Ebene zu distanzieren, in der er als in einer selbstverständlichen Lebensordnung lebte. Eine Psychologie der Weltanschauung oder gar der Weltanschauungen war hier noch nicht möglich. Erst als dieser von Gott gefügte und „verordnete“ *Ordo* als Lebensordnung, die im mittelalterlichen Verständnis in der Gott-gesetzten Seinsordnung begründet war, dem Menschen fragwürdig wurde, vermochte er als Fragender auch diesen Ordnungen gegenüber zu treten und diese und damit sich selbst kritisch zu befragen und schließlich beide in Frage zu stellen. Damit wurde aber zugleich die überkommene selbstverständliche Geltung der Lebensordnung als das Ingesamt der Ordnungsgefüge des Menschen im sakralen, erkenntnistheoretischen, wertbezogenen, staatsrechtlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich ebenso fragwürdig, wie die alte Lehre von der immer gleichbleibenden Natur des Menschen, der sich nun der Situationsbedingtheit gegenüber fand. Von da an datieren alle Versuche, die jeweilige Lebenssituation kritisch zu erheben und mit Wertprädikaten zu beurteilen, wobei das Unbehagen an der jeweiligen Kultur und der selbstgesetzten oder auch als determinatorisch erfahrenen Lebensordnung das Wesensmoment neuzeitlicher Kulturkritik ausmacht.<sup>4</sup> Nunmehr also war der *Mensch allein*, nicht mehr die göttliche Verbürgung, der Garant einer sinnvollen oder auch sinnlosen Lebenssituation. Seitdem wurde vom Menschen, von der absoluten, jedem Menschen eingeborenen „Vernunft“ der Aufklärung oder von der allen angeborenen gemeinsamen „Natur“ her versucht, die ehemals göttlichen Maßstäbe zu ersetzen und neue Ordnungen zu schaffen. Seitdem bedeutet *Fortschritt* die Herbeiführung einer vollkommenen Lebensordnung des Menschen im Zeichen und unter der Herrschaft der Vernunft.

Diese sich an der Begriffsbestimmung des menschlichen Selbstverständnisses erhebenden Fragen und Unterscheidungen sollten auch deshalb schon hier zur Geltung gebracht werden, weil darin ein wesentlicher (und wesensmäßiger?) Unterschied des westlichen Menschen, seines Lebens-

<sup>4</sup> Über die Formen neuzeitlicher Kulturkritik, die jeweils auf einer bestimmten Geschichtsphilosophie aufruht, vgl. H. Freyer, *Das industrielle Zeitalter und die Kulturkritik*, in: *Wo stehen wir heute?*, hrsg. von H. W. Bähr (1961) S. 197–206.

verständnis und seiner Denkformen gegenüber den asiatischen und anderen außerwestlichen Lebens- und Denkformen zu konstatieren ist, worüber noch in unserem besonderen Schlußbeitrag dieses Symposions (Teil II) näher zu handeln sein wird. Was uns Selbstverständnis bedeutet, ist von dem Asiaten im Grunde nicht nachvollziehbar, eben weil das, was die abendländische Neuzeit das „geschichtliche Bewußtsein“ nennt, nicht erfahren wird bzw. nicht adäquat ist, weil der Asiate schließlich weithin — trotz des Einflusses der westlichen Aufklärung und des Schwundes der angestammten Tragkraft der Traditionen — doch noch in der „Lebenseinigung mit allem“ lebt und sich auch von daher „verstehet“. Diese der Entwicklungspsychologie entlehnte Terminierung, die dort für das Stadium der frühen Kindheit reklamiert wird, könnte wohl jene Grundbefindlichkeit umschreiben, die dem abendländischen Menschen im Grunde fremd ist, die aber wiederum keinesfalls eine wertbezogene Parallelisierung von Entwicklungsstufen der Menschheit beinhalten soll.

Wenn in der Themenstellung des Symposions von „moderner Welt“ gesprochen wird, so ist damit zuerst ein Epochenbewußtsein gemeint, wobei jedoch immer auch schon eine Wertqualifikation mitschwingt. Bereits im 13. Jahrhundert hatte man mit *moderni* fortschrittliche Theologen der eigenen Zeit in Gegenüberstellung von antiken Philosophen, den *antiqui*, unterschieden. Das Phänomen der Modernität wurde schließlich dann zur historischen Kategorie. Sie drückte „das Bewußtsein eines neuen, dem ehemaligen überlegenen Lebens und zugleich das Gebot aus, auf der Höhe der Zeit zu sein“.<sup>5</sup> Seit Hermann Bahrs 1889 erschienener Aufsatzsammlung „Zur Kritik der Moderne“ wurde der Begriff „Schlagwort und Signatur eines Zeitbewußtseins“.<sup>6</sup> In unserer Zeit gewinnt diese Signatur ganz betont die Qualifikation des Neuen als des Fortschrittlichen, Besseren, des in die Zukunft Weisenden, gegenüber dem Alten, dem Traditionellen, dem „Überfälligen“. Mit Bahrs Thematik der „Moderne“ und der „Kritik“ ist aber schon das eigentliche Spannungsfeld benannt, über dem sich die Konturen des Selbstverständnisses des heutigen Menschen in aller Welt abzeichnen. Im afroasiatischen Verständnis hat dann heute „Modernisierung“ die Bedeutung von Verwestlichung angenommen.

„Welt“ soll hier ebenso im Sinne Kants als Inbegriff aller möglichen

<sup>5</sup> J. Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen (1949) S. 33 f.

<sup>6</sup> H. Anton, Modernität als Aporie und Ereignis, in: Aspekte der Modernität, hrsg. von H. Steffen (1965) S. 10 ff.; vgl. auch Fr. Martini, modern, die Moderne, in: Realex. d. deutschen Lit.-Gesch. II (1961) Sp. 391 ff.; Fr. Lombardi, Nascita del mondo moderno. Deutsch: Die Geburt der modernen Welt (1961); H. Lefebvre, Introduction à la Modernité (1962).

Erfahrung als Ordnungszusammenhang wie als „der größte, alle Beschränkungen der bloßen ‚Umwelt‘ durchbrechende Horizont, der den Menschen ins Ganze stellt“, verstanden werden. „Welt“ ist sowohl das *Gegenüber* des Menschen als auch die *Bedingung* des Menschseins als Vorwurf und Horizont, als Motivations- und Handlungsfeld für das Sich-selbst-suchen, das Sich-selbst-verstehen und die Selbstverwirklichung. „Moderne Welt“ meint dann die geschichtliche Weise, in der der Mensch sich heute findet.

In einer Zeit, in der die Rede von der *globalen Weltkultur*, der *globalen Weltzivilisation*, einer *Weltreligion* mehr und mehr an Realisationskraft gewinnt, erscheint uns mit dieser Gemeinschaftsarbeit die Klärung der Frage nach einer kritisch begründbaren Möglichkeit eines universalen Menschentums und einer möglichen gemeinsamen Idee der Menschlichkeit als einer *globalen Humanität* dringend geboten.

Haben die alten Weltreligionen noch einen maßgebenden und bestimmenden Stellenwert? Ist das Gemeinsame, das die Menschen dieser Erde verbindet, über alle Unterschiede hinweg tiefer greifend als das Trennende, das die Menschen wesenhaft Unterscheidende? Ist unser heutiges Selbstverständnis grundsätzlich verschieden von dem, wie es die Vergangenheit erfuhrt? Was bedeuten heute Tradition und der „Entwurf“ auf die Zukunft?

Als ein besonderes Anliegen dieses Symposions soll die Frage nach der möglichen Einheit des Menschengeschlechts, die Frage nach der gemeinsamen Menschennatur als *anima naturaliter humana*, gelten. Dies bedeutet jeweils eine existenzpsychologische Thematik, eben als die Frage nach den spezifischen Grundbefindlichkeiten im europäischen, amerikanischen, russischen, asiatischen, afrikanischen Selbstverständnis des Menschen als kritischer Erhellung seiner existentiellen Grundbezüge. Eine solche Selbstreflexion sollte ebenso die Stelle und Rolle des Religiösen, des Kulturellen, des Welthaften, des Zivilisatorischen und Technologischen, des Geschichtlichen und Politischen, des Künstlerischen und des Bildungsmäßigen als Lebens-, Sinn- und Wertbezüge beteiligen. Die Problemkreise der Begegnung von angestammtem „Lebenshorizont“ (Mythos, Religion, Sitte, Ethos, Sozialgebilde usw.) mit der eindringenden „aufklärerischen“ weltanschauungs-ideologischen und technologischen neuen Zivilisationswelt, besonders auch in der afroasiatischen Welt, werden dabei eine begründete Aufhellung erfahren können. Dies betrifft ebenso eine gültige Konfrontation der Weltreligionen, Weltanschauungen und Ideologien als Begegnungen und Differenzierungen — gewissermaßen „aus erster Hand“.

<sup>7</sup> M. Müller/A. Halder, Herders kl. philos. Wörterb. (1959) S. 191; vgl. bes. R. Guardini, Welt und Person (1939) S. 74 ff.

Mit der *bewußten Grenzüberschreitung* der Disziplinen, wonach bei Wahrung der spezifischen methodologischen Besonderheiten der Fachgebiete die *Grenzfragen zu den eigentlichen thematischen Forschungsproblemen* erhoben werden, möge in diesem Symposium versucht werden, die von uns bereits früher geforderte interfakultative Aufgabenstellung und Arbeitsweise zum zentralen Prinzip zu erheben. Was angestrebt wird, ist ein *Studium generale* in letztgültiger Bedeutung und auf höchster Ebene.<sup>8</sup> Zugrunde liegt dem die Überzeugung, daß der Mensch und seine Welt über alle spezialisierten Fakten und Tatsachenerhebungen hinaus nur im totalen Sinnbezug erfaßt werden können. Sinnbezug ist aber nur unter Beteiligung aller menschlichen Bezüge, Lebens- und Sachbereiche möglich, die jeweils prismatisch, wie in einem spiegeligen Brennpunkt, dieses Selbst- und Weltverständnis zu erhellen imstande sind.

Für Zielsetzung, Inhalt und Methode eines solchen Bemühens konnte die Schrift des Verfassers „Humanismus und Humanität in der modernen Welt“<sup>9</sup>, auf die in den Einladungen an die Autoren des Symposiums zur Mitarbeit Bezug genommen wurde, gewissermaßen als „Raster“ und programmatische Verdeutlichung, dienen. Was dort in Umrissen bezeichnet wurde, sollte in dem vorliegenden Gemeinschaftswerk aus der vielschichtigen Sach- und Fachkenntnis namhafter Autoren von den verschiedensten Ansätzen und Standorten her aufgewiesen und möglicherweise erhärtet werden.

<sup>8</sup> Vgl. R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) u. a. S. 130 f.; ders., *Studium generale als Problem des Wissens und der Bildung. Ein Beitrag zur geistigen Situation der Hochschulen*, in: *Vjschr. f. wiss. Päd.*, Jg. 29 (4/1953), Jg. 30 (1/1954); ders., *Die Bildungsidee eines „Studium generale“*, in: *Wissenschaft und Weltbild*, Jg. 8 (1/1955). — Unter den benannten Gesichtspunkten hat der Verfasser in seiner umfassenden Schrift „*Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters. Eine historisch-systematische Untersuchung zur abendländischen Kulturphilosophie*“ (Philos. Habilitationsschrift Würzburg, 1948) erstmals versucht, diese interdisziplinäre Methode zu bewahren. Darin werden die Bereiche der Theologie, Philosophie, Dichtung, Kunst, Liturgie u. a. in spezifischer Weise befragt, um hieraus eine existentielle und kulturphilosophische Orts- und Sinnbestimmung eines Zeitalters und seines Menschentums, zugleich in der Verhältnisbeziehung zur Gegenwart, zu gewinnen. Es wird die kulturphilosophische Frage gestellt, worin jeweils die Grundverfassung als Antriebskomponente des menschlichen Geistes wurzelt und wie sie sich in parallelen Erscheinungsweisen in der Signatur eines Zeitalters widerspiegelt und zueinander verhält. (Veröffentlichung in Vorbereitung); Teilveröffentlichungen: *Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus*, in: *Philos. Jb.* Jg. 65 (1955) S. 323—360; *Die leib-seelische Existenz in der Architektur und Skulptur der Gotik. Ein Beitrag zur Kulturanthropologie der bildenden Kunst*, in: *Wissenschaft und Weltbild*, Jg. 15 (4/1962) S. 3—22; vgl. auch schon ders., *Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters*, in: *Dtsch. Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.*, Jg. 16 (1938).

<sup>9</sup> Urban-Bücher Bd. 79, Stuttgart 1965.

Die Ziele des vorliegenden Gemeinschaftswerkes könnten dann in drei Schritten fixiert werden:

1. Die Erhellung des Selbstverständnisses des heutigen Menschen in den einzelnen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Lebensbereichen und Lebensbezügen in der Welt.
2. Die typologische Erhebung der existentiellen Grundbefindlichkeiten des westlichen, des östlichen, des asiatischen, des afrikanischen Menschen- und Weltbildes bzw. der Weltanschauung.
3. Die Kennzeichnung der Problematik der gemeinsamen existentiellen Grunderfahrungen des Menschen und des Menschlichen in der Welt, die sich schließlich als Frage nach einer gemeinsamen Menschennatur, als Frage nach einer gemeinsamen Wertwelt und als Fragen nach einer Weltkultur, Weltzivilisation, Weltreligion und globalen Humanität darstellen.

Eine solche Aufgabenstellung wird einen wesentlichen Beitrag leisten können zur Erhellung der existentiellen Situation in der modernen Welt. Damit aber wird zugleich uns selbst ein Rüstzeug und eine Hilfe geboten, einen eigenen begründeten Lebensbezug und Standort in der heutigen Welt zu gewinnen und der friedlichen Begegnung und Verständigung unter den Völkern und den verschiedenen weltanschaulichen und ideologischen Grundhaltungen zu dienen. Denn *Besinnung* ist nicht ohne *Gesinnung* möglich. Das Bemühen um die Kenntnis der anderen Kultur und des Lebensverständnisses in Fragen letzter Stellungnahmen vermag nicht nur ein gegenseitiges Verstehen als Achtung vor der Lebensüberzeugung anderer zu bewirken. In einer solchen Kenntnis des anderen findet auch das Eigene erst zu sich selber. Autoren der verschiedensten religiösen, weltanschaulichen, politischen Überzeugungen suchen eine Antwort zu finden auf die heute weltweite Frage nach der Ortsbestimmung der Gegenwart, der Stellung des Menschen in der heutigen Welt, der Frage nach der Zukunft der EINEN WELT. Welterkenntnis schließt immer Selbsterkenntnis ein. Selbsterkenntnis ist aber die notwendige Stufe zum Selbstverständnis, was immer auch eine neue Selbstfindung bedeutet.

Auch dieses umfassende Symposium möge, was schon für den von uns herausgegebenen und mitverfaßten 1. Band der Buchreihe *BILDUNG/KULTUR/EXISTENZ* „Universität und moderne Welt“ gelten konnte, der lebendigen Begegnung aller Völker, Kulturen und Rassen dienen in dem Bewußtsein, daß das Ringen um letzte Fragen unserer menschlichen Existenz im Grunde uns alle in der Tiefe unseres Lebensgrundes zusammenführt.

EUROPA<sup>er</sup>

Der deutsche Sprachraum

EDUARD SPRANGER  
UNIVERSITÄT TÜBINGEN

### Der Humanitätsgedanke und seine Problematik

Das Wort Humanität wird heute wieder mit Ehrfurcht ausgesprochen. Es liegen Jahre hinter uns, in denen man stolz darauf war, eine Maßnahme mit Tatkraft und „Brutalität“ durchzuführen. So drückt man sich jetzt nicht mehr aus. „Humanität“ ist das wichtigste Stichwort des sittlichen Erneuerungsprogramms geworden. Den Führern des gescheiterten Systems wurde der Prozeß gemacht wegen „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“. Sollte nun nicht wieder das Goethewort zu Ansehen gelangen:

*Alle menschliche Gebrechen  
Sühnet reine Menschlichkeit?*

Aber es ist das Schicksal von Wörtern, die zur Herrschaft über eine ganze Epoche gelangen, daß man sich bei ihnen die Fülle neuen Lebens und eben deshalb gar nichts Bestimmtes denkt. Jeder redet heute von der Existenzphilosophie. Wer kann genau angeben, was mit „Existenz“ gemeint ist? Bei dem Worte „Humanität“ erlebt man eine weitere Überraschung: Es ist schon nicht leicht, seinen vielfach schillernden Sinn festzustellen. Wenn dies aber einigermaßen gelungen ist, so tritt eine einflußreiche religiöse Gruppe auf den Plan und behauptet, der Glaube an die Humanität sei gerade der verhängnisvolle Anfang unserer Verirrungen gewesen.

Mit den Wörtern ist es ähnlich wie mit den Menschen: man versteht ihren Charakter und seine feinere Tönung nur aus ihrer Lebensgeschichte. Wollte man aber historisch verfahren, so käme man nicht zu den Gegenwartsfragen, die uns brennend angehen und beunruhigen. Es empfiehlt sich daher ein Kunstgriff, um die „Weitstrahlsinnigkeit“ des Wortes Humanität in Kürze zu veranschaulichen.

Jedes Programmwort hat sein Leben gerade von dem Polemischen, das in ihm steckt: es richtet sich gegen einen anderen Standpunkt und verliert außerhalb dieser Spannung seine Wucht. Oft sind es mehrere Antithesen, die in einer Bezeichnung mitanklingen. Der Idealismus bekämpft den Materialismus, aber auch den Realismus. Der Liberalismus wendet sich rückwärts gegen den Absolutismus, vorwärts gegen den Sozialismus. Der

Humanitätsgedanke hat im Laufe seiner Geschichte mindestens fünf Fronten entfaltet. Ordnet man sie, ohne Rücksicht auf die genaue historische Reihenfolge, mehr sachlich, so bieten sich folgende Hauptbedeutungen dar:

1. Humanität ist hochwertiges Menschentum gegenüber geringerem. Die Griechen hatten natürlich noch nicht das lateinische Wort. Schon Aulus Gellius (Noctes Atticae XIII, 17) hat bemerkt, daß der *humanitas* bei ihnen nicht die *Philanthropia* entsprach, sondern die *Paideia*, also Persönlichkeitskultur. Durch sie glaubten sie sich über die *Barbaren* ringsum erhaben, so daß die Nichtzugehörigkeit zum Griechentum mit einem herabwertenden Akzent verbunden war.

2. Humanität kann aber auch eine Kontrastierung des Menschen zu Gott enthalten. Dann steht Humanität gegen *Divinität*. Es ist die übliche, aber einseitige Ansicht, daß die *humanitas* der Renaissancezeit gegen alles Supranaturale feindlich eingestellt gewesen sei: sie sei die Rückkehr zum Heidentum; damit beginne die Entfernung des Menschen von Gott. So gefaßt, wäre Humanität der Glaube des Menschen an sich selbst. Und man kann nicht leugnen, daß auch solche Motive in der Geistesbewegung der Renaissance vernehmbar geworden sind.

3. Weniger problematisch ist der Vergleich des Menschen mit dem Tier. Er wird erst zur prinzipiellen Denkweise, als der Evolutionismus emporkommt, die Ansicht nämlich, daß eine deutlich erkennbare Entwicklungslinie der Natur von den niederen Tieren zu den höheren und von da zum *homo sapiens* führe. Schon bei Herder liegen sehr wesentliche Merkmale der Humanität gerade in den Eigenschaften, die den Menschen über das Tier erheben, z. B. in Sprache, Vernunft und Kulturfähigkeit.

4. Wo Humanität ganz ausdrücklich ein Bildungsbegriff geworden ist, findet der Humanismus seinen Widersacher im *Realismus*. Dieser Name meint aber nicht nur Sachwissen im Gegensatz zum Sprachwissen, sondern ursprünglich Nützlichkeitsenge, Brauchbarkeit, einseitige Gebundenheit an das Moderne. Diese vierte Bedeutung verschmolz mit der ersten, wenn man in Stuttgart die Abteilungen des Gymnasiums, die vom Griechischen dispensiert waren, scherzhaft als „Barbarenklassen“ bezeichnete.

5. Endlich liegt eine völlige Umkehr der Ursprungsbedeutung vor, wenn sich nicht mehr der Nationalstolz unter dem Namen *humanitas* von weniger kultivierten Völkern absetzt, sondern Humanität gerade ein übernationales Menschentum meint: den Anspruch aller, die „ein Menschenantlitz“ tragen, als Menschen zu gelten und menschlich behandelt zu werden. Dieser „Weltbürgersinn“ klingt z. B. aus dem 5. Gesang von „Hermann und Dorothea“ hervor.



Besonders die letzte Bedeutung macht auf den Doppelsinn aufmerksam, daß mit der Humanität entweder nur personale Selbstvollendung, höchste Individualität gemeint ist, oder auch Menschenliebe (Philanthropie) also eine wohlwollende Gesinnung gegenüber allen Mitmenschen: Altruismus, Friedfertigkeit, Sozialreform, Rotes Kreuz.

Wir versuchen, für unsere Gegenwartsproblematik etwas mehr Ordnung in die Vielfalt des Humanitätsgedankens zu bringen. Dann ist zu erörtern:

- I. Humanität als Bildungsbegriff.
- II. Humanität als ethisch-politischer Begriff.
- III. Humanität als religiös-ethischer Begriff.

#### I.

Der Ort, an dem Bildung zur Humanität zentrales Programm war und noch heute mindestens sein sollte, ist das humanistische Gymnasium. Seine ideologische Grundlage hat es bei uns vor allem in der Geschichtskonstruktion des Neuhumanismus von Herder, Schiller, W. v. Humboldt. Die Griechen behalten nach ihnen für uns Moderne die verpflichtende Kraft von idealen Mustern, und wo es um Bildung des Menschen geht, da sind nur zwei Epochen der Weltgeschichte herauszuheben: „Die Griechen und wir“. Denn die Griechen haben vor allen anderen Völkern ein ideales Menschentum geschaut und gelebt. Die Römer haben es in den Tagen des jüngeren Scipio nach langem Sträuben bewundernd übernommen. Sie nannten *humanitas*, was bei den Hellenen *Paideia* (Erziehung, Bildung) hieß. Ein Funke von diesem antiken Geistesgut hat sich das ganze christliche Mittelalter hindurch erhalten, bis er in der Bildungsbewegung der Renaissancezeit, im Althumanismus, wieder als kräftige Flamme aufloderte. Es ist daher eine wohlbegründete, gerade jetzt wieder stark betonte These, daß die geistige Kultur des Abendlandes auf zwei historischen Hauptpfeilern ruhe: dem Humanismus, der die Kontinuität zur alten griechisch-römischen Welt lebendig erhält, und dem Christentum, das — von früh an mit dem Hellenismus eng verwachsen — den Menschheitsgedanken unendlich vertieft und erweitert hat. Wo beides hinreicht, da ist Europa (bzw. Abendland); wo es nicht hinreicht, da ist — ein völlig anderer Kulturstil.

Was die rein humanistische Komponente betrifft, so hat sich dieses Traditions gut in der lebendigen Aneignung durch immer neue Zeiten natürlich mannigfach gewandelt. Der deutsche klassische Neuhumanismus z. B. trug gemäß dem Geist seiner Epoche stark ästhetische Züge: man ersehnte ein *schönes*, harmonisches Menschentum und konnte sich dafür

schon auf die vorwaltende Formel des national-hellenischen Bildungs-ideals berufen: „Kalokagathie“. In Herders panentheistisch fundiertem universalem Lebensschwung, in den Kantjüngern Schiller und Wilhelm v. Humboldt nahm es natürlich moderne Züge an, die bei den Griechen selbst kein Vorspiel haben konnten: Einheit, Ganzheit, Fülle der Menschennatur, freie Zustimmung zum metaphysischen Gebot der Pflicht, innere Unendlichkeit der Individualität. Die ästhetische Verklärung des Menschenbildes fehlt auch bei Goethe nicht — von der Iphigenie über Pandora bis zur Helenatragödie. Aber wo er ausdrücklich den Weisen Humanus feiert, in dem Fragment: „Die Geheimnisse“, da tritt doch sehr stark auch der Kampf gegen sich selbst hervor, der erst zum erhöhten Menschentum führt:

*Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,  
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.*

Der Bildungshumanist der Gegenwart steht schwerlich noch streng auf dem Boden des klassischen Neuhumanismus. Unsere Schicksale waren zu hart, als daß wir in der „schönen“ Persönlichkeit den Gipfel unserer Lebensbestimmung sehen könnten. Man redet von einem „dritten Humanismus“. Aber es ist nicht ganz eindeutig, was man sich darunter vorstellt (George? Helbing? ethisch-politischen Humanismus?), und eine so breite Geistesbewegung, wie der Althumanismus oder der Neuhumanismus es waren, ist bisher nicht sichtbar geworden. Vermutlich stehen wir heute der Deutung am nächsten, die Werner Jaeger in seinem dreibändigen Werk „Paideia“ gegeben hat: die Griechen haben das Fundament zu dem gelegt, was man im Abendlande unter Kultur versteht, zunächst von der Subjektseite aus: als sittlich-geistige Formung des Menschen. An diesem Bau arbeiten wir (wie schon das noch viel tiefer verwurzelte Christentum) weiter. Es ist unerlässlich, uns dieser Ursprünge nicht nur gelegentlich zu erinnern, sondern sie in den führenden Kulturträgern lebendig zu erhalten. Keineswegs nur im Sinne einer Tradition: es bedarf immer neuer lebendiger Durchdringung, die zugleich produktive Verwandlungen mit sich bringen wird. Denn die Griechen sind nicht Muster, die einfach nachzuahmen wären. Wir nehmen nur an ihrer schöpferischen Größe, wie Nietzsche gesagt hat, das Maß, nach dem wir unsere Anforderungen an uns selbst und unsere Kulturverpflichtungen zu bemessen haben.

Demgemäß wäre es die Bildungsidee des humanistischen Gymnasiums in der Gegenwart: Ein junger Mensch wird dann eine erste Ahnung von erhöhtem Menschentum empfangen, wenn er auf Grund von Originalkenntnis geistvoller alter Sprachen an vier Stellen zu den Ursprüngen

unserer Kultur vordringt: 1. an den homerischen Epen, 2. bei den großen attischen Tragikern, 3. durch Platos Sokrateserlebnis und ein wenig 4. bei den griechisch-römischen politischen Rednern und Historikern. Damit ist eine erste Saat gesät.

Zwei pädagogische Bemerkungen müssen hier eingeschaltet werden. Kein Zweifel: die Idee des Gymnasiums ist bei uns *blaß* geworden. Sie *herrscht* nicht mehr wie einst. Die klassischen Studien sind auf ein enges Reservat zurückgedrängt worden. Will man diese Idee weiter entkräften, so muß man das Gymnasium zu einem bloßen „Strang“ der Einheitsschule machen. Die Schüler werden dann zwar Gelegenheit haben, auch Griechisch und Lateinisch zu lernen. Aber sie leben nicht mehr in einer einheitlichen Geistesatmosphäre. Auf sie kommt es an. Das Gymnasium sollte sein eine stille Jugendinsel des Geistes, auf der an einem klassischen Stoff Kräfte reifen, die zu einer überlegenen Mitarbeit an unserer Kultur fähig machen, oder sogar, wie Schiller sagt, unser Zeitalter zu reinigen bestimmt sind. Darauf, daß man „Griechisch und Lateinisch gehabt habe“, kommt gar nichts an. Es müßte eine entschiedene Geistesformung erfolgen, die gegen viele Kulturgifte unserer Tage immun macht.

Sodann: im 19. Jahrhundert ist der humanistische Gedanke einer „allgemeinen Menschenbildung“ im Sinne totaler Bildung aller Geisteskräfte erweitert worden. Auch die Volksschule und die neu entstehenden Formen der Oberschule sind ihm allmählich unterstellt worden. Die Volksschule knüpfte an Pestalozzis reiches Erbe an, hat ihn aber nur zum Teil verstanden und noch lange nicht ausgeschöpft. Realgymnasium und Oberrealschule konnten ihre menschenbildenden Fundamente natürlich nicht mehr am antiken Geistesgut finden, sondern wären bei uns zentral auf die tiefen Menschheitsideen des deutschen Idealismus angewiesen gewesen, von deren Problematik noch die Rede sein wird. Aber eben diese haben wir uns nie in dem Maße zu eigen gemacht, zu dem wir verpflichtet gewesen wären. Denn dort liegt *unser* Humanismus. Man wird, trotz der Richertschen Reform in Preußen (1924), kaum sagen dürfen, daß in den letzten 50 Jahren aus unseren Realanstalten viele Idealisten hervorgegangen wären, die wirklich gefühlt hätten, was Kulturverantwortung ist. Dies alles ist im höchsten Grade reformbedürftig. Aber wer arbeitet daran? Wer hat sich wirklich, auch nur auf dem Bildungsgebiet, schon zu einer modernen Humanitätsidee hindurchgerungen?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Da hier keine historische Erörterung beabsichtigt ist, so bleibt auch der proteus-haftige Sinn des Wortes „Humanismus“ außer Betracht.

Horst Rüdiger, „Wesen und Wandlung des Humanismus“, Hamburg 1937, will nur das jeweilige Verhältnis der Gegenwart zum griechisch-römischen Altertum

## II.

Sehr viel sicherer scheint der Menschheitsgedanke auf politischem Gebiet, wenigstens bei einigen Völkern des Abendlandes, fundiert. Und daran denkt die Öffentlichkeit besonders, wenn auch bei uns jetzt die „Wiederherstellung der Humanität“ gefordert wird. Was ist damit im Kern gemeint? Es handelt sich um die rechtlich-politische Sicherung von drei ethisch verwurzelten Gütern: um

1. die der Staatsmacht gegenüber freie Persönlichkeit,
2. eine freie Staatsverfassung, die entsprechende Garantien bietet,
3. die Achtung des Lebensrechtes fremder Völker.

„Humaner Geist“ soll in diesen drei Richtungen zum Siege gelangen.

1. Es ist eine der höchsten Errungenschaften des modernen Rechtsstaates, an dem im Abendlande vier Jahrhunderte gebaut haben, daß die Würde des Menschen keinem Zweck politischer Machtentfaltung geopfert werden darf. Mensch kann man nur da sein, wo keine Versklavung geduldet wird, keine Ausbeutung, auch keine Vergewaltigung des metaphysisch gebundenen Gewissens. Gerade an diesen Formulierungen wird deutlich sichtbar, daß der Humanitätsgedanke nicht eine starre Idee ist, die zu allen Zeiten den gleichen Inhalt gehabt hätte. Sie ist vielmehr eine sittliche Forderung, die sich sehr allmählich, gegen die mannigfachsten Widerstände, herausgearbeitet hat und in jeder Epoche eine struktur-gemäße Sondergestalt annimmt. Daraus folgt einerseits, daß es sich um schwer erkämpfte Errungenschaften handelt, die von den Menschen zu verteidigen sind; andererseits, daß wir über das Bewahren hinaus das kulturelle Gesamtleben im Sinne der Richtung, die die Idee weist, tatkräftig weiter auszubauen haben.

Die *déclaration des droits de l'homme* in Frankreich vom Jahre 1789 gilt mit Recht als das Ereignis, das eine lange geistig-literarische Entwicklung in der Form eines ausdrücklichen Gesetzes für Europa zum ersten Abschluß bringt. G. Jellinek hat auf die Vorläufer dieses Gesetzes in den Verfassungen der nordamerikanischen Einzelstaaten hingewiesen und damit die Glaubensfreiheit als die Hauptwurzel der staatlich garantierten Freiheitsrechte der Person sichtbar gemacht. Die Vorgeschichte überhaupt zu verfolgen, würde zu weit führen. Sie steht im engsten Zusammenhang mit der Entwicklung des individualistischen Naturrechts, sowohl in seiner antik-stoischen wie in seiner reformiert-christlichen

behandeln, kann aber dieses unendliche Thema natürlich nicht annähernd erschöpfen. In ähnlichem Sinne verfährt die kleine Schrift von Helmut Prang, „Der Humanismus in Deutschland“, Bamberg 1947. Vgl. ferner Béla Frhr. v. Brandenstein, „Ist der Humanismus noch zeitgemäß?“, Innsbruck 1947.

Ausprägung. Dem stoischen Weisen ist das Bewußtsein von der Würde jedes Vernunftwesens aufgegangen; der Christ weiß noch tiefer um den unendlichen Wert jeder von Gott geschaffenen Menschenseele. Neuerdings hat wieder Emil Brunner in seiner Züricher Rektoratsrede von 1942 „Die Menschenrechte nach reformierter Lehre“ auf die Bedeutung der Reformation für das Werden der Überzeugung von ewigen Menschenrechten besonderes Gewicht gelegt. Wenn er aber ausführt, „daß den Reformatoren nicht die subjektiven Rechte des Einzelnen, sondern die objektive Gerechtigkeit des Staates und der Rechtsinstitutionen das erste Anliegen war“ (S. 19), so erkennt man, daß aus der Reformation allein doch nicht das Entscheidende herkommt. Auf Luthers Willfährigkeit gegenüber den kleinen Landesobrigkeiten will die These schon gar nicht passen. Umgekehrt: der theologische Fanatismus der Glaubenskriege wie der englischen Revolution mußte erst ausgetobt haben und überwunden sein, ehe der Doppelgewinn: Glaubensfreiheit *und* religiöse Toleranz als politisches Resultat hervortreten konnte. Daran aber sind auch die humanistische Theologie, die Independentisten und die philosophische Aufklärung entschieden beteiligt. Man darf nicht einen Strang der Entwicklung überbetonen. So ungleiche Mächte wie die französische Aufklärung und Kants Lehre von der pflichtgebundenen freien Vernunftperson finden sich auf dem Wege zu den Menschenrechten zusammen. Vor allem in Deutschland war nicht das reformierte Bekenntnis entscheidend, sondern der Einfluß von Christian Wolff, Rousseau, Kant und Fichte. Der Gedanke des freien Menschentums war naturgemäß in Amerika ein anderer als in Frankreich zur Zeit der Revolution, und in der Stein-Hardenbergschen Reform, in die auch starke weltlich-politische Einflüsse aus England eingingen, wieder ein anderer als in Frankreich. Die Humanität hört nicht auf, *auch* eine nationale Färbung zu haben.

2. Sehr viel deutlicher wirkt der Geist reformierter Frömmigkeit in der Hinwendung zur Demokratie nach. Sie kommt für unser Thema nur indirekt in Betracht, insofern sie nämlich ein geeignetes Mittel ist oder sein soll, freies sittliches Menschentum im Rahmen eines gleichwohl starken Staates zu sichern. Es wäre an sich denkbar gewesen, daß Montesquieu mit seinem Ideal der konstitutionellen Monarchie, in der alle Freiheiten zu einem wohl ausgewogenen Gleichgewichtssystem zusammenwirken, den Sieg errungen hätte. Noch Hegel versuchte, diesen Weg zu gehen. In den westlichen Staaten aber hat Rousseau gesiegt, und zwar — was nicht immer genug beachtet wird — mit seiner Idee der Demokratie als *Staatsform*, nicht als Regierungsform. Das Wesentliche ist nach ihm, wie der Staatswille selbst (die *volonté générale*) sich bildet; der Regierungsauftrag ist nur etwas Nachfolgendes von geringer Bedeu-

tung. Der Staatswille muß so konstruiert sein, daß das Volk (die Gesamtheit) nie seine Souveränität aus der Hand gibt. Das allein schützt vor der Entstehung partikularer Machtgruppen im Staate.

Die Lehre von der Volkssouveränität hat ebenfalls eine lange Vorgeschichte. Man kann aus ihr ablesen, daß der Hintergrund des Gedankens religiösen Ursprungs ist: eine christliche Gemeinschaft konstituiert sich als Staatswesen. Eigentlich ist das eine Theokratie; in ihr können die Gewissensrechte und -pflichten des Christen nicht vergewaltigt werden. Bei Rousseau ist der Gedanke schon ganz säkularisiert. Aber während die Forderungen des Liberalismus in den Menschenrechten, also der Sicherung der Freiheit, gipfelten, will die Demokratie die Gleichheit der Bürger garantieren. Von dieser Seite her hat sie eine Bedeutung für die Humanität. Denn es ist klar, daß Freiheit nur da bestehen kann, wo die Menschen wenigstens unter gleichen Rechtsbedingungen in den Wettbewerb eintreten. Es ist bezeichnend, daß die Liberalen im 19. Jahrhundert, als soziale Maßnahmen gegen die unbedingte Wirtschaftsfreiheit und Konkurrenz gefordert wurden, dies vielfach als „Humanitätseuselei“ bezeichneten.

Fichte, der erste deutsche Sozialist, sah früh ein, daß die sittliche Freiheit im Staate viele Vorbedingungen hat: Eine planmäßige Organisation der Wirtschaft muß die Gleichheit ermöglichen; Gleichheit aber ist nur notwendig, um für sittliche Freiheit der Person Raum zu schaffen. So baute er auf den Sozialismus die Demokratie und auf die Demokratie den ethischen Liberalismus der freien Persönlichkeit. Wo sie sich sittlich entfalten kann, da darf und muß der Staat mehr und mehr zurücktreten; denn er ist nichts als eine Vorschule auf die Freiheit.

Daß die „egalitäre Demokratie“, d. h. die bloß rechtliche Freiheit der Staatsbürger, noch nicht die wirkliche Entfaltung aller Menschen zu Menschen gewährleistet, ist der Gedanke, der hinter dem sowjet-russischen Sprachgebrauch von „Demokratie“ steckt. Danach ist das Wichtigste der Schutz vor jeder Form von wirtschaftlicher Ausbeutung. Dieser aber ist zunächst nur durch die „Diktatur des Proletariats“ zu erreichen. Bei ihr blieb man bisher stehen. Wie sehr ist der ursprüngliche Gedanke in sein Gegenteil umgeschlagen! Wieder einmal geschah es, daß man über den politischen Mitteln das Ziel aus dem Auge verlor.

Es ist die heute im Westen herrschende Überzeugung, daß Menschlichkeit nur in der politischen Form der Demokratie erreicht werden kann. Im Augenblick kennen wir noch nichts Besseres. Aber man wird nicht aufhören dürfen zu überlegen, ob nicht das wünschenswerteste der Ziele durch ganz neue Formen politischer Technik — denn die Staats-

form ist im Grund eine bloße Frage öffentlich-rechtlicher Organisation — verwirklicht werden kann und muß.

3. Humanität in rechtlich-politisch gesicherter Form soll aber auch über die Grenzen der Staaten hinaus Gestalt gewinnen. Der Gedanke eines *moralischen* Weltbürgertums ist alt. Der Kaiser Marc Aurel empfiehlt, sich von der Empfindung „liebe Kekropsstadt“ (liebes Athen) zu der höheren „liebe Gottesstadt“ zu erheben. Da klingt m. W. zum ersten Male die *Civitas Dei* an, die dann durch Augustinus ein religiöser Zielgedanke geworden ist. Eigentlich übernationale Einrichtungen sind seit dem Ende des Mittelalters nur schwerer geworden, weil da erst der Nationalismus zur Glut einer Pseudoreligion-Konfession anzuwachsen begann. Beschwingt durch den Ideenflug der Französischen Revolution haben Kant und Fichte 1795 eine Weltrepublik in Gedanken konstruiert, wobei Völkerrecht und internationales Privatrecht noch sehr durcheinandergingen. Die Fortschritte in der Realität seitdem waren sehr vereinzelt und langsam. Auch kann nicht alles, was der Erleichterung internationalen Verkehrs dient, der Humanitätsidee zugerechnet werden. Sie erfordert vielmehr eine grundsätzliche Wandlung der *Gesinnung*. Wie einst die Konfessionen — nicht annulliert —, sondern durch den Geist der Toleranz überboten wurden, so müßte nun daran gearbeitet werden, auf sittlichem Gebiet übernationale Gesinnung zu pflegen. Das Organisatorische — Schiedsgerichte, Arbeiterschutz, Hilfsmaßnahmen — wäre erst dann wahrhaft wirksam, wenn diese Gesinnung der Humanität, die alle Rassen, Nationen und Klassen einander brüderlich annähert, schon weiter durchgedrungen wäre. Dazu gehört vor allem eine sehr verfeinerte Psychologie des Umganges mit fremdartigem Menschentum. Man kann leider nicht behaupten, daß wir hierin nach schmerzlichen Erfahrungen schon große Fortschritte gemacht hätten. Vom Weltbürgersinn trennt uns noch zu vieles was aus dem konkurrierenden Geist des Imperialismus stammt, als daß wir uns in dieser Hinsicht schon Humanisten nennen dürften.

Aber indem dieses Fernziel wenigstens in unsern Blick kam, sind wir entschieden auf dem Gipfel unserer Erörterung angelangt. Denn das ist nun die große Frage: *Welches* Menschentum verdient es denn, so hoch geachtet und so unbedingt geschützt zu werden? Schon Rousseau hat gesagt: je kosmopolitischer gedacht wird, um so blasser und matter werden die begleitenden Gefühle. Humanität ist überhaupt eine ziemlich umrißlose Idee. Und solange wir ihr nicht einen wirklich tiefen, auf-rüttelnden Inhalt geben können, reden wir um das Entscheidende nur mit schönen Worten herum. Gewiß: wir sollen Optimisten sein, wir sollen an den Fortschritt glauben, wir sollen den Menschen vor der Erdrückung

durch die Politik bewahren, wie dies alles in den Vereinigten Staaten von Amerika als Kulturprogramm verkündet wird. Aber in welchen letzten metaphysischen Angeln muß denn die Menschheitsidee hängen, wenn sie in der Welt etwas bewegen und die Heilung unsagbarer Leiden bewirken soll?

Wird die Antwort in religiöser Sprache gegeben, so lautet sie: „gefordert ist ein Menschentum, das dem Willen Gottes gemäß ist.“ Wird sie philosophisch-metaphysisch formuliert, so könnte man etwa sagen: „ein Menschentum, das seine höchste Bestimmung im Ganzen der Weltordnung erfüllt.“ In beiden Fällen bleibt der konkrete Inhalt der Idee noch offen, solange Theologie und Philosophie sich nicht näher dazu geäußert haben. Und von beiden wieder verschieden ist die Art von Humanität, die in unseren Tagen hier oder dort wirklich gelebt wird, d. h. in lebendigen Vorbildern verkörpert. Nachfolge findet und ein Stück Erziehungswirklichkeit beherrscht. Wenn man sich einmal in unserer Geisteswelt umblickt, so gibt es da, literarisch und praktisch, die verschiedensten Gestalten erhöhten Menschentums: Goethe, Nietzsche, Tolstoi, Sartre; es gibt Freimaurer, Quäker, Sozialreformer, Rassemenschen, Kirchenfürsten, Kirchendiener. Glauben wir doch ja nicht, daß mit dem Worte „Humanität“, andächtig ausgesprochen, schon irgendetwas gesagt sei. Das genügt weder im Bildungsleben noch im politischen Leben noch in der Weltanschauungsproblematik.

Auch jetzt noch gilt, was im Anfange ausgesprochen wurde: ein Wort pflegt deutlicher festzulegen, was mit ihm bekämpft wird, als das, was es bejaht. Das Bekenntnis zur Humanität, das heute hervorklingt, kann nicht jedes gesteigerte Menschentum schlechthin meinen. Vielmehr schließen die Ernstgesinnten in stillem Einverständnis zwei Deutungen aus, die zu eng sind:

1. Abgelehnt wird ein Menschentum, das nur an naturalistischen Maßstäben orientiert ist, also der Mensch, sofern er nichts ist, als das noch so sehr veredelte Tier. Naturalistisch bleibt im Grunde der Übermensch Nietzsches, das sublimierte Raubtier Spenglers in seiner späteren Periode, der durch nordische Rasse qualifizierte Herrenmensch. Solche Machtnaturen soll gerade die Demokratie in Schach halten.

2. Abgelehnt wird auch der bloß soziologische Maßstab; also der Mensch, der durch Anpassung und zweckmäßiges Arrangement mit den anderen das Maximum von Glück erreicht, der ein „brauchbares Mitglied“ seiner Gesellschaft ist, in der alle friedlich und komfortabel miteinander existieren sollen. Denn das ist auch nicht viel mehr als sublimierte Selbsterhaltung und verfeinerter Genuß. Auf diesem Wege kommt man allenfalls zum Zivilisationsmenschen, aber nicht zum Kulturmenschen

höheren Stiles. Nehmen wir an, daß im Gesamtgefüge der menschlichen Gesellschaft wirklich alle das Nützliche betreiben, so werden wir aus dieser utilitaristischen Einstellung unvermeidlich durch die uralte Frage aufgeschreckt: *Wozu* dient zuletzt all dieses Nützliche?

Auf beide Fälle paßt noch der Name „Mensch“. Nietzsche ist mindestens vom Bildungshumanismus ausgegangen; der englische Philosoph Schiller hat seinen Pragmatismus ausdrücklich „Humanismus“ genannt. Erinnern wir uns aber, daß die Menschenrechte ihre eigentliche Wurzel in der Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit gehabt haben! Dann kommt uns auch der religiöse Hintergrund der alten Humanitätsidee wieder zum Bewußtsein, der heute vielfach vergessen worden ist. Ohne religiöse Bindung, ohne metaphysische Tiefendimension verliert der Mensch gerade die ausgezeichneten Eigenschaften, die — indem sie mehr als Bloßmenschliches zum Maßstab haben — erst das Eigentlich-Menschliche im Menschen begründen.

Seit Feuerbach und Comte, seit Marx und Nietzsche gibt es einen „Humanismus ohne Gott“. Er stellt den Menschen auf nichts anderes als auf Kräfte, die aus Natur und Gesellschaft herkommen und sich in ihrem Sinn für beide erschöpfen. Wohin wir mit dieser Denkweise gekommen sind, hat die glänzende Kritik des französischen Jesuiten Henri de Lubac in seinem Buche „Le drame de l'humanisme athée“ gezeigt (Paris 1945).

### III.

Wenden wir uns zur Humanitätsidee als religiös-ethischem Gedanken, so begegnet uns etwas höchst Überraschendes: der Kampf gegen die Humanität aus religiösen Gründen.

A. Es gibt in der protestantischen Theologie der Gegenwart eine einflußreiche Richtung, die behauptet: der Humanismus gerade ist es, der zur Katastrophe des modernen Menschen geführt hat. Der Glaube an die Humanität ist an der ganzen ungeheuren Weltkrise schuld; in ihm lag und von dort kam jene Hybris, die den Menschen von Gott entfremdet hat. — Das ist ein neuer Ton.

Historisch gesehen, ist der in der Antike entwickelte Humanitätsgedanke unter dem Einfluß des Christentums natürlich etwas ganz anderes geworden. Niemandem könnte es heute einfallen, ein Menschentum einfach zu erneuern, wie es Plato oder Cicero oder die römischen Stoiker gelebt haben. Ob man es weiß oder nicht: die Welt ist inzwischen „erlöst“ worden; wir existieren schon auf Grund bloß geistiger Tradition aus Voraussetzungen heraus, die der christliche Glaube, nicht die klassische Philosophie geschaffen hat.

Die Jahrhunderte umfassende Auseinandersetzung zwischen Christentum und Humanismus ist ein langer Prozeß von Anziehungen und Abstoßungen, von Kampf und Synthese. Unzweifelhaft ist Antikes in starkem Maße in das christliche Lehrgebäude rezipiert worden. Später jedoch ist ebenso oft Antikes als heidnisch und häretisch wieder ausgestoßen worden. Trotzdem kam es in der katholischen Welt nicht zum Bruch, nicht einmal in der offenkundigen Krisis der Renaissance. Die Universalkirche ist nicht von den Humanisten, sondern von den Reformatoren gesprengt worden. In ihr galt die Synthese grundsätzlich als vollziehbar. Natürlich wurde das Verhältnis nicht als das von gleichwertigen Partnern aufgefaßt. Die Menschlichkeit erschien als das bloß Irdische, das von dem Mysterium der Menschwerdung Gottes und der Gottwerdung des Menschensohnes in entscheidender Weise überbaut wird. Das wahre Licht kommt von oben, nicht von unten. Der natürliche Mensch aber wird als Gefäß dieser göttlichen Gnadengüter angesehen. Entsprechend bedeutet *humanitas* noch in der heutigen katholischen Moralthologie zweierlei: das naturhaft und geschichtlich bedingte (kontingente) Sogebensein des Menschen, aber auch die mögliche Erhöhung dieses Menschentums auf Grund säkularen Veredelungsstrebens.<sup>2</sup> Beides wird vom Christentum nicht verneint, sondern überboten.

In der protestantischen Theologie hingegen ist es zur offenen Krisis gekommen. Von ihr führt die dialektische Theologie unserer Tage ihren zweiten Namen: Theologie der Krisis. Und zwar entzündete sich der Gegensatz an der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Da dieser in sich selbst noch höchst verschiedene Standpunkte vereinigt, muß gleich deutlicher gesagt werden: Hegel und Schleiermacher waren es vor allem, die auf die Anklagebank gesetzt wurden. Der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt für alle späteren Kämpfe wurde Kierkegaards radikale Absage an Hegel. So erklärt es sich, daß eine Theologie, die jegliches philosophische Bemühen verbannen möchte, paradoxerweise einen nur philosophisch zu verstehenden Namen erhielt: „dialektische Theologie“. Der dänische Denker, eine der innerlich kompliziertesten und zerrissensten Naturen, die je gelebt haben, übte jedoch jahrzehntelang nur eine geringe Wirkung aus. Es mußte zuerst ein historisch auslösendes Moment dafür kommen: die mit dem I. Weltkrieg sichtbar werdende tiefe Kulturkrisis und Kulturverzweiflung. Auch von dieser Seite her ist der Name „Theologie der Krisis“ zu verstehen.

Es ist wenig bekannt, daß der Zusammenstoß schon ein harmloseres Vorspiel gerade im Bereich des Bildungslebens gehabt hat. Nach der

<sup>2</sup> Vgl. besonders Theodor Steinbüchel, „Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre“, 2 Bde., Düsseldorf 1938.

Revolution von 1848 entwickelte sich in der orthodoxen protestantischen Theologie — schon 1840 vorbereitet — ein starkes Mißtrauen gegen den Erziehungsgeist, der auf den humanistischen Gymnasien herrschte. Man sah in ihnen etwas Heidnisches, ja noch schlimmer: Brutstätten des Hegelschen Pantheismus<sup>3</sup>; darauf führte man zugleich die politisch-revolutionären Bestrebungen der Zeit zurück. Die zugrunde liegende tiefere Problematik wurde damals kaum gesehen; der Bruch wurde schnell verhütet. Es kam sogar eine ausdrückliche „christlich-gymnasiale“ Bewegung empor, die von 1850 bis etwa 1880 in der Pädagogik der höheren Schule die Führung gewann. Eine bedeutende Rolle in ihr spielte der Stuttgarter Gymnasialdirektor Carl Adolf Schmid (1804—1887), neben ihm Palmer und Wildermuth. In Preußen war der Hauptvertreter Ludwig Wiese (1806—1900), der sich die Synthese von Christentum und Humanismus in den englischen Public schools zum Muster nahm.

In dieser Teilbewegung der Jahrhundertmitte richtete sich der Angriff vor allem gegen Hegel und die Hegelianer. Später dehnte er sich auf den Geist des deutschen Idealismus überhaupt aus. Dies ist im höchsten Grade auffallend. Hätte man wirklich die Wurzeln treffen wollen, so hätte man die ganze Aufklärungsbewegung für die Entfremdung vom Christentum verantwortlich machen müssen. Der deutsche Idealismus baut allerdings in mancher Hinsicht auf den Grundlagen der Aufklärung weiter; in anderen Beziehungen setzt sich diese Ausprägung des Humanismus scharf von ihr ab. Die führenden Philosophen jedenfalls bekannten sich ausdrücklich zum Christentum und glaubten, in tieferem Sinne Christen zu sein. Nur bekannten sie sich zu dem Satz — wie quellenmäßig für Fichte und Hegel, Schelling und Schleiermacher nachzuweisen ist —: „Die Reformation muß weitergeführt werden.“ Er ist natürlich für unsern Zusammenhang entscheidend wichtig und steht in schärfster Antithese zu der Tendenz der Theologie der Krisis, die Quellen reformatorischer Frömmigkeit und Dogmatik für verbindlich zu erklären.

Die kulturelle Tragweite des Kampfes gegen den Idealismus leuchtet ein. Bisher hatte man in dieser großen Philosophie und klassischen Weltanschauungsdichtung die Höchstleistung des deutschen Geistes erblickt. Nun verfielen Lessing und Kant, Herder und Goethe, Schiller und W. v. Humboldt, Fichte und Hegel, Schelling und Schleiermacher gleichermaßen dem Verdammungsurteil, daß sie vom echten Christentum und damit von Gott abgefallen seien.

Aber dies ist im Grunde nur ein Stück Vorgeschichte unseres Themas,

<sup>3</sup> Hegel selbst hat den Vorwurf des Pantheismus bekanntlich abgelehnt. Aber was er unter Persönlichkeit Gottes versteht, bleibt doch tief verschieden von dem persönlichen Gott, an den sich der Christ im Gebet wendet.

also eine historische Angelegenheit, die unsere heutige Stellungnahme nicht mehr binden kann. Nur auf einen seltsamen Widerspruch, der durch die gegenwärtige Polemik hindurchgeht, muß noch hingewiesen werden. Man behauptet in einem Atem: um 1840 sei der deutsche Idealismus „zusammengebrochen“, und um 1914 wie um 1933 sei er die weltanschauliche Ursache des Zusammenbruchs der gesamten deutschen Kultur geworden. Nur eines *oder* das andere kann wahr sein. Der deutsche Idealismus kann nicht zweimal gestorben sein. Das muß man um der Redlichkeit der Kampfführung willen zugeben. Mir erscheint als sicher — zwar noch nicht der leichtin behauptete völlige „Zusammenbruch“ des Idealismus hinsichtlich seines philosophischen Gehaltes — wohl aber die Tatsache, daß das deutsche Volk, seine Gebildeten an der Spitze, im 20. Jahrhundert überhaupt nicht mehr aus metaphysischen Wurzeln heraus gelebt haben, also auch den Zusammenhang mit dem Kern des Idealismus nicht mehr besessen, ihn eben als Lebensmacht *nicht* fortgebildet haben. Die Folge ist, daß es kaum jemand merkt, wie ungeheuerlich es eigentlich ist, wenn ernste Gottsucher — Kant und Hegel und Goethe — mit Gottesleugnern von der Art eines Feuerbach, Marx und Nietzsche als Säkularisten in denselben Abgrund der Verdammnis geworfen werden. Was bleibt dann von der protestantisch beeinflussten deutschen Geisteskultur eigentlich noch übrig als allenfalls das 16. Jahrhundert und seine unmittelbaren Ausstrahlungen?

Auf solchem Hintergrunde ist die Frage nach der Möglichkeit eines christlichen Humanismus für uns Menschen der Gegenwart brennend geworden. Denn wir pflegen in der hereingebrochenen Katastrophe zu versichern: Christentum und Humanismus seien die beiden Hauptsäulen, auf denen der Geist Europas ruhe. Beide müßten bewahrt werden. Wie aber, wenn sie gar nicht miteinander zu vereinen sind? Und wo soll der entscheidende Differenzpunkt liegen?

B. Die Theologie der Krisis selbst in ihren Hauptpositionen muß als bekannt vorausgesetzt werden. Sie sind keineswegs einheitlich, stimmen aber in der hier erörterten Hinsicht weit genug überein. Ich erwähne nur zwei Schriften, in denen die Tendenz bereits im Titel erscheint.

1922 hielt der reformierte Theologe Emil Brunner eine akademische Antrittsrede in Zürich „Die Grenzen der Humanität“. 1933 schloß die Auseinandersetzung vorläufig ab mit dem Buch von Heinrich Forsthoff „Das Ende der humanistischen Illusion“ (Berlin, Furcheverlag). Dieses Buch, das an die Existenzphilosophie von Eberhard Grisebach anknüpft, ist allerdings so groblinig und primitiv im Gedanken, daß es schwerlich Anhänger erworben hat. Der erstgenannte Autor hat in spä-

teren Schriften seine Ansicht gemildert; aber das grundsätzliche Mißtrauen gegen das Humane bleibt.

„Humanitas ist nur das Menschlich-Allzumenschliche“, behauptete Brunner 1922. „Humanität, das Begrenzte, ist nicht das Ursprüngliche, eben weil es begrenzt ist.“ Diesem Satz wird niemand widersprechen. Forsthoff wurde nicht müde, zu behaupten, daß der *ganze* Humanismus in seiner 2000jährigen (?) Geschichte eine Illusion sei. „Die gegenwärtige Krisis des westeuropäischen Denkens ist die Krisis des Humanismus.“ Jede Art von „Idee“ sei Illusion. Es komme darauf an, den Menschen in seiner Wirklichkeit zu sehen. (Was Wirklichkeit ist, bleibt für Forsthoff ziemlich problemlos.) Die Wirklichkeit des Menschen sei nichts als Schwäche und Sünde. — Ähnliche Stimmen ließen sich in Fülle sammeln. Sie richten sich schließlich nicht nur gegen Humanismus und Idealismus, sondern gegen die Kultur überhaupt, ja gegen jeglichen innerweltlichen Wert. „Die Welt verdient kein hingebendes begeistertes Pathos.“<sup>4</sup>

Positiv gesprochen: in den Mittelpunkt des theologischen Interesses rückt nunmehr die Sündigkeit des Menschen und die göttliche Sündenvergebung. Entscheidend wird „das nicht nur jedem Humanismus ärgerliche und widerliche Bekenntnis der Sünde, und zwar dieses Bekenntnis nicht vor dem ‚edelsten aller Menschenkinder‘, also dem Gottmenschen — dabei bliebe ja ein gut Stück menschlicher Würde und Selbstverantwortlichkeit gewahrt —, sondern vor dem auch die Lehre und gerade die Lehre vom besten Stück am Menschen unmöglich machenden Jesus von Nazareth, der der Christus ist.“<sup>5</sup>

Der Hinweis auf den alten Gedanken der Erbsünde war allerdings für das Zeitbewußtsein der 20er Jahre noch etwas Anstößiges. Es war *mehr* damit gemeint als nur die Endlichkeit und also wesensmäßige Unvollkommenheit des Menschen. Das Bösessein wurde wieder als seine tiefliegende Grundkonstitution betont, die — als solche — von Gott, Gottes Gnade und Liebe — radikal abschneidet. Diese alte Wahrheit in eine dem modernen Menschen einleuchtende neue Sprache zu kleiden, bemühte man sich wenig. Für den Theologen lag dies alles in der reformatorischen Dogmatik schon bereit. Aus den Zeiterlebnissen her aber wirkte ein Grad von Kulturpessimismus und Kulturverzweiflung, wie ihn das fortschrittsgläubige 19. Jahrhundert nie gekannt hatte.

Seitdem ist die Welt von neuen Erschütterungen noch viel tiefer gerüttelt worden. Kaum jemand wird sich heute darüber hinwegtäuschen können, daß das Böse tief in den Wurzeln der menschlichen Natur sitzt.

<sup>4</sup> Friedrich Gogarten, „Illusionen“, Jena 1926, S. 127.

<sup>5</sup> Friedrich Gogarten, a.a.O., S. 45.

Rousseaus sentimentale und scheinheilige Rede von der ursprünglichen Güte des Menschen mutet uns wie ein Kindermärchen an. Wenn dies unabtrennbar zum Humanismus gehören sollte, daß der Mensch gut ist, ja auch nur, daß er immer die Kraft hat, gut zu werden, so hätte er seine Rolle nicht nur ausgespielt, — er wäre immer eine Verfälschung der Wirklichkeit gewesen. Schon bei Sokrates — Plato steht zu lesen: Gut ist nur Gott allein. Um den Humanismus, der sich christlich nennt, richtig zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß er auf der stillen Voraussetzung fußt: die Welt *ist* durch Jesus Christus erlöst. Die Heilstat Gottes *ist* geschehen. Aller Kampf des Menschen gegen das Böse in sich vollzieht sich auf diesem Hintergrunde und mit dieser stillen Voraussetzung. Das ist z. B. bei Goethe ganz deutlich. Die Theologie der Krisis hingegen geht nicht aus von der erbarmenden Liebe Gottes, die alles umfängt, sondern für sie ist die Sündenverlorenheit das erste, ernste Faktum, und die Gnade wird überall erst da wirksam, wo *dieser* Mensch Buße tut und glaubt. Für sie gibt es nicht das aufgesammelte Kapital der Gnade (*mons pietatis*), von dessen Zinsen jeder ohne weiteres etwas abheben könnte.

Wir haben Anlaß, auf diese Worte sehr aufmerksam hinzuhören. Denn offenbar hatten wir uns gewöhnt, es mit dem Besserwerden oder gar dem Gutsein zu leicht zu nehmen. Daher der fahrlässige Kulturoptimismus. Auch für denjenigen, der sich durch die Dogmatik der Theologie der Krisis nicht gebunden zu finden vermag, ist hier etwas gesagt, das nicht wieder verklingen kann.

Von dem Gedanken der Erbsünde aus konstituiert sich die ganze Anthropologie der herrschenden Theologie. Alle einzelnen Anklagepunkte gegen den Humanismus gehen auf diesen Hauptpunkt zurück: die Souveränität, die sich der Mensch angemaßt hat, ist ein Irrweg gewesen, nämlich ein Weg, der immer weiter von Gott abgeführt hat.

1. Der Vernunftstolz des Menschen wagt es, über Gott, Welt und Mensch zu philosophieren. Dabei wird Gott zu einem Denkprodukt des Menschen, über das er eine geistige Verfügungsfreiheit zu haben glaubt. Der Schluß ist nicht bündig; denn die Philosophie, die nicht ganz verstiegen ist, sucht Wahrheiten, die anzuerkennen sind; das gilt von der Gotteserkenntnis wie der Naturerkenntnis. Aber die neue protestantische Theologie betont, daß Gott überhaupt nicht zu „erkennen“ sei. Sie läßt daher Kant noch am meisten Gnade widerfahren, weil er die Grenzen abgesteckt hat, über die die Vernunft nicht hinausragt. Dies betrifft nun das ewige Thema „Glauben und Wissen“. Es gibt eine „bescheidene“ Philosophie, die sich bewußt bleibt, auf Glaubensgewisheiten zu stoßen, die nicht in methodisiertes Wissen zu verwandeln sind. Wenn sie sich Gedanken

darüber macht, welcher Art diese Gewißheit sei, ob sie z. B. auf allgemeiner oder konkret-historischer Offenbarung beruhe, so kann dies ebenso der Sicherung des Glaubens dienen wie der befürchteten Gefährdung. Eine Theologie, die diese Art von Selbstdenken verbietet, setzt sich dem Verdacht aus, vor dem Wahrheitsgewissen auf schwachen Füßen zu stehen. Der Katholizismus hingegen hat ein ewig bewundernswürdiges Gebäude der Philosophie errichtet, das keineswegs seine Fundamente geschädigt hat.

Man wird umgekehrt die Frage aufwerfen dürfen, ob denn die dialektische Theologie *gar nicht* philosophiert. Jeder, der sich der menschlichen Sprache bedient, übernimmt damit schon menschliche Gedankenprägungen. In die christliche Lehre sind wesentliche Ergebnisse der antiken Philosophie eingegangen, die man ohne einige Vertrautheit mit diesen *gar nicht* verstehen kann. Der ganze Kierkegaard schwebt in der Luft, wenn man nicht seine Antithese „Hegel“, den allerdings die meisten nicht mehr kennen, mitdenkt. Und das von jener Theologie allein noch zugelassene, ja geforderte „existentielle Denken“ enthält, wenn es „Denken“ sein soll, immer noch tradierte Systembestandteile. Die Erfahrung hat gezeigt, daß es ebensowohl zum extremsten Atheismus wie zu christlich-gläubiger Haltung führen konnte. Wenn also der Humanismus wegen des Selbstdenkens angeklagt wird, so sollte man sich erinnern, daß die Philosophie als solche im Hinblick auf Religiöses ambivalent ist. Man darf den Gebrauch eines Instrumentes nicht verbieten, weil es in verkehrten Händen Unheil stiften könnte.

2. Dem Humanismus wird ferner vorgeworfen, daß er an ethische Autonomie des Menschen glaube. Diesmal rückt Kant in den Mittelpunkt des Angriffs. Nach ihm gibt sich der Mensch selbst die Normen, auf Grund derer er sich dann auch einen Gott nach seinen eigenen Maßstäben postuliert oder erdenkt. Die Theologie verlangt, daß der Mensch auf Gottes Gebot einfach hinhöre und ihm in diesem Sinne „hörig“ sei. Das Gute ist ihm offenbart, und es gelingt nur durch Gnade. Schon jeder Synergismus sei unchristlich.

Kants Ethik ist — bei allen Verdiensten — ein zeitgebundenes System. Es gibt auch andere Formen humanistischer Sittlichkeit. Wer aber aus einer Ethik der *Pflicht*, die noch dazu das radikale Böse voraussetzt, nur die *Autonomie* heraushört, denkt nicht dialektisch genug. Daß im Menschen ein göttlicher Funke ist, der ihm zum sittlichen Licht werden soll, wird auch die dialektische Theologie nicht bestreiten. Der humanistische Standpunkt gibt menschliche „Auslegungen“. Was die Theologie aus ihren Mitteln hinzufügt, steht dem Philosophen nicht zur Verfügung.

Er beschränkt sich als solcher auf das Humane. Mag das Ethos der Pflicht unzulänglich sein — schon Fichte ist darüber in religiöser Richtung hinausgewachsen: als unsittlich oder gottwidrig wird man eine an ihm orientierte Sittlichkeit nicht brandmarken können. Wieder handelt es sich nur um möglichen Mißbrauch von Gedanken, die nicht aus frevler Selbstüberschätzung erwachsen sind. Man sollte sich an Nietzsche und seine Gefährten halten, wenn man die Hybris züchtigen will. Der Gedanke von der „Würde des Menschen“ ist selbst Kierkegaard („Krankheit zum Tode“) nicht fremd. Und es ist nicht schwer, herauszulesen, wieviel dabei von Hegel herkommt.

3. Der Humanismus wird angeklagt, daß er eine Selbsterlösung des Menschen lehre. Der Vorwurf ist ohne Zweifel überspitzt; denn Selbsterlösung des Menschen ist ein Widerspruch in sich. Nicht einmal Faust erlöst sich selbst. Ich vermute aber, daß hier eine Erscheinung aus dem Bereich des Humanen gemeint ist, der gegenüber sich der neue Protestantismus zu Unrecht mißtrauisch verhält: der inbrünstige Gottsucher. Der Katholizismus hat in sich immer Raum gehabt für *Stufen* der Frömmigkeit; er kümmert sich auch um „die im Vorhofe“. Der Protestantismus kennt kein allmähliches Werden zu den christlichen Geheimnissen hin. Er legt eine ängstliche „Rechtgläubigkeit“ an den Tag, die zu den Vorstellungen vieler von der befreienden Tat der Reformation nicht paßt. Insofern könnte man wirklich von einem leichten „inhumanen“ Zug reden, wenn man nicht den schärferen Zeitausdruck „totalitär“ (oder „monopolistisch“) anzuwenden versucht ist.

Im ganzen gesehen läßt es sich nicht leugnen, daß die Theologie der Krisis eine Entmündigung des Menschen zum Dogma erhebt, die vielen Zeitgenossen die schwerste Gewissensnot verursacht, so sehr sie bemüht sind, Christen zu sein. Es ist in der Tat an den Grenzen zwischen *divinitas* und *humanitas* ein ernster Kampf ausgebrochen. Möge er heilsam verlaufen! Denn wir verschließen uns durchaus nicht dem Weckruf, der von der heutigen protestantischen Theologie herkommt. In vielem muß grundsätzlich umgedacht werden: ja mehr: der Mensch der Gegenwart muß sich umorganisieren. Beklagenswert aber wäre es, wenn aus der Spannung, die immer zwischen dem Christlichen und dem „bloß“ Humanen besteht und bestehen bleiben wird, ein völliger Bruch würde. Eine solche Spaltung im evangelischen Lager würde, aufs Irdische gesehen, die schon vorhandene schwere Kulturerschütterung unbeschreiblich verschlimmern. Und die Hoffnungen, die *allein* aus dem höchsten Licht des Abendlandes, dem Christentum, uns noch leuchten, würden sich als hinfällig erweisen für die, die aus tiefster Wahrhaftigkeit dieser Auslegung nicht folgen können. Wird erwidert, es sei schon ein Mißver-



ständnis, hier von Auslegung zu reden, so schwindet damit die Möglichkeit der Diskussion.

Damit nun kein unehrlicher Friede geschlossen werde, ist es notwendig, ganz offen die Punkte zu formulieren, hinsichtlich derer nicht nur verschiedene Ausdrucksweisen, sondern Abweichungen im Glauben und Glaubekönnen bestehen. Solche sind da und können nicht einfach durch guten Willen beseitigt werden. An den Gegnern eines christlichen Humanismus soll damit kein Bekehrungsversuch unternommen werden. Es soll ihnen nur in Ehrfurcht und christlicher Verbundenheit gestanden werden, wo die Schwierigkeiten liegen, mit denen manche Menschen heute zu ringen haben. Wie viele Menschen dies sind, wage ich nicht zu sagen. Die Zahl tut auch nichts zur Sache: genug, sie sind da.

C. Es gibt einen modernen Humanismus, der aufs innerlichste überzeugt ist, der christlichen Heilsbotschaft alles Wesentliche seiner Lebensdeutung und Glaubensgewißheit zu verdanken. Aber es kann nach langen Auseinandersetzungen, die sich besonders auf die historische Frage der „Rechtgläubigkeit“ des vielgestaltigen deutschen Idealismus bezogen haben, nicht mehr übersehen werden, daß dieser Humanismus in erheblichem Gegensatz zu der herrschenden Richtung in der Evangelischen Kirche steht. Ich führe die wichtigsten Punkte dieser Abweichung an.

1. Eines frevelhaften menschlichen Souveränitätsbewußtseins angeklagt, hat sich der christliche Humanismus zunächst gegen *diesen* Vorwurf zu verteidigen. Wer an Einen allmächtigen Gott glaubt, bekennt sich damit zugleich — wie es Schleiermacher getan hat — zu einem frommen Abhängigkeitsbewußtsein. Welche Art von Freiheit und Verantwortlichkeit dann dem Menschen noch übrig bleibt, ist eine uralte theologisch-philosophische Streitfrage. Ehe aber von diesem sachlichen Problem geredet wird, ist ein Wort darüber nötig, *wie* darüber geredet werden kann. Es besteht nämlich für beide Richtungen eine seltsame Doppeldeutigkeit des Ausdruckes „Bescheidenheit“. Auf der einen Seite gilt es als bescheiden, daß der Mensch in religiösen Fragen von sich aus gar nichts sagt, sondern daß „von Gott her geredet“ wird, d. h. also — da ja auch die Theologen menschlich reden — nur im Sinne des eindeutig Offenbaren. In einem solchen Von-Gott-her-Reden findet aber die andere Richtung des Protestantismus nicht nur Mangel an Bescheidenheit, sondern eine Unmöglichkeit. „Wir haben den himmlischen Schatz nur in irdenen Gefäßen.“ Indem „das Wort“ von den Urzeugnissen an durch den Mund so vieler menschlicher Verkünder, durch die Deutung so vieler Theologen verschiedenster Zeiten und Bekenntnisse hindurchgeht, zieht es auch sehr menschliche Gewänder an. Das lehrt ein einfacher Blick auf die Geschichte. Das Göttliche selbst bricht sich in den mannigfachsten Medien.

Es ist schwer zu glauben, daß es gerade nur in der Auslegung dieser bestimmten kirchlichen Gruppe, nur in dieser deutschen Sprache, nur in dem Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts und ihrer gegenwärtigen Erneuerer die absolute Gestalt angenommen habe, von der man behaupten könnte, es werde hier „rein von Gott her geredet“. Dieser Begriff der „reinen Lehre“ gehört einer vergangenen Epoche an, die wir als glaubensstark verehren, aber nicht zurückrufen können.

2. Dahinter liegt ein größerer Gegensatz: eine abweichende Auffassung von Offenbarung, und dies ist unzweifelhaft der Hauptpunkt der Differenz, der sich kaum ausgleichen lassen wird. Die herrschende evangelische Lehre kennt nur die einmalige historische Offenbarung in Jesus Christus, geschehen in der Mitte der Zeiten. Sie betont diese historische Unvergleichlichkeit in einem Grade, wie man ihn im Katholizismus nicht findet. Der christliche Humanismus glaubt, daß Gott sich zu allen Zeiten offenbare: in der Natur, in der Geschichte und in Einzelpersonlichkeiten, die von Gottesbegegnungen künden. Alle diese Erschließungen aber „zündend“ erst im Innersten der menschlichen Seele. Was dort vor sich geht, ist ohne göttliche Hilfe noch ein dunkles Sehnen und Suchen. Dieses Gestaltlose hat Jesus Christus durch sein Leben und Lehren, Leiden und Sterben bis ins Letzte erhellt. In ihm war Gott *ganz*, so wie er sich dem Menschen verständlich macht. An diesem Punkte der Geschichte ist es der Heilige Geist selbst, der Gott und Mensch vereint. Dieses dreiseitige Mysterium immer tiefer verstehen zu lehren, ist die Aufgabe aller Nachfolgenden gewesen, die das Evangelium ausgelegt haben und auslegen. Von *einer* menschlichen Perspektive aus ist es nicht zu erschöpfen. Unverkennbar steht diese Auffassung mehr im Zusammenhang mit der alten Mystik als ausschließlich unter dem Zeichen reformatorischer Deutung. Ebensowenig kann der Buchstabe der Bibel in allem verpflichtend sein. Ihre Entstehung erfolgte unter besonderen menschlichen Verhältnissen, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt hat. Ihre Auslegung geschieht im lebendigen christlichen Geist, nicht in starrer Autoritätsgebundenheit.

3. Auch in der Auffassung vom Wesen des Menschen haben sich seit dem 16. Jahrhundert tiefgehende Wandlungen vollzogen. Sie liegen durchaus nicht nur in der Richtung einer frevelhaften Übersteigerung menschlicher Selbständigkeitsgelüste. Vielmehr ist es eine bleibende Einsicht des deutschen Idealismus, daß der Mensch überhaupt von einer „Welt“ nichts wissen würde, wenn er nicht über das bloß erlebende Ich hinaus ein geistiges, denkendes Selbst in sich trüge. Das Tier hat nur ein Umfeld, der Mensch lebt in einer „Welt“. Diese ist, wie die moderne Biologie beweisen kann, zunächst nur eine menschenartige Welt, aber doch

das Resultat des *denkenden* menschlichen Geistes. Nur weil diese — bescheidene — Weltweite für den Menschen besteht, gibt es für ihn Verantwortung. Der Ort, an dem Verantwortung erfahren wird, ist nicht das Ego des triebhaften Egoismus, nicht das Ego, das nur aus der Leibgebundenheit folgt, nicht das Ego, das in die Gesellschaft verflochten ist. Der Mensch — als Person — hat eine metaphysische Tiefe. Ob man sie das intelligible Selbst nennt oder das Überich oder den Seelengrund, ist nur systembedingte Ausdrucksweise. Alles, was den heiligen Namen Offenbarung verdient, geht durch diese Wesensschicht des Menschen hindurch. So erklärt es sich, daß das Gewissen ebenso als das bessere Selbst des Menschen wie als Gottes Stimme gedeutet werden konnte. Denn Gott spricht auch unmittelbar zum tieferen Selbst des Menschen. Der alte Satz „anima naturaliter Christiana“ ist nur berechtigt, wenn man eine solche „reine Sphäre“ im Menschen voraussetzt, die sich hinter mannigfachen Trübungen und Verlockungen des erdgebundenen Bewußtseins verbirgt. Wenn wir die Humanität religiös verstehen, so deshalb, weil wir damit das Metaphysische und Gottgebundene hinter dem Bloß-Menschlichen meinen. *Humanität ist keine soziologische, sondern eine religiös-metaphysische Kategorie.* Damit hängt es zusammen, daß der christliche Humanismus dem Bewußtsein des Menschen Kriterien zuschreibt für das, was Gottes Offenbarung sein kann und was nicht. Andernfalls könnte sich jeder Aberglaube als ein Paradox aufdrängen, das geglaubt werden muß. Aber nicht ist gemeint, daß dies aktive Kriterien wären, nach denen man sich notfalls auch Gott erdenken oder postulieren könnte. Es sind Kriterien des Überwältigtwerdens vom Heiligen Geist. Auf sie hinzuhören, begründet die christliche Verantwortung. Denn mag glauben zu können, Gnade sein, so bleibt doch ein Sichbereitmachen für den Empfang der Gnade geboten.

4. Die schwere Freiheitsfrage ist damit schon berührt. Das Wort Freiheit ist so ungeheuer vieldeutig geworden, daß man ihm am besten aus dem Wege ginge, in der Theologie wie in der Philosophie. Religiös aber handelt es sich um ein Mysterium, bei dem die menschliche Vokabel überhaupt hinfällig wird. Denn wenn der Christ ganz von Gott ergriffen wird, so kann man ebensowohl sagen, daß sich seine Freiheit dabei auflöse, wie: daß er sie so und nur so in einem höchsten Sinne erst empfangt. Wie man sich auch sonst zur Philosophie des späten Fichte stelle: diese tiefste Dialektik wird an ihr ganz anschaulich. Freiheit im letzten Sinne heißt: aus dem Ergriffensein von Gott heraus leben.

5. Hingegen im *sittlichen* Sinne kann dem Menschen eine eigene Freiheit der Entscheidung nicht abgesprochen werden. Andernfalls hätte er nicht etwa ein *servum arbitrium*, sondern gar kein *arbitrium*. Diese Frei-

heit spielt nur auf der schmalen Grenze zwischen Gut und Böse. (Wie weit sonst die Freiheit des Menschen als eines ohnmächtig-endlichen, naturbedingten Wesens reicht, ist hier ohne Interesse.) Es bleibt die Frage, ob die Erbsünde den Menschen der Kraft zum Besserwerden völlig beraubt hat. Die Antwort des christlichen Humanismus lautet in aller Bescheidenheit: wenn es so wäre, so verlöre alles sittliche Leben seinen Sinn. Der Mensch wäre dann ein völlig belangloses Instrument, auf dem Gott spielt. Wird das Gute nur Gott zugerechnet, warum nicht auch das Versagen des ohnmächtigen Geschöpfes? Hegel hat die große Bedeutung der Vorstellung betont, daß der Mensch von Natur böse ist; denn „wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten“. Der Mensch steht immer exponiert auf der Schwelle zwischen Gut und Böse. Er „ist“ nie wahrhaft gut, aber er ist des Besseren fähig und ist nach humanistischer Ansicht dazu aufgerufen, sich in diesem Sinne anzustrengen und um die Kraft dazu zu beten. Das ist der enge Raum seiner Freiheit, d. h. des immer „zwischen-gut-und-böse-Stehens“.

6. Die Rede von der gefallenen Schöpfung findet im Bewußtsein des Menschen heute nur schwer ein Verständnis. Er glaubt, in die Schöpfung hineingesetzt zu sein. Was er von seiner armseligen Perspektive aus als Unvollkommenheit der Naturbedingungen seines Lebens — als „Übel“ im Sinne des Leidbringenden — empfindet, kann ihm nicht als Schuld aufgebürdet werden. Der Mensch ist nicht mächtig genug, um die Schöpfung zu verderben. Er kann nur sich und seine Werke verderben. Ebenso wenig findet es Verständnis, wenn all sein Wollen und sein Schaffen *nur* von der Erbsünde her beleuchtet wird. Die ganze Kultur bekommt dadurch das Ansehen, als ob sie nur des Teufels Werk wäre. Gerade der Kulturmensch von heute wird davor behütet sein, die tiefliegenden Wurzeln seines Wesens zu verkennen und an den unaufhaltsamen Fortschritt der Kultur zum Besseren zu glauben. Nimmt man aber dem Menschen den Drang zum Guten, das unabtrennbare dialektische Gegenstück des Bösen, ganz fort, so treibt man ihn in die Verzweiflung an allem irdischen Bemühen. Die Warnung vor einem „christlichen Nihilismus“ läßt sich hier nicht ganz zurückdrängen. Das fromme Wort „von dem Tröstlichen in dem Gedanken, daß wir vor Gott allzeit unrecht haben“, darf nicht dahin überspitzt werden, als ob man den Menschen damit schikanieren wolle: „Es ist doch alles vergebens“. Diese Art von Quietismus ist nicht protestantisch. Vielmehr muß es als heilige Aufgabe empfunden werden, das Christliche immer tiefer auch in den harten Stoff menschlicher Kultur hineinzuarbeiten. Ihr Sinn liegt *nicht* in den Werken als solchen, sondern in den *Seelen* und kommt aus einer höheren Welt. Aber wenn wir vom christlichen Humanismus reden, dann bedeutet dies, daß Flucht vor den

Aufgaben auch *dieser* Welt weder christlich noch human zu rechtfertigen ist.

7. Eingeschlossen in diese Aufgaben ist das Werk des Welterkennens. Es wird nicht behauptet, daß aller Glaube in Wissen und alle Religion in Philosophie verwandelt werden könnte. Ist jedoch dem Menschen von Gott die Kraft des Denkens gegeben, so darf er auch von ihr Gebrauch machen, soweit sie trägt. Dabei ist dreierlei sicher: Die Fähigkeit des Welterkennens kann, wie jede Gabe, mißbraucht werden. Sie gehört nicht zu den Ausstattungen des Menschen, die ihn glücklicher machen. Sie findet ihre Grenze an letzten, undurchdringlichen Geheimnissen. Wenn auch schwerlich das *Glück* des Menschen, so liegt doch seine *Würde* in der Erkenntnismöglichkeit. Jede Unterbindung echten Denkens ist antihumanistisch. Was echtes und unechtes Denken ist, entscheidet das verantwortliche Gewissen, das in dieser besonderen Funktion den Namen „Wahrheitsgewissen“ führt. Die Beunruhigung durch Problematik ist nicht eine frei gewählte Anmaßung des Menschen. Sie folgt aus seinem Wesen. Die faule Vernunft kann weder in der Welt noch vor Gott bestehen. Die zügellose Vernunft scheitert an ihrer eigenen Unwahrhaftigkeit. Aus der Vernunft können sehr ernste Versuchungen des Menschen folgen. Aber sie ist nicht die einzige Wesensmitgift, die ihn in solche verstrickt.

Warum der Mensch *seinem Wesen nach* Versuchungen ausgesetzt ist, entzieht sich unserer Erkenntnis. Die Deutung, es sei um des Fortschritts willen der Fall, ist eine bloß menschliche Konstruktion. Ebenso wenig kann der Mensch — trotz Leibniz — den Willen Gottes „verstehen“. Wollte er ihn nach den Maßstäben *menschlicher Sittlichkeit* beurteilen, so hieße dies, die Grenzen der Menschlichkeit zu weit zu spannen und sich von der Religion des Kreuzes endgültig zu entfernen. Umgekehrt: Überall da, wo dem Menschen in konkreter Situation bewiesen oder gepredigt wird, dies und nichts anderes sei der Wille Gottes, wird in einer unzulässigen Weise „von Gott her“ geredet, also ebenso die Grenze der christlichen Demut wie des menschlichen Wissenkönnens überschritten.

Mit diesen sieben Sätzen beanspruche ich nicht, so etwas wie ein verbindliches Programm des christlichen Humanismus aufgestellt zu haben. Ich habe mich nur bemüht, die Richtungen anzudeuten, in denen er von der Theologie der Krisis abweicht. Auch er ist — wie jedes geistige Fundament des Lebens — ein Glaubensbekenntnis. Er begegnet einer Lehre, die den Rang absoluter Autorität zu besitzen überzeugt ist. Aber das ist bei jeder Theologie der Fall, die „von Gott her redet“, nicht nur im Christentum. Nur wo man zugibt, daß im Grunde überall „vom Menschen her“ geredet wird, ist echte Toleranz möglich. Sollte sie nichts als den ausgebrannten Krater eines ursprünglichen Gottergriffenseins be-

deuten, so wäre mit diesem erkalteten Rest einem weiteren Verfall in der modernen Welt nicht zu wehren. Es muß daher noch ein letzter Gesichtspunkt hervorgehoben werden.

Der Kernsatz des christlichen Humanismus ist eigentlich das Wort: „Nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes.“ Dieser Satz ist das Größte, was ein Mensch behaupten kann. Er hat daher — in vereinfachten Worten gesagt — eine ungeheure Vorgeschichte. Um ihn auszusprechen, mußte einmal der Weg bis an das Äußerste: bis an das Kreuz, bis in den Tod zu Ende gegangen sein und die Auferstehung in der ewigen Liebe geschehen sein. Dies vorausgesetzt, kann das Johannesevangelium mit der sieghaften Verkündigung aus dem Transcendenten einsetzen, die wir alle kennen. An dieses Evangelium dürfen wir uns mit *demselben* Rechte halten wie an die Auslegungen, die Paulus gegeben hat. Der Kern dieses Evangeliums ist die Liebe. Nur wäre diese Liebe kein Mysterium, wenn nicht all das Negative vorausgedacht werden müßte: Leid und Sünde, Gericht und Verzweiflung, Gottferne und Ausgeliefertsein an den Tod. Aber daß dies alles nicht die letzte Offenbarung Gottes und die letzte Menschenerfahrung ist — darin liegt das unvergleichliche Wunder der christlichen Botschaft. Weihnachten, Ostern, Pfingsten schließen sich um diesen Mittelpunkt zusammen. Ich sehe keinen Anlaß, weshalb wir uns um diese Gewißheit verkürzen lassen sollen. Sie ist einfach und kann dem Verständnis des schlichtesten Mannes nahegebracht werden, was man von der Dogmatik der dialektischen Theologie nicht sagen kann. Zugleich können in diesem Glauben wirklich *alle* Menschen Brüder werden, nicht nur die, die in einer besonderen Ausprägung christlicher Konfession erzogen worden sind. Die Allgemeinheit dieses Glaubens ist nicht kahle Aufklärungs nivellierung auf Grund einer allen eingepflanzten Vernunft. Hinter ihm liegt alles Leid, alle Verzweiflung, aller Zweifel, aller Kampf, nunmehr aufgelöst im Lichte eines erlösenden Heilsweges. Was die Kirchen und Konfessionen über dies Gemeinsame hinaus verkündigen, bleibt in Ehrfurcht unangetastet von denen, die sich um Christus im Vertrauen auf Gottes Liebe und Gnade vereinen.

Um hier kurz abzubrechen, ist nunmehr von dem christlichen Humanismus zu sagen: „Er stellt sich *unter* das Christentum, nicht *über* das Christentum. Humanität ist ihm der erhöhende und erlösende Geist Gottes im Menschen, dessen wir durch Jesus Christus gewiß geworden sind.“ Also: Humanität ist da, wo ein Abglanz der unendlichen Liebe Gottes zur Grundkraft im Menschen geworden ist. Humanität ist im besonderen da, wo das gottgebundene Gewissen, durch Jesus Christus erleuchtet, den Menschen aus dem Geist der Liebe in der Gestaltung seiner irdischen Angelegenheiten verpflichtet, stark macht und heiligt. Eigentlich ist dies

ein „Übermenschentum“; aber nicht deshalb, weil sich der Mensch hier selbst erhöht hat, sondern weil er so im Willen Gottes aufgegangen ist, daß er mitten in allem irdischen Scheitern gewiß sein darf, niemals den überirdischen Halt zu verlieren. Der Sinn der irdischen Welt stammt nicht aus ihr, der raum- und zeit- und kraftbegrenzten, sondern aus dem Überweltlichen. Echtes Menschentum ist daher Gehorsam gegen Gott, Friede in Gott, Kraft aus Gott, der der Gott der Liebe ist. „In der Welt habt ihr Angst . . .“

In solchem Geiste schließen sich nun auch die drei Ausstrahlungen des Humanitätsgedankens im Erziehungsgebiet, im Ethisch-Politischen und im Ethisch-Religiösen zusammen. Die Gefahr eines falschen Kulturstolzes kann nicht anders gebannt werden als durch das Bewußtsein, daß die Kultur nicht um der objektiven Leistung willen Wert hat, sondern nur soweit, als sie die irdischen Bedingungen herstellt, unter denen die Seele jedes Menschen ihres göttlichen Ursprungs eingedenk bleiben kann. Damit ist ausgesprochen, daß man den Sinn des Lebens vergeblich in diesem Leben selbst sucht. Es steht unter transcendenten Bindung. Nur eine Religion, in der der Tod überwunden wird, heiligt das Leben. Eingespannt zwischen Diesseits und Jenseits existiert der Mensch auf schwankem Boden. Gehalten von der ewigen Liebe Gottes, lernt er die schwere Kunst, „zu haben als hätten wir nicht“. Alles Brüchige der Welt empfängt einen Sinn, wenn es nur als Gleichnis überweltlicher Geheimnisse erfahren und durch die Kraft der Liebe in das „Reich Gottes“ erhöht wird, das wir im Glauben ahnen. In dem Symbol „Humanität“ sind viele Spannungen und Gefährdungen, viele Verpflichtungen, aber auch Verheißungen mitzudenken, keineswegs nur Angst, Furcht, Zittern, Verzweiflung und dergleichen „modi der Existenz“. Wir halten uns vertrauensvoll an das positive Wort: „Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder. — Denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen ‚Abba, lieber Vater!‘ — Derselbe Geist gibt Zeugnis *unserem* Geist, daß wir Gottes Kinder sind.“ (Römer 8, 14—16.)

ALFRED VON MARTIN  
UNIVERSITÄT MÜNCHEN

## Humanität als Problem der Gegenwart

### I.

Leitbilder des Lebens, des Denkens und Handelns, wie auch das am universellsten gedachte, das eines „wahrhaft menschlichen“ Sichverhaltens, sind Ausdruck des Glaubens an einen für würdig und recht gehaltenen Lebensstil, an die Berechtigung also der normativ auftretenden Forderung einer bestimmten, sei's für einen sozialen Kreis, sei's allgemein, maßgeblichen Art, zu sein und sich zu geben. Doch ein glaubensloses Zeitalter, wie wir gerade im Westen es heute durchleben, ist per se geneigt, Normansprüchen zu widerstreben. Damit ist ein primäres Krisenmoment gegeben.

Nicht entscheidend ist dabei der immerhin äußere Umstand, daß einem Glauben — wenn auch in noch so zahlreichen Fällen — praktisch nicht nachgelebt wird: solange das nämlich nur aus menschlicher Schwäche und also mit schlechtem Gewissen geschieht, braucht das Leitbild als solches noch nicht angetastet zu sein. Erschüttert ist es erst da, wo mit ‚gutem‘ Gewissen gegen ein damit also auch prinzipiell nicht mehr anerkanntes Leitbild mehr oder weniger offen verstoßen wird, wo man in unserem Falle also deshalb inhuman, ja antihuman handelt und urteilt, weil man die Humanität als Maßstab ablehnt. Damit ist der zweite kritische Punkt erreicht: derjenige, der potentiell auf unserer Zivilisationsstufe gegebene Prädispositionen aktualisiert.

Der bewußte und willentliche Umsturz des Leitbildes der angeblich nur „bürgerlichen“ Humanität durch ein totalitär destruktives System, wie wir ihn ja zwölf Jahre lang schaudernd erlebt haben, könnte, an und für sich betrachtet, immerhin bloße Episode sein. Das eigentlich Gravierende aber ist — und damit schließt sich der Kreis der Krisendiagnose —, daß auch dieser Umsturz nicht vor sich ging, ohne längst vorbereitet zu sein durch in gleicher, eben inhumaner Richtung verlaufende Umwertungen<sup>1</sup>, die nur darum so wenig äußeres Aufsehen verursacht hatten, weil sie nicht von politischen Gangstern brutal praktiziert, sondern von

<sup>1</sup> Vgl. Martin, „Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs“, im „Hochland“ 1948 (auch separat); ferner vom selben Verf.: „Wann begann die deutsche Katastrophe?“ in den „Deutschen Beiträgen“.

höchst reputierlichen Vertretern unseres repräsentativen Kulturlebens in sehr manierlichen, nämlich intellektuellen und geräuschlosen Formen propagiert wurden.

So zogen die vollendeten Unmenschlichkeiten nazistischer sogenannter Rechtsprechung nur letzte Konsequenzen aus jener „rechtspositivistisch“-obrigkeitsstaatlichen Lehre, die, formalistisch den Staat allein als Rechtsetzer anerkennend, berühmteste Rechtslehrer der wilhelminischen Zeit bei jeder Gelegenheit erklären ließ, Recht habe natürlich nicht das Geringste zu tun mit Gerechtigkeit.<sup>2</sup> Es half wenig, daß Leonard Nelson dergleichen anprangerte als „Rechtswissenschaft ohne Recht“. Was da verhängnisvoll sich auswirkte, war Hegels Verabschiedung des „Naturrechts“, das, den Rechtspositivismus in Grenzen haltend durch Vorhaltung humaner Maßstäbe, auf den vernunftgemäßen Gehalt der in der unverbildeten menschlichen Natur angelegten Grundgefühle und Reaktionen zurückgeht, und das, von den Griechen bis hin zu der bürgerlichen Philosophie Kants, immer wieder Einfluß geübt hatte. So war schon der Boden bereitet für den Umsturz der rechtlichen Werte durch die Anbeter der Macht und Gewalt, der auf solche Weise überhaupt erst möglich gemacht wurde.

Nachdem man die Folgen der Abhalfterung des Naturrechts hatte erleben müssen, wird ihm gegenwärtig zwar wieder Reverenz erwiesen — im Bonner Grundgesetz sind die „Menschenrechte“ verfassungsmäßig verankert —; auch hat anno 61 eine Entscheidung des Bundesgerichtshofs die spezielle Rechtswidrigkeit einer Tötung schwachsinniger Kinder festgestellt. Das hindert jedoch, wenn man unwidersprochen gebliebenen Zeitungsberichten glauben darf, die Hamburger Ärztekammer, die dabei im Einvernehmen mit der zuständigen Gesundheitsbehörde vorging, keineswegs, ungefähr gleichzeitig es nachdrücklich abzulehnen, den Ärzten, „die an solchen Massentötungen sich beteiligt hatten, die Approbation zu entziehen. Eine Gewissensbindung an die humanen Verpflichtungen des hippokratischen Eides regte sich dabei offenbar nicht.

Wenn heute auf allen Gebieten der Kultur und des Lebens die Frage zu stellen ist, ob der Mensch human sich verhalte, und wenn es sich dabei keineswegs nur um die Ungeheuerlichkeiten handelt, die innerhalb einer Spanne von extravaganten zwölf Jahren sich abspielten, wenn also die Problematik der Situation viel tiefer greift, so darum, weil — eine allgemeine Grundtendenz der gegenwärtigen Entwicklungsphase — die Technik in schlechthin alle Lebenssphären eingebrochen ist und überall eine alles Andere überschattende Rolle spielt. Natürlich kann dem sehr vielerlei umfassenden Rationalisierungsprozeß, der, ständig wachsende Arbeits-

<sup>2</sup> Siehe die instruktiven Memoiren des Grafen Harry Kessler.

teilung und fachliche Spezialisierung mit sich bringend, schon die ganzen Jahrhunderte seit dem Mittelalter charakterisiert, und den die technizistische Phase nur auf die Spitze treibt, so wenig wie etwa generell der technischen Entwicklung eine ausschließlich dehumanisierende Wirkung nachgesagt werden. Dieser Prozeß war nicht etwa nur notwendig, wir verdanken ihm auch nicht nur eine Fülle zivilisatorischer, ja auch kultureller Errungenschaften, er hat überdies, insbesondere in der Umgestaltung der Arbeitsweise, weithin objektiv ‚menschlichere‘ Verhältnisse geschaffen. Wenn aber eine Macht allmächtig wird, so ist das allemal ein höchst gefährlicher Zustand; und eine potenzierte, des Fortschreitens bis zur „Perfektion“ fähige Sachlichkeit, die einzig in der Technik gegeben ist, wird stets die Tendenz in sich tragen, alles spezifisch Menschliche an die Wand zu drücken. Perfektion ist ein Inbegriff des Absoluten, alles Menschliche aber ist angewiesen auf Relationen und Relativitäten.

Ist auch die Medizin — und gerade auch sie infolge der Perfektionierung des Einzelwissens und des von Ärzten wie Patienten gleichermaßen gehegten Vertrauens auf technische Apparaturen — in der Gefahr, „auf Abwege“<sup>3</sup>, der Dehumanisierung nämlich, zu geraten? Droht über dem wissenschaftlich-technischen Interesse am medizinischen „Fall“ der Blick auf den psychophysischen, „ganzen“ Menschen verloren zu gehen? Bringt die berufsmäßige Konzentration auf medizinische Wissenschaft und ‚Kunst‘ die Gefahr mit sich, das Bewußtsein der ärztlichen und menschlichen Berufung zum Helfen zurücktreten zu lassen?

Ein heute ganz allgemein verbreitetes, übrigens mit der technischen Denkart in nahem Zusammenhang stehendes humanitätsfeindliches Moment ist sodann ein durch unsere Zeit gehender Zug, sich besonders „realistisch“ und überlegen zu fühlen, wenn man einer prinzipiell skeptischen Welt- und Lebensanschauung huldigt, die einen Zug zum Nihilismus hat, und für die keineswegs mehr „das Moralische sich von selbst versteht“, wie noch Friedr. Theod. Vischer glaubte sagen zu dürfen, für die vielmehr ein zunehmendes „Schwinden des Schuldbewußtseins“ kennzeichnend ist. Kennzeichnend ist aber auch, daß der diese Konstatierung machende Psychiater, Alfred Hoche, nicht auf den Gedanken kam, dabei auch auf die eigene Haltung zu exemplifizieren, insofern er 1920 für die Freigabe der Vernichtung „lebensunwerten Lebens“ öffentlich Stellung nahm, in

<sup>3</sup> So die Titelthese eines Buches, das den unter dem Pseudonym Thomas Regau schreibenden Psychiater zum Verfasser hat. In diesem Zusammenhang wäre ferner an Autoren wie Viktor v. Weizsäcker, Viktor E. v. Gebsattel, Joachim Bodamer u. a. zu denken und an all die Fragen, die um die moderne Psychosomatik und „Ganzheitsmedizin“ kreisen.

makabrer Gemeinschaft mit einem nicht weniger angesehenen Juristen, dem Strafrechtler Karl Binding.

Nur eine sozial akzentuierte Variante solcher Diskreditierung humaner Moral ist es schließlich, wenn antibourgeoises Ressentiment — sich vereinend mit jenem generellen Ideologieverdacht, der, genährt an der skeptischen Grunddisposition der Zeit, eine Sucht zeigt und einen wissenschaftlichen Sport daraus macht, unterschiedslos alle Ideen und Ideale lediglich aus standortsbedingten Interessiertheiten herzuleiten und als illusionäre Selbstrechtfertigungsversuche zu dekouvieren, — den Humanitätsgedanken als spezifisch und nur „bürgerlich“ in einem tendenziös abschätzigen Sinne des Wortes apostrophiert, ihn also als bloße Ideologie ‚entlarven‘ will: dergestalt, daß mit dem Dahingehen einer noch „bürgerlichen“ Gesellschaft auch der Humanitätsidee das Todesurteil gesprochen wäre. Dabei pflegt das polemische Interesse des ‚Entlarvers‘, dem andern anzukreiden und vielleicht anzudichten, was ihn diskreditieren soll, übersehen zu werden: sei's unbewußt, sei's geflissentlich. In solchem Sinne ‚interessiert‘ — nämlich an der möglichst scharfen Kontrastierung der eigenen gegen die befeindete Position — sind natürlich alle erklärten Feinde des Bürgertums und der Bürgerlichkeit, die Avantgardisten des revolutionären Totalitarismus der einen oder der anderen Couleur.<sup>4</sup> Dabei nimmt der kämpferische Affekt die Humanitätsidee insbesondere wegen ihres bürgerlich-individualistischen, also vom Einzelmenschen als primärem ethischen Wertträger ausgehenden Charakters auf die Hörner.

Daß sie auf bürgerlichem Boden erwuchs und in ihrer genuinen, weltlichen Gestalt nur auf bürgerlichem Boden erwachsen konnte, ist zutreffend, aber irrelevant. Schon methodisch: insofern der soziale Zusammenhang, in dem eine Idee entstehen und zur Geltung gelangen konnte, nicht ohne weiteres das Wesen präjudizieren muß, das sie dann, zu einer eigenständigen Größe geworden, aus den Prämissen und Konsequenzen ihrer eigenen geistigen Struktur heraus sowie unter dem Einfluß sich wandelnder äußerer Faktoren entwickelt. Doch auch abgesehen davon: schon von Haus aus bedeutet die geforderte persönliche Freiheit beim Humanisten und bei dem die moderne kapitalistische Wirtschaft heraufführenden bürgerlichen Unternehmer von Grund auf Verschiedenartiges. Wohl lagen beidemal individualistisch-freiheitliche Aspirationen vor, indem auf der einen Seite der aufsteigende erwerbstätige Mittelstand von den Eingenungen durch Zunftstatuten und Zunftmoral freikommen und auf der

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch die frühen Schriften Ernst Jüngers, der in dem Essay „Über den Schmerz“ ein Compendium programmatischer Antihumanität vom Standpunkt eines intransigenten, zur Weltanschauung gewordenen Aktivismus aus gibt. (Darüber: Martin, „Der heroische Nihilismus“, 1948.)

anderen Seite die neue weltliche Bildungsschicht der Humanisten von geistig-wissenschaftlicher Bevormundung durch den Klerus sich emanzipieren wollte; doch war von Anfang an die Spannung<sup>5</sup> zwischen dem ideellen Anliegen des Studien- und Bildungsinteresses, an Hand der wiedererweckten klassischen Antike und dem materiellen Interesse, einem freien, d. h. auch sozialmoralisch völlig unbehinderten Erwerbstreben nachgehen zu können, — die Spannung also zwischen den rein zweckrationalen Strebungen des Wirtschaftsbürgertums und der durchaus eigenständig sich entwickelnden werrationalen Leitidee des Bildungsbürgertums — viel zu stark, als daß da von einem Verhältnis ideologischen Trabamentums die Rede sein könnte. ‚Bürgerlich‘<sup>6</sup> ist, benutzt man den Begriff unvoreingenommen, also nicht als Schmähwort, das Eine wie das Andere, doch jedes in seiner, je ganz anderen und heterogenen Art.

## II.

Da der Mensch Natur- und Kulturwesen zugleich ist, stellt sich uns, und mit besonderer Dringlichkeit dem Arzt, der ja als Naturwissenschaftler mit dem Menschen verantwortlich zu tun hat, die Frage nach dem Verhältnis, in dem das Humane zum Biologischen stehe.

Nach der Auffassung der Aufklärung, die durch Rousseau zu breiter populärer Wirksamkeit gelangte, und die auch dem damals großen Ruhm genießenden Hobachschen „Système de la Nature“ von 1770 zu Grunde lag, ist der Mensch von Natur, von „Ursprungs“ wegen, „gut“, Härte und Grausamkeit, Unduldsamkeit und Gewalt spontan verabscheuend. Danach wäre jedem Menschen — eben als Mensch — die Menschlichkeit von Haus aus eigen: wenn nämlich nur ‚die Verhältnisse‘ so unverdorben geblieben oder wiederherzustellen wären, wie sie in dem angenommenen und als eine Art von „Paradies“ oder „Goldenem Zeitalter“ vorgestellten Urzustand gewesen seien. Ein solches Bild eines unverdorbenen Naturzustandes, zu dem, wenn auch notwendigerweise in sehr anderer Form, „zurückzukehren“ das Ideal wäre, schwebt — wenigstens unausgesprochen und vielleicht unbewußt — allen perfektionistischen Sozialtheorien, auch denen, die ihre Utopie für „Wissenschaft“ halten, vor, wenn sie erstens meinen, schlechthin ‚gute‘, d. h. vernunftgemäße gesellschaftliche Verhältnisse zu schaffen sei möglich, und zweitens, damit sei dann auch schon alles getan, da ja der Mensch dann nicht mehr, wie in einer ver-

<sup>5</sup> Hierzu: Martin, „Bürgertum und Humanismus“, in „Geist und Gesellschaft“, 1948.

<sup>6</sup> Vgl. Martin, Art. „Bürgertum“ in der 2. Aufl. von Bernsdorfs Wörterbuch der Soziologie, sowie des gleichen Verfassers Abhandlung „Die Krise des bürgerlichen Menschen“ in der „Kölner Zeitschrift für Soziologie“ 1962.

derbten Gesellschaftsordnung, daran gehindert werde, seine natürliche Größe auszuleben.<sup>7</sup> — Doch auch die genau umgekehrte Behauptung ist, angefangen von Hobbes über Machiavelli und bis hin zu Spengler, immer wieder vorgebracht worden: der Mensch vis-à-vis dem Menschen sei ein „Wolf“, ein „Raubtier“ — wiederum von seinem als nicht behebbar angesehenen „Ursprung“ her, der hier im Bilde eines alle wilden und bösen Triebe auslösenden „Kriegs Aller gegen Alle“ gesehen wird.

Beide Vorstellungen sind Mythologeme, beide Thesen Simplifizierungen, welche die Wirklichkeit einseitig verkürzen. Daß aber jede der beiden Argumentationen mit irgend welchen Belegen aufwarten kann, beweist, wie komplex die menschliche Natur ihrem Wesen nach ist. In ihr selbst ist die Spannung angelegt zwischen der elementar-vitalen Komponente, die sich immer wieder, wenn auch vielleicht nicht ohne Widerstreben, zu jeder barbarischen Unmenschlichkeit bereit zeigt, und einer anderen, auf der die menschliche Kultur- und Humanitätsfähigkeit beruht.

Und wie verhalten diese beiden Seiten des Menschen — die natürliche und die kulturelle — sich zu einander? Ist „alle Kultur ein naturwidriges Paradoxon“?<sup>8</sup> Heute ist es ein Biologe wie Adolf Portmann, der uns lehrt, die Sonderstellung des Menschen in der Natur zu erkennen, seine Sonderentwicklung, die dadurch bedingt ist, daß die sondergeartete menschliche Natur schon biologisch hingewiesen und angewiesen ist auf Kultur. So sei in der Entwicklung des Menschen „der Pfeil“ des Humanen von Anfang an da und die letztlich entscheidenden Auslesefaktoren seien weniger die biologischen, in einem reinen „Kampf ums Dasein“ natürlicher Weise ausschlaggebenden, als die seelisch-geistigen, die sozialen, institutionellen und schöpferischen: Tradition und Freiheit.

Es ist also nicht die Biologie, die der Humanität keinen Raum läßt; wohl aber wird der Humanität ihr Platz verwehrt durch den Biologismus, eine Ausschließlichkeit beanspruchende weltanschauliche Doktrin, die keinerlei andere als nur biologische Erklärungen und Bewertungen gelten läßt. Er ist es auch, der den sogenannten Sozialdarwinismus zeitigte, der als Komponente der Rassentheorie zu den berüchtigten Men-

<sup>7</sup> Von diesem, mit Rousseaus „Leugnung der Erbsünde“ einsetzenden vernünftlerischen, unreal idealisierenden und Optimismen verabsolutierenden Denken, das die menschlichen Realitäten verkennt oder mißachtet, leitete ein ganz gewiß nicht theologisierender Beurteiler wie Jacob Burckhardt alles über die neueste Zeit gekommene „Unheil“ ab.

<sup>8</sup> So formulierte einmal, vom Katheder herab, einer meiner akademischen Lehrer, der Nationalökonom Gerhard v. Schultze-Gavernitz: ein Ausspruch, der mich damals stark frappte und lange beschäftigte.

schenzüchtungsexperimenten des Nationalsozialismus hinführte. Von solcher Orientierung allein an Gesichtspunkten natürlicher Zuchtwahl mußten Mitleid und Humanität folgerichtiger Weise abgewertet, ja offen bekämpft werden. Kein Biologist war Darwin selbst: ohne die biologische Problematik der Auswirkungen eines vom Mitleid bestimmten Handelns auf die natürliche Auslese leugnen zu wollen, fühlte er dennoch sich gedrungen, auf „unsre edlere“, also humane, Natur hinzuweisen, die es uns „gebiete“.<sup>9</sup> Eine „Krisenerscheinung“ unserer Zeit nannte denn auch der international bekannte Physiologe Ludwig v. Bertalanffy in seinem Vortrag über neue Wege biologisch-medizinischen Denkens im Bewußtsein, damit die Ansicht nahezu aller maßgeblichen Biologen von heute auszusprechen, die „Reduzierung des menschlichen Seelenlebens auf ausschließlich biologische Triebe und Instinkte“ (dabei speziell auf Freud Bezug nehmend) und auf bloße Nützlichkeit und Anpassung im Kampf ums Dasein. Damit wird nicht nur eine einseitig naturwissenschaftliche, sondern darüber hinaus, in der Front gegen den Positivismus, überhaupt eine ausschließlich „wissenschaftliche“ Seh- und Wertungsweise abgewiesen: die wissenschaftliche Betrachtungsweise sei nur eine unter etlichen anderen und nicht minderzubewertenden Perspektiven, welche die Wirklichkeit interpretieren.

Nur innerhalb solcher Weite des Horizonts, die allein auch human genannt werden darf, ist der Raum gegeben, der die Fülle der Möglichkeiten zu umfassen vermag, die in der Spannung<sup>10</sup> der menschlichen Natur urangelegt sind. Von dem erhöhten Standort eines Humanitätsideals aus gesehen, wie es schon Pico della Mirandola und noch Herder und Grillparzer vorschwebte, konzentrieren diese Möglichkeiten sich in den Polaritäten der menschlichen Scheidewegsentscheidung: in der Alternative, über die tierische auf eine höhere, geistig gehobene und versittlichte, eben die humane Seins- und Leistungsstufe sich zu erheben — oder aber, dem im Untergrunde stets lauernden dämonischen Potential nachgebend, auf ein bestialisches Niveau herabzusinken; und gerade diese untermenschlichen Möglichkeiten werden ja durch die technischen Mittel von heute, beginnend mit der Erfindung der, verglichen mit dem Scharfrichter, so viel leistungsfähigeren Guillotine, ins Ungeahnte gesteigert.

Wie die zunächst abstrakten Möglichkeiten humaner oder inhumaner Verhaltensweise sich geschichtlich-konkret aktualisieren, das ist nicht in das Schema einer unilinearen Entwicklungsreihe zu bringen, weder im

<sup>9</sup> Darwin lehnte es auch ausdrücklich ab, für eine Aktion gegen die Kirche sich zur Verfügung zu stellen.

<sup>10</sup> Siehe oben S. 38.

Sinne ständigen Fortschritts noch in dem eines steten Verfalls. Einige Charakterisierungen von typischer Signifikanz mögen immerhin gewisse Schlaglichter auf die hier angeschnittene Fragestellung werfen.

Gehen wir dabei davon aus, daß Fehlen oder Vorhandensein von Humanität exemplarischer Weise gegenüber dem Typus des Fremden, d. h. des Nicht-Gruppenossen, sich erweist, so kann man zunächst nicht etwa schon auf vorgeschichtlicher Stufe, also bei Primitiven oder Naturvölkern, Humanität finden wollen. Für die bei ihnen gemeinhin herrschende, auf die Gruppenossen beschränkte „Binnenmoral“ ist der Fremde potentiell und ‚in dubio‘ ein Feind. Von uranfänglich praktizierter Humanität kann also keine Rede sein. Erst in frühgeschichtlichen Zeiten, wie etwa die Odyssee sie schildert, begegnet uns neben anderen, keineswegs sonderlich menschlichen Zügen die hohe Achtung des Fremdlings, der als Gastfreund geradezu sakrosankt ist, sowie auch, als Humanität gegenüber dem Untergebenen, ein höchst menschliches Verhältnis des Herrn zum Sklaven, wie es uns in dem des Odysseus zum Eumaios oder der Nausikaa zu ihren Mägden vor Augen tritt. Und etwas davon kehrt dann vielfach wieder bis in spätfudale Verhältnisse zu Hörigen oder sonst Abhängigen, denen zumindest einen „Unterhalts“- und nicht bloßen Leistungs-Lohn zu gewähren als selbstverständlich gilt. So kennt eine vorrationale Ordnung mit ihren vorwiegend auf Sitte gegründeten Verhältnissen, eher als unsere rationale, alles rechtlich und polizeilich reglementierende Gesellschaft, Beziehungen unmittelbarer und dabei nicht auf engste Gemeinschaftsgruppen beschränkter Menschlichkeit. Freilich sind vorrationale, mehr oder eben auch sehr viel weniger humane Gepflogenheiten in ihrer faktischen Einhaltung, mangels rechtlicher Garantien, weitgehend persönlicher Willkür überlassen. Umgekehrt ist der Versuch, Humanität mit den Mitteln von Rechtssetzung und Vernunftforderung zu gewährleisten, wie er in beschränktem Maße, aber mit obligatorischer Wirkung im gesetzten Zivilrecht, in nur postulativer, doch theoretisch konsequenter Form von dem auf die allgemein menschliche Vernunft begründeten „Naturrecht“<sup>11</sup> unternommen wird, zwar wohl geeignet, Fortschritte der Gerechtigkeit zu erzielen: teils durch moralische Beeinflussung der öffentlichen Meinung, teils dadurch, daß spätzeitlich-formale Instituierungen menschlicher „Grundrechte“, die vor allen volklich, kulturell, gesellschaftlich und staatlich differenzierten Satzungen, welche teils auf geschichtlichen Sonderbedingungen, teils auf der Einwirkung massiver Interessen zu beruhen pflegen, Vorrang genießen, we-

<sup>11</sup> Der Name will besagen, daß dies Recht der vernünftigen, als der im Unterschied von anderen Lebewesen dem Menschen spezifischen, Natur gemäß sei.

nigstens ein Minimum als berechtigt anerkannter allgemein menschlicher Ansprüche offiziell sicherstellen. Aber ein Rekurrieren auf abstrakte Vernunftforderungen wie auf Gesetzesregelungen schließt unvermeidlich den Verzicht auf Beziehungen von Person zu Person ein, ohne welche es für die Menschlichkeit keine Möglichkeit gibt. Der volle, bewußte und programmatische Rückschlag gegen die Humanität ist schließlich gegeben, wo das „Freund-Feind“-Verhältnis — beim Primitiven die seinem natürlichen und im Doppelsinne ‚engen‘ Gemeinschaftsbewußtsein korrelative naive Wendung gegen alles von ‚außen‘ Kommende — nun auf zivilitatorisch, nicht freilich kulturell hochentwickelter Stufe und gestützt von Intellektuellen hohen Grades<sup>12</sup>, zur Maxime der Staatsräson, gerade in der Wendung gegen jeden „inneren“ Feind, erhoben wird.

### III.

Unterscheiden wir „Humanismus“ und „Humanität“<sup>13</sup>, so finden wir im Begriff des Humanismus den Ton auf die durch ihn geistig geprägte Gestalt eines ‚Menschentums‘ an und für sich gelegt, während der Ausdruck der Humanität auf ‚Menschlichkeit‘ als eine Haltung hindeutet, welche die Verhaltensweise in zwischenmenschlichen Beziehungen bestimmt. Natürlich muß und soll diese begriffliche Unterscheidung an sich keine Sonderung zweier Menschentypen in sich schließen, die faktisch zwar keine Seltenheit ist, jedoch prinzipiell eine Problematik bedeutet. Wohl aber gelangen in der Unterscheidung zwei verschiedene menschliche Seiten zur Geltung: die individuelle und die soziale. Und beidemal wieder ergeben sich einerseits positiv wertvolle, andererseits kritische, fragwürdige Aspekte.

Die dem humanistischen Bilde entsprechende, geistig gehobene und dadurch zu innerer Selbständigkeit gelangte „Persönlichkeit“ will in ihrer individuellen Eigenart sich abheben von dem ‚vulgären‘ Typus des Massen- oder Durchschnittsmenschen, der, wie Riesman sagen würde, nur „außengeleitet“ und also stets anpassungsbedürftig und anpassungsbeflissen ist. Der Weg zur Herausbildung der im Individuum angelegten Möglichkeiten führt über eine bewußte und systematische Arbeit an sich

<sup>12</sup> Wie dem juristischen Wortführer des Diktaturprinzips, Carl Schmitt.

<sup>13</sup> In der einschlägigen originären Literatur allerdings werden die beiden Ausdrücke ohne scharfe Scheidung verwendet. Die Humanisten schon des 14. Jahrhunderts bezeichnen ihre Befassung mit den Autoren der Antike als „studia humanitatis“, sc. renascentis. Andererseits nennt Karl Marx den Standpunkt seiner Frühschriften „realen Humanismus“; und dieser Ausdruck ist der auch in kommunistischen Publikationen von heute übliche.



selbst, eine methodische Selbsterziehung und Selbstdisziplinierung, durch die der Mensch sich emporbildet. Der Begriff der ‚Bildung‘ hat hier den denkbar weiten Sinn eines umfassenden und entsprechend formalen geistigen Prozesses. Innerhalb der Intentionen dieser dynamischen Konzeption spielt substantielles Wissen zwar<sup>14</sup> keine unwichtige, aber auch keine primäre Rolle, sondern nur die eines Mittels zur ethischen und ästhetischen Höherbildung, wie sie vornehmlich vom Studium der „Humaniora“, der Weisheit der Antike, erwartet wird, und damit der menschlichen Selbstvervollkommnung, welche eifervolle Bemühung und Selbstüberwindung fordert.<sup>15</sup> Solche ‚allgemein‘ menschliche Wegweisung gilt selbstverständlich nicht nur für ein rein geistigen Anliegen gewidmetes, sondern ebensowohl für das „praktische“ Leben. Was da in humanistisch-stoisierender Sprache ‚frei‘ werden von den niederen Triebfedern bequemen „Glücks“-Verlangens heißt, das ist im Grunde nichts Anderes als jene Lebensrichtschnur, die den Faust aus den Anschlägen des Mephistopheles „rettet“: die dem Menschen aufgegebenen und ihn legitimierende Bewährung in „immer strebendem Sichbemühen“, in der Verachtung des „Faulbetts“ eines falschen „Beruhigt“-Seins.

Doch dieser liberale, also das Verbleiben von nur nicht mehr ständischen, sondern neuen, klassenmäßigen Ungleichheiten voraussetzende Individualismus, mag er auf den geldlich meßbaren und bewertbaren wirtschaftlichen Arbeits- und Leistungserfolg oder auf erworbene geistige Bildung sich stützen, birgt in sich auch die Gefahr, ein unwillkürliches oder auch stolz bewußtes Elite- und Autarkiebewußtsein auszulösen, das geeignet ist, den Menschen unsozial, also unhuman werden zu lassen: rücksichtslos im „praktischen“, überheblich im Bildungsbereich, und in beiden Fällen selbstgerecht. Wie das Ausleseprinzip der Geburt und das des Erfolges im Erwerbsleben, so bringt auch dasjenige höherwertiger Bildung eine soziale Spaltung hervor. Anders als das eine breitere Vorstellung vom Menschentum umgreifende Leitbild griechischer „Paideia“<sup>16</sup>,

<sup>14</sup> Das ist Nachwirkung des sokratischen Intellektualismus, der ohne weiteres an den inneren Zusammenhang von Wissen und „Tugend“ glaubt, der Intention nach also durchaus ethisch ausgerichtet ist.

<sup>15</sup> Schon Renaissance-Humanisten betonen den sittlichen Wert des „studium“ als solchen, d. h. die damit verbundene, quasi ‚asketische‘ Anstrengung, etwa im Sinne des antiken ὁ μὴ δαρεῖς ἀνθρώπος οὐ παιδεύεται (Vgl. Martin, „Colluccio Salutati und das humanistische Lebensideal“, 1916, S. 94 ff.)

<sup>16</sup> Für unseren Zusammenhang kommen die sich wandelnden geschichtlichen Gestaltungen menschlicher Leitbilder nur insoweit in Betracht, als sie innerweltlich verstanden werden, und dabei auf den Menschen als solchen bezogen sind; diejenigen, die primär religiös orientiert sind (Nächstenliebe als Auswirkung der Gotteskindschaft), ebenso wie die, welche bewußtermaßen ständisch differenziert und spezi-

das freilich das Faktum der Sklavenarbeit voraussetzt, trägt das auf dem Boden neuzeitlicher Bürgerlichkeit erwachsene renaissancistisch-klassische Ideal des „Gebildeten“ vornehmlich intellektuelle und ästhetische und mehr oder weniger unpolitische Züge. Auch kann in einer Atmosphäre humanistischer Selbstisolierung vom *vulgus* der „Ungebildeten“ keine sozial konstruktive Kraft sich auswirken, mögen auch geistig exklusive „Kreise“, wie noch der um Stefan George, eine höchstverfeinerte Spitzenkultur verkörpern, und mag ein grundsätzliches Hinausgehen über alle nationalen, rassengläubigen oder konfessionellen Selbstbegrenzungen dem humanen Gedanken fraglos förderlich sein. Aber als Korrelat des Individualismus bleibt der Kosmopolitismus nur Gesinnung, bleibt die „Fernstenliebe“, welche die Menschheit, millionenweise, „umschlingen“ möchte, ein Rausch des abstrakten Gedankens. Und die bildungshumanistische Ablehnung des ‚Herdenmenschen‘ — sie war zwar gewiß nicht klassenhaft gemeint, sondern prinzipiell: als Abwertung nur eines nicht selbständig denkenden und nicht selbstverantwortlich handelnden Menschentyps; aber das nur zu leicht sich dabei einschleichende massenpsychologische Ressentiment übersieht gern die Einzelnen, aus denen auch die Massen ja schließlich bestehen, und damit die innerhalb der Massen schlummernden und nur an der Entfaltung gehinderten menschlichen Wertmöglichkeiten.

Die realistische Gegenposition konnte nicht ausbleiben; und es war nicht zu verwundern, wenn sie revolutionäre Formen annahm. War ja doch die liberale Art von Freiheit praktisch — wenigstens im wesentlichen — nur einer bevorzugten Schicht zugute gekommen. So wirkten die zuerst von Rousseau angesprochenen „Ketten“, in denen die sozial Zukurzgekommenen lagen, doppelt provokant. Im Namen nicht nur von Freiheit, sondern auch von demokratischer Gleichheit und sogar von allgemeiner Brüderlichkeit versprach die revolutionäre Aufklärung Menschen- und Bürgerrechte; doch eine tiefer grabende Sicht von weiter unten her, wie die des jungen Marx, der seinerseits in der klassisch-humanistischen Tradition des deutschen gebildeten Mittelstandes erzogen war, fand allen Grund, sozial-humane Kritik zu üben an der zu geringen „Realität“ einer zwar human gemeinten, aber zu formal-ideellen und daher wirklichkeitsfremden bürgerlichen Grundhaltung, die vorbeisehen konnte an der menschenunwürdigen Existenzweise einer ganzen großen Gesellschaftsklasse. Von einer ausbeuterischen hochkapitalistischen Praxis wurde da der Mensch zur „Ware“ erniedrigt, seinem menschlichen „Selbst entfremdet“ und als ausschließliche Arbeitskraft mißbraucht. Die Forderung

fiziert sind, fallen aus dem Rahmen des Humanitätsproblems heraus, womit sozusagen unterirdische Beziehungen zum Religiösen nicht ausgeschlossen werden.

einer Emanzipation des arbeitenden Menschen von solchen Lebensbedingungen war eine Forderung der rechtverstandenen Humanität.

Eine eher noch stärkere Hervorhebung freilich verdienen hier die humanen Bemühungen einer außermarxistischen Reihe bedeutender Sozialisten — von Saint-Simon und Proudhon zu Kropotkin — und schließlich des „Revisionismus“, insofern nämlich die Tendenz des Marxismus, seine Ideologie zu verabsolutieren, eine doppelte Spannung zum Humanitätsprinzip herbeiführt: das primäre Motiv des haßvollen, ob auch noch so gerechtfertigten, an alttestamentliches Prophetentum gemahnenden Zorns über herrschende Ungerechtigkeit verleiht dem strengen Verlangen nach Gerechtigkeit eine rigorose Härte und Schärfe, in der das unüberwundene Ressentiment<sup>17</sup> sich kundtut; und ferner: das ausschließlich auf die herzustellende neue objektive Ordnung gerichtete Interesse konzentriert sein Augenmerk, dem rational versachlichten Denken der Zeit entsprechend, so völlig auf die Organisation des Ganzen, daß das Auge schließlich über dem Wald die Bäume, über ‚der Gesellschaft‘ die Menschen nicht mehr sieht, ja sie gar nicht mehr sehen will.

Gewiß, jener Wärme, welche die sich hingebende Caritas barmherzigen Samaritertums aufbringt, ist auch Humanität kaum fähig, jedenfalls aber beruht sie auf der mitmenschlichen Beziehung eines ‚Ich-Du‘, welche Marxens sozial-organisatorische Idee bewußt<sup>18</sup> beiseite schiebt, um unmittelbar die Etablierung der ‚Wir‘-Ordnung im Namen einer Klasse als solcher zu postulieren. Die abstrakte Idee der künftigen Gesellschaft erhält den Vorrang vor den gegenwärtigen, also realen Interessen der konkreten, d. h. einzelmenschlichen Angehörigen der Klasse, in deren ‚Namen‘ die Neuordnung erfolgen soll.<sup>19</sup>

Und mit noch eindeutigerer Klarheit als Marx sah dann Lenin<sup>20</sup>, daß die autogenen Wünsche des Proletariats, d. h. die ihm nicht erst von Intellektuellen eingepflichten, auf der gewerkschaftlichen und nur sekundär auch auf der politischen Ebene liegen, daß also die Durchführung der revolutionären politischen Konzeption nur mit Hilfe einer aktivistischen Organisation möglich sei: einer disziplinierten „Partei“, einer motorischen Avantgarde und, als der nötigen administrativen Stütze, einer zentralistischen und totalitären Staatsgewalt, welche von der Partei-

<sup>17</sup> Von der Bedeutung des Ressentiments im Aufbau der Moralen hat bekanntlich Scheler eindrucksvoll gehandelt.

<sup>18</sup> Siehe die Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach.

<sup>19</sup> „Es handelt sich nicht darum“, heißt es schon in der „Heiligen Familie“ (1844), „was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat . . . sich einstellenden vorstellen.“

<sup>20</sup> „Was thun?“ (1901).

zentrale die Aufträge erhält, die sie zu exekutieren hat.<sup>21</sup> Zugunsten der nötigenfalls zwangsweise organisierten Kollektiv-„Freiheit“ hat der einzelne Mensch auf seine persönlichen, nun als „bürgerliches Vorurteil“ diskreditierten und verpönten Freiheiten, auf seine „Menschenrechte“ zu verzichten, um nur „citoyen“ noch zu sein.<sup>22</sup>

Da Marxens Wille, „die Welt zu verändern“, ähnlich wie Hegels Etatismus, allein das öffentliche Leben eigentlich relevant findet und das Aufgehen des individuellen Menschen im Kollektiv fordert, der „Privat“-Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft also alle Berechtigung abspricht, kann er sich von dem, etwa durch Kant aufs Piedestal gehobenen Grundsatz, daß der Mensch nie als bloßes Mittel gebraucht werden dürfe, daß er immer auch Selbstzweck sei, nicht getroffen fühlen: denn der Proletarier, der einem „proletarischen“ — der Ideologie nach also seinem ‚eigenen‘ — Staate dient und niemandem sonst zu dienen hat, er hat eben damit — immer nach dieser Ideologie — seine Selbstzwecklichkeit und damit auch seine „Freiheit“ gewonnen: auch und gerade, wenn er auf jegliche persönliche Vorbehalte verzichtet.

Was der Mensch tatsächlich und spontan als Freiheit oder eben als Unfreiheit empfindet, und worunter er persönlich leiden mag, das erscheint als objektiv unerheblich: dem phänomenalen Tatbestand, den die empirische Psychologie ergibt, wird, als der bloßen subjektiven „Vorstellung“ des noch bürgerlich befangenen ‚Privatmenschen‘, die Wirklichkeitsqualität und damit die Glaubwürdigkeit aberkannt. Nach der Doktrin des dialektischen Materialismus ist ja nichts Anderes erforderlich, als bestimmte ökonomische Verhältnisse einzuführen: sie determinieren ja dann ihrerseits „das Bewußtsein“.

Die durch ihre streng kollektivistische Interpretation zur Ideologie entwirklichte Idee freier Menschlichkeit behält reale Bedeutsamkeit nur als propagandistisches, der Durchführung bestimmter gesellschaftlicher Ordnungsziele dienliches Mittel in der Hand der Inhaber der Macht. Dabei braucht ihre Ideologiehafte Natur natürlich nicht durchschaut zu werden: wird sie doch nur zu gern verkannt von denen, welchen sie zur

<sup>21</sup> Vorbild sind da Rousseaus Theorie, sein Glaube an den Mythos einer postulierten und entsprechend fingierten „volonté générale“, auf Grund derer die mit absoluter Gewalt ausgestattete staatliche Instanz denjenigen, der den neuen Ketten der staatlich verordneten „Freiheit“ widerstrebt, zu „zwingen“ hat (Contr. soc.), und Robespierres politische Praxis: die Vollstreckung der den Widersachern der „vertu“ gebührenden Strafe durch die Guillotine. (Dazu: Martin: „Ordnung und Freiheit“, S. 166 ff.)

<sup>22</sup> Wie die Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie ausdrücklich formuliert.

Rechtfertigung ihres politischen und sozialen Wollens dienen, und dies um so mehr, je fester sie ihr glauben.

Nicht mit sachlicher Logik, nur mit menschlicher Psychologik kommt man der Humanität nahe; sie kann nicht rein vernunftgemäß ‚objektiviert‘ werden. Zwischen Konsequenzen von Vernunftschlüssen und Voraussetzungen humaner Verhaltensweise wird stets eine Spannung bestehen: eine für vernünftig gehaltene Ordnung braucht keineswegs human zu sein. Vielmehr liegt gerade in der folgerecht rationalen — und gerade einer wert-, also nicht nur zweck-rational gemeinten — Ordnungskonzeption als einer Objektivierung die immanente Tendenz, alle Elemente, die persönlich-menschlichen ‚subjektiven‘ Ansprüchen Rechnung tragen, zu eliminieren.

Das ethische Korrelat der Vernunft ist nicht die Humanität, sondern die Gerechtigkeit, die rein ‚sachlich‘, „ohne Ansehen der Person“, urteilen soll und daher objektiv sein kann und will. Als Gebot der über den Personen stehenden Vernunft wurde das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz, also des rechtlichen Désintéressements wie an ständischen so an personalen Unterschiedlichkeiten, schon vom „aufgeklärten“ Absolutismus und dann von der bürgerlich-liberalen Demokratie zur Maxime erhoben; und die ‚reine‘, d. h. abstrakte Vernunft im Sozialen und Politischen zu Ende zu denken, war das Bemühen schon der Konstruktionen des „Contrat social“.

Bei Marx tritt dann noch ein geschichtsphilosophisches Moment dazu. Dabei knüpft er an Hegel an, welcher zuerst den Versuch unternahm, dem Geschichtsverlauf Vernunft einzuflößen. Sind für den rückwärts gewandten Propheten Träger dieser Vernünftigkeit die in der Führung der Weltgeschichte wechselnden Nationen, so kann für Marxens revolutionäre „Sicht das vernünftige ‚Ziel‘ der Geschichte erst in der Zukunft liegen; und es kann für ihn nur durch diejenige Klasse verwirklicht werden, in der seine Gesellschaftsphilosophie den prädestinierten und designierten künftigen Führer der Weltgeschichte erblickt, das Proletariat, das als ‚die letzte‘ Klasse die „klassenlose“ Gesellschaft herbeiführen wird. Und dies kraft „geschichtlichen Zwanges“.<sup>23</sup>

Die Geschichte war nie human; sie ist es noch weit weniger als die Vernunft. Auch Hegels Geschichts- und Rechtsphilosophie ist es nicht, und schon gar nicht die des „roten Preußen“.<sup>24</sup> Doch der Geschichte sowohl wie der Vernunft läßt sich aufhelfen durch eine Ersatzreligion, die zu rechter Zeit sich einstellt, um die Metabasis einer in Vernunft-

<sup>23</sup> Wie Marx, in der „Heiligen Familie“, wörtlich sagt.

<sup>24</sup> Wie Leopold Schwarzschild Marx genannt hat.

grenzen gezwängten Geschichtsauffassung in das freie Feld des Mythos zu vermitteln. In einem eschatologischen Heilswissen von ‚Rückkehr zur Natur‘ und zu klassen- und staatsloser<sup>25</sup> neuer ‚Gemeinschaft‘ mag dann auch eine human anmutende Zukunftserwartung Raum finden, indem die ‚Wiederkunft‘ einer ‚natürlichen‘ Sozietät den „ganzen“ statt des Teil-Menschen wieder ermöglichen, die Arbeitsteilung zwischen dispositiver und exekutiver Tätigkeit aufheben und gar, um die Utopie auf die Spitze zu treiben, nur ‚freiwillige‘ Arbeit noch kennen werde. Zwar wird, nach der langwährenden Unnatur und Unmenschlichkeit bürgerlicher Klassengesellschaft, zur Umerziehung des gewerkschaftlichen Arbeitertyps zum klassenbewußten Sozialisten und Kommunisten eine unbestimmt lange ‚Zwischenzeit‘ der Diktatur nötig sein; um aber in ihr nur einen ‚Übergang‘ zu sehen, braucht es bloß den erforderlichen Glauben und das stolze Vertrauen, daß die triumphalen modernen Organisationsmethoden mit Hilfe von zuvor zu bloßen Gattungswesen „umgebauten“<sup>26</sup>, d. h. entpersönlichten und damit unbeschränkt manipulierbar gewordenen Menschen einen objektiven Zustand vollendeter Harmonie künstlich zu schaffen vermögen.

Doch: automatisch funktionierende ‚Harmonie‘, und der Mensch als Objekt dieses Vorgangs — ist solche Vorstellung human zu nennen? Nietzsche hat einmal bemerkt, „der Mensch als Gattung“ stelle „keinen Fortschritt im Vergleich mit irgend einem Tier“ dar. Und die Statik eines „Paradieses“, in dem eitel Harmonie, damit aber auch absolute Spannungslosigkeit, also Unlebendigkeit herrschen würde, konnte etwa einem Bernard Shaw<sup>27</sup>, den wir hier als die verkörperte schöpferische Unruhe dynamisch bewegter Menschlichkeit nehmen, nicht einmal wünschenswert scheinen.<sup>28</sup>

Die östliche Verbindung einer Methode staatlichen Zwanges mit einer gesellschaftlichen Heilsideologie, derzufolge Ausbeutung keine mehr ist, sobald sie, statt in einem privatwirtschaftlichen Betrieb mit beschränkter Verfügungsgewalt, in einem sogenannten „volkseigenen“ Betrieb praktiziert wird, und derzufolge ferner der mit absoluter Gewalt ausgestattete „Arbeiterstaat“ sich irgendwann in ein Gemeinschaftsparadies verwan-

<sup>25</sup> So Lenin noch 1917 in der Schrift „Staat und Revolution“.

<sup>26</sup> Arthur Rundt (1932).

<sup>27</sup> Vgl. sein Bühnenwerk „Zurück zu Methusalem“.

<sup>28</sup> Dies allzu ‚klassische‘ Ideal ist dem heutigen Menschen unglaubwürdig und damit fremd geworden. Am augenfälligsten, weil zur offenen Abneigung gesteigert, dokumentiert sich diese Haltung in der bildenden Kunst, welche auf das Harmonische und im eigentlichen Sinne „Schöne“ negativ reagiert und insbesondere das Bild des Menschen absichtlich deformiert.

deln wird, diese Spielart, den Menschen zu manipulieren durch planmäßige Steuerungsmethoden und so etwas wie „Gemeinschafts“-Beziehungen zu organisieren, ist nicht die einzige: die westlichen, speziell amerikanischen Methoden, im Interesse eines reibungslosen Funktionierens und guten Rentierens der Produktion — also einer rationellen Gestaltung der Zusammenarbeit einerseits, einer gezielten ‚Erfassung‘ der Konsumenten andererseits — den Menschen die objektiv und subjektiv wünschenswerte, möglichst konforme Anpassung an jeden „Fortschritt“ suggestiv zu insinuieren, stellen einen dem kollektivistischen parallelen Weg dar, Konformität zu erzielen. Nur daß hier das „social engineering“ keines Zwanges bedarf, weil der amerikanische „way of life“, der vom Amerikaner als ‚der‘ schlechthin richtige angesehen wird, und aus dem Dewey eine äußerst amerikanische ‚Philosophie‘ gemacht hat, von sich aus in eben diese Richtung weist: wenigstens seit der „außengeleitete“ Menschentyp so stark tonangebend geworden ist. Dazu gehört auch das unbedingte ‚Mitgehen mit der Zeit‘ und der Glaube, daß sie stets ‚recht hat‘, daß das jeweils ‚Moderne‘ auch das Bessere und also Anpassungswerte sei.

Und diese allgemeine humane Problematik einer beliebigen Anpassungswilligkeit erhält einen spezifischen, betont materiellen Akzent durch die den Gesamtaspekt beherrschende Attraktion, welche das Idol des immer höher zu hebenden „Lebensstandards“ ausübt, und zwar gerade im Zusammenhang mit dem in der ganzen, sich ständig verbreitenden Mittelschicht steigenden Wohlstand. Freilich hatte bereits Dostojewskij Anlaß gehabt zu fragen, ob dann der Mensch nicht „noch außer dem Wohlergehen etwas liebe“. Jedenfalls ist es der Ausnahmefall einer humanen Empfindlichkeit hohen Ranges, wenn einer, der selbst die gleichbleibende äußere Freundlichkeit gut, nur vielleicht schon zu programmatisch-bewußt organisierter „human relations“ genossen hatte, von dem dahinter stehenden, aus prinzipieller Leidensscheu geborenen, wirklichkeits- und lebensfremden Ideal einer künstlichen Welt ohne Reibungen, Risiken und Sorgen sich abwendet, weil er erkannt hat, daß eine Welt, die jegliche Spannungen perhorresziert, alles innerliche — und in einem höheren Sinne menschenwürdige — Leben erstickt.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Allan Harrington, „Das Leben im Glaspalast“ (1961). — In solchem Sinne stellte eine Zeitschrift wie „Hochland“ dem materiellen „Hedonismus“ des Westens eine „asketische“ Verzichtsbereitschaft im Osten gegenüber.

## IV.

Wenn der Mensch überall zum Objekt von besonders wirtschaftlichen und politischen Sachzusammenhängen wurde, so hängt das einesteils zwar mit des neuzeitlichen Individuums eigener Neigung zusammen, sein Verhältnis zur Umwelt zu rationalisieren und also zu objektivieren; sachlich aber geht jene Entwicklung darauf zurück, daß, gleichfalls seit dem Beginn der Neuzeit, aus den einer vorrationalen Gesellschaft adäquaten umfassenden Lebenszusammenhängen und einheitlichen Sinngebungsgefügen lauter Einzelbereiche sich herausdifferenzierten.<sup>30</sup> Wenn diese, um ihre je eigenen Interessen unbehindert vertreten zu können, sich gesondert organisierten und ein Eigenleben nach eigenen Gesetzen entfalteten, so richtete sich solches Selbständigkeitsstreben zunächst gegen die begrenzenden universalen, vor allem moralischen Ordnungen<sup>31</sup>, die als beengend und hemmend empfunden wurden. Dann aber, als die Sachgebilde über die Kapazität von Einzelpersonen hinauswuchsen, mußten personelle Intentionen und Präntionen zurücktreten vor den objektivierten Forderungen der einen immer anonymen Charakter annehmenden Gebilde. Die Autonomie des Menschen mußte sich autonomen Sachansprüchen unterordnen.

So gewiß solche Versachlichungen nicht nur entwicklungsgeschichtlich und gesellschaftlich notwendig waren, sondern mit der Zurückdrängung persönlicher Willkür auch einem Gerechtigkeitsinteresse dienten, so brachte die Entpersönlichung doch andererseits eine humane Problematik mit sich. So wenn, wovon schon die Rede war, zugunsten einer Wirtschaft, die nur mehr ihrer eigenen, d. h. der ihr immanenten, also ‚rein‘ wirtschaftlichen Logik und Konsequenz folgt, Menschen, denen sinnvoller Weise die Wirtschaft ja doch dienen sollte, reduziert werden auf die Funktion als Arbeitskraft einerseits, als Kaufkraft andererseits. Vom Standpunkt autonomer Wirtschaftlichkeit läßt sich der eben rein wirtschaftliche Verfahrens-Fortschritt erlauben an dem Maß der Wegentwicklung von dem alten vorkapitalistischen „homo mensura“, also von der Deckung eines gegebenen, wenn auch — etwa ständisch — stark differenzierten Bedarfs zur künstlichen Weckung einer im Fluß bleibenden Nachfrage, wie die moderne Massenproduktion und die Kommerzialisierung der Gesamtwirtschaft sie erfordert; um solchen Erfordernissen zu genügen, wird der Mensch als Konsument systematisch zu chro-

<sup>30</sup> Vgl. Martin, „Der Prozeß der Rationalisierung und die Organisation der Massen“: „Studium generale“ 1961, bes. S. 367.

<sup>31</sup> Siehe Martin, „Ordnung und Freiheit“, S. 37.

nischer Unzufriedenheit und Verschwendung verführt. Und dieweil ihm die erwartete Befriedigung höchster Wünsche vorgegaukelt wird, mindert man absichtlich die Qualität der zu liefernden Fabrikate, da ihre längere Haltbarkeit ja den Umsatz schädigen würde: auch solche Ausbeutungspraktiken fallen unter die Rubrik wirtschaftlichen ‚Fortschritts‘, der in diesem Falle als „geplante Obsoleszenz“ figuriert.<sup>32</sup>

Auch auf den verschiedenen kulturellen Gebieten zeitigten Autonomietendenzen menschlich problematische Wirkungen. So mußte z. B. ‚die‘ einst eine große Einheit bildende Wissenschaft, gemäß den in ihr angelegten Notwendigkeiten sachbedingter Weiterentwicklung, immer mehr sich spezialistisch auffächern, immer arbeitsteiliger sich gestalten, so daß für die Verwirklichung des humanistischen Bildungsideals — im Renaissance-sinne eines vielseitig, ja allseitig gebildeten Menschentums — wenig Raum mehr geblieben ist. Doch nicht nur eine hohe Vorstellung geistigen Menschentums, sondern die bare Menschlichkeit wird in Frage gestellt durch praktische Rückwirkungen von objektiven Fortschritten der Wissenschaft, schon wenn im Arztum aus dem menschlichen Helfer ein „zeitgemäß“ rationaler „Gesundheitstechniker“ (Korth) wird<sup>33</sup>, der eine Funktion im Dienste ‚der Gesellschaft‘ und ihrer Wirtschaftsinteressen verrichtet, und schließlich in schlechthin katastrophaler Gestalt, wenn die an und für sich grandiosen Fortschritte der Kernphysik, vereint mit denen der Waffentechnik, Leben und Gesundheit der Menschen in unvorstellbaren Ausmaßen bedrohen. Für die Verwendung von Menschen als „Material“ im buchstäblichsten Sinne, nämlich für wissenschaftliche Experimente, liefert die große Dokumentation von Mitscherlich und Mielke über die Vorgänge im Nazireich eine Überfülle von in ihrer Kraßheit erschütternd wirkenden Belegen.

Es ist kein Zufall, daß bei den auf wissenschaftlichen Voraussetzungen basierenden Inhumanitäten — vergangenen und drohenden — meist ein politisches Moment führend beteiligt ist, denn die Politik hat sich in ihre Autonomieansprüche, schon lang ehe die Begriffe der „Staatsräson“ und der „Realpolitik“ erfunden waren, von moralischen Geboten und Verboten und menschlichen Rücksichten nie sonderlich inkommodieren lassen. Politisches Machtwollen betrachtet sich und die in seinen Dienst gestellten Mittel als rein sachlich legitimiert durch die Spannungen, die zwischen Staaten als solchen, d. h. als Machtgebilden, kraft politisch autonomer Entwicklungen sich einstellen, ohne daß die Bevölkerungen

<sup>32</sup> Auch die Fluktuationen der Mode gehören mit in diesen Zusammenhang.

<sup>33</sup> Vgl. oben S. 35.

und die einzelnen Menschen an diesen zwischenstaatlichen Spannungen und der Art ihrer Lösung irgend beteiligt und interessiert sein müßten.

Indes haben die der Machterweiterung dienenden Aktionen, also vor allem kriegerische Eroberungen, auch irrationale Zusammenhänge. Da ist der kriegerisch-politische Ehrgeiz machtvoller Persönlichkeiten<sup>34</sup>, die sich ideologisch als „premiers serviteurs“ des Staates tarnen, vielleicht auch sich wirklich so fühlen mögen, die aber ebensogut auch sagen können: „L'Etat c'est moi“; dies Moment der politischen „Ehre“, einst personaler, fürstlicher und, soziologisch gesehen, ständischer, adeliger Provenienz, lebt — relativ objektiviert — weiter als für ‚lebenswichtig‘ erklärtes Interesse staatlichen Prestiges. Und da ist ferner die massenpsychologische Resonanz, welche gerade solche irrationalen Momente zu finden pflegen. Wohl spielen immer auch Gruppen von ökonomisch oder prestigemäßig Interessierten, die auf einen Sieg spekulieren, aus dem sie Nutzen zu ziehen erwarten, eine bedeutsame Rolle.<sup>35</sup> Aber unterstützend pflegt die nicht minder der Humanität entgegenstehende weitverbreitete Bereitschaft der Staatsvölker zu wirken, Machterfolge als Ruhmesblätter „der Nation“ zu werten, sowie eine Neigung, sich von der „großen“ Tat rein als solcher imponieren zu lassen und den „Helden“, der sie vollbrachte, zu bewundern, ja zu „verehren“, wiewohl er in aller Regel, die durch Ausnahmen wie George Washington nur bestätigt wird, Züge des mehr oder auch weniger gebildeten, mehr oder auch weniger skrupellosen, aber eben doch des Gewaltmenschen zu tragen pflegt.

Dadurch, daß diese irrationalen Momente hinzutreten zu den staatlichen Autonomietendenzen, welche, wenngleich die Zielsetzung nur in einem staatlichen Lebenswillen begründet liegt, doch methodisch, d. h. in der Mittelverwendung, durchaus rationalem Vorgehen zuneigen, multiplizieren sich die humanitätsfeindlichen Möglichkeiten, die in der Machtpolitik angelegt sind. Und dies nicht zuletzt dank einer Geschichtsauffassung, die, samt ihren inhumanen Wertungen, die den Meisten gar nicht zu Bewußtsein kommen, uns geradezu anerkundet wird.

Wer und was ‚zählt‘ denn in der üblichen Geschichtsanschauung? Als in überragendem Maße denkwürdig und der Überlieferung wert gelten doch immer noch äußere ‚Ereignisse‘, geschaffen durch manifeste Taten, welche an ihrem Erfolg gemessen werden; staatliche und zwar außenpolitische Leistungen also stehen im Vordergrund des historisch Bedeut-

<sup>34</sup> König Friedrich II. von Preußen schrieb zu Beginn des I. Schlesischen Krieges einem vertrauten Freund, der Ehrgeiz sei nun einmal der Motor alles ‚Großen‘, das in der Geschichte geschehe.

<sup>35</sup> Siehe Martin, „Soziologie“ (1956): „Gesellschaft und Staat“, S. 69 ff.

samen und nicht etwa Leistungen auf dem Gebiet der Kultur oder die Herstellung sozialer Zustände, gemessen am Grade ihrer Menschlichkeit.<sup>36</sup> Unter den großen Geschichtsschreibern genießt Ranke größeres Ansehen als Jacob Burckhardt. Und selbst dieser exemplarische Humanist unter den Historikern, der, allem Hegeltum meilenfern, als einer von Wenigen<sup>37</sup> wußte, daß es eine Geschichte nicht allein „des handelnden“, sondern auch „des leidenden und duldenden Menschen“ gibt — welche sonst in mindestens unbewußter, jedenfalls aber inhumaner Arroganz ignoriert, als „quantité négligeable“ behandelt zu werden pflegt —, nicht einmal er vermochte sich der Faszination dessen, was man gemeinhin „historische Größe“ nennt, völlig zu entziehen<sup>38</sup>; auch nicht der Anwendung dieses Begriffs auf Friedrich von Preußen. Und dabei mußte dieser König, in dem ja neben dem höchst absolutistischen Herrscher ein durchaus aufgeklärter Geist lebendig war, als er, Memoiren schreibend, seinerseits unter die Historiographen und in diesem Zusammenhang unter die Besinnlichen ging, selbst bekennen, die Völker seien zu bedauern, die unter ihren „großen Männern“ zu leiden hätten. Doch immer wieder wurden die „Männer“ glorifiziert, welche „die Geschichte machen“.<sup>39</sup>

Hier geht eine Geschichtsansicht schon über in so etwas wie eine Weltanschauung, welche die Männlichkeit zum höchsten Lebenswert erhebt. Doch eine 100prozentig männliche Wertungsweise kann, eben als solche, nicht im umfassenden Sinne menschlich sein<sup>40</sup>; in ihrer erklärten Einseitigkeit kann sie nur zu sogenannten „übermenschlichen“ oder aber zu eindeu-

<sup>36</sup> Vgl. dazu den von Hans Kohn herausgegebenen Sammelband „German history“ (London 1954), mit Beiträgen auch des Verfassers.

<sup>37</sup> Neben ihm sei Friedrich Heer mit seiner „Europäischen Geistesgeschichte“ wenigstens genannt.

<sup>38</sup> So wenig wie Friedrich Meinecke, trotz erwachter Kritik, der Suggestivität der Idee der „Staatsräson“.

<sup>39</sup> So Treitschke, der Wahlpreuße und „borussische“ Geschichtsschreiber. Bis 1886 war er ein sittlich und rechtlich urteilender Liberaler gewesen; aber nach den realpolitischen Erfolgen, d. h. Machtgewinnen zweier Kriege, die es, wie auch den von 1870, nach Bismarcks eigenem Ausspruch „ohne“ ihn „nicht gegeben hätte“, tat er, nicht als Einziger, den Kniefall vor dem Sieger.

<sup>40</sup> Wertfrei geurteilt, also rein diagnostisch und deskriptiv, ist es völlig zutreffend, daß „Männer die Geschichte machen“; dazu Martin, „Soziologie“ (Gesellschaft und Staat, S. 20–24, 27). Daß es „auch“ politisch bedeutende Frauen gegeben hat, ändert daran nichts, sofern unter „Geschichte“ ein aktivistisch-dynamischer Prozeß verstanden wird. Dagegen ist aus der Geschichte der Kultur der wesentliche weibliche Einfluß auf Gesittung und feinere Lebensart, auf Entstehung und Gestaltung — „Maß- und Form“gebung (Ortega, in dem Essay „über die Liebe“) — nicht wegzudenken: etwa aus Kulturen wie denen des ritterlichen Minnesangs, der Renaissance, des Rokokos, der Klassik.

tig untermenschlichen Folgerungen gelangen. Es vereinen sich da, das eine Mal auf der Ebene einer sich interessant machenden Intellektualität, das andere Mal auf derjenigen grobschlächtigster politischer Praktiken, zwei Gedankenkomplexe<sup>41</sup>: die politische Glorifizierung des „großen“ Akteurs, dessen Handeln, das in ‚historischen‘ Dimensionen sich bewegt, nicht an den Maßstäben „privater“, d. h. humaner Moral gemessen werden darf, über die sich hinwegzusetzen er so oft gezwungen ist, — diese politisch urteilende Konzeption begegnet sich nun mit der „lebensphilosophischen“ Verklärung eines „Herrenmenschentums“, dem einfach auf Grund seiner großartigen vitalen Überlegenheit „alles erlaubt“ sei, die es nur unter Beweis stelle, wenn es die Kraft zeige, unbekümmert um Gewissensmoral und Humanität „Leiden zuzufügen“.<sup>42</sup> Solche in einer Sphäre schwärmerischer Ekstasik und psychologischer Artistik beheimateten, von subtilen Emotionen getragenen und in emphatischer Hyperbelsprache sich ergehenden Anarchismen, welche die Amoralität als eine Stilfrage und als Negation der Bürgerlichkeit behandeln, blieben in dieser Gestalt natürlich Angelegenheit exklusiver, überkultivierter, spätrömisch-dekadenter Ästhetenkreise.<sup>43</sup> Der Niveauwechsel von solchen eingebildeten Höhen eines vermeintlichen Aristokratentums auf die niedere Ebene einer plebejischen, nur auf physische und selbst soweit höchst fragwürdige „Rasse“ sich berufenden Subalternität mußte den Umschlag in die nackte Brutalität bringen. Und wenn noch ein drastisches Schlagwort gefehlt hatte, dann gab es der Intellektuellsten einer, der schon erwähnte Staatsrechtler Carl Schmitt<sup>44</sup>, noch in letzter Stunde vor der von ihm begrüßten Machtergreifung, als er das Wesen „des Politischen“ mit dem des Kriegerrischen gleichsetzte: keine parlamentarisierte „Diskussion“, sondern diktatorische „Entscheidung“, wer Freund und wer als „Feind“ zu behandeln sei. Die Praxis des Kriegsrechts aber hat sich, mehr oder weniger, stets in der Linie bewegt, die am bündigsten Napoleon umschrieb, als er in einem Gespräch mit Metternich offen heraus sagte: „ein Soldat sch... t auf das Leben von Millionen von Menschen“. Und in Napoleon hatte schon Hegel in Erfurt den leibhaftigen „Weltgeist“ zu Pferde

<sup>41</sup> Mussolini eignete sich den zitierten Treitschkeschen Ausspruch an und war zugleich ein Anhänger der politisch verstandenen Nietzscheschen Philosophie. Bei Machiavelli, zu dem er sich gleichfalls ausdrücklich bekannte, ist die Verbindung eines politischen mit einem ‚männlichen‘ Leitbilde erstmalig aufgetreten. Und politische Assoziationen liegen auch bei Nietzsche immer wieder nahe.

<sup>42</sup> Vgl. Martin, „Nietzsche und Burckhardt“, bes. S. 17.

<sup>43</sup> Repräsentativ eine Figur wie etwa d'Annunzio.

<sup>44</sup> Siehe Martin in der Festgabe für Don Luigi Sturzo (Bologna 1953), S. 487 ff.; vgl. dazu auch desselben Verf.s Buch über den frühen Ernst Jünger: „Der heroische Nihilismus“ (1948).

erblickt; noch der Georgekreis, stark nietzscheanisch angehaucht, zählt ihn zu jenen ‚Großen‘ der Weltgeschichte, denen er einen veritablen Kult zelebrierte.

Die humane Gegenposition wird, in zeitlos gültiger Form, schon vom Hl. Augustin vertreten: „remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?“ Dazu die schlagende Illustrierung durch die von einem antiken Autor überlieferte Anekdote von dem kleinen Flußpiraten, der von dem großen Alexander gefangen genommen und zum Tode verurteilt worden war, und der, ob seiner Taten zur Rede gestellt, lediglich zu sagen hatte: er erleide eben das Schicksal der kleinen im Gegensatz zu dem der großen Räuber.

Ein völliges Mißverständnis indes wäre es, unter „Humanität“ nun eine der Aktivität sich enthaltende bloße Gestimmtheit der Seele sich vorzustellen, so wie auch „Christentum“ vielfach mißverstanden wird. Pure Weichherzigkeit würde in der Tat den herabsetzenden Namen „Humanitätsduselei“ verdienen; sie ist Ausdruck sentimentaler Schwächung<sup>45</sup> eines Gedankens, der eine Aufgabe hat in der Welt: die nämlich, von einer im Gewissen begründeten ideellen Position aus den Kampf aufzunehmen gegen die nur „realen“, handfesten, materiellen und vulgären Mentalitäten und Bestrebungen, gegen die reinen Interessen äußerer Macht, des Gelderwerbs oder der Massenvergnügungen. Um sich irgend durchsetzen zu können, muß die Idee auch ihrerseits, d. h. in ihren Verfechtern, die Realität eines Aktivitätsaspektes aufweisen.

Wohl mag auch ein durchaus waches Humanitätsbewußtsein, d. h. eines, das sich nicht blenden läßt durch Fassaden und sich nicht einlullen läßt von propagandistischen Ideologien, zurückscheuen vor dem blanken Terror, denn die Bewährung von Heroismus und Martyrium wird wesensmäßig stets Ausnahmeerscheinung bleiben; mindestens aber wird, wer im Bewußtsein seiner Menschenpflicht doch in Untätigkeit verharret gegenüber der Unmenschlichkeit eines Einzelfalls oder eines ganzen Régimes, ein schlechtes Gewissen spüren und sich, wenn nicht persönlich schuldig, wenigstens mitschuldig, beteiligt an einer Kollektivschuld<sup>46</sup> fühlen: wie das z. B. General Stieff in vertrauten Briefen von sich bekannte, bis er, weil diese Gewissensschuld ihm nicht länger ertragbar war,

<sup>45</sup> Nur andeutungsweise sei hier die Frage aufgeworfen, inwieweit beim modern-„humanen“ Strafvollzug und besonders bei der heutigen Aversion gegen die Todesstrafe (oder der Angst vor ihr?) dergleichen mit im Spiele sein mag. Gerade auch eine als Motivierung mitwirkende, wenngleich an sich noch so berechtigte Reaktion auf die Hitlerpraxis der Hinrichtungen am laufenden Band aus politischen Gründen würde dahin gehören.

<sup>46</sup> Dazu Martin, „Widerstandspflicht und Kollektivschuld“: „Deutsche Rundschau“ 1960.

sich zum Handeln, zum Anschluß an die aktive Opposition entschloß. Und neben einem Helden- und Märtyrertum, das ja gewiß nicht ‚gefordert‘ werden kann, stehen die Fälle des normalerweise „Zumutbaren“ an Hilfeleistung oder an Verhinderung eines Vergehens oder Verbrechens: Fälle, in denen die Unterlassung — in Verhältnissen des privaten Lebens — sogar strafbar ist.

Vorbildhafte Humanität manifestierte sich stets, anhebend mit der Antigone der sophokleischen Tragödie, in einem Tun, welches ein persönliches Risiko oder Opfer einschloß, das übernommen wurde im Bewußtsein einer sittlichen Pflicht: mag dies Tun Dienst sein an der Barmherzigkeit — auch der kann mit persönlicher Gefahr verbunden sein, wie schon im Fall des Samariters des Evangeliums — oder Widerstand und Empörung gegen ein unmenschliches politisches Regiment oder ein „J'accuse“ im Stile Voltaires oder Zolas gegen ein Unrecht der Justiz.

## V.

Als eine Art, sich zu verhalten und zu handeln, ist Humanität wesensmäßig an die Person gebunden, kann also nicht objektiviert werden durch bloße Schaffung bestimmter ökonomischer und politischer Verhältnisse.<sup>47</sup>

Objektivierung, in der neuzeitlichen Form der Rationalisierung, wirkt notwendig versachlichend, also entpersönlichend; und zumal die technische Perfektionierung von heute<sup>48</sup> fördert das Aufwachsen planvoll organisierter Mittel zu autonom funktionierenden Endzwecken, welche sich im Massenzeitalter das menschliche Handeln untertan machen.<sup>49</sup> Indem die Technik das menschliche Können, dessen Umfang sie unermesslich erweitert, für schlechthin beliebige Zwecke verwendbar macht, entwickelt sie die ihr innewohnenden dämonischen Möglichkeiten: sie läßt

<sup>47</sup> Natürlich schließt das nicht aus, daß es Zustände gibt, die menschenfreundlicher sind als andere, und daß Dienst an der Humanität genannt werden darf, was immer geeignet sein kann, die in den Bereich der realen technischen Möglichkeit gerückte Katastrophe eines Atomtodes der Menschheit abzuwehren. So bestünde wohl Anlaß für die Ärzteschaft, dem Göttinger Manifest der Physiker ein medizinisches folgen zu lassen, auch um zu den Bakterienkulturen Stellung zu nehmen, die in westlichen wie östlichen Laboratorien gezüchtet werden, um im Kriegsfall den Schrecken einer neuen, künstlich erzeugten Schwarzen Pest über uns bringen zu können, die wohl noch gründlicher aufräumen würde als jene geschichtsberühmte.

<sup>48</sup> Den Endzustand solcher Entwicklung zeichnet Aldous Huxleys Zukunftsbild der „Brave New World“.

<sup>49</sup> Siehe Martin, „Der Prozeß der Rationalisierung und der Organisation der Massen“: „Studium generale“ 1961.

alle Natürlichkeit schwinden und alle menschlich-seelische Sinnhaftigkeit untergehen im Sieg des wertfreien rationalen Sachverstandes.

In gleich entpersönlichender Richtung wie die Technisierung wirkt die Bürokratisierung, die, auf allen Gebieten immer weiter um sich greifend, im weiteren Sinne des Wortes ebenfalls eine ‚Technik‘ ist: Verwaltungstechnik. Hat man es doch auch da mit „Apparaturen“ zu tun, welche durch menschlich unbeteiligte Fachleute versehen werden, wie jede rationale Organisation sie benötigt, und in welche der Mensch sich immer enger eingeschlossen sieht. Er fühlt sich genötigt zur Anpassung an die durch die Rationalisierung geschaffenen Bedingungen. Anpassung als solche aber, also unabhängig von der Qualität des ‚Woran‘, ist kein menschliches Leitbild — jedenfalls kein werthaltiges, sondern ein rein formalistisches.

Aus all diesen Prämissen ergeben sich Konsequenzen für die Lebensführung, indem die Möglichkeiten verantwortlichen humanen Handelns fraglich werden. Ob der Mensch noch ‚frei‘ genug sei, um ‚menschlich‘ handeln zu können: so hat schon Max Weber die Frage präzisiert. Humanes Handeln ist nur möglich im Rahmen persönlicher Beziehungen, und der Raum für sie wird zusehends enger. Zudem erzeugt die Rationalisierung ein allgemeines Zweckdenken, das sich in Kategorien unpersönlicher Sachlichkeit bewegt, als ‚zweckmäßig‘ vor allem die Benutzung objektiver, gut organisierter und gut funktionierender anonymer Einrichtungen ansieht und optimale Verlässlichkeit verbürgt, also mögliche Garantien bietet: wie das Versicherungswesen. Hilfeleistung aus „gutem Herzen“ unter eigenem Einsatz wird damit, wo nicht unmöglich, jedenfalls immer ‚überflüssiger‘.<sup>50</sup>

Schließlich überträgt fortgeschrittenste Technik, die der Automation, ein immer höheres Maß von Autonomie auf mechanische Apparaturen. Aber Kraftersparnis ist nicht immer ‚humaner‘; auch spielt neben der Strapazierung der Muskelkraft ja auch die der Nerven eine Rolle; und abgesehen von der Arbeitsweise: die ‚Wichtigkeit‘ des Menschen wird systematisch heruntergedrückt bis nahe an die Grenze seiner Entbehrlichmachung; und da er ja, verglichen mit der Maschine, der minder ‚zuverlässige‘ Arbeitsfaktor ist, bedeutet seine möglichste Ausschaltung das Optimum an Ausschaltung von ‚Störungen‘. Die Kybernetik, die den Menschen soweit es irgend geht, zu ‚ersetzen‘ trachtet,

<sup>50</sup> In Huxleys vollendeter technischer Idealwelt, welche das konsequente Endergebnis der im Gange befindlichen Entwicklung zu fixieren sucht, fehlt jede Möglichkeit humanen Handelns: sie würde ja nur mangelnde technische Perfektion beweisen. Und diejenige Humanität, die darin besteht, daß der Mensch sich nicht erzürnt, nimmt er dann in Form von Tabletten zu sich!

nimmt ihm sogar Entscheidungen schon ab, wenn er ‚allein‘ sich ihnen nicht mehr gewachsen fühlt: schon gibt es Situationen, die so kompliziert sind, daß der vor einer folgenreichen, also verantwortungsvollen Entscheidung stehende Mensch das Gewirr unübersehbarer Möglichkeiten nicht mehr berechnen und kritisch abwägen kann und dies dem technischen Apparat überlassen muß, vor dem er also gewissermaßen abdankt<sup>51</sup>, indem er seine Verantwortung an ihn delegiert.

Und jenen Erschwerungen humanen Handelns, die aus der sachlichen Situation technokratischer und bürokratischer Abhängigkeiten sich ergeben, kommt als subjektives, sozialpsychologisches Moment eine eigenste Verantwortungsscheu des immer stärker „außengeleiteten“ Menschen entgegen. Man „fürchtet“ und „flieht“ die Freiheit<sup>52</sup>, ja schon jedes unliebsame ‚Auffallen‘. Und nur um Unliebsamkeiten aus dem Wege zu gehen, duldet man zuletzt offenes Unrecht und beteiligt sich gar an Unmenschlichkeiten. Dies alles in einer Welt, in der laut Verfassung die Freiheit der Person, auf Grund eigener Prüfung und Entscheidung dem Gewissen und seinen humanen Forderungen zu folgen, doch — formal — anerkannt und geschützt ist.

Dies Recht des Einzelnen, ein an ihn gestelltes Ansinnen auf seine Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit hin zu prüfen, wird grundsätzlich verworfen von einem Totalitarismus, welcher die Humanität kollektivistisch interpretiert. Der „menschliche“ Mensch wird da mit „dem gesellschaftlichen“ Menschen, der er ja ganz gewiß ‚auch‘ sein muß, in vereinseitigender Weise einfach identifiziert, dergestalt, daß der menschliche Mensch im gesellschaftlichen schlechthin ‚aufzugehen‘ habe. Und dessen soziale Funktion nun erschöpft sich darin, im Glauben<sup>53</sup> an „die Partei“ als die Trägerin der kollektiven Aktion, die auf dem Wege sei, ‚die‘ wahrhaft „menschliche“ gesellschaftliche Ordnung aufzurichten, den von daher kommenden Weisungen<sup>54</sup> strikt zu gehorchen, um damit an der Erreichung des überindividuellen Zieles mitzuwirken. Der auch vom Kollektivismus verwendete Begriff des „Humanismus“ oder der „Mensch-

<sup>51</sup> So wurde die Entscheidung über den Einsatz amerikanischer Truppen bei der Korea-Krise durch die damals erste, eben fertig gewordene Riesenelektronenmaschine gefällt: das Elektronengehirn entschied statt menschlicher Gehirne.

<sup>52</sup> Auf diese seelische Situation als allgemeine menschliche Möglichkeit hat wohl zuerst Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor hingewiesen. Zur Gegenwartsproblematik vgl. die einschlägigen Arbeiten von Erich Fromm und Otto Veit.

<sup>53</sup> Mussolinis „credere, obedire, combattere“ ist eine schlagkräftige Zusammenfassung des Bekenntnisses und Anspruchs aller Totalitären. Der obligatorische „Glaube“ an die von der autoritären Instanz ausgegebenen Parolen steht vorman.

<sup>54</sup> Sie gelten im Gegensatz zu dem dem Irrtum ausgesetzten Gewissen des Einzelnen als unfehlbar.



lichkeit“ wird von ihm in streng impersonalem Sinne verstanden. Die personale Verhaltensweise hat sich ausschließlich an der Pflicht zu unbedingter Disziplin zu orientieren, die gegebenenfalls, im Kampf gegen den Anders-, also „falsch“, Denkenden als den „Feind“, jedes Mittel des Vorgehens rechtfertigt, ohne Rücksicht auf seine Unmenschlichkeit. Im Interesse der Durchführung der Gesamtktion hat die entpersönlichte Tugend der Linientreue das persönliche *sacrificium intellectus et moralitatis* zu bringen.

## VI.

Aber ganz allgemein, also nicht beschränkt auf ein bestimmtes Gesellschaftssystem, meinte schon Max Weber seine Prognose: „Gesellschaft als Maschine“ und als Folge „allgemeine Hörigkeit“. Zu dieser Erwartung, das war seine Überzeugung, müsse man gelangen, wenn man illusionslos urteilen wolle, keiner tragischen Einsicht sich verschließend und keiner unvermeidbaren Resignation ausweichend. Denn die in Technisierung und Bürokratisierung sich vollendende Durchrationalisierung von Welt und Leben ist nun einmal unser unweigerlich hinzunehmendes Schicksal.

Hinzunehmen sind damit notgedrungene Verzichte auf bestimmte humane und humanistische Werte. Nicht realisierbar ist das Ideal des „ganzen“ statt des „Teil“-Menschen, wie es — individuell und kulturell verstanden — dem Renaissancehumanismus und — wirtschaftlich-sozial unterbaut — einem Rousseau und Marx vorgeschwebt hatte. Die „Selbstentfremdung“ ist im Zeichen der allgemeinen technisch-bürokratischen Organisation unentrinnbar, auch und gerade in einer sozialisierten Ordnung. Sie ist nicht mehr „proletarisches“ Sonderschicksal, sie ist universell geworden und objektiv nicht zerbrechbar. Ist sie individuell durchbrechbar? So formuliert Max Weber die Frage nach dem, was „trotz“ allem möglich bleibe; näherhin: ob die personale Möglichkeit bestehen bleibe, auf Grund freier Gewissensverantwortung zu handeln. Auf dieses ethisch-menschliche Zentralproblem konzentriert Max Weber, als streng wissenschaftlicher Soziologe und zugleich ethisch engagierter Mensch, seine Frage.

Seine Antwort ist nicht eine des reinen Denkens, sie ist eine Entscheidung. Temperamentsmäßig steht sie in einer gewissen Parallele zu Jacob Burckhardts Wort, Weisheit komme wohl nicht aus ohne einen starken Schuß Pessimismus, aber daneben gebe es einen praktischen Optimismus, von dem man nie genug haben könne. Inhaltlich bewegt sich Max Webers Antwort in der Linie von Albert Schweitzers Ausspruch, im Zeitalter der Technik sei Ethik, als Grundlegung wirksamer „Kulturideale“, nur um so notwendiger. Webers Antwort ist eine klare Absage an alle Anpas-

sungssucht und eine Aufforderung zum bewußten Dennoch, das sich dem Strom der tendenziellen gesellschaftlichen Entwicklung entgegenwirft, um, fußend auf den noch vorhandenen Restbeständen individueller Bewegungsfreiheit, für „das Menschentum“ so viel zu „retten“, wie eben möglich ist. Mit einer Leidenschaftlichkeit, ähnlich derjenigen, mit der Marxens ungebrochener Optimismus seinem Ideal eines „realen Humanismus“ „die Welt gewinnen“ will, setzt Max Weber, dem der Glaube an die Realisierbarkeit einer perfekten Zukunftshumanität und an allein-seligmachende soziale Methoden tief fragwürdig bleibt, für die Rettung letzter humaner Möglichkeiten in einer immer inhumaner werdenden Welt sich ein.

Eine Kampfansage an die Dominanten zeitgenössischer Wirklichkeit — gewiß. Aber stand denn nicht auch der Hochkapitalismus in voller Blüte, als ihm Marx das soziale und menschliche Pathos des „Kommunistischen Manifests“ entgegenschleuderte? So hatte die Verkündigung der Nächstenliebe die veräußerlichte und selbstgerechte Gesetzlichkeit des Pharisäertums als dunkle Folie; und so hatte auch die Geschichte der Humanität ihre großen Augenblicke immer dann, wenn sie als kritische Antithese den einen, den lauten, den ‚historisch‘ bedeutsamen Teil ihrer Mission erfüllte, über dem freilich das geräuschlose und zeitüberlegene Wirken der ‚Stillen im Lande‘ gewiß nicht zu vergessen ist. So war der Renaissancehumanismus ein Aufbegehren gegen einen Zustand geistiger Bevormundung; so die Proklamierung der „Menschenrechte“ die Antwort auf die Herausforderungen<sup>55</sup> absolutistischer Willkür; und so das neuhumanistische Bildungsprogramm Wilhelm von Humboldts die Gegenparole gegen eine auf platten Nützlichkeitsgesichtspunkten basierende Erziehungsmethode. Als schließlich der junge Nietzsche, unter Schopenhauers Einfluß noch ganz erfüllt von Humanitätsgedanken, seine „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ in die Welt hinaussandte, da war er sich vollauf bewußt, „in unserer Zeit“ nun eben „unzeitgemäß zu wirken“, sah aber gerade darin seine Aufgabe im ausdrücklichen Hinblick auf „eine kommende“ Zeit.

Was von Zeitgenossen für Stolz erweckenden Fortschritt gehalten wurde — man denke etwa an Schillers Aufklärungsbegeisterung in der Jenenser Antrittsrede —, kann ja überholt werden; und so auch alle Vorstellungen von einer unbedingt zu erstrebenden äußeren Ordnung zur Verwirklichung fixierter Zwecke. Zeitenthoben aber bleibt, um Ibsens Ausdruck zu gebrauchen, das „Einkassieren der idealen Forderung“.

<sup>55</sup> Solcher Pendelschlag erscheint bekanntlich bei Toynbee als der durchgehende Rhythmus geschichtlichen Geschehens. Dessen Dynamik beruht auf der Antithetik von Gegengewichten.

Eine gewisse Rationalisierung erfährt schließlich das Ethos selber. Doch diese Modifizierung des personalen Ethos paßt nicht etwa nur in die generell rationalisierte Welt, sondern kommt auch der effektiven praktischen Humanität zustatten: verglichen mit einem bloß subjektiven, emotionalen, nach der reinen „Gesinnung“ und keiner überindividuellen Ratio fragenden Ethos, wie z. B. selbst Kant es vertritt, wenn er als Alternative zum „fiat justitia“ in allem Ernst das „pereat mundus“ hinstellt. Demgegenüber stellt die Ausrichtung des Ethos an dem rationalen Bewußtsein, daß man stets verantwortlich ist für die unter Umständen verhängnisvollen Folgen eines ob auch noch so gut ‚gemeinten‘ Handelns, einen objektiven Fortschritt dar, nämlich von einer allzu individualistischen Einstellung zu einer bedacht menschlich-sozialen.

## VII.

Das Element der freien, auf sich selbst gestellten „Persönlichkeit“, das im Humanismus enthalten ist, trägt, wird es überbetont, die Gefahr in sich, Überheblichkeiten verschiedener Art und verschiedenen Grades hervorzurufen. In relativ harmloser Form, als bloßes Zeugnis allzumenschlicher Schwäche, mag solche Arroganz sich äußern als jener Bildungsstolz, der selbstgefällig von oben herabsieht auf den minder gebildeten Mitmenschen und den sogenannten Ungebildeten: — Humanismus also ohne Humanität. Weittragende Bedeutung aber, auch in dieser Hinsicht, kommt dem rationalistischen Element zu, das schon im Renaissancehumanismus Ausdruck findet und dann durch Aufklärung und Positivismus beträchtliche Verstärkung erfährt. Dem Humanismus, als der Bildungskomponente im Aufstieg des Bürgertums, liegt eine Neigung zur Kritik aller Tradition, die als hemmend empfunden wird, sozusagen im Blute: die Freiheit wird zunächst als Emanzipation verstanden. So ist die Selbstinterpretation des Humanismus als über den Glauben an Gott, Christentum und Kirche mindestens stillschweigend hinweggehender „Glaube an den Menschen“, wie dann, programmatisch und in offen aggressiver Tendenz, Ludwig Feuerbach formuliert, von vornherein naheliegend: gleich in der Renaissance kommen humanistische Richtungen auf, welche teilweise „heidnische“ Positionen einnehmen. Und indem man die spezifisch menschliche, den Menschen vom Tier unterscheidende „Natur“ ausschließlich in der Vernunft finden wollte, konnte der Humanismus sich etwa mit einer „natürlichen“ Religion, wie sie der Aufklärung teilweise noch vorschwebte, vereinbaren, keinesfalls aber mit einer an Irrationales appellierenden, die nur als Aberglaube erscheinen konnte.

An Feuerbachs „Kritik des Himmels“ knüpft Marx, nach eigenem Ausspruch, seine „Kritik der Erde“ an als die zweite Phase einer entlarvenden „Weltinterpretation“, die nun auf eine ebenso radikale „Veränderung“ der Welt hinzielt: in einem Sinne, den Marx „realen Humanismus“ nennt. In diesen humanistisch gemeinten Radikalismus sind die egalitären Tendenzen der revolutionären Ära eingeflossen und der naturwissenschaftliche Determinismus der „Ecole polytechnique“. Das objektive, ‚gesellschaftliche‘ und überindividuelle Ziel ist im Prinzip ‚humanistisch‘ gedacht; doch im sozialen und politischen Kampf um dies Ziel rechtfertigt der ja stets gefährliche Glaube an den Alleinbesitz ‚der wahren‘ Lehre die Anwendung aller noch so inhumanen Mittel, wenn es gegen die Feinde oder auch nur die Behinderer jener Wahrheit und jenes Zieles geht. Und mit der rationalisierten, also entindividualisierten gesellschaftlichen Zielsetzung vereint sich leicht ein technizistisches Bewußtsein, das nur nach dem fragt, was man ‚kann‘, ohne daß es humane Grenzen eines Dürfens gäbe.<sup>56</sup>

Human denken und handeln kann nur, wer nie vergißt, daß wir nur eben Menschen sind, die teilhaben an der Unzulänglichkeit alles Menschlichen. Wahrhaft Mensch sein heißt eben auch: sich bescheiden können und sich nicht verführen lassen zu irgend einer Hybris. All solchem Abgleiten ins Inhumane wehrt nur innerste Demut. Insofern ließe sich sagen, daß die Idee der Humanität ganz zu sich selber erst komme, wenn sie ein religiöses Element in sich aufnimmt.

Was allen nur vorgeblichen Humanismen mangelt, ist das, was Goethe im Sinne hat, wenn er sagt, der Mensch könne nur dann ganz Mensch sein, wenn er etwas verehere. Damit ist auf die Affinität des Humanen zu dem religiösen Grundgefühl der Ehrfurcht hingewiesen, von der in der „Pädagogischen Provinz“ der „Wanderjahre“ so eindrucksvoll gehandelt wird, und die heute von allen, welche Grenzen sehen, die unseren verstandesmäßigen Einsichten gezogen sind — von Albert Schweitzer bis zu Einstein und Adolf Portmann — von neuem beschworen wird; selbst bei einem betonten Nichtchristen wie Gerhard Szczesny erscheint sie als eben humaner Wert. Unter diesem Gesichtspunkt gehört mit der Humanität auch die Pietät zusammen, welche die Sphäre des lebenden Menschen transzendiert, indem sie auch die des verstorbenen mit einbezieht. Nur mit dem religiösen Begriff des „sacrum“ glaubte Seneca, gerade als Zeitgenosse und späteres Opfer Neros, das rechte Verhältnis zwischen

<sup>56</sup> Vorgegangen war schon Robespierres Praktizierung der „vertu“ mit Hilfe der Guillotine.

Menschen umschreiben zu können. Und ähnlich war es wohl gemeint, wenn ein moderner, in religiösen Dingen so überaus zurückhaltender Mensch wie Max Weber einmal sagen konnte, wir wüßten „es heute wieder, daß etwas heilig sein kann“.

HANS ZBINDEN  
UNIVERSITÄT BERN

### Zur Krise des modernen Gewissens

#### I. Schwächung des Gewissens in unserer Zeit?

Die Geschichte lehrt uns, daß es im Verlauf der Kulturentwicklung und nicht allein des Abendlandes, kaum eine Erscheinung gibt, die, neben dem religiösen Glauben, den Rang eines Werkes oder einer Epoche so entscheidend mitbestimmt wie das Gewissen, in seinem Versagen wie in seiner aufrüttelnden Kraft. Ob wir die griechischen Tragödien lesen, uns in die Welt Platons und Sokrates' versenken, von Augustinus zu Dante, von Shakespeare zu Don Quichotte und von da zu den Dramen des Klassizismus in Frankreich und Deutschland, uns in die Grundprobleme jener Menschen vertiefen und weiter den Blick auf Dostojewski, Tolstoi, Kierkegaard, auf Stifter und Gotthelf richten — immer erweist sich die dauernde Weltgeltung eines Dichterwerks, über dessen künstlerische Werte hinaus, durch eine tiefere, geheimnisvolle Macht bestimmt, durch die die Werke und ihre Schöpfer über die Jahrhunderte hinweg lebendig und zeitnah bleiben. Denn sie sind immer auch, und vor allem, Verkörperungen einer sittlichen Haltung. Sie kündigen von einem Kampf, von einem Ringen, das in seinem Innersten Ausdruck dessen ist, was wir Gewissen nennen. Dessen Macht verleiht einem Schaffen unverwelkliche Gegenwartigkeit, sofern es auch höchsten künstlerischen Form-Maßstäben genügt.

Wie im Bereich der Dichtung und des Wortes verhält es sich auch im politischen und sozialen Geschehen. Mögen wirtschaftliche Interessen, dynastische Ziele, politische Machtkämpfe den Vordergrund der Szene beherrschen und alles Hintergründige zu verdunkeln scheinen — im Namen des Gewissens, der Entscheidung um Recht oder Unrecht werden die großen Erregungen der Völker ausgelöst, entflammen sich die umwälzenden Revolutionen. Es ist die Verteidigung letzter ethischer Gebote, das Durchsetzen ihrer Leitbilder, das die Dünungen gesellschaftlicher Bewegung treibt. Wenn dabei die moralischen Antriebe nur zu oft als bloße Maske für ein niedriges, ethisch fragwürdiges oder rein egoistisches Wollen zu dienen und dieses zu tarnen haben, so bezeugt selbst diese Maskierung und der Umstand, daß mit ihr die rohen, selbstsüchtigen Zwecke verbor-

gen oder verschleiert werden sollen, die Autorität des ethischen Gebots und dessen geheime, aber unentrinnbare Wirkung. Nur durch sie kann das Gewissen der Völker aufgerüttelt und gewonnen werden.

Diese rätselvolle Macht ist es, nach der wir heute zu fragen genötigt sind, nach ihrer Bedeutung wie nach ihrer Schwäche im Dasein der Gegenwart. Wir fragen, weil uns zunehmend das beunruhigende Gefühl erfaßt, sie habe sich aus unserer Zeit verflüchtigt; weil wir bemerken müssen, daß diese lebenswichtige, urtümliche Gewalt und ihr unbeirrbares Wirken im heutigen Verhalten allzu häufig ausbleibt oder kraftlos verstummt, wo wir inmitten der Gefahren, die uns umdrohen, die innerlich führende, die eindeutig-wegweisende Stimme vernehmen möchten.

Vor mehr als sechs Jahrzehnten erschütterte ein Ereignis die Welt und brachte die Gewissen in Wallung, wie ein Aufschrei ging es durch die Völker des Abendlandes: es war der Dreyfus-Prozeß in Paris. Damals konnte es noch geschehen, daß das Schicksal eines unscheinbaren, persönlich unbedeutenden, nach Paléologues Bericht eher abstoßenden Menschen, der unschuldig des Hochverrats angeklagt und dafür verurteilt wurde, eine ungeheure Welle der Empörung auslöste. Allenthalben erhoben sich die Stimmen des Protests, im Namen von Recht und Gerechtigkeit. Zolas zündender Anklageruf „*J'accuse*“ (1898) gab dieser Bewegung Signal und Richtung und eine in wenigen Tagen gewaltig anschwellende, unwiderstehliche Kraft. Das Weltgewissen war aufgerufen. Es beruhigte sich nicht eher, als bis das gekränkte Recht wieder hergestellt, das Opfer des Unrechts befreit und rehabilitiert war.

Zwei Dezennien später ließ das Weltgewissen wiederum weithin vernehmbar seinen Warn- und Protestruf ertönen, wieder durch den Mund eines Franzosen und eines Dichters: als Romain Rolland 1914 in „*Au dessus de la mêlée*“ den europäischen Brudermord verdammt, während in der Schweiz ein anderer Dichter, Carl Spitteler, aus seiner aristokratischen Zurückhaltung heraustretend, in seiner Rede im gleichen Jahr „*Unser Schweizer Standpunkt*“ ein Bekenntnis zu abendländischer Gesittung und gegen verblendeten, imperialistischen Gewaltgeist ablegte.

Und seither? Was einem Dreyfus geschah, wiederholt sich heute fast täglich. Schwerstes Unrecht geschieht, Menschlichkeit und Menschenwürde werden fast ohne Unterbruch mit Füßen getreten, und dies wahrhaftig nicht nur hinter dem Eisernen Vorhang. Algier, Little Rock, die Berliner Mauer, Portugal sind die düsteren Male eines immer neuen Gewissensmordes, einer erschreckenden Abstumpfung. Die Welt nimmt solche Geschehnisse zur Kenntnis, man protestiert, Gruppen verkünden Resolutionen und Verdammungen, Parlamente setzen bisweilen Untersuchungskommissionen ein — und bald geht alles wieder seinen gewohnten Gang.

Neue Tagessensationen sorgen für neue Erregungen, und schließlich sind die Proteste und Rufe des Gewissens kaum viel mehr als eine der zahllosen Reaktionen und selbst bloße Sensationen des Tages, — rasch gemeldet, ebenso rasch wieder vergessen.

Es ist, als habe sich, um das Wort Dostojewskis von den „unbekannten Bazillen des Unglaubens, die sich ausbreiten“, zu variieren, ein rätselhafter Virus unseres seelischen Organismus bemächtigt, ein Erreger der Abstumpfung, der Gewissensblindheit, der uns immer unfähiger macht, Unrecht zu sehen und immer unwilliger, es entschlossen, unnachgiebig zu bekämpfen. Matte Gleichgültigkeit oder heuchlerisches Ausweichen ist die allgemeine Reaktion.

Es handelt sich hierbei weniger um die Sphäre des privaten Moralverhaltens, das heute kaum viel anders ist als vor Generationen, ja, Jahrtausenden. Es bietet sogar gegenüber früher vielleicht ein Bild größerer Ehrlichkeit und geringeren Muckertums. Den Kern der Frage erfassen wir da, wo es um ein allgemeines Anliegen geht, um das, was wir in einem strengeren, umfassenderen Sinne das „Gewissen der Zeit“, das „Weltgewissen“ nennen: den vehementen und aktiven Consensus omnium als Ausdruck einer einheitlichen, geschlossenen, über Grenzen und Nationen hinweg sich ausbreitenden Überzeugung und eines leidenschaftlichen Wollens, im Namen eines über allem waltenden, das Maß gebenden Prinzips, das sich im Gewissen kundgibt.

Nun hieße es die Vergangenheit zweifellos ungerechtfertigt verklären, wenn wir zu irgendeiner Epoche der Macht des öffentlichen Gewissens einen überragenden Einfluß zusprechen wollten. Was uns aus früheren Zeiten überkommen ist, was uns in Werken der Dichtung, im Leben von Heiligen, in den Taten mutiger Männer und Frauen als Ausdruck eines kraftvollen, klaren Gewissens heute noch mit Bewunderung erfüllt, das sind immer seltene Gipfelpunkte gewesen. Sie verteilen sich auf sehr lange Zeitspannen. Daß weithin wirkende Gewissensreaktionen zu allen Zeiten rar gewesen sind, erhellt schon aus der Tatsache, daß die Menschen, die unerschrocken und kühn ihre Stimme ertönen ließen, um gegen Unrecht anzukämpfen oder solches aufzudecken, ihrer Umwelt wie auch der Nachwelt stets als große Einsame, als tief erregende und teils verehrungswürdige, teils bestürzende Ausnahmen gegolten haben, als Zeichen höherer Mächte erschienen. Die Bewunderung wie der Haß, die ihnen zuteil wurden, wären beide undenkbar, wenn diese Stimme des Weltgewissens eine Selbstverständlichkeit darstellte, wenn ihr Ruf das Normale, die Regel gewesen wäre. Daß die Völker Menschen wie Gandhi, Tolstoi, Pascal, die heilige Therese von Avila, Katharina von Siena, Martin Luther, die Eidgenossen einen Niklaus von Flüe als exemplarische Verkünder des

moralischen Imperativs und als gewaltige, ja, himmelsgesandte Mahner erlebten, den alten jüdischen Propheten ähnlich, das deutet darauf hin, daß sie solche Inkarnationen des Gewissens, solche Streiter für Gerechtigkeit und Menschenwürde als etwas Einmaliges, Seltenes, fast Legendäres, nahezu als ein Wunder empfunden haben.

Müssen wir uns also vor einem idealisierenden Bild der Vergangenheit im Vergleich zur Gegenwart hüten, so bedeutet dies keineswegs, daß wir die Frage nach dem Gewissen in unserer Zeit resigniert oder beruhigt ad acta legen können. Vielmehr setzt das Problem hier überhaupt erst ein.

Denn das Gefühl einer moralischen Unzulänglichkeit ist heute nicht einfach das einer allgemeinen, gleichsam naturgemäßen, in jeder Epoche ungefähr gleich festzustellenden Schwäche oder Ohnmacht des Gewissens, von der sich seltene Ausnahmen aufrüttelnd abheben. Es wird auch nicht beruhigt durch die Feststellung, daß im großen ganzen die Moralität heute weder viel schlechter noch viel besser erscheine als zu andern Zeiten; ja, im heutigen Alltag seien Wohlwollen, Mitgefühl, Hilfsbereitschaft und soziale Verantwortung vielleicht sogar verbreiteter als in früheren rauheren Perioden.

Die Frage ist eine andere. Sie entsteht aus der wesenhaft veränderten gesellschaftlichen Lage, in die wir uns seit der Entwicklung der modernen Wissenschaft, Technik und Industrie versetzt sehen.

## II. Bedrohliche Diskrepanzen

Wir leben in einer Epoche beispiellosen Aufschwungs der materiellen und technischen Kräfte, getragen und geführt von einer allumspannenden Herrschaft der intellektuellen, der organisatorischen sowie der wirtschaftlichen Tätigkeit. Der Primat der Technik, der Wissenschaft und Wirtschaft, dieser säkularen Dreieinigkeit der modernen Welt, herrscht unumschränkt. Hat die moralische Entwicklung damit Schritt gehalten? Oder, um es drastischer auszudrücken: Ist unser Gewissen und seine Entscheidungskraft auf der Höhe der Atomkraft und ihrer Möglichkeiten wie ihrer Gefahren? Entspricht die ethische Grundlegung und Praxis unserer Welt den Mitteln, die ihr für ihre wirtschaftlich-industriellen und ihre militärischen Zwecke zur Verfügung stehen? Zu Beginn der Aera, deren volle Entfaltung wir erleben, schrieb ein junger Bergrat in Thüringen um das Jahr 1800 den folgenden Satz nieder: „Wenn die Menschen einen einzigen Schritt vorwärts tun wollen zur Beherrschung der äußeren Natur, durch die Kunst der Organisation und der Technik, dann müssen sie vorher drei Schritte der ethischen Vertiefung nach innen getan haben.“ Der dies

schrieb, ist uns unter seinem Dichternamen Novalis vertraut. In ihm bestätigt sich erneut das Wort von der Seherkraft echten Dichtertums.

Die Ohnmacht unserer ethischen Reaktionen, die Gewissensschwäche unserer Zeit besteht also nicht darin, daß wir individuell betrachtet „schlechter“ wären als unsere Vorfahren. Sie ist entstanden aus dem Mißverhältnis, das sich zwischen den materiell-technischen und den ethischen, inneren Kräften ergeben hat. Hier ist eine unheilvolle Verzerrung und Verwirrung der Proportionen eingetreten. Sie ist unser eigentliches Dilemma, unsere Krise des Gewissens.

Jede Kultur besitzt und braucht Institutionen, in denen sich das moralische Kapital, die ethische Energie einer Gesellschaft verkörpern, durch die sie sinnbildlich und machtmäßig auf diese wirken können. In der Antike war es die Polis, später der römische Rechtsstaat; im Mittelalter erfüllten Kirche und Ordensmächte, eine Zeitlang das heilige römische Reich deutscher Nation, diese Aufgabe. Es waren Institutionen, deren ethische Autorität in einem gewissen Verhältnis, in einer angemessenen Proportion standen zu den damaligen Mitteln materieller Entwicklung, Richtungweisend, gültig auch da, wo sie, oft genug, mißachtet, verraten wurden.

Das grundhaft Veränderte, das Beunruhigende unserer Lage ist gekennzeichnet durch ein bedrückendes Mißverhältnis zwischen dem äußeren Aufstieg und Aufwand, bis zum Wirtschaftswunder unserer Tage, einerseits und dem Stillstand oder dem unzureichenden, geringen Fortschritt der innerseelischen, ethisch aufbauenden Kräfte andererseits. Was der schweizerische reformierte Pfarrverein in einer Erklärung kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges aussprach, gilt nicht bloß für die darin angesprochenen kirchlichen Kreise, es geht weit darüber hinaus ungezählte Gruppen und Kreise an: „Es ist offenkundig, daß wir das uns anvertraute Pfund nicht treu verwaltet und damit nicht gewuchert haben, wie wir es hätten tun sollen. Nur darum ist die Welt in die furchtbare Krise gefallen, weil wir Christen nicht Salz und Licht gewesen sind.“

Darüber vermögen auch die unleugbaren sozialen Erfolge und Fortschritte nicht hinwegzutäuschen, die in vielem, so etwa im Los der Kinder, in der Fürsorge für die Alten und die Gebrechlichen, kurz in den Errungenschaften der humanitären, caritativen Bestrebungen, verwirklicht wurden. Sie sind gewiß Zeugen einer wacheren sozialen Verantwortung im Sinne aktiverer Nächstenliebe. Aber sie betreffen nicht den Kern der Situation. Sie führen eine seit alters gepflegte, notwendige Aufgabe mit den wirksameren Mitteln organisatorischer und gesetzgeberischer Art planvoller, weiter ausgreifend fort, gleichsam als Randergebnisse, nicht aber als Ausdruck und Wirkung eines kraftvollen Weltgewissens.

Unsere ganze Epoche bestätigt die erobernde, fast allmächtig herrschende Geltung der rationalen Erkenntnis, des Wissens, und einer darauf sich gründenden Lebensgestalt und Organisierung des Daseins. Wo aber stehen Gewissen, Seinserkenntnis, Weisheit? Und wie verhält es sich mit der Autorität, der Wirkungsstärke der Institutionen, die jener Entfaltung äußerer Mittel als Träger, als Hüter und Lenker der sittlichen Forderung, ein ebenso gesteigertes inneres Gegengewicht böten? Wie ist es um die Autorität der Kirchen bestellt, um die Geltung des Staates als moralischer Instanz, als Bewahrer des Rechts, um das ethische Leitbild im Entscheiden von Regierungen?

Dies ist der eigentliche Anstoß zu unserer Frage nach dem Gewissen in der Gegenwart und in kommender Zeit. Die Frage entspringt einer echten Besorgnis angesichts der Kluft, die unaufhaltsam weiter und tiefer eine Trennung erzeugt zwischen Wissen und Gewissen, zwischen Naturerkenntnis und Seinserkenntnis, Naturbeherrschung und Meisterung des menschlichen Selbst, eine Kluft zwischen Technik und Ethos, praktisch-materieller Lebensform und moralischer Kultur, Schulung von Fertigkeiten und Können und echter Bildung des Geistes?

Wie kommt es, daß die Entwicklung der Gewissensantriebe so sehr hinter derjenigen der Ratio im Sinne von Descartes zurückgeblieben ist? Und — ist wirklich das „*cogito ergo sum*“ das Schlüsselwort oder gar die Wesensdefinition geistigen Seins, der Erkenntnis letzter Schluß? Vor allem bewußten und kritischen Erkennen, vor dem „*cogitare*“, lebt der Mensch in der Gemeinschaft, beginnend mit der Urbeziehung zwischen Mutter und Kind. Er wächst von da aus hinein in die Verbundenheit alles Organischen, das später als Lieben und Geliebtwerden nicht nur alles Zusammenleben, sondern auch das Erkennen, bis in seine hohen wissenschaftlichen Funktionen hinauf, trägt. „Liebe bewegt die Welt“, verkündete Dante, sein von Haß und Erbitterung verdüstertes Fühlen emporläuternd zum Reich der Liebe, die ihm als Antlitz der Beatrice im Paradies erscheint. „Liebe ist die Mutter der Erkenntnis“, sagt Leonardo da Vinci. Er hat in der großen Tradition platonischen Denkens noch um den Sinn lebendigen Wissens und die Wurzeln allseitigen Erkennens gewußt, die die spätere Zeit mehr und mehr aus den Augen verlor, um sich einem abstrakten Wahrheitsbegriff und einem der Lebensganzheit entfremdeten, fachlich eingezäunten Wissen zu verschreiben.

Ist nicht vielmehr das sittliche Bewußtsein die Stammwurzel menschlichen Geistes, lautend: „*amo, ergo sum*“, lange ehe es sich verdünnt zum „*cogito, ergo sum*“? Ist uns nicht in solcher Richtschnur und Einsicht das Ziel und das Maß des Menschlichen gegeben, das, was ihn weit mehr als

das „*cogito*“ allein von anderen Lebewesen der Erde unterscheidet, ihm das Adelszeichen der Humanität aufprägt?

### III. Die Französische Revolution und ihre Folgen für das abendländische Gewissen

Welches sind nun aber die Ursachen dieses Rückstandes, dieser Schwäche und Verkümmern des Gewissens in unserer Zeit? In einem gewissen Sinne — und das hilft die heutige Lage im Vergleich zu früher deutlicher verstehen — war das 18. Jahrhundert in der Haltung seiner führenden Schichten wie auch des Volkes einem haltbaren Gleichgewicht zwischen Intellekt und Gewissen, zwischen innerer und äußerer Kraftentwicklung näher als die beiden darauf folgenden Jahrhunderte. So wurden, um nur ein Beispiel zu nennen, die Kriege maßvoller geführt; man hatte zwar noch kein Rotes Kreuz, aber man respektierte immerhin gewisse Regeln geordneter Kriegsführung, allein schon aus Rücksicht auf die Schonung der kostspieligen Söldnerheere. Die damaligen Völker und ihre leitenden Kreise waren auch noch durchtränkt von einem kosmopolitischen, ökumenischen Geiste, vom Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit der christlichen Völker, ja der gesamten Menschheit über alle Unterschiede der Rassen, Sprachen, Nationen hinweg. Man kannte noch nicht die Ausartung ins Nationalistisch-Chauvinistische und den maßlosen Gruppenhaß, außer höchstens in der Enge religiöser Fanatismen; es waren denn auch die konfessionellen Kriege, die Glaubenskämpfe, die sich durch eine besonders barbarische Grausamkeit und totalitäre Zerstörungswut auszeichneten, getreu das alttestamentliche Gebot des Ausrottens, des Vernichtens von Heidenvölkern befolgend. (Der Einfluß dieser alttestamentlichen Gebote Jahves auf die Gewissensverrohung späterer Völker und ihrer Führer bis in die Gegenwart ist leider bis jetzt kaum klar erfaßt, geschweige denn in seiner verheerenden Auswirkung durch die Jahrtausende überhaupt objektiv und unvoreingenommen dargestellt worden.)

Bei aller Mangelhaftigkeit vieler der überlieferten Institutionen des Mittelalters und des Feudalsystems war ein einigermaßen erträgliches, ausreichendes Gleichgewicht da zwischen Macht und Moral. Die Ideale und Leitbilder, die als säkularisierte Vorstellungen dann im 17. und 18. Jahrhundert das Gewissen der führenden Schichten lenkten, griffen nicht mehr so hoch über die menschlichen Grenzen und das ethisch Befolgbare hinaus wie es die mittelalterliche kirchliche Dogmatik und Lehre predigte; das Bild des „*Honnête homme*“, des „*Esprit de bon sens*“, des „*homme éclairé*“, des „*gentleman*“ bestimmte das Gewissensvorbild jener aufgeklärten Jahrhunderte; und da sie weniger utopisch und der mensch-

lichen Natur besser angepaßt waren als die der jenseitig-utopistischen, übersteigerten Moralgebote, vermochten sie denn auch, bei aller noch waltenden Brutalität und Roheit in Sitte und Taten, den materiellen, politischen Mächten doch einigermaßen die Waage zu halten und eine Schranke minimalen sittlichen Verhaltens zu sichern, um allzu verheerende Ausbrüche in extreme Barbarei wenigstens zeitweise zu verhindern.

Den ersten schweren Einbruch in diese langsame, aber relativ stete Entwicklung brachte die Französische Revolution. Sie ersetzte den religiösen durch den ideologischen Fanatismus, die Intoleranz des Glaubens durch die Tyrannei der Doktrin. Es mag zunächst seltsam erscheinen, die Französische Revolution in dieses Licht gestellt zu sehen; sind wir doch durch unsere Geschichtsbilder und Lehrbücher gewohnt, in der Französischen Revolution den Durchbruch zu einem neuen, menschheitlichen und freiheitlichen Gewissen und damit einen neuen moralischen Frühling der Welt zu erkennen. Dies war sie auch gewiß in ihrer Intention. Nur hat der Umsturz, der im Namen des Menschheitsgewissens und der allgemeinen Menschenrechte die alten Privilegien und die Ungerechtigkeiten der Standesgesinnung aufhob und das Reich der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aufrichten wollte, gleichzeitig die Gewalten entfesselt, die sehr bald diese Ideale in ihr blutiges Gegenteil verkehrten und ihre moralische Wirkung rasch untergruben, ja, die Keime eines humaneren und verfeinerten Gewissens damit schon in kurzer Zeit vernichteten.

Die erste dieser Gewalten brach mit dem Terror herein, die zweite mit Napoleon, dem die jakobinische Tyrannei den Weg bereitet und gebahnt hatte. Mit der Schaffung des nationalen Volksheers durch den Franzosenkaiser, der jeden Citoyen automatisch zum Krieger und chauvinistischen Kämpfer für Frankreich machte, vollzog sich eine Gesinnungs-Wende um 180 Grad und wandelten sich Gleichheit und Brüderlichkeit in einem radikal anderen Sinne, als es die französischen Revolutionspioniere, zu denen auch die philosophischen Bahnbereiter zu zählen sind, geträumt hatten. Es ward daraus Gleichheit und Brüderlichkeit zum gemeinsamen Kriegshandwerk für alle, durch das zum erstenmal die Verquickung von Nationalegoismus mit Militarismus erfolgte. Denn nun war die Armee etwas völlig anderes als ein Söldnerheer und ebenso etwas anderes als ein Milizheer, das aus dem Recht des Widerstandes jeden Angehörigen eines Volkes zur Verteidigung der bedrohten, angegriffenen Heimat aufruft. Hier aber, in der napoleonischen Armee ging es um die Schaffung eines nationalen Eroberungsheeres ideologischer Prägung, das mit seinen Schlachten und Heereszügen das gesamte Volk zu einer Masse fanatisierter Krieger werden ließ. Wer da nicht mitmachte, war nicht nur ein Feigling, er war ein Verräter und Landesfeind.

So wurden durch Napoleon die Revolutionsheere, in die jeder eingezogen werden konnte, zum ersten Male zu dem, was dann in der Folge die anderen Nationen nur allzuschnell lernten und nachahmten: zur Volksarmee, in der jeder Bürger zum Mitmachen gezwungen ist, oder, wie es Napoleon meinte, zum Mitmachen ehrenvoll auserkoren wird. Der Begriff des militanten Patriotismus, der sich in großen Nationen und Staaten mit deren Machtzielen und Eroberungswünschen verband, ersetzte den Kampf zwischen gemieteten Berufsheeren des 17. und 18. Jahrhunderts. Um das Gewissen der zum Krieg kommandierten Citoyens zu beruhigen, wurden natürlich alle Eroberungskriege als solche der Abwehr, der Verteidigung maskiert, die nichts als legitime Werte, nämlich die Menschenwürde der Revolution, zu verteidigen aufgerufen waren. Bisher waren Eroberungskriege nicht eine Sache der Völker, sondern der Fürsten, der Könige und Dynastien gewesen. Nun aber wird mit den Volksheeren Napoleons der Krieg zu einer „nationalen Angelegenheit“. Das Volk, das von Natur friedlich und gar nicht freudig kriegerisch ist, mußte durch gezielte Propaganda und Tatsachenfälschung mit Haß und Leidenschaft gegen den „Feind“ durchgiftet werden, damit es mit der nötigen Erbitterung und Todesverachtung gegen diesen ausziehe und dem Heerführer blinden Gehorsam leiste. Die psychologische Kriegführung, das Erregen von Haß, gegenseitiger Verachtung und Furcht vor den maßlosen Absichten des Gegners werden zu wichtigen Mitteln der militärischen Vorbereitung und nehmen in der Kriegführung fortan eine zentrale Stelle ein.

So hat Napoleon I. durch seine „Erfindung“ des nationalen Volksheers jene Entwicklung eingeleitet, die in konsequenter Fortführung die heute vorherrschende Gestalt nationaler Armeen, namentlich größerer Staaten, geworden ist. Sie mündet in ihrer letzten Folge in den totalen Völkerhaß und Zerstörungskrieg der verbrannten Erde und der Ausrottung nicht nur der Armee, sondern der ganzen Völker (wie es Jahve dem alten Israel bei der Eroberung des gelobten Landes befohlen hat). Hier gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Volk und Armee, zwischen Bürger und Soldat. Der moderne technische Krieg hat diesen zum totalen Vernichtungskrieg werden lassen. Die militärische Erziehung verbindet sich mit den nationalistischen Zielen und Instinkten des Staatenhochmuts, mit imperialistischen Eroberungszielen; um das gesamte Volk zum Kampfwillen aufzupeitschen, muß schon in Friedenszeiten dafür gesorgt werden, daß der eigene Staat immer als das Höchste und Gerechteste angesehen wird; das patriotische Gewissen verdrängt das Weltgewissen, und sein Wahrspruch lautet in allen Ländern: „*Right or wrong, my country*“, oder: „Gott ist immer mit unseren Kanonen“.

Es bedarf keiner näheren Darlegung, wie diese von der Französischen

Revolution und Napoleon eingeleitete und mit dem Aufkommen des modernen Nationalismus im 19. Jahrhundert sich allgemein ausbreitende Entwicklung dem Moralempfinden einen unheilvollen Schlag versetzt hat. Seine Wirkung vergiftet und entstellt bis auf den heutigen Tag die Beziehungen zwischen den Völkern und verfälscht zu einer lähmenden Heuchelei die christlichen Gebote der Nächsten- und Feindesliebe. Natürlich ist diese, wie jede Heuchelei, nie in Verlegenheit, ihr gewissenloses Tun zu tarnen, zu bemänteln und es sogar als gottgewollt hinzustellen. Innert knapp eines Jahrhunderts mündete dieser Weg denn auch in die perfektionierte Barbarei des totalen technischen Krieges und seiner radikalen Zerstörungs-„Ethik“. Durch deren Zynismus, der den aller bisherigen Kriegsmethoden weit überflügelte, hat diese neue „Kriegsmoral“ erheblich dazu beigetragen, in den Massen wie in den führenden Schichten (und in diesen noch weit mehr als in jenen) das moralische Empfinden abzustumpfen, nicht nur während des Krieges selbst, sondern — und vielleicht noch unheilvoller und brutaler — lange nachher und damit die Keime neuer Kriege zu züchten.

#### IV. Einfluß der Glaubenskrise / Demokratie und Gewissen

Dieser Zermürbung und Entartung war vorgearbeitet worden durch eine weit tiefere und umfassendere Ursache des Gewissenszerfalls: durch die religiöse Krise. Infolge der rationalistischen Glaubenskritik des 18. Jahrhunderts, fortgesetzt und verstärkt im positivistisch-materialistischen Wissenschaftsbild des 19. Jahrhunderts (Büchners „Kraft und Stoff“, Haeckels „Welträtsel“, Ludwig Feuerbach u. a.) hatte die religiöse Skepsis weite Kreise „ergriffen, sie in Zweifel oder schwere Glaubensnöte gestürzt. Nun kann das Gewissen, wie die historische Erfahrung lehrt, ohne eine andere als bloß rationalistische Begründung nicht lange leben. Dem Glaubensniedergang folgt mit der Zeit unweigerlich der Gewissensverfall, die Auflösung der ethischen Maßstäbe und die Ohnmacht moralischer Impulse, wenn nicht kräftigere, erneuerte Glaubensinhalte ihnen neue Grundlagen und sicheren Stand schaffen. Das lateinische Wort *religio* umschließt immer auch die ethische Bindung. Wohl kann ein ethisches Verhalten sich jeweils noch einige Zeit, manchmal über eine oder zwei Generationen, von den Lebenssäften eines entschwundenen oder geschwächten Glaubens nähren, so wie an einem entwurzelten, gestürzten Baume eine Zeitlang die Zweige und Blätter noch weitergrünen. Diese Nährkraft aber ist begrenzt. Jacob Burckhardt und Gottfried Keller blieben trotz ihrer religiösen Skepsis und Agnostik noch tief und stark in der christlich-humanistischen Ethik gefestigt, ähnlich wie Joseph Victor Wid-

mann; und ein so radikaler Feind der Kirche und der Religion wie Ernst Abbe, der Schöpfer der großen, vorbildlichen Carl-Zeiss-Stiftung, ward durch diese ein Pionier sozialer Menschlichkeit und Gerechtigkeit, die den besten Werken christlicher Caritas nicht nachstand.

So kann das Ideal des Humanitären auch in einer glaubensschwachen Epoche längere Zeit wirksam und schöpferisch bleiben. Dies bestätigen in unserer Zeit viele Richtungen des idealistischen, sozialistischen und liberalistischen Humanitarismus, die sich von den einstigen Glaubensgrundlagen völlig gelöst haben. Doch zeigt die Geschichte, daß dem Verfall des religiösen Weltbildes die moralische Auflösung einer Kultur früher oder später unweigerlich folgt, sofern nicht die Quellen neuer lebendiger Glaubenskraft erschlossen werden und zu fließen beginnen.

Ohne auf die Frage nach den Ursachen des Glaubensverfalls hier eingehen zu können, die den Rahmen unseres Themas überschreitet, drängt sich in dieser Sicht doch die Überlegung auf, ob dieser Niedergang nicht die Folge davon sei, daß, wie die ethische, auch die religiöse Entwicklung nicht Schritt gehalten hat mit der wissenschaftlich-kritischen Erkenntnis und sich an Vorstellungen und Begriffe klammert, die sie in immer schwerere Widersprüche mit dem heute errungenen Welt- und Menschenbild verstrickten. Hatten schon die früheren Naturerkenntnisse, seit dem 16. Jahrhundert, in der Astronomie, Physik, dann in der Biologie und Abstammungslehre, im Kampf zwischen Wissen und Glauben die Oberhand bekommen und das Glaubensbild über Entstehung des Menschen, Welterschöpfung, Weltentfaltung tiefgehend gewandelt, so setzte sich dieser Anpassungs- und Veränderungsprozeß in unserer Zeit beschleunigt fort. Wenn Glauben und Wissen auch zwei verschiedenen Bewußtseins- und Erkenntnisstufen angehören, so sind sie doch Glieder der einheitlichen und in sich zusammenhängenden Seele. Deren Struktur läßt auf die Dauer eine Disharmonie und Unvereinbarkeit zwischen Glaubensinhalten und wissenschaftlichen Wahrheiten nicht zu, dies auch deshalb, weil ja in allem Wissen ein Teil Glauben, in jedem Glauben ein Stück rationaler Erkenntnis und kritischen Wissens lebt.

Wie dem auch sei, der Verlust der Glaubenskraft, die wachsende Skepsis und Unsicherheit in religiösen Dingen hat zwangsläufig auch das Gewissen in Mitleidenschaft gezogen, insofern es mit den religiösen Traditionen unlösbar verbunden ist.

Wenden wir uns den weltlichen Ursachen zu, die zur Gewissens-Schwächung beigetragen haben, so ist generell festzustellen, daß die Demokratisierung der Gesellschaft mit ihrem Ideal der Gleichheit auf das Gewissensverhalten eine unerwartete und teilweise unheilvolle Wirkung ausübte. Auch diese Behauptung erscheint zunächst recht seltsam, wenn nicht



absurd, gilt doch das Ideal der modernen Demokratie als die höchste politische Form des christlichen Gewissens. In der Idee trifft dies auch fraglos zu. Nur zeitigte auch hier, wie dies in der Französischen Revolution geschah, die Realisierung und Entwicklung der Idee Erscheinungen, die jenes Ideal immer wieder bedrohten und es dauernd in Frage stellen.

Gewiß hat die Beseitigung von Standesgrenzen und Klassenvorurteilen das Mitgefühl von engen Fesseln befreit, seine Ausstrahlung erweitert, und den Sinn für das allgemein Menschliche, das allen Gemeinsame, die Wertung des Menschenwürdigen und der Gleichheit aller vor dem Gesetz, ohne Unterscheidung nach Rasse, Klasse, Besitz und gesellschaftlichem Rang, gefördert. Es wurde damit eine menschliche Solidarität über alle Länder und Erdteile hin begründet. Wie jedoch schon Alexis de Tocqueville bemerkt hat, ging diese Befreiung und Erweiterung auf Kosten der Intensität, der persönlichen Anteilnahme und der unmittelbaren Verbundenheit zwischen Mensch und Mensch. Das Mitgefühl, das sich über weite Bereiche hin ausbreitete — theoretisch wenigstens —, verlor an Stärke, an individueller Vorstellungskraft, was es an Breite und Allgemeinheit gewann. Es wurde abstrakter, anonym, es wuchs die Neigung, viele Verpflichtungen, die früher innerhalb kleiner Gruppen, von Mensch zu Mensch, wirksam waren und persönlich erfüllt wurden, auf ein Kollektiv, eine unpersönliche Hilfsstelle, eine Kommission oder ein Amt, einen Schalterbeamten als Vertreter der „Allgemeinheit“ und des Staates abzuwälzen. Es trat das ein, was Ernest Renan klarsichtig voraussagte: „Der organisierte Egoismus tritt an die Stelle der Nächstenliebe.“

So begünstigte die Aufhebung aller äußerlichen, sozialen Hierarchien allmählich eine Ausebnung auch im Innern, im Werten; mit der Gleichwertung aller, setzte auch unwillkürlich eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Individuum ein. Wo die Zahl, die Quantität, vor allem in Form der demokratischen Mehrheitsabstimmung als letzter Instanz, entscheidet, da verliert sich auch im seelischen Bereich leicht der Sinn für Unterschiede der Qualität, für die realen, durch keine Theorie zu leugnenden Wertstufen im Menschlichen und Geistigen. Es verkümmert der Blick für das Individuelle, mithin für das Wesentlichste. Gewiß erregte diese Gleichmachung als Gegenreaktion zugleich eine nicht minder überspitzte individualistische Betrachtungsweise, die, im Gegensatz zum Kollektiven, das Einmalige des Individuums überbetonte und nur dieses gelten ließ. Doch diese individualistische Tendenz, die sich namentlich im „*Fin de siècle*“ des letzten Jahrhunderts wie auch im Bohème- und Künstlertum der nachfolgenden Epoche, in ihrer pointierten Verachtung des „Bürgerlichen“, des „Demokratischen“ kundtat, — man denke an die „Bürger-Künstler“-Theorien des jungen Thomas Mann, an den fanatischen Individualismus

vieler Künstler, Literaten, Dichter der Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg — diese Tendenz vermochte nur kurz und spärlich die Gefahren eines nivellierenden Kollektivgeistes und des aufkommenden Massentums zu bannen. Der „Aufstand der Massen“, den Ortega früh anzeigte, brach in allen Ländern der westlichen Welt durch und endete in einem Egalitarismus, der zur Angleichung an das Mediokre, Durchschnittliche, als dem Maßstab für soziale und kulturelle Maßnahmen drängte. Wie sehr solche Einebnungsideale dem wahren Ziel des Demokratischen widersprechen, ward erst später erkannt, als man sich bereits auf dem Wege zum Totalitarismus befand. Denn, wie Paul Valéry einmal sagte (in „*Politique de l'Esprit*“), führt eine Anpassung an das Durchschnittliche zwangsläufig, früher oder später, zu einer Angleichung an ein immer tieferes, primitiveres Niveau: „Die Bedingungen des modernen Lebens begünstigen unausweichlich und unerbittlich die Einebnung der Individuen, der Charaktere. Und unglücklicher- und notwendigerweise paßt sich der Durchschnitt immer mehr dem niedrigsten Niveau an.“ Er bestätigt damit lediglich die Erkenntnis, die wir in umfassenderer Weise schon bei Tocqueville im Jahre 1835 ausgesprochen finden. Das Ende solcher Tendenzen ist der Ersatz der staatsmännischen Verantwortung und des politischen Gewissens durch den Richtungszeiger der Gallup-Ergebnisse. Die umsichtige Erforschung der Mehrheitsmeinung wird, an Stelle der verstummten Gewissensstimme, zum Kompaß der Regierenden im Zeitalter der pseudo-demokratischen Massenherrschaft und der „Allmacht der Mehrheit“, wie Tocqueville sie beschreibt.

Denn Gewissen ist seinem Wesen gemäß eine Anpassung weder an den Durchschnitt, noch gar nach unten hin. Gewissen ist Maßgebung aus einer Anpassung nach oben hin. Sein Werten, Urteilen und Fordern wird durch höchste, allüberragende Vorbilder und Normen bestimmt. Alles, was diesem Streben, dieser Richtung nach oben entgegensteht, hilft das Gewissen schwächen, begünstigt dessen Abstumpfung, Desorientierung und Entartung. In diesem Sinne hat der pseudo-demokratische Egalitarismus — der wahrer, gegliederter und gestufter demokratischer Gemeinschaft zutiefst widerspricht — nicht wenig dazu beigetragen, die Impulse im Gewissen unserer Zeit zu schwächen, die Krise des modernen Gewissens zu verschärfen, seine moralische Autorität zu zersetzen.

#### V. Die Erklärung der Menschenrechte / Massentum / Ihr Einfluß auf die ethische Entwicklung. — Sprache und Gewissen

Zur Gewissensschwächung hat aber — und dies erscheint zunächst besonders paradox — auch die Erklärung der Menschenrechte das Ihre bei-

getragen, zwar ungewollt, aber nicht minder wirksam. Ungewollt: denn die Erklärung der Französischen Revolution, die in San Francisco 1948 wiederholt und erweitert wurde, wollte in den Menschen das Gewissen wecken, es schärfen und kräftigen. In den Erklärungen der Menschenrechte ist denn auch eindringlich und ausführlich von den Menschenrechten die Rede — jedoch so gut wie kaum von den eng damit verschwisterten Menschenpflichten. Zwar schließt natürlich die Verkündung von neuen Rechten immer auch neue Pflichten und Verantwortungen ein; doch kommt dies aus den Texten jener Proklamationen nur den Wenigsten zum Bewußtsein. Es geht ihnen um die neu erworbenen Ansprüche und die erweiterten Freiheiten. Was diese an gleichzeitig damit einhergehenden, neuen und höheren Verantwortungen für den Menschen bedeuten, das überläßt man dem Empfinden des einzelnen, das heißt, man überläßt es dem Zufall, und meist fällt es der Nichtbeachtung anheim.

So hat man mit diesen Erklärungen die Menschen dazu erzogen, mit Nachdruck auf ihre Rechte zu pochen, Forderungen geltend zu machen, sie durch immer weiter greifende Ansprüche zu steigern, stets im Zeichen der generösen allgemeinen Menschenrechte. Deren Konzeption gründet auf den Lehren des 18. Jahrhunderts, wonach die Menschen durch die Ratio, durch Vernunft und Einsicht geleitet werden. Das Bewußtsein für die hohen inneren Ansprüche, die die neuen Rechte an den einzelnen Menschen und sein soziales Verhalten stellen, entwickelte sich jedoch weit weniger oder gar nicht. Daß Freiheit ohne Verantwortung, Rechte ohne entsprechende Opfer und Pflichten letztlich zur Anarchie und zum Sturz ins Chaos führen müssen, erkannte man erst viel später, wie man auch erst spät erkannte, daß der Mensch etwas ganz anderes ist als das ideale Vernunftwesen, das die Aufklärer in ihm zu sehen glaubten. „Adel erkennt man am Anspruch an sich selbst, an den Verpflichtungen, nicht an den Rechten“, schrieb Ortega y Gasset. Ein Kernwort, das, vom protestantischen Denken aus, Alexandre Vinet wie folgt formulierte: „*C'est pour servir que nous sommes libres.*“ Noch lapidarer sprach es viel früher der Hl. Augustinus als katholische Überzeugung aus: „*Deo servire libertas.*“

Sie alle, diese Künder aus drei verschiedenen Glaubenswelten und Epochen, stellen gemeinsam in den Mittelpunkt den Begriff des Dienens, der Verpflichtung, der Hingabe und Verantwortung einem Höchsten gegenüber. Nur wo diese walten, ist der Boden für größere Rechte bereitet.

Denn Gewissen heißt in erster Linie: eine Aufgabe, d. h. eine Verantwortung übernehmen und im Dienste eines höchsten Gutes erfüllen. Wenn im Laufe der Entwicklung der demokratischen Welt dieser Geist des Dienens eher schwächer als stärker geworden ist und noch seltener zu spüren

ist als früher und zwar durch alle Stände und Schichten hindurch; wenn wildes Begehren bis zu unbeherrschter Gier — auch in extremer Form von Ehrgeiz, Strebentum, Karriere-, Ruhm- und Rangsucht — in der Politik, in der Wirtschaft, wie im wissenschaftlichen und literarischen Leben — sich immer ungehemmter und schamloser breit machen; so mag dazu nicht wenig die Einseitigkeit beigetragen haben, mit der man andert-halb Jahrhunderte lang den Völkern immer wieder die ihnen zustehenden Rechte und Forderungen einhämmerte, ohne sie an die entsprechenden Pflichten, Verzicht und Opfer mit derselben Eindringlichkeit und Energie zu erinnern. —

Diese Einflüsse und Wirkungen wurden noch verstärkt durch das, was ich das Sichtbarwerden des Massenhaften nennen möchte. Das heutige Nachrichtenwesen, die technischen Medien wie Film, Presse, Radio, Fernsehen erzeugen eine tausendfache Gegenwärtigkeit großer Massen, eine ununterbrochene Folge von Bildern, die uns gleichzeitig mit meist banalem Geschehen und mit vorwiegend unerfreulichen Aspekten der Weltvorgänge überschütten, so daß sich die große Zahl von Menschen diesen Einwirkungen gar nicht mehr entziehen kann. Zwar hat es solche Dinge immer gegeben; aber sie wurden nur zu einem geringen Teil sichtbar und nur innerhalb eines sehr engen Kreises. Das moderne Nachrichtenwesen und -unwesen, zusammen mit dem Emporwachsen riesiger Massenorganisationen und ihren Bürokratien, bedrückt den einzelnen mit dem Gefühl, ein hilfloses, wehrloses Stäubchen in diesem Gewirr des mondialen Dschungels zu sein, ohne Möglichkeit, innerhalb dieser sich durchkreuzenden Mächte auch nur den kleinsten persönlichen Einfluß im Gesamtgeschehen ausüben zu können.

Was soll der einzelne angesichts dieser Mauern der Kollektivgewalten, die sich aus dem wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Leben dominierend emportürmen? Was vermag die Einzelstimme im Dröhnen der Massensalven?

Freilich wird solches Empfinden gleichzeitig auch, so gerade in unserer Zeit, immer wieder korrigiert durch die Tatsache, daß just unsere Epoche durch das Wirken einzelner starker Persönlichkeiten politisch und geistig geprägt wird, im Aufbauenden wie im Gefährdenden und Zerstörenden, und die Wahrnehmung, wie sehr das heutige Geschehen von starken Einzelwillen mitgeformt wird. Immer wieder erstehen unerwartet einzelne, die durch die Tat — im Guten wie im Bösen — beweisen, wieviel gerade heute der einzelne vermag, wenn ein entschlossener Wille und ein klares Ziel ihn treiben. Aber ungeachtet dieser Korrektur des Aberglaubens an die Herrschaft des Massentums übt der Slogan vom „Massen-antlitz“ der Gegenwart, gestützt durch das Soziologengerede von der

„Masse Mensch“, von der „einsamen Masse“ (die es natürlich immer gegeben hat), von der angeblichen „Vermassung durch die Technik“, einen lähmenden Einfluß auf ungezählte, unkritische Menschen aus. Sie trauen sich ein unabhängiges Verhalten oder eine individuelle, selbständige Reaktion gar nicht mehr zu, „weil dies ja doch keinen Sinn hat“. Mit anderen Worten, sie gewöhnen es sich ab, auf die Stimme ihres Gewissens zu hören, und mit der Zeit verliert sich diese Stimme in ein unverständliches, fernes Murmeln ohne jede Kraft und ohne klare Wegweisung. Für manche ist Gewissen dann höchstens noch eine völlig private innere Angelegenheit, ohne jede Ausstrahlung auf ihre Umwelt oder auf ihr Land, eine Sache, die sich auf das innere Zwiegespräch beschränkt und keine nach außen wirkenden Impulse auszulösen vermag.

Einer besonderen Gewissensbedrohung muß hier, als der letzten, die wir erwähnen wollen, gedacht werden. Sie entspringt der Entwertung des Wortes und dem verludernden oder verwilderten Sprachgewissen. Die sehr enge Verbindung, die zwischen der moralischen und der sprachlichen Verantwortung besteht, ist nicht leicht zu überschätzen, wie sie auch nicht immer leicht zu erkennen ist.

Die Geschwätzigkeit, zu der die demokratische Staatsform verführt, das Abwerten, Verschleifen, Aushöhlen der Wortsubstanz, die damit einhergehen, dazu die Verlogenheit der Ideologien mit ihrer Propaganda, ihren Wortverfälschungen — unterstützt durch die Willkür ästhetisierender Wortakrobatik da, durch vergrößernde Trivialstile dort —, diese Einflüsse alle entziehen dem Gewissen mit der Aushöhlung der Sprache sein leibliches Substrat: sie entseelen das Wort mit dem das Gewissen zu uns spricht, indem sie das Wort ganz allgemein zum unverbindlichen Spielgegenstand oder zur Maske, zur Täuschung mißbrauchen. Wie sehr die beiden Hauptwerkzeuge der Demokratie, die Presse und die Parlamente, dazu beitragen, bedarf keines Nachweises. Vergleichen wir die Wortkargheit früherer politischer Systeme, der alten Republiken Roms, Italiens, der Schweiz, der nordischen Staaten, mit den schleimig-banalen Wortlawinen vieler heutiger Staatsmänner, Politiker, Leitartikler, so wird uns anschaulich bewußt, welche Einbußen, welche Gefährdungen hier bestehen.

Immer sind Charakter und Sprache des Menschen eng verknüpft. Die geistige Verarmung oder Ver lumpung des einen deutet auf ein gleiches beim andern. Und beide steigern sich wechselseitig. Sprachanarchie, schwindende Ehrfurcht vor dem Wort, Verlust seines Karats sind zumeist die äußeren Zeichen eines inneren Verfalls, einer Auflösung ethischer Verantwortung. Es verhält sich da nicht anders als mit dem Zusammenhang zwischen der Wirtschaft und der Geldwährung eines Landes.

Zwischen der Wirrnis der Sprache und der Anarchie des Gewissens bestehen Zusammenhänge, die ins Innerste des irrationalen Bewußtseins greifen, in dessen Tiefen sowohl Gewissen wie Sprache ihre Wurzeln haben. Darum bleibt das Gewissen von einer allgemeinen Sprachverwilderung nicht unberührt, so wie seine eigene Schwächung sich alsbald auch in einer Aufweichung der Sprache, im Zerfall des Wortsinns, kurz in der Wortbarbarei kundgibt, die die Wirkungslosigkeit des Wortes als Folge eines seelischen Wertverlusts bedingt.

Daß auch die heutige literarische Mode, Sprache und Wort „an sich“, abstrakt, losgelöst von einer geistigen Bedeutung, lediglich als Klang und Assoziation, als Material zum Selbstzweck zu verwenden, die Entwurzelung des Sprachsinns und damit auch der Gewissensstimme begünstigt, ist die unvermeidliche Folge und eines der Zeichen krankhaften Verfalls sowohl im Sprachlichen wie im Ethischen.

Die Würde des Menschen läßt sich nicht trennen vom Ethos und von der Würde der Sprache, die Geltung des Wortes nicht vom Sinn, wie er schon in der Wortbildung „Ver-Antwortung“ ausgesprochen ist. Wo die Ehrfurcht vor den grundlegenden Gesetzen des Menschlichen im Schwinden begriffen ist, da erstirbt auch die Achtung vor den Gesetzen und der Aufgabe der Sprache, vor den Kräften, die ihr organisches Wachstum bestimmen. Ob erstarrte Vereinfachungssucht mit rationalistischem Reformeifer unbedacht in das feingliedrige Gebilde pietätlos eingreift (wie gewisse Sprach- und Schreibreformer es bedenkenlos unternehmen); ob künstelnde Poetenwillkür mit ihr spielt und sie aller Sachbedeutung beraubt: Derlei bedroht nicht bloß das Gefüge sinnhafter Sprache; es trifft und entkräftet damit zugleich Hauptwurzeln des Gewissens.

Das Gewissen spricht. Bald flüstert es, bald ruft es; es droht, es schreit. Seine Sprache bleibt nicht unbeeinflusst von der alltäglichen wie von der künstlerischen Sprache einer Zeit. Wo diese an Klarheit und Echtheit verliert, büßt auch das Gewissen an Kraft ein. Die abgewetzten Worte liefern ihm nur stumpfe Waffen. Deshalb bildet die Ehrfurcht vor dem Wort und seinem Sinn wie die Erziehung zu einem wachen, feinhörigen Sprachempfinden auch eine der Voraussetzungen der Gewissensformung überhaupt. Wie sehr heute etwa der mechanisierte, schablonierte „Stil“ der Digests, die Sprachlumperei vieler Magazine und Zeitungen, nicht weniger die Sorglosigkeit im Romanstil und in Übersetzungen, dann das Kauderwelsch von Fachsimplern, das sich wissenschaftliche Sprache zu nennen liebt (als ob nicht gerade die besten Fachkenner sich eines einfachen Ausdrucks bedienen, der nichts mit dem Spezialisten- und Professorenjargon zu tun hat) — wie sehr solche Zerfallserscheinungen heutiger Sprache durch die Verschwommenheit oder durch den willkürlichen Mißbrauch

der Worte dem Niedergang auch des Gewissens mittelbar Vorschub leisten, ist unschwer abzuschätzen. Solcher Erkenntnis entsprang der leidenschaftliche Kampf von Karl Kraus; ebenso, in ganz anderem Geiste aber mit demselben Ziel, die sprachkünstlerische Arbeit von Adalbert Stifter, um nur diese zwei zu nennen als Beispiele eines unaufhaltsam vor sich gehenden Ringens um den Schutz und die Stärkung des Sprachgewissens als Teil einer Kräftigung des moralischen Gewissens.

So ist auch hier eine Diskrepanz entstanden. Die Formung und Festigung des Gewissens durch die Förderung des Sprachgefühls, durch das Wecken einer höheren Verantwortung gegenüber dem Wort ist hinter den gewaltigen Fortschritten von Forschung, Technik und Wirtschaft bestürzend zurückgeblieben. Zum Teil haben gerade diese großen Fortschritte zur Gleichgültigkeit oder Mißachtung gegenüber dem Sprachausdruck beigetragen. Um so höher ist das Bemühen jener Forscher, Gelehrten, Techniker und Unternehmer anzuschlagen, die sich in ihren Darstellungen und Mitteilungen einer klaren, einfachen und gepflegten Ausdrucksweise befleißigen. Dazu gehören Politiker und Publizisten, die sich des Wertes sorgsamer Wortwahl bewußt sind. Man denke an die Reden von Churchill.

#### VI. Versagen der Führungsschichten und Eliten. Sendung der Wenigen

Zahlreiche, sehr verschiedenartige Ursachen und Einflüsse sind es, die, wie wir sahen, gemeinsam die Krise des heutigen Gewissens entstehen ließen. Wir haben nur eine kleine Zahl erwähnt. Im Verein mit einer Reihe anderer Einwirkungen haben sie alle die Vitalität des Gewissens geschwächt, ihm einen Teil seiner Wachheit, seiner Stoßkraft und seiner Autorität geraubt. Überschauchen wir alle diese Einflüsse in ihrer wechselseitigen Steigerung durch anderthalb Jahrhunderte hindurch, so sind wir vielleicht eher erstaunt, daß der Gewissensverfall, die Abstumpfung seiner Kraft nicht noch spürbarer, allgemeiner ist, daß sich dennoch ein Kern ethischen Verhaltens einigermaßen zu bewahren vermochte. Es fehlt doch nicht an spontanen Reaktionen eines sozialen Verantwortungssinnes, der sich bald in Einzelthaten, wie denen eines Abbé Pierre, eines Albert Schweitzer, eines Danilo Dolci, bald in großangelegten Kollektivhilfen wirtschaftlicher, erzieherischer und seelischer Art tröstlich manifestiert, besonders da, wo ein Land, ein Werk, ein wertvolles Vorhaben durch Unglück schwer getroffen wird.

Vor allem ist zu bedenken und gegenüber einer allzu pessimistischen Beurteilung der Gewissenskrise der Gegenwart hervorzuheben, daß, wie wir eingangs erwähnten, starke, entscheidende Manifestationen des Gewissens zu allen Zeiten selten gewesen sind. Es sind und waren immer nur

die Wenigen, in denen sich von Zeit zu Zeit das Weltgewissen zu befreiender Tat erhebt. Das bedeutet freilich keineswegs, daß es die „Eliten“ sind, die im geistigen, sozialen und politischen Bereich führenden Schichten, die wir als Träger des Weltgewissens ansprechen dürfen. Niemand dürfte heute die Behauptung wagen, diese Schichten hätten sich als Ganzes durch eine besondere Kraft und Unabhängigkeit des Gewissens, durch hohen ethischen Mut ausgezeichnet; ganz im Gegenteil. Wenn Julien Benda vor einigen Jahrzehnten das Wort und die Anklage von der „*Trahison des Clercs*“ prägte, und wenn diese Brandmarkung seither kaum verstummen konnte, so müssen wir uns eingestehen, daß die sogenannten führenden, „maßgebenden“ Kreise, die sich gerne als die „Elite des Landes“ und der Kultur betrachten, fast immer versagt haben, wo es um eine mutige Stellungnahme, um einen aufrüttelnden Gewissensruf ging. Hier gehört die Lauheit und Schwäche des Gewissens beinahe zu einem konstitutionellen Merkmal, womit nur bestätigt wird, daß wir die sich selbst als „führend“ bewertenden Schichten nicht mit Eliten im echten Sinne verwechseln dürfen. In dieser Hinsicht herrscht in der Soziologie seit Pareto, Sorel und den Späteren eine verwirrende Unklarheit, in die erst Ortega y Gasset einiges Licht brachte. Wahre Eliten sind nicht durch ihre äußere Stellung, ihren sozialen Rang und ihre wirtschaftliche oder geistige Macht gekennzeichnet, sondern primär nur durch ihren Anspruch und Willen, als Gewissen der Nation zu wirken und einen maßgebenden Einfluß als eine ethisch hochstehende Verpflichtung zu erkennen.

Stets waren es innerhalb der Führungsschichten jeweils seltene, einzelne, oft heftig von eben jenen Führenden und Anerkannten, alias „Sich als Elite-Fühlenden“ Befehdete, die sich erhoben, um gegen Unrecht zu kämpfen, um einem gekränkten Recht zur Wiederherstellung zu verhelfen. Immer kam es denn auch weniger auf das Gesamtverhalten derer an, die man zu den Führenden zählt oder die sich selbst als zu ihnen gehörig betrachten, als darauf, daß sich aus ihren oder aus anderen Gruppen im richtigen Moment einer erhob oder einige wenige sich regten, um das stumpfe Gewissen ihrer Zeit wachzurütteln. Sie sahen darin ihre Aufgabe, dieses Gewissen wieder in seine Rechte und seine Autorität einzusetzen, ungeachtet des Schicksals, das sie damit für sich selbst meist heraufbeschworen, vom Schierlingsbecher bis zu oft nicht weniger vernichtender Verbannung, Verfolgung oder mörderischer Verleumdung.

Die Schicht, die künstlerisch, wissenschaftlich, wirtschaftlich oder politisch als leitende, maßgebende erscheint und gilt, ist es somit moralisch nur in ihren Ausnahmen. Die geheimnisvolle Macht des Weltgewissens erweist sich von formalen Talenten, von künstlerischer, wissenschaftlicher oder rhetorischer Fähigkeit überraschend unabhängig. Sie kann sich

gewiß mit solchen hohen Gaben des Geistes verbinden; sie kann aber auch ganz andersgeartete Träger und Rufer erfassen.

Ist es bloß Zufall, daß in Dichtung und Geschichte häufig die „thumben“, die „Einfältigen“ (d. h. die den Mächtigen als solche erscheinenden), ja die Ungewandten und Weltfernen, lange Ungekannten als Gewissenserwecker auftreten? Menschen, die im Sinne der herkömmlichen Kriterien weder Geschickte, noch Begabte, noch Angesehene sind? Parzifal, Don Quichotte; die Welt der Heiligen, der großen religiösen Erneuerer ist reich an solchen Gestalten, deren eine, der heilige Niklaus von Flüe aus dem Ranft, durch sein Gewissenswort die streitenden Eidgenossen vor tödlicher Entzweiung bewahrte. In unserer Zeit haben Bernanos, Graham Greene die Gewissensmacht dieser Seltsamen, ja Ausgestoßenen neu beschworen: Einsame, die oft weit davon entfernt waren, sich als Auserlesene zu fühlen, die sich im Gegenteil, wie der heilige Franz von Assisi, die heilige Therese von Avila, zeitweilig als von Gott Verworfenen, von ihm Verlassene vorkamen. Bunyan, der Verfasser von „The Pilgrim's Progress“, das in England nahezu dem Rang der Evangelien gleichgesetzt ward, nahm elf Jahre unverschuldeter Kerkerhaft ohne Auflehnung in Demut hin, in der Überzeugung, wirklich ein Unwürdiger zu sein.

In der Wissenschaft, als einem Hauptgebiet geistiger Betätigung, hat die immer einseitigere Ausbildung zu engem Spezialistentum eine analoge Verengung des Gewissens begünstigt. Naturgemäß ist ja alle menschliche Arbeit spezialisiert, auf bestimmte Ziele und Funktionen beschränkt. Daß sie aber heute in steigendem Umfang mit dem fachlichen Tun auch eine Fachgesinnung erzeugt, die bis zur Abkapselung gegenüber Grundfragen und allgemeinen Anforderungen der Gemeinschaft führt, das liegt nicht in der Facharbeit, sondern in der Mißleitung und Schwäche des Gewissens begründet. So kommt es, daß ein Spezialist, der innerhalb der engen Mauern seiner Spezialität von höchster Verantwortung und Pflichttreue erfüllt ist, sich außerhalb seines Bereichs von solcher Gewissenshaltung entbunden glaubt. Er hält sich für inkompetent, in Fragen der Allgemeinheit, in rein menschlichen Konflikten oder in politischen Krisen seine Stimme zu erheben. Seine Forscherbescheidenheit verbietet es ihm. Und wenn Vereinzelte es trotzdem tun, wie Albert Einstein, Bertrand Russell, wie in jüngerer Zeit eine Gruppe von Kernforschern, dann ist die Mehrzahl ihrer Fachgenossen geneigt, dies als eine gewagte und unzulässige Überschreitung wissenschaftlicher Zuständigkeit, wenn nicht als Naivität oder aber als Anmaßung zu verurteilen.

Einer solchen Auffassung ist es zuzuschreiben, daß in mehreren Staaten beim Aufkommen totalitärer Diktaturen mit ihren erschreckenden Verbrechen gegen die Menschlichkeit — in Italien, in Deutschland, in

Spanien, in Portugal, in Rußland etc. — leider eine erdrückende Mehrheit von wissenschaftlich Gebildeten, von Professoren, nicht nur keinen Widerstand leisteten, sondern den Gewaltherrschern und ihren Henkern noch Helferdienste boten. Man denke etwa an die hohe Zahl von deutschen Professoren, Richtern, Anwälten, Ärzten, Kunstwissenschaftlern, Pädagogen, die dem Hitlerschen und Himmlerschen Verfolgungswüten teils ahnungslos, teils wissend mit Schergendiensten behilflich waren. Zu solchem Versagen, in dem sich akademische Weltfremdheit und Ahnungslosigkeit mit bequemer und feiger Bürgerlichkeit vereinen, haben auch in anderen Ländern und Konflikten häufig die gebildeten Schichten und ihre Erzieher und Führer das Ihre beigetragen.

Doch hat dies nie verhindert, daß sich auch im Feld der Wissenschaft immer wieder Stimmen meldeten und melden, die zu erhöhter sozialer und auch politischer Mitverantwortung des Forschers aufrufen. So hat es z. B. die englische naturwissenschaftliche Zeitschrift „Nature“, vor vier Jahrzehnten schon, in einer Reihe von Heften eindringlich unternommen, zu einer höheren Verantwortung der heutigen Forscher über ihr Laboratoriumsschaffen hinaus aufzurufen, als hätte sie die ungeheure Verpflichtung vorausgeahnt, der sich dann die Begründer und Träger der Atomforschung unterworfen sahen. Es mehren sich erfreulich die Stimmen, die diese Gewissensbindung des Wissenschaftlers über sein Fach hinaus bejahen. Biologen, Physiker, Mediziner, kurz die Naturwissenschaftler stehen dabei in vorderster Reihe, während auffallender- und vielleicht bezeichnenderweise Historiker, Kirchenleute, Sprachforscher und Pädagogen, Philosophen, ja sogar Juristen, hierin erheblich schweigsamer und zurückhaltender sind. Das bedeutet keineswegs, daß geistig Schaffende, seien es Gelehrte oder Dichter, sich in den Tageskampf einzumischen haben, wenn dies nicht ihrem Temperament und Denken entspricht. Wohl aber ist solche Verantwortung so zu verstehen, daß es bisweilen nötig ist, in entscheidenden Augenblicken durch das klare, autoritative Wort aus Dichtung oder Forschung der unterdrückten Forderung des Gewissens Gehör zu verschaffen, oder rechtzeitig warnend auf nahende Irrwege und Gefahren hinzuweisen.

## VII. Die Aufgabe der Zeit

Wir haben die Diskrepanz zwischen dem äußeren, materiellen Aufstieg und der zurückgebliebenen ethischen Entwicklung festgestellt und einige ihrer Ursachen skizziert. Ohne dabei Vollständigkeit anzustreben, sollte lediglich anschaulich gemacht werden, wie weit und tiefverzweigt die Zu-

sammenhänge sind, die zur Verflachung und teilweisen Entwurzelung des Gewissens geführt haben.

Nun gehört es zu den positiven Einsichten unserer Zeit, daß im Gegensatz zu den Jahren vor 1914 diese Störung der Proportion als einer der wesentlichsten Gründe der modernen Gesellschafts- und Kulturkrise erkannt ist. Mit anderen Worten: an unsere Zeit ergeht die Forderung und es stellt sich ihr die Aufgabe, jene „drei Schritte der ethischen Vertiefung nach innen“, von denen Novalis sprach, wenigstens nachträglich zu tun; das bedeutet, uns moralisch und damit auch politisch zu einer Stufe zu erheben, die den gesteigerten materiellen Möglichkeiten und den unerhörten technischen Mächten auf die Dauer ebenbürtig ist, und die ihnen damit die Wege und Ziele zu weisen vermag, ohne die keine Integration von Wissenschaft und Technik in das Gesamtgefüge unseres Daseins gelingen kann.

Abwegig und sinnlos wäre es, aus der ethischen und kulturellen Perspektive in eine Geringschätzung des Wirtschaftlich-Technischen zu verfallen, wie sie leider heute noch so oft innerhalb der sogenannten humanistischen und geisteswissenschaftlichen Bereiche anzutreffen ist. Vielmehr gilt es, bei dankbarer Bejahung jener materiellen Entwicklung und der Vorteile, die sie uns gebracht hat, ihr eine Wertmacht überzuordnen, um sie einzugliedern in eine Hierarchie der Ziele, die vom Homo faber und Homo sapiens und ihrer Einseitigkeit hinaufführt zu den Leitbildern des Homo humanus, des Homo divinus. Hierbei handelt es sich nicht bloß um philosophische Wünsche, um rationale Forderungen, sondern um ein vitales Gezwungensein, um eine unaufschiebbare Aufgabe vielgestaltigster Art. Wir müssen sie in Angriff nehmen, wollen wir nicht einer völligen Auflösung anheimfallen durch die Lähmung der Gewissenskräfte überhaupt. Das moderne Wissen und seine Auswirkungen auf das soziale und wirtschaftliche Leben in Technik und Politik zwingen uns, dem Aufbau und der Yervollkommnung des Wissens den allzulange vernachlässigten dringenderen Aufbau des Gewissens folgen zu lassen.

Als der erste Sputnik in den Raum entsandt wurde und die Erde umraste, las ich in einer deutschen Zeitung — es war die „Deutsche Zeitung“ in Stuttgart — eine Bemerkung, die mir in einem Satz auszusprechen schien, um was es geht und an was uns diese neueste Großtat von Forschung und Technik mahnt: „Nun ist nach dem gestirnten Himmel über uns das Gewissen in uns erneut aufgerufen“ (9. Okt. 1957).

Was uns zu einer solchen Aufgabe, trotz aller bedenklichen Gegenzeichen, heute ermutigt und ermächtigt, ist die eine, jetzt wie jederzeit gültige Tatsache, die sich durch alle Krisen und Zusammenbrüche immer wieder manifestiert und ihre Heilmacht bestätigt: Die Unerstickbarkeit

des ethischen Bewußtseins, die selbst in Epochen dunkelster Barbarei sich kundgibt. Das Gewissen kann über lange Zeiträume darniederliegen, es kann zeitweilig verstummen, es kann sich abstumpfen oder unter der Übermacht von Unrecht, Verrohung und Grausamkeit scheinbar versinken, als entsage es mutlos jeglichem Widerstand. Es kann als chronisch schlechtes Gewissen durch Generationen dahinsiechen, in feiger Lauheit und Ohnmacht sich selbst verraten; und es kann diesen Zustand im puerilen Spiel ästhetischer Theorien und Wortexperimente, die sich als pionierhafte Dichtung gebärden und vorkommen, zu sanktionieren, ja zu verherrlichen trachten. Das alles ist möglich und hat es in der Geschichte des menschlichen Gewissens immer wieder gegeben, in tausenderlei Formen. Eines aber ist sich gleich geblieben: nie hat sich die Kraft wahren Gewissens ganz ersticken lassen. Immer galt und gilt von ihm Goethes Tassowort: „Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust, ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an, was zu ergreifen ist und was zu fliehn.“

Weniges verrät so eindrücklich das Sehnen der Gegenwart nach einer starken Gewissensmacht wie die Verehrung, die die Menschen über die Grenzen der Länder und Erdteile hinweg den wenigen Männern entgegenbringen, die inmitten unserer bedrohten Welt dieses Gewissen in schlichter Selbstverständlichkeit und Größe verkörpern: Wie einst Pestalozzi, so in unserer Zeit Gandhi, Einstein, Albert Schweitzer und um sie herum ein Ring ähnlicher, wenn auch weniger leuchtender Geister. In zwingender Einfachheit, in überzeugendem, unpathetischem Ernst und in unbeirrter Klarheit erfüllten sie in täglichem Dienst den Auftrag, zu dem die innere Stimme sie in der Hingabe an die höchsten Menschheitsgebote rief.

Stets sind es, wie wir sahen, nur sehr Wenige. Unerwartet, wann und wo niemand sie erahnt, erstehen sie unter uns. Solchen Rufnern aber eignet — und das mag uns Zuversicht geben — die Kraft gewisser Farben, von denen schon ein paar winzige Körner genügen, um riesige Flüssigkeitsmengen zu färben. Ein Einziger gilt da wie ganze Völker. Bringen die Mahner nicht immer schon Lösungen, so bereiten sie doch den Boden dafür, arbeiten späteren Gewissensrufnern und Gewissensbefreiern voraus. Vielleicht sind viele geneigt anzunehmen, es sei heute unvergleichlich schwerer als einst, dem Gewissen zu Gehör und Durchbruch zu verhelfen, und das sei der Grund, weshalb seine Stimme so viel schwächer ertöne. Wir irren: zu allen Zeiten ist es schwierig gewesen; denn immer ist es eine Entscheidung ums Ganze, auf Leben und Tod, und fast immer in einer Lage, die den meisten hoffnungslos, gänzlich verloren erscheint. Es ist auch heute nicht anders. An uns ist es als erstes, auf diese Wenigen zu

hören, uns für ihren Ruf bereit zu halten, sie mit Inbrunst zu ersehnen, zu erwarten.

Wenn wir die leisen Regungen unserer Zeit nicht übersehen, so ist der Gedanke doch nicht so verwegen, daß aus der Not der Gegenwart langsam, unerbittlich, unaufhaltsam die Kräfte eines erstarkenden Ethos wieder heranreifen, als Zellen einer Elite, die dieses Namens würdig wäre, als Verkörperung eines Wollens und einer Einsicht, in der sich Wissen und Können mit ungebrochener Gewissenskraft verschwistern. Diesen keimenden Adelskräften den Weg zu bereiten, ihnen den Acker vorzupflügen, ist die Aufgabe unserer Zeit, Hoch-Ziel derer, die um Verantwortung wissen.

Entscheidende, befreiende Wandlungen, große Wenden sind in der Geschichte der Völker und der Kulturen fast immer aus größter Bedrohung und tiefster Bangnis, verbunden mit dem Gefühl eines Weltendes hervorgegangen, hervorbrechend aus einem fast unerträglichen Druck, aus apokalyptischer Erschütterung. Richtig begriffen ist die heutige Lage, unter dem Feuerschein möglicher Atomvernichtung, ein Ruf an uns selbst. Die Lahmheit, die Lauheit und Ohnmacht des heutigen Gewissens — nicht zuletzt innerhalb der traditionellen Gewissens- und Glaubenshüter selbst — angesichts der ungeheuren Mächte des technischen Schaffens wie des Vernichtens erscheint als das große bedrohliche Vacuum in der modernen Welt. Es schreitet nach Ausfüllung, nach Durchdringung.

Nun ist nie die Gefährlichkeit einer Lage an sich allein entscheidend. Es kommt darauf an, wie wir darauf reagieren, ob wir als erstes die Furcht in uns besiegen und ob es uns gelingt, die bedrängenden Mächte zu wandeln in rettende und heilende. Das bedeutet für unsere Zeit konkret: die Gefährdung, bewußt und zugleich fruchtbar werden lassen im Wecken, im Festigen eines vertieften, geschärften, mutigeren Gewissens. Es ist die zentrale, große Aufgabe des technisch-wissenschaftlichen Jahrhunderts auf dem Wege zu einer Synthese von Wissen und Gewissen, zu einem neuen, gefestigteren Gleichgewicht zwischen Macht und Moral.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zu der hier erörterten Frage vergl. des Verfassers „Der bedrohte Mensch, zur seelischen und sozialen Situation unserer Zeit“ (Verlag Francke, München/Bern, 1959); „Humanismus der Wirtschaft“ (Francke, München/Bern, 1961); „Ohnmacht der Eliten?“ (Artemisverlag, Stuttgart/Zürich, 1965); „Im Strom der Zeit, Gedanken und Betrachtungen“ (Francke, München/Zürich, 1964); „Kulturprobleme der Wirtschaft“ (Verlag Girardet, Essen, 1966); „Der Mahnruf der Technik“ in: „Schatten über der Technik“ herausgegeben von Prof. Demoll (Bechtle Verlag, München 1960).

RICHARD SCHWARZ  
UNIVERSITÄT MÜNCHEN

### Wissenschaft und menschliche Existenz

#### I.

Wissenschaft ist heute zur Grundlage unseres Lebens geworden. Unsere Lebensform selbst hat sich der wissenschaftlichen Denkform angepaßt, sie wurde von ihr geprägt. So wurde die Wissenschaft, insbesondere eben die Naturwissenschaft, die weithin heute allein als gültige Wissenschaft angesehen wird, mit ihrer technologischen Anwendung zum Schicksal unserer Existenz. Dies ist in einem zweifachen Sinne zu verstehen — im äußeren Sinne als eine ökonomische Nutznießung und eine militärische Zerstörungstechnik, aber auch in einem inneren Sinne als Verwandlung unseres Lebens- und Denkstils, unseres gesellschaftlichen Gefüges, ja unseres Selbst- und Weltverständnisses überhaupt. Was hier in Rede steht, greift durchaus über die herkömmliche Frage nach der Beurteilung der Technik für den modernen Menschen hinaus. Hier wird vielmehr nach dem Bedeutungscharakter und der Grenze der Wissenschaft gefragt, nach dem Sinn der Wissenschaft überhaupt im Gesamt unserer menschlichen Existenz und ihrer Lebensbezüge.

Die Frage nach der Verhältnisbeziehung von Wissenschaft und menschlicher Existenz betrifft danach zunächst die Frage nach der *Wesensbestimmung* und dem *Sinn* von Wissen und Wissenschaft. Max Scheler<sup>1</sup> hat bei seiner Erörterung über „das Wissen als solches“ mit der Fixierung von drei obersten Werdezielen, denen Wissen dienen kann und soll, ein Wissen nur um des Wissens willen abgewiesen: Wissen kann dienen „dem Werden und der Vollentfaltung der Person, die ‚weiß‘ — das ist ‚Bildungswissen‘. Dem Werden der Welt und dem zeitfreien Werden ihres obersten Soseins- und Daseinsgrundes selbst, die erst in unserem menschlichen Wissen und jedem möglichen Wissen zu ihrer eigenen Werdensbestimmung kommen oder doch zu etwas, ohne das sie ihre Werdensbestimmung nicht erreichen könnten. Dieses Wissen um der Gottheit, des *Ens a se* willen, heiße ‚Erlösungs- oder Heilswissen‘. Und dem

<sup>1</sup> Bildung und Wissen (1947) S. 26; vgl. auch H.-J. Lieber, Zur Problematik der Wissenssoziologie bei Max Scheler (1949). Zur Frage nach dem Sinn der Wissenschaft eingehend R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957).

Werdensziel der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere menschlichen Ziele und Zwecke — das ist jenes Wissen, das der sogenannte Pragmatismus sehr einseitig, ja ausschließlich nur im Auge hat: das Wissen der positiven ‚Wissenschaft‘, das ‚Herrschafts- oder Leistungswissen‘.“ Danach geht alles Wissen seiner Form nach aus urtümlichen Trieben hervor. „Es sind drei völlig verschiedene Motive, drei völlig verschiedene Gruppen von Akten des erkennenden Geistes, drei verschiedene Ziele, drei verschiedene Persönlichkeitstypen und drei verschiedene soziale Gruppen, auf denen Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft beruhen.“ Von hier aus konnte Scheler seine bedeutsame Unterscheidung zur Zuordnung der drei Führertypen, des Heiligen, des Weisen und des Forschers, zu den sozialen Grundformen der Wissensübermittlung in Sekten, Schulen (im antiken Sinne) und Fachschulen wie auch seine Fixierung der Technik in der Zwischenstellung zwischen positiver Wissenschaft und rein praktischer Arbeitstechnik begründen. Unter Abhebung von der historischen Perspektive der zeitlichen Abfolge im Sinne von *Auguste Comte* werden die Typen des Wissens als zeitlos gültige Idealtypen und Wesensformen menschlichen Wissens überhaupt, als „essentielle, dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und Erkenntnisformen“<sup>2</sup> verstanden.

Dieser Versuch ist nicht ohne Kritik geblieben. Schon die Verschiedenheiten des Wissens und der Wissenschaften, der — um in den Worten *Eduard Sprangers*<sup>3</sup> zu sprechen — Prognosewissenschaft als jenes Wissens, das rein kausal künftiges Geschehen vorausberechnen will, und der Wertwissenschaft oder Führungswissenschaft, die die rechte Lebensführung ermöglichen will, seien so weit gespannt, daß man kaum noch das Verbindende finden könne. *Julius Schaaf*<sup>4</sup> vertritt gegen Scheler die These, daß Wissen ein „irreduzibles Grundphänomen“ sei, das sich nicht „in sich

<sup>2</sup> M. Scheler in: *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* I, 1 S. 25; vgl. auch I. M. Bochenski, *Die zeitgenössischen Denkmethode* (1954) S. 10 f., wo Wissen als etwas Psychisches, als eine Eigenschaft, als ein Zustand verstanden wird. Ein Wissen an sich, also außerhalb der Psyche eines Einzelmenschen, gibt es nicht. — Zum Begriff der Wissenschaft im logischen Positivismus vgl. das gleichnamige Buch von H. Haerberli (1955). Nach J. Derbolav, *Erkenntnis und Entscheidung. Philosophie der geistigen Aneignung in ihrem Ursprung bei Platon* (1954) S. 352 A., lassen sich vom Methodenbewußtsein der Neuzeit nur zwei Formen eines (wissenschaftlichen) Wissens begründen: das instrumentale und das Grenzwissen. Vgl. auch J. Maritain, *Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheidung zur Einung*, dt. Übersetzung mit Vorwort von K. Holzamer (o. J.); hierzu meine Rezension in: *Vjs. f. wiss. Päd.* (33/1957); J. Bernhart, *Wissen und Bildung* (1955).

<sup>3</sup> Die Einheit der Wissenschaft. Ein Problem, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XL, 1 (1952) S. 16.

<sup>4</sup> Grundprinzipien der Wissenssoziologie (1956).

differenzieren“ lasse und an sich „wollensfrei“ sei. *Nicolai Hartmann*<sup>5</sup> hat geltend gemacht, daß in Schelers Einteilung der Wissensarten nach ihren atheoretischen Motiven jeweils immer nur der Mensch auf sich selbst als einziges autonomes Interessenobjekt gerichtet sei, daß er aber ebenso primär „nach außen“ auf anderes und auf andere um ihrer selbst willen gerichtet sein könne. Vor allem aber wollen jene Bestimmungen *Max Schelers* dem aristotelischen Grundaxiom im Eingang seiner „Metaphysik“, daß alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, widersprechen. Denn dieses „von Natur aus“ bedeutet doch wohl, daß es dem Menschen als Menschen ein selbständiges und genuines Bedürfnis sei, wissentlich das Wesen der Dinge zu ergründen; dieses Streben wäre danach durch keinerlei praktische Zwecke bedingt oder geleitet. Daß eine solche Erkenntnis-einstellung mit dem „Verwundern“ beginnt, also mit einem ursprünglichen und rein theoretischen Affekt, der Hingabe an die Sache allein um ihrer selbst willen, erscheint als Vermächtnis jener sokratisch-platonischen *Theoria*, womit abendländisches Wissenschaftsdenken begann. Seitdem galt das „Gebundensein der Erkenntnis an die Sache und die Verbundenheit aller ernsthaft Suchenden in dieser Gebundenheit“<sup>6</sup> als Prinzip der wissenschaftlichen Haltung. Doch besteht eine solche Wissenschaftsidee wirklich ohne tiefgreifende existentielle und prinzipielle Fragezeichen?

Der moderne Begriff der Wissenschaft ist geprägt von dem *Positivismus*, dessen Grundzug die Verabsolutierung der logisch-mathematischen Methode und ihrer naturwissenschaftlich-technischen Anwendung ist. Wissenschaft hat es danach nur mit dem Erfahrbaren, Verifizierbaren, Falsifizierbaren zu tun. Wissenschaft wird auf das Quantitative, das Meßbare eingeengt. Wahrheit als *Richtigkeit* kann es nur im Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit geben, wobei der Begriff der Erfahrung sich ausschließlich auf die „äußere Erfahrung“, das Experiment, bezieht. Dies bedeutet eine Wandlung im Richtungssinn nicht nur der Naturwissenschaften, sondern der Wissenschaften überhaupt. Diese Wandlungen betreffen die prinzipielle Mathematisierung, den Weg von dem Qualitativen zum Quantitativen, von dem Substanzdenken zum Funktionsdenken, den Weg von den organischen Strukturen zu Verhaltensmustern und hypothetischen Modellvorstellungen.

In dem von den Naturwissenschaften intendierten Wissenschaftsbegriff haben die *Geisteswissenschaften* keinen Raum. Ihre Erkenntnisse bean-

<sup>5</sup> Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geschichtswissenschaften (1933) S. 329.

<sup>6</sup> N. Hartmann, a.a.O., S. 334. — Über die „Neutralisierung“ bei E. Husserl vgl. M. Landmann, *Erkenntnis und Erlebnis* (1951) S. 73; zur Statuierung einer „neuen Sachlichkeit“ H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie* (1960) S. 9 ff.



spruchen zwar auch in manchen Richtungen Allgemeingültigkeit, ohne jedoch in derselben Weise überprüfbar und verifizierbar zu sein wie die naturwissenschaftlichen Ergebnisse. Die Philosophie wurde aus einem solchen Wissenschaftsbegriff ausgeklammert, sie wurde zur Weltanschauungslehre, deren Kriterien allerdings ebenso als unwissenschaftlich erachtet werden, da sie mit wertbezogenen Voraussetzungen arbeiten. Einer objektiven Erkenntnis der Wirklichkeit, wie diese noch mit der aristotelischen Scholastik gelehrt wurde, war damit der Boden der Wissenschaftlichkeit entzogen. Der Ausweis der Gesetzmäßigkeit der Prozesse wird nur den naturwissenschaftlichen Denk- und Arbeitsmethoden zuerkannt. Wenn jedoch diese Gesetzmäßigkeit als ein zentrales Merkmal der Wirklichkeit und ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis gilt, so gibt es nach dieser Argumentation keine gültige Geisteswissenschaft.

## II.

Eine solche Fixierung dessen, was Wissenschaft sei, bezieht notwendig die Frage ein nach der Verhältnisbeziehung einer solchen Wissenschaft zu Gegebenheiten und Sachverhalten, die als *außerwissenschaftlich* zu kennzeichnen wären. Gibt es also diese „reine“ Wissenschaft ohne jeden Bezug zu Wertgesichtspunkten und Wertbestimmtheiten? Hier ist der Ort zu der Feststellung, daß *Max Weber* mit seiner programmatischen These „Wissenschaft als Beruf“<sup>7</sup> gewiß einen hohen Ernst asketischer Forscher-tugend beschwor. Seine Forderung, wissenschaftliche Forschung und Lehre an der Universität habe nur der Tatsachenfeststellung mathematischer oder logischer Sachverhalte der inneren Struktur von Kulturgütern zu dienen, während alle Fragen nach Wert und sittlichem Maßstab, also „jede wissenschaftliche Vertretung von praktischer Stellungnahme“, der „intellektuellen Redlichkeit“ entgegenstünden, hält jedoch der Kritik nicht stand. *Alwin Diemer*<sup>8</sup> hat in Anlehnung an *Max Weber* jene Problematik so ge-

<sup>7</sup> Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre (1922) S. 541; dazu E. v. Kahler, Der Beruf der Wissenschaften (1920); vgl. R. Schwarz, Idee und Verantwortung der Universität, in: Universität und moderne Welt. Ein internationales Symposium (Bildung / Kultur / Existenz 1, hrsg. von R. Schwarz, 1962); ders., Situation und Krise der heutigen Universität, Erw. Antrittsvorlesung an der Universität München, 1964, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 39/64, vom 23. 9. 1964, auch in: Deutsche Universitätszeitung 1/1965; in: Vjs. f. wiss. Päd. 4/1964; ders., Sinn und Aufgabe der heutigen Universität, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, hrsg. von R. Wisser (1960); ders., Sinn und Form einer akademischen Bildung. Antrittsvorlesung an der Universität Wien, in: Wissenschaft und Weltbild, Jg. 12 (1/1959).

<sup>8</sup> Was heißt Wissenschaft (1964) S. 65.

kennzeichnet: Wertung ist unmöglich „ohne einen weltanschaulichen oder metaphysischen Glauben“. Das bedeutet aber: Wertung ist nicht wissenschaftlich. Tritt sie im Rahmen der Wissenschaft auf, so wird diese unwissenschaftlich. Will also die Geisteswissenschaft Wissenschaft sein, dann darf sie nicht werten. Wenn der Wissenschaftler wertet, so tut er dies — wie hier weiter argumentiert wird — nicht als Wissenschaftler, sondern als Mensch mit einer bestimmten Weltanschauung und einem bestimmten Wertglauben. Doch genau hier wird jener katastrophale innere Widerspruch offenbar: Wenn es persönlich gesagt werden darf, so ist mir noch zumindest kein Geisteswissenschaftler und kein geisteswissenschaftliches Forschungsergebnis begegnet, das in solchem Verständnis als „rein“ wissenschaftlich angesprochen werden könnte, sofern es sich nicht nur um eine Sammlung von Faktenergebnissen, sondern um Einsichten *letzter* Bezüge handelt. Doch selbst auch jene Tatsachenforschung als Erforschung der Fakten unterliegt allein schon durch die jeweils angewandte Methode und durch das Auswahlprinzip nicht nur objektiven Intentionen, sondern eben je bestimmten „vorgefaßten“ Prinzipien und Kriterien. Eine bestimmte empirische sogenannte *reine Tatsachenforschung* — und andere Tatsachen gibt es ohnedies hier nicht mehr — vermag nur Informationen und Dokumentationen zu sammeln, zu registrieren, zu etikettieren und zu „speichern“. Dem kritischen Blick bleibt jedoch nicht verborgen, daß es sich auch hier niemals um „reine“ Tatsachen handelt. Es ist mit Recht auch von einer „latenten Metaphysik des Positivismus“ und des Empirismus gesprochen worden. Allein das, was jeweils als „repräsentativ“ ausgewählt wird, betrifft immer schon je bestimmte „programmierte“, nicht also nur mehr als objektiv zu deklarierende Tatsachen. Sowohl Webers *Wissenschaftsauffassung* als auch seine *Weltanschauung* und auch seine *Methodologie* haben in Konsequenz seines wertsubjektiven Grundsatzes eine anthropologische Ontologie als Basis.<sup>9</sup> Vom soziologischen Gesichtsfeld

<sup>9</sup> W. Wegener, Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie (1962) S. 270 ff., 279. Vgl. hierzu K. Löwith, Max Weber und Karl Marx, in: Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, S. 10: Die von Weber geforderte „Wertfreiheit“ des wissenschaftlichen Urteils „bedeutet so wenig einen Rückzug auf pure Wissenschaftlichkeit, daß sie vielmehr gerade die *außerwissenschaftlichen* Maßstäbe der wissenschaftlichen Beurteilung in Rechnung stellen will. Was diese Lehre verlangt, ist keine Ausmerzung der maßgebenden ‚Wertideen‘ und Interessen, sondern die Vergegenständlichung als Grundlage einer möglichen Abstandnahme von ihnen. Es ist eine ‚haarfeine‘ Linie, welche Wissenschaft und Glauben scheidet (W. L., S. 212), und eigentlich ist das wissenschaftliche Urteil von der bewertenden Beurteilung überhaupt nicht zu *scheiden*, sondern beides ist nur auseinanderzuhalten.“ Gerade aber hier liegt unser Problem: *ob* und *wie* dies möglich ist. Vgl. auch W. E. Mühlmann, „Wertfreiheit“

aus trifft Dieter Oberndörfer<sup>10</sup> genau jenen psychologischen Sachverhalt, der heute nicht deutlich genug benannt werden kann: „Wir halten voraussetzungslose, wertfreie soziologische Arbeit für ein Ding der Unmöglichkeit. Dort, wo dieser Anspruch erhoben wird, dient er meist nur dazu, den eigenen Wertprämissen unter dem Mäntelchen strenger Wissenschaftlichkeit Geltung zu verschaffen.“ Eine solche Feststellung aber zielt in eine noch umgreifendere Fragestellung, die zwar nach den heute weithin gültigen Denkschemata an sich schon illusorisch erscheint, die aber dennoch auch heute wie immer die Frage der strukturellen Verhältnisbeziehung von *Wissenschaft und Weltanschauung* bzw. von *Wissenschaft und menschlicher Existenz*, die eigentliche Mitte menschlich-existentialer Problematik betrifft.

### III.

Im Grunde verdichtet sich die Frage nach der Voraussetzungslosigkeit, der Wertreinheit, der Wertneutralität der Wissenschaft zu der heute im Zeichen des Positivismus fast anachronistischen Fragestellung nach der strukturellen Verhältnisbeziehung von *Wissenschaft und Weltanschauung*.

Weltanschauung gehört zu jenen Begriffen, die in ihrer eigentlichen Bedeutung äußerst schwer bestimmbar sind. „Weltanschauung und Wissenschaft sind zwei Ebenen, die miteinander nichts gemeinsam haben.“ Dies könnte wohl als eine erste spontane Reaktion als Antwort auf die Themenfrage gelten. Denn die *Wissenschaft* sei — so wird hier argumentiert — dadurch und nur dadurch Wissenschaft, daß sie von allen außerwissenschaftlichen Voraussetzungen und Einflußnahmen sich frei hält bzw. sich davon befreit. Wissenschaft sei methodisch gefügte Erkenntnis auf Grund kritisch durchleuchteter Grundlagen.

Und die *Weltanschauung*? Weltanschauung dagegen sei eine Anschauung vom Ganzen der Welt und des Lebens. Weltanschauung ist freilich nicht gleichzusetzen mit Religion und Konfession. Gibt es doch auch areligiöse Weltanschauungen, zumindest als „verkappte Religionen“.

und phänomenologische Reduktion, in: *Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit*, hrsg. von D. Stolte und R. Wisser (1966) S. 463: „... keine Werturteilshaltung ohne vorgängige Wert-Thematisierung“; ders., *Max Weber und die rationale Soziologie* (1966). — Zur kritischen Unterscheidung der wertfreien Wissenschaftsmethodik vgl. auch den Beitrag von H. Rombach, *Der Kampf der Richtungen in der Wissenschaft*, in: *Z. f. Päd.* 13 (1/1967); Chr. v. Ferber, *Der Werturteilsstreit (1909—1959)* in: *Logik der Sozialwiss.*, hrsg. v. E. Topitsch (1965) S. 165 ff.

<sup>10</sup> Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft (1961) S. 13.

Weltanschauung besagt vielmehr das *Insgesamt aller Stellungnahmen, Erlebnis- und Fühlweisen eines Menschen, seines wissenschaftlichen Weltbildes ebenso wie seines wertbezogenen Lebenszieles, seines Lebensstiles, seiner bewußten und unbewußten Grundhaltungen zur Welt und zu sich selbst als integrierender Lebensform*.<sup>11</sup> Weltanschauung heißt die Art und Weise, wie der Zusammenhang der Dinge und der Sinn des persönlichen Daseins gedeutet und aufgefaßt wird. Sie ist also immer von universalem Charakter als ein „Gebilde des Geistes, in dem sich die Erfahrungen des Lebens zum ganzheitlichen Gefüge eines Weltbildes zusammenschließen und als solches sinngebend und zur Einheit formend auf den Menschen zurückwirken“.<sup>12</sup> Es handelt sich dabei somit nicht nur um theoretische Erkenntnisse, sondern immer auch um wertbezogene Überzeugungen, die letztlich den Lebenshorizont des Menschen fundamental bestimmen, die jedoch ebenso den Anspruch erheben, wahr zu sein.

Besteht nun — so wäre über dieser vorläufigen Bestimmung zu fragen — jene Auffassung zu Recht, wonach Weltanschauung und Wissenschaft sich entgegenstehen, sich gar ausschließen? Oder aber gibt es eine Brücke zwischen beiden? Gibt es gar eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ und in welchem Verhältnis stünde diese zu anderen Formen der Weltanschauung? Gibt es dazu wohl jene reine Wissenschaft „an sich“, die ohne weltanschauliche Akzente gültig fixiert werden könnte?

Das Wesen der Wissenschaft wird gesehen in der restlosen Beseitigung sämtlicher individueller Erkenntnisunterschiede. „Man behält vom Gegenstand nur das zurück, was an ihm grundsätzlich für alle ohne Unterschied des Standpunktes und der Individualität des Erkennenden zugänglich und sicher erkennbar ist.“<sup>13</sup> Mit dieser Position berührt sich eng die Auffassung von *Karl Jaspers*<sup>14</sup>, daß Wissenschaft nur ist, „soweit eine solche (d. h. dogmatisch formulierte) Weltanschauung nicht als absolute Voraussetzung wirksam ist, oder wenigstens nur soweit, als Geltung darin erreicht wird, welche unabhängig von jeder Weltanschauung besteht, oder sofern im Denken diese ganze Weltanschauung nur als Hypothese dieser Denkversuche behandelt wird“. Die Wissenschaft dürfe nur solche Voraussetzungen als für sie gültig anerkennen, die sie selber sich gibt und deren Notwendigkeit und Tragweite sie selber beurteilt. Die innerwissenschaftlichen Voraussetzungen als konstitutive Prinzipien ergäben

<sup>11</sup> Zum Ganzen ausführlich mit den entsprechenden Begründungen R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 175 ff.

<sup>12</sup> Ph. Lersch, *Der Mensch in der Gegenwart* (1955) S. 61 f.

<sup>13</sup> A. Brunner, *Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Natur- und Geisteswissenschaft*, in: *Scholastik XIII* (1938) S. 493.

<sup>14</sup> *Die Idee der Universität* (1946) S. 84.

sich notwendig und rein sachlich aus dem Gegenstand der Forschung. Außerwissenschaftliche und weltanschauliche Voraussetzungen als regulative Ideen seien dagegen keine echten Grundsätze der Forschung, sondern vielmehr Einstellungen und Zielrichtungen, die der Forscher von seiner eigenen Person her tatsächlich in seine Forschung mitbringt und an den Gegenstand heranträgt.

Wenn daneben noch vom „objektiv-individuellen Moment“ gesprochen wird, das für die wissenschaftliche Erkenntnis erforderlich sei<sup>15</sup>, so bleibt dieses Postulat ohne klaren Bezug zu der benannten These, daß der Inhalt der Erkenntnis vom Standpunkt und der Eigenart der einzelnen Erkennenden unabhängig ist, worin die Herstellung der Allgemeingültigkeit gründe. Zwar werden die Anlagen, Dispositionen, Tendenzen zu verschiedenen Verhaltensweisen wie zu verschiedenen Arten der Lebens- und Weltbetrachtung anerkannt, doch seien diese Dispositionen in keiner Weise determinierend. Denn der Mensch kann sich all der Faktoren, die seine Weltanschauung bestimmen, kritisch bewußt werden.<sup>16</sup> Dem *secundum modum cognoscentis* wird nur insoweit Geltung eingeräumt, als es die Ebene der wissenschaftlichen „Erkenntnis überhaupt“ nicht beeinträchtigt.

#### IV.

Das Problem um Weltanschauung und Wissenschaft liegt aber im Grunde noch tiefer. Nicht nur von *dogmatisch*-fixierten Voraussetzungen wird die Rede sein können, sondern von *Voraussetzungen überhaupt*, die jeden je bestimmten Lebensgrund und Denkansatz tragen. Die Rede, wie sie heute in „das erste Stadium einer Befreiung von Weltbildern“ eingetreten, hinterläßt doch nur die Einsicht, daß hier nur ein anderes Weltbild absolut gesetzt wird. Die Wissenschaftlichkeit vermeinte sich durch Abstraktion aller weltanschaulichen Voraussetzungen selbst zu gewinnen. Hierin lag ihr Stolz und ihr befreiender Anspruch. Heute aber wissen wir ebenso, daß eine solche *restlose* Abstraktion gar nicht möglich, daß Wissenschaft in ihren *letzten Zusammenhängen* des Sinnes, des Wertes und des Bedeutungscharakters ohne weltanschauliche Perspektiven gar nicht denkbar ist.

Gefordert wird also die rein objektive Haltung, die eine rein neutrale Ebene ansteuern und erreichen soll. Doch hier stellt sich unsere Position dem entgegen mit der Frage: Gibt es überhaupt diese „rein menschliche

<sup>15</sup> A. Brunner, a.a.O., S. 495.

<sup>16</sup> H. Meyer, *Christliche Philosophie?*, in: *Weltanschauungsprobleme der Gegenwart* (1956) S. 115 ff.

Ebene“? Ist nicht der Mensch immer schon als je wertendes, wollendes, handelndes Wesen in den Denk- und Erkenntnisprozeß notwendig einbezogen? Der „Abstand“, den wir erkennend in theoretischer Einstellung nehmen, darf doch nicht so aufgefaßt werden, als stünden wir als Subjekt auf einem neutralen Standort — außerhalb der Wirklichkeit des zu erkennenden Objekts, um es nach Art eines photographischen Apparats in uns aufzunehmen. Jede Distanzierung von Subjekt und Objekt findet doch innerhalb der beide umfassenden Wirklichkeit statt. Auf die „Untertrenntheit des Menschen und der gegenständlichen Welt“ in der Wirklichkeit wurde ebenso von philosophischer Seite hingewiesen<sup>17</sup>, wie auch für die moderne Kunst von der „Innenwelt und Außenwelt als einer Einheit“ gesprochen wird.<sup>18</sup> Von der naturwissenschaftlichen Parallele wird noch die Rede sein.

So also besteht die Feststellung, daß der Wissenschaft, zumal der Geisteswissenschaft, auch Voraussetzungen zugrunde liegen, die nicht rein theoretischer Natur sind: nämlich die weltanschaulich gebundene Geistesart des Forschers als Besonderungen, die *konstitutiv* in den Erkenntnisprozeß und in bestimmte Erkenntnisresultate — zumindest was das besondere Kolorit ihres *Bedeutungscharakters* angeht — hineinragen und nur mit der jeweiligen Weltanschauung selbst aufzuheben wären. Hierher gehören alle wertbestimmten Urteile und Sinnfindungen, besonders auch in der geschichtlichen Welt. Die Fruchtbarkeit der Wissenschaften für Lebenswertung und Selbstverständnis des Menschen hat doch gerade an dieser *Lebensbindung des Denkens* ihr Kriterium. Werturteile und Sinngehalte sind also „da“, bevor sie reflektiert werden. Sie können nicht restlos ausgeschaltet werden. Und selbst im Erkenntnisprozeß der Naturwissenschaften bleibt das erkennende Subjekt nicht mehr der einflußlose Zustand eines von ihm völlig unabhängig verlaufenden Geschehens. Die „klassische“ Voraussetzung eines rein neutralen Objekts ist auch hier durch Quantenmechanik und Atomphysik zerstört. Jede Messung ist mit einem Eingriff in den Zustand des zu messenden Objekts verbunden und bedeutet daher eine Störung des Beobachtungsobjekts. Das beobachtende Subjekt muß in das Beobachtungsergebnis einkalkuliert werden. Von *Carl Friedrich von Weizsäcker*<sup>19</sup> stammt die These, daß der wichtigste Beitrag der Physik an unsere Zeit in der Erkenntnis des notwendigen Zusammenhangs von Materie und Bewußtsein, von Objekt und Subjekt zu suchen

<sup>17</sup> W. Schulz, *Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffs*, in: *Universitas XX* (1965) S. 591 f.

<sup>18</sup> H. v. Einem, *Das Menschenbild in der modernen Kunst*, in: *Das ist der Mensch* (1959) S. 105; E. Preetorius, *Die Krise von Wirklichkeit und Kunst*, in: *Universitas IX* (1956) S. 2.

<sup>19</sup> *Zum Weltbild der Physik* (©1954).

<sup>7</sup> *Menschliche Existenz* 1

ist. Diese neue Perspektive wird von *Werner Heisenberg*<sup>20</sup> so bestätigt: „Die Naturwissenschaft steht nicht mehr als Beschauer vor der Natur, sondern erkennt sich selbst als Teil dieses Wechselspiels zwischen Mensch und Natur . . . Das naturwissenschaftliche Weltbild hört damit auf, ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein.“ So also ergibt sich daraus notwendig eine „Erkenntnissituation, in der eine Objektivierung des Naturvorgangs nicht mehr möglich ist. Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch wieder sich selber . . . Wenn von einem *Naturbild der exakten Naturwissenschaft* in unserer Zeit gesprochen werden kann, so handelt es sich also eigentlich nicht mehr um ein Bild der Natur, sondern um ein *Bild unserer Beziehungen zur Natur*.“ Damit wird freilich ebenso eine Gefahr beschworen, daß die Berücksichtigung des Menschen, des Subjekts als Faktor im naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß, in einen *Subjektivismus* oder *Apriorismus* münden könnte, was als ein echtes Problem bemerkt und nicht ausgeschaltet werden kann.

Auch die Naturwissenschaften arbeiten mit Glaubensannahmen, mit Wahrheitsüberzeugungen, die nicht ihrem Wissenschaftsbereich entstammen und nicht mit den ihnen eigenen Methoden logisch zu rechtfertigen sind. Von hierher leitet sich die These ab, daß es gar keine Wissenschaft ohne weltanschauliche Voraussetzungen gibt. Auch in den Naturwissenschaften gibt es eine Entscheidungsgewißheit im Hinblick auf die Grundlagen- bzw. Basisvoraussetzung. Das Problem des Positivismus liegt also gar nicht in der Wahl zwischen Wissen und Glauben, sondern in der „Wahl zwischen zwei Glaubensarten“<sup>21</sup>, eine These, die wir bereits *früher* mehrmals vertreten haben mit der Auffassung, daß es überhaupt kein Dasein ohne Glauben geben kann und daß Denkformen jeweils notwen-

<sup>20</sup> Das Naturbild der heutigen Physik (1955) S. 18 ff.; ders., Atomtheorie und Naturerkenntnis, in: Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen (1/1954) S. 18, verweist auf das „historische Element“ in der Betrachtung. Vgl. hierzu die Kritik von Th. Litt, Philosophische Anthropologie und moderne Physik, in: Studium generale IX (1956) S. 351 ff. Litt lehnt jene These Heisenbergs kategorisch ab mit der Feststellung: „Der Übergang, den Heisenberg beschreiben möchte, ist nicht der Übergang von der klassischen zur modernen Physik, sondern der Übergang aus der Haltung des die Natur erforschenden in die Haltung des die Naturforschung überprüfenden Geistes“, was Heisenberg vertauscht bzw. verwechselt habe (S. 362). H. Wein, Mensch und Wissenschaften im Zeitalter der Unbestimmtheitsrelation, in: Studium generale I (1947/48) S. 218, will die Hineinnahme des beobachtenden Subjekts in jede Naturbeobachtung — wie es analog auch in der gegenwärtigen Theologie und Philosophie zu beobachten ist — als eine erste Annäherung zwischen jenen Disziplinen betrachten.

<sup>21</sup> J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Zeugnisse, Festschr. f. Th. W. Adorno, hrsg. von K. Horkheimer (1963) S. 487.

dig den Gewißheitsgrad von Glaubensüberzeugungen angenommen haben bzw. noch annehmen.<sup>22</sup> Ein solcher *Dezisionismus* ist heute für die Naturwissenschaften kaum noch bestreitbar. So also erscheint jener rein objektive Wissenschaftsbegriff als eine Fiktion. Gibt es doch keine Wissenschaften ohne den Menschen, ohne je vorgegebene Voraussetzungen als *Wissenschaftshaltung*, ohne den jeweils außer- oder überwissenschaftlichen Aspekt als letztem Sinnbezug, nicht also auch ohne das Ethos. Daß davon das Ethos des Strebens nach Objektivität als bestimmtes unerlässliches geistiges Verhalten des Forschers unberührt bleiben muß, besagt nichts gegen die notwendig gegebene wesensmäßige Subjektivität.

Gerade hier aber wird deutlich, daß es *aprioristische Voraussetzungen* von nicht mehr ableitbaren letzten *Vorentscheidungen* gibt. Auch alle philosophischen Systeme haben ihre besonderen unaufhebbaren Voraussetzungen. Für *Platon* besteht die Wirklichkeit des Dualismus einer Ideenwelt und einer Welt der Erscheinungen als unaufhebbare Voraussetzung seines Welt- und Lebensverständnisses. *Fichte*<sup>23</sup> geht von der Voraussetzung aus, „daß der Gedanke einer dem Bewußtsein gegenüberstehenden *dinglichen Welt*, in welcher das Bewußtsein selbst wurzelt . . . ein unvollziehbarer Gedanke“ sei. Die *scholastische Erkenntnislehre*<sup>24</sup> geht von der Voraussetzung aus, daß es dem Bewußtsein möglich ist, die Sinn- und Wertstrukturen aus den Seinsgegebenheiten zu erheben. *Hegels*<sup>25</sup> geschichtsphilosophische Voraussetzung ist, daß es in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Es sind dies Voraussetzungen für die Wirklichkeitsansicht, die zwar der Grundlagenkritik unterliegen, selbst aber nicht mehr „wißbar“, d. h. gültig beweisbar sind — eben weil die Voraussetzungen des Wissens nicht mehr „wißbar“ sind, sondern nur als Entscheidung und „letzte Stellungnahme“ jeweils übernommen werden können.<sup>26</sup>

Wenn wir jene letzte Voraussetzung im *allgemeinen Verständnis* „Glauben“ nennen wollen, so gibt es kein Dasein ohne Glauben. Der Bezug des Menschen zur ganzen Wirklichkeit ist nur im Glauben zugänglich, letzte Sinnggebung der Welt für den Menschen nur in glaubender Haltung möglich.<sup>27</sup> Dieser Glaube meint zuerst jene Art von Gewißheit, die

<sup>22</sup> Vgl. R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957); vgl. auch Anm. 7.

<sup>23</sup> Zit. nach Fr. Jodl, Geschichte der neueren Philosophie, hrsg. von K. Roretz (1927) S. 658.

<sup>24</sup> Vgl. u. a. H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin (1934); ders., Systematische Philosophie I (1955).

<sup>25</sup> Philosophie der Weltgeschichte I (1944) S. 4.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu J. Derbolav, Lehrer- und Schülertum in der Philosophie, in: Geist und Erziehung, Festschr. f. Th. Litt (1955) S. 15.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu Cl. Münster, Dasein und Glauben (1948) S. 22 ff.

„da“ ist und niemals ganz abgewiesen werden kann, weil sie die Existenz des jeweiligen Menschseins eben existentiell trägt. Hiermit aber zeichnet sich, mit der Kategorie der individuellen Besonderheit, des Stimmungsbodens, des Urvertrauens, des Urmißtrauens usw., jener gesamt menschliche Traggrund ab, der als existentieller, religiöser, natürlicher, philosophischer, transzendentaler Glaube bestehen kann.<sup>28</sup> Glauben wird hier verstanden als „das eigentliche innere Wesen, der eigentliche Kern unseres Bewußtseins, theoretisches und praktisches Bewußtsein und seine bloß peripherischen Sphären“.<sup>29</sup> Dieser *vor* und *hinter* dem Denken stehende Glaube wirkt *strukturbestimmend*. Er ist „ein Vertrauen, das als eigentliches Fundament der persönlichen Lebensstruktur eingebaut ist, und das den ganzen Lebensvollzug in Erlebnis und Tat maßgebend beeinflusst“.<sup>30</sup> Dieser Glaube wirkt immer total, bestimmt immer das Ganze des menschlichen Wesens, was jedoch keineswegs immer bewußt zu sein braucht. Für die in Frage stehende Problematik des strukturellen Zusammenhanges von Wissenschaft und Weltanschauung gewinnt die These *Eduard Sprangers*<sup>31</sup> eine fundamentale und aufschließende Bedeutung: „Der Glaube kann ganz anders beschaffen sein als sein Inhaber selbst weiß und aussagt. Was einer implizite glaubt, indem er danach lebt, ist meistens verschieden von dem, was er explizite bekennt.“

In einer neueren anthropologischen Psychologie wird das Zentrum des Menschen in seiner Tiefenperson erblickt. Aus diesen Quellen und Motivationen, aus solchen Impulsen individueller und kollektiver Wünsche, Hoffnungen und Zielsetzungen, werden Intellekt und Erkenntnisprozeß „angetrieben“ und zumindest entscheidend mitbestimmt. Die Lehre vom „endothyemen Grund“<sup>32</sup> gewinnt auch in diesem Bezug eine fundamen-

<sup>28</sup> Vgl. bes. P. Matussek, *Metaphysische Probleme der Medizin. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre der Psychotherapie* (1950) S. 138 ff. „Die Glaubenserkenntnis ist wohl ein ‚Glaube‘, aber für den Gläubigen doch eine ‚Form des Wissens‘, die lediglich andere Wahrheitskriterien hat als unsere Erkenntnis.“ (S. 156).

<sup>29</sup> E. Frank, *Wissen, Wollen, Glauben* (1955) S. 357.

<sup>30</sup> E. Spranger, *Zur Psychologie des Glaubens*, in: *Magie der Seele* (1947) S. 26. Zur wissenschaftlichen Wiederentdeckung des Glaubens und zur Glaubensbindung des Denkens vgl. die wichtige Schrift von A. D. Müller, *Die Erkenntnisfunktion des Glaubens* (1952) bes. S. 24 ff.

<sup>31</sup> *Zur Psychologie des Glaubens*, a.a.O., S. 52.

<sup>32</sup> Zum „endothyemen Grund“ bes. Ph. Lersch, *Aufbau der Person* (1962); vgl. auch das gedankenreiche Buch von A. Vetter, *Natur und Person. Umriss einer Anthropognomik* (o. J.) bes. S. 296 ff.: Die Doppeldeutigkeit der Lebensgrundschicht; F. Seifert, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart*, in: *Seele und Bewußtsein* (1962) S. 156 ff.

tale Perspektive. Wenn *Carl Gustav Jung*<sup>33</sup> recht hat, so gibt es seelische Tätigkeiten, welche den Bewußtseinsfunktionen analog und doch unbewußt sind. Danach könnte alles, was im Bewußtsein geschieht, auch unbewußt geschehen. Es sollte nicht mehr übersehen werden, daß die „Primitivperson“ an der Sinngebung und somit an der Steuerung der Lebenslinie der Person maßgebender beteiligt ist, „als dies Leit- und Richtbildern der traditionellen, auch der christlichen Ethik, gemäß ist“.<sup>34</sup> Wir würden dem hinzufügen wollen: der überkommenen Vorstellungswelt von der weltanschaulichen Sinn- und Wertverhaftung und Lebensverwirklichung der Person überhaupt gemäß ist.

In diesem „Glaubensgrund“ aber als dem Bezug zum Ganzen der Daseinswirklichkeit ist Weltanschauung begründet, die noch breitere und tiefere „Gründe“ hat, als es jene sind, mit denen Wissenschaft mißt. Daß aber ein Mensch auch von einem so verstandenen „Glaubensgrund“ her nur denken kann, daß dieser Glaube als eine je vorgeordnete Sinnintention zu verstehen ist, besagt unsere These eines *weltanschaulichen* oder auch *existentiellen Apriori*, das verschiedene Aspekte gewinnen kann. Es kann als die dem Menschen eigene Weltanschauung verstanden werden, als Kern des Lebensverständnisses, als Sinn-Horizont eines Menschen, unter dem seine Stellungnahmen, seine Erkenntnisse und Werteinstellungen jeweils nur erst möglich bzw. erst sinnvoll eingeordnet werden können. Entscheidend jedoch ist, daß ein weltanschaulicher Habitus den ganzen Menschen umfaßt, *unter dem und durch den und von dem aus und zu dem hin* er jeweils auch erst Wissenschaft zu betreiben vermag, daß eben der übergreifende Aspekt des Ganzen, aller menschlich-existentiellen Lebensbezüge, jeweils notwendig „da“ ist und ins Bewußtsein erhoben werden muß, wenn wissenschaftliche Bemühung sinnvoll werden soll.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> *Seelenprobleme der Gegenwart* (1955) S. 177; ders., *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (1964) S. 540 f.: Es gibt keinen Bewußtseinsinhalt, der nicht in anderer Hinsicht unbewußt wäre, und umgekehrt.

<sup>34</sup> V. E. von Gebattel, *Anthropologie der Angst*, in: *Hochland* 43 (1951) S. 355. Vgl. auch A. Storch, *Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie als Wege zum Verständnis der Menschen*, in: *Psychologia-Jb.*, hrsg. von W. Canziani (1955) S. 38: „Erst auf dem existentiellen Grund sind die tiefenpsychologischen Aufdeckungen der lebensgeschichtlichen Zusammenhänge und die Erhellungen der Selbstverdeckungen und -verschleierungen zu vollziehen.“

<sup>35</sup> Wenn man unter „Vorentscheidung“ eine Richtungsbestimmtheit verstehen will, die bei Handlungen den Charakter der Motive, nicht ihren Inhalt, vorwegnimmt, eine freie Selbstdeterminierung des Menschen, die nicht absolut ist, sondern nur eine wirksame Tendenz schafft, so könnte vielleicht in dieser *Perspektive*, die freilich noch manche Fragen offenläßt, wie etwa jene, wie eine „freie Selbstdeterminierung“ gedacht werden soll, auch der Ansatz zur Erhellung jener bezeichneten, vorgeordneten Sinnintention gefunden werden. Vgl. H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropol-*

Der Mensch ist als Mensch eben *nicht zuerst* ein wissenschaftliches Wesen. Es gibt Begegnungen des Menschen mit sich selbst, mit der Gottheit, der Umwelt, der Natur, mit den Mächten „über uns“ und „unter uns“, mit dem Werden und Vergehen, mit dem Tod, dem Schicksal, der Schuld, dem Leid — von all diesen Phänomenen wird der Mensch urtümlicher angesprochen, ergriffen, geprägt und geformt, was seine existentiellen Grundhaltungen und Grundverhaltensweisen angeht, als durch seinen Umgang mit der Wissenschaft.

Hier nun kann sich die Frage erheben, ob es denn keine „wissenschaftliche Weltanschauung“ geben kann. Wir meinen, daß es keine unbedingte Differenzierung als vor- und außerwissenschaftliche und als wissenschaftliche Weltanschauung bei einem Menschen gibt, der einen wissenschaftlichen Weg genommen hat. Es gibt letzthin auch hier nur *seine* Weltanschauung als das Ingesamt seines Lebens- und Weltverständnisses, wovon eingangs die Rede war. Keine Weltanschauung jedoch wird allein von wissenschaftlichen Erkenntnissen begründet, aber auch nie restlos aufgehellt werden können. Stecken doch in jeder Weltanschauung Elemente, die begrifflich überhaupt nicht oder nur unvollkommen ausformulierbar sind. Gibt es doch vorbewußte und dunkelbewußte Entscheidungen in der Tiefe des „geistigen“ Seelengrundes, die von ausschlaggebender Bedeutung für die Gesamtrichtung des Lebens sind, da jede Weltanschauung auch von atheoretischen Triebkräften und Faktoren lebt. Daraus aber ergibt sich, daß diese Vorbestimmtheiten und Voraussetzungen auch in der rationalsten Selbstkritik wissenschaftlicher Haltung nie vollständig zur bewußten Gegebenheit gebracht werden können, wie es eben unmöglich ist, sich selbst als Mensch *restlos* zu erkennen. Doch gründet die Erkenntnis gar nicht — wie man behauptet<sup>36</sup> — in dieser letzten psychologischen Tiefe? Wir meinen, daß zumindest geisteswissenschaftliche Erkenntnis immer nur als *totaler Akt* der Gesamtperson möglich wird, daß aber wiederum solche Erkenntnis nie ohne wertsetzende Stellungnahme möglich wird, die freilich nie nur ein Akt der Reflexion, sondern eine Offenbarung der Tiefe ist. Das Problem um die „aufschließende“ Verschränkung von Erkenntnis und Liebe kann hier nur benannt werden. *Wenn der Mensch, auf sich*

logie (1960) S. 45 f.; ders., Die Bedeutung der Vorentscheidung für das sittliche Leben, in: Magazin für Pädagogik (Okt. 1937); ders., Die Bedeutung der vorrationalen Sphäre für die religiös-sittliche und intellektuelle Entfaltung, in: Theologie und Glaube 32 (1940) S. 13 ff. — Es kann in diesem Zusammenhang die noch tiefer greifende Frage nicht erörtert werden, wie jenes Apriori konstituiert bzw. gewonnen wird: ob die weltanschauliche Vorbestimmtheit eines Menschen nicht mehr oder nur bedingt oder aber grundsätzlich noch korrigiert und überschritten werden kann. Vgl. hierzu R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 187 ff.

<sup>36</sup> H. Meyer, Christliche Philosophie?, a.a.O., S. 116, 118.

*selber blickend, sich also nie restlos, sondern nur weitgehend „verobjektivieren“ kann, — woher nimmt er dann die Gewißheit, daß in jenen nicht mehr aufhellbaren Verwurzelungen nicht auch bestimmte Antriebe und Vor-Entscheidungen für den je besonderen Bedeutungscharakter seiner Erkenntnisgehalte begründet liegen? Aber muß es nicht als ein Mangel an Selbstkritik, jenem unabdingbaren Merkmal echter Wissenschaftlichkeit, angesehen werden, wenn nicht auch jene Voraussetzungen einbezogen werden, die eine reine Objektivität nicht erreichen lassen? Wenn das Wesensmerkmal dieser sogenannten „reinen“ Wissenschaft die Kritik ist, so bleibt hier die ebenso entscheidende wie zumeist übersehene Frage: Woher stammen denn jeweils die Kriterien für diese Kritik? An dieser Frage müssen notwendig alle sogenannten neutralen Ansätze scheitern. Eine solche Ansicht aber hat weitgehendste Konsequenzen nicht nur für den Wissenschaftsbegriff selbst, worum heute doch letzthin auch die gesamte Problematik der modernen Universität zentrierend kreist, sondern auch für die Sinnbezüge der Wissenschaft im Gesamt der Lebensbezüge überhaupt. Was hier heute als dringende Forschungsaufgabe in Sicht kommt, wäre die Aufhellung jener inneren Beziehungen von Ebenen, die im Erkenntnisakt als das Ontologische, das Logische, das Psychologisch-Charakterologische, als bewußte Reflexion und unbewußte Tiefenperson zusammenfließen.*

Es erscheint nun also als ein unabweisbarer Gedanke, daß es vorwissenschaftliche Entscheidungen gibt, denen sich niemand ganz entziehen kann. Immer leben in der Weltanschauung eines Menschen vor- und außerwissenschaftliche Elemente fort, ja als *bestimmende Momente*, soweit diese seine letzten Sinnerhellungen und Lebensziele betreffen. Denn es gibt ein *wissenschaftliches Weltbild* als die Summe des erforschten Wissens von der Welt und dem Menschen, aber es gibt *keine wissenschaftliche Weltanschauung* als Richtbild für ein gesinnungsmäßiges existentielles Verhalten zur Welt als Ganzem, wie es ebenso kein wissenschaftliches „Lebensgefühl“ geben kann als jene seelische „Erfahrungsgrundlage“ jeder Weltanschauung, als die Art und Weise, wie ein Mensch sein Leben erfährt oder reflektierend sich selbst zu verstehen sucht. Gewiß kann Weltanschauung als bewußtes Weltverständnis gemäß der äußeren Gewandung die Gestalt eines reinen Erkenntnisgebäudes annehmen. *Wie häufig jedoch glauben Menschen, auch wissenschaftlich-denkende Menschen, reine Erkenntnisse zu haben und sie zu realisieren, obwohl sie tatsächlich über ihrem angestammten durchaus unwissenschaftlichen Lebenshintergrund Stellung nehmen.* Die meisten Menschen haben eine Weltanschauung, die ihrer Genesis nach nicht aus Erkenntnissen, sondern aus Erlebnissen stammt. Niemand aber kann seine je angestammten *Aspekte*, die vor

allem in seiner frühen Kindheit grundgelegt wurden, überschreiten — auch nicht mit wissenschaftlichen Methoden. Denn Wissenschaft allein vermag niemals eine Weltanschauung zu bilden oder gültig zu begründen. Auch die Philosophie kann nicht identisch sein mit Weltanschauung, obwohl sie eine innere Tendenz zur Weltanschauung als der Frage nach dem Ganzen des Seins und des Werdens in sich tragen kann. Wissenschaft jedoch kann *darum* nicht identisch sein mit Weltanschauung, weil Wissenschaft immer nur einen Ausschnitt aus dem Ganzen der Wirklichkeit zu erfassen vermag. Wenn das philosophische oder gar wissenschaftliche Vermögen schlechthin und ohne jeden bindenden Rückbezug befähigt wäre, dem Menschen eine sinngebende „wissenschaftliche Weltanschauung“ als evident und unwiderlegbar aufzuweisen und zu begründen, — warum haben wir dann ehedem und heute noch eine solche Anarchie weltanschaulicher Überzeugungen — auch und gerade im Namen der „reinen Vernunft“ in der differenzierten wissenschaftlichen Welt? Kann man dies allein mit der Irrtumsproblematik des Menschengesistes deklarieren?

Die wesensgemäße Aufgabe der Wissenschaft wird in einer restlosen „Entirrationalisierung“ (*Max Bense*) gesehen. Doch dabei bleibt eben eine fundamentale Voraussetzung unberücksichtigt: *daß der Mensch gar nicht nur als Zerebralsystem existiert*. Nicht was man *wünscht* und *will*, auch was man auf Grund der vorfindlichen Bedingtheiten *kann*, müßte doch im Zeichen der Kalkulation der reinen Vernunft nur als Realfaktor von Aufgabenstellungen erkannt werden. Andernfalls wäre schon die Illusion über das, was der Mensch seinem Wesen nach ist, ein fataler Irrationalismus. Da aber ein solcher anthropologischer Irrationalismus völlig unkontrolliert weil unkritisch erscheint, zielt er in die Linie einer Ideologie.

Ohne Wertgesichtspunkt gibt es keine sinnbestimmte Wissenschaft, wie eben alle Tatsachen immer schon von einem je bestimmten Gesichtspunkt aus gedeutete Tatsachen sind. Diese Vorentschiedenheit einer je bestimmten und bestimmenden Selbst- und Weltansicht gilt notwendig und unüberschreitbar für *jeden* Forscher und seine Sinn- und Wertbezüge, die sich durch keine wissenschaftliche Methode *restlos* ausschalten lassen. Dies gilt ebenso für die weltanschauliche Basis des Liberalismus, des Positivismus, des Materialismus, des Pragmatismus und aller anderen Ismen. Das ist es, was auch *Eduard Spranger*<sup>37</sup> meint: „Vermutlich ist die Legitimierung von Normen und Ordnungen des Lebens nicht möglich ohne Rückgriff ins Metaphysische und Religiöse. Nun wohl! Überwinden wir auch diese Scheu, zumal da es immer eine Selbsttäuschung gewesen ist, daß es

<sup>37</sup> Forschung, Berufsbildung und Menschenbildung in der gegenwärtigen deutschen Universität, in: Kulturfragen der Gegenwart (1953) S. 11.

irgend ein Wissen ohne verschwiegene metaphysische Grundentscheidungen gegeben habe und geben könne!“ Sein Gedanke, daß „in den letzten Prinzipien der Wissenschaftsansätze alte religiöse Grundhaltungen weiterwirken“<sup>38</sup>, wäre einer ernsthaften Erwägung wert. Eine solche Aufhellung könnte für die Wesensbestimmung der Wissenschaft und ihre Verhältnisbeziehung zur menschlichen Existenz mit ihren immer je wert- und sinnbestimmten Vorentscheidungen geradezu alarmierend wirken. Von hier aus wird auch seine These verständlich, „daß eine Wissenschaft . . . nur in *der* Richtung geläuterte und durchgeformte Weltanschauung zurückgeben kann, die keimhaft schon in ihrem Ansatz vorhanden war“.<sup>39</sup> In eine analoge Auffassung verweist *Erich Rothacker*<sup>40</sup>: „Es gibt kein anderes Mittel, die geisteswissenschaftlichen Begriffe und Methoden voll zu verstehen, als dies: sie in ihre weltanschaulichen Ursprünge zurückzuverfolgen.“ Ob aber *Ferdinand Sauerbruch*<sup>41</sup> wirklich recht hat mit seiner These: „Heute haben die Wissenschaften und insbesondere auch die Medizin ihre Grenzen wiederentdeckt, und beide suchen nach Fäden, die sie mit einer übergeordneten Weltanschauung verbinden“? Und er fährt fort: „Hier liegt eine Aufgabe, deren Lösung höher zu werten ist als alle Fachleistungen.“

Hier dann erscheint auch der Ort der eigentlichen Problematik einer möglichen, nie restlos aufhebbaren inneren, das heißt existentiell zu bestimmenden Verschränkung von Wissenschaft und Weltanschauung. *Diese Erkenntnis wird nicht dadurch aufgehoben, daß man sie einklammert, ja totschweigt*. Es wird also letztlich nur immer darum gehen können, die Spannung zwischen dem eigenen überkommenen bzw. angestammten weltanschaulichen Lebens- und Sinnhorizont und der möglichen Revision und Korrektur durch die methodisch-kritische, das heißt wissenschaftliche Erkenntnisbemühung auszuhalten. *Diese Spannung wird niemals ganz aufgehoben werden können, weil eben jeder denkende Mensch nur von seinem Horizont her zu denken und zu urteilen vermag, in der Wahrheits- und in der Wertsphäre*. Jene dann anstehenden Fragen der personalen Freiheitsproblematik vermögen hier nur angedeutet zu werden, zumal wenn die These sich aufdrängt, daß wir als Denkende schon immer in einer je bestimmten Weltanschauung als angestammter Glaubensüberzeugung stehen, die es zu explizieren, nicht aber zu überschreiten gilt. Auch für *Max Weber* und *Max Scheler* ist die Wissenschaft ein spezifisch abend-

<sup>38</sup> E. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse (1929) S. 7.

<sup>39</sup> E. Spranger, a.a.O.

<sup>40</sup> Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (1948) S. 37.

<sup>41</sup> Das war mein Leben (1956) S. 447 f.

ländisches Phänomen: „Was wir heute ‚Wissenschaft‘ nennen, ist selbst Erzeugnis nur *einer* Weltanschauung, nämlich der abendländischen — oder besser gesagt nur unter der Herrschaft dieser Weltanschauung möglich.“<sup>42</sup>

Dem bedrängenden Zirkel zwischen Glauben und Wissen, in einem bestimmten Verständnis zwischen Weltanschauung und Wissenschaft, werden wir als Menschen niemals ganz entfliehen können — auch nicht mit einer radikalsten Wissenschaftstheorie. Hier das aufschlußreiche Wort *Friedrich Nietzsches*<sup>43</sup>: „Der letzte Wert des Daseins“ ist „nicht Folge der Einsicht“, sondern er ist selber „Zustand, Voraussetzung der Erkenntnis“. Als eine programmatische Erhellung könnte dann die These des Religionshistorikers *Gerardus van der Leeuw*<sup>44</sup> verstanden werden: „Die Wissenschaft geht bis an die Grenze. Dort wird sie inne, daß sie eigentlich von jenseits dieser Grenze stammt.“ Dies bedeutet dann, daß *Forschen* und *Glauben* — letzteren Terminus wieder im allgemeinen Sinne verstanden — schon im „Grund“ der Person, in dem *individualen Personsein selbst*, gebunden und verbunden sind — nicht aber erst als Synthese, als Ergebnis möglich sein könnten.<sup>45</sup>

## V.

Von anderer Seite wird heute jedoch eine Wissenschaftsidee als genuin und allein „wissenschaftlich“ deklariert, die als eine durch die gesellschaftlich-kulturelle Wandlung bedingte „Umschichtung“ in den Natur- und Geisteswissenschaften zu kennzeichnen sei. Für solche Thesen stehen die Behauptungen<sup>46</sup>, daß das Ende der historisch gerichteten Geisteswissenschaften gekommen sei, daß die Wirkungsmöglichkeit der ideengeleiteten Persönlichkeit durch die Eigengesetzlichkeit der modernen industriegesell-

<sup>42</sup> M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre I* (1923). Vgl. hierzu J. Messner, *Die Hochschule in der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft*, in: *Die Hochschule zwischen Gestern und Morgen*, hrsg. von H. Drimmel (1966) S. 15.

<sup>43</sup> WA 14, 14.

<sup>44</sup> *Strukturpsychologie und Theologie*, in: *Z. f. Theol. und Kirche* (1928) S. 340.

<sup>45</sup> R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 175 ff.; ders., *Das Problem einer christlichen Philosophie*, in: *Philos. Jb. Jg. 60* (1950), wo u. a. die These begründet wird, daß christliche Philosophie nur *von einem christlichen Existenzbewußtsein* aus erst möglich wird. Dies gilt ebenso entsprechend für jede andere Philosophie, da Philosophie immer von einer je vorausliegenden „Kontrapunktik“ zu einer je bestimmten „Theologie“ erst möglich wird. Hierzu vgl. auch J. Pieper, *Was heißt philosophieren?* (1948).

<sup>46</sup> H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen* (1963) S. 282 u. a.

schafflichen und wissenschaftlichen Zivilisation schlechthin aufgehoben werde. Man spricht von der gemeinsamen Technisierung und Funktionalisierung aller Wissenschaften, ja von der Strukturangleichung der Geisteswissenschaften an die entwicklungsleitenden Natur- und Handlungswissenschaften, wozu auch die Pädagogik zählen soll, die auf dem Wege der Ausgliederung aus den Geisteswissenschaften in die Soziologie sich befände.

Dies also ist eine verbreitete Haltung, die durch Negierung einer genuin „geistigen Welt“ und durch die *monistische Übertragung naturwissenschaftlicher Prinzipien, Denkformen und Methoden auf die Geisteswissenschaften sich zu bestätigen sucht*. Der Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften kann aber nicht durch „die gemeinsame Technisierung und Funktionalisierung der Naturwissenschaften und der ehemals geisteswissenschaftlichen Handlungswissenschaften vom Menschen“<sup>47</sup> überwunden werden. Auch heute führt über eine solche Funktionalisierung kein Weg zur Personalität des Menschen; denn *der Mensch ist nicht nur das Wesen, das biologisch existiert, das geistbestimmt lebt oder handelnd sich bewährt, er ist vor allem das Wesen, das sinnbezogen existiert, sofern es wahrhaft menschlich existiert*, so daß auch alle Einzelfunktionen bzw. Erscheinungsweisen des Menschlichen nur organisch-strukturell, das heißt von einem übergeordneten Sinnbezug her, erst gültig gedeutet und gewertet werden können. Geisteswissenschaftliche Merkmale lassen sich daher eben nicht nur in Analogie und nach Art naturwissenschaftlicher Modelle aufhellen, es sei denn, man will noch heute oder heute wieder die beiderseits verbindlichen Gesetzmäßigkeiten beschwören, die freilich selbst im naturwissenschaftlichen Bezirk längst problematisch wurden.<sup>48</sup> Eine „Rekonstruktion“ der Welt durch die zur Technik gewordenen Natur- und Geisteswissenschaften läßt die eigentliche Frage des Menschen und an den Menschen unbeantwortet. Eine ausschließliche „Berechenbarkeit“ zielt aber notwendig in die Linie des Roboters und seiner mechanistischen Funktionen mit ihren determinatorischen und statistischen Voraussetzungen und Konsequenzen.<sup>49</sup>

Nach *Helmuth Schelsky*<sup>50</sup> sind Wissenschaft und Bildung künftig dadurch charakterisiert, daß sie zwar die metaphysischen Glaubenssysteme

<sup>47</sup> H. Schelsky, a.a.O., S. 225.

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 19 und 20.

<sup>49</sup> Vgl. bes. H. J. Meyer, *Die Technisierung der Welt. Herkunft, Wesen und Gefahren* (1961).

<sup>50</sup> a.a.O., S. 303; ders., *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* (1961); vgl. dazu R. Schwarz, *Situation und Krise der heutigen Universität*, in: *Deutsche Universitätszeitung* (1/1965).



anerkennen, sich aber doch von ihnen distanzieren. Bildungssysteme, die auch im Range der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Voraussetzungen eines bestimmten und dogmatisch festgelegten metaphysischen Glaubenssystems mit Ausschließlichkeitsanspruch gründen, seien — so heißt es hier — zur „Rolle des geistigen Provinzialismus“ verurteilt. Wir fragen: Was soll das bedeuten: Anerkennung und Distanzierung zugleich? Hieß es nicht besser: Die metaphysischen Glaubenssysteme sind durch den wissenschaftlichen Geist belanglos geworden, an ihre Stelle trat die Wissenschaft als säkularisierter Religionsersatz, als „höherer Gesichtspunkt“, als eine unspezifische globale Humanität, als ihr abstraktes Ethos?

Der durch Berechnung alles machende, ja der machbare Mensch ist das Signum dieser fortschrittlichen Existenz. Schon *Fichte* und *Humboldt* sprachen von der Priorität und Neutralität der Wissenschaft gegenüber allen weltanschaulichen Voraussetzungen, gegenüber Religionen und Konfessionen. Für die Bildung durch Wissenschaft, für das „gelehrte Studium“ fordert *Fichte* Freiheit und Offenheit gegenüber den festgelegten religiösen Wahrheiten.<sup>51</sup> Doch kann man nun wirklich hierin mit *Schelsky*<sup>52</sup> eine „vorbildliche Lösung der Frage“ sehen, „wie sich eine wissenschaftliche Bildung zu den unmittelbaren Glaubens- und Wertsystemen verhält, die heute in ihrer Verschiedenheit in einer pluralistischen Gesellschaft Gültigkeit und Existenz beanspruchen“? Aber schon hier, in der Geburtsstunde der modernen „liberalen“ Wissenschaft und Universität, lag bereits auch schon der Keim zu ihrem Verhängnis. *Denn einen neutralen Lebensbezug, ein Denken, auch ein noch so kritisches Denken, ohne einen je bestimmten und letztlich im Bedeutungscharakter unüberschreitbaren fundamentalen weltanschaulichen Ansatz gibt es nicht.* Und so hat es ihn ja auch bei den Deutschen Idealisten nicht gegeben, deren Wissenschafts- und Bildungsidee weltanschaulich, das heißt auch anthropologisch, ja heilsmäßig in sehr umschriebenen und erhebaren religiösen Fundamenten und Voraussetzungen begründet waren. Damals, in der Universität des Deutschen Idealismus und des Neuhumanismus, die von dem säkularisierten christlichen Gedankengut lebten, gab es auch eine weltanschauliche Voraussetzung als Grundlage. Es ist also nicht so, als ob damals im Sinne von *Fichte*, *Schelling*, *Schleiermacher* u. a. die Wissenschaft neutral und die Bildungsidee der Universität weltanschauungsfrei bestanden hätten, zumal die Universitätsbildung ausdrücklich als „ein religiöser Vorgang in der Person“ verstanden wurde. Neutralität ist also ein irreführender Begriff, wenn er nur die Ablösung der Universitätswissen-

<sup>51</sup> Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden Höheren Lehranstalt (1807), in: Ges. Werke, hrsg. von J. H. Fichte, Bd. VIII, S. 97 ff.

<sup>52</sup> Einsamkeit und Freiheit, a.a.O., S. 302.

schaft vom Vorrangs- und Führungsanspruch bestimmter kirchlich-theologischer Gebundenheit bezeichnen soll, zugunsten einer „freien“ Aufklärungs-Religion, die doch ebenso an einen Glauben, inhaltlich und formal, sich gebunden wußte und weiß, nur eben an einen anderen. Aber selbst auch hier noch gibt es ebenso bestimmte geistige und auch *institutionelle regionale und überregionale Bindungen* — nur eben andere.

Auch die „Zahmen Xenien“ *Goethes*

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,  
Hat auch Religion;  
Wer jene beiden nicht besitzt,  
Der habe Religion

bedeuten eine fundamentale Glaubensentscheidung, wonach dem Volke die „Volksreligion“, das heißt hier der Glaube an geoffenbarte und beziehungsweise oder festgelegte religiöse Wahrheiten, dem „Eingeweihten“ aber die „höhere Religion“, also die Bildung durch Wissenschaft und Kunst, entspricht.

Wenn *Fichte* im Sinne eines Zweiklassensystems der Lebenswege bejaht, daß die Volkserziehung „an die Wurzel und das Allgemeinste aller höheren menschlichen Bildung, an die Religion“<sup>53</sup> anknüpft, daß aber das gelehrte Studium dagegen „grundsätzliche Freiheit und Offenheit“ verlangt, so erscheint seine eigene Deklaration, „was nicht wissenschaftlich ausgebildet ist, ist Volk“<sup>54</sup> konsequent. Allein hier handelt es sich doch nicht nur um einen geistigen und sozialen Dualismus, wie man dies interpretieren wollte, sondern um einen geistig-kulturellen Dualismus. Hier erscheint mehr noch ein *existentielles und menschliches Problem*. Die soziologischen Fragen über Herrschaftsschicht und Volk werden uninteressant gegenüber der viel tiefer greifenden Frage: ob es eine höhere Religion gibt, die die Wissenschaft vermittelt bzw. funktionalisiert, und eine niedere Religion, die der Glaubenswelt der traditionellen Religionen zuzuordnen bleibt. Wenn *Karl Jaspers*<sup>55</sup> gegen *Helmut Schelsky*<sup>56</sup> mit Recht feststellt, daß die Geistesaristokratie keine soziologische Aristokratie sein muß, so fragen wir: *ob und inwieweit Geistesaristokratie einem Selbstverständnis entspricht, das nur außerhalb der institutionellen Religionen und Weltanschauungen, das heißt in Abhebung von den reli-*

<sup>53</sup> J. G. Fichte, a.a.O., § 26.

<sup>54</sup> J. G. Fichte, a.a.O.

<sup>55</sup> Die Idee der Universität (1946) S. 110; ders. in: K. Jaspers und K. Roßmann, Die Idee der Universität (1961) S. 146.

<sup>56</sup> Bildung in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. von H. Kuhn und Fr. Wiedmann (1964) S. 130.

giösen Glaubensüberzeugungen gewonnen werden kann. Wenn bemerkt wird, die modernen Wissenschaften bieten sich nicht als Weltanschauungen oder Religionsersatz an, sondern „sie arbeiten wesentlich auf offenem Feld, und sie wollen, daß das Feld offen bleibt“<sup>57</sup>, so wurde schon jene Frage zudringlich: Sind nicht immer und notwendig in den wissenschaftlichen Ansätzen und Erkenntnissen weltanschauliche Aspekte und Fixierungen gegeben? Selbst auch dann, wenn dies weder beabsichtigt noch bemerkt wird? Selbst wenn heute zu Recht nicht mehr die Idee eines Kosmos des systematischen Wissens vom Ganzen, sondern „in der ungeschlossenen Welt die Idee eines Kosmos der wissenschaftlichen Methoden und wissenschaftlichen Zusammenhänge“<sup>58</sup> in einem „offenen Wahrsystem“<sup>59</sup> erkannt wird, so vermag dies doch keine weltanschauliche Neutralität zu ermöglichen und zu bezeugen. Auch eine solche neue Idee des Wissens und der Wissenschaft setzt einen je übergeordneten, „das Ganze“ umfassenden Sinn- und Wertmaßstab voraus.

Aus jener bezeichneten „liberalen“ Geisteshaltung aber ist ein neuer Wissenschaftsbegriff und der dem zugrunde liegende Lebensbegriff geboren. Auch dieser hat somit an einer je fixierten, vorzeichenhaften Glaubensbindung des Denkens sein Leben. Die Skala reicht von der „Weltfrömmigkeit“ und der „Unentscheidbarkeit“ äußerst vielschichtig bis zu gewissen uneingestandenem praktisch atheistischen Voraussetzungen und deren Pseudoreligionen. *Sofern die Wissenschaft im Selbstverständnis einer szientifisch-technischen Weltzivilisation Ursprungsfeld und Wertziel des Menschen schlechthin beansprucht, erscheint sie aber als heilsgeschichtliche Kategorie.*<sup>60</sup> Das Menschenbild der modernen Wissenschaftshaltung ist weithin der mobile, nur-zweckrationale, aus allen transzendentalen und traditionellen vorgegebenen Bindungen gelöste Mensch.<sup>61</sup> Das weltumspannende Problem von Glauben und Wissen ist damit scheinbar aufgehoben, ohne es in der eigentlichen Breite und Tiefe überhaupt erreicht zu haben. Wissenschaft in solchem Verständnis gewinnt heute den Stellenwert der Religion.

Die Glaubensbindung wurde aber ebenso nicht durch den neuen Wissenschaftsbegriff des Positivismus aufgehoben; denn auch diese Voraussetzun-

<sup>57</sup> H. Freyer, Die Wissenschaften des 20. Jahrhunderts und die Idee des Humanismus, in: Merkur XV (1961) S. 112.

<sup>58</sup> K. Jaspers, in: K. Jaspers und K. Roßmann, a.a.O., S. 44.

<sup>59</sup> H. Pleßner, Zur Soziologie der modernen Forschungen und ihrer Organisation in der deutschen Universität, in: Versuche einer Soziologie des Wissens, hrsg. von M. Scheler (1924).

<sup>60</sup> Vgl. hierzu näherhin unseren Beitrag, Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz, im Teil II dieses Symposions (Bd. 3).

<sup>61</sup> Vgl. u. a. R. F. Behrendt, Der Mensch im Licht der Soziologie (1962) S. 58 f.

gen liegen offen zutage. Wenn hier argumentiert wird, dann höre die Wissenschaft im reinen objektiv-neutralen, erfahrbaren und verifizierbaren Sinne auf, so bleibt uns das Eingeständnis: Eine solche Wissenschaft hat es — zumindest als Geisteswissenschaft — nie gegeben. Die eigentliche Entscheidungsfrage lautet: ob es ein Denken ohne Daseinsbindung gibt und ob es ein Dasein ohne eine, wie immer auch bestimmte Glaubensbindung des Denkens gibt. Und wenn dies nicht gedacht werden kann, so wäre im Bereich der Wissenschaft ernsthaft und endlich nach dem so selbstverständlich behaupteten prinzipiellen Unterschied der Bedeutungs- und Wirkmächtigkeit eines fixierten Glaubens oder anderer meist unreflektierter Glaubensvoraussetzungen zu fragen, da für alle „Ansätze“ eine Gebundenheit und Bindungskraft besteht, für die der freie Gewissensentscheid grundsätzlich als letzte, den Menschen verpflichtende Instanz erachtet wird.

So also setzt die wissenschaftliche Ebene grundsätzlich die Freiheit und Offenheit gegenüber allen weltanschaulichen Bedingungen, Voraussetzungen und Bindungen voraus. Dies gilt auch für die wissenschaftliche Hochschule, die Universität. Die moderne wissenschaftliche Hochschule soll Weltanschauung weder „erfinden“ noch lehren noch die Wissenschaft weltanschaulich betreiben, nicht also mit fixiert-dogmatischen Voraussetzungen vorentscheidend festlegen — sie soll aber den „Horizont“ aufspannen, das heißt offen halten und gelten lassen, unter dem Wissenschaft überhaupt erst möglich wird.<sup>61a</sup>

Die innere Verflochtenheit von Wissenschaft und menschlicher Existenz findet somit an der Idee und Wirklichkeit der Universität ihre Entsprechung. Richtig ist, daß Wissenschaft im Selbstverständnis der Universität nicht nach doktrinären weltanschaulichen Gesichtspunkten bestimmt werden soll. Ebenso richtig aber ist, daß Wissenschaft an der Universität immer notwendig je weltanschaulich bestimmt ist. Dies gilt ebenso für die weltanschauliche Basis des Liberalismus, des Idealismus, des Rationalismus, des Positivismus, des Soziologismus, des Materialismus, des Pragmatismus und aller anderen Ismen. Es kann dabei nicht deutlich genug betont werden, daß dies nicht bedeutet, daß die wissenschaftliche For-

<sup>61a</sup> Vgl. auch analog O. Fr. Bollnow, Zur Frage nach der Objektivität in den Geisteswissenschaften, in: Das Verstehen (1949) S. 90: „... auch die Wissenschaft erhebt sich nur auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung, und weltanschauungsfreie Wissenschaft ist in diesem Sinne ein Ungedanke.“ Ferner: N. A. Luyten, Universität und Weltanschauung (1958); ders., Idee und Aufgabe einer katholischen Universität, in: Universität und moderne Welt. Ein internationales Symposium, hrsg. von R. Schwarz (Bildung/Kultur/Existenz 1, hrsg. von R. Schwarz, 1962) S. 593 ff.; R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 199 ff.

scheidung und Lehre unter verbindlichen weltanschaulichen Vorzeichen betrieben werden soll. Es bedeutet aber, daß für jeden Einzelnen keine Sinnfindung seines wissenschaftlichen Erkenntnisbildes möglich wird, außer unter dem kritischen Ansatz seines Weltanschauungsbildes.

Was soll dann aber „Liberalität“ der neuzeitlichen Universität bedeuten, wenn damit nur die Freiheit einer *bestimmten Position* gemeint wäre? In dieser offenkundigen Diskrepanz liegt eine bis ins Mark zehrende Krise der modernen „liberalen“ Universität, die einen überzeugenden Beleg für die Brüchigkeit eines bestimmten Wissenschaftsbegriffes darstellt, der schon an jener Belastung scheitern muß. Hier liegen *fundamentale Widersprüche*, die freilich kaum eingestanden oder offen diskutiert werden.

## VI.

Die Frage nach dem inneren Zusammenhang von Wissenschaft und menschlicher Existenz greift aber noch tiefer. Wenn es richtig ist, daß alle Hochkulturen abhängig sind von „der illusionären Überwindung der Weltangst im Mythos als der einzigen Form echter Gemeinschaftsbildung und verpflichtender Bindung“ (*Alois Dempf*), so offenbart sich hier eine bedrängende Konsequenz. Mythos und Religion als die Traggründe selbstverständlicher Lebenshaltungen und Lebenssinne wurden und werden zerstört, zumindest aber ihrer Lebensmächtigkeit weithin enthoben durch die existentielle Kritik, die radikale Infragestellung, also durch jene den Lebenssinnebezug auszehrende „wissenschaftliche Haltung“. Es entspricht der Erfahrung, daß dadurch die im „Glauben“ ergriffene und übernommene Geborgenheit zerstört werden kann, ja oft genug zerstört werden muß. *Verlust des existentiellen Lebensglaubens kann und ist oft genug eine Folge der wissenschaftlichen Frage und Infragestellung.* Lebenssinnegebung und damit eine sinnvolle Lebensmöglichkeit werden aufgehoben. Eine *neue Geborgenheit* aber vermag die Wissenschaft, auch die moderne Wissenschaft, nicht an deren Stelle zu setzen. Hier erscheint die ganze Tragweite einer fast tragischen Situation. *Denn auch das kritische Denken-Müssen gehört zu den konstitutiven Wesenskomponenten des Menschseins, sofern eben echtes und wahres Menschsein reifen und erungen werden soll.* Wie überhaupt, so gehört auch in diesem Bezug die Krise zur Wesenskonstitutive der Menschwerdung. Dennoch drängt sich uns die Frage auf: Welcher Sinn kann dann dieser so gezeichneten Wissenschaft noch zukommen, wenn durch sie die menschliche Wesensmitte und Lebensmitte zerstört wird, zumindest aber zerstört werden kann? Wie weit darf diese Wissenschaft uns selbst dem kritischen Auge der Erkenntnis aussetzen, ohne daß die Gefahr des Selbstverlustes besteht? Besteht hier

nicht eine Grenze, jenes „wohltätige Dunkel“, in dem der Mensch in seiner *Mitte* verbleiben muß, wenn er sich nicht selbst aufgeben will? Soll wirklich der Preis eines Verlustes des Innern, der *Mitte* des Menschseins, angenommen werden, um eine so bestimmte wissenschaftliche Haltung gegenüber dem Leben und den Dingen und nicht zuletzt gegenüber der eigenen Person anzustreben? Kann es denn der Sinn der Wissenschaft für den Menschen sein, daß er sich selbst verliert? Soll mit *Johannes Erich Heyde*<sup>62</sup> gelten: „Es ist der schmerzliche Verlust der *Mitte*, den der Wissenschaftler für den großen Erfolg seines reinen Strebens nach Sachlichkeit bezahlen muß“? Fallen aber dann nicht notwendig und bewußt zentrale Merkmalsigkeiten des Menschseins aus, in der eisigen Luft jener Wert-, Sinn- und Gefühlskälte, der Verobjektivierung und Extravertierung des Menschlichen, was notwendig zu einem „Sachmenschentum“ führen muß? Hier genau erscheint jener zentrale Ort der Problematik einer Verhältnisbeziehung von moderner Wissenschaftsidee und menschlicher Existenz, die eine „schizophrene“ Lebenseinstellung fragwürdig erscheinen läßt. Wird also durch jene Methode nicht notwendig jenes Element menschlicher Würde zerstört, ohne das der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst und zum Mitmenschen gar nicht auskommt: die „Unnahbarkeit“? *Helmut Pleßner*<sup>63</sup> hat in diesem Zusammenhang an das tiefe Wort *Friedrich Hebbels* erinnert: „Doch rühre niemals an den Schlaf der Welt.“ Deutsches Dichten und Denken hat immer um diese Heimlichkeit der Seele als jenes ureigenen innersten Bezirks des Menschen gewußt. „Jeder Sterbliche hat eine heilige Nacht, welche als sein Allerheiligstes er zittern muß, künstlich zu erhellen“, wie dies *Ernst Moritz Arndt*<sup>64</sup> erfährt.

Wendet man jene Thematik auf die Verhältnisbeziehung von *Wissenschaft und religiösem Glauben* an, so können sich für den in dieser Glaubenshaltung stehenden Forscher schwerwiegende Schwierigkeiten ergeben, da er jener „negativen Grenze“ verhaftet bleibt, die ihm der dogmatisch fixierte Glaubensinhalt setzt. Würde dieser überschritten, so nur um den Preis des Verlustes des Glaubensinhaltes selbst. Auf diesen Zwiespalt des modernen Wissenschaftlers, der noch in einem religiösen Lebensbezug steht, hat *Sören Kierkegaard*<sup>65</sup> feinsinnig hingewiesen: „Sein persönliches

<sup>62</sup> Wissenschaft, Bildung, Technik, in: *Bildung und Erziehung* Jg. 10 (1957).

<sup>63</sup> Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, in: *Studium generale* IX (1956) S. 40.

<sup>64</sup> Fragmente über Menschenbildung, hrsg. von W. München und H. Meisner (1904) S. 71.

<sup>65</sup> *Literarische Anzeige*, mit einem Anhang: Reflektionen über Christentum und Naturwissenschaft, übers. von E. Hirsch (1954) S. 123. Für die heutige Diskussion vgl. u. a. H. Gollwitzer und W. Weischedel, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch* (1965); W. Weymann-Weyhe, *Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philoso-*

Leben hat der Mann der Wissenschaft in ganz anderen Kategorien als sein wissenschaftliches, aber gerade jene ersten wären ja die wichtigsten. Der Mann der Wissenschaft betet zum Beispiel — und sein ganzes Streben ist nun emsig dabei, Gottes Dasein zu beweisen. Wie aber kann er dann innerlich beten, wenn sein Wesen in diesem Widerspruch zerspalten ist? Und wofern er betet, ist zu fragen, wie er als Mann der Wissenschaft sich selbst im Beten versteht, und wie er als Betender es versteht, daß er Mann der Wissenschaft ist.“ Hier liegen echte Schwierigkeiten, die sich um so mehr zu quälenden Gewissenskonflikten verdichten können, je mehr die gewissentliche Freiheitsentscheidung theoretisch oder praktisch eingeschränkt oder durch moralische oder theologische Aspekte eingegrenzt und damit ihres befreienden Freiheitsraumes weithin enthoben wird. Müßte aber nicht auch hier — sofern von echter Wissenschaftlichkeit gesprochen werden soll, die mit der radikalen Kritik beginnt — das Wagnis des *existentiellen Zweifels*, nicht nur des methodischen Zweifels, übernommen werden? Es wäre überfällig, eine solche mögliche Diskrepanz und Gewissensbelastung leugnen zu wollen. Es bedarf doch kaum der Erinnerung, daß die neuzeitlichen Errungenschaften in der Auffassung des Kosmos, der Natur, der biologischen und psychologischen Anthropologie und so fort gegen oder gar außerhalb des institutionell fixierten Religionsraumes erst möglich wurden. Auch der immer wiederholte Hinweis, daß erst mit der christlichen „Freisetzung“ der Natur als mit ihrer „Entmythologisierung“ die neuzeitliche Technik ermöglicht worden sei, vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß der Siegeszug der neuen Forschungserkenntnisse sich oft genug erst gegen jenen Widerstand zu behaupten vermochte. Daran ändert auch nichts die fast anachronistisch anmutende Feier, in der man oftmals den „Gleichschritt“ mit dieser neuen Forschungs- und Lebenswelt zu erreichen bemüht ist. Die Geschichte des Problems um religiösen Glauben und Wissenschaft zeigt jedenfalls an, daß diese „Einheit“ nicht so nahtlos möglich erscheint, wie dies eine überkommene Apologetik teilweise noch bis heute zu dokumentieren versucht. Sofern das *sacrificium intellectus* nicht nur auf die eigentlichen Mysterien beschränkt bleibt, wird jene Problematik zu einer nicht mehr zumutbaren Gewissensbelastung.

Der Wissenschaft kommt dabei ein eminent positiver Sinn zu im Hinblick auf die Befreiung des Menschen von verhängnisvollen Vorurteilen und dumpfer Befangenheit in mythischen, kosmischen oder anthropologischen beziehungsweise psychologischen und biologischen Vorstellungen und Glaubensannahmen. Diese kritische Aufklärung gilt vom Medizin-

phie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens (1967), worin nicht gegen das Denken, sondern durch das Denken hindurch eine neue „Einheit“ von Denken und Glauben begründet werden soll.

mann bis zum Hexenwahn, dem Natur- und Wunderglauben oder auch den Weltbildvorstellungen. Diese „Entzauberung“ der Welt war und ist ein echter Fortschritt mit der Erweiterung des Frage- und Wirklichkeitshorizontes auf weiten Gebieten. *Unser Leben müßte verarmen, sollten die Fragekraft und die kritische Urteilskraft der Wissenschaft eingeengt werden.* Wissenschaft hat in der Wertskala der Daseinserhellung und Daseinsgestaltung eine dem wahren Menschsein entsprechende strukturelle Funktion. Ebenso jedoch besteht die Aufgabe, den Anspruch einer bestimmten omnipotenten Wissenschaftshaltung in ihre gültige Ordnungsbeziehung zurückzuverweisen.

## VII.

Wissenschaft kann aber auch noch in einem anderen Sinne zur Gefährdung des Menschen werden. Die vom Menschen erzeugte Wissenschaft wurde eine Macht, die den Menschen selbst bedroht und als Mittel für seine eigene Vernichtung gelten kann, sofern dieser Mensch nicht „Herr der Situation“ bleibt. Hier aber erreichen wir jene Erwägung, ob denn die Wissenschaft selbst ihren eigenen Sinn und ihre „Sicherheit“ *aus sich selbst* zu konstatieren vermag. Der Wissenschaftler ist nicht nur Forscher, er ist auch Mensch, wovon er nicht dispensiert werden kann. Und hier erscheint dann jene Problematik, die unserer Generation, insbesondere in der Antinomie von Atomphysik und Ethik, Humanbiologie und Ethik, als *Gewissenskonflikt der Verantwortung* aufgegeben ist. Die Frage der Verhältnisbeziehung von Macht und Geist wird heute in einer ganz neuen Prägnanz zur Entscheidung gestellt, wie diese Konfliktsituation von *Albert Einstein* in seiner Botschaft nach Lucca im Jahre 1950 so eindringlich als „die Erniedrigung des wissenschaftlichen Menschen“ benannt wurde, da der moderne Forscher selbst „die Mittel zu seiner äußeren Versklavung und zu seiner Vernichtung von Innen her geschaffen hat“. Er muß sich „von den Trägern der politischen Macht einen Maulkorb anhängen lassen . . .“, er erniedrigt sich sogar so weit, daß er auf Befehl die Mittel für die allgemeine Vernichtung der Menschheit weiter zu vervollkommen hilft.“<sup>60</sup> Der große Naturforscher setzt dem sein Bekenntnis entgegen, daß man einen innerlich freien und gewissenhaften Menschen zwar vernichten, aber nicht zum Sklaven machen kann. Kraft der unverzichtbaren Freiheit könne allein die allgemein bedrohende Lage noch gebessert werden. Den Gelehrten aber in jene „Dienerrolle“ zu verweisen, konnte nur gelingen durch die Erniedrigung des Wissens zur pragma-

<sup>60</sup> Zit. nach R. Schneider, Der Friede der Welt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament vom 28. 12. 1956, S. 833.

tischen Größe im Verein mit jener sinnentleerten Wissenschaftsauffassung und mit dem Übergewicht einer bestimmten öffentlichen Spielregel, wonach der Mensch nicht mehr als *Mensch*, als selbstverantwortliche Persönlichkeit in Geltung steht, sondern als *Funktionär* in einem politischen, ökonomischen und juristischen Organisationsmechanismus, also als brauchbarer, „versierter“ Funktionsträger beansprucht wird. Auch der Forscher wurde zum „Produzent brauchbarer Richtigkeit“, sofern die Wahrheit sich in Brauchbarkeit umfälscht.<sup>67</sup> Der Dozent „neuen Stils“ scheint heute in bestimmten lebensnahen Disziplinen fortschreitend in den Sog eines massenpsychologisch und massensoziologisch bestimmten Managertums zu geraten. An die Stelle des fundierten und in langjähriger Bemühung gewachsenen und gereiften „Werkes“ tritt oft genug der Hang nach „Publicity“ und konjunkturpolitischer Tagesgerechtigkeit.

Hat *Wissen* noch mit *Gewissen* zu tun? Aber erfährt sich der Wissenschaftler nicht selbst nur noch als Funktionär, die Wissenschaft als die Funktion eines Prozesses, dem er zum „Fortschreiten“ verhilft, den er selbst aber gar nicht mehr zu steuern vermag? *Bertolt Brecht*<sup>68</sup> läßt dies als ein über den Wissenschaftler verhängtes Schicksal erfahren: „Der Forschungstrieb, ein soziales Phänomen, kaum weniger lustvoll oder diktatorisch wie der Zeugungstrieb, dirigiert Galilei auf das so gefährliche Gebiet, treibt ihn in den peinvollen Konflikt mit seinen heftigen Wünschen nach einem anderen Vergnügen.“ Wie aber soll der Wissenschaftler etwas verantworten, was er gar nicht selbst bestimmen kann, worüber er in Freiheit gar nicht verfügt? Über jene gesellschaftliche und staatliche und moralische Konfliktmöglichkeit hinaus wird damit das Unbehagen an der anonymen Prozeßgesetzlichkeit des wissenschaftlichen Fortschritts schlechthin angesprochen, wie er uns heute gefangennimmt und — uns selber schon lenkt.

Diese wesenhafte Richtungslosigkeit der modernen Wissenschaft hat *Max Picard*<sup>69</sup> deutlich beschworen: „Die Wissenschaft hat keine Mitte, von der aus sie wächst, sondern dort, wo die Mitte sein sollte, ist die Leere, sie ist nur Rand, und vom Rand wächst sie immer weiter. Der Mensch hat nichts mehr bei dieser Wissenschaft zu tun, als daß er beobachtet und aufschreibt, wie das Wissen sich vermischt und zunimmt, und nur wenn es so unübersehbar geworden ist, daß es sich selbst verwickelt im Wachsen, stützt er es, nachträglich, mit etwas, das so aussieht wie eine Idee, aber nicht damit das Wissen anhalte bei ihr, sondern damit es auf der Stütze

<sup>67</sup> R. Guardini, Die Verantwortung des Studenten für die Kultur, in: Die Verantwortung der Universität, hrsg. v. R. Guardini, W. Dirks, M. Horkheimer (1954).

<sup>68</sup> Anmerkungen: „Zu: Leben des Galilei“.

<sup>69</sup> Die Flucht vor Gott (1935); Herder-Bücherei (1958) S. 110.

dieser Idee weiterwache. Der Mensch ist nur noch Angestellter der Wissenschaft, er muß machen, was sie will, damit sie wachse, er ist nicht mehr ihr Herr.“

Trotz der fortschreitenden Vorherrschaft eines positivistischen Forschungsdenkens in sich selbst stehender, fragloser wissenschaftlicher „Fortschritte“ kann jedoch der Wissenschaftler in seinem noch möglichen Raum nicht entbunden werden von der *Verpflichtung zur Verantwortung* nicht nur für seine Forschung, sondern auch für die *Zielrichtung und die Tragweite seiner Forschungsergebnisse*, wodurch die Frage nach der Verhältnisbeziehung von *Wissenschaft und Politik* in eine ganz neue Beleuchtung rückt. Eine Auslieferung des Forschens und Wissens als einer nur noch pragmatischen Größe an schwerlich noch von ihm kontrollierbare Kräfte und Mächte und Zielsetzungen? Es gibt eben nicht nur eine Verpflichtung des Forschers zur Erkenntnis. Es gibt auch noch die Verpflichtung des Wissenschaftlers für das „Heil“ seines Bemühens, was ihm keine Macht der Welt abzunehmen vermag. Dies gilt ebenso für die Forschungsergebnisse der physikalischen und chemischen wie der humanbiologischen Ebenen. Der Warnung von *J. Robert Oppenheimer*<sup>70</sup> vor den unkontrollierten und unkontrollierbaren Perspektiven und Mächten der modernen Gesellschaft wäre noch ein ernster Sachverhalt anzufügen, wonach sich die moderne Forschung gewissermaßen in Klausur hinter verschlossenen Türen vollzieht, unter Ausschluß der Öffentlichkeit, also ohne eine „humanitäre Normenkontrolle“.<sup>71</sup> Dies notwendig schon deswegen, weil die breitere Öffentlichkeit ohnedies keinen fachlichen Zugang zu jenen Forschungsebenen gewinnen kann. Mit der herkömmlichen Rollenverteilung von „Beratung“ und „handelnder politischer Entscheidung“ wird sich jedoch dieses Problem allein künftig kaum noch lösen lassen.

Aber es gibt doch ebenso noch eine Auffassung von der Wissenschaft, die um das *existentielle Verflochtensein des Menschen mit der zu erhebenden Wirklichkeit* weiß. Wissenschaft hieße dann im *letzten Verständnis*, daß der Mensch sich seines Standortes in der Welt rational-kritisch sinnvoll versichere, soweit dies eben möglich erscheint, — eine Perspektive, die nicht ausgelassen werden kann, wenn nicht alle wissenschaftlichen Bemühungen ohne *tragenden Sinn* bleiben sollen. In diese Bestimmung läßt sich selbst noch die angewandte Forschung einbeziehen, sofern eben auch diese in der Grundlagenforschung einen personalen sinnleihenden Bezug gewinnt. Auch für die großen Forscherpersönlichkeiten in den Natur-

<sup>70</sup> Atomkraft und menschliche Freiheit (1957); ders., Wissenschaft und allgemeines Denken (1955).

<sup>71</sup> Th. Regau, Menschen nach Maß (1965) S. 21.

wissenschaften bedeutet diese „Einsicht“ die eigentliche Art des Wissens, daß die Ahnung eines großen Zusammenhangs, in den wir mit unseren Gedanken immer weiter eindringen können, auch für sie zur treibenden Kraft der Forschung wird. Technische Forschung braucht nicht nur als pragmatistisch anwendbare Wissenschaft verstanden zu werden. Von ihren genialen Vertretern wurde sie ebenso als Fortgang der Schöpfung, als Auftrag höherer Zweckbestimmung erfahren. In einem solchen Verständnis heißt für den Techniker „Erfinden“: „das tiefe Wesen der Dinge weiterentwickeln“.<sup>72</sup>

Wissenschaftliche Bemühung kann niemals allein von dem Prinzip der *brauchbaren Anwendung* her gültig fixiert werden.<sup>73</sup> Eine ausschließlich noch sach- und machtgebundene technologische Eroberung der Wirklichkeit steht dem existentiellen Bezug der Wissenschaftlichkeit entgegen — und dies trotz aller anderen modernen Bestimmungen der Wissenschaft. Mit der vollen Herrschaft der exakten Forschung verschwindet aber notwendig zugleich auch der letzte Rest einer geheimnisvollen „Bedeutung“. Wenn jedoch Denken, zumal auch wissenschaftliches Denken, als die „Erfassung und Herstellung von Bedeutungen, Beziehungen und Sinnzusammenhängen“ definiert werden kann<sup>74</sup>, so steht dem ein Intellektualismus mit seinen typischen Merkmalen einer Trennung von Denken und Sinnerlebnis, von Denken und Werterleben, von Denken und seinen unbewußten Leitkräften, von Denken und übergreifenden Ganzheits- und Sinnerfahrungen geradezu entgegen.

*Wissenschaft* im Verständnis abendländischer Tradition steht in Korrespondenz zur *Weisheit*, das heißt zu jenem Habitus der Person, der im und durch das Wissen um die Dinge der Welt und des Menschen nicht nur die Sachen und Dinge und Zwecke zur Kenntnis nehmen, beherrschen und nützen will.<sup>75</sup> Wissenschaft im Aspekt zur Weisheit ist nur dann, wenn

<sup>72</sup> Dies das Wort eines „genialsten Maschinenerfinders unserer Zeit“, zit. bei M. Schröter, Bilanz der Technik, in: Die Künste im technischen Zeitalter (1954) S. 199.

<sup>73</sup> G. Tellenbach, Anwendung der Wissenschaft — eine Gefahr für ihren Geist? (1954) S. 3. Vgl. Fr.-J. von Rintelen, Gewinn und Verlust an Wirklichkeit in der heutigen Wissenschaft und der zukünftige Mensch, in: Vorformen der Zukunft, Terra nova Bd. 4, hrsg. von E. v. Dungen (1966) S. 9 ff.

<sup>74</sup> A. Wenzl, Theorie der Begabung. Entwurf zu einer Intelligenzkunde (1957) S. 14, 148 ff.

<sup>75</sup> Vgl. auch J. Meurers, Wissenschaft und Weisheit. Das naturwissenschaftliche Weltbild als Gefährdung und Bewährung des abendländischen Geistes, in: Wissenschaft und Weltbild IX (1956) S. 278; G. Söhngen, Wissenschaft und Weisheit im augustiniischen Gedankengefüge, in: Die Einheit in der Theologie (1952) S. 101 ff.; H. Pichler, Vom Sinn der Weisheit (1947); W. Weischedel, Weg und Irrweg des abendländischen Denkens, in: Z. f. Philos. Forschung VII (1953) S. 3 ff.

jeweils und immer nach letzten Prinzipien im Erkenntnisprozeß gefragt wird, nach dem Wesen, den Werten und den übergreifenden Sinn-Bezügen. Das Wissen der Wissenschaft stammt aus dem Wissenwollen, ist das gewollte, erzwungene Wissen vermöge der eigenen Kraft der Erkenntnis. Der Mensch ist im Angriff auf die Wirklichkeit, der er die Erkenntnis im Vorangehen abringen will. Die Weisheit dagegen geht nicht zuerst aus der Welt des Intellekts hervor, ist nicht so erzwingbar; sie wird uns geschenkt. Mit einem solchen Wissen geht weithin noch der Wissenschaftsbegriff des antiken und mittelalterlichen Denkens zusammen. Damals suchte der Mensch durch Aufstellung der Wesensbestimmungen die verschiedenen Wissensbereiche aus dem Seienden auszugrenzen. Der Mensch geht den Weisen des Seins nach. Seit *Descartes* wird das Wissen auf ein im voraus festgelegtes Verfahren gegründet. *Methode* besagt jetzt das *Vorgehen des Menschen gegen das Seiende* nach dem *selbstgesetzlichen Richtmaß der Vernunft*.<sup>76</sup> Abendländische Geistesgeschichte wurde geradezu bestimmt durch jene Polarität zwischen Wissenwollen und einer Bewußtheit davon, daß dieses Wissenwollen und Wissenkönnen nicht unbegrenzt ist und sich ohne das Maß, die Selbstdisziplin nicht auswirken soll. In der Spannung zwischen einer so verstandenen Wissenschaft und Weisheit liegt aber auch die stete Gefährdung des abendländischen Geistes, der offenbar auf weiten Strecken das Bewußtsein solcher Perspektiven in einem *prometheischen Selbstverständnis* längst völlig verloren hat.

Es erscheint bemerkenswert, daß eine solche Auffassung von einer möglichen Gefährdung der menschlichen Existenz durch eine sich selbst omnipotent setzende und durch eine unkritische, das heißt vermeintlich wertfreie, nur der *Richtigkeit*, nicht aber mehr der *Wahrheit* sich verpflichtende Wissenschaft und ihre technischen Anwendungen gerade von *führenden* Naturwissenschaftlern — im Gegensatz zu gewissen Avantgardisten im soziologischen, philosophischen, psychologisch-statistischen, pädagogischen und auch theologischen Bereich — gestützt wird. So von dem Nobelpreisträger *Werner Heisenberg*<sup>76a</sup>, dessen Ausführungen wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung hier ausführlich zur Geltung gebracht werden sollen: „Die moderne Naturwissenschaft vermittelt also Erkenntnisse, deren Richtigkeit im ganzen nicht bezweifelt werden kann; und die aus ihr entspringende Technik gestattet, diese Erkenntnisse zur Verwirklichung auch weitgesteckter Ziele einzusetzen.“

<sup>76</sup> Vgl. K. H. Volkmann-Schluck, Die Wandlung des Wissens in sein neuzeitliches Wesen, Vortrag an der Universität Köln (1953, Maschinenschrift).

<sup>76a</sup> Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt (Vortrag), in: Südd. Ztg., Nr. 122 vom 23. 5. 1967.

Aber ob der so erreichte Fortschritt wertvoll sei, wird damit überhaupt nicht entschieden. Das entscheidet sich erst mit den Wertvorstellungen, von denen sich die Menschen beim Setzen der Ziele leiten lassen. Diese Wertvorstellungen aber können nicht aus der Wissenschaft selbst kommen; jedenfalls kommen sie einstweilen nicht daher . . . *Unum, bonum, verum*, das ‚Eine, Gute, Wahre‘ war für *Goethe*, wie für die alten Philosophen der einzig mögliche Kompaß, nach dem die Menschheit sich beim Suchen ihres Weges durch die Jahrhunderte richten konnte. Eine Wissenschaft aber, die nur noch richtig ist, in der sich die Begriffe ‚Richtigkeit‘ und ‚Wahrheit‘ getrennt haben, in der also die göttliche Ordnung nicht mehr von selbst die Richtung bestimmt, ist zu sehr gefährdet, sie ist, um wieder an *Goethes Faust* zu denken, dem Zugriff des Teufels ausgesetzt . . . In einer verdunkelten Welt, die vom Licht dieser Mitte, des *unum, bonum, verum* nicht mehr erhellt wird, sind, wie *Erich Heller* es in diesem Zusammenhang einmal ausgedrückt hat, die technischen Fortschritte kaum etwas anderes als verzweifelte Versuche, die Hölle zu einem angenehmen Aufenthalt zu machen. Das muß besonders jenen gegenüber betont werden, die glauben, mit der Verbreitung der technisch-naturwissenschaftlichen Zivilisation auch auf die entlegensten Gebiete der Erde, alle wesentlichen Voraussetzungen für ein goldenes Zeitalter schaffen zu können. So leicht kann man dem Teufel nicht begegnen . . . Gleichzeitig sind die Gefahren so bedrohlich geworden, wie *Goethe* es vorausgesehen hat. Wir denken etwa an die Entseelung, die Entpersönlichung der Arbeit, an das Absurde der modernen Waffen oder an die Flucht in den Wahn, der die Form einer politischen Bewegung angenommen hatte. Der Teufel ist ein mächtiger Herr.“

In besonderem Maße wird gerade von Seiten der Humanbiologie, der Biochemie und Biophysik, so etwa von *Adolf Butenandt*<sup>77</sup> auf die „unermesslichen Gefahren“ hingewiesen, der sich die Menschheit in den kommenden Jahrzehnten angesichts der noch gar nicht absehbaren Forschungsergebnisse gegenübersehen wird. Damit ist das eigentliche Problem der *Ethik im naturwissenschaftlichen Zeitalter* angesprochen, eine Frage, die zunächst an die Wissenschaft, an die Forscher selbst zu stellen wäre.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Bericht der Südd. Ztg. vom 28. 6. 1965.

<sup>78</sup> Vgl. auch W. Heitler, *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis* (1962) S. 72; ders., *Ethik des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, in: *Universitas* XIX (1964); R. W. Kaplan, *Naturwissenschaft und Ethik*, in: *Studium generale* II (1949) S. 463 ff.; M. Born, *Entwicklung und Wesen des Atomzeitalters*, in: *Merkur* IX (8/1955); O. Hahn, *Cobalt 60. Gefahr oder Segen für die Menschheit?* (1955); Fr. Wagner, *Wissenschaft in unserer Zeit* (1957) S. 78 ff.; W. Gerlach, *Humanität und naturwissenschaftliche Forschung* (1962); *Wissensch. und Ethik*, in: *Das Parlament* (1/1964).

Wie weit reicht ihre Verpflichtung zur Forschung auch dort, wo möglicherweise unhumane, den Menschen und das Menschliche bedrohende Perspektiven sich schon im Experiment und in der Hypothese abzeichnen sollten? Wie weit ist hier eine humane oder ethische Möglichkeitsgrenze gesetzt? *Kann und darf alles Machbare gemacht werden?* Aber was soll dann die Rede von einer neuen naturwissenschaftlichen Ethik bedeuten, die doch im Grunde keine andere sein kann, als die dem Menschenwesen allgemein gemäße Verhaltensweise? Sollen hier ethische Ausnahme-Muster konstruiert werden, analog etwa den Ausnahme-Gesetzen für die Kunst und den Künstler? Und worin sollen die *Kriterien* für jene Möglichkeiten und Grenzen erhoben werden? Soll diese neue Ethik nur als Muster der jeweiligen *Anpassung* deklariert werden? Stellt doch die unbesehene Anbetung alles dessen, was wissenschaftlich (oder auch noch staatlich) ist, den naturwissenschaftlichen und technischen Forschungen und Anwendungen von der Physik bis zur Biologie, Chemie, Pharmazie und Medizin geradezu fast einen „Freibrief“ aus, oft genug das Richtbild des Menschen als ethischer Maxime außer acht zu lassen. Solange eine positivistische Wissenschaftsauffassung und ein macht- und wirtschaftspolitischer Utilitarismus das Feld beherrschen, kann kein Anhalt für eine solche neue Ethik erfahren werden, die im gültigen Sinne *menschlich* und an der *Menschlichkeit* orientiert bleiben müßte. Freiheit und Verantwortung des Wissenschaftlers können jedoch dann nur in dem *Recht seines Gewissensbezuges* gesehen werden. Die verfassungsrechtlich garantierte Freiheit der Forschung und der Lehre belassen doch ohnedies bei aller gültigen Verpflichtung für die Gesellschaft keine Möglichkeit für wissenschaftliche Institutionen, die *nur* als Weisungsempfänger für Forschungsobjekte zu betrachten wären. Dies gilt zumindest für den Status von Universitäten und wissenschaftlichen Hochschulen.<sup>79</sup>

Jene Auffassung aber setzt voraus, daß es eben trotz allem Anschein und Anspruch keine Bestimmung dessen, was Wissenschaft gültig ist, geben kann, die in der reinen „Kastration“ aller Wert- und Sinnbezüge besteht. Und dies um so weniger, zumal doch auch diese sogenannte wertneutrale Wissenschaftsidee gar nicht so vorzeichenlos datiert ist, vielmehr eben über dem Grunde einer fixiert zu erhebenden weltanschaulichen Position existiert.

Schon im Jahre 1923 hat *Werner Jaeger*<sup>80</sup> diese bedrängende Frage

<sup>79</sup> Vgl. R. Schwarz, *Freiheit und Verantwortung des Hochschullehrers*, in: *Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit*, hrsg. von D. Stolte und R. Wisser (1966) S. 480 ff.; M. Born, *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers* (1965).

<sup>80</sup> *Stellung und Aufgabe der Universität in der Gegenwart*, in: *Humanistische Reden und Vorträge* (1960) S. 86.

erhoben: „Wozu erhalten wir den menschlichen Leib, wozu bauen wir Maschinen und häufen Mittel über Mittel, wenn wir an den Zweck selbst nicht mehr glauben, an die Entfaltung des höheren Lebens im Menschen?“ Hiermit erreichen wir aber auch die *heutige Wegmarkierung*. Denn die Frage lautet doch nicht, ob der Mensch dem *Fortschritt der Wissenschaft* zu dienen hat, sondern ob die Wissenschaft der *echten Entfaltung des Menschen* zu dienen vermag. Diese Vorentscheidung ist unerlässlich, wenn nicht die Rollen vertauscht und damit die Wissenschaft und der Mensch selbst in Frage gestellt werden sollen. Ob dieser Mensch heute aber zu einer solchen Achsendrehung noch fähig ist?

## VIII.

Den beiden Arten des Denkens, als Funktion der ausschließlichen Feststellung von Sachverhalten und als Funktion der Sinnerhellung von Wert- und Lebensbezügen, entsprechen letzthin im prinzipiellen Verständnis *zwei grundverschiedene Auffassungen im Selbst- und Weltverständnis des Menschen überhaupt, die als wissenschaftlich-methodische Positionen fast schon den Bewußtheitsgrad von Glaubensüberzeugungen angenommen haben und als Grundansätze von verschiedenen Weltanschauungen verstanden werden müssen*. Es gibt aber doch auch ein „Grundwissen“, daß die Sinnerfüllung des Lebens an Werte gebunden ist<sup>81</sup>, nicht nur an die Erfahrung im Sinne des modernen Experiments. Für die wissenschaftlichen Disziplinen bedeutet dies: Nicht allein vom Leitbild einer ärztlichen Technik und Kunst, sondern von den übergreifenden Fragen nach Sinn und Grenze des Arzttums, einer ärztlichen Ethik und Anthropologie her, erscheint eine gültige Medizin in Forschung und Praxis erst möglich. Erst vom Leitbild der philosophischen Problematik um Sinn, Begründung, Gültigkeit und Grenze des *Rechts* vermag sich eine wissenschaftliche Jurisprudenz und Praxis gültig zu erfüllen. Es gibt keine gültige *Soziologie* ohne den sozialphilosophischen und sozialetischen Hintergrund — oder nur Anpassungstechnik und Statistik von vermeintlichen Gesetzmäßigkeiten. Es gibt keine gültige *Psychologie* ohne den substantialen, personalen seelischen Hintergrund — oder nur Feststellungen von aktuellen Mechanismen. Denn es gibt doch eben auch noch eine Überzeugung, *die um eine a-naturalistische Wirklichkeit des Seelischen und des Geistigen weiß*, nicht minder wirkhafte Tatsachen, die zwar nicht im Apparat zur Geltung gebracht werden können, die aber gleichwohl die *eigentliche Lebenswirklichkeit* bedeuten. Wer wollte leugnen, daß es auch eine „innere

<sup>81</sup> J. Messner, Die Hochschule in der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft, a.a.O., S. 11.

Erfahrung“ gibt, die seit *Plotin* und *Augustinus* als eine originäre und gültige Erkenntnisquelle datiert, wonach die Seele des Menschen im Geheimnischarakter steht, tiefer ist als die ganze Welt: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, wenn du auch alle Wege absuchtest; so tiefgründig ist ihr Wesen.“<sup>82</sup> Was bedeuten schon alle nur empirischen Tatsachenregistrierungen und Bestandsaufnahmen gegen einen einzigen Akt seelischer Regungen, des sinnhaft übernommenen Leids, der Begegnungen mit dem Göttlichen, in jenem *mysterium tremendum et fascinans*, der Erschütterung vor dem Tragischen, der Schuld, der Sühne und dem Mysterium des Todes? Was bedeutet die experimentelle psychologische Dokumentation vor der personalen Begegnung eines Wiederfindens des Ichs im Du, vor der aufschließenden und sich opfernden Liebe, vor der „Erweckung“ zu jenen Tiefen der Seele also, in die kein Senkblei einer psychologischen Verhaltensstatistik je hinab zu loten vermag?

Eine empirische wissenschaftliche Bemühung ist notwendig und geboten, allein sinnvoll doch nur in dem Bewußtsein, daß damit nur Randzonen berührt zu werden vermögen, daß der lebendige Mensch als das *grande profundum* des *Augustinus* niemals in einem solchen engeren Verständnis wissenschaftlich deklarierbar sein wird, ja daß auch die Folgerungen zur Anwendung solcher Ergebnisse für die beratende Fixierung einer Lebenslinie vage, ja gefährlich sein können. Was man im heutigen Behandlungsverfahren der ärztlichen Praxis als unzureichend und mechanisch beklagt, daß der Arzt zu seinem Patienten kein persönlich-beteiligendes Verhältnis mehr finden kann, könnte entsprechend auch auf die willkürliche Isolierung bei psychologischen Testuntersuchungen als Ausklammerung aus dem normalen Lebensbereich zu beziehen sein, sofern es sich um eine „Persönlichkeitsdiagnose“ handelt. Hier kann doch als Methode nur das „Verstehen“ der Person, nicht ihre kausal-mechanistische „Erklärung“ angezeigt erscheinen, zumal eine moderne psychosomatische Medizin erkannt hat, daß Feststellungen wie „organisch“ und „konstitutionell“ und „funktionell“ keineswegs nur im naturwissenschaftlichen Bereich verbleiben, von der neuen Biologie ganz zu schweigen.<sup>83</sup> So auch käme es bei einer geisteswissenschaftlichen Einstellung nicht zuerst auf die Psychologie, sondern auf den Psychologen an, nicht also *nur* auf das Verfahren oder Instrument der Untersuchung, sondern ebenso auf den Untersucher selbst.

<sup>82</sup> Heraklit von Ephesus. (H. Diels, fr. 45). Vgl. R. Schwarz, Die Leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus, in: Philos. Jb. (1955) S. 223—260.

<sup>83</sup> A. Portmann, Biologie und Geist (1956); P. Matussek, Metaphysische Probleme der Medizin (1950); P. Christian, Das Personverständnis im modernen medizinischen Denken (1952).



Bei einer solchen psychologischen Methode hinge dann alles von der Persönlichkeit des Psychologen ab: von Feingefühl, Einfühlungsvermögen, Scharfblick, Intuition und Spürsinn, nicht zuletzt aber von Lebenserfahrung und Lebensreife.<sup>84</sup> Eine psychologische als eine gesamt-menschliche „Erfassung“ des anderen wird immer nur im lebendigen Gegenüber, in einer „verstehenden“ Ich-Du-Berührung als Begegnung gelingen können. Dabei stehen ganz andere „Gesetzlichkeiten“ in Geltung, als sie über das Medium von Testuntersuchungen möglich werden, zumindest sofern eine Erhellung der Persönlichkeit als einer ganzheitlichen substantialen Wesensform, nicht aber nur von aktuellen Erscheinungsweisen, angestrebt wird, die in der „Synthese“ zwar ein statistisches Mosaik, nicht aber einen organischen Wesens- und Sinnbezug zu datieren vermögen. Jenem Bemühen, die menschliche Existenz in jeder Hinsicht in die Registratur von umschreibbaren Fakten im Sinne quantitativer Methoden zu zwingen, so daß ein hervorragender Kenner jener Verfahren, *Pitirim A. Sorokin*, geradezu von einer Krankheit der „Testophrenie“ oder „Testomanie“ sprechen wollte<sup>85</sup>, liegt eine deutliche Pseudo-Objektivität zugrunde, nämlich eine sehr bestimmte mechanistisch-atomistische Weltanschauung. Gewiß mögen auch solche Methoden ihren Ort und ihre bedingte Berechtigung haben — nur sollte man sich mancher unerlaubter Grenzüberschreitungen der geistes- und naturwissenschaftlichen Ebenen in Nachahmung bestimmter „funktionaler“, „operativer“ oder „instrumentaler“ und anderer Verfahrensweisen der Naturwissenschaft immer wach bewußt bleiben, vor allem sich aber davor hüten, solche Methoden und Ergebnisse als *rein objektiv* oder *wertneutral* oder *weltanschauungsfrei* oder gar als *allein wissenschaftlich* zu deklarieren. Eine bestimmte mechanistisch-atomistische experimentelle Psychologie wird geradezu „zum Religionsersatz, indem sie dem Menschen die Enträtselung seines Daseins verspricht, wenn er nur auf wesentliche Züge seines Menschseins verzichtet“.<sup>86</sup>

Das Geheimnis der menschlichen Innenexistenz aber entzieht sich letztlich jener Art von Forschung, die als *autistisches Methodendenken mit der Übertragung naturwissenschaftlicher Denkmethode auf die Geisteswissenschaften* nicht auf das Prinzipielle eingestellt ist. Jenes menschliche Geheimnis kann daher auch nie im Menschen als *Objekt* entdeckt werden. Denn der Mensch ist im philosophischen, psychologischen, soziologischen und pädagogischen Aspekt immer zuerst und wesentlich *Subjekt*, das durch

<sup>84</sup> W. Oelrich, *Geisteswissenschaftliche Psychologie und Persönlichkeit des Menschen* (1950); Ph. Lersch, *Aufbau der Person* (1962); A. Wellek, *Das Problem der Exaktheit in der charakterologischen Diagnostik*, in: *Studium generale IV* (1951).

<sup>85</sup> *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie* (1953) S. 349.

<sup>86</sup> J. Bodamer, *Wir auf der Szene unseres Daseins* (1960) S. 96.

eine gegenständliche Betrachtung bereits objektiviert, verdinglicht und damit auch entmenschlicht wird. So also gibt es auch keine gültige *Pädagogik* ohne den fundierenden Aspekt eines strukturell bestimmten und bestimmenden Bildes vom Menschen als Voraussetzung und Zielbild aller Bildung und Erziehung — oder es gibt nur eine biologische oder soziologische oder ökonomische Bildungstechnik und einen ebenso anspruchsvollen wie leeren Organisationsmechanismus. In allen Fällen aber, so auch hier, liegt solchen Wissenschaftsauffassungen eine durchaus bestimmte Weltanschauung voraus als jene mechanistisch-biologistische oder soziologistische, determinatorische Weltansicht. Diese „Hintergründe“ sind doch immer schon „da“, *wirkmächtig bis in die Methodenwahl* — warum sucht man sie zu übersehen?

Inwieweit die Wahl der jeweiligen Methode und Hypothese, die zweifellos selbst schon von einer je bestimmten „Vorgegebenheit“ mitbedingt sind, dann nicht nur den Bedeutungscharakter von Forschungsergebnissen, sondern diese Ergebnisse selbst, eben durch die Methodenwahl, zu beeinflussen vermögen, greift an die Wurzel unserer in Frage stehenden Problematik. Die Methode ist entscheidend — auch für das Ergebnis, das in seiner *Richtungsbestimmtheit* und seinem *Bedeutungscharakter* notwendig schon mit der Wahl der Methode mitgesetzt wird. Eine solche These bedürfte etwa im Hinblick auf bestimmte anthropologische Forschungsgegenstände, in der Biologie, der Humangenetik, der Verhaltensforschung oder auch in der vergleichenden Kultur- und Religionswissenschaft, wohl kaum noch einer besonderen Begründung.

Es wäre eine fruchtbare Aufgabe, die wissenschaftlichen Denkformen und Forschungsmethoden eines Forschers zu erheben und diese in den Zusammenhang mit seinen „außerwissenschaftlichen“ weltanschaulichen Bezügen zu stellen, was die Verhaltens- und Abhängigkeitsbeziehung von Persönlichkeitsstruktur, Denkstruktur und Weltanschauungsstruktur betrifft.<sup>86a</sup>

Um mögliche *Mißverständnisse* auszuschließen, sei bemerkt, daß dies *nicht* besagt, daß es nicht eine Ebene gibt, auf der sich die verschiedenen Forschungsansätze, die von je verschiedenen existentiellen Ansatzgebundenheiten ausgehen, in *derselben Methode* treffen und unter denselben wissenschaftlichen Bedingungen miteinander arbeiten können. Dies gilt nicht nur für die induktiven Methoden in den Naturwissenschaften wie für die philologisch-historischen Wissenschaftszweige, dies gilt ebenso noch für die neuen Handlungswissenschaften, selbst etwa noch für die

<sup>86a</sup> Vgl. R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 186 f.; ders., *Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz*, im Teil II dieses Symposions (Bd. 3).

biblisch-kritische Forschung. Die Probleme werden hierbei trotz der verschiedenen Ausgangsaspekte dieselben sein, nämlich die Erkenntnisbemühung um das, was ist, wie die Dinge und Verhalte an sich selber sind. Doch was für uns in Rede steht, betrifft nicht die erhebbare Registrierung von Sachverhalten, der Abhängigkeiten, der Zusammenhänge und der möglichen Gesetzmäßigkeiten. In Rede steht vielmehr die Frage, *ob und wie* diese Erforschung der Sachverhalte doch schon immer und notwendig, bewußt oder unbewußt, unter einem jeweilig spezifischen übergreifenden Deutungs- und Bedeutungsaspekt steht, der „gegeben“ ist, aus „letzten Stellungnahmen“ erwächst bzw. schon immer erwachsen ist. *In solchen Thesen bezeugt sich keine Wissenschaftsfeindlichkeit, sondern nur der Versuch, die oft allein heute gültige Wissenschaftsidee aus ihrer unbefragten In sichbezogenheit zu befreien und ihr jene Stelle im menschlichen Lebens- und Funktionsbereich zuzuweisen, die ebenso nach dem Sinn wie nach der Grenze wissenschaftlicher Bemühung fragt, vor allem aber den inneren Bezug zur menschlichen Existenz nicht übersieht.*

## IX.

Hier wäre der Ort zur Verhandlung der Frage, ob es denn heute noch einen Weg zur „Einheit der Wissenschaft“ geben kann, wie sie von der mittelalterlichen Glaubensstruktur und auch den weltanschaulich bestimmten Traggründen in der Aufklärung und im Deutschen Idealismus ermöglicht wurde. In einem unübersehbaren „offenen System“ gibt es nicht mehr das „Ganze“, sondern nur Schritte, Teilschritte, Teilgebiete, Differenzierungen. Bereits vor Jahren haben wir die heute oft als neue Erkenntnis deklarierte Forderung erhoben<sup>87</sup>, daß eine *bewußte Grenzüberschreitung der Disziplinen und Fachgebiete* als Lebensbereiche angestrebt werden müsse, daß unter Wahrung der spezifischen methodologischen Besonderheiten der Fachgebiete die *Grenzfragen zu den eigentlichen thematischen Forschungsproblemen* erhoben werden sollten. Gewiß ist heute der wissenschaftliche Fachmann „die strukturtragende Figur unserer Epoche“.<sup>88</sup> Doch ebenso gilt diese These: Wer nur *ein* Fachgebiet isoliert betreibt und beherrscht, hat sich schon der Möglichkeit begeben, zu einer *existentiellen Ortsbestimmung* seiner Disziplin im Gesamt einer übergreifenden Seins- und Sinnorientierung zu gelangen. Wenn man dann heute auf Konvergenzen und das „Umkippen in Querverbindungen“ zwischen den Disziplinen verweist, wodurch die Wissenschaft aus „verhäng-

<sup>87</sup> Vgl. R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 130 f.

<sup>88</sup> H. Schelsky, *Bildung in der wissenschaftlichen Zivilisation*, a.a.O., S. 139.

nsvoller Isolierung und Befangenheit in Empirie“ befreit würde<sup>89</sup>, so ergibt sich eine schwierige Problematik. Kann man vom Einzelnen zum Ganzen fortschreiten? Kann man aber vor allem das Ganze vom Einzelnen aus sinnbestimmt erheben und erhellen? Wir meinen, daß ein solcher Weg notwendig und fruchtbar sein kann. Ob er *allein* zum Ziele führen kann? Da diese Frage zugleich eine eminent bildungstheoretische Relevanz besitzt, soll sie mit ihren wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Begründungen im Zusammenhang mit dem heutigen Bildungsproblem abgehandelt werden.<sup>90</sup> Näherhin beträfe dies dann die Frage nach dem *dominanten* Bildungswert der Fachgebiete, insbesondere der Naturwissenschaften. Daß diese heute eine kaum noch zu überschätzende Bedeutung gewinnen, was die funktionalen Bildungsebenen betrifft, steht außer Zweifel. Die Rolle der Geisteswissenschaften wurde dann dahin bestimmt, daß sie „die Vielfalt menschlicher Möglichkeiten in den Zusammenhängen des Daseins zu offenbaren“ hätten.<sup>91</sup> Doch dabei bedürfte es noch des gewichtigen Zusatzes, daß von den Geisteswissenschaften bzw. deren sinnintentionalen Fundierungen *auch* die Sinnintentionen der Naturwissenschaften bzw. ihrer Ergebnisse zu deklarieren wären.

Die *universitas scientiarum* erscheint somit als ein Existenzialproblem, als ein Sinnproblem des Menschen. „Einheit der Wissenschaft“ ist danach keine andere als „Einheit des Menschen“, der Wissenschaft „betreibt“. Einheit des Menschen als Einheit der Person aber bedeutet strukturelle, das ist geordnete Sinneinheit aller Bezüge im Hinblick auf eine letzte Bezogenheit. *Einheit der Wissenschaft wird dann zum anthropologischen, sinnintentionalen Problem als dem Sinnbezug des Menschen, seiner Probleme, seiner Forschungen und Ergebnisse aller Einzelfachgebiete auf eine Beziehungsmittelpunkt.* Desintegration der Wissenschaft zwingt in solchem Verständnis umgekehrt zu dem Schluß einer Desintegration des Menschen, einer möglichen Verkehrung seiner Wert- und Sinnbezüge als Bedeutungsträger, ja des Verlustes eines gültigen Wert- und Sinnbewußtseins überhaupt.<sup>92</sup>

<sup>89</sup> H. Mistlin, *Die Krise der Naturwissenschaften* (vor allem Biologie), in: *Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften*, hrsg. vom Inst. f. Bildung und Wissen (1963) S. 45.

<sup>90</sup> Vgl. R. Schwarz, *Bildungskrise und menschliche Existenz* (in diesem Band des Symposiums).

<sup>91</sup> Fr. H. Tenbruck, *Bildung, Gesellschaft, Wissenschaft*, in: *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, hrsg. von D. Oberndörfer (1962) S. 383; J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (1961).

<sup>92</sup> Eine solche „Einheit des Menschen“ als strukturelle Sinnbezogenheit erhebt sich nur über der Basis einer substantialen oder zumindest noch stationär gedachten psychologischen Anthropologie. Angemerkt darf werden, daß im Zeitalter der dynamischen

Wenn in der Gegenwart der Verlust der inneren Einheit des Menschen als seelische und charakterologische Ganzheit im Hinblick auf die Sinn- und Lebenszusammenhänge als das bezeichnendste Phänomen angesprochen wird, so wollte *Helmut Thielicke*<sup>93</sup> von einem „geistigen Existenzminimum der Hochschullehrer“ hinsichtlich „ihrer universellen Fundierung“ heute sprechen. Dem entspricht dann auf Seiten der Studierenden die Erfahrung, daß sie kaum je über ihr spezialisiertes Fachstudium hinaus in ihren menschlichen Bezügen beteiligt worden sind, was keineswegs allein mit dem Massenstudium erklärt werden kann. *Jene idealistische These von der alleinigen und selbständigen Bildungskraft der Wissenschaft ist doch ein katastrophales Mißverständnis.* Denn Wissenschaft „an sich“ leiht niemals Maßstäbe für die Richtungsbestimmtheit ihrer selbst und ihrer Ergebnisse. Die eigentlich menschliche Perspektive der Wissenschaft könnte eher dahin umschrieben werden, daß wahre geistige Existenz doch nur dann gegeben ist, wenn der innere Abstand genügend groß ist, um die *Horizontfragen als übergreifende Sinn- und Wertfragen* zu erreichen. Dies aber wird niemals ohne die bewußte, wenn auch kritische Einschaltung der menschlichen Existentialität möglich sein. *Ohne das zentrale Bewußtsein um den sinngebundenen, nicht nur den methodologischen oder „kooperativen“ Ort einer Fachwissenschaft im Ganzen der wissenschaftlichen „Universitas“ gibt es wohl hohe Gelehrsamkeit, aber keine eigentlich geistigen Bezüge.* Es steht außer Frage, daß an der kommerziellen Denkungsart auch der Studierenden die fachgenügsame Verengung des Studienbetriebes, der aus einer verkürzten positivistischen Wissenschaftsauffassung erwächst und auch selbst wiederum von den politisch-wirtschaftlichen Kräften der Gesellschaft bedingt ist, die Schuld trägt. Studium als *massenmäßige Fertigungsmethode* zur Produktion von funktionstüchtigen Arbeitskräften ist jedoch nicht nur zu Lasten der Hochschullehrer und der Hochschulpraktiken zu rechnen. Auch die *heutigen Studierenden selbst* suchen über ihren prüfungsgemäßen Fachbereich hinaus in ihrer weiten Überzahl kaum noch andere Perspektiven an der Universität, was freilich ebenso wiederum weithin von den staatlichen Examens-Praktiken in der Linie eines didaktischen Materialismus

Psychologie eine deutliche Bezugnahme auf die stationären Grundlagen wieder festzustellen ist als auf die „stationären Gestimmtheiten“ (O. Fr. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 1943), als substantielles Etwas, das auch als Bezugspol für die dynamischen Funktionen und Qualitäten gilt (H. Thomae, *Persönlichkeit. Eine dynamische Interpretation*, 1951); vgl. in diesem Sinne auch Ph. Lersch, *Aufbau der Person* (1962) S. 55, 260 ff.; W. Arnold, *Person, Charakter, Persönlichkeit* (1962) S. 342 ff.

<sup>93</sup> Das Schlagwort von der Hochschulreform (Ms. des NWDR, 1956) S. 3.

bedingt ist. Dennoch aber gilt hier die Einsicht, daß wissenschaftliche Forschung und Lehre nur sinnvoll, das heißt doch auch dem Wesen des Menschen entsprechend werden kann unter einem gültigen Richtbild als einer tragenden Sinnrichtung für alle Erkenntnisse der einzelnen Forschungszweige. Der Mensch, das Menschliche dürfen aus der Forschung nicht ausgeklammert werden, das, was ebenso *Josef Pieper*<sup>94</sup> die „Offenheit für das Ganze“, für den „Gesamtzusammenhang der Existenz überhaupt“ genannt hat. Hier dann erscheint auch die besondere Merkmaligkeit der Verhältnisbeziehung von Wissenschaft und menschlicher Existenz als jener existentiellen Grundentscheidung über den *Stellenwert* des Wissenschaftlichen und des Menschlichen überhaupt.

Ob dieses Bewußtsein noch Gültigkeit haben kann, davon wird die Zukunft der Menschheit und der Menschlichkeit, Segen oder Fluch der Wissenschaft über den Menschen abhängen. Dies besagt nichts anderes, als daß die Naturwissenschaften und die Technologie, denen die Sinn- und Zweckfrage weithin fremd ist, diese Leerstelle bewußt und betont als die übergreifende Frage nach dem Sinnbezug des Menschen überhaupt einzu beziehen hätten, sollen wir nicht Sklaven unserer großen wissenschaftlichen Fortschritte werden. Das Bewußtsein um die Grenze einer wissenschaftlichen Omnipotenz fixiert dabei die Mitte der Problematik der Verhältnisbeziehung von Wissenschaft und menschlicher Existenz mit der Einsicht, daß der Mensch doch im letzten Grunde — und auf diesen kommt es doch schließlich an — auch aus Intentionen und aus Emotionen lebt, nicht nur aus Begriffen. Ob dann *Aldous Huxley*<sup>95</sup> wirklich richtig gesehen hat mit seiner Bemerkung: „Nicht Rationalität und Vernunft sind schuld an der Krise der Wissenschaft, sondern gerade der Abfall von ihnen“?

Doch erscheint hier nicht die Tragödie dieser neuzeitlichen Wissenschaftsidee, die glaubte, im Namen der „reinen“ Wissenschaftlichkeit den Menschen und das Menschliche ausklammern zu können? Jeder Lebensversuch aus zwei Händen — aus dieser entmenslichten Wissenschaftshaltung und aus dem existentiellen Lebensverständnis — muß Spaltung bewirken. In diesem Positivismus erscheint der „Fall Mensch“ dann nur noch als *getestet* und *statistisch* errechnet und *einsetzbar* in das anonyme Räderwerk des gesellschaftlichen Kollektivs. Eine solche Haltung trägt im Grunde die Schuld an jener *unheilvollen Entzweiung von Forschung und verantwortlicher Lebenshandlung*, an jener typischen existentiellen

<sup>94</sup> *Offenheit für das Ganze — die Chance der Universität* (1963).

<sup>95</sup> *Schöne neue Welt*, Fischer-Bücherei (1960).

<sup>96</sup> *Menschliche Existenz* 1

Gespaltenheit mit ihren tragischen unhumanen Folgen einer Unechtheit des Lebensstiles und einer flächigen Abtötung aller tieferen Lebensbezüge. Die Fixierung und Reduzierung dessen, was Wissenschaft sei, auf die exakt-naturwissenschaftlichen Merkmaligkeiten, erscheint uns aber ebenso einseitig wie unbegründbar. Sollen heute wirklich fundamentale philosophische, das heißt die menschliche Existenz in ihren Sinn- und Wertbezügen angehende Gesichtspunkte als unwissenschaftlich bzw. als mit der Wissenschaftlichkeit nicht vereinbar gelten? *Aber steht eine solche Wahl infolge der aufgewiesenen inneren Verschränkung von Wissenschaft und Existenz überhaupt in unserem Belieben?* Dann freilich müßte ein Jahrtausend abendländischer Wissenschaftstradition gestrichen werden zugunsten einer empirisch-technologischen Registriermethode. Es wäre im Grunde dieselbe Geisteshaltung, die *Eduard Spranger* in seinem bemerkenswerten Beitrag „Wandlungen im Wesen der Universität seit hundert Jahren“<sup>96</sup> treffend charakterisiert hat: „Die heutige Wissenschaft steht unter dem entscheidenden Einfluß des Positivismus, und zwar nicht des älteren Positivismus von Comte und Mill, der noch eine Hierarchie, d. h. einen Zusammenhang der Wissenschaft kannte, sondern eines anarchischen Positivismus, der an wissenschaftlichen Raubbau grenzt: Sehe jede Wissenschaft, wo sie bleibe! Sie bildet ihre Methoden aus, ganz wie es für ihre Zwecke gerade aussichtsreich erscheint . . .“

Mit Recht ist bemerkt worden, daß zwar die Archive der Wissenschaft heute unvergleichlich mehr vom Menschen wissen, nur aber nicht der Mensch von sich selbst. „Was heute einzelne Naturwissenschaftler über das Wesen des Menschen, über Person und Individualität aussagen, ist gegenüber früheren Zeiten von erschütternder Primitivität.“<sup>97</sup> Hiervon sind auch nicht bestimmte anthropologische Wissenschaften, so auch eine bestimmte Psychologie und vergleichende Verhaltensforschung, auszunehmen, wenn etwa von der „Rattenebenbildlichkeit“ des Menschen die Rede ist. Es scheint uns, als wäre heute die *Stunde der Entscheidung reif* — Entscheidung auch über Heil oder Unheil der neuzeitlichen Wissenschaft.

## X.

Wir alle wissen, in welchem fundamentalen Umbruch heute die Sinn- und Werttafeln der ganzen Menschheit, nicht nur des Abendlandes, stehen. Was aber bedeutet dies im Zusammenhang mit den Fragen um die Wissen-

<sup>96</sup> Wandlungen im Wesen der Universität seit hundert Jahren (1913) S. 23.

<sup>97</sup> Th. Regau, a.a.O., S. 19, 17. Vgl. etwa K. Saller, Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie (1958) S. 148: Der Mensch sei „Affe und Gott, als Gottes Affe ein Tier mit Verstand“.

schaft und den Menschen? *Friedrich Nietzsche*<sup>98</sup> hat die Abhängigkeit des abendländischen Wissenschaftsbegriffs von der Moral, vom Glauben an den unbedingten Wert der Wahrheit richtig gesehen. Die eigentliche Krisis der modernen Wissenschaft scheint ihm mit dem Verlöschen dieser Gläubigkeit zusammenzuhängen. Es könnten unsere Worte sein an die heutige Situation: „Damit, daß jetzt in der Wissenschaft streng gearbeitet wird, ist schlechterdings nicht bewiesen, daß die Wissenschaft als Ganzes heute ein Ziel, einen Willen, ein Ideal, eine Leidenschaft des großen Glaubens hat.“ Er sieht dabei aber zugleich, „daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von einem Brande nehmen, das ein Jahrtausendalter Glaube entzündet hat“. Auch die moderne Wissenschaft fragt noch insgeheim nach ihrem gültigen Sinn, ihrem Wert — trotz aller gegenläufigen Beteuerungen und Außenansichten eines offenbar selbstgenügsamen, in sich verlorenen Denkens in spezialisierten „Fortschritten“. Denn jene Frage läßt sich auf die Dauer nicht einklammern oder ausklammern, ebenso wie die Grenzsituationen des Menschen und des Menschlichen, so etwa der Tod, das Leid, das Schicksal, auf die Dauer nicht totgeschwiegen werden können. Weithin gilt heute: *Nur was wissenschaftlich ausgewiesen ist, steht in Geltung*. Doch wer will denn im Ernste mit der wissenschaftlichen „Offenheit“ letzter Fragwürdigkeiten allein sinnvoll leben oder gar sinnerfüllt sterben? Das Selbstverständnis des heutigen Menschen wird durch die Wissenschaft in einem grandiosen Umkreis erweitert und vertieft. Kann es jedoch durch die Wissenschaft allein erhoben, beantwortet und beruhigt werden? Es erscheint als ein typisches *Paradoxon* unserer Zeit: Noch keine Zeit zuvor hat so viel an wissenschaftlichen Bestandsaufnahmen und Tatsachenerhebungen vom Menschen und seiner neuen Welt erbracht wie diese unsere Zeit. Aber ebenso gab es noch keine Zeit, die in den Fragen einer letzten existenziellen Bestimmung, einem gültigen Sinnbezug des Menschen in dieser Welt, sich selbst so fragwürdig und in verzweifelter Verlorenheit erschien, wie eben diese unsere Zeit. Hier aber erreichen wir auch zugleich die Schwelle zur eigentlichen Problematik um den Zusammenhang von Wissenschaft und menschlicher Existenz mit der Einsicht, daß es kein Dasein ohne Glauben geben kann — auch nicht als ein „rein“ wissenschaftliches Dasein, das wohl in anderer Weise, aber letztlich doch ebenso einer vorgegebenen Glaubenshaltung verhaftet bleibt. Man sollte doch das tiefe Wort von *Walter Rathenau*<sup>99</sup> zumindest einer ernststen Erwägung

<sup>98</sup> WA 7, 467; 275.

<sup>99</sup> Von kommenden Dingen (1925); ders., Zur Kritik der Zeit (1912); ders., Zur Mechanik des Geistes (1913); M. Pfliegler, Die religiöse Situation (1948) S. 176; Ph. Lersch, Der Mensch in der Gegenwart (1955) S. 88 ff. A. Portmann spricht von

wert finden: „Wenn trotz der Demokratisierung des Geistes die Welt arm bleibt, so geschieht es, weil die wahren Probleme nicht die Probleme des Denkens sind.“

einer „Hypertrophie des Intellekts“ gegenüber dem primären Welterleben, jener „prälogischen Primitivität“, die nicht nur als Rückstand anzusehen sei, sondern als ein Weltverhalten, das uns zum Schaden verloren ging. (Südd. Ztg. vom 14. 7. 1965). Vgl. auch C. Fr. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft I (1964); Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden (Naturwissenschaft und Theologie, hrsg. vom Institut der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, Heft 5, 1962). Von anderer Seite: W. Stegmüller, *Metaphysik*, Wissenschaft, Skepsis (1954).

KARL RAHNER

UNIVERSITÄT MÜNSTER/WESTF.

### Christlicher Humanismus

Dieser kleine Beitrag<sup>1</sup> ist einfach überschrieben: Christlicher Humanismus. Vielleicht muß man aber diesem Titel ein Fragezeichen hinzufügen. Der Titel läßt erwarten, daß ein Theologe verständlich zu machen versucht, daß und warum Christentum und Humanismus eine Einheit bilden, der wahre, volle und ganz zu sich selbst gekommene Humanismus eben das Christentum ist. Aber die Frage ist doch — bevor diese stolze These formuliert werden kann — so schwierig und vielschichtig, daß es richtiger zu sein scheint, die Überlegung eines christlichen Theologen vorzutragen, der sich zuerst einmal *selbst* fragen will, was es denn mit dem Verhältnis von Christentum und Humanismus für eine Bewandnis habe. Es ist ja nicht so einfach zu sagen, was Christentum, was Humanismus eigentlich sei. Und darum ist das Verhältnis zwischen beiden nicht so leicht zu bestimmen. Selbst wenn man das Selbstverständnis des *kirchlichen* Christentums mit seinen autoritativen theologischen Aussagen voraussetzt, ist dieses Selbstverständnis noch sehr vielfältig interpretierbar und es ergeben sich — schon je nach dessen bestimmter Interpretation — sehr verschiedene Verhältnisbestimmungen des Christentums zum Humanismus. Die christliche Anthropologie allein macht schon so viele und gegensätzliche Aussagen vom Menschen, daß sie — auch wenn sie nicht als logische Widersprüche interpretiert werden — das „Realisationsvermögen“ des konkreten Menschen hinsichtlich dieser Aussagen praktisch derart überfordert, daß es konkret sehr verschiedene christliche Deutungen des Menschen auch innerhalb der christlichen Orthodoxie und also sehr verschiedene Verhaltensweisen zum Humanismus gibt. Augustinus, Thomas von Aquin, Pascal, Teilhard de Chardin — alle Christen — haben eine sehr verschiedene christliche Vorstellung vom Menschen und so vom Humanismus. Und gar der Begriff des Humanismus in sich selbst! Jeder will heute ein Humanist sein. Dennoch ist man sich weniger als je darüber einig, was ein Mensch eigentlich sei.

<sup>1</sup> Es handelt sich um die stark überarbeitete und verbesserte Fassung eines Vortrags, den der Verfasser bei der Tagung der Paulus-Gesellschaft in Herrenchiemsee am 29. 4. 1966 gehalten hat (Gesamthema der Tagung: Christliche Humanität und marxistischer Humanismus).

## I.

Zuerst scheint die Beantwortung dieser Frage für den christlichen Theologen ganz einfach zu sein. Er weiß vom Menschen, er weiß von Gott, er weiß vom Gottmenschen. Und er bekennt so einen absoluten Humanismus. Er kann sagen, daß niemand den Menschen ernster nehmen könne als der Christ. Er kann sagen, daß das Christentum (was eine vorchristliche und außerchristliche Religion und moderne Ideologien eigentlich doch nie wagen) *jedem* konkreten Menschen eine absolute Bedeutung und Gültigkeit zuerkennt, daß sie jedem verbietet, sich in das Nichts einer bloß endenden und verendenden Zeit zu flüchten, sondern ihm aufträgt, zu glauben, daß keiner sich selber entfliehen, sich seiner entledigen kann und daß es gut ist, sich behalten zu müssen. Der Theologe sagt sich, daß diese *Unentrinnbarkeit der Überantwortetheit an sich selbst*, die das Christentum verkündigt, die Selbstvergessenheit der Liebe zum anderen sein müsse oder die Hölle werde, die man selbst in egoistischer Einsamkeit sei; diese Nächstenliebe habe so radikal zu sein, so absolut, müsse so die bloße Subjektivität als Besitz seiner selbst von ihrem Wesen her überwinden, daß sie nur möglich sei als Geschehen von einem Absoluten her, das wir nicht selber sind, das vielmehr diese Nächstenliebe als seine Liebe uns zuschickt; so bestehe eine letzte und ursprüngliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe<sup>2</sup>, ausdrücklich oder unreflektiert, so daß Nächstenliebe nur radikal genug ist, wenn sie sich als Gottesliebe vollzieht, und Gottesliebe nur geschieht und der Mensch nur weiß, wer Gott ist, wenn er den Nächsten liebt.

Der Theologe sagt sich, daß — wenn der Mensch wesentlich ein „politisches“ Wesen ist<sup>3</sup> — diese Nächstenliebe nicht als bloße Herzensneigung oder private Interkommunikation sein darf, die die sublimste Form des Egoismus sein kann, gerade weil sie so intim und beglückend zu sein vermag, sondern auch nüchterner Dienst „politischer“ Liebe werden muß, die die ganze Menschheit selbst meint, den Fernsten zum Nächsten macht und den Nächsten hart den Fernen sein läßt.

Der Theologe wird sich sagen, daß das Christentum Jesus Christus ist, also ein Mensch geliebt werden könne, der, selbst der Knecht aller

<sup>2</sup> Vgl. dazu K. Rahner, Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1964) 494—517; Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 277—298.

<sup>3</sup> Vgl. dazu K. Rahner, in: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, hrsg. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Freiburg 1966) Bd. II/1, 31 f.; J. B. Metz, Verantwortung der Hoffnung (Mainz 1967).

und nur so echt geliebt, Gottes eigenes Schicksal ist, so daß es für das Christentum in Ewigkeit keine Theologie mehr gibt, die nicht gleichzeitig, unvermischt und ungetrennt, Anthropologie wäre.<sup>4</sup> Der Theologe wird ferner zeigen, daß in diesem Jesus Christus die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Gegebenheit Gottes und seiner Liebe im Menschen und in der Liebe zum Menschen ewig festgemacht sei.

Der Theologe wird sich sagen, daß schon darum, weil es Kirche als Einheit der Menschen und ihrer Geschichte, als notwendigen Ort des Heils des Einzelnen gibt, *Theologie immer auch „politische“ Theologie sein müsse*. Er wird sich sagen, daß er nur ein Heil des Einzelnen kennen darf, das als Endgültigkeit der Liebe der anderen in der Absolutheit Gottes erst in der absoluten Zukunft der ganzen Menschheit völlig erreicht ist, daß also das individuelle Seelenheil nicht die Flucht aus der Geschichte der Menschheit, sondern die Ankunft in deren absoluter Zukunft<sup>5</sup> ist, die wir das „Reich Gottes“<sup>6</sup> nennen.

Der Theologe wird sich sagen, daß das Christentum den Vollzug des Heils nicht allein im Sektor des explizit Religiösen geschehen läßt, sondern in *allen* Dimensionen des menschlichen Daseins, also auch dort, wo der Mensch zwar sein Tun nicht *reflex* religiös interpretiert<sup>7</sup>, aber in absoluter Verantwortung liebt, selbstlos dem Menschen dient und die Unbegreiflichkeit und Enttäuschung seines Daseins willig annimmt, d. h. in einer letzten Hoffnung auf den unbegriffenen Sinn.

Der Theologe wird also sagen, daß in diesem Sinn das Ganze des Humanen religiös und das Ganze des Religiösen human ist. Der Theologe wird sagen, daß unter der Voraussetzung der Macht der Sünde die vielfältige Entwicklung des Menschen nicht nur „Reibungserscheinungen“ aufweist, sondern immer durch die Absurdität wahrer, durch uns selbst unaufhebbarer Schuld bedroht ist<sup>8</sup>; das Christentum weiß im Vorbild des

<sup>4</sup> Dazu ausführlicher K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1964) 137—155; Theologie und Anthropologie, in: Festschrift M. Schmaus, hrsg. L. Scheffczyk — W. Detloff (Verlag Schöningh, München 1967).

<sup>5</sup> Zu diesem Begriff vgl. K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Schriften zur Theologie VI, 77—88.

<sup>6</sup> Zur biblischen Bedeutung dieser christlichen Grundkategorie vgl. R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg 1965); H. U. v. Balthasar, Zuerst Gottes Reich = Theologische Meditationen 13 (Einsiedeln 1966).

<sup>7</sup> Dazu K. Rahner, Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie VI, 545—554 (Lit.).

<sup>8</sup> Zu diesem Problem vgl. Karl Rahner, Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1964) 279—297.

am Kreuz ringenden und sterbenden Menschen, daß gerade dieses Schicksal nur die letzte Radikalisierung der Liebe zum anderen in Gott meint: Vom Tod kommt man nur zum Leben, indem man den anderen liebt; den anderen liebt man nur, indem man weiß, daß man nur durch Gott vermeiden kann, daß man dem anderen sich schuldig bleibt; daß man bis zum Ende des vergeblichen Todes lieben muß.

## II.

Soweit wäre alles gut. Der Theologe kann überzeugt sein, daß es in dem genannten, vorläufigen Sinn einen christlichen „Humanismus“ gibt: das Christentum verkündet einen echten und radikalen „Humanismus“; was es von Gott, Christus, der Freiheit, der Verantwortung und dem Gericht bekennt, das ist nicht ein willkürlicher oder überflüssiger Überbau von Theologie<sup>9</sup> oder gar ein Gift für die praktische Verteidigung des Menschen, sondern die letzte Radikalisierung der Würde des Menschen, weil die christliche Botschaft den Menschen selbst wirklich absolut setzt und doch nicht unglaubwürdig wird im Konflikt mit der brutalen Erfahrung, daß der Mensch ein erbärmliches Tier und nur eine lächerliche Episode in einer Naturgeschichte sei, so daß es letztlich gleichgültig sei, was der Einzelne tut und was aus allen wird.

Der Theologe kann erklären, daß er wirklich nicht einsieht, wie ohne jenes „ideologische“ Moment der Überzeugung von der absoluten Würde des Menschen und der Menschheit<sup>10</sup> der faktische Gang der Geschichte der Menschheit denkbar sei, in der diese auf ihre Zukunft hoffend ausgreift, daß also jemand, der von der Unwiderstehlichkeit dieses Ganges überzeugt sei, implizit in der eigenen Tat dieses scheinbar „ideologische“ Moment als innerste Wirklichkeit und Wahrheit dieser Welt erfahre und erkläre, also gerade nicht als überflüssige oder schädliche „Ideologie“ verstehe.

Der Theologe könnte weiter den Nichtchristen fragen, ob er behaupten könne, solches Christentum — in dieser Weise verstanden — sei kein Humanismus. Er könnte ihn fragen, ob er nicht froh sein müsse, daß Christen auf diese Weise versuchten, Menschen zu sein, selbst wenn er selbst der Meinung sein sollte, manches an diesem Christentum sei Ideologie oder Mythologie, mittels derer das Christentum seinen Humanismus auslege, deutlich und wirksam zu machen versuche.

<sup>9</sup> Zur Ideologiekritik hinsichtlich des Christentums vgl. K. Lehmann, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, 109—180 (Lit.).

<sup>10</sup> Eine theologische Interpretation dieser Grundbegriffe ist versucht in: Schriften zur Theologie II, 247—277.

Er könnte den Nichtchristen fragen, ob er einen *radikaleren* Humanismus wisse: ob er — Theorie an Theorie, und nicht unfair Theorie an der erbärmlichen Praxis der Christen gemessen — sicher sei, daß sein Humanismus der *praktisch bessere*, d. h. wirksamer sei. Er könnte seinen aufklärerisch liberalen Bruder fragen, ob er ihm auch heute noch verdächtig sein müsse als klerikaler Unterdrücker der Gewissensfreiheit und Verteidiger kirchlicher Machtpositionen in der Gesellschaft oder ob es nicht besser wäre, wenn Christ und „Liberaler“ zusammen dafür arbeiteten, daß in der Gesellschaft der Zukunft Persönlichkeit und Freiheit des Einzelnen nicht ersticken. Der Theologe könnte seinen marxistischen Bruder fragen, was denn an diesem christlichen Humanismus „Opium des Volkes oder für das Volk“ sei, ob z. B. dieses Christentum wirklich vom politisch mächtigen Marxismus verfolgt werden müsse, damit der Mensch aus Knechtschaft und Selbstentfremdung befreit werden könne. Er könnte ihn fragen, ob man die Freiheit *diesem* Christentum nicht auch dann zugestehen könne, wenn man einem liberalistischen Freiheitsbegriff aus verschiedenen, guten Gründen mit einigen Vorbehalten gegenüberstehe; ob es für eine Gesellschaft nicht gut sei (um nicht in Tyrannei zu entarten), wenn auch ein christlicher Humanismus den Menschen zu retten versuche und man es — ohne zu viel theoretische Dialektik zu verschwenden — eher der Praxis und der Zukunft überlasse, auf welcher Seite die stärker Liebenden seien, wo die lebendig bleibenden Quellen der Kraft für die Verteidigung des Menschen fließen, welche Theorie durch die Praxis bestätigt werde.<sup>11</sup>

## III.

Soweit scheint für den christlichen Theologen wirklich alles in Ordnung zu sein. In Wahrheit aber beginnt jetzt erst der Dialog mit sich selbst, bei dem der Theologe den Christen und den Nichtchristen zuhören lassen will in der Hoffnung, daß beide diese Selbstinfragestellung eines Christen zu ihrer eigenen werden lassen könnten.

Das erste, was der Theologe sich fragt, ist dies, ob er *eigentlich* wisse, *was* und *wer* der Mensch sei. Gewiß wird er, so er von *seiner* Tradition her denkt, sagen, daß er Vieles, Letztes, Radikales, eben die Offenbarung Gottes vom Menschen sage, daß es nichts Deutlicheres, Sichereres, Erhabere-

<sup>11</sup> Zu den Grundlagen und Aussichten eines solchen Dialogs in Theorie und Praxis vgl. K. Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Schriften zur Theologie VI, 46—58.

neres und Beglückenderes gebe als eben die christliche Anthropologie<sup>12</sup>, die einen sehr konkreten materiellen Inhalt habe.

Der christliche Theologe wird zwar zugeben, belehrt durch die Erfahrung des letzten Jahrhunderts, daß der Mensch in diesem Zeitalter der wissenschaftlichen, nicht mehr mythologisch dichtenden und nicht auch mehr nur — theologischen Anthropologie<sup>13</sup> unabsehbar viel über den Menschen erfahren habe, was ihm die christliche Offenbarung nicht gesagt hat, daß es also schon von daher heute einen Humanismus gebe (so man diese wissenschaftliche Anthropologie nicht überheblich für human gewichtlos hält), den er nicht als bleibendes, von der Botschaft des Christentums selbst geliefertes Selbstbewußtsein des Menschen interpretieren kann. Und zweifellos ist so eine theologische Anthropologie in einer ganz neuen, bedrohlichen Situation, wenn es daneben eine wissenschaftliche Anthropologie gibt, die es *nicht* gab, als das Christentum konkret allein dem Menschen sein Wesen verdeutlichte und erschloß. Aber der Theologe wird dann doch immer noch sagen, daß alle empirisch-wissenschaftlichen Anthropologien, die es eigentlich nur im unüberholbaren Pluralismus gibt, erst dann den Menschen als *einen* und *ganzen* zu sich bringen, wenn er die Botschaft des Christentums hört; daß er sonst zwangsläufig nicht weiß, was das *Ganze* seines vielfältigen Wissens über sich bedeute und warum diesem gewußten Ganzen jenes absolute Gewicht zukomme<sup>14</sup>, das das Selbstverständnis des Menschen erst zu einem Humanismus macht.

Aber das alles beantwortet noch nicht die Frage des Theologen an sich selbst, ob er selbst wirklich wisse, was der Mensch sei. Denn was weiß er eigentlich in seiner eigenen Anthropologie vom Menschen? Daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert. Sonst doch eigentlich nichts. Denn nur was in diesem Satz impliziert ist, oder was unter *diesem*

<sup>12</sup> Zum materiellen Gehalt einer solchen christlichen Anthropologie vgl. die Ausführungen in LThK I (Freiburg 1957) 604—627 (J. Schmid, A. Halder, K. Rahner).

<sup>13</sup> Die Entwicklung dieses Begriffs kann hier nicht nachgezeichnet werden. Vgl. dazu O. Marquard, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: Collegium Philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag (Basel 1965) 209—239 (Lit.); außerdem die Aufsätze von L. Oeing-Hanhoff, N. Hinske, O. Marquard und O. Pöggeler, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für M. Müller, hrsg. H. Rombach (Freiburg 1966); H. Plessner, Immer noch Philosophische Anthropologie? in: Zeugnisse. Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag, hrsg. M. Horkheimer (Frankfurt 1963) 65—73; A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Reinbek b. Hamburg 1961).

<sup>14</sup> Diese Bestimmungen hängen natürlich entscheidend von dem jeweiligen konkreten theologischen Verständnis der Beziehung zwischen Natur und Gnade ab, vgl. dazu Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1964) 323 — 345; Schriften zur Theologie IV, 209—236.

Horizont vom Menschen ausgesagt wird, ist eine wahrhaft *theologische* Aussage in seiner Anthropologie. Jede andere Aussage über den Menschen erhält ein theologisches Gewicht nur, wenn sie darauf zurückgeführt werden kann oder von daher verstanden wird, wenn einsichtig wird (auf welche Weise das auch immer geschehen mag, in einer transzendentalen oder auch in einer anderen Methode), daß die Leugnung einer bestimmten Aussage die Verwiesenheit des Menschen auf Gott aufheben würde. Aber was weiß der Mensch von sich, wenn er sich auf Gott verwiesen erfaßt? Was weiß er für seine Theorie und für seine Praxis, wenn Gott das unaussagbare, unmanipulierbare Geheimnis ist? Solange man meinte, von Gott etwas zu wissen, das Gott im Kosmos der außermenschlichen Wirklichkeiten zu einer Größe neben anderen machte<sup>15</sup>, die sich gegenseitig bestimmen und verständlich machen, konnte man leicht glauben, man habe den Menschen verständlich gemacht für seine Gnosis und seine Praxis, wenn man sagt, er sei auf Gott verwiesen, gemacht „nach seinem Bild und Gleichnis“. Wenn aber Gott nur aufgeht als Woher und Woraufhin, als Herkunft und Zukunft des Menschen in dessen Erkenntnis und Tat und so — weil sonst Gott mit einer vergötzenden Hypostasierung einer einzelnen Dimension des Menschen verwechselt würde — bloß als schlechthinniges Geheimnis<sup>16</sup>, das kein Moment an der Welt des Menschen ist — wie ist dem Menschen dann geholfen, wenn man ihm sagt, er sei Gottes? Müßte man nicht vor diesem schweigenden Übermächtigsein unseres Daseins durch das unsagbare Geheimnis schweigen? Nicht insofern Religion in die individuelle Sphäre der Innerlichkeit verbannt wird, wie ein naiver altmodischer Liberalismus meinte, der nicht verstand, daß der Mensch immer auch das „politische“ Wesen ist, sondern insofern der Mensch immer versucht ist, im Akt der Abwendung von dem unerträglich scheinenden Unbewältigbaren zu leben, um wenigstens ein Mensch sein zu können?<sup>17</sup> Muß man nicht sagen: Was man vom Menschen weiß, weiß man von ihm her und nicht von Gott her, den man nur vom Menschen her weiß? Das gilt ja auch noch von einer Offenbarungstheologie, denn auch diese arbeitet nicht nur mit menschlichen Begriffen, die

<sup>15</sup> Hinsichtlich der Voraussetzungen des heutigen Gottesverhältnisses vgl. K. Rahner, Der Mensch von heute und die Religion, in: Schriften zur Theologie VI, 13—33.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, 51—99.

<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang wäre noch folgendes zu bedenken: Bedeutet ein Akt der Abwendung nicht wieder den radikalsten Akt der Hinwendung, ist die *theologia negativa* nicht auch eine „Theologie“, ein Akt, den man sich eingestehen müßte? Und wie könnte man diesen Akt vermeiden, wenn man ihn noch setzt, indem man schreit, Gott sei tot?



von unten und nicht von oben stammen (in ihrem letzten Material, das auch dessen Verwendung mitbestimmt), sondern sagt eigentlich dem Menschen nur, daß dieses unumgreifliche Geheimnis in Jesus Christus als solches bleibend da ist und sich uns in absoluter Selbstmitteilung im „Geist“ mitteilen will zur absoluten Unmittelbarkeit vor dem unbegreiflichen Gott. Ist also Theologie mehr als *anthropologia negativa*, d. h. die Erfahrung, daß der Mensch sich selber dauernd in das Geheimnis des Unbegriffenen und Unverfügbaren entschwindet? Und selbst wenn man betont, daß diese *anthropologia negativa* Gott nicht zur Funktion des Menschen mache, sondern den Menschen vor das *seiende*, absolute Geheimnis stelle, das nicht von seiner Gnade lebt, sondern ihn zur Passion seiner Endlichkeit bringt, was nützt das für einen Humanismus? Wäre es nicht immer noch so, daß die Menschen, insofern sie einfach *leben*, gottlos, d. h. schlicht: weltlich leben und an Gott *sterben*, entweder am ungenannten oder am genannten Gott? Das wäre noch längst kein Argument gegen den Theismus. Schon deswegen nicht, weil der Mensch auf jeden Fall stirbt und der Tod nicht ein Ereignis am Ende, sondern das Ereignis des Lebens selber ist, vorausgesetzt, daß man nicht ahnungslos wie ein Tier meint vegetieren zu können.

## IV.

Auf jeden Fall aber ist der Theismus als Reduktion des vorhandenen, manipulierbaren und genießbaren Daseins in das Geheimnis Gottes hinein die Aufhebung eines jeden bestimmten, konkreten Humanismus als ewiger, absolut festzuhaltender Größe, er relativiert jeden *konkreten* Humanismus. Und da eigentlich Humanismus nicht das Ja zu einer abstrakten formalen Idee „Mensch“ ist, sondern das Ja zu einer bestimmten konkreten, vertrauten, geliebten und festgehaltenen geschichtlichen Daseinsverfassung, so ist der christliche Theismus gerade das Nein zu einem solchen Humanismus als *absoluter* Größe. Natürlich nicht so, daß es einen solchen Humanismus verbietet. Im Gegenteil, die wahre Negation als Tat kann sich nur ereignen in und an der konkreten Affirmation. Nur wer setzt, nicht wer sich dessen in der Täuschung, er könne eine reine Negierung vollziehen, enthält, kann negieren. So vollzieht jeder Mensch notwendig *seinen* Humanismus, d. h. sein konkretes Daseinsverständnis und seinen konkreten Daseinsvollzug. Aber eben dieser ist kritisiert, indem der Mensch ihn gleichzeitig entgleiten läßt in das unverfügbare, namenlose Geheimnis Gottes, indem er Theist ist.

Das Christentum ist also nicht die Aufstellung eines bestimmten *konkreten* Humanismus, sondern seine Aufhebung als eines absoluten, die

Annahme der Erfahrung des eigenen Humanismus als eines immer fragwürdig bleibenden.

Man kann zwar die Bejahung von Würde, Gültigkeit des Menschen, von Verantwortung der Freiheit, Geistigkeit, Gesellschaflichkeit des Menschen schon „Humanismus“ nennen. Man mag in diesem Sinn das Christentum Humanismus nennen, und es kann so mit anderen Humanismen in einen Dialog eintreten, ob dieser Inhalt solcher Bejahung auch auf der anderen Seite bejaht werde, wie sie genauer verstanden werde und was sie impliziere. Aber ein solcher Dialog über diese *abstrakten* Formalien eines Humanismus wird doch sehr bald in einem Engpaß stecken bleiben: Das Verständnis dieser abstrakten Existenziale selber wird auf beiden Seiten mitbestimmt durch den jeweiligen konkreten Humanismus, an dem man sie und von dem aus man sie selber versteht, weil eine reine Scheidung von Verstehenshorizont und darin Verstandenem konkret nie adäquat gelingt. Und somit wird der Dialog unter den Humanismen doch ihre konkrete Konfrontation werden als *praktischer*, nicht bloß theoretischer Versuch, den Dialogpartner für den eigenen konkreten Humanismus zu gewinnen, also (politische) Tat, nicht reine Theorie sein.

Dieses Verständnis des humanistischen Dialogs ist dem Christentum *zutiefst* angemessen<sup>18</sup>, wenn es selbst einerseits für sich gewinnen will und andererseits sich nicht als abstrakte Idee, sondern als das absolut geschichtlich Konkrete versteht: Jesus Christus und seine Kirche, die beide nicht adäquat theoretisierbar sind. Das Christentum als das volle Leben einzelner Christen und ihrer Gemeinschaft bringt also einen *konkreten* Humanismus mit, eben die geschichtlich vorgegebene und von den Christen gelebte konkrete Menschlichkeit. Insofern wirbt es einerseits für *die* *seinen* konkreten Humanismus und ist es andererseits im geschichtlichen praktischen Dialog immer bereit, sich in diesem seinem konkreten Humanismus radikal verändern zu lassen.<sup>19</sup> Denn — und das ist die entscheidende — das Christentum als solches ist die in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein aufhebende Infragestellung jedes konkreten Humanismus, weil sein Concretissimum, das es allein zu vertreten hat, Jesus Christus ist, der als der den *Tod* annehmend Erleidende *für uns* die Unmittelbarkeit zu Gott ist, so und nicht anders, und die Kirche als die Erwar-

<sup>18</sup> Vgl. dazu den schon in Anmerkung 11 genannten Beitrag des Verfassers, außerdem Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 102 ff., 254 ff., 265 ff.; II/2, 168 ff.

<sup>19</sup> Hier sei zugleich auch darauf aufmerksam gemacht, daß die Kirche selbst den Dialog *intra muros* notwendig braucht, vgl. vom Verfasser, Der Dialog in der Kirche, in: „Stimmen der Zeit“ 179 (1967) 81—95.

tung des ausstehenden Reiches Gottes, das *nicht* identisch ist mit jenem Humanismus, den wir selbst hergestellt haben oder nächstens herstellen werden.<sup>20</sup> Das Christentum macht jeden konkreten Humanismus kontingent, d. h. aber auf einen anderen zukünftigen hin abschaffbar, weil es jeden in die offene Zukunft Gottes hineinstellt.<sup>21</sup> Als Überzeugung von der Freiheit des Menschen *von Gott her* und *auf ihn hin* eröffnet es sogar erst in unüberholbarer Weise die Möglichkeit eines inhumanen „Humanismus“. Aber inhuman ist von daher eben nur jener Humanismus, der die Verwiesenheit des Menschen in das unverfügbare Unbegreifliche leugnet, so sich selbst als absolut setzt und sich weigert, sein eigenes Wesen in Frage stellen zu lassen durch eine mögliche neue Entscheidung für eine geschichtlich real bestimmte andere Zukunft, die den Willen zur absoluten Zukunft Gottes konkret realisiert.

Insofern das Christentum als Annahme des unbegreiflichen Geheimnisses, das wir Gott nennen, dem Menschen verbietet, sich adäquat allein von sich her verstehen und manipulieren zu wollen, ist es in einem die Infragestellung jedes konkreten Humanismus *und* die Eröffnung auf einen immer künftigen neuen innerweltlich-kategorialen Humanismus; denn allein als Offenheit auf ihn hin kann die Bereitschaft für die absolute Zukunft Gottes konkret realisiert werden. Die beiden Haltungen, die schon als gegensätzliche bei Tertullian<sup>22</sup> einerseits und bei Klemens von Alexandrien<sup>23</sup> andererseits bezeugt sind und zwischen denen trotz allem Hin und Her der Akzente die Kirche sich zu entscheiden immer weigerte, gehören zum Wesen des Christentums: daß nämlich die Kirche jeden konkreten Humanismus als kontingent, in Frage stellbar, als nach vorne von der Zukunft her überholbar, sogar als sündig einerseits vom Christentum distanziert, *und* daß sie andererseits den Christen zur Entscheidung verpflichtet zu einem konkreten Humanismus, in dem allein er ein wirklich ernsthaftes Christentum, d. h. seinen glaubend hoffenden

<sup>20</sup> Zu den Grenzen jeder innerweltlichen Zukunftsplanung vgl. K. Rahner, Experiment Mensch, in: Die Frage nach dem Menschen (vgl. Anmerkung 13) 45–69, besonders 62–68.

<sup>21</sup> In diesem Sinne ist das Christentum die Möglichkeit der radikalsten Entideologisierung innerweltlicher Zukunftsutopien, vgl. Handbuch der Pastoraltheologie II/2, 42 ff., 159 ff., 168 ff.

<sup>22</sup> Vgl. hierfür die kurze Darstellung bei H. v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (Stuttgart 1960) 12–36; J. Klein, Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen (Düsseldorf 1940).

<sup>23</sup> Vgl. hierfür F. Quatember, Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien (Würzburg 1947); F. van der Grinten, Die natürliche und übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens von Alexandrien (Bonn 1949); W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandrien (Berlin 1952).

Willen zur absoluten Zukunft Gottes vollziehen kann. Wenn die Kirche heute erklärt, das Christentum sei vereinbar mit jeder Kultur<sup>24</sup>, sei nicht auf eine bestimmte, z. B. auf den Europäismus oder seine imperialistisch-kolonialistische Exportausgabe festgelegt, dann anerkennt sie darin einschlußweise doch einen Pluralismus von Humanismen als legitim. Und offenbar kann diese Anerkennung sich nicht nur auf die schon bestehenden Humanismen beziehen, zumal diese schon in einer Weltmischzivilisation unterzugehen drohen, sondern muß sich vor allem auf einen oder mehrere — das ist eine offene Frage — *zukünftige* Humanismen erstrecken, zu dem oder zu denen die Menschen sich in freier geschichtlicher Entscheidung schöpferisch und tätig aufmachen. Das Christentum ist das Bekenntnis und die Ermächtigung zu einem je neuen Humanismus der Zukunft, der selbst als solcher nicht eigentlich christlich ist. Es ist nicht die Sanktionierung eines eigenen konkreten Humanismus, der sich absolut setzt und so dem Menschen explizit oder implizit die Offenheit auf eine weitere konkrete Zukunft und damit und darin auf die absolute Zukunft Gottes hin versperren will.

## V.

Ein weiteres Moment muß der Theologe für sich überlegen, wenn er über das Problem des sogenannten „christlichen Humanismus“ sich Gedanken machen will. Es mag in dem eben Gesagten schon enthalten sein, es muß aber doch ausdrücklicher gesagt werden. Das Christentum ist die Religion des Kreuzes. Ob man „Tod“ sagt oder radikale „Verwandlung“, von der Paulus spricht, jedenfalls steht der Mensch eines christlichen Humanismus (der Mensch, die Menschheit, die Individual- und die Kollektivgeschichte) unter dem Gesetz des Todes, und der ans Kreuz Genagelte ist das Zeichen des wahren Humanismus. Was bedeutet das für das Verständnis des Humanismus? Wenn es kein Leben gibt ohne Tod, wenn der Tod selbst ein Geheimnis ist<sup>25</sup>, dann ist von daher aller Humanismus *nochmals* eine dunkle Frage. Denn wie kann der Mensch sich verstehen, wenn er den Tod nicht versteht? Was wäre es für ein fragwürdiger Humanismus, wenn er sich an dieser Frage vorbeischiebe? Wer sagt, der Tod sei nur eine Frage für einen egoistischen Individualisten<sup>26</sup>, der hat

<sup>24</sup> Vgl. die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils: Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“, Nr. 9, Nr. 53–59, Nr. 62 u. ö.

<sup>25</sup> Zu den folgenden Ausführungen darf der Verfasser auf seine Studie verweisen: Zur Theologie des Todes (Freiburg 1965).

<sup>26</sup> Diese Antwort findet sich zum Teil heute bei den Marxisten, die sich von einem Vulgärmaterialismus oder einer objektivistisch verstandenen Dialektik lösen und

auch eine Antwort gegeben und somit eine Frage anerkannt, da er uns nicht weismachen wird, daß dieser „Egoismus“ einmal so sterben wird, daß diese Antwort gar nicht mehr gesagt werden muß. Wie könnte man von vornherein diese Frage dem Menschen so abgewöhnen, daß sie überhaupt nicht mehr auftaucht, ohne den Humanismus der Würde des Menschen und seiner Verteidigung überhaupt abzuschaffen? Aber was sagt das Christentum, wenn es den Tod als Frage *nicht* übergehen will. Und was bedeutet das dann für das Verständnis des Humanismus?

Ich möchte *zuerst* eine Vorbemerkung machen, auch auf die Gefahr hin, daß sie grausam und brutal klingt, und obwohl ich nur zu gut weiß, daß ich als „ich“ (obzwar nicht als Christ) wahrhaftig nicht gern selbst von dem betroffen werden möchte, was ich jetzt sage. Der Christ als Christ sollte den Tod des Einzelnen nicht *zu* wichtig nehmen. Es wird allenthalben gestorben. Gott hat offenbar den Tod auch in den brutalen Formen des Verhungerns der Kinder, des Erwürgtwerdens durch den Krebs und so fort nicht als Skandal in *der* Welt betrachtet, die seine, von ihm zu verantwortende Schöpfung ist. Wenn man sagt, der Tod sei eine Erscheinung der freien Schuld des Menschen<sup>27</sup>, dann ist das wahr, verschiebt aber nur das Problem, denn dann hat es eben Gott zu verantworten, daß er die freie Schuld in die Welt eingelassen hat, was er auch bei Bestehen der Freiheit hätte verhindern können. Was ich damit sagen will, ist nur dies: Die hochgradige Empfindlichkeit des westlerischen Humanismus gegen den Tod<sup>28</sup> mag sehr menschlich, sehr „human“, sogar das hier und jetzt vom Christen als Christen Geforderte sein. Aber eine einfache klare Forderung des Christentums immer und überall ist diese Allergie gegen den Tod nicht so einfachhin. Wenn das Christentum früherer Zeiten in deren Gesellschafts- und Kriegspolitik weniger von dieser „Ehrfurcht gegen alles Leben“ zeugte, wenn die hektischen Westler, die sich Christen nennen, in der Praxis nur sehr bedingt ihrer theoretischen Allergie gegen den Tod gehorchen, wenn der faktische Marxismus der Gegenwart überall, wo er zur Herrschaft wollte oder kam, sehr nüchtern und in ungeheuren, nicht nur erlittenen, sondern getanen Menschenopfern die Gegenwart einer Zukunft opferte, dann sollten christliche, liberale und marxistische Humanisten einmal nüchtern und ehrlich miteinander darüber reden, wie sie den Tod des Einzelnen in Wahrheit einschätzen. Sonst werden humanistische Reden über die Würde des Menschenlebens

überhaupt wieder die Fragen nach dem Sinn des Lebens und nach dem Sinn des Todes als solche zulassen (z. B. L. Kolakowski, A. Schaff, zum Teil auch E. Bloch).

<sup>27</sup> Vgl. Näheres in K. Rahner, Zur Theologie des Todes, 33 ff., 43 ff.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. E. Waugh's bekannte Satire: *The Loved One*; außerdem die Untersuchungen von P. Berger (z. B. *The Noise of Solemn Assemblies* [New York 1961]).

zu gegenseitiger polemischer Propaganda degradiert. Es ist seltsam, wie schnell wir alle ein gutes Gewissen haben, wenn „nur“ der Gegner sterben muß.

Wie hat es denn ein ehrlicher Humanismus *genau* mit dem Tod? Das ist die Frage. Doch sie ist hier nur nebenbei gestellt.

Aber was ist nun der Tod *christlich*, der den wahren Humanismus mitbestimmen soll? Gewiß ist er zunächst einfach und nüchtern ein biologisches Platzmachen für weiteres Leben, für andere. Nicht als ob damit seine Fragwürdigkeit aufgehoben, der radikale Protest gegen ihn als unberechtigt erwiesen sei. Aber er ist doch *zuerst* einmal dieses Platzmachen für andere. Und da dies von einer Person in Freiheit geschehen soll, hat der Tod schon von seiner primitivsten Seite als eines biologischen Ereignisses her einen interkommunikativen, wenn man will, „politischen“ Charakter, also die Möglichkeit, ein radikaler Akt der Liebe zum fernsten Nächsten zu sein, zumal man nicht Platz räumt für diesen oder jenen Bestimmten, sondern für jedermann.

Insofern aber Humanismus konkret der Mensch selber ist mit seiner Macht, in freier Entscheidung den allen gemeinsamen Daseinsraum nach seinem Bild und Gleichnis zu bestimmen, ist der Tod, wenn er so verstanden und frei angenommen wird, auch der Akt der Relativierung des eigenen konkreten Humanismus, das Freigeben der Zukunft der anderen, die man verstellt, solange man den einen Raum der Geschichte durch sich selbst mit besetzt hält. Ist also der echte konkrete Humanismus nur der, der sich selbst vollzieht, *indem* er sich offen hält auf die offene, unverfügte Zukunft aller, dann gehört der Tod, die Willigkeit zu sterben, zu ihm selbst als inneres Moment an ihm. Ist aber diese offene, unverfügte Zukunft auch als konkret vom Menschen zu verwirklichende immer *nur* gegeben in der sich selbst vorgebenden absoluten Zukunft, die wir Gott nennen, dann gehören der Tod und der Wille zu dieser absoluten Zukunft, die wir Gott nennen, dann gehören der Tod und der Wille zu dieser absoluten Zukunft zusammen. Wer *willig* stirbt, d. h. das erfahrungsmäßig besessene Eigene (also auch den eigenen Humanismus) untergehen läßt ohne letzten Protest und ohne Leugnung seiner innersten absoluten Gültigkeit und ohne über die Vereinbarkeit des Todes und der absoluten Bedeutsamkeit der Person verfügen zu wollen, der bejaht in einem Gott als unverfügbare absolute Zukunft, die er selbst nicht schafft, *und* das Recht der anderen auf ihre eigene Zukunft, der liebt also Gott und die Menschen in einem radikalen Akt der Annahme des Todes. So aber wird der Akt des Todes der radikale Akt des Christen gegenüber allem Humanismus: er relativiert seinen eigenen und gibt so dem der anderen in selbstloser Liebe Raum. Das Christentum hat also auch in Hinsicht

auf den Humanismus recht, wenn es die Religion ist, die sich dem Geheimnis des Todes stellt.

Natürlich sind damit viele Aspekte des Todes nicht deutlich geworden. Aber das kann hier auch nicht unsere Aufgabe sein.<sup>29</sup> Es wäre sonst zu sprechen von der Eigentümlichkeit, die der Tod durch die Schuld des Menschen erhält<sup>30</sup>, vom Tod als radikalem Tat-Selbstvollzug der Person in radikaler Passion<sup>31</sup>, vom Tod als Geheimnis<sup>32</sup>, vom Tod als Teilnahme am Tod Christi<sup>33</sup> und so weiter. Worauf es hier nur ankam, war, deutlich zu machen, daß das Christentum als Annahme des Todes Christi und als Prognose des eigenen Todes in einem die Infragestellung des je eigenen Humanismus durch den glaubend-hoffenden Vorgriff auf die absolute Zukunft Gottes und gerade dadurch die freie Eröffnung des Raumes für einen je neuen Humanismus der Zukunft ist.

## VI.

Wenn so bisher das Christentum als solches vor allem als Kritik des bestehenden Humanismus zugunsten eines künftigen erschien, so ist, wie noch ausdrücklicher als bisher gesagt werden muß, das Christentum, das keinen eigenen eindeutig bestimmten konkreten Humanismus hat, doch keine Erlaubnis für den Christen als solchen, einem konkreten Humanismus der Zukunft gegenüber gleichgültig zu sein. Die Pflicht des Christen als solchen gegenüber einer konkreten Zukunft konnte dem Christentum natürlich erst deutlich werden, als — eben erst in der neuesten Neuzeit — die Erfahrung gemacht wurde, daß dem Menschen, der Menschheit die aktive, planende, gesteuerte, kollektive und nicht bloß individuelle Gestaltung der Zukunft in Selbstmanipulation<sup>34</sup> und aktiver Gestaltung der Umwelt<sup>35</sup> wirklich als reale Möglichkeit vorgegeben ist. In diesem Augenblick aber wird aus der realen Einheit der Menschheit in Ursprung und absoluter Bestimmung, die das Christentum immer schon wußte, eine

<sup>29</sup> Vgl. die schon genannte Studie, Zur Theologie des Todes; außerdem K. Rahner, Über das christliche Sterben, in: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 273—280.

<sup>30</sup> Vgl. die schon in Anmerkung 27 genannte Literatur.

<sup>31</sup> Vgl. Zur Theologie des Todes, Teil I; Passion und Ascese, in: Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 1964) 73—104.

<sup>32</sup> Näheres in: Zur Theologie des Todes, 26 ff., 36 ff.

<sup>33</sup> Ebd., 61 ff., 66 ff.

<sup>34</sup> Vgl. dazu die in Anmerkung 20 genannte Abhandlung.

<sup>35</sup> Vgl. J. B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: J. B. Metz — J. Splett (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965) 45—62.

reale Einheit der Menschheit in einer konkreten aktiv zu schaffenden Zukunft.<sup>36</sup>

Daher ergibt sich für die Menschheit die Möglichkeit und Pflicht, einen solchen, der Zukunft zugewandten Humanismus aktiv herzustellen. Und der Christ hat als *Christ* diese weltlich bleibende<sup>37</sup> Möglichkeit wahrzunehmen. Es ist hier nicht möglich, das Verhältnis zwischen einer weltlichen, machbaren und zu machenden Zukunft und der absoluten Zukunft, die Gott in sich selbst ist, genau zu bestimmen, zu sagen, wie dieses Verhältnis christlich genau zu bestimmen ist.<sup>38</sup> Aber wenn wir reflektieren auf die christliche Lehre von der Einheit der Liebe zu Gott und der Nächstenliebe<sup>39</sup>, die den konkreten menschlichen Daseinsraum betrifft und nicht bloß die Sphäre privater Interkommunikation meint, wenn wir bedenken, daß der wirkliche, nicht bloß theoretisch reflektierte Akt des Sichöffnens auf die absolute Zukunft Gottes hin nur am konkreten Akt des Vorgriffs auf die konkrete, zu schaffende Zukunft hin geschehen kann<sup>40</sup>, wenn klar ist, daß die Freisetzung der weltlichen Welt nicht ein Vorgang ist, mit dem sich das Christentum notgedrungen abfindet, sondern ein Akt des Christentums selber<sup>41</sup> ist, aus seinem Verständnis Gottes und der Inkarnation des Logos selbst, dann ist auf jeden Fall zu sagen, daß die schöpferische Erfindung einer humanen Zukunft nicht etwas ist, was auch ein Christ nebenbei treiben kann, sondern die Vermittlung für seine reale, nicht nur theoretische Bereitschaft gegenüber der absoluten Zukunft Gottes.<sup>42</sup> Wenn das Heil selbst — so sehr es personal in je eigener Freiheit angenommen werden muß — eine geschichtlich sich ereignende und kollektive Wirklichkeit ist, also das, was *eint*, nicht das, was das Individualistischste ist, dann kann auch die reale Vermittlung dieses Heiles nicht eine Sache individueller Innerlichkeit allein sein, sondern ist selbst eine geschichtliche und gesellschaftliche Größe, Dienst an dem „Nächsten“, der alle-zusammen ist.

<sup>36</sup> Dazu Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 191 ff., 237 ff., 259 ff.

<sup>37</sup> Zur Analyse des Säkularisationsprozesses vgl. Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 222 ff., 234 ff., 267 ff.; II/2, 35 ff., 208 ff., 239 ff. (Lit.).

<sup>38</sup> Vgl. einige Andeutungen in Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 33 f.; Experiment Mensch (vgl. Anmerkung 20) 62 ff.; Schriften zur Theologie VI, 82 ff.

<sup>39</sup> Vgl. Schriften zur Theologie VI, 277—298.

<sup>40</sup> Zur Notwendigkeit dieser erst in der Tat sich eröffnenden Wahrheit („Orthopraxie“) vgl. die neueren Studien von J. B. Metz, Verantwortung der Hoffnung (Mainz 1967).

<sup>41</sup> Vgl. Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 234 ff.; II/2, 239—267.

<sup>42</sup> Daß diese Perspektive auch zur künftigen Frömmigkeit des Christen gehört, versucht zu zeigen K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute in: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 24—27.

Natürlich ist sich der Christ darüber klar, daß die Liebe des Nächsten, des anderen, nur sinnvoll ist, wenn der andere (und also auch man selbst) einen Sinn und eine absolute Bedeutung hat, daß die leere Nichtigkeit nicht bloß schon darum den Dienst an ihr rechtfertigen kann, weil sie die des *anderen* und nicht die eigene ist. Man kann, man muß also ruhig auch sich selbst ernstnehmen, wenn man wirklich den anderen dienend liebt. Aber das ändert nichts daran, daß die Liebe des anderen allein die Weise ist, in der man zu sich selbst in das richtige Verhältnis kommt. Und wenn es eigentlich eine ewig neu bleibende Frage ist, *was* an diesem anderen ihm den Anspruch gibt und ihn legitimiert, geliebt und wichtig genommen zu werden, wenn diese Frage sich auch nicht beantworten läßt durch die Berufung auf eine schöpferische Liebe im Liebenden, die den geliebten Menschen würdig *macht* (der andere würde so ja die eigene Erfindung), dann ist diese Verlegenheit für den Christen wiederum nur der Stachel, das Geheimnis Gottes als die wahre Wirklichkeit des anderen zu begreifen, die ihn der Liebe würdig und diese Liebe selbst sich unbegreiflich macht. So bleibt es also dennoch dabei, daß die konkrete Zukunft des anderen die Vermittlung für die absolute Zukunft ist, die die eigene und die aller anderen ist. Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige irdische Reich bauen, jeweils mit den Mitteln, die in immer epochaler Neuheit zugeschickt werden und so den Plan selbst immer wieder verändern. Wie diese konkrete Vermittlung, die der Mensch schafft, um so bereit zu sein für das Unschaffbare, genau aussieht, von welcher Gestalt sie sein soll und wie sie schöpferisch erfunden werden soll, darüber weiß der Christ auch nicht mehr als alle anderen.<sup>43</sup> Hier ist er allen gleichgestellt und darum sowohl in einen Dialog mit allen anderen Tatern gemeinsamer Zukunft verwiesen<sup>44</sup> als auch in einen Kampf, weil die Entscheidung und Tat der konkreten Zukunft, die theoretisch nicht ableitbar ist, gar nicht anders als im „Kampf“, ja in Gewalt<sup>45</sup> geschehen kann.<sup>46</sup> Insofern für den Christen die vermittelnde Zukunft immer im

<sup>43</sup> Vgl. dazu Grenzen der Amtskirche, in Schriften zur Theologie VI, 499—520.

<sup>44</sup> Zur Notwendigkeit dieses Dialogs vgl. die in Anmerkung 11 genannte Abhandlung des Verfassers.

<sup>45</sup> Zum rechten Begriff der „Gewalt“ vgl. Schriften zur Theologie IV, 485—508; Zum notwendigen Begriff des „Freiheitsraumes“ vgl. K. Rahner, in: M. Horkheimer — K. Rahner — C. F. von Weizsäcker, Über die Freiheit (Stuttgart 1965) 35—44; ebenso die Ausführungen in: K. Rahner, H. Maier, U. Mann, M. Schmaus, Religionsfreiheit (München 1966) 7—23.

<sup>46</sup> Daraus resultiert, daß die Frage und Aufgabe nicht auf *absolute Gewaltlosigkeit*, sondern nur auf die Begrenzung und die am meisten humane Gestalt der Gewalt gehen kann. Von hier aus ist ein vertiefter Begriff des „Friedens“ und der legitime Bereich eines sinnvollen „Pazifismus“ zu gewinnen. Vgl. dazu K. Rahner, Der Friede

Raum der unbegreiflichen absoluten Zukunft steht, ist der Christ sogar gerade der, der am wenigsten weiß<sup>47</sup>, denn er hat sich erst ergründet, wenn er unmittelbar geworden ist zu seinem wahren Grund, dem unergründlichen Gott. Alles andere bleibt vorläufig. So aber absolut wichtig.

## VII.

Haben wir nun etwas über den christlichen Humanismus oder den weltlichen Humanismus des Christen gesagt? Ich weiß es nicht. Aber vielleicht sind auch so ein paar Fragen an unsere nicht-christlichen Zeitgenossen gestattet, die es gibt, die zahlreich sind, unter denen der Christ heute und in Zukunft allenthalben wie in einer Diaspora lebt.<sup>48</sup>

Müssen christliche und nicht-christliche Humanisten Feinde sein? Mir scheint nicht, wenn beide Seiten begreifen, daß beide der Zukunft mehr verpflichtet sind als der Vergangenheit. Müssen sie Feinde sein, weil vielleicht die konkrete Zukunft, die jene planen, der widerspricht, die der Christ erbauen will? Aber das Christentum *als* Christentum fordert gar keine *bestimmte konkrete* Zukunft, und der Nicht-Christ wird hoffentlich auch nicht meinen, daß er sie schon als fertigen Fünf-Jahres-Plan in der Tasche hat. Warum sollten beide also nicht zusammen die Zukunft planen, die beiden unbekannt ist? Warum das Geahnte an ihr: Gerechtigkeit, Freiheit, Würde, Einheit und Differenziertheit der Gesellschaft, nicht gemeinsam sich deutlicher machen? Nimmt ein Christ darum diese Zukunft weniger ernst als der Nicht-Christ, weil er sie als die Vermittlung der absoluten Zukunft Gottes will? Oder wird sie dadurch nicht gerade von *absolutem Ernst und* gleichzeitig offen für die weitere Geschichte? Der weltliche Humanismus des Christen, der sich für die absolute Zukunft Gottes offenhält, impliziert sicher gewisse formale Strukturen auch für die konkrete innerweltliche Zukunft. Aber eben dazu gehört auch die Forderung eines Freiheitsraumes für die religiöse und somit auch für die nicht-religiöse Entscheidung<sup>49</sup>, weil die Offenheit auf die absolute Zukunft hin nur in Freiheit realisierbar ist, also auch den Freiheitsraum für den Nicht-Christen, der sich irreligiös interpretieren will. Aber warum sollte der Nicht-Christ eben diesen selben Freiheitsraum nicht auch dem

Gottes und der Friede der Welt, in: R. Schmid — W. Beck (Hrsg.), Streit um den Frieden (München — Mainz 1967).

<sup>47</sup> Dazu vgl. J. B. Metz, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: E. Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227—241.

<sup>48</sup> Vgl. Der Christ in seiner Umwelt, in: Schriften zur Theologie VII, 91—102.

<sup>49</sup> Dazu E. W. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in: J. B. Metz — J. Splett, Weltverständnis im Glauben (vgl. Anm. 35) 298—314; außerdem die in Anmerkung 45 genannte Literatur.

Christen zugestehen? Wenn so durchaus ein gemeinsamer Boden für einen Dialog zwischen Nicht-Christen und Christen als gegeben angenommen werden kann<sup>50</sup>, so soll damit nicht gesagt werden, daß keine harten Unterschiede bestehen und daß jeder Kampf und jede geschichtliche Entscheidung, die auch Macht impliziert, vermieden werden könnte. So etwas wäre ja schon unmöglich, wenn die Zukunft von Christen allein erbaut würde.<sup>51</sup> Denn die geschichtliche kollektive Tat der Konstituierung einer Zukunft ist auch im mildesten Fall nicht das Ergebnis bloßer Theorie, sondern eine daraus allein nicht adäquat ableitbare Praxis, und diese impliziert immer auch Macht und Gewalt, d. h. eine Veränderung der geschichtlichen Situation auch des anderen im voraus zu dessen Einsicht und freier Zustimmung.

Aber gerade wenn dies von beiden Seiten in antiliberalistischer Nüchternheit eingesehen, zugegeben und sich gegenseitig zugestanden würde, könnten am ehesten Form und Umfang dieses bleibenden Kampfes so gestaltet werden, daß immer noch für alle ein greifbarer Freiheitsraum mit einigermaßen erträglichen Grenzen übrig bliebe und jeder Seite es im Mut der Selbstbegrenzung ein positives Anliegen wäre, selber solchen Freiheitsraum für den anderen zu sichern, und zwar nicht nur, weil das für einen selbst in dem Augenblick nützlich sein kann, in dem der andere der Stärkere ist, sondern weil die *eigenen* Prinzipien einem das gebieten: weil Recht erst existiert, wo der Mächtige sich selbst bescheidet, weil man erst „humaner“ Mensch ist, wenn man darauf verzichtet, absolut sein zu wollen, und den Pluralismus der Welt und der Menschen bei allem Willen zur Einheit aushält, weil der wahre Sieg des Menschen nur dann errungen wird, wenn der Besiegte bleibt als potentieller Gegner von morgen, da sonst der Sieger den neuen Gegner in den eigenen Reihen findet oder erstickt in seiner tödlich unfruchtbar werdenden Partikularität, die ja niemand abschütteln kann.

<sup>50</sup> Wie dieser Dialog theologisch genauer zu erklären ist, muß hier offen bleiben, da es gefährlich ist, den gemeinsamen Boden *bloß* in einigen abstrakten Sätzen des sogenannten Naturrechts zu erblicken.

<sup>51</sup> Vgl. die in Anmerkung 19 genannte Abhandlung.

HANS-RUDOLF MÜLLER-SCHWEFE

UNIVERSITÄT HAMBURG

### Das Selbstverständnis des Menschen im Lichte der heutigen evangelischen Theologie

Unsere Fragestellung schon ist überaus bezeichnend. Streng genommen gibt es nämlich gar nicht *das* Selbstverständnis des Menschen. Es gibt heute ganz verschiedene Ansätze, das Wesen des Menschen zu verstehen. Wir kennen die Entwürfe der Humanbiologie; sie betont die Weltoffenheit des Menschen im Unterschied zu Tier und Pflanze. Wir nehmen die Versuche der Psychologie zur Kenntnis, die den Menschen im Durchbruch zu Selbstbewußtsein und Selbstdarstellung zum Wesen kommen sieht. Wir hören die Philosophie, die eben das „Entbundensein vom Organischen“ (Scheler) zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht und den Menschen als das nicht feststellbare Tier charakterisiert. Aber alle diese Bilder vom Menschen gehen von der Voraussetzung aus, daß der Mensch dadurch vor allen Wesen ausgezeichnet ist, daß er sich versteht, daß er seiner selbst bewußt ist. Selbstverständnis scheint also eine Art Generalnenner für den Menschen zu sein.

Man kann noch mehr sagen: Diese Feststellung, daß der Mensch durch sein Selbstverständnis charakterisiert werden kann, zielt letztlich nicht auf eine Theorie vom Menschen, sondern spricht ihn als das Wesen an, das *sich im* Verstehen seiner selbst verwirklicht. Der Mensch verwirklicht durch sein Denken auch Welt, er tut das heute auf eine höchst wirksame und folgenreiche Weise. Aber immer bleibt er damit bei sich selbst. Seine Aktionen entspringen aus dem Selbstverständnis, das in der Verwirklichung sich selbst zu erkennen begehrt. Daß der Mensch heute auf Selbstverständnis aus ist, das macht ihn so tätig. Indem er sich selbst (und die Welt) versteht und darin verändert, sucht er doch nur nach sich selbst. Sein Selbstverständnis sucht sich im Handeln zu verwirklichen. Damit befindet der Mensch sich also in einem Zirkel. Um sich verwirklichen zu können, muß er *sich* selbst schon verstehen. Aber er wird gerade tätig, um sich so recht zu verstehen. Er ist sich nicht nur, wenn er sich versteht, immer schon voraus, weil er sich gegeben ist. Er ist auch ständig hinter sich her, weil er nach *sich* selbst sucht.

Diese Problematik erlaubt es uns auch, so schlechthin von *dem* Selbst-

verständnis des Menschen zu sprechen. Noch gibt es mehr Menschen auf der Welt, die nicht wissen, was Selbstverständnis überhaupt ist, als solche, die es in oder von Europa gelernt haben. Aber wer sich noch mythisch oder magisch versteht, wer das Licht der Aufklärung noch nicht erblickt hat, der wird ganz gewiß noch in diese Bahn des Selbstverständnisses hineingerissen. Unsere Gewißheit darüber speist sich nicht so sehr aus der Erfahrung, daß der aufgeklärte Mensch ein Mehr an Welt verwirklichen kann. Sie kommt vor allem von der Entdeckung her, daß eben das Selbstverständnis es ist, das den Menschen seiner Problematik innewerden läßt und sie doch zugleich verdeckt.

Mit dieser letzten Aussage haben wir schon das Feld der Theologie betreten. Denn eben da setzt die Theologie ein, daß sie das Selbstverständnis des Menschen eine Erleuchtung heißt und im selben Maße eine Verblendung des Menschen.

## I.

Von der evangelischen Theologie soll Licht über das Selbstverständnis des Menschen ausgebreitet werden; so lautet unsere Aufgabe. Sie ist eine Begrenzung; es soll herauskommen, wie denn die Theologie der evangelischen Kirche heute sich zu dem Selbstverständnis des Menschen verhält. Wenn wir das darstellen, dann wird sich bald zeigen, daß die evangelische Theologie genauso wenig existiert, wie das Selbstverständnis des Menschen. Wir können also zunächst nur einzelne Positionen von protestantischen Theologen unserer Zeit beschreiben. Aber dabei wird sich zeigen, daß es doch so etwas wie einen eigentümlich protestantischen Zugang zu dem Wesen des Menschen gibt, und eine unverwechselbare Art und Weise, das Selbstverständnis ins Licht der göttlichen Wahrheit zu rücken.

In der Begegnung des evangelischen Theologen mit dem Menschen des Selbstverständnisses stellt sich nämlich heraus, daß der Protestant eine besondere Affinität zum modernen Selbst- und Weltverständnis hat. Er bedient sich nicht nur der Sprache des Menschen, der durch Selbstverständnis charakterisiert ist, und hat dadurch eine besondere Nähe zu ihm. Er bleibt auch weitgehend auf der Ebene des Selbstverständnisses. Er sucht mit dem Licht der Offenbarung die Aufklärung aufzuklären. Vielleicht ist diese seine Nähe und Stärke zugleich seine größte Schwäche: Die Erleuchtung der Offenbarung kommt nur als Aufklärung oder als das Gegenteil, als das Dunkel, das der Helle voraufgeht und ihr folgt, zu Tage. Die protestantische Theologie bleibt im Selbstverständnis des modernen Menschen weithin befangen und hat daher teil an der Verblendung der Aufklärung.

Andererseits kann erwartet werden, daß die Theologie immer mehr sagt, als sie versteht, weil sie davon lebt, daß in ihrem Verstehen Gott seinen Menschen versteht.

## II.

Die evangelische Theologie versucht, den Menschen mit seinem Selbstverständnis im Licht der Wirklichkeit Gottes zu sehen. Dabei fällt ihr Licht jeweils auf eine andere Variation des sich selbst verstehenden Menschen; wer sich mit dem Existentialismus konfrontiert und dessen Sprache spricht, zeichnet in einem anderen Stil als einer, der den durch die Naturwissenschaft ausgesprochenen Menschen meint und sich seiner Sprache bedient. — Aber auch das Umgekehrte gilt, es scheint auch nicht einerlei Licht zu sein, in dessen Schein die Theologen den Menschen in seinem Selbstverständnis rücken. Der eine zeigt, daß jedes Selbstverständnis immer schon in einem Gottesverständnis wurzelt; der andere versucht, die Begegnung von Mensch und Gott als Krise des Menschen zu beschreiben. Ein dritter konfrontiert einfach den Menschen mit der Wirklichkeit der Offenbarung; ein vierter versteht Gott als die Tiefe des menschlichen Selbstverständnisses.

So handelt es sich also bei unserer Darstellung um eine Rechnung mit zwei variablen Größen. Wenn wir genügend Werte aus der Theologie ablesen, dann kann es uns vielleicht gelingen, eine Kurve zu zeichnen, die über die Eigenart und den Weg der Konfrontation Auskunft gibt.

1. Nach dem ersten Weltkrieg formulierte Karl Barth die Grundkenntnis der dialektischen Theologie, den „unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch“. „Gott ist im Himmel und der Mensch auf der Erde.“ Radikal sah er alles, auch des Menschen Selbstverständnis, auch noch sein Krisenbewußtsein, auch noch seine Religion als Darstellung des Menschen, als irdisch und weltlich an. Gott wurde als der „ganz andere“ erfahren. Gerade in der Krise seines Seins und seines Selbstbewußtseins wird der Mensch Gottes Offenbarung konfrontiert. Nicht das Licht der Schöpfung, nicht die Vernunft konnte ihn erleuchten; es mußte das ganz andere Licht sein, das von Gott kommt.

Mit dieser Wendung hat Karl Barth die Möglichkeit gefunden: Alles am und im Menschen Welt sein zu lassen und den Menschen Gott als dem ganz anderen zu konfrontieren. Indem er von diesem Ansatz her denkt, erhält das Bild vom Menschen folgende Konturen:

a) Das Licht, in dessen Schein der Mensch in seinen wirklichen Maßen erscheint, ist die Erscheinung Jesu Christi. Man kann den Menschen nicht als den Ansatzpunkt nehmen, von dem aus wir dann zu Gott aufsteigen

können. Zwischen Gott und Mensch herrscht Einbahnverkehr. Darum sieht der Einsatz für jede theologische Anthropologie so aus: „Die Neuerung, zu der wir uns hier entschließen und bekennen müssen, besteht schlicht darin, ... daß wir ... bei der Entfaltung der Lehre vom Menschen Punkt für Punkt zunächst auf das Wesen *des* Menschen blicken müssen, wie es uns in der Person des Menschen Jesus entgegentritt, um dann erst und von da aus auf das Wesen des Menschen zu blicken, wie es das Wesen jedes Menschen, aller anderen Menschen ist.“<sup>1</sup> Der Mensch kann also sein Wesen nur erkennen, wenn er es abliest an der Gestalt Jesu Christi. Dieser ist der Spiegel des Menschen.

b) Diese Selbsterkenntnis im Spiegel des Menschen Jesus ist aber Gotteserkenntnis und Menschenerkenntnis in einem. Sie ist Gotteserkenntnis insofern, als Gott eben in Jesus dem Menschen das Urbild vom Menschen vorhält, nämlich das Ebenbild Gottes. Und insofern ist Gotteserkenntnis zugleich Erkenntnis der Wirklichkeit des Menschen.

Barth kann diesen Zusammenhang in seiner Lehre von der „*Analogia relationis*“ (oder *fidei*) ausdrücken. Der Mensch wird wirklich allein durch Gott; er hängt ganz im Glauben an ihn, den niemand sehen kann. Wie aber in solchem Glauben der Mensch Gott ähnlich sieht, das kann der Mensch im Spiegel Jesu Christi erkennen. Aus dem Glauben entsteht die Ähnlichkeit.

Es gibt also keinen neutralen Boden, kein neutrales Sein, das Gott und Mensch umschließt. Vielmehr entsteht das Sein und wird erkannt aus der *Relatio* Gottes zum Menschen, die im Glauben akzeptiert wird. „Glaubst du, so hast du.“<sup>2</sup>

c) Die Konsequenz für das Selbstverständnis des Menschen lautet: „Menschliches Selbstverständnis umfaßt des Menschen Möglichkeiten, nicht ihn selbst. Der Mensch selbst, der wirkliche Mensch, ist, indem der lebendige Gott für ihn und mit ihm ist, sein Anfang und sein Ende.“<sup>3</sup> Da fällt alle Mühsal dahin, vom Menschen und seinen Möglichkeiten und Grenzen her auf irgend einem Wege auf die Wirklichkeit Gottes zu schließen. Vom Glauben her, der den Menschen in der Begegnung mit Jesus Christus real macht, werden dem Menschen seine Möglichkeiten unbefangen freigegeben. Er kann sich verwirklichen, er darf sich auch selbst verstehen, wenn er im Glauben an Gott, nein, durch die Zusage Gottes an ihn, wirklich ist.

Aber mit der Mühsal, das Verhältnis des menschlichen Selbstverständnisses zu Gott zu realisieren, fällt auch die Ernsthaftigkeit seines Selbst-

<sup>1</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III 1. S. 54.

<sup>2</sup> Martin Luther, Großer Katechismus.

<sup>3</sup> Karl Barth, Humanismus. 1950. S. 8.

verständnisses dahin. Es entsteht ein spekulatives Menschenbild, — aus dem Spiegel Jesu Christi abzulesen. — Der Mensch erkennt seine Wirklichkeit, indem er erkennt, daß Gott für ihn ist. So treten Glaube und Erkennen auseinander, anstatt sich zu durchdringen. Der Glaube löst Erkenntnis der Wirklichkeit aus. Er gibt das weltliche Erkennen frei; es ist ein Erkennen von Möglichkeiten. Dann wird aber das menschliche Selbstverständnis nicht ernstgenommen. Der göttliche Strom ist so stark, daß er die menschliche Person umschließt. Es findet keine „Begegnung“ statt.

2. Emil Brunner erkannte diese Schwäche bei Karl Barth. Die Inkarnation ist bei ihm nicht wirklich das Eingehen Gottes in das Wesen des Menschen und der Welt; sie ist nur Kenntnissgabe des Willens Gottes, der den Menschen in den Gebrauch seiner Möglichkeiten weist. Für Brunner wird „Wahrheit als Begegnung“ wirklich. Wenn der Mensch unserer Zeit sein Wesen im Selbstverständnis findet und verwirklicht, dann muß eben in diesem Bezirk die Begegnung mit Gott stattfinden. Natürlich geht es um die Alternative, ob sich der Mensch von sich her oder von Gott her versteht. „Im Verständnis des Menschseins entscheidet sich Glaube und Unglaube: darin, ob Gott oder der Mensch der Mittelpunkt sei.“<sup>4</sup> Aber diese Alternative zeigt sich als sinnvoll eben so, daß der wirkliche Mensch in seinem Selbstverständnis sich selbst in Frage stellen und als Person verantwortlich wissen kann.

So ist also das Licht der Offenbarung nicht einfach ein fremdes Licht, sondern es trifft ein Auge, das auf Offenbarung angelegt ist. Diese Anlage im Menschen aber ist die Vernunft. In ihr ist die Kontaktstelle zwischen Gott und Mensch gegeben. Der Mensch kann sich kraft seiner Vernunft selbst begrenzen und in Frage stellen; die Vernunft wird dann durch die Offenbarung in ihre Rolle in der Welt eingewiesen. So verläuft die Begegnung des Menschen mit der Offenbarung in zwei Phasen: „Niederringen dieser sich abschließenden und darum dem Wort widerstrebenden Vernunft und Befreiung der in diesem Vernunftwahn und dieser Vernunft-einsamkeit sich heimlich nach dem göttlichen Du sehnenen Vernunft.“<sup>5</sup> Die Vernunft, der Geist, ist die Plattform, auf der die Begegnung *zwischen Gott und Mensch* stattfindet; sie ist mehr insofern als die Vernunft in ihrer Begrenztheit auf Gott als den hinweist, der Geist nicht nur hat, sondern ist.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch. 1937. S. VII.

<sup>5</sup> Emil Brunner, Zwischen den Zeiten. Jahrg. VII. S. 257.

<sup>6</sup> Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch. S. 239. „Gott ist Geist, der Mensch hat Geist.“



Diese Lösung kommt der klassischen Lösung sehr nahe, wie sie die katholische Theologie vertritt (Theodor Haecker, Jacques Maritain). Sie erlaubt es, von Uroffenbarung zu reden und die Ordnungen in der Welt auf Vernunft im Sinne einer Gottesordnung zurückzuführen.

Aber hier ist doch nun der Protest von Barth zu hören.<sup>7</sup> Muß nicht vielmehr die Vernunft als ein streng diesseitiges Organ des Menschen beschrieben werden, das dem Menschen dazu dient, sich in der Welt zu orientieren und Welt zu gestalten, das aber kein metaphysisches Organ ist, Element aus Gottes Welt und Wesen? Daß Wahrheit „Begegnung“ ist, müßte auch an diesem Punkt durchgehalten werden.

Unsere Einwände zu Brunners Ansatz liegen also auf zwei verschiedenen Ebenen. Einmal fragen wir, ob wirklich des Menschen Wesen als „vernünftig“ im Sinne der Kraft, Ordnungen zu erkennen, beschrieben werden darf; ob nicht vielmehr herauskommen muß, daß Vernunft als Weltgestaltung immer produktiv ist bei ihrem Geschäft. Und dann ist uns problematisch, daß Gott als der große vernünftige Herr und Bruder erscheint, anstatt daß er der Lebendige ist, der höchst seltsam und lebendig mit uns umgeht. „Wahrheit als Begegnung“ darf nicht nur — wie bei Brunner und bei seinem Gegner Schleiermacher — als Akzent verstanden werden, der auf den Vernunftkern des Menschen fällt, sondern als Eröffnung des geschöpflichen Ranges der Vernunft.

3. Friedrich Gogarten<sup>8</sup> wird dieser Rolle der Vernunft im Wesen des Menschen eher gerecht. Sie ist für ihn das Organ, durch das der Mensch sich in dieser Welt orientiert und steuert. Das Verhältnis von Gott und Mensch aber wird durch den Glauben bestimmt.

Gogarten hatte den Zusammenbruch Deutschlands im Ersten Weltkrieg als Gericht Gottes genommen: Wo der Mensch sich auf die Weise der Wissenschaft und ihrer Vergegenständlichung versteht, dort zerstört er das Leben. Denn er ist selbst kein Es oder ein beobachtendes Ich; er ist primär ein Du. Darum kann der Mensch und seine Geschichte nur wieder heil werden, wenn er sich dem Du zukehrt und es anerkennt. Denn der Mensch wird nur vom Du und seiner Anrede her wirklich. Und im Du muß mit dem Wesen des Menschen zugleich das Wesen Gottes erfaßt werden. Denn der Mensch Jesus hat den Menschen aus seiner Du-Vergessenheit herausgeholt. Das Du Jesu ist die geschichtliche Eröffnung des Menschen als Person. Er hat zugleich dem Menschen Gott als das Du eröffnet, von dessen Anrede jeder Mensch sein Wesen hat. So hängen also Chri-

<sup>7</sup> Vgl. die Kontroverse zwischen Brunner und Barth: Emil Brunner, *Natur und Gnade*. 1934; Karl Barth, *Nein*. 1934.

<sup>8</sup> Friedrich Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. 1952. Ders., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. 1953.

stologie und Anthropologie zusammen. Der Mensch wird Person durch das Du. Mit dem Du zusammen erfährt er seine Existenz als von Gottes Du gegeben und gefordert.

Und nun wird diese Person als Beziehung, die den Menschen mit seinem Nächsten und beide mit ihrem Gott als dem Ur-Du zusammenschließt, zur Voraussetzung einer freien und souveränen Handhabung der Welt. Wer Gott als dem, der ihn zur Person macht und in seine Beziehung zum konkreten Nächsten einweist, traut, der ist frei, die Welt auf ihre Sachzusammenhänge hin anzusehen, sie als Es zu behandeln und zu gebrauchen. Der Glaube setzt die Vernunft frei. Der Mensch ist als Gottes Sohn frei den Dingen gegenüber und Herr der Welt.

Mit diesem Ansatz wird Gogarten nicht nur dem Selbstverständnis des mündigen aufgeklärten Menschen und seinem Vernunftgebrauch besser gerecht. Es gelingt ihm auf diese Weise sogar, den säkularen Umgang mit der Welt vom Glauben her zu rechtfertigen. Er ist die Wirkung Jesu: Dieser hat den Menschen ganz aus allem Vertrauen, aus aller Geborgenheit in die Welt herausgerissen; er hat ihn allein auf den blinden Glauben an das Du des Schöpfers gegründet und damit die Welt freigegeben als Feld seiner Tätigkeit. Der Glaubende ist Herr der Welt. Die Wirklichkeit der Welt ist nicht nur kein Argument mehr gegen die Existenz eines Schöpfers. Sie kann vielmehr nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den Schöpfer durchgehalten werden. Wer die Säkularisation nicht als Geschenk des Glaubens annimmt, vermag die Freiheit zur Welt nicht zu verwirklichen. Er verfällt dem „Säkularismus“; er muß entweder die Welt skeptisch entwerten oder ihr einen zu großen Rang einräumen.

Person gründet sich also im Glauben an Gott; die Vernunft ist für die Welt zuständig. Diese klare Unterscheidung ist der Menschheit in der Begegnung mit Jesus Christus allein eröffnet worden. Sie muß sich fragen lassen, ob sie ihre Weltüberlegenheit ohne ihn durchhalten kann.

Mit diesen Gedanken ist eine neue Ebene im Verständnis der Menschen bei der evangelischen Theologie und nicht nur<sup>9</sup> bei ihr erreicht. Selbstverständnis erscheint als Frucht des Glaubens. Das ist sympathisch, weil Freiheit und Glaube nicht als Gegensatz, sondern als einander zugeordnet verstanden werden. Doch ist die Frage zu stellen, ob mit dieser Unterscheidung von Person (Du) und Welt (Es), in der die Welt nur als Gegenstand erscheint, nicht die Person weltlos und die Welt personlos werden.

<sup>9</sup> Ich denke an die Wirkung Gogartens auf C. Fr. von Weizsäcker, *Tragweite der Wissenschaft*. 1964. S. 196; ich denke an Karl Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte*. 1949 und an Wilhelm Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*. 1949; an Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. 1951 und an John A. T. Robinson, *Honest to God*. 1963.

Kann der Mensch in seinem Wesen so als „umwelthaft“ verstanden werden, daß ihm Welt gegenübersteht? Ist er nicht zugleich auch „Welt“, und das nicht nur als Gegenstand, sondern immer auch als Leib? Dann wäre die Trennung von Ich (Du) und Welt nur die Aufnahme der alten idealistischen Unterscheidung von Subjekt und Welt, die sowohl den Glauben an den Schöpfer verdunkelt als auch das Selbst des Menschen im Grunde weltlos gemacht hat? Dem eigentlichen Selbstverständnis des Menschen in unserer Zeit kann diese Theologie nicht begegnen. Sie kommt der Versuchung, den Menschen zum Subjekt schrumpfen zu lassen, zu sehr entgegen und vermehrt dadurch die Weltlosigkeit nur noch, anstatt ihr zu begegnen.

4. Rudolf Bultmann<sup>10</sup> steht nahe bei Gogarten. Er teilt mit ihm sein Interesse daran, die Welt als Welt zu verstehen und die Sprache der Bibel zu „*entmythologisieren*“, d. h. auf das in ihr zur Sprache kommende Selbstverständnis abzuhorchen. Ja, Bultmann ist unter den Theologen der konsequenteste, wenn es gilt, das Wesen des Menschen in seinem Selbstverständnis zu suchen.

Er hebt zunächst wie Gogarten das naturwissenschaftliche Verstehen der Welt, in dem es um Sachzusammenhänge geht, von dem Selbstverständnis ab, das sich im Verstehen von Geschichte ausspricht.<sup>11</sup> Mit Begriffen von Heidegger geredet: Es handelt sich beim Selbstverständnis des Menschen um die sogenannten „*Existentialien*“, jene Strukturen menschlicher Existenz, die sie durch ihr Verhältnis und Verhalten zum „Umwelthaften“ erhält. Dieses Selbstverständnis braucht beim Menschen nicht reflektiert zu sein; es kann sich bei ihm auch einfach im Vollzug von Existenz äußern. Es ist die ständige Entscheidung, die vom Menschen im „Augenblick“ vollzogen wird. „Die wirkliche Beziehung unseres Lebens zur Geschichte vollzieht sich darin, daß die Geschichte, aus der wir kommen, uns die Möglichkeit für unser Handeln in der Gegenwart vorgibt angesichts der Aufgaben, die die Zukunft für uns enthält.“<sup>12</sup>

Und an dieser Stelle taucht die Gottesfrage auf. Es geht in der Geschichte des Menschen in jedem Augenblick darum, ob er sich aus dem Verfügbaren, aus dem Vorfindlichen heraus versteht, oder ob er sich Selbstbewußtsein, sein Selbstverständnis aus dem Unverfügbaren her gewinnt; es geht darum, ob er glaubt oder nicht. Konsequenter als bei Go-

<sup>10</sup> Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*. I—III. Ders., *Kerygma und Mythos*. 1952. Zum Selbstverständnis bei Bultmann besonders: Walter Bernet, *Verkündigung und Wirklichkeit*. 1961; und Gerhard Ebeling, *Theologie und Verkündigung*. 1962.

<sup>11</sup> Z. B. *Glauben und Verstehen* II. S. 15 f.

<sup>12</sup> *Glauben und Verstehen* II. S. 92.

garten wird also die menschliche Existenz in die Gottesfrage hinein konzentriert.

Die Gottesfrage kann aber nicht theoretisch zur Sprache gebracht werden, sondern muß im Menschen durch die Begegnung mit Gott geweckt werden. „Daß in Jesus Christus Gottes Offenbarung begegne, kann keinem Menschen andemonstriert werden.“ Denn sie „ist kein innerweltliches Phänomen, sondern allein seine Tat“.<sup>13</sup> Mit anderen Worten: In der Begegnung mit Jesus Christus (in seinem Wort) wird der Mensch vor die Entscheidung gestellt, ob er sein Leben von der Welt her oder von Gott her verstehen will. Er muß sich entscheiden. Diese Entscheidung schließt die Anerkennung vor Gott ein, daß der Mensch sich jeweils schon von der Welt, von sich selbst her verstanden hat, obwohl er seine Existenz in jedem Augenblick als Gottes Gabe hätte verstehen können.

Diese Alternative des Selbstverständnisses ist in Jesus so radikal gestellt, daß Bultmann diesen nur als ein *punctum mathematicum* zur Sprache bringen kann; nichts an ihm darf davon ablenken, darum ist nur das Factum der Offenbarung, nur Geburt und Kreuz wichtig. Und es geht bei Jesus nicht um Wunder oder irgendeine innerweltliche Veränderung an den Objekten und Subjekten der Welt, es geht radikal nur um den Glauben. „Als der, dem Gott vergeben hat, als der Gerechtfertigte, ist der Mensch in seiner Eigentlichkeit, ist seine Existenz nicht mehr eine vorläufige.“<sup>14</sup> Alle Frage nach der Zukunft, nach Überwindung von Krankheit und Sünde und Tod ist in diesem einen Punkt konzentriert: „Glaubst du, so hast du.“ (Luther). Das Selbstverstehen, das sich in der Begegnung mit Jesus radikal erneuert, ist „nichts anderes als dieses sich in Gott Verstehen im Wissen um die eigene Geschöpflichkeit“.<sup>15</sup>

Man muß bewundern, wie konsequent Bultmann die Frage nach menschlicher Existenz auf die Frage des Selbstverständnisses zugespitzt hat und wie unerbittlich er die Alternative des Selbstverständnisses in der Offenbarung gestellt sieht. Hier wird der Mensch nicht durch Wunder abgelenkt, die er nicht glauben kann, oder durch eine Zukunft, die spektakulär die Welt in ihrem wahren Wesen erst offenbaren wird. Hier ist er ganz auf sein Verstehen von Welt selbst konzentriert und in ihm angesprochen.

Aber nun erheben sich gegen diese Konzentration der christlichen Botschaft doch zwei Einwände, die von entgegengesetzten Seiten her auf das Gleiche hinweisen.

<sup>13</sup> *Glauben und Verstehen* II. S. 99.

<sup>14</sup> *Glauben und Verstehen* II. S. 97.

<sup>15</sup> Rudolf Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*. 1929. S. 39.

Von der Welt her muß gefragt werden, ob das Selbstverständnis des Menschen so zu beschreiben ist, wie es hier in der Bahn des deutschen Idealismus (Neukantianismus) und seiner existentialen Radikalisierung durch Heidegger geschieht. Ist der Mensch in seinem Selbstverstehen nicht stets zugleich in ein Weltverstehen verwickelt, so daß er auch noch das Verstehen von Welt im Sinne der Naturwissenschaften als solch eine Verwirklichung von Selbst in Welt erkennen muß? Dann wäre die Scheidung von Welt als Objektivum, in dem alles „abläuft“, und Selbstverstehen, in dem der Mensch sich entscheidet, nicht durchzuhalten. Zeigt nicht gerade die Kybernetik, daß auch schon die Welt der Dinge auf Entscheidung, auf Ja oder Nein angelegt ist, daß es Wirklichkeit ohne Entscheidung, ohne Information, nicht gibt?<sup>16</sup>

Diese Frage kommt umgekehrt von der Gestalt Jesu Christi her: Jesus ist eben kein *punctum mathematicum*, sondern sein Leben, seine Geschichte ist Wort Gottes. Dann kann er auch nicht nur Einweisung in ein neues Selbstverständnis bedeuten, sondern darin zugleich Anbruch einer unerhörten Weltverwandlung. Diese betrifft dann nicht nur Verstehen von Welt, sondern eben darin zugleich die Substanz der Welt selbst.<sup>17</sup> — Freilich ist es leichter, die Richtung anzudeuten, in die Bultmanns Konzeption über sich hinaus gedrängt wird, als gültig zu formulieren, welche Gestalt dann also die Botschaft des Evangeliums für den Menschen und sein Selbstverständnis annimmt.

5. An dieser Stelle gibt es kein Zurück hinter die Radikalität von Bultmann. Bonhoeffer hat auf die Gefahr hingewiesen, daß alle ehrliche Weltlichkeit dann doch wieder in einem allgemeinen religiösen Verständnis von Wirklichkeit aufgehoben und der Glaube seiner Radikalität beraubt werden könnte. Dadurch wird der christliche Glaube auch um seine eigentliche Frucht gebracht, die eben in dem weltlichen Verständnis des Selbst und der Welt besteht.

Den Versuch, auch die radikale Diesseitigkeit noch für die Religion in Anspruch zu nehmen, hat Paul Tillich in seinem umfassenden zugleich philosophischen wie theologischen Werk gemacht. Er beschreibt die menschliche Existenz als gespannt zwischen dem Sein und dem Nichts. Die Endlichkeit wird als Bedrohung, die Individualisierung als Schuld erfahren. Aber eben den Grenzerfahrungen gilt es standzuhalten und noch die Bedrohung des Seienden durch das Nichts zu überwinden, indem

<sup>16</sup> Ich denke an die Thesen von Norbert Wiener, Mensch und Denkmaschine. 1958., von Gotthart Günther, Das Bewußtsein der Maschinen. 1963. und von Ewald Wasmuth, Der Mensch und die Denkmaschine. 1955.

<sup>17</sup> In diese Richtung weisen die Fragen von G. Ebeling an Bultmann in seinem Buch: Theologie und Verkündigung. 1962.

sie als Weisen verstanden werden, in denen das Sein selbst sich im äußersten Gegensatz findet und zum Neuen Sein durchbricht. Noch die konsequente Weltlichkeit und Diesseitigkeit also ist eine Erfahrung des Selbst, in der das göttliche Sein angenommen werden will. Mit dieser Deutung des heutigen diesseitigen Selbstverständnisses wird nun aber die Diesseitigkeit zugunsten einer allgemeinen Religiosität aufgehoben und Jesu Offenbarung um ihre Frucht gebracht. Das hat Bonhoeffer gesehen, wenn er Tillich so charakterisiert: er „unternehme es, die Entwicklung der Welt selbst — gegen ihren Willen — religiös zu deuten“, und dann fortfährt: „aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter“.<sup>18</sup>

Wenn aber so Jesus richtig verstanden ist, daß er eben im Glauben die radikale Diesseitigkeit des Welt- und Selbstverständnisses begründen wollte, dann erhebt sich die Frage, an der Bonhoeffer selbst anlangte, ohne sie lösen zu können. Nach seiner Meinung ist Jesu Wirkung eben darin beschlossen, daß Gott in ihm die Welt zu ihrem mündigen Selbstverständnis freigesetzt hat. Damit meint er aber nicht nur im Sinne von Gogarten, daß die Weltlichkeit nur im Glauben ausgehalten werden kann, sondern darüber hinaus, daß der Glaube ständig ins Dunkle hineingeht, wo er auch noch sich selbst in Frage stellen muß und sich sozusagen nicht mitnehmen kann. Hanfried Müller, der scharfsinnige Interpret Bonhoeffers in Ostberlin, hat auf diese Konsequenz hingewiesen.<sup>19</sup> Aber auch Paul Tillich hat schon ähnliches gesehen, wenn er feststellt: „Im Kampf für Gott gegen die Religion befindet sich der Verteidiger Gottes in der paradoxen Lage, daß er sich der Religion bedienen muß, um die Religion zu bekämpfen.“<sup>20</sup>

Muß er das wirklich? Ist es wirklich die letzte Konsequenz, daß eben aus der radikalen Verkündigung Jesu für das Selbstverständnis des Menschen nur die radikale Diesseitigkeit herausspringen kann? Ist es wirklich an dem, wie Bonhoeffer selbst sagt: „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt“?<sup>21</sup>

6. Wolfhart Pannenberg kann als Antwort auf diese Frage gehört werden.<sup>22</sup> In seiner „Anthropologie“ fällt er allerdings scheinbar hinter unsere radikale Frage zurück, wenn er die Weltoffenheit des Menschen, daß er nirgends Halt machen, aber auch an nichts und niemanden sich halten kann, in seiner Gottoffenheit angelegt und in Jesu Offenbarung

<sup>18</sup> Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. 1951. S. 219.

<sup>19</sup> Hanfried Müller, Von der Kirche zur Welt. 1961.

<sup>20</sup> Paul Tillich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen. 1964. S. 55.

<sup>21</sup> Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. S. 241.

<sup>22</sup> Wolfhart Pannenberg, Was ist der Mensch. 1962; ders., Grundzüge der Christologie. 1964.

geschichtlich begründet sieht. Das könnte noch als eine Verharmlosung unserer Problematik verstanden werden, wie ihm das Kritiker auch bescheinigt haben.<sup>23</sup> Aber dann wird in der „Christologie“ deutlich, daß Jesus Christus nicht nur von hinten kommt und den Menschen ins Dunkle stößt und von ihm fordert, mit Christus in Gethsemane zu wachen und die Leiden Gottes in dieser Welt ernst zu nehmen.<sup>24</sup> Jesus Christus kommt von vorn, er ist auferstanden und insofern der Garant Gottes, der die Offenheit ermöglicht und auffängt.

Und nun trägt sich beides gegenseitig: Die Offenheit alles Welt- und Selbstverständnisses wird von dem auferstandenen Herrn aufgefangen. Und umgekehrt: Der Glaube an den Gott, der auch noch Tod und Endlichkeit und Sünde überwindet, beginnt mit den Erfahrungen, die der Mensch macht: er kommt nicht aus dem Nichts, er steht auch nicht nur als frierendes Selbst in einem automatischen Ablauf; er kommt vielmehr immer schon von einer Zuordnung von Welt und Selbst, von einem Sichselbst-Gegebenheit her.

Scheinbar, so sagte ich, wird hier die Radikalität des Glaubens zurückgenommen; in Wahrheit aber trägt so gerade der radikale Glaube der Wirklichkeit Rechnung. Denn der Mensch ist in seinem Selbstverständnis, das ihn mit der Welt zusammenschließt und doch als die offene Stelle der Welt ausweist, ganz ernstgenommen; gerade seine Geschöpflichkeit ist Offenheit, Weltverantwortung, die sich hinter keinem Schutz verbergen kann. Und zugleich ist dieses Selbstverständnis in dem aufgehoben, der für die Sünden der Menschheit gestorben ist und das neue Leben gebracht hat: die Möglichkeit, in radikaler Offenheit zu leben und noch die Endlichkeit der Welt und ihre Selbstverschlossenheit als Gelegenheit für Gott zu sehen, sich als Schöpfer und Vollender zu erweisen.

Diese kurze Darstellung konnte natürlich nur eine kleine Zahl von Stimmen aus dem vielstimmigen Chor der evangelischen Theologie zur Sprache bringen. Unsere Auswahl ist vielleicht sogar einseitig; sie zitiert diejenigen Vertreter vor allem, die im Rahmen des Selbstverständnisses theologisieren. Aber eben dadurch sollte das die evangelische Theologie Auszeichnende herauskommen. Es sollte dabei freilich zugleich auch die Blöße unseres Ansatzes deutlich werden. Wer beim Selbstverständnis ansetzt und auch die Offenbarung nur als Vertiefung des Selbstverständnisses oder als seine Krise versteht, der läßt einen wesentlichen, einen unentbehrlichen Zug ungebührlich zurücktreten: daß nämlich Gott der

<sup>23</sup> Dorothee Sölle, Stellvertretung. 1965. S. 78 f. Auch ich selbst in meiner Anthropologie, Der Mensch, das Experiment Gottes. 1966. S. 90 ff.

<sup>24</sup> Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. S. 249.

Schöpfer dieses Menschen ist, der als Kreatur zum Selbstverständnis berufen ist. An dieser Stelle droht der evangelischen Theologie die Sprache zu versagen. Erst bei Pannenberg kommt heraus, daß im Menschen eben das Geschöpf sich zum Selbstverständnis öffnet. Dieser Gedanke mußte wohl noch in die Richtung hin ausgezogen werden, daß also der Mensch eben seine Faktizität, seinen Leib und seine Situation in der Welt als Anruf Gottes verstehen kann. Dann wird seine Leiblichkeit nicht nur als Sache genommen, sondern als Konkretion, die Verstehen ermöglicht, indem sie ihm zugleich voraufgeht.

An dieser Stelle nun müßte eine neue Begegnung mit der Anthropologie katholischer Provenienz stattfinden und auch das Gespräch mit der Naturwissenschaft beginnen.

HEINRICH FRIES  
UNIVERSITÄT MÜNCHEN

## Der Pluralismus als Thema der Theologie

Ein Beitrag zum gegenwärtigen katholischen Selbstverständnis

Das schwierige Thema soll nach einem einfachen Schema behandelt werden, das einem bekannten Programm entnommen ist. Es lautet: Sehen, Beurteilen, Tun.

### I.

Zunächst geht es darum, das Phänomen des Pluralismus zu sehen. Dabei stößt man gleich auf eine Schwierigkeit, die im Wort liegt und die es zu klären gilt. *Pluralismus* ist, wenigstens im deutschen Sprachgebrauch, verschieden von *Pluralität*. Pluralität meint die einfache und unbestreitbare, überall auffindbare Tatsache, daß es im ganzen Bereich der uns begrenzenden Wirklichkeit und im menschlichen Dasein selbst nicht nur das Eine und Einheitliche, sondern das Viele und das Vielfache, die Vielgestaltigkeit und Mannigfaltigkeit gibt, neben dem Singular den Plural. Pluralität will einfach diese Tatsache und Struktur zur Geltung bringen und damit eine Aussage über das machen, was ist. Über das Verhältnis des Vielen und Vielfältigen zum Einen wird nicht nachgedacht oder im tieferen Sinn reflektiert. Pluralismus ist im Unterschied zur Pluralität dadurch gekennzeichnet, daß mit Pluralismus nicht nur die Vielfältigkeit festgestellt, sondern zugleich eine Aussage über das Viele und Vielfältige zum Einen gemacht wird.

Man sagt, die deutschen Wörter, die auf „ismus“ enden, haben die Tendenz, das damit Bezeichnete zu isolieren, auf sich selbst zu stellen, ja zu totalisieren; „Ismen“ bezeichnen ein „nichts anderes als“. Man hat gelegentlich die Bemerkung gemacht, die Ismen seien die heutige Form des Polytheismus. Pluralismus würde demnach bedeuten: Es gibt nichts anderes als den Plural, das Viele, Bunte, Mannigfaltige — und dies ist die einzige Realität. Ein Bezug zu einem das Viele bindenden oder koordinierenden Einen, zu einer Form von Einheit ist nicht zu erkennen, deshalb auch nicht zu suchen, zu wollen oder zu verwirklichen. Die oft zu hörende kritische Sicht des Pluralismus bemerkt dann, dieser sei dadurch

charakterisiert, daß er die Pluralität nicht erträgt, daß er die Verbindungen und Relationen zerstört, die es verhindern, daß „das Viele und Vielgestaltige in feindselige Gegensätze auseinanderbricht. Diese Zerstörung der Relationen nennen wir Pluralismus.“<sup>1</sup>

Das ist sicherlich eine Möglichkeit, den Pluralismus zu sehen und in dieser Form von ihm zu reden. Aber der heute gebräuchliche Sinn von Pluralismus hat nicht unbedingt diesen extrem akzentuierten Sinn von „nichts anderes als“, obwohl er einen dahingehenden Zug aufweist. Aber er meint zweifellos die Tatsache, daß die Mannigfaltigkeit, die Pluralität in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Daseins der beherrschende Faktor, die Dominante sei. Dazu kommt die verständliche Abneigung gegen eine Einheit, die heute in der Gestalt des Totalitarismus begegnet.

In einem Aufsatz mit der Überschrift: „Pluralismus — gibt es ihn wirklich? Einwendungen eines nachdenklichen Zeitgenossen gegen ein gängiges Modewort“<sup>2</sup> äußerte Erik von Kuehnelt-Leddihn die Meinung, daß der Trend unserer Zeit keineswegs pluralistisch, sondern vielmehr antipluralistisch sei. Zum Beleg dafür weist der Verfasser auf den Trend zur Einheit, zum Kollektiv, zum Konformismus hin, etwa in der Politik, in der die vielfältigsten Bestrebungen sich finden, die Vielfalt auf ein Mindestmaß zu reduzieren und Riesenorganisationen „des Gleichen, Nämlichen und fast Identischen zu schaffen“.

Dazu kommt die Typisierung und Standardisierung, die in Industrie, Technik und Wirtschaft gegeben, wahrscheinlich notwendig gegeben ist, die durch die Faktoren der Vervielfältigung des Gleichen und durch die Überbrückung aller Entfernungen überall präsent gemacht werden kann, die Vereinheitlichung des Geschmacks, des Konsums, der Meinung, der Zivilisation, ferner die auf dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichts sich zeigende Tendenz zur Einheits-, zur Gemeinschaftsschule, das Unbehagen am Pluralen und an der Pluralität gerade auf diesem Gebiet. Dies alles zeigt die Tatsache, die der Verfasser in den Satz kleidet: „Geben wir uns keiner Illusion hin: Die Welt strebt einem konformistisch-einheitlichen antipluralistischen Zustand zu.“

Diese Behauptung, die das Wort vom Pluralismus als Signatur unserer Zeit in Frage stellt, wird man wohl kaum ohne Einwand und Widerspruch übernehmen können. Indes für die weitere Entfaltung des Themas soll auf die hier ausgesprochene Problematik nicht näher oder kritisch eingegangen werden, obwohl sie in manchem Betracht sehr wichtig ist.

<sup>1</sup> W. Stählin, in: Pluralismus, Toleranz, Christenheit. Veröffentlichungen der Abendländischen Akademie. Nürnberg 1961, 146.

<sup>2</sup> Rheinischer Merkur, 15. September 1966.

Prinzipiell wäre zu sagen, daß es das Zusammen und die Dialektik von Vermassung und Vereinzeln gibt, daß das Zeitalter der Vermassung gleichzeitig eine Vereinzelnung des je einzelnen Menschen brachte. Ich will vielmehr ein Phänomen ins Auge fassen, das der eben genannte Autor ausdrücklich hervorhebt. Er sagt, es gäbe zweifellos *einen* Bereich, wo die Charakterisierung Pluralismus zutraf: Das sei der Bereich der Weltanschauung, des Religiösen, des Glaubens, des Konfessionellen, des Bekenntnisses. Hier, so erklärt von Kuehnelt-Leddihn, wird das Private, Subjektive zur Norm gemacht, hier, hier allein findet der moderne Pluralismus statt. Dieser Pluralismus, der sog. ideologische, weltanschauliche Pluralismus, ist vor allem der Gegenstand der hier vorzunehmenden Reflexion.

Der Pluralismus ist indes wiederum in verschiedener Weise weltanschaulich relevant. Hier gibt es eine große und breite Skala. Sie reicht von einer weltanschaulich indifferenten, rein wissenschafts-theoretischen Pluralität, die zur Kenntnis nimmt, daß es heute so gut wie unmöglich ist, angesichts der Differenzierung der Wissenschaften, ihrer Methoden, ihrer Sprachen eine Synthese zu finden, die eine Zusammenschau, eine universale Koordination oder eine Integration aller Perspektiven ermöglicht. Der Pluralismus kann aber auch weltanschaulich höchst relevant sein als Pluralismus der Werte, Gesinnungen und Ideologien, die, wie schon einmal angedeutet, zu dem „nichts anderes als“ tendieren. K. Rahner beschreibt den Tatbestand so: „Das eigentliche Problem des Pluralismus der Gesinnung entsteht dort, wo faktisch partikuläre Überzeugungen grundsätzlich einen Anspruch auf universelle Geltung erheben müssen, wenn sie ihr eigenes Wesen nicht selbst aufheben wollen. Ein Beispiel: eine Mozart- und eine Hindemith-Gesellschaft . . . vertreten eine partikuläre Gesinnung, machen aber auch gar nicht den Anspruch, aller Interesse gewinnen zu wollen. Das Christentum hingegen, eine christliche Konfession, die Ideologie der ‚Humanistischen Union‘, eine Partei eines militanten dialektischen Materialismus empfinden sich, sollen sie ihr eigenes Wesen nicht verleugnen, als begabt und berufen mit einem Wahrheitsanspruch und einer Sendung, die sich an alle richtet, als eine grundsätzlich universelle Gesinnung, als Weltanschauung. Die Lehre aber, daß es grundsätzlich keine solche geben könne, daß ein solcher universalistischer Anspruch von vornherein immer und überall falsch sei, wäre nochmals eben eine solche universelle Gesinnung mit sehr praktischen Folgen.“<sup>3</sup>

Dem hier gekennzeichneten Problem gilt unsere Aufmerksamkeit.

<sup>3</sup> Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln — Zürich — Köln 1965, 47.

Zu dem Problem des Sehens, dem ersten Teil unserer Reflexion, gehört noch folgender Tatbestand. Der eben genannte Pluralismus unterscheidet sich einmal von der Zeit und dem Raum einer weltanschaulichen, glaubensmäßigen Einheit und Homogenität, wie sie in der Situation des *einen* Glaubens, der einer Kirche, der europäischen mittelalterlichen *Christianitas*, im *Corpus Christianum* gegeben war, wo der christliche Glaube der *alle* Wirklichkeit und das Daseinsganze in individuellem und sozialem Betracht durchdringende Einheitspunkt war, wo Kirche und Welt sich deckten, wo die Kirche Volkskirche war (die Zugehörigkeit zum *einen* implizierte die — ungefragt selbstverständliche — Zugehörigkeit zum anderen), wo Kaiser und Papst die zwei Arme des *einen Corpus Christianum* bildeten und von diesem in den sie beide transzendierenden und vereinigenden Dienst genommen waren. Die Konzeption einer *potestas directa*, abgemildert der *potestas indirecta* und noch mehr der *potestas directiva* der Kirche geben dieser Einheit einen ebenso bekannten wie maßgeblichen Ausdruck.

Lange Zeit waren vor allem die Katholiken geneigt, in diesem Zustand und in dieser Zeit das „non plus ultra“ des christlichen Daseins, der Glaubenskraft und des Wirkungsbereichs der Kirche zu sehen und die Zeit des so verstandenen Mittelalters als die ideale, leider vergangene, in den Träumen der Sehnsucht immer neu erwünschte Zeit der Kirche zu erblicken.

Aber vielleicht ist es gut, diese Vorstellung zu entromantisieren und auf die durch die soziologische Forschung erhobene Tatsache hinzuweisen: „Die Homogenität einer früher regional begrenzten Gesellschaft war in den früheren Zeiten in sehr erheblichem Umfang regional bedingt: Die große Masse der Menschen war unmittelbar fast ganz mit der bloßen Fristung des physischen Lebens beschäftigt und darum von vornherein weltanschaulich und kulturell standardisierbar; ihr stand eine relativ kleine Führungsschicht gegenüber, die, wenigstens für kürzere Zeit und gegenüber einer doch regional beschränkten Gemeinschaft und innerhalb der durch die damalige Freiheit des Menschen gar nicht veränderlichen Elemente, weithin eine Homogenisierung durchsetzen konnte, so daß sich abweichende Tendenzen gesellschaftlich für eine bestimmte Zeit nicht in erheblichem Umfang objektivieren konnten.“<sup>4</sup>

Fügen wir als weitere Tatsache hinzu, daß die Bildung so gut wie ausschließlich in den Händen des Klerus lag und auf ihn beschränkt blieb, daß in jener Zeit das Feudalsystem herrschte und infolge der in ihm

<sup>4</sup> K. Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie II, 1. Freiburg — Basel — Wien 1966, 213.

wirksamen Abhängigkeitsstruktur die Einheit als Abhängigkeit auch im Glauben einfach gegeben, vorgegeben war und nicht so sehr durch persönliche Entscheidung als vielmehr durch soziale Situation und Verpflichtung, durch Milieu, Herkunft und Tradition bestimmt wurde, so sehen die Konturen ein wenig anders aus. Unsere Sicht des Mittelalters wird deshalb nicht nur durch die gewiß bewundernswerten theologischen Summen und durch die imponierenden Kathedralen bestimmt sein können, sondern auch durch die ebenso unbestreitbaren Realfaktoren, die das Gesamte der damaligen Wirklichkeit der Einheit des Glaubens im Verband der *Christianitas* in einem etwas nüchterneren Zustand erkennen lassen.<sup>5</sup> Der für diese Einheit bezahlte Preis war jedoch so hoch, daß der Christ und auch die Kirche von heute nicht einmal wünschen kann, daß er bezahlt wird. Dies gilt vor allem dann, wenn man bedenkt, wie im *Imperium Christianum* der Nichtchrist, der Jude und der Mohammedaner, als Minderheit angesehen und behandelt wurde, trotz der feierlichen Behauptung, daß es Sache des freien Willens sei, den christlichen Glauben anzunehmen. Noch schlimmer wurde die Lage für die Häretiker: ihnen konnte kein guter Wille zuerkannt werden. Das Gut der Wahrheit des Glaubens und seiner Bewahrung war für den einzelnen und die Gemeinschaft ungleich wichtiger als das Gut der subjektiven Freiheit und Entscheidung. Um noch einmal Karl Rahner das Wort zu geben: „Gerade der Christ darf nicht vergessen, daß die Homogenität der christlichen abendländischen Gesellschaft eine regionale war, die nicht nur einfach aus der siegreichen Macht der christlichen Wahrheit entstammte, sondern das Kennzeichen jeder mittelalterlichen Gesellschaft von einer bestimmten soziologischen Struktur und geistesgeschichtlichen Epochalität überall auf der Welt ist und auch dort gegeben ist, wo die zu dieser Homogenität gehörende Religion den Anspruch auf absolute Wahrheit nicht machen kann. Hört ein solches Mittelalter auf, hört auch diese Homogenität auf.“<sup>6</sup>

Ein solches Mittelalter können wir heute weder wünschen noch machen. Seine heutige Form wäre ein universaler ideologischer Totalitarismus mit den Formen, Methoden, Mitteln und Konsequenzen, die uns allzu vertraut sind und die das absolute Gegenüber einer freien Welt sind. Der Zustand einer pluralistischen Gesellschaft ist deshalb „bleibendes Schicksal für heute und in Zukunft, weil die Gründe einer nicht-pluralistischen Gesellschaft von früher nicht in der absoluten, objektiven Richtigkeit eines Systems oder einer Weltanschauung bestanden, sondern

<sup>5</sup> A. Mirgeler, Rückblick auf die abendländische Christenheit, Mainz 1961.

<sup>6</sup> K. Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie, a. a. O.

in geschichtlich bedingten, gesellschaftlichen Ursachen, die weggefallen sind und so, wie sie einmal waren, nur wiederkehren könnten, wenn die Einheit der Weltgeschichte, die rationale und technische Gesellschaft in dem gerade ihr eigentümlichen Raum der Freiheit und der gesellschaftlichen Objektivationsmöglichkeit dieser Freiheit verschwinden würde. Wenn (um dies hier schon vorwegzunehmen) der Christ aus theologischen Gründen innerhalb der irdischen Geschichte den globalen Sieg des Christentums in der Dimension des Gesellschaftlichen nicht erwarten kann, dann kann er als seine Zukunft nur die pluralistische Gesellschaft erwarten und als den ihm gemäßen Daseinsraum annehmen, oder er würde unter Umständen eine nichtchristliche totalitäre Gesellschaft heraufbeschwören.“<sup>7</sup>

Das berühmte Wort des sogenannten Augsburger Religionsfriedens: „*Cuius regio, eius religio*“ gestattete nur dem jeweiligen Herrn der *regio* die Wahl der religiösen und konfessionellen Entscheidung; die *regio* selbst, das heißt die in der *regio* wohnenden Menschen hatten sich dieser Entscheidung anzuschließen und zu fügen. Hatten sie dazu keine Lust, so verblieb ihnen nur die Möglichkeit, die zugleich ein Recht war, zu emigrieren. Daß das „*ius emigrationis*“ kein Zynismus sein muß, wie es damals weithin empfunden wurde, sondern ein Recht und ein letzter Punkt der Freiheit sein kann, haben wir in unseren Tagen, vor allem in der Situation Deutschlands erfahren können. Die Regelung: „*cuius regio, eius religio*“ gestattete es, die bekannten Landkarten zu gestalten, in denen die Konfessionen regional verteilt werden konnten und die üblichen Farbzuteilungen erhielten: rot für die Katholiken, grün für die Protestanten, dazu kommen noch auf der Weltkarte schwarz für die Heiden, gelb für die Mohammedaner. Heute ist diese Situation überholt; es gibt die Tatsache der vielen *religiones* in einer *regio*. Diese *regio* aber ist und wird immer mehr die *eine* Welt, die sich, wir sagten es schon, durch Industrie, Technik, allgemeine Bildungschancen, Kommunikationsmöglichkeit, Internationalität in Forschung und Lehre repräsentiert und — fügen wir hinzu — durch die Einheit einer Geschichte als Welt- und Menschheitsgeschichte, durch die Einheit eines gemeinsamen Schicksals einer Solidarität im Guten und Schlimmen, der sich niemand entziehen kann. Daraus folgt: „Die pluralistischen Mächte können den einen Raum der Erde nicht mehr geographisch untereinander teilen, sich also voneinander absetzen und so ein gewisses Gleichgewicht stabilisieren. Sie müssen jetzt, wenn die Einheit der Weltgeschichte nicht aufhören soll und weil nicht erwartet werden kann, daß eine dieser antago-

<sup>7</sup> a. a. O. 214.

nistischen Mächte einen absoluten Sieg, und zwar globaler Art davonträgt, im einen und selben geschichtlichen Raum existieren, also eben eine pluralistische Gesellschaft bilden.“<sup>8</sup>

Wir haben von der Tatsache gesprochen, daß die mittelalterliche Einheit von Glaube, Kirche, Christenheit und Welt nicht nur im gemeinsamen Glauben gründete, sondern zum großen Teil auch soziologisch und strukturell bedingt war durch das „Mittelalter“ — als Struktur- und soziologischer Begriff verstanden. Das Phänomen des weltanschaulichen Pluralismus, dem wir heute begegnen, ist jedoch keineswegs nur das Ergebnis der Tatsache, daß diese Form des Mittelalters der soziologisch und strukturell bedingten Einheit verloren ging. Verloren ging sie durch das Elend der Feudalherrschaft, durch das Erwachen und Erstarken der Nationalstaatlichkeit, durch die allmähliche Aufhebung des Monopols der Kirche auf den Gebieten der Kultur, der Bildung, der Erziehung, durch die Entdeckung neuer Welten, neuer Kulturen und Religionen, durch das Aufkommen des Bürgertums und später des Arbeiters, durch die soziale und industrielle Revolution. Die Einheit des *Imperium Christianum* ging vor allem auch primär verloren durch geistige Bewegungen. Die Ablösung des Mittelalters im strukturell-soziologischen Sinn mußte ja nicht die heute vorfindliche weltanschauliche Pluralität notwendig zur Folge haben, sie hätte sich innerhalb einer Einheit des Glaubens realisieren können und vielleicht sollen. Denn für einen soziologisch verstandenen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit muß Raum sein und ist Raum innerhalb der Wirklichkeit des christlichen Glaubens, der Christenheit und der Kirche. Das Feudalrecht aufrecht zu erhalten war keine Forderung des Glaubens, sondern eine den Glauben mißbrauchende Ideologie, die das Faktische, tatsächlich und geschichtlich Gewordene als notwendige Form des Glaubens und Gestalt seiner Verwirklichung verstehen will und damit mit einem Nimbus umgibt, der diesem System von Hause aus und vom Wesen her keineswegs zusteht.

Kehren wir zur Frage der Herkunft des Pluralismus zurück: Der Pluralismus der Gegenwart ist auch und vor allem bedingt durch das Problem der Trennung der abendländischen Kirche und durch den daraus entstehenden und hervorgegangenen Plural der Kirchen, die als voneinander getrennte und lange genug sich gegenseitig bekämpfende Konfessionen keineswegs den legitimen Plural von Kirchen darstellen, von denen das Neue Testament in dem von ihm bezeugten Plural der Kirche zu berichten weiß. Diese Tendenz wurde verstärkt durch die in der gespaltenen Christenheit sich zeigende weitere Differenzierung der Frei-

<sup>8</sup> a. a. O. 212.

kirchen im Unterschied zu den Staatskirchen sowie durch die innerhalb der Christenheit weiter entstehenden Gruppen, Gemeinschaften und Sekten.

Der Pluralismus der Gegenwart ist weiter und vor allem bedingt durch den zeitlich folgenden, aber wohl nicht nur zeitlich, sondern zum großen Teil sachlich bedingten Vorgang der immer deutlicher werdenden Nicht-Identifizierung von Kirche, Christenheit und Welt — er zeigt sich im Aufbruch der Renaissance —, durch den Konflikt der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Philosophie mit der Kirche. Wissenschaft und Kirche wurden sich gegenseitig fremd, ja standen sich feindselig gegenüber. Die Polemiken der Konfessionen und der Glaubenskrieg riefen nach einer den Konfessionen gegenüberstehenden neutralen politischen Instanz. Die Konfessionen selbst wurden mehr und mehr unglaubwürdig. Außerdem weitete sich der Blick auf neue Kontinente, Kulturen und Religionen. Aus diesen und anderen Quellen entstand die moderne Mentalität: die das Christliche als Fremdgesetzlichkeit abwerfende Autonomie, die Säkularisation und Profanation des ehemals Sakralen, vor allem des Staates, die Entdeckung der Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete, die Zurückweisung des christlichen Glaubens aus vielen Bereichen unter Berufung auf seine dafür nicht legitimierte Kompetenz. Die Anwendung des von der Philosophie der Neuzeit empfohlenen: „De omnibus dubitandum“, die Maxime der Aufklärung: „sapere aude“, entwickelte die neuzeitliche Subjektivität. Aus ihr erwuchs die Proklamation der allgemeinen Menschenrechte, zu denen die Religionsfreiheit gehört, deren Pendant die Pflicht zur Toleranz ist. Die politische Darstellung dieses Denkens ist die moderne Demokratie. Aber es muß gesagt werden: alle diese Impulse sind nicht, wenn man sie geschichtlich und aus sich selbst interpretiert, aus den Motiven des Glaubens und der Kirche hervorgegangen, sondern sind ohne sie und oft genug ausdrücklich gegen sie entstanden. Ja oft genug geschah es, daß die Proklamation der Toleranz sich selbst ihre Grenze zog gegenüber der als intolerant geltenden Kirche und des von ihr vertretenen Anspruchs. Und nur mit einem Wort darf daran erinnert werden, daß die Französische Revolution, einer der großen Wendepunkte zur Gegenwart, daß später der Sozialismus und Marxismus sowie der Atheismus nicht abstrakte Ideen von Theoretikern und Philosophen blieben, sondern sich zu totalen, den ganzen Menschen beschlagnehmenden Weltanschauungen steigerten, und es bis zur Stunde tun. Ihnen geht es nach einem bekannten Wort von Karl Marx nicht nur darum, die Welt neu zu verstehen, sondern sie zu verändern.

Die Verbindung von Sozialismus, Marxismus und Atheismus gibt diesen drei an sich verschiedenen Tendenzen eine besondere Stoßkraft



und Virulenz, die immer neue Energien zu mobilisieren scheint und es auch vermag.

Dazu kommt als weiteres Phänomen ein neuer Humanismus, der bewußt ein atheistischer Humanismus sein will, eine neue Aufklärung, die in vielen Variationen von der Einzel- und Gesamtkritik an Christentum, Kirche und Glaube lebt und die mannigfacher Weise bemüht ist, die Positionen des Christentums im Namen aller möglichen Einwände zu erschüttern, lächerlich zu machen und ad absurdum zu führen, die Defekte aufzuspüren, die Inkongruenz von Anspruch und Wirklichkeit hochzuspielen.

Das alles führt zu dem oft beschriebenen Bild: Die Welt, in der wir leben, ist nicht mehr durch einheitliche Grundvorstellungen und Institutionen, durch eine überall antreffbare Tradition und Atmosphäre, durch ein Milieu bestimmt, das aus den Gründen und Motiven des christlichen Glaubens stammt, sondern durch eine bunt gemischte Vielfalt, durch den weltanschaulichen Pluralismus. Der christliche Glaube und die Kirche sind längst nicht mehr das „Ein und Alles“, sondern Eines unter anderem, Eines unter Vielen.

Dabei ist es keineswegs so, daß dieses Eine unter Vielen, was Christentum, Glaube und Kirche noch ist, das Dominierende und Überragende wäre. Es ist durch Dominanten anderer Art zur vielfältigen Konkurrenz herausgefordert, die dem Christentum jede Form von Ausnahme und Privilegierung bestreiten, ja die es überragen, die auf jeden Fall die Forderung nach Gleichberechtigung stellen. Dafür gibt es eine sehr eindrucksvolle Anschauung: Die Lage der St. Patrick-Kathedrale in New York. Die früher ihre Umgebung beherrschende und überragende Kirche wird heute von den Wolkenkratzern, die rings um sie emporgewachsen sind, schlechthin und im wahrsten Sinn des Wortes in den Schatten gestellt.

Das ist die Situation, in der wir leben, in der sich der christliche Glaube und die Kirchen vorfinden.

## II.

Wir kommen zur zweiten Aufgabe. Nach dem Sehen, um das wir uns bisher bemüht haben, kommt das *Urteilen*. In unserer Besinnung ist damit das *theologische Urteilen* gemeint, die theologische Beurteilung des hier geschilderten ideologisch-weltanschaulichen Pluralismus. Dieses Urteilen und Beurteilen ist indes nicht ganz leicht, weil das zu Beurteilende — eben der Pluralismus selbst — außerordentlich vielschichtig, komplex und differenziert ist.

Immerhin eines steht fest — und das sei zunächst gesagt —: die theologische Reflexion über dieses Phänomen, die heute erfolgt und zu erfol-

gen hat, ist anders als die von gestern. Die Reflexion von gestern wurde sowohl lehramtlich wie theologisch erbracht zu der Zeit, als sich die Konturen und Profile des gegenwärtigen Pluralismus abzeichneten. Der Pluralismus, hier gebraucht als Sammelname für die vielfältigen „Ismen“: für Subjektivismus, Rationalismus, Liberalismus, Sozialismus, Atheismus, für Demokratie und Toleranz, wurde unter dem Stichwort „errores“ versammelt und im „Syllabus errorum“ von Pius IX. vorgestellt und verurteilt. Und es ist kein Zweifel, daß diese Äußerungen des kirchlichen Lehramtes im letzten Jahrhundert — gewiß nicht als „ex cathedra Entscheidungen“ — von einer großen Wirkung gewesen sind und das maßgebende, innerhalb und außerhalb der Kirche wirksame Urteil geprägt und gebildet haben. Dies gilt auch in dem Sinn, daß sie das theologische Urteil, das Urteil der Theologen bestimmten, die ihre Hauptaufgabe in der Apologetik erkannten. Ausnahmen von einer solchen überwiegend negativen Stellungnahme und Bewertung, die eine Begegnung von Glauben und Gegenwart, Theologie und moderner Geistigkeit anstrebten, konnten sich nicht durchsetzen, sondern wurden als mögliche „Kollaboration mit dem Feind“ verdächtigt und bald zum Stillschweigen gebracht. Bekannt ist der wie ein Fanfarenstoß klingende Schlußsatz einer dieser Äußerungen, daß sich die Kirche niemals mit dem Fortschritt der neueren Zeit versöhnen werde, von anderen Sentenzen wie der Pestilenz der „immoderata libertas opinionum“ und vom „deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae“ wollen wir nicht ausführlicher handeln.<sup>9</sup>

Aus der Art und Weise, wie die Äußerungen des Lehramtes und der Theologie des 19. Jahrhunderts skizziert wurden, konnte und sollte man durchaus den Eindruck gewinnen, daß ich nicht der Meinung bin, daß die hier gegebene Antwort einfach auch jene sein kann, die wir heute geben, geben können und geben müssen.

Damit will ich keineswegs in die heute beliebte Mode verfallen und das 19. Jahrhundert und das Verhalten der Kirche und ihrer Theologen nur negativ beurteilen. Nur dies soll gesagt sein, daß die offiziell geäußerte, überwiegend negative Beurteilung des Pluralismus einseitig war, weil sie nur *eine* Seite sah: die ihr zunächst begegnende und offene. Diese selbst gab sich bewußt, ausdrücklich und betont kritisch gegen Glauben und Kirche, als Ablehnung und Feindseligkeit. Die Antwort der Kirche und der Theologie war Reaktion, Verurteilung und Abwehr

<sup>9</sup> Vgl. die Enzyklika von Gregor XVI. „Mirari vos arbitramur“ (15. August 1932). Vgl. dazu meinen Beitrag: Kirche Toleranz und Religionsfreiheit, in: Wir und die andern, Stuttgart 1966, 173—207.

dieser Tendenzen, ihre Charakterisierung als „error“, gegen den sich die Kirche auszusprechen hatte. Dies ist nicht nur durch den Impetus des Anfangs verständlich, sondern durch ein vielfältiges faktisches Verhalten und durch die konkreten Maßnahmen bedingt, die der Theorie dieser „Ismen“ oftmals folgten: etwa der Religionsfreiheit als dem Bekenntnis zur Freiheit von jeder Religion.

So verständlich eine solche theologische Reflexion zunächst sein konnte — und man muß viele zeitgeschichtliche Tatsachen und Ereignisse mitberücksichtigen, um diese Reflexion zu würdigen, nicht zuletzt auch den theologisch höchst fragwürdigen Versuch, der sich im Zuge der Assimilation mit dem Geist der Zeit in der sogenannten liberalen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts und im sogenannten Kulturprotestantismus zeigte —, sie konnte weder die einzige noch die letzte noch die ganze Antwort im Sinn der theologischen Beurteilung sein. Denn die Qualifizierung „error“ sagt keineswegs alles aus, was über den Pluralismus auszusagen ist. Vom Error allein kann keine wie immer bestimmte und verfaßte Ideologie leben, sich durchsetzen und vor allem so lange am Leben erhalten. Dies alles ist nur möglich von der Wahrheit, der Eigentlichkeit und dem nicht zu bestreitenden Wert, der den jeweiligen Ideologien innewohnt. Wenn ich recht sehe, sind wir heute daran, auf diesen Kern der Wahrheit zu stoßen, ihn zu sehen und freizulegen, der unter einem vordergründigen, ganz anders gearteten Aspekt verdeckt war. Damit aber wird eine andere Antwort und ein anderes Verhalten begründet und vorbereitet. Davon ist nun zu sprechen. Mit alledem wird — das wäre das andere Extrem — der „error“ dieser Ismen nicht gezeugnet, aber er wird nicht mehr exklusiv gesehen.

Was in dem von uns beschriebenen Pluralismus immer wieder sich artikuliert und durchsetzen will, ist der *Mensch*, seine Individualität, seine Freiheit, seine Originalität, seine Besonderheit, seine Verfügungsmacht gegenüber der ihm gegebenen Welt, sein Anspruch, daß er, um mit Kant zu reden, kein Mittel zum Zweck, sondern selbst Zweck ist. Diese Grundstruktur, die man mit dem Sammelbegriff *Anthropozentrik* bezeichnet, ist als Struktur, Entwurf und Programm nicht antichristlich oder antikirchlich, sondern wurde maßgeblich durch die Motive, Ideen und Intentionen des christlichen Glaubens hervorgerufen.

Der christliche Glaube hat in seiner Lehre von der Schöpfung die Welt, den Kosmos entgöttert, entzaubert, „entmythologisiert“ und damit als endliche, kontingente, dem Menschen anvertraute und übergebene Welt frei gelassen. Er hat damit die, wie man heute oftmals überflüssig sagt, „weltliche Welt“ geschaffen und dadurch erst die geistigen Voraussetzungen und weltanschaulichen Bedingungen für die moderne Naturwissen-

schaft und Technik erbracht. Diese ist also von Haus aus und vom Wesen her kein Gegensatz und Widerspruch zu Grunddaten des von der Kirche verkündeten christlichen Glaubens, sondern die Erfüllung des Auftrags, sich die Erde untertan zu machen, die Welt, die eine werdende, eine sich entwickelnde Welt ist, zu ihrer Bestimmung und wahren Gestalt zu führen. Damit ist der Mensch berufen, Mitarbeiter Gottes am Werk der Schöpfung zu sein.

Wenn das gesagt wird, dann bedeutet das keineswegs, daß alle Objektivationen des naturwissenschaftlichen und technischen Denkens diese christliche Grundstruktur erkennen lassen oder erkennen lassen wollen — oftmals haben sie sich selbst als antichristliche Position empfunden und diese gewollt —, es heißt auch nicht, daß die Kirche in ihren Vertretern zur jeweils geschichtlichen Stunde diese entscheidende Komponente des christlichen Glaubens gesehen und bejaht habe. Viele Konflikte und Entfremdungen — der Fall Galilei sei als Exempel genannt — wären indes durch solche befreienden Einsichten verhindert worden.

Die Anthropozentrik der Neuzeit ist gewiß nicht nur gegen die Kosmozentrik der Griechen, sondern auch gegen die *Theozentrik* des Glaubens ausgespielt worden und zwar sowohl von den Repräsentanten des Neuen in der Philosophie, Kunst und Dichtung, in Politik und Ethik und in den daraus abgeleiteten Normen und Verhaltensweisen, wie auch von den christlichen Kritikern dieser Anthropozentrik, die damit den Repräsentanten des Neuen kein Unrecht taten, sondern nur bestätigten, was diese selbst beanspruchten: die Emanzipation von den Wahrheiten und Normen des christlichen Glaubens und der Kirche. Aber trotz allem: es ist nicht genügend gesehen und gesagt worden, daß zwischen Theozentrik und Anthropozentrik kein Gegensatz oder gar Widerspruch bestehen muß, daß es durchaus eine theozentrisch bedingte Anthropozentrik geben kann. Denn nach den Aussagen des theozentrisch geprägten christlichen Glaubens ist der Mensch in besonderer Weise „Bild und Gleichnis Gottes“, Krone und Ziel der Schöpfung, auf den hin die Welt geschaffen und zugeordnet ist. Der Mensch ist zum freien Partner Gottes und zur personalen Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Sein Leben und Schicksal haben den Rang einer ewigen Gültigkeit. Die „für uns Menschen und um unseres Heiles willen“ geschehene Menschwerdung Gottes und die Heils-taten der Erlösung rücken noch einmal die durch Gott gewollte und geschaffene Anthropozentrik in aller Deutlichkeit ans Licht.

Die modernen Pluralismen, die den Menschen in die Mitte rücken, ihn zum Subjekt machen und die Welt als Welt des Menschen, seiner Kunst und Technik verstehen, die von der Freiheit, der Unverfügbarkeit und Unverletzlichkeit der Person sprechen, von der Menschenwürde, von

den Menschenrechten, vom Gewissen, die dann in den Formen der Toleranz, der Humanität und institutionell in der Gestalt der Demokratie sich realisieren, sind legitime Früchte vom Baum des christlichen Glaubens und der von ihm hervorgebrachten Wirkungen. In Amerika ist dieses Wissen viel mehr präsent als auf dem Kontinent. Es ist nicht belastet durch die europäischen ideologischen Konflikte.

Noch einmal: das gilt und bleibt bestehen, auch wenn die Anthropozentrik, die im Pluralismus der neuzeitlichen Gesinnungen, Wertungen, und Anschauungen sich niederschlägt und verobjektiviert, sich ausdrücklich gegen eine solche Qualifikation wehrt und sich bewusst als Widerspruch gegen Christentum und Kirche, ja oftmals gegen die Religion verstand und diesen Widerspruch als Bedingung seiner Möglichkeit verstehen wollte.

Aus alledem folgt für die theologische Beurteilung, daß die Kirche für diese Genealogie nicht taub und blind sein soll. Das rechte Verhalten angesichts dieser Erkenntnis sollte deshalb nicht das Verstoßen der „entlaufenen und undankbaren Söhne“ sein, auch nicht ein aus verletzter Eitelkeit kommender, ressentimentgeladener Stolz, sondern Wissen, Geduld, Warten, Hoffnung und Liebe, zumal ja — wir greifen das Bild von Eltern und Söhnen noch einmal auf — meistens Eltern und Söhne schuldig sind, wenn es zum Bruch, zur Entfremdung, zum Verlassen des Elternhauses kommt. Und dies trifft in der Tat für unsere Frage zu. Aber eben von den Eltern wird ein höheres Maß von Langmut und Verstehen erwartet als von den zornigen Söhnen. Karl Rahner beschreibt den hier sich ergebenden Zusammenhang und die daraus folgenden Aufgaben so: „Mindestens ebenso ursprünglich, wie sich die Kirche als Subjekt des von Gott inspirierten, warnenden und richtenden Gewissens gegenüber der Welt wissen muß, hat sie das Recht und die Pflicht, in den Zügen der Gegenwartssituation das Bild ihrer eigenen Zukunft zu entdecken, weil in diesen Zügen schon gleichsam ihrem reflexen Tun vorgreifende Wirkungen ihres eigenen Geistes zu entdecken sind. Würde die Kirche nur einem im letzten billigen Nonkonformismus huldigen, würde sie sich nicht nur der Gefahr einer sektenhaften Verengung aussetzen, sie würde darüber hinaus eine Zeit verleugnen, die im Grunde auch in dem, was ihr eigentümlich ist, vom Christentum und der Kirche gezeugt ist.“<sup>10</sup>

Das ist vor allem die Aufgabe und die Möglichkeit einer heute zu leistenden *theologischen Reflexion*. Das Zweite Vaticanum hat dazu die befreiende Möglichkeit eröffnet, vor allem in dem es bewegenden Geist, der nicht verurteilen, sondern helfen wollte, der nicht auf Distanz,

<sup>10</sup> Handbuch der Pastoraltheologie II, 1, 237.

sondern auf Begegnung bedacht war und der in entscheidenden Dokumenten, besonders in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“, in der Erklärung über die Religionsfreiheit und über die nichtchristlichen Religionen sich artikuliert. Hier sind die Einseitigkeiten des Syllabus und des Vaticanum I überwunden. Aber das Sehen und Erkennen der Wahrheit im Pluralismus, ja das Bewußtwerden ihrer christlichen Grundstruktur darf nicht blind machen vor den in diesem Pluralismus mitgegebenen „errores“. Das hieße eine Einseitigkeit durch eine andere ersetzen.

Ein Irrtum liegt z. B. darin, daß aus dem Faktum des Pluralismus eine Norm gemacht wird, die Norm des unverbindlichen, standpunktlosen Relativismus, der in der These sich ausspricht, daß in Fragen des Glaubens und der Weltanschauung jedermann mehr oder weniger recht hat, mit Ausnahme jener, „die glauben, daß sie eine Wahrheit gefunden haben, die ihre eigene objektive Gültigkeit besitzt, unabhängig davon, ob sie von den Menschen anerkannt wird oder nicht. Der Pluralismus würde dann eine Rasse von geistig rückgratlosen menschlichen Wesen hervorbringen, die in einer Nacht leben würden, in der alle Katzen grau sind. Niemand würde sich dann mehr den letzten Fragen des Lebens zu stellen haben. Das wäre eine schrecklich langweilige Welt, in der man wieder anfangen würde, sich nach einer ernsthaften geistigen Auseinandersetzung zu sehnen. Glücklicherweise leben wir nicht in einer solchen Welt, sondern in einer Welt, in der der Mensch, der verantwortlich leben will, wählen muß, ob er will oder nicht.“<sup>11</sup>

Das bedeutet also: es ist möglich, den Pluralismus als Form der modernen Gesellschaft zu akzeptieren, ohne in einen religiösen Relativismus zu verfallen, ohne die „Unterscheidung des Christlichen“ zu verfehlen oder preiszugeben.

Der andere Irrtum, der im modernen Pluralismus angelegt ist, führt dahin, eine neue synkretistische Religion aus allen Religionen anzustreben, eine Art Welt-, eine „Esperanto“-Religion (eine Mixtur aus verschiedenen religiösen Elementen). Dazu kann man nur sagen: Dieser Versuch ist schon oft unternommen worden, aber bisher ist er noch nie geglückt, weil er ein Produkt der Konstruktion und künstlichen Manipulation ist, aber kein Leben hat und in keinem Leben gründet.

Diese Bemerkung zu den „errores“ soll darauf hinweisen, daß es für das theologische Urteil wichtig und notwendig ist, beide Seiten zu sehen. Auch hier gilt: Nur das Ganze ist das Wahre. Aber für die theologische Reflexion ist es angemessener und wirkungsvoller, im Horizont der Aner-

<sup>11</sup> Visser't Hooft, in: Ökumenische Rundschau 1966, 232.

<sup>12</sup> Menschliche Existenz 1

kennung der Wahrheit den Irrtum zu diagnostizieren, als im Horizont der Verurteilung der Irrtümer noch einige Spuren und Elemente der Wahrheit zu entdecken.

Noch ein Weiteres kann zur theologischen Beurteilung des Pluralismus gesagt werden. Der Pluralismus ist, theologisch gesehen, ein Zeichen der Endlichkeit und Bedingtheit des Menschen, der Index dafür, daß der Mensch und der Christ für den Vollzug seines Daseins in seiner ganzen Erstreckung sich nicht nur sich selbst verdankt und sich nicht nur selbst versorgen kann. Er ist auf die anderen, die Vielen, die Gemeinschaft, er ist auf das Du und das Wir angewiesen.

Die absolut durchschaute und konkrete Einheit der Wirklichkeit ist für den Menschen als metaphysisches Postulat und als Hoffnung da, aber nicht als verfügbare Größe. Nur in Gott ist alles eins, im Kreatürlichen und Endlichen ist der Pluralismus und Antagonismus der Wirklichkeit unaufhebbar.<sup>12</sup>

Daraus folgt: Es kann und darf keine einzige Instanz geben — diese ist nur Gott selbst —, „die sämtliche Vorgänge zugleich steuert und als Vollzug ihres eigenen Wesens begreift. In dieser seiner universalen Macht hat Gott keinen Stellvertreter, weder Staat noch Kirche.“ Sie sind auf das Zusammenspiel, auf Austausch, Kommunikation und Annahme, Begegnung angewiesen.

Der Pluralismus, der Index der Endlichkeit der Menschen und damit ein Zeichen der Wahrheit, vor allem der im Glauben zur Sprache kommenden Wahrheit vom Menschen, läßt, so sagten wir, die Differenz von Kirche und Welt, ihr Nichtidentischsein, die Autonomie, die Eigenständigkeit der Welt und vieler ihrer Bereiche offenbar werden — es bedeutet die Auflösung der Einheit der „Christianitas“. Aber damit wird nicht nur ein Verlust registriert; es wird durch dieses Phänomen die Welt artikuliert als der Inbegriff dessen, wofür die Kirche da ist. Damit wird ihr ihre ständige Aufgabe vor Augen gehalten, ihre Aufgabe, für andere da zu sein, Zeugnis abzulegen, den Dienst der Stellvertretung zu tun. Die Versuchung einer egoistischen Selbsterbauung oder gar Selbstverherrlichung, die die Kirche nicht als Weg und Mittel, sondern als Zweck versteht, wird damit immer wieder erkannt und damit schon zum Teil gebannt, ebenso die Verwechslung von Kirche und Reich Gottes, die illegitime Antizipation der Zukunft des „Gott alles in allem“.

Der Pluralismus zeigt die wahre Situation der Kirche auf; als Kirche in der Welt, die die von ihr verschiedene und abgehobene Welt braucht, um daran ihr Selbstverständnis, ihre Eigentlichkeit und ihre Aufgabe

<sup>12</sup> Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 20, VIII, 566 f.

zu erkennen; ferner als Kirche in der Diaspora, als kleine Herde sowie endlich auch als Teilnahme und Repräsentanz dessen, von dem gesagt ist, er sei „ein Zeichen des Widerspruchs“ (Lk 2, 34). Auch dies zeigt sich heute nicht mehr in den von der christlichen Einheit getrennten anderen Regionen, es realisiert sich in dem zur Einheit sich aufmachenden „Überall“. Die Kirche ist überall, die dem Glauben widersprechenden Mächte gesellschaftlicher Art sind es ebenso. Das aber bedeutet, „daß es einen gesellschaftlichen Pluralismus auch religiöser und weltanschaulicher und nicht bloß kultureller usw. Art geben muß: in einer heilsgeschichtlichen Notwendigkeit, die will, daß dem Christentum immer bis zum Ende der Zeiten widersprochen werde. Das Christentum stellt also einen solchen Pluralismus nicht nur als bloße bedauerliche Tatsache fest, es erwartet ihn vielmehr auch aus seiner Theologie der Geschichte heraus und rechnet unbefangen mit ihm. Insofern die Kirche immer bestrebt sein muß, möglichst viele und immer neue Menschen für die Botschaft Christi zu gewinnen, arbeitet sie zwar immer auch damit schon an der Überwindung dieses religiösen Pluralismus und kann diese Absicht nie aufgeben. Insofern die Kirche aber gleichzeitig mit einem bleibenden Bestehen dieses religiösen Pluralismus von ihrem eigenen Selbstverständnis her rechnet und rechnen muß, kann dieser Kampf für seine Überwindung sehr weise und gelassen sein und hat nicht das Recht, die Eigentümlichkeit eines sektiererischen Fanatismus an sich zu tragen, der von der Voraussetzung gespeist ist, man besitze die Wahrheit nur dann, wenn sie in kürzester Zeit sich durchsetze und man habe das Recht, mit allen denkbaren Mitteln für den Sieg dieser Wahrheit zu arbeiten, auch dann, wenn dieser Sieg im Grunde gar nicht in der freien, persönlichen Zustimmung von der anderen Seite, sondern nur in einem gesellschaftspolitischen und institutionellen ‚Sieg‘ besteht, der nie der eigentliche Sieg des Glaubens ist.“<sup>13</sup>

Die Tatsache, daß innerhalb des gegenwärtigen Pluralismus die Kirche und die Christenheit als eines unter anderen, als eines unter Vielen figurieren, braucht und darf keinesfalls so gedeutet werden, daß nun die Kirche sich selbst nur noch als eine neben den anderen versteht im Sinne der Infragestellung ihres Anspruchs und ihrer Sendung. In der Kirche gibt es einen Singular, der niemals in einem Plural aufgelöst werden kann, sondern das Einzige, Definitive, Unüberholbare und Exklusive bleibt. Dieses gründet letztlich in der Einmaligkeit Christi, seiner Person, seiner Geschichte und seiner Tat.

<sup>13</sup> K. Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie II, 1, 245 f.

Im Unterschied zur Sekte bleibt die der Kirche innewohnende Singularität und Exklusivität immer offen, bezogen auf die anderen, auf die Vielen, auf die Welt. Das *Exklusivste* ist, so habe ich gelegentlich formuliert, das *Universalste* und Toleranteste, weil es die Dimension zur Katholizität und zur Integration ohne Absorption hat.<sup>14</sup> Die Kirche geht in die Bewegung Jesu Christi ein, des Einzigen, der zugleich der Eine für die Vielen, der Eine für alle ist — im Sinne des biblischen „an Stelle von“ und des „zugunsten von“.

Das alles unterscheidet sich grundlegend vom Universalanspruch der Totalitarismen aller Art vor allem dadurch, daß dieses „Für-alle-dasein“ nicht im Zeichen der Beherrschung und der Vergewaltigung steht, sondern im Zeichen der Diakonie, im Angebot der Wahrheit und der Liebe, in der die Einladung Gottes an die Welt und an jede geschichtliche Stunde weitergebenden Einladung. Die Öffnung zur Welt will nicht — was heute ohnehin nicht mehr gelingen würde — die Anbetung von Sklaven, sondern die Liebe der Freien.

Dafür ist die Kirche durch den Pluralismus der Neuzeit — und das ist ein Letztes, was das theologische Urteilen betrifft — in besonderer Weise frei geworden, weil sie in vielen Bereichen von Verstrickungen, Verpflichtungen, Verflechtungen und Beanspruchungen, die ihr geschichtlich zugekommen sind, frei geworden ist — gewiß zunächst durchaus nicht zu ihrer Freude. Vieles, was zur Welt gehörte und gehört, ist in der Neuzeit an die Welt zurückgegeben worden. Diese Befreiung von vielen weltlichen Interessen hat die Kirche im besten Sinn des Wortes entweltlicht und dadurch in neuer, ungleich weniger verdächtiger Weise der Welt neu erschlossen und geöffnet.

### III.

Damit komme ich zum dritten Punkt der Reflexion. Er betrifft das *Handeln*, das Tun der Kirche angesichts und inmitten des geschilderten Pluralismus. Die Voraussetzungen für diese Aufgabe sind zum großen Teil bereits genannt und ausgesprochen.

Zuerst sei ein Wort darüber gesagt, was die Kirche *nicht* tun soll.

Sie soll über den Pluralismus, in dessen Bereich sie zu existieren und zu wirken hat, nicht jammern, sie soll ihn nicht verdrossen und mißmutig nur als Hypothese tolerieren, sondern ihn annehmen, als den ihr heute aufgegebenen Kairos, als die Stunde, in der sie wirken soll, als die Welt, in der sie zu leben und sich zu bewähren hat. Die Kirche soll den Pluralismus ob der in ihm liegenden Irrtümer nicht einfachhin verurteilen. Das

<sup>14</sup> H. Fries, *Wir und die andern*, 178 f.

ist früher genug geschehen, aber es hat sich deutlich gezeigt, daß dies als Wort, Antwort und Verhalten keineswegs genügt. Der unvergeßliche Papst Johannes XXIII. hat sich vorgenommen und es als Forderung des Glaubens betrachtet, nicht zu den berufsmäßigen Pessimisten, den mit Ressentiment erfüllten Kritikern zu gehören, die die jeweilige Gegenwart als die schlechteste aller Zeiten taxieren und dagegen die Vergangenheit verklären, alles darin im schönsten Licht sehen und sich deshalb mit ihr auf Gedeih und Verderb verbinden wollen.<sup>15</sup> Die Kirche soll nicht die Funktion des Propheten Jonas spielen, der darüber traurig war, daß die Stadt Ninive entgegen seiner Gerichtsandrohung und Unheilpredigt nicht unterging. Das soll nicht heißen, daß es das prophetische Wort in der Kirche nicht allezeit geben müsse.

Die Kirche — oder sagen wir deutlicher — die Christen sollen, das ist ein Weiteres und folgt daraus — auf die durch den Pluralismus gegebene Herausforderung nicht mit Abwehr, Defensivtaktik, Eingrabung und „Stellungskrieg“ antworten, sie sollen nicht alle Lücken dicht machen und die eigene Festung ausbauen. Die Kirche soll es vielmehr wagen, sich ins freie Feld und aufs offene Meer zu begeben und sich Sturm und Wellen aussetzen in dem Wissen: „*fluctuat, non mergitur*“. Sie soll nicht bei jedem kritischen Einwand auf das apologetische Pedal treten und Dinge, Zustände oder Ereignisse verteidigen, womöglich um jeden Preis.

Die Kirche soll nicht — das hängt mit dem Gesagten zusammen — restaurativ und anachronistisch sein. Sie soll nicht versuchen, die vermeintliche „alte Herrlichkeit“ eines *imperium Christianum* herzustellen oder irgendwie etwa dort, wo sie die äußeren Möglichkeiten besitzt, es regional zu verwirklichen suchen. Das heißt keineswegs, daß es in ihr keine Organisationen, Zusammenschlüsse, Verbände und Institutionen geben soll, aber diese dürfen keine Art Zweck- und Interessenverband, keine Form von „*pressure group*“ bilden, sie dürfen sich nicht ohne Rücksicht auf die anderen durchzusetzen suchen. Was den Christen klar und ihnen nicht aufoktroiert, ist es keineswegs den anderen, es kann und darf selbstverständlich ist, ist es keineswegs den anderen, es kann und darf ihnen nicht aufoktroiert, es muß ihnen verständlich und einleuchtend gemacht werden. Sonst entstehen weder Überzeugungen noch Glaubwürdigkeiten, sondern Konflikte und Mißtrauen. Die Zeit der von der Kirche beanspruchten „*potestas directa*“ oder „*indirecta*“ ist wohl endgültig vorbei. Damit hängt zusammen, daß die Kirche niemand anderes als eben sich selbst zur Vertretung und Verwirklichung ihrer Intention beanspruchen darf, aber auch braucht. Das ist die Erfüllung des bekannten Satzes von Pascal: „Herrlicher Zustand der Kirche, da sie auf nichts anderes als

<sup>15</sup> Rede zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

auf sich selbst baut.“ Desgleichen ist zu sagen, daß die Kirche nicht gut daran tut, sich darauf zu beschränken, Forderungen zu erheben, Rechte einzuklagen, im Sinne des: „Das steht mir zu“, und dies mit Berufung auf wohlverworbene Rechte und Privilegien. Hans Maier sagte auf dem Katholikentag in Bamberg 1966, die Kirche könne vom heutigen Staat, der eine pluralistische Demokratie verkörpert, nicht etwas fordern, was man im mittelalterlichen *Corpus Christianum* fordern konnte.

Prinzipiell gilt, daß die Kirche und die Christen weniger vom Institutionellen, aber ungleich mehr von der Person, vom Einzelnen erwarten sollen. Es gibt eine auch im katholischen Denken nicht ganz fremde Vorstellung, die fast marxistisch unterwandert scheint, die von der Behauptung oder der Änderung der äußeren Zustände das Heil erwartet. Daraus entsteht dann eine Gefahr, wenn hinter einer ragenden und imponierenden Fassade von Institutionen keine Personen mehr stehen, die die Institution tragen, stützen, beleben und zum glaubwürdigen Ausdruck ihrer Verwirklichung machen.

In der Situation des Pluralismus kann es für die Kirche nicht darum gehen, von der Welt sich abzusetzen, die Welt zu fliehen, ein religiöses oder kulturelles Sonderdasein zu führen, etwa eine spezifisch christliche Kultur zu errichten. Geboten ist vielmehr die glaubende, hoffende, liebende Zuwendung zur Welt, das Engagement der Kirche für die Menschen, der Wille zur universalen Solidarität, die Bereitschaft zur Mitarbeit daran, daß die Welt eine Menschenwelt werde, daß sie menschlicher werde, daß Friede auf Erden sei: „Pacem in terris“, wie die Enzyklika des großen Papstes Johannes lautet. Die Kirche muß der leidenschaftliche „Anwalt des Menschen“ sein.<sup>16</sup> Der Glaube muß sich deshalb so auslegen, daß er immer wieder eine Verifizierung durch die Existenz des Menschen sowie durch die entscheidenden Ereignisse, Begegnungen, Worte, Taten und Situationen erfährt. Daraus kann sich die Wahrheit jenes Wortes ergeben, das R. Guardini so teuer ist: „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen.“

Angesichts des heutigen Pluralismus und der durch ihn geprägten Situation muß sich die Kirche besonders ins Bewußtsein rufen, daß sie die christologischen Aussagen nicht einfach zu ekklesiologischen Aussagen machen darf: Das gilt etwa von den großen Aussagen des Epheserbriefs, daß es „Gott gefallen hat, das All unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen“ (Eph. 1, 10). Diese Aussage ist Christus allein vorbehalten, sie ist kein Privileg und kein Anspruch der Kirche. Das führte

<sup>16</sup> Vgl. mein gleichlautendes Buch, Stuttgart 1954. Ebenso: Kirche und menschheitliche Gesinnung, in: Aspekte der Kirche, Stuttgart 1963, 179–199.

zu einem Triumphalismus, der der Kirche heute weniger als je ansteht. Von hier aus sind die Aussagen von der „Verchristlichung“ oder von der „Heimholung der Welt“ zu beleuchten und zu bestimmen. Ungleich hilfreicher ist hier und heute das von der Kirche hier wahrzunehmende Amt der Stellvertretung<sup>17</sup> — davon spricht auch das Konzil —: „Um die Rettung aller sein zu können, muß sich die Kirche nicht nur äußerlich mit allen decken, sondern das macht ihr Wesen aus, daß sie in der Nachfolge des Einen die Schar der Wenigen darstellt, durch die Gott viele retten will. Ihr Dienst wird nicht von allen, aber für alle getan“ (J. Ratzinger).

Welche großen Chancen ihr durch den Pluralismus gegeben sein können, erkennt die Kirche heute vor allem angesichts des sie und die Menschen bedrohenden Totalitarismus.

In dem bisher Gesagten, wo der Akzent vor allem auf das gelegt wurde, was die Kirche angesichts des Pluralismus nicht tun soll, ist auch schon viel, ja das meiste von dem gesagt, was sie positiv tun soll. Ich will es nur noch kurz zusammenfassen.

Die Grundweise des Tuns der Kirche muß der *Dialog* sein, der Mut, in der Treue zu sich selbst in das Gespräch mit der pluralistisch verfaßten Welt einzutreten. Die Kirche braucht die Konkurrenz der Werte und der Normen keineswegs zu scheuen, vor allem nicht den Dialog, der um das Thema aller Themen heute geht: Den Menschen, seine Welt, seine Zukunft. Wo es um den Menschen, seine Welt und seine Zukunft geht, hat niemand Entscheidenderes und Hilfreicheres zu sagen als die Kirche. Was Dialog der Kirche heute bedeutet, sei mit den Worten Karl Rahners verdeutlicht: „Unter der Voraussetzung, daß auch der andere Gesprächspartner unter einem wirksamen Heilswillen Gottes steht und darum auch er nicht einfach in jeder Hinsicht der Wahrheit und des Heils nur das bloße irrige Gegenteil der Botschaft der Kirche vertritt und vor allem lebt, kann es sich in dieser Situation nicht darum handeln, daß nur die Kirche die gebende, die Wahrheit gewissermaßen dozierende Kirche ist, der es nur darauf ankommen kann, so zu sprechen, daß der ‚Schüler‘ es auch begreift. Der Dialog muß vielmehr auch als der nichtabgeschlossene, nicht mit einem Sieg der Kirche endende für die Kirche selbst einen Sinn haben und einen Gewinn bedeuten können. Das aber impliziert, daß in diesem Dialog die Kirche immer auch die lernende ist, die selbst durch den Dialog tiefer in ihre eigene Wahrheit eingeführt wird, die immer, wenn auch unter Schmerzen, bereit ist, die alte Wahrheit neu zu denken,

<sup>17</sup> J. Ratzinger, Stellvertretung, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, herausgegeben von H. Fries, Bd. II, München 1963, 566–575.

sie von mitschwingenden Vorurteilen zu befreien, sie unter neuen Perspektiven zu sehen, sie, soweit möglich, in die Begriffs- und Erfahrungswelt des Gesprächspartners zu übersetzen.

Die reflexive Erkenntnis des dialogischen Charakters ihrer Verkündigung in einer pluralistischen Welt bedeutet neue sittliche Forderungen an die Kirche, die so früher nicht gegeben waren: den Mut, sich selbst in Frage zu stellen, das glaubende Vertrauen, daß aller Wandel innerhalb der bleibenden Wahrheit Christi geschieht, die Demut, die immer voraussetzt, man müsse selber noch besser die eigene Wahrheit finden, solange der Gesprächspartner sie nicht als die seine zu erkennen vermag, da jedenfalls der Mensch nicht das Recht hat, dieses Nichtverstehen auf die größere Dummheit oder Bosheit seines Gesprächspartners zurückzuführen. In der neuen Situation der pluralistischen Gesellschaft muß die Kirche in diesem Sinne die Kirche des offenen Dialogs sein.<sup>18</sup>

Ein Weiteres: in dem Pluralismus der Gegenwart, da Glaube und Kirche nicht mehr vom Milieu, von der Tradition, von der Institution, von der alles durchdringenden Atmosphäre gehalten sind, wo die Kirche nicht mehr wie lange Zeit unbefragte und selbstverständliche Volkskirche ist, sondern Gemeinde der Glaubenden, „congregatio fidelium“, kommt es entscheidend darauf an, den *Glauben* zu erwecken nicht nur als Für-Wahr-Halten von Sätzen, sondern als personale und totale Entscheidung des Menschen, als ein das ganze Dasein umgreifendes Gründen in Gott, in seinem Geheimnis, seinem Wort und seiner Liebe.

Dieser Glaube aber — und das ist ein Neues — muß sich der durch den Pluralismus gegebenen Situation und Fragestellung aussetzen, er muß um die durch den Pluralismus entstandenen Probleme und Schwierigkeiten des Verstehens wissen und in neuer Weise das „credo ut intelligam“, das „spero ut intelligam“ vollziehen. Hier wartet auf die Theologie die große und schwere Aufgabe der Interpretation, der Erbringung der Glaubwürdigkeit des Glaubens angesichts der vielfältigen Fragen und Infragestellungen.

Die Theologie kann deshalb nicht nur „Enzykliken“- und „Denzinger“-Theologie sein, sie muß sich öffnen für ihren normgebenden Ursprung wie für die in Gegenwart und Zukunft gegebenen Probleme. Dadurch wird sie dialogisch. Sie darf deshalb nicht nur nachdenken, sie muß vordenken. Und in gewissem Sinn hat die Theologie eine kritische Funktion in der Kirche und für sie.

Wenn wir zum Glauben zurückkehren, dann wird man sagen können — und das ist eine große Chance und Aufgabe zugleich —, das gilt

<sup>18</sup> K. Rahner, Handbuch der Pastoraltheologie II, 1, 266 f.

für die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden: Der Glaube wird glaubwürdig durch die *Liebe*.<sup>19</sup> Wenn Glaube bedeutet: sich total in Gott gründen, sich total auf sein Wort und sein Geheimnis einlassen, dann wird dies am konkretesten in der Liebe zum Menschen anschaulich. Wo Nächstenliebe erscheint in der unverfälschten Gestalt ihrer selbst, wo der Mensch in der Realität sich zugunsten seines Nächsten selbstlos hingibt und losläßt, sich nicht vorbehält und unter Umständen für den anderen sich zu opfern bereit ist, da und nur da wird in der Konkretheit des Lebens der Glaube an Gott als Grund einer solchen Liebe glaubwürdig. Glaubhaft ist nur Liebe, der Gottesbeweis ist heute nur noch als Menschenbeweis zu führen. Wenn die Gemeinde der Glaubenden in dieser Form die Gemeinde auch der Liebenden, der Dienenden, der selbstlos Helfenden ist, dann gewinnt die Kirche heute inmitten des Pluralismus jene Präsenz, die ihr heute gemäß ist, jene Macht, die als Macht der Liebe sich zeigt.

Weil Glaube und Liebe in diesem Sinn universal sind, wird die Präsenz der Kirche universal sein können.

Glaube und Liebe werden dann auch den von Rahner so genannten „Tutorismus des größten Wagnisses“ eingehen, des so weit wie möglichen Offenseins und Entgegenkommens als der heute gebotenen und sichersten Maxime des christlichen Verhaltens.

In einem solchen Licht ist nicht nur das Verhalten der Toleranz integriert, diese ist weit und positiv transzendiert.

Noch ein Weiteres sei gesagt als Antwort auf die Frage des Tuns.

Der Pluralismus als Phänomen der gegenwärtigen Welt sollte auch in der Kirche selbst einen legitimen Pluralismus erwecken als Forderung, die der Stellung der Kirche als Weltkirche zukommt. Die Artikulation des Pluralen stellt in der Kirche einen echten Nachholbedarf dar, nachdem bisher vor allem die Verwirklichung der Einheit gesucht und gewollt wurde. Jetzt ist der Raum frei und die Stunde gekommen für den Pluralismus in der Kirche als echte Pluralität der vielen Dienste, Funktionen, Charismen, Gaben, Glieder, Sprachen, der Initiativen, die Erweiterung der Vertikalen durch die Horizontale, die Ergänzung der Prinzipien durch die Imperative, des Gehorsams durch die eigene Verantwortung, durch die Einübung in das Format einer das Europäische, Abendländische und Mittelalterliche transzendierenden Pluralität, die nicht der Gegensatz, sondern der Ausdruck der Einheit ist, der Widerschein der Katholizität und Ökumenizität.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vgl. H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963.

<sup>20</sup> Vgl. meinen Beitrag: Einheit, Dynamik und Pluralität in der Kirche, in: Aspekte der Kirche, 71—98.

Ich möchte schließen mit einem Gedanken, den Dr. Visser't Hooft in einem außerordentlich wichtigen Beitrag: „Pluralismus — Versuchung oder Chance?“ geäußert hat: „Für eine geteilte Kirche ist die pluralistische Weltgesellschaft zu stark.“ „Ein Christentum“, so fährt er fort, „das soviel von seiner Zeit mit internen Konflikten verbringt, hat kein Gefühl für die richtigen Größenordnungen und ist daher unfähig, in der bevorstehenden Auseinandersetzung seine Rolle zu spielen. Andererseits werden die Realitäten der pluralistischen Welt die Kirchen näher zusammenbringen. Die pluralistische Welt wirft uns alle auf die Anfangsgründe unseres Glaubens zurück und zwingt uns, die Welt um uns herum neu in den Blick zu bekommen. Damit kann der Pluralismus eine Gelegenheit bieten für ein neues, geeintes Zeugnis der ganzen Kirche Jesu Christi in der Welt und an die Welt.“<sup>21</sup>

WOLFGANG TRILLHAAS  
UNIVERSITÄT GÜTTINGEN

## Profanität — Säkularisierung — Säkularität

Über einige Bedingungen moderner Existenz

### 1.

Man kann an dem Phänomen der Säkularisierung nicht vorbeigehen, wenn man nach dem Selbstverständnis des modernen Menschen fragt. Gewiß, die Säkularisierung steht seit langem im Mittelpunkt der Analysen unserer Gegenwart. Der Begriff ist seit langem über den Bereich der Rechtsgeschichte hinaus Gegenstand des Nachdenkens und der verschiedensten Theorien geworden. Er hat ebenso die Philosophie<sup>1</sup> wie die Literaturgeschichte<sup>2</sup> zum kritischen Nachdenken veranlaßt, wie er vor allem in der protestantischen Theologie eine bestimmte Problemgestalt gewonnen hat. Wir sind mit dieser Sache noch lange nicht am Ziel.<sup>3</sup> Ich möchte hier nur einige Beobachtungen und Überlegungen dazu beitragen, was es bedeutet, daß der neuzeitliche Mensch sich als in der Säkularisierung begriffen versteht, daß er sie — förmlich überrascht und ohne von den Theorien über die Säkularisierung etwas zu wissen — als ein über ihn verhängtes Schicksal empfindet. Was bedeutet das? Wie ist es zu beurteilen und was tragen alle diese Phänomene, aus denen sich dieses Bewußtsein von Säkularisation zusammensetzt und an denen es erkennbar wird, letztlich zur Verständigung des modernen Menschen über sich selbst bei?

Es ist bekannt und oft in Erinnerung gebracht worden, daß der Begriff Säkularisation erstmals bei den Vorverhandlungen zum Westfälischen Frieden auftaucht; er bezeichnet „Weltlichmachung von kirchlichem Gut“, also den Übergang kirchlicher Besitzungen und Rechte in weltliche Verfügungsgewalt.<sup>4</sup> Die Sache selbst ist älter als der Begriff. Schon in der Re-

<sup>1</sup> Hans Blumenberg: Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: „Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt“, hrsg. v. H. Kuhn u. Fr. Wiedmann, 1964, S. 221 ff.

<sup>2</sup> Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft, 1958 (Palästra Bd. 226).

<sup>3</sup> Herman Lübke: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 1965.

<sup>4</sup> H. Lübke a.a.O., S. 23 ff. Ferner Art. Säkularisation (E. Deuerlein) Staatslexikon <sup>o</sup>VI, Sp. 1069 ff.

<sup>21</sup> Ökumenische Rundschau 1966, 245.



formation, dann wieder in der Aufklärung (Joseph II.), schließlich noch einmal in großem Stil im Reichsdeputationshauptschluß von 1803 werden kirchliche Stiftungen, Klöster, Territorien, aber auch Schulen und Universitäten, Privilegien, Einkünfte usw. „weltlich“ gemacht, d. h. teils öffentlichen politischen oder auch privaten Besitzern und Rechtsträgern zur Verfügung und zum Besitz gegeben. Die bis heute nicht zur Ruhe gekommene, z. T. leidenschaftliche Verhandlung über Rechtmäßigkeit oder Illegitimität dieser Säkularisierungen hat den Begriff der Säkularisierung zu einer „Unrechtskategorie“ gemacht, obwohl es doch auch Säkularisierungen gegeben hat, die von der berechtigten und besitzenden Kirche selbst herbeigeführt worden sind, ganz zu schweigen von dem kanonischen Begriff der Säkularisation. Dieser betrifft den Rücktritt eines Regularklerikers in den Stand des „Weltgeistlichen“. Das kanonische Recht hat hierüber genaue Normen aufgestellt, welche Möglichkeiten, Bedingungen und rechtliche Folgen regeln. Dieser kanonische Begriff muß hier außer Betracht bleiben.<sup>5</sup>

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wird der Begriff der Säkularisierung in zunehmender Breite auf die Emanzipation der Kultur, auf Ideen, Begriffe und Lebensformen übertragen. Er bezeichnet ebenso eine von kirchlicher Bevormundung befreite Kultur als auch die Verweltlichung und „Entgöttlichung“ des Lebens überhaupt. Immerfort ist die Alternative gestellt, ob dieser Vorgang legitim oder illegitim sei. Programme und Abwehr, Hoffnung und Befürchtungen stehen sich gegenüber. Der Prozeß ist oft beschrieben worden<sup>6</sup>, ich will hier nichts wiederholen. Erst in jüngster Zeit hat sich die Leidenschaft entgegengesetzter Urteile abgeklärt, ja die Vorzeichen des Urteils erfuhren eine bemerkenswerte Vertauschung. Es war vor allem die große Konzeption Fr. Gogartens<sup>7</sup>, welcher die Säkularisierung, allerdings in einem beziehungsreichen Unterschied zum „Säkularismus“, als eine schon vom Neuen Testament her legitime Entwicklung verstanden hat. Säkularisierung bedeutet hier: Die Welt ist im

<sup>5</sup> CIC II. Tit. XV. Immerhin sind auch bei dieser kanonischen Legalisierung des Rücktrittes eines Religiösen in den Stand des Weltklerus Einschränkungen vorgesehen, z. B. die Verweigerung der Übernahme eines theologischen Lehramtes, so daß die Vorstellung von Unrechtmäßigkeit auch noch durch die Normen für das Rechtmäßige durchscheint.

<sup>6</sup> z. B. Art. Säkularismus (C. H. Ratschow) RGG <sup>3</sup>V, Sp. 1288 ff. u. H. Lübke a.a.O. besonders in „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“, 1953; in kritischer Auseinandersetzung damit T. Rendtorff: Säkularisierung als theologisches Problem, in: „Neue Zeitschrift für system. Theol.“, 1962, S. 318 ff. — Zur theologischen Interpretation des Begriffs jetzt auch Arnold F. Loen: Säkularisation. 1965; hierzu Fr. J. Scheidt: Säkularisation — Odyssee eines Begriffs, in: „Hochland“ 58 (August 1966) S. 547 ff.

Glauben an den Schöpfer der Welt aller sakralen Qualitäten entkleidet, sie ist als Schöpfung „nur Welt“ und uns Menschen vom Schöpfer in eigene Verantwortung gegeben. Diese Wandlung des Urteils, an dem auch die katholische Theologie teilnimmt, hat hinsichtlich unseres Begriffs die starren Fronten aufgelockert und einem nüchternen Urteil Bahn gebrochen. Dennoch kann man sagen, daß immer noch die Frage nach Legitimität und Illegitimität herrscht. Sie ist heimlich auch noch in der scheinbaren Neutralisierung des Begriffs durch die Soziologie lebendig.

Und es kommt noch etwas hinzu. Auch durch die tiefgreifende Veränderung der Beurteilung der Säkularisation ist die Unruhe nicht gestillt, welche der Begriff chiffrageartig bezeichnet. Gogarten hat ja im Unterschied von legitimer Säkularisierung auch der Verfehlung dieser Möglichkeit im „Säkularismus“ seine Aufmerksamkeit zugewendet. Er bezeichnet die Welt, die nur noch bei sich selbst ist, die sich nicht mehr als Gottes Schöpfung begreift. Säkularismus offenbart aber auch die Unfähigkeit des Menschen, diese reine Säkularität zu ertragen. Er nimmt zu neuer Sakralisierung seine Zuflucht, indem die uralte Vertauschung von Schöpfer und Geschöpf geschieht.<sup>8</sup> Ideologien treten ersatzweise an die Stelle des verdrängten Glaubens und nehmen mit Totalitätsansprüchen von dem säkularen Menschen Besitz.

Ohne Theorien gesprochen: Die Veränderung des Begriffs der Säkularisierung und seiner Beurteilung ändert nichts daran, daß er eine tiefe Unruhe bezeichnet, die jeder nachdenkende, sein Bewußtsein klärende moderne Mensch unmittelbar empfindet: Gott verbirgt sich in unserer Kultur. Stil und Formen des öffentlichen wie des privaten Lebens entbehren in rapidem Fortschritt jeder religiösen Normierung. Für immer mehr Menschen sind Gebet und Bibelwort fremde Dinge, die christliche Überlieferung hört für immer mehr Menschen auf, ein selbstverständlicher Bestandteil der „Bildung“ zu sein. Die das Leben begleitende christlich-kirchliche Zeremonie wird immer mehr zum Fremdkörper im öffentlichen Leben, der im Theaterstück auftretende „Geistliche“, besonders der protestantische, ist fast eo ipso eine Figur, welche das Publikum erheitert. Wenn man damit die Theologie selbst vergleicht, so bestätigt sich nur der Eindruck von einer entsakralisierten, eben „säkularisierten“ Wissenschaft, die sich auf der ganzen Linie profaner Arbeitsmethoden bedient. Und wo die Kirche sich auf ihre Pflicht zur Modernität besinnt, da folgt sie dem Menschen der Gegenwart in seinen „weltlichen“ Lebens- und Sprachraum. Aber bleibt sie dabei eigentlich noch Kirche? Bleibt eine Theologie, die sich auf den Weg ihrer eigenen Säkularisierung begibt

<sup>8</sup> Röm. 1, 25.

— etwa in der Barthschen Kritik an der „Religion“ —, eigentlich noch sich selbst treu? Und wird ein säkularisiertes Leben, unerachtet aller Theorien darüber, — nicht zu einer großen, wenn auch verdeckten Verlegenheit, die immerhin dann aufgedeckt wird, wenn der säkularisierte Mensch mit dem „Heiligen“ konfrontiert wird? Das etwa sind Elemente der Unruhe, die unabhängig von allen Säkularisierungstheorien sich unmittelbar dem Menschen der Gegenwart mitteilen. Aber sie zwingen uns zum Nachdenken. Dieses Nachdenken hat nur dann einen Wert, wenn es unbefangen geschieht; und dazu würde ich auch dies rechnen, daß man bei der Frage der Säkularisierung als einer Grundbefindlichkeit unseres modernen Selbstbewußtseins absehen sollte von der Frage der Legitimität. Denn diese Frage setzt eigentlich immer schon einen wertenden Standpunkt voraus oder hebt ihn ins Bewußtsein. Aber das verträgt sich nicht mit der Unbefangenheit.

## 2.

Gehen wir bei unserem Nachdenken davon aus: Säkularisierung ist der Übergang einer Sache — „Sache“ im weitesten Sinne genommen — aus dem sakralen in den profanen Bereich. Immer finden sich in aller Religion beide Bereiche nebeneinander. Oftmals kann eine Sache dem einen wie dem anderen Bereich angehören, aber sie hat dann einen anderen Sinn. Eine Mahlzeit kann ein Kultakt sein, auch wenn sie eine häusliche Mahlzeit ist, und sie kann einfach als ein Vorgang zur Sättigung begriffen werden. Es gibt in der Religionsgeschichte den „heiligen Krieg“ neben dem „profanen“, den wir alle kennen und dessen Skrupellosigkeit oder auch Begrenzung sich nicht nach göttlichen Anordnungen, sondern einfach nach Nützlichkeitsabwägungen richtet. Die Justiz erinnert heute noch durch die Kleidung des Richters, durch das Zeremoniell der Verhandlungen und die Würde des Urteils an kultische Ursprünge. Die Wohltätigkeit kann unter sakralen Regeln ausgeübt werden oder einfach nach Zweckmäßigkeitserwägungen auf den größten Nutzeffekt hin organisiert, etwa verstaatlicht werden.

Immer schon gab es Übergänge vom Sakralen ins Profane. Auch in der antiken Welt gab es Aufklärung, die zu Säkularisierungen führte. David aß die ihm verbotenen „Schaubrote“ ohne Rücksicht auf das Kultgesetz, weil er Hunger hatte (1. Sam. 21; vgl. Mt. 12, 3 ff.). Wichtig ist aber, daß jedenfalls das Evangelium auch neue religiöse Motivierungen kennt, die zur Durchbrechung der sakralen Zonen Anlaß geben. Jesu Wort gegen den sakralen Selbstzweck des Sabbat (Mk. 2, 27) gehört ebenso hierher wie das gegen die Priorität der kultischen Opfertgaben vor der Fürsorge für die Eltern (Mk. 7, 6—13). Wichtig ist hierbei, daß der Übergang ins

Profane dadurch gekennzeichnet ist, daß sich diese Profanität durch „Vernünftigkeit“ ausweist. Ebenso freilich kann nicht übersehen werden, daß der Übergang religiös motiviert ist, einmal dadurch, daß erst die vernünftige Handhabung das Liebesgebot ganz zur Geltung bringt, und dadurch, daß es die Vollmacht des Christus beweist, daß er von den bindenden Kultgesetzen dispensieren kann: Er ist der Herr über den Sabbat (Mk. 2, 28). Die Beispiele ließen sich vermehren.

Wir meinen allerdings in der heutigen Säkularisierungsdebatte nicht genau dasselbe. Wir denken an den Übergang ganzer Lebensgebiete, Lebensformen und Institutionen aus einer ursprünglich religiösen oder besser sakralen Begründung in eine Sphäre, wo diese Begründung, die zugleich eine Normierung bedeutet, nicht mehr gilt. Hier, in dieser säkularen Welt, sind die Dinge eigenen Rechtes. Das gilt in gleichem Maße von der Kunst, von der Sprache, vom Recht, von den Umgangsformen wie vom Ethos bis in die wissenschaftliche Ethik hinein. Hier erst erreichen wir das eigentliche Problem der Säkularisierung.

Säkularisierung ist nämlich dann geschehen, wenn ursprünglich religiöse Begriffe, Ideen, Kunstformen, Dichtungselemente, aber auch politische Stilformen, kurz Dinge, die wir uns von Haus aus gar nicht anders als in religiöser Sinndeutung vorstellen können, durch die „Welt“ usurpiert, d. h. ihrem ursprünglich geistlichen Sinne entfremdet werden und nunmehr keinen religiösen Charakter mehr haben. Aber das Merkwürdigste ist doch dies: Sie sind auch nach ihrer Entwurzelung aus dem religiösen Mutterboden noch sinnvoll; sie erweisen sich als *in sich* sinnvoll und scheinen zu ihrer Sinnhaftigkeit der Erinnerung an ihren religiösen Ursprung gar nicht mehr zu bedürfen. Freilich sind die Phänomene nicht eindeutig. Man kann diese Entwicklung als eine Entfremdung betrachten, man kann aus ihrer Beobachtung kraft der innewohnenden Tradition eine Kulturschuld feststellen: die säkularisierte moderne Welt verdankt sich dann ihren religiösen Ursprüngen, von denen sie nichts mehr weiß, nichts mehr wissen will oder auch nichts mehr zu wissen vorgibt. Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Die Zweideutigkeit der Phänomene entsteht eben dadurch, daß sich auch in den säkularisierten Formen der Kultur oft der religiöse Ursprung wieder geltend macht, aber dann keineswegs mit Selbstverständlichkeit in einem rückläufigen Sinne, sondern unter Umständen auch in einer ganz anderen Richtung, sozusagen mit ganz anderen, alten oder neuen Sinngewandungen.

Es wird gut sein, sich das Gesagte an Beispielen anschaulich zu machen. Das klassische Feld der Säkularisierung ist der politische Bereich. Die Demokratie der Neuzeit entstammt christlichen Wurzeln. Das ist bekannt. Die Parlamente sind in ihrer ursprünglichen Absicht aufs Politische an-

gewandte Presbyterien, und es wird schwer halten, die Grundbegriffe demokratischen Lebens, Freiheit, die Gleichheit aller Menschen („vor Gott“) und den Brudernamen anders als aus christlichen Ideen abzuleiten. Die amerikanische Demokratie entstand — ein schlechthinniges Unikum in der Geschichte der Neuzeit — auf einem Boden, auf dem die christliche Verbindung der Einwanderer älter war als die staatliche Tradition, die erst auf den mitgebrachten Voraussetzungen begann. — Ob der verheißene Endzustand, ohne den die revolutionären Ideen der Neuzeit nicht gedacht werden können, säkularisierte Eschatologien sind, mag strittig sein, soweit man nach religiösen Resten im Bewußtsein derer fragt, welche die Programme und Manifeste geschrieben haben. Die Analogie der Zukunftsbilder, der klassenlosen Gesellschaft ebenso wie des Dritten Reiches, mit den Vorstellungen vom endlich hereinbrechenden Reich Gottes — und was daraus für die Geschichtsauffassung folgt<sup>9</sup>, das kann nicht wohl bestritten werden. Ebenso liegt es auf der Hand, für die Völkerbundsidee die religiösen Wurzeln aufzuzeigen, zumal sie ja alsbald ins Religiöse gesteigerte Erwartungen erweckt und an der „enttäuschten Naherwartung“ des zukünftigen Heils<sup>10</sup> ihre schwerste Krisis erfährt.

Im höchsten Maße ist die Säkularisierung ein ambivalentes Phänomen auf dem Gebiete der Kunst. Es gibt ausgesprochen religiöse — oder doch jedenfalls von der geltenden Religion in Anspruch genommene Bauformen und Musikarten. Noch heute dürfte es kaum einem in den Sinn kommen, wenigstens in der westlichen Welt, ein Theater oder eine Badeanstalt als „Kirche“ mit Turm zu bauen. Seltsamerweise ist etwa die Kantate wie auch die Orgel in unserem allgemeinen Empfinden eine „christliche“ Kunstform, obwohl diese Gewohnheit des Gefühls schlechterdings mit keiner biblischen oder dogmatischen Begründung gestützt werden kann. Wohl aber verstehen wir die Überführung einer Kunstform der Kirche in profanen Gebrauch, die schon mit J. S. Bach beginnende „weltliche Kantate“, als eine offenkundige Säkularisierung.

Säkularisierungen vollziehen sich vor unserem Auge ständig im Ethos. Seit den Tagen der Reformation ist es eine ins öffentliche Bewußtsein eingedrungene Grundüberzeugung, daß die Heiligkeit des christlichen Wandels sich nicht allein in dem begrenzten Rahmen sakraler Traditionen, also vorab im mönchischen Stand, zu erweisen habe. Jeder Christ, der seinem Nächsten dienstbar ist und im tätigen Leben und wäre es als die vielberufene Stallmagd den Dienst der Liebe übt, hat an der verborgenen Heiligkeit christlichen Dienens teil. Es ist nur noch ein kleiner

<sup>9</sup> Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1956.

<sup>10</sup> Hierzu auch meine Dogmatik, 1966, S. 471 ff.

Schritt zur völligen Säkularisierung dieses Gedankens, und das Arbeitsethos der modernen Industriegesellschaft kann als die säkularisierte Form der Heiligkeit verstanden werden. Welche Genealogien von der altkirchlichen über die „innerweltliche“ Askese zum modernen Kapitalismus führen, das hat die Forschungen Max Webers eindrucksvoll bewegt.<sup>11</sup>

Nur noch mit einer kurzen Bemerkung erinnere ich an die Rechtssphäre. Man greift kaum zu hoch, wenn man sagt, daß nahezu jeder zentrale Begriff der Rechtswissenschaft in der christlichen Theologie eine wesentliche Rolle spielt. Angefangen bei dem Gedanken der Gerechtigkeit selbst, an dem sich Luthers Reformation entzündet hat, Schuld und Sühne, Schuld und Strafe, Anklage und Geständnis, Rechtfertigung und Freispruch — es sind alles theologische Begriffe, denen sich auch bis heute die abendländische Rechtsphilosophie nicht zuzuwenden vermag, ohne ihrer theologischen Voraussetzungen zu gedenken. Das schließt nicht aus, daß sich die Rechtswissenschaft von diesen Voraussetzungen auch gründlich emanzipiert, daß sie die Traditionen kritisch auflöst und sich weigert, die hier zutage liegende „Kulturschuld“ anzuerkennen und zu begleichen. Aber selbst wenn das Recht ganz und gar sich selbst in reiner Säkularität begreift, so wird doch der Gedanke der Hoheit des Rechtes, seiner Sakralität eben eine neue Rechtsideologie aus sich heraussetzen, wie das in den atheistischen Staaten erkennbar ist.

### 3.

An dieser Stelle des Nachdenkens ist nun eine Gegenrechnung fällig, welche das heute immer vorschwebende Bild von Säkularisierung zurecht-rücken wird. Wir müssen zu diesem Zweck noch einmal daran erinnern, daß der Begriff wie eine Unrechtskategorie gehandhabt wird. Sehen wir von der Möglichkeit einer Verallgemeinerung unserer Gesichtspunkte ab und beschränken uns auf den Bereich der sog. christlichen Kultur, also auf den die westliche Welt betreffenden Vorgang der Säkularisierung, so ist jedenfalls eine dabei immer angenommene Voraussetzung deutlich, daß nämlich die sakrale Sphäre in jedem Fall der ursprüngliche Ort der betreffenden Sache, des Begriffs, der Idee usw. ist, der dann in die profane Sphäre überführt worden ist. Oder kirchlicher ausgedrückt: die Welt raubt, was „ursprünglich“ der Kirche gehört, sie beerbt sie, was zweifellos auf Abdankung und Tod, jedenfalls auf einen Verlust an Macht und Einfluß schließen läßt. Was vordem der Kirche gehört hat, was ursprünglich christlich war und bislang nur christlich verstanden werden konnte, das

<sup>11</sup> Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, als Sonderdruck 1934.

<sup>12</sup> Menschliche Existenz 1

gehört jetzt der Welt, es ist ohne alle geistlichen Einreden und ohne alle religiösen Hintergedanken nur noch weltlich.

Aber steht das Wort „ursprünglich“ hier eigentlich zu Recht? Die Kirchengeschichte ist voll davon, daß die Kirche Modelle der Welt übernommen hat. Sie hat sie derartig zu ihrem selbstverständlichen Eigentum gemacht, daß man vergessen hat, die Legitimität dieses Besitzes zu prüfen. Ich spreche zunächst nur von der Sakralisierung. Man kann sie sinnfällig an den elementarsten Gegenständen veranschaulichen: an der „Basilika“, die ursprünglich im öffentlichen Leben des späten Rom ihren Sitz hatte; an den bischöflichen Insignien und Ehrenrechten, welche ihren Trägern durch deren Einreihung in eine der hohen staatlichen Rangklassen des spätrömischen Imperiums zugefallen sind<sup>12</sup>; an den in jeder Epoche aus dem staatlichen Bereich übernommenen Verfassungsformen und Rechtsbegriffen, aber auch an den Grundbegriffen der Ethik schon in neutestamentlicher Zeit.<sup>13</sup> Diese Übereinstimmung der Wahrheit mit der heidnischen Philosophie hat schon die Kirchenväter beschäftigt, und sie haben es sich nicht anders erklären wollen, als daß auch die Heiden ihre Weisheit schon aus der Bibel gehabt haben.<sup>14</sup> Die Beispiele dieser Übernahme außerchristlicher und profaner Ideen, Formen und Begriffe lassen sich unschwer vermehren. Die Beobachtungen laufen darauf hinaus, daß der Anspruch auf den „ursprünglichen“ Besitz der Dinge fraglich wird. Und das bedeutet, anders ausgedrückt, daß die Säkularisierung in vielfacher Betrachtung sich nur als ein Widerspiel vorausgegangener Sakralisierung und Verchristlichung erweist.

Hier endet das Problem natürlich nicht, sondern es nimmt erst recht seinen Anfang. Es besteht darin, daß alle Säkularisierung nicht nur als eine Art von Enteignung und Entfremdung verstanden werden kann, sondern geradezu als das Gegenteil. Sie ist deshalb möglich, weil die „ursprünglich“ religiösen, im konkreten, uns betreffenden Falle christlichen Ideen, Formen und Begriffe von der Welt als das Wahre und Eigene wiedererkannt werden, das auch im anderen, nämlich im rein weltlichen Kontext Sinn und Geltung behält. Das gilt dann aber natürlich ebenso für die eventuell vorausgegangene Verchristlichung: Man usurpiert das, was ur-

<sup>12</sup> Theodor Klauser: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, 1949 (Bonner akademische Reden, Heft 1). Die Liturgiegeschichte ist voll von Beispielen dafür, wie profane, jedenfalls nutzhaft gemeinte Einrichtungen, z. B. die Kerzen auf dem Altar, sakrale Bedeutung gewinnen, wenn sie alt werden.

<sup>13</sup> Speziell zur Übernahme von Begriffen der antiken Ethik Max Pohlenz: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, I (1948) S. 121 ff., II (1955) S. 69 f.

<sup>14</sup> Der Gedanke begegnet bei den Apologeten mehrfach, aber auch bei Tertullian, Apologeticum 47 und bei Euseb, Rede Konstantins XVII.

sprünglich nicht christlich war und nicht christlich gemeint sein konnte, für das Christentum, weil man in ihm eine Vorwegnahme des Eigenen wiedererkennt. Wir haben damit einen Komplex angesprochen, den wir nicht weiterverfolgen können. Denn die hier bezeichneten Probleme finden sich im Verhältnis der christlichen Kirche zum Alten Testament ebenso wie in dem Verhältnis der Kirchenväter zu den antiken Mythen, in denen sie eine Präfiguration dogmatischer Wahrheit gefunden haben.<sup>15</sup> A. Schöne hat auf diese Zusammenhänge in dialektischer Umkehrung des Verhältnisses hingewiesen: die im heilsgeschichtlichen Ereignis präfigurierte Wahrheit wird in einem späteren profanen Ereignis wiederholt und bestätigt.<sup>16</sup> Das theologische Problem liegt darin, daß hier Analogien zwischen dem Sakralen und Profanen, zwischen dem Ursprünglichen und dem Abgeleiteten sichtbar werden und die Frage sich unabweisbar stellt, welcher Art die Priorität des Ursprünglichen ist und was denn in dem Prozeß der Säkularisierung jeweils verloren geht und erhalten bleibt.

Hier droht freilich unser Nachdenken sich in weite Räume der Spekulation zu verlieren. Es werden Felder von Problemen sichtbar, die wir hier nicht mehr betreten dürfen, zumal sie schon lange in fachwissenschaftlicher Obhut stehen. Wichtiger ist es, die Gegenrechnung, von der wir sprachen, noch an einer anderen Stelle fortzuführen.

## 4.

Aber die Säkularisierung vollzieht sich nicht nur so, daß eine Sache, eine Idee aus dem Raum der Kirche, des Christentums, in einen gleichsam anderen Raum der Welt überführt wird. Säkularisierung kann sich inmitten der Kirche selbst vollziehen, so daß auch die Säkularisate im Raume des Christentums verbleiben.

Zweifellos ist die Eschatologie, die Erwartung des Endes der Welt und der Wiederkunft Christi zum Gericht und zur sichtbaren Aufrichtung seines Reiches, die unweltlichste Form des christlichen Glaubens. Man kann geradezu sagen: Kraft seiner Eschatologie, kraft des eschatologischen Charakters der christlichen Botschaft, kraft dessen, daß der ungebrochene und ursprüngliche neutestamentliche Glaube Hoffnung ist<sup>17</sup>, ist

<sup>15</sup> Hugo Rahner bringt in seinem Buch „Symbole der Kirche“, 1964, reiches Anschauungsmaterial.

<sup>16</sup> A. Schöne a.a.O., S. 73 ff., 158.

<sup>17</sup> Die Entdeckung des eschatologischen Charakters der Botschaft Jesu durch Joh. Weiß: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892, bedeutete den tiefsten Einbruch in die Tradition der Ritschlschen Schule und in die Theologie des 19. Jahrhunderts überhaupt. Hierher gehört auch Albert Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1951.

die Säkularisierung, die Verweltlichung dieses Glaubens, seine Entfremdung von sich selbst, seine gründlichste Zerstörung. Und von da aus mag die Abwehr aller Säkularisierung immer verständlich sein, denn sie bezeichnet das eigentliche Ärgernis, indem das verweltlicht wird, was jenseits aller Welt allein seine Wahrheit hat. Bekanntlich hatte die ursprüngliche, die urchristliche Eschatologie die Form der Naherwartung. Die erhofften letzten Dinge stehen nahe bevor, so nahe, daß bis dahin keine relevante Geschichte mehr zu erwarten ist, daß auch alle ethischen Regeln, die in dem schon angebrochenen Reich Gottes zu gelten haben, nur noch Interimscharakter tragen können.<sup>18</sup>

Die Enttäuschung dieser Naherwartung gehört zu den fundamentalen Ausgangspunkten der frühen Kirchengeschichte. Schon Paulus mußte sich damit in seinen späten Briefen auseinandersetzen. Es gehört heute zu den weitest verbreiteten und anerkannten Einsichten der kritischen Bibelwissenschaft, daß das Geschichtswerk des Lukas, also das Evangelium und vor allem die Apostelgeschichte, die Umstellung des frühen Christentums von der eschatologischen Naherwartung auf die Tatsache der künftigen Geschichte dokumentiert.<sup>19</sup> Die Strategie der Heidenmission, welche die Grenzen Israels überschreitet, ist eine Geschichtsidee. Natürlich liegt vorerst eine ganz und gar theologisch konzipierte Geschichte im Blickfeld. Es ist die Heilsgeschichte, die ja in der Bibel der beiden Testamente von der Schöpfung bis zum Ende der Welt erzählt wird. Christus ist die Mitte der Heilsgeschichte, aber damit auch der Weltgeschichte. Seitdem Euseb von Caesarea (gestorben 339) mit den 10 Büchern seiner Kirchengeschichte einen monumentalen Anfang gesetzt hatte, folgen weitere Kirchengeschichten in dichter Folge, alle bemüht, die Chronik der Heilsgeschichte von der Gründung der Kirche an weiterzuführen.

Das Eschaton, die letzten Dinge, rücken in weite Ferne. Bis dahin ist Geschichte, und die Kirche hat sich auf diese Geschichte einzurichten. Sie hat sich auf das *saeculum* einzustellen. Nun werden Fragen der Ordnung, der Verfassung, wichtig, das Kerygma gewinnt die Form des Dogmas, und das Dogma weitet sich auf immer neue Details aus und umgreift schließlich Himmel und Erde. Die Ethik wird ebenfalls ein Element dieser Einrichtung der Kirche auf eine weltliche Existenz; denn die Ethik schließt nun antike und biblische Traditionen zusammen. Man kann das am Zusammenwachsen der vier klassischen Kardinaltugenden mit den drei christ-

<sup>18</sup> Der Begriff der Interimsethik bei A. Schweitzer im letzten Kapitel des genannten Werkes.

<sup>19</sup> Bes. ist zu nennen H. Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, <sup>5</sup>1964.

lichen Tugenden (1. Kor. 13, 13) erkennen. Kurz, die Säkularisierung ist inmitten der Kirche selbst in vollem Gang.

Dieses Element des Akkordierens mit der weltlichen Geschichte führt in den Zeiten großer Umbrüche zu immer neuen Konsequenzen. Man könnte unter dem Gesichtspunkt des in die Kirche eindringenden Stils der Welt unendlich viel Beobachtungen sammeln. Ich will nur auf den unmittelbaren Beitrag der Theologie zu dieser im eigenen Hause sich vollziehenden Säkularisierung hinweisen. Es war nicht immer, aber es ist heute jedenfalls selbstverständlich, daß die Theologie keine Ausnahme macht von dem allgemeinen Bewußtsein unserer Geschichtlichkeit. Besonders in den historischen Fächern arbeitet heute die abendländische Theologie nach den Methoden der profanen Geisteswissenschaft. Die Historisierung der Fragestellungen durchbricht die Isolierung einer nur kirchlichen oder nur christlichen Geschichte. So spezifisch der von der Theologie zu verhandelnde Gegenstand ist, also etwa die Exegese beider Testamente, die Geschichte der Dogmenbildung, so muß doch jedes historische Ereignis in den gesamthistorischen Horizont gehoben werden. Analogien zur Geistesgeschichte, Interdependenzen von Theologie und Philosophie — alles macht uns eindrücklich, wie die Kirche ihre Geschichtlichkeit geradezu von der Welt her empfängt. Die Profanität der Geschichtsbetrachtung verbirgt ebenso das göttliche Wirken in der Geschichte, wie sie diesen jenseitigen Aspekt zum Problem werden läßt, der die Theologie zur Theologie macht, aber diese Profanität der reinen Geschichtlichkeit nicht mehr aufzuheben vermag.

Damit sind wir aber einer Art von Säkularisierung ansichtig geworden, die in die bisherigen Begriffe von Säkularisierung nicht ohne weiteres einzu-  
zugehen vermag.

##### 5.

Die Säkularisierung, wie wir sie eben in den Blick genommen haben, ist wider Willen und Erwarten über die Christenheit gekommen. Sie war ein Schicksal, mit dem sie eben darum bis heute niemals innerlich völlig fertig geworden ist. Die Dissonanz zwischen Gläubigkeit und Kritik, wenn ich es einmal so allgemein bezeichnen darf, wird noch lange und vielleicht immer ein Krisenelement in der Geschichte der Kirche bleiben.

Das Weiterleben der Reformation war demgegenüber doch von anderer Art. Aber es hängt mit unserem Problem unmittelbar zusammen. Ernst Troeltsch hat in seinem großen Aufsatz „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ (1911) erstmals darauf aufmerksam gemacht, und seither hat die fortschreitende Theologie das

Thema nicht mehr aus dem Auge verloren.<sup>20</sup> Wenn man in der hier allein möglichen Kürze bezeichnen möchte, was den Kern dieser reformatorischen Welterfahrung ausmacht, so lassen sich zwei Gedanken scheinbar völlig entgegengesetzter Art nebeneinandersetzen. Einmal: Auch die Kirche ist nur „Welt“. Es gibt keinen Ort in der Welt, der nicht eben „Welt“ wäre; auch das Kloster ist „Welt“. Die Reformation entdeckt diese Weltlichkeit der Welt in grundsätzlicher Weise, in ihrer ganzen Breite. Es gibt keine garantiert sakralen Bezirke, in denen dieses Gesetz nicht gelten würde. Aber daneben steht der andere Gedanke: Diese Entsakralisierung der Welt trennt uns nicht von Gott, sondern sie ist die Voraussetzung dafür, daß die Welt als Schöpfung anerkannt und in ihre eigenen Rechte eingesetzt wird. Es entspricht dem biblischen Schöpfungsgedanken, daß diese Welt Kreatur ist und keine göttlichen Qualitäten hat. Sie ist aus ihrem eigenen Bestande heraus nicht mächtig, uns das Heil zu vermitteln, sie ist kein Gefäß göttlicher Kraft. Aber sie ist uns zur Verantwortung anvertraut. Sie ist nicht unheilig, sondern die Stätte unserer Bewährung; christliche Heiligkeit beweist sich gerade im weltlichen Stand. So kommt es zu paradoxen Sätzen wie dem bekannten Satz Luthers, daß die Ehe ein weltlich Ding ist und doch zugleich ein heiliger Stand; denn sie ist von Gott dem Schöpfer im Paradies als heilige und unauflösliche Ordnung gestiftet. Diese Entdeckung der Welt als Welt durch die Theologie der Reformation ist eines der entscheidenden Grunddaten in der Geschichte der modernen Säkularisierung. Sie gibt nämlich dem neuzeitlichen Menschen die Unbefangenheit, sich mit den Dingen dieser profan gewordenen Welt in Forschung und Technik unbefangen auseinanderzusetzen. Aber man versteht diesen Prozeß doch nur dann richtig, wenn man begreift, daß diese „Welt“ ursprünglich ein theologischer Begriff ist, entstanden aus einer tiefen und radikalen Schöpfungstheologie. Die Folgen sind unabsehbar, denn wir sind mitten in der Folgegeschichte begriffen.

Auch die Kirche hört in diesem neuen Konzept auf, eine sakrale Zone zu sein. Sie wird zum Instrument des Evangeliums, die Gemeinde die Versammlung der Gläubigen; der Pfarrer ist ein „weltlicher Stand“, und wie in der Ehe, so begegnen sich auch in der Berufslehre Weltlichkeit und Heiligkeit fortwährend.<sup>21</sup> Nun wird auch eine neue Theologie von den weltlichen Dingen, vorab vom Staat, möglich. Aber es läßt sich kaum

<sup>20</sup> Die Anstöße Iroeltschs reichen bis zu Gogarten, aber ich verweise außerhalb dieser Schulwirkung z. B. auch auf W. Elerts Vorstellung vom Deutschtum als „Säkularisiertem Luthertum“ in: Morphologie des Luthertums II, 1932, S. 145 ff.

<sup>21</sup> Gustaf Wingren: Luthers Lehre vom Beruf. Dt. Ausg. 1952.

ableugnen, daß in diesem Konzept ein großes Risiko beschlossen liegt. Dieses Risiko wird im Zuge der Steigerung der Säkularisierung in der Neuzeit sichtbar. Daß es eine Sache des Glaubens war, die Welt nur als geschaffene Welt zur eigenen Verantwortung aus der Hand des Schöpfers zu empfangen, wird vergessen; denn die totale Vernünftigkeit nimmt von dieser Welt Besitz. Die Vernunft, unerachtet dessen, daß auch sie ihre eigene Geschichte hat, wird immer sicherer, die im Abendland seit der Glaubensspaltung ohnehin zerteilte Christenheit wird in der Anfechtung der aufsteigenden Wissenschaft unsicher und das methodische Denken entschlossen weltlich. Man kann diese Entwicklung zum reinen Säkularismus sicher nicht der Reformation unmittelbar zur Last legen. Aber sie bezeichnet das Risiko, das mit den reformatorischen Erkenntnissen eingehandelt wurde.<sup>22</sup>

## 6.

Ich sagte oben, daß Säkularisierung die Überführung einer Sache, einer Idee aus dem sakralen in den profanen Raum bedeute. Wie immer man das dann interpretieren mag, wie immer sich diese Verpflanzung oder auch Umwandlung in der konkreten Geschichte vollzieht, immer deutet die so verstandene Säkularisierung auf einen Erbgang, auf eine Nachfolge, auf ein Schuldverhältnis. Das Säkulare verdankt sich in diesem Verständnis von Säkularisierung der Herkunft aus dem sakralen Bereich, es ist religiösen, christlichen Ursprunges, auch wenn dieser Ursprung ganz und gar in Vergessenheit geraten ist und sich das Säkulare selbst nur aus dem rein weltlichen Kontext erklärt.

Aber stimmt diese Deutung der Säkularisierung ohne weiteres? Tatsächlich meinen wir mit dem Begriff doch das reine Beisichselbstsein der Welt, die reine und vollgenugsame Immanenz dieser unserer Welt ohne jeden religiösen Bezug. Gogarten hat dafür die Terminologie angestrengt, indem er von der Säkularisierung (im Sinne eines von den reformatorischen Erkenntnissen her legitimen Vorganges) den Säkularismus unterschieden hat. Aber es ist doch die Frage, ob die gewiß verschiedenen Dinge nicht unerschwellig zusammenhängen. Folgende Überlegungen scheinen mir unerläßlich zu sein.

<sup>22</sup> Harvey Cox gibt in seinem Buch: *The Secular City* (Brit. Edition 1965) ein illusionsloses Bild dieser radikalen Säkularität: „The age of the secular city, the epoch whose ethos is quickly spreading into every corner of the globe, is an age of 'no religion at all'. It no longer looks to religious rules and rituals for its morality or its meanings. For some religion provides a hobby, for others a mark of national delight. For fewer and fewer does it provide an inclusive and commanding system of personal and cosmic values and explanations.“

In unserer modernen Kultur gibt es immer weiter ausgedehnte Bereiche, die in gar keiner Weise auf einen ursprünglich sakralen Ursprung zurückgeführt werden können. Das ist zwar in der agraren und patriarchalischen Kultur der Fall, wie sie zu Luthers Zeiten herrschte. Man kann im Hinblick auf Familie und Ehe, auch auf die verschiedensten Strukturen von Autorität, zugrundeliegende sakrale Wurzeln aufsuchen. Aber man kann das nicht mehr in der Technik, man kann das nicht mehr in der heutigen Biologie und in der am Maßstab mathematischer Exaktheit ausgerichteten Wissenschaft. Ein Fest wie das Erntedankfest steht in der von der technischen Kultur getragenen heutigen Großstadt — und sie ist ja zweifellos die geronnene Säkularisierung<sup>23</sup> — im leeren Raum. Denn diese Großstadt ist nicht mehr die Welt, in der die Menschen darauf warten, daß der liebe Gott seine milde Hand auf tut und gute Gaben gibt, sondern es ist die Welt, in der alles dem eigenen Fleiß, der wissenschaftlich-technischen Planung und der fortschreitenden Industrialisierung verdankt wird. Man wird mit der gewaltsamen Resakralisierung der technischen Welt, wie sie etwas massiv in der Weihe des Münchener Hauptbahnhofes und der ersten Lokomotive 1849 versucht worden ist, sicher keinen überzeugenden Gegenbeweis liefern können. Weite Sektoren unserer modernen Welt stehen außerhalb dieser Erbschuld unserer säkularisierten Kultur an eine ältere, noch sakral begründete Welt.

Nun liegt natürlich der Einwand allzu nahe, daß auch diese neue, außerhalb aller möglichen religiösen Voraussetzungen liegende technische Kultur doch in jene Auffassung von Säkularisierung einbezogen werden kann, welche die relative Selbständigkeit der Welt, die nichts anderes als eben „Welt“ ist, anerkennt, die dem Menschen in seine freie, vernünftig zu handhabende Verantwortung übergeben ist. Das ist zweifellos richtig. Und doch hat die Technik ein besonderes Gefälle zur radikalen Säkularisierung, ein Gefälle zum Säkularismus, um es in der Gogartenschen Terminologie auszudrücken. Dieses Gefälle ist darin begründet, daß die moderne Technik von sich aus keine Normen anerkennen kann, die nicht in der Logik ihrer selbst liegen. Sie kann keine Einreden von außen her anerkennen und annehmen. Und sie kann sich nicht von vornherein eine Vorschrift darüber machen lassen, wann sie aufzuhören hat. Man muß das richtig verstehen. Es ist nicht die Meinung, die Technik hätte in jedem einzelnen ihrer Schritte nicht auch ihre Grenze und Schranke. Dennoch gilt, daß die Technik von der Überzeugung des grenzenlosen menschlichen Könnens lebt. Insofern ist die Weltraumfahrt, von allen möglichen Nutzeffekten

<sup>23</sup> So die schon im Titel des genannten Buches zum Ausdruck kommende These von H. Cox.

ganz abgesehen, eine „Metapher“<sup>24</sup> für das unbeschränkte Können moderner Technik. Sie ist gleichsam ein Symbol für die radikale Säkularisierung.

Die vielberufene „Dämonie“ der Technik, daß nämlich der Mensch das, was er „kann“, alsbald auch tun „muß“<sup>25</sup>, kommt als Dämonie nicht dem Techniker als solchem zum Bewußtsein, sondern nur dem Menschen, dem die Technik ein Schicksal bereitet. Erst an diesem Punkt beginnt die Krise der radikalen Säkularisierung. Diese technische Kultur ruht auf dem Glauben an den Fortschritt des Könnens, dem grundsätzlich keine Schranke mehr gezogen ist. Es ist eine Welt, für deren Begriffe, Ideen keine sakralen Modelle mehr in Anspruch genommen werden können und deren Sprache mit der religiösen Sprache keinerlei Analogien mehr aufweist. Diese Welt liefert, was sie an Erklärungen und Begründungen nötig hat, aus eigenen Beständen, es ist eine ganz bei sich seiende Welt.

## 7.

Es fragt sich, was diese radikale Säkularisierung für das Selbstverständnis des heutigen Menschen bedeutet. Gleichzeitig freilich kann man auch fragen, ob der heutige Mensch diese radikale Säkularisierung in Reinheit durchzuhalten vermag. Beide Fragen sind sehr verschiedener Art, und doch kommen sie in einem Problemgehalt zusammen. Ich möchte zunächst kurz an die Rolle der Religion in dieser radikal säkularisierten Welt erinnern. Wenn in einem modernen Theaterstück, etwa in Dürrenmatts „Meteor“, inmitten der Darstellung des heutigen Wirklichkeitsverständnisses die „Religion“ repräsentiert wird, also in Gestalt eines Pfarrers, eines seelsorgerlichen Zuspruches oder eines vielen Theaterbesuchern bekannten Chorals, dann erscheint doch diese „Religion“, dieser Glaube an eine andere, höhere, zukünftige Welt, dann erscheint das Wort von der Auferstehung der Toten als das schlechterdings Unwahrscheinliche, als das, was der durchschnittliche Theaterbesucher, der doch zum überwiegenden Teil der Kirche angehört, als das Groteske, als das plötzlich zur Lächerlichkeit Verdammte empfinden muß. Man kann in einem solchen Kontext modernen Selbstverständnisses diese christliche Glaubenswelt gezielt in diese Situation des Grotesken bringen. Sie hat einfach keinen Ort mehr. Aber der Zusammenstoß des säkularen Bewußtseins mit der Religion ist in der geschilderten Situation eben überraschend. Dieser Zusammenstoß

<sup>24</sup> Zum Begriff der Metapher H. Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie, 1960, und Die kopernikanische Wende, 1965, S. 122 ff.

<sup>25</sup> Hierzu meine Ethik, 1965, S. 229 ff. und meine Schrift: Das Evangelium und der Zwang der Wohlstandskultur, 1966.

kennzeichnet nicht den Alltag, in dem die Religion verschwiegen wird. (Die Meinung, die in weiten Kreisen der evangelischen Theologen herrscht, die Religion preiszugeben, den Religionsbegriff zu verfehlen, um das Evangelium zu retten, das dann in nichtreligiösen Begriffen ausgesagt werden muß, halte ich für eine Illusion oder für raffinierte Apologetik. Tatsächlich nimmt der Glaube an das Evangelium an diesem geschilderten Schicksal in vollem Ausmaß teil.)

Aber eben dieses Verschweigen des Glaubens in der gänzlich säkularisierten Welt wird zu einem Phänomen, das der Deutung bedarf. Die Gottesmeidung ist in der Religionsphänomenologie wohlbekannt und hat viele Formen. Zu ihr gehört das gezielte Verschweigen. Das Rätsel der Welt, das Unsagbare, das „Arrheton“, das nicht mehr artikulierbare Geheimnis zwingt uns gleichsam, vor ihm ins Schweigen auszuweichen. Für dieses Unsagbare, für das Geheimnis des Ursprünglichen, hat das säkularisierte Bewußtsein keine Sprache mehr. Die Sprache der Alten, der Väter, die dafür Ausdruck war, in der das Heilige sachgemäß „zur Sprache kam“, ist nicht mehr unsere Sprache. Das säkularisierte Bewußtsein hat zur Sachgemäßheit jener vergangenen Sprache nur noch auf Umwegen Zugang, auf dem Umweg über das ästhetische Begreifen und über die verstehende Interpretation. Die durch den Historismus erzwungene Verfeinerung unserer Interpretationsmethoden gerät hier geradezu in den Verdacht einer „Auskunft“, d. h. eines Behelfes aus der Verlegenheit, die nicht mehr in eigener Sprache aussagbare sakrale Welt wenigstens noch in dieser Form in den eigenen Horizonten des Bewußtseins festzuhalten.

Dieses Phänomen der Sprachlosigkeit erweist sich im höchsten Maße als paradox; denn dieser selbe säkularisierte Mensch ist ja im übrigen um seinen sprachlichen Ausdruck nicht verlegen. Das Wort steht ihm zu Gebote, das Gespräch ist zur Technik entwickelt. Die Diskussion ist der Katalysator, der viele Kämpfe erspart. Aber es gibt eine essentielle Seite der Sprache, die durch keine Art von Technik mehr bewältigt werden kann. Wir haben über das, was uns sprachlich möglich ist, keine letzte Verfügungsgewalt. Natürlich gibt es nun inmitten dieser säkularisierten Kultur durchaus die religiöse Sprache der christlichen Kirchen und der Theologie. Es läßt sich aber nicht verheimlichen, daß es zwischen dieser Sphäre der religiösen Sprache und der säkularisierten Kultur zu einer Krisensituation gekommen ist, die ich nur andeuten kann. Sie ist sehr schwer zu beschreiben; denn sie bildet ein Syndrom aus den entgegengesetztesten Phänomenen. Diese fortdauernde religiöse Sprache, die sich aus den christlichen Traditionen nährt, durchdringt das Schweigen der säkularisierten Kultur, von dem ich sprach, immer weniger. Es gilt dann immer mehr: diese Sprache ist nicht die der säkularisierten Welt, sie ist unange-

messen, zu laut, zu vollmündig und steht in dem steigenden Verdacht der Unwahrheit und der Heuchelei. Es kann zu sehr harten Protesten kommen. Oder aber man toleriert diese Kirche und ihre Theologie, vielleicht aus dem dumpfen Bewußtsein eines kaum mehr artikulierbaren Anliegens, so wie man eben heute in unserer pluralistischen Welt tausend Dinge zu tolerieren gelernt hat, von denen man nichts versteht und die man dem Fachmann überläßt. Das Syndrom kompliziert sich freilich dadurch, daß das wache Bewußtsein in Kirche und Theologie von dieser Lage zwingt, die Sprache selbst zu säkularisieren, das, was man meint, in „nichtreligiösen Begriffen“ auszudrücken. Daß es sich dabei um einen Prozeß handelt, der die Krise bis an die Substanz des Evangeliums herantragen kann, liegt auf der Hand. Auch der vielschichtige Komplex der Entmythologisierung gehört in diesen Zusammenhang.

Wir sehen am Ende, daß der Begriff der Säkularisierung sich nicht in einer eindeutigen Definition festlegen läßt. Er bezeichnet einen Prozeß unserer Gegenwart, der noch nicht abgeschlossen ist und über dessen Ziel wir nichts auszusagen vermögen. Er schließt zugleich eine Herausforderung in sich, diese Säkularisierung zu vollenden oder zu überwinden. Die Säkularisierung selbst, wie wir sie als unser Schicksal kennen, nimmt uns die Entscheidung in dieser ambivalenten Situation nicht ab.

Die Herausforderung kann bedeuten, daß wir die Säkularisierung vollenden sollen. Das würde bedeuten, daß wir auch die letzten sakralen Reste, die letzten Spuren religiöser Ursprünge unserer Kultur überwinden und uns zur reinen Profanität unserer Existenz bekennen. Reine Profanität — das würde bedeuten, sich in einer Welt vorfinden, die nach keiner denkbaren Dimension hin mehr transzendiert werden könnte. Eine solche ans Ziel gelangte Säkularität müßte sich im Bewußtsein vollkommener Freiheit bestätigen. Es ist die Frage, ob diese Säkularisierung durchgehalten werden kann, ob sich diese Befreiung bewährt. Der Begriff der Säkularisierung selbst würde annulliert. Er ist ein theologischer Begriff, er fiel schon als solcher ins Leere, wie der Begriff der Profanität ohne ein vorausgesetztes „fanum“ ebenfalls gegenstandslos wird. Bis jetzt freilich lehrt die Erfahrung, daß sich auf dem Boden dieser radikalen Profanität alsbald neue Ideologien erheben, die ihre Tabus setzen und mit letzter Intoleranz abschirmen.

Die andere Möglichkeit ist die Überwindung der Säkularisierung, indem sie ausgehalten wird. Das bedeutet, daß sie nicht rückgängig gemacht werden kann. Es gibt kein Zurück in die alte, gleichsam naive sakrale Ordnung. Jede Überwindung bedeutet also einen Schritt ins Zukünftige. Zugleich aber bedeutet das Aushalten der Säkularisierung das Aushalten einer Erinnerung. Es ist die Erinnerung daran, daß sich die säkulare Wirk-



lichkeit einer nichtsäkularen Wirklichkeit verdankt. Nennen wir diese Wirklichkeit etwas ungeschützt „das Heilige“, so kann das nun kein Ordnungsschema, keine Struktur, keine Region mehr bedeuten, die wiederhergestellt werden könnten, sondern eine Dimension, aber zugleich eine Erinnerung an das Unverletzliche, an das für alles Leben Ursprüngliche. Es zu erkennen und vielleicht eines Tages auszusagen, ist dann eine Aufgabe der Zukunft und zwar nicht nur für die Theologie.

## DIE PHILOSOPHISCHE BESINNUNG

HANS MEYER

UNIVERSITÄT WÜRZBURG

### Der Mensch als sittliches Wesen

Die Geltung des natürlichen Sittengesetzes — nisi daretur deus

Hugo Grotius hat in seinem Werk „*De jure belli et pacis*“ (Prol. 11) den Satz ausgesprochen, die naturgesetzlichen Vorschriften (im engeren wie im weiteren Sinne) würden auch gelten, wenn es keinen Gott gäbe und er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht kümmerte. W. Dilthey hat in „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation“ gemeint, Grotius in den Ausbau eines natürlichen Systems im 17. Jahrhundert einreihen zu müssen und in diesem Ausspruch eine Losschälung des Naturgesetzes von Gott erblicken zu dürfen. Für diese Annahme fehlen alle Voraussetzungen. Der ausgezeichnete Geisteshistoriker hat den weltanschaulichen Rahmen nicht beachtet, in den die genannte Äußerung hineingehört, und die Zeitsituation nicht genügend gewürdigt, aus der sie verständlich wird.<sup>1</sup> Einmal sagt Grotius selbst, daß die Ausschaltung der Gottesidee nicht *sine summo scelere* geschehen könnte. Der theistisch eingestellte, überaus religiöse, um die Verteidigung des Christentums verdiente Humanist (vgl. seine Schrift „*De veritate religionis christianae*“ und seine Anmerkungen zum Alten und Neuen Testament) lehrt ohne Zweifel: Es gibt einen Gott, und die menschliche Natur, so unbedingte Geltung auch die in ihr gründenden Verpflichtungen besitzen, weist auf ihren Urheber zurück. Die Vernunft ist nicht die alleinige, autonome Instanz für die Festsetzung des Naturrechts. Zudem kommt es ja auf die Übereinstimmung des Vernunfturteils mit dem objektiven Sachverhalt an, dem der Wille seine Zustimmung gibt. Am Schlusse der Einleitung zu seinem Hauptwerk steht der Satz: „Sollte schließlich in diesem Werke etwas gegen die Frömmigkeit, gegen die guten Sitten, gegen die Heilige Schrift, gegen die allgemeine Ansicht der christlichen Kirche oder gegen irgendeine Wahrheit gesagt sein, so möge es als nichtgesagt angesehen werden.“ Wenn Grotius (I, 1, 10) erklärt: „Das Naturrecht ist unveränderlich, daß es selbst durch

<sup>1</sup> Obriqens haben auch andere Autoren Grotius falsch gedeutet, so O. v. Gierke, neuerdings Fr. X. Arnold, Die Staatslehre des Bellarmin, 1934.

Gott nicht verändert werden kann; wie er nicht bewirken kann, daß zwei mal zwei nicht vier ist, sowenig kann er bewirken, daß alles, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlecht sei“, so ist das echt scholastische, thomistische Lehre. Das natürliche Sittengesetz gründet in der göttlichen Ideenwelt, in der göttlichen Wesenheit und kann deshalb von Gott nicht geändert werden, weil Gott sich selbst nicht aufgeben kann. Mit Gabriel Biel hat diese Lehre nichts zu tun, nur der Gedanke ist ausgesprochen, daß Gott seine eigene Vernunftordnung nicht umstoßen kann. Mag die lebendige Hinordnung zum wirklichen Rechts- und Volksleben bei Grotius wie schon bei Gentili bemerkbar sein, in weltanschaulicher Hinsicht ist des Neuen bei ihm nicht zuviel. Die stoische Lehre von den Naturtrieben ist überhöht durch andere Lehren, die den Einfluß der von Thomas inspirierten Spätscholastik deutlich erkennen lassen. Der Satz, von dem wir den Ausgang nahmen, ist ja nur eine extreme Konsequenz des thomistischen Grundprinzips. Daß Grotius nicht an eine Ausschaltung Gottes dachte, geht aus seiner Definition des Naturrechts (I c. 10) als der Vorschrift der rechten Vernunft, die über jede Handlung urteilt und ihr je nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der rechten Natur sittliche Güte oder Schlechtigkeit zuerkennt, deutlich hervor. Solche Handlungen sind vom Schöpfer der Natur geboten bzw. verboten. Ob und wie weit Grotius hier von Suarez beeinflusst ist, ist nicht vordringlich; bedeutsamer ist der Hinweis, daß Grotius in einem Brief an seinen Bruder wie in der nach seinem Tode veröffentlichten Schrift „*De imperio summarum potestatum circa sacra*“ die göttlichen Naturrechtsgebote bzw. Verbote *per naturam* vor sich gehen läßt<sup>2</sup> und daß er in der letztgenannten Schrift die Wesenheiten in ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit auf Gottes Vorschriften zurückführt. Hier einen Einfluß von ockhamistischer Seite anzunehmen, wird man sich um so weniger entschließen, als in derselben Schrift von den göttlichen Verboten *per naturam* die Rede ist.

Im Rahmen der scholastischen Ethik kamen drei Richtungen zur Ausbildung. Die eine Richtung leitete die sittliche Ordnung und die Verpflichtung hierzu unmittelbar und allein aus der Seinsordnung ab. Andere Ethiker verlangten für die sittliche Verpflichtung einen autoritativen Willen, sei es im Sinne des reinen Rechtspositivismus, sei es im Sinne des Hinzutretens des göttlichen Willens zur vernünftigen Natur der Dinge. Aus dieser Situation muß Grotius verstanden werden.

Die Anfänge zum Rechtspositivismus liegen bereits bei Scotus. Als oberste Forderung gilt, daß der höchste Wert, das ist Gott, aufs höchste zu lieben

<sup>2</sup> *Jura naturalia quae vere et proprie sunt talia, hoc est, quae deus per naturam jubet aut vetat.* Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 1951, S. 131.

ist. Gott ist an sich schlechthin der höchste Wert, auf den alles zu beziehen ist. Dagegen ist alles Außergöttliche nur werthhaft, weil es von Gott gewollt ist, nicht umgekehrt (*omne aliud a deo ideo est bonum, quia a deo volitum, et non e converso.* Ox. III, d. 19 Q. un.). Die Seins- und Werthhaftigkeit der Dinge entstammt einem freien göttlichen Willensakt, die Schöpfung ist rein kontingent (Ox. II, d. 1 q. 2; d. 34/37 a. 3,5). Mehr als die göttliche Weisheit bestimmt der göttliche Wille die Weltordnung. Während bei Thomas die göttlichen Ideen zur göttlichen Wesenheit gehören, will Scotus nicht zugeben, daß Gottes Ideen von etwas Außergöttlichem Bestandteile des göttlichen Wesens ausmachen. Die Ideen sind Geschöpfe der göttlichen Vernunft und bedeuten nur ein Reich von Möglichkeiten, ihre Verwirklichung und die Art ihrer Verwirklichung, das heißt die Verknüpfung der einzelnen Ideen ist das kontingente Werk des göttlichen Willens, dessen Freiheit nur am Widerspruchsatz als einziger Einschränkung ihre Grenze findet. Gott hätte auch eine andere Ordnung als die bestehende schaffen können; ist jedoch einmal eine Ordnung von Gott gesetzt, dann ist jedem Ding und jeder Art von Dingen ein bestimmtes Maß an Sein und Werthhaftigkeit zugeteilt. Dieses Maß richtet sich nach dem Maß der Seins- und Wertteilhabe am *summum bonum*. Des Scotus Bestreben ist darauf gerichtet, den göttlichen Willen von jedem Außergöttlichen und Außerwillentlichen, damit auch von jeder determinierenden Unterordnung unter die göttliche Vernunft freizuhalten und der sich in der Schöpfung schenkenden Liebe Gottes die absolute Freiheit zu wahren. Es ist richtig, daß die naturhaften Neigungen nicht wie bei Thomas die willentliche Stellungnahme informieren, der thomistische Satz (*secundum ordinem inclinationum est ordo praeceptorum*) hat bei Scotus keine Stelle; aber die weitergehende Behauptung, bei Scotus stehe die Rangordnung der Werte in keinem inneren Zusammenhang mit der menschlichen Wesensnatur, das sittlich Gute bestimme sich nach einer von der menschlichen Natur unabhängigen Wertordnung, die Möglichkeit eines Naturrechtes sei unterbunden, muß mit Vorbehalt und Einschränkung aufgenommen werden. Wenn Gott auch eine andere Seins- und Wertordnung in freier Liebe hätte verwirklichen können, so doch nur eine Ordnung, deren Glieder ihr Sein und ihren Wert wiederum nur durch Seins- und Wertteilhabe am *summum bonum* beziehen. Gewiß gehört zum Naturrecht im engeren Sinne nach Scotus nur das, dessen Wahrheit aus den Begriffen einsichtig zu machen ist, also die beiden ersten Gebote auf der ersten Tafel. Daß nur das *summum bonum* notwendige, unwandelbare Gebote von zeitloser Geltung fundieren kann, findet man ebenso verständlich wie das andere, daß die Gebote der zweiten Tafel nicht nur positive Vorschriften sind, sondern vielmehr in der Seins- und Wert-

ordnung der Schöpfung fundiert sind und längst vor dem Dekalog Geltung besitzen. Leugnet auch Scotus, daß der Geltungsgrund der zweiten Tafel nicht in schlechthin notwendigen *principia practica* besteht, so muß er doch zugeben, daß die Vorschriften der zweiten Tafel mit den ersten praktischen Prinzipien in Einklang stehen. Worin besteht aber dieser Einklang? Offenbar darin, daß eine Beziehung der geschöpflichen Dinge zum *summum bonum* besteht, daß die endlichen Dinge ihre Seins- und Werthhaftigkeit von ihrer Teilhabe am *summum bonum* beziehen, daß die endlichen Werte auf die menschliche Wesensnatur hingeordnet sind, daß keine Schöpfungsordnung ohne eine solche Teilhabe besteht und bestehen kann. Die Schöpfungsordnung ist also nicht bis in die Wurzel kontingent, sondern jederzeit in der Teilhabe am *summum bonum* verankert. Auch die Formulierung „vernünftig, aber nicht von der Vernunft diktiert“ geht höchstens deshalb an, weil Scotus in den Willen die Vernunft bereits mit hineinnimmt. Das geht schon daraus hervor, daß er den Willen an den Widerspruchssatz gebunden denkt. Von der Leugnung jedes Naturrechts und der Anerkennung nur positiv göttlicher Vorschriften trennt Scotus nicht bloß noch ein Schritt, sondern eine Kluft, die er nie hätte überspringen können. Er hätte das Grundprinzip seiner Weltanschauung, die Verankerung der Schöpfungsordnung in der Teilhabe am *summum bonum*, preisgeben müssen. Man begreift daher, daß er auf eine natürliche Erkenntnis auch der sekundären sittlichen Vorschriften nicht verzichten konnte, wenn er auch auf die Offenbarung zwecks Erleichterung der Erkenntnis immer wieder Bezug nimmt. Daß eine sittliche Wertordnung, die für den Menschen gelten soll, im Wesen des Menschen keine Entsprechung hat, ist eben ein Unding.<sup>3</sup>

Erst Wilhelm v. Ockham hat vom extremen Begriff seines Willensgottes aus einen reinen Rechtspositivismus ausgebaut, der in der Schule des Nominalismus lange Zeit vorherrschend blieb. Bei Peter d'Ailly (gest. 1420), bei Johannes Gerson (gest. 1429), bei Gabriel Biel (gest. 1495) wird verkündet, daß es für Gott keinen außerhalb seines Willens liegenden Bestimmungsgrund gibt, daß die Werthhaftigkeit beziehungsweise Unwertigkeit einer Handlung nicht *ex natura rei*, sondern *ex mera acceptatione divina* stammt. Gottes Wille befiehlt, was gut und schlecht ist. *Non res ipsa, sed voluntas divina est prima regula omnis justitiae et rectitudinis*. Wenn der Begriff der rechten Vernunft herangezogen wird, so doch nur in der Auslegung, daß die rechte Vernunft in bezug auf

<sup>3</sup> Vgl. Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Bd. III, 1952. G. Stratenwerth, Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, 1951.

Außergöttliches nichts anderes als der göttliche Wille ist.<sup>4</sup> Auch der Jurist Ferdinand Vazquez (gest. 1566) redet in ockhamistischen Ausdrücken, wenn er den Gotteshaß aus „göttlicher Laune“ für ein mögliches Gebot hält und wenn er meint, wären dem Menschengeschlecht von Geburt an andere Formen der Vernunft eingegossen, dann würde das Menschengeschlecht andere Rechts- und Gerechtigkeitsauffassungen haben.<sup>5</sup>

Gegen diese nominalistisch-voluntaristische Aushöhlung der sittlichen Wertgehalte erhob sich vor allem die spanische Spätscholastik im 16. und 17. Jahrhundert. In Fortführung traditioneller, aristotelischer und augustinischer Gedankengänge hat sie durch die Heraushebung der Verankerung des sittlichen Sollens in der Wesensnatur der Dinge und des Menschen, letzten Endes in der *lex aeterna*, einen sittlichen Wertobjektivismus zu verteidigen gesucht.

Die Nikomachische Ethik des Aristoteles, das Grundbuch der griechischen Ethik, ist eine Ethik ohne Gott. Aristoteles kann in der Welt aus ihr selbst alles erklären, nur eines nicht: Woher die Bewegung?<sup>6</sup> Der aristotelische Gott hat bekanntlich die Welt nicht geschaffen, sie nicht einmal, wie der platonische Demiurg, gebildet. Die Welt ist mit ihrem Formenreichtum ewig. Der erste unbewegte Bewegter hat nur die Weltbewegung eingeleitet und auch diese nur als Finalursache. Gott bewegt die Welt wie das Geliebte den Liebenden. Gott ist schon deshalb kein Gesetzgeber, weil er keinen Willen hat. Jedes Tun und Handeln wird ihm abgesprochen. Sein Wesen ist *noesis noeseos*.

Desgleichen scheidet eine Vergeltung aus. Unsterblich ist nur der theoretische *Nus*; der praktische *Nus*, der Sitz des menschlichen Charakters, gehört nach Aristoteles zur niederen Denkseele und geht mit dem Körper zugrunde. Dennoch hat Aristoteles eine umfassende Tugend- und Wertlehre entwickelt und die Erfüllung der Wertgebote verlangt. Warum? Er hat seiner Ethik eine Analyse der menschlichen Wesensnatur zugrunde gelegt. Jede Seinsstufe besitzt ihre *Physis*, ihr *Eidos*, ihre *Entelechie*, die es auszuwirken gilt. In dieser Auswirkung wird die Vollkommenheit der jeweiligen Seinsstufe erreicht. Auch der Mensch besitzt seine *Entelechie*. Ihre Ausweitung hat der Mensch zu betätigen, weil es das Wahre, das Schöne, das den Menschen Vervollkommende ist. Der Mensch erreicht durch Auswirkung seiner *Entelechie* die Vollkommenheit, deren er fähig

<sup>4</sup> Peter d'Ailly, *Sent. 1 qu. 9 R*; J. Gerson, *De vita spir. an. III BC*; G. Biel, *Coll. sent. 1 d. 43 qu. 1*. Hans Welzel, a.a.O., S. 90 f.

<sup>5</sup> H. Welzel, S. 92. Ferdinand Vazquez darf nicht, wie das geschehen ist, mit Gabriel Vazquez verwechselt werden.

<sup>6</sup> Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik, 1918; Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Bd. I, 1953.

ist. Als geistiges Wesen weiß er um diese Vollkommenheit; erlebte Vollkommenheit ist Glückseligkeit. Was geschieht, wenn ein Mensch seine Vollkommenheit nicht betätigt? Es geschieht nichts, als daß mit dem Bewußtsein der Unvollkommenheit das Gefühl der Unseligkeit verbunden ist.<sup>7</sup> Augustin hat den im Altertum grundgelegten Begriff der *lex aeterna* zum Grundbegriff der christlichen Weltanschauung gemacht in der bekannten, an Cicero sich anlehrenden Definition: *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans*.<sup>8</sup> Aus dem ewigen Gesetz fließen die naturrechtlichen Vorschriften. Daher kann Thomas von Aquin in Verbindung aristotelischer und augustinischer Gedanken das Naturgesetz als den Inbegriff jener Vorschriften fassen, die aus der menschlichen Wesensnatur fließen, auf die Erfüllung des menschlichen Endzweckes hingeeordnet, durch das natürliche Licht der Vernunft erkennbar sind und mit dem Anspruch absoluter Verpflichtung dem Menschen zum Bewußtsein kommen.<sup>9</sup>

Aus dieser großen Tradition erwachsen dem Rechtspositivismus die Gegner. Hugo v. St. Victor spricht von einem *praeceptum naturae, quod intus aspiratum est per naturam*, und selbst Gregor v. Rimini, ein Zeitgenosse des Wilhelm v. Ockham, greift auf den Begriff der *lex aeterna* zurück und erklärt die Sünde als einen Verstoß gegen das ewige Gesetz.

Vor allem ist es die spanische Spätscholastik, die den Ockhamismus aus den Angeln zu heben sucht. Franz v. Vittoria (gest. 1546), der Begründer der Schule der Salmatizenser und der Inaugurator der scholastischen Renaissance, verteidigt den Satz, daß etwas aus der Natur der Sache, nicht von Gott her gut oder schlecht ist. Ähnlich verteidigt Molina (gest. 1600) die These: *Obligatio juris oritur a natura objecti indeque se diffundit in praeceptum*. Die Natur der Sache entscheidet über das Gebotensein und Verbotensein einer Handlung.<sup>10</sup> Roderich de Arriaga, der vierzehn Jahre lang Professor und Kanzler an der Prager Universität war (gest. 1667), hat zwecks Abwehr des nominalistischen Willkür-Gottes mit

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

<sup>8</sup> Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, Bd. II, 1952.

<sup>9</sup> Hans Meyer, Thomas von Aquin, 1938, <sup>2</sup>1961.

<sup>10</sup> *Tract. de just. et jure* I d. 4 n. 2. *De justitia* VI, tr. 5 disp. 46: *lex naturalis non solum a lege Dei aeterna derivatur. sed etiam praeceptum, ratione cuius illa obligat, est praeceptum legis Dei aeternae, quod nobis per legem naturalem, tamquam per actum externum legi Dei aeternae et tamquam per legem in cordibus nostris a Deo scriptam, juxta testimonium Pauli ad Rom. 2 nobis intimatur ac innotescit: quare lex naturalis lex est Dei.* (Ich danke den Neuherausgebern der Werke Molinas, Burgos, für die Übersendung des Textes.) H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 1951, S. 95; O. W. Krause, Naturrechtler des 16. Jahrhunderts (Göttinger Dissertation 1949).

thomistischen Gründen die absolute Geltung des Sittengesetzes aus der rechten Einsicht in die Natur des Menschen zu erhärten gesucht: *Dico, esto per impossibile deus non esset aut ignoraretur invincibiliter nihilominus operari contra illud dictamen esset malum moraliter* (Tract. de leg. disp. VI s. 1 — 6, disp. VII s. 1 u. 2). Schon vorher hatte Gabriel Vazquez (gest. 1604), ein auf spekulativem wie auf exegetisch-historischem Gebiete bewanderter Philosoph und Theologe, der als Nachfolger des kranken Suarez auf dem Lehrstuhl tätig und in heiße wissenschaftliche Kämpfe verstrickt war, energisch das primäre Naturgesetz in seiner Unabhängigkeit von jeder Erkenntnis und jeder Willenssetzung eines Gesetzgebers, des göttlichen inbegriffen, verfochten.<sup>11</sup> Der moralische Wert oder Unwert einer Handlung ist unabhängig von einem positiven Gesetz, besteht zeitlich und sachlich vor ihm. Etwas ist gut (z. B. Gottesliebe) und etwas ist schlecht (z. B. Lüge, Gotteshafß), nicht weil es geboten beziehungsweise verboten ist, sondern *suapte natura* (I, II d. 97 c. II). Wie den Wesenheiten der Dinge auf Grund ihrer inneren Beschaffenheit, nicht auf Grund eines göttlichen Willensaktes oder einer göttlichen Einsicht, ihre Widerspruchslosigkeit, ihre Gegensätzlichkeit und ihre Unvereinbarkeit eignen, so sind Gotteshafß und Meineid aus sich, nicht auf Grund göttlicher Einsicht und Willensäußerung, dem menschlichen Wesen entgegenstehend (d. 97 c. III). Moralische Ordnung und metaphysische Seinsordnung hängen innerlichst zusammen. Es wird ausdrücklich der Gedanke abgewehrt, der göttliche Wille hätte anders entscheiden können. Auch vom göttlichen Erkennen ist der moralische Wert oder Unwert unabhängig. Die Erkenntnis Gottes setzt die Dinge als mögliche bereits voraus, bewirkt nicht ihre Möglichkeit. Der göttliche Wille bewirkt das *Dasein* der Geschöpfe, nicht ihr *Sein* (d. 153 c. I). Die Wesensnaturen der geschaffenen Dinge sind möglich, weil sie keinen Widerspruch einschließen, nicht auf Grund göttlicher Erkenntnis- oder Willensakte. Ähnliches gilt vom moralischen Wert beziehungsweise Unwert unserer Handlungen. Hatte Gregor v. Rimini im Begriff des Gesetzes zwei Funktionen, eine anzeigende (*lex indicativa*) und eine befehlende (*lex imperativa*), unterschieden und die Sünde als einen Verstoß gegen die *lex indicativa* aufgefaßt, so geht Vazquez über Gregor hinaus, insofern er auch die Unabhängigkeit von einer *lex indicativa* behauptet und als *prima regula boni et mali* nur die Wesensnatur gelten läßt.

<sup>11</sup> *Comment. ac. Disput.* in I. II. S. Thomae Tom. I—V, Lugduni, 1631. Im übrigen vgl. Jakob Fellemeier, Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vazquez, Roma 1939; H. Welzel, a.a.O., S. 96 f.; Praxmarer, Die Kontroverse zwischen Vazquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes (Philosophisches Jahrbuch I, 1888).

Natürlich kann auch Vazquez nicht auf eine Norm, eine Regel apriori verzichten. Sie heißt: *Rationalis natura ex se non implicans contradictionem*. Gut ist, was der *natura rationalis* gemäß ist, schlecht ist, was ihr widerspricht. Diese Natur ist die Menschennatur, sofern sie vernunftgemäß ist (d. 58 c. II; d. 90 c. II; d. 150 c. IV). Vazquez arbeitet mit dem thomistischen Begriff der *perfectio*. Jede Wesensnatur besitzt eine ihr eigene Vollkommenheit. Was dieser Vollkommenheit gemäß ist, sie fördert, ist gut. Auch darin kommt Vazquez mit Thomas überein, daß er die konkrete menschliche Einzelnatur in ihrer individuellen Situation in Anschlag bringt. Somit gründet die sittliche Ordnung in der metaphysischen Wesensordnung. Der Zusammenklang einer Handlung mit der menschlichen Wesensnatur und ihrer Vollkommenheit beziehungsweise ihr Mißklang bilden den Maßstab für die Gebote oder Verbote des natürlichen Sittengesetzes. In d. 150 c. I steht der wichtige Satz, daß das Naturgesetz selber, was es auch sei, einem Gebietenden und Verbietenden gleichkommt und daß die Übertretung eines aus der Naturordnung fließenden Gesetzes Sünde ist. Wenn das natürliche Sittengesetz eine ausdrückliche Fixierung im Dekalog erhalten hat, so bedeutet das nicht eine „Konstituierung“, sondern nur zwecks leichterer Erkenntnis eine ausdrückliche Festlegung. Vazquez lehnt daher mit Thomas eine Dispens von den Dekaloggeboten ab.

Man hat Vazquez entgegengehalten, er habe die Frage nach der Absolutheit der sittlichen Forderungen nicht gestellt, zumindest nicht gelöst. Die Stellungnahme zu dieser Frage erfordert, das Phänomen des Gewissens in die Betrachtung hereinzunehmen. Nach Vazquez ist der Gewissensentscheid ausschlaggebend für die Zurechnung der Handlungen, wobei wie bei Thomas auch nach Vazquez das irrende Gewissen verpflichtet. Das Gewissen wird als *proxima regula nostrarum actionum* bezeichnet (d. 59 d. III). Sieht man näher zu, was denn Vazquez unter Gewissen versteht, so ist die Feststellung wichtig, daß das Gewissen nicht *lex*, sondern nur *propositio legis* ist, daß es sich also auf die sittliche Werterkenntnis reduziert. Nur diese Werterkenntnis wird betont, und eine Verpflichtung durch das Gewissen liegt nur insofern vor, *quia proponit nobis legem aut dei aut naturae aut principis* (d. 60 c. III, 7). Die Verpflichtung stammt aus der menschlichen Wesensart. Wenn Suarez bei seinem Ordensgenossen eine Loslösung des natürlichen Sittengesetzes von Gott befürchtete, so ging er in die Irre. War er doch selbst der Auffassung, daß die *lex naturalis* mit der Natur selbst gegeben ist, *nam qui dat formam, dat consequentia ad formam* (De leg. I, 3, 14); nur meinte er, die Natur des Menschen gebe wohl kund, was gut und böse sei, befehle und verbiete aber niemals aus sich. Nach Suarez gibt es kein Gesetz ohne einen

Gesetzgeber (De leg. II, 6, 3), er nimmt dieselbe Haltung ein, die in Schopenhauers Einwand gegen Kants kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt: Jeder Imperativ verlangt einen befehlenden Willen. Suarez hat jedoch ein Wichtiges übersehen. Gewiß ist bei Vazquez die erste Regel für gut und böse die vernünftige Natur. Aber diese Wesensnatur und die in ihr ruhenden Gesetze gehen auf die göttliche Wesenheit als auf ihren ewigen und ersten Ursprung zurück, sind die Abbilder des ewigen Urbildes. Das Verhältnis von Intellekt und Willen Gottes einerseits und der Wesenheit Gottes andererseits ist eine metaphysische Frage, die hier nicht entschieden zu werden braucht. Jedenfalls hat Vazquez eine Lösung des Wertkosmos von der theonomen Basis nicht vollzogen; daher kann er erklären, daß die erste Wurzel von Übereinstimmung und Gegensatz und damit die Grundlage des Sittlichen in Gott liegt (I. II. d. 97 c. III). Der Unterschied zu Suarez ist also nicht so groß, denn auch bei ihm bleibt die Bindung des göttlichen Willens an die vernünftige Wesensart der Dinge bestehen.<sup>12</sup>

In diese Linie gehört Grotius hinein. Seine Formel, von der wir ausgingen, kehrt sich gegen den ockhamistischen Rechtspositivismus. Die Seins- und Sinnstruktur der Dinge und des Menschen bildet den Halt der Welt und damit den Maßstab für die Geltung der Werte und für den Wertcharakter der menschlichen Tätigkeiten. Der Seinskosmos ist in seiner Sinnstruktur so fest gefügt, daß er die Grundlage für die Geltung der naturgesetzlichen Vorschriften abgeben kann. Die fiktive Annahme, es gäbe keinen Gott, stammt ebenfalls aus der Tradition. Bei Thomas v. Aquin zwar sind Gott und Weltenschöpfer, Natur und Gesetzgeber der Natur so innig miteinander verbunden, so korrelativ zusammengehörige Größen, daß selbst eine fiktive Trennung ausgeschlossen erscheint. Aber schon Scotus spielt mit einem ähnlichen Gedanken, und Leibniz lehnt mit Thomasius die Lehre einiger Scotisten ab, daß die ewigen Wahrheiten Geltung besäßen, auch wenn es keinen Gott gäbe, und wendet ein: Ein Atheist kann Geometer sein, aber ohne Gott gibt es keine Geometrie, überhaupt nichts Wirkliches, nicht einmal Mögliches. Ohne göttliche Vernunft gäbe es keine Vernunftwahrheit, die alle Vernunftwesen bindet. In dem Verankertsein aller Wahrheiten im göttlichen Geist liegt

<sup>12</sup> In ähnlicher Weise hat Bellarmin (gest. 1644) eine Loslösung der göttlichen Willensmacht von der göttlichen Vernunft und Wesenheit, jede Disharmonie von göttlichem Wesen und sittlicher Ordnung, jeden willkürlichen Eingriff Gottes in die sittliche Ordnung abgelehnt und die *lex aeterna* als die primäre Quelle für die ganze sittliche Ordnung erklärt. Durch das Naturgesetz ist etwas geboten, weil es gut ist, nicht umgekehrt. Näheres und die Belege bei Fr. X. Arnold, Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin, 1934.

auch der Grund, warum die Wahrheit nur *eine* ist. Dagegen hat Christian Wolff unter dem Einfluß des Deismus die Ansicht verfochten, daß das Sittengesetz in der Natur des Menschen so verankert ist, daß auch ohne Gott seine Geltung zu Recht bestünde. Diese seine Lehre hat zu seiner Vertreibung aus Halle beigetragen. Selbst Gregor v. Rimini, der die Sünde als einen Verstoß gegen die rechte Vernunft betrachtet, setzt den unmöglichen Fall, existierten weder die göttliche Vernunft noch Gott oder wäre seine Vernunft im Irrtum, so würde sich dennoch derjenige sittlich verfehlen, der gegen die rechte Vernunft der Engel oder der Menschen oder sonst eine handelte.<sup>13</sup> Von Arriaga war schon die Rede.

Was Grotius vorträgt, ist in keiner Weise etwas Neues, gehört in die scholastische Problematik des 16. Jahrhunderts und kommt mit der Auffassung kirchentreuer Philosophen und Theologen überein.

Die Problematik geht durch die Jahrhunderte<sup>14</sup> und wirkt bis heute in der ethischen Diskussion nach. Radikale Gegensätze stehen einander gegenüber, die es auf ihren Sachgehalt zu prüfen gilt.

Vom *religiösen* Gesichtspunkt aus wird die Verpflichtung der sittlichen Gebote auf den ausdrücklichen Willen Gottes zurückgeführt; zugleich werden diese Gebote in ihrem festumrissenen Gehalt formuliert. Da Religion die Rückbeziehung des Menschen auf einen Gott ist, zu dem der Mensch in einer Vielheit geistiger Akte des Redens, Betens, Bittens, Dankens usw. in Beziehung treten kann, ist der göttliche Wille der oberste personale Gesetzgeber der Welt und des Menschen. Diese Auffassung ist der Ausdruck der gläubigen Einstellung des religiösen Menschen, ohne daß dafür eine philosophische, rationale Grundlegung verlangt wird. Zieht man sich in ursprünglich gläubiger Haltung auf die Weisungen der Heiligen Schrift zurück<sup>15</sup>, so wiegt der Einwand, der Dekalog sei an die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zustände Israels gebunden, nicht schwer; denn der Dekalog enthält Vorschriften, deren Einhaltung für den Bestand der menschlichen Gesellschaft von konstitutiver Bedeutung sind. Wichtiger ist die andere Frage, was denn im einzelnen inhaltlich durch diese Vorschriften festgelegt ist. Natürlich kann sich mit einer gläubigen Einstellung auch eine rationale Begründung verbinden. So hat Emil Brunner<sup>16</sup> aus der Zusammennahme der beiden Gedanken, daß jedem Geschöpf innerhalb der Schöpfungsordnung das Gesetz seiner Betätigung vorgezeichnet sei und daß diese Ordnung in

<sup>13</sup> Gabriel Biel hat diese Stelle zitiert. Dilthey hat (wie schon O. v. Guericke) irrtümlich diesen Satz Biel zugesprochen.

<sup>14</sup> Vgl. zum Geschichtlichen H. Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz*, 1935.

<sup>15</sup> Vgl. E. Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisungen*, 1948.

<sup>16</sup> *Gerechtigkeit*, 1943.

ihrer Göttlichkeit im Glauben anerkannt werde, die Verpflichtung des Menschen als Ausdruck des göttlichen Schöpfungswillens erachtet, trotz des reformatorischen Einwandes von Karl Barth, aus der durch die Sünde verdorbenen Menschennatur könne keine Norm abgeleitet werden. Auch Ellul<sup>17</sup> knüpft bei der Zurückführung der Sittlichkeit auf den ewig gegenwärtigen Willen Gottes an die wesenhaften Ordnungen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft an, an die auch der göttliche Wille gebunden ist, offenbar, weil die objektiven Sachverhalte diese und keine andere Regel fordern.

Eine philosophische Grundlage der natürlichen Sittenlehre darf nicht mit dem göttlichen Willen beginnen, wenn sie auch letzten Endes in eine Zusammenordnung mit dem obersten metaphysischen und mit diesem realidentischen religiösen Prinzip einmündet.

Es gibt ethische Versuche ohne Gott. Man braucht nicht an krankhafte Nihilisten zu denken, die einem Hinweis auf Gott, den Seins- und Lebensspender, Alwins Antwort an seine Mutter in Ibsens „Gespenster“ bereit halten: Habe ich ihn vielleicht darum gebeten? Wie die Ethik des Aristoteles ist auch die Ethik Nicolai Hartmanns eine Ethik ohne Gott. Mag das von Scheler geprägte Wort vom postulatorischen Atheismus für Hartmann zu viel besagen, Hartmann hält den Gottesbegriff für die Ethik für gefährlich, weil Gott auf Grund der alles umfassenden Weltgesetzlichkeit, beziehungsweise durch sein Vorherwissen und Vorherwollen, das auszeichnende Merkmal des Menschen, die Kausalität aus Freiheit, die freie Selbstentscheidung, illusorisch macht. Mögen Hartmanns Einwände gegenüber einem pantheistischen Gottesbegriff stichhaltig sein, gegenüber einem theistischen Gottesbegriff verlieren sie ihre Kraft. Hartmann setzt die Begriffe Vorherwissen und Vorherwollen für Gott so an, als ob er von der nur analogen Geltung der Begriffe für den Bereich des Göttlichen noch nichts gehört hätte.

Vor Gott müssen zwecks Grundlegung der natürlichen Sittenlehre drei andere, in abwechselnder Bedeutung immer schon in die Ethik eingebaute Phänomene eingeschaltet werden: die menschliche Wesensnatur, der sittliche Wertkosmos, das Gewissen.

Aristoteles hat seiner Ethik eine Analyse der menschlichen Wesensnatur zugrunde gelegt und auf Grund der herausanalysierten Anlagen und Fähigkeiten einen reich gegliederten Kosmos zu entwerfen gesucht. Nach Thomas besteht das Gute eines Dinges in der Auswirkung der Wesensnatur und in der Ausübung der naturgemäßen, aus der jeweiligen Wesensform erquellenden Tätigkeit. Darin besteht die *ultima perfectio*,

<sup>17</sup> *Theologische Begründung des Rechtes und der Sittlichkeit*, 1948.

zu der alle Dinge auf Grund eines angeborenen untrüglchen inneren Dranges (*appetitus naturalis*) hingeordnet sind. Es ist die im Kynismus, bei Platon und Aristoteles grundgelegte, von der Stoa zum ethischen Prinzip erhobene, auch in der Patristik wirksame Idee des naturgemäßen Lebens, die in breiter Form wiederkehrt. Im aristotelischen Entelechiegedanken ist die innere Streberichtung aller Dinge auf ein ihnen angemessenes Wertvolles ausgesprochen. In jeder Wesensnatur ist eine Idee eingeschlossen, jeder Wesensnatur ist ein Ziel vorgesetzt, so daß sich naturhafte Ausstattung und Aufgabe entsprechen. Diese Anordnung gilt für alle Wesen, so auch für den Menschen. Das der menschlichen Natur Konveniente, mit ihr Harmonisierende, sie Vervollkommnende ist das Vernunftgemäße. Daher rührt das naturhafte Streben des Menschen nach dem Vernunftgemäßen. Die Auswirkungen dieser Wesensform auf Grund der naturhaften, ihr innerlichen Bewegungstendenzen ist die Verwirklichung des Weltplanes, ist das, was nach göttlicher Anordnung sein soll. Im Rahmen dieses Seinsverwirklichungsplanes nimmt der Mensch eine bevorzugte Stellung ein. Geleitet von den natürlichen Neigungen, erkennt die menschliche Vernunft eine Fülle von naturgesetzlichen Geboten, von echten Menschheitszielen, so die Selbsterhaltung, Ehe und Erziehung der Kinder, das Gemeinschaftsleben mit seinen Erfordernissen, den Wert von Recht und Gerechtigkeit, die Notwendigkeit geistiger Vervollkommnung, Wahrheits- und Gotteserkenntnis. Die Ausweitung der eigenen Wesensform darf aber nur unter Achtung aller übrigen Seinsstufen statthaben, das heißt die Werthhaftigkeit der Dinge, ihr Verhältnis zueinander und zur eigenen Persönlichkeitsauswirkung, bildet die Basis für die Vernunftentscheidung. Gewiß bilden die Wesensformen mit ihren Anlagen und Zielrichtungen den objektiven Maßstab für die menschliche Entscheidung und Verpflichtung, aber der objektive *Ordo* muß zuerst erkannt sein, bevor er den Willen verpflichtend bestimmen kann. Daher ist die praktische Vernunft die nächste Regel der Sittlichkeit. Der Wille Gottes ist in sich doch unbekannt, bekannt wird er über die praktische Vernunft, die als sittliche Werterkenntnis erfaßt, was zu den *bona humana* gehört. In der Folgezeit ist das bei Thomas im großen weltanschaulichen Rahmen entwickelte Traditionsgut immer wieder ausgewertet und bis zur Gegenwart in verschiedener Ausprägung erneuert worden. Entweder man leitet aus der Vernünftigkeit der menschlichen Natur die sittliche Verpflichtung ab, sofern ja die unvernünftigen Handlungen dieser Natur widerstreiten, oder man knüpft an das natürliche Endziel des Menschen, an die Vervollkommnung der menschlichen Natur und die daraus folgende Glückseligkeit an. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer der Vollendung und damit der Glückseligkeit dienenden Handlung soll die moralische Ver-

pflichtung begründen. Bedenken gegen die Ableitung der sittlichen Verpflichtung aus der bloßen Menschennatur haben andere Ethiker veranlaßt, die metaphysische Hinordnung aller Kreatur auf Gott einzuschalten. Auch die Kontroverse zwischen Cathrein und Mausbach über die Begriffsbestimmung des sittlich Guten bei Thomas liegt auf der gleichen Ebene und dreht sich darum, ob die Seinsordnung und ihre Erfassung durch die praktische Vernunft als sittlicher Maßstab genügt oder ob der sittliche Charakter einer Handlung erst durch Hinordnung auf das Endziel des Menschen konstituiert wird.<sup>18</sup> Der Gegensatz ist schon deshalb kein so schroffer, weil ja nach Thomas die Auswirkung der menschlichen Natur und die praktische Vernunftbetätigung sinnvoll mit dem menschlichen Endziel verbunden sind. Gegen den Rekurs auf die menschliche Wesensnatur sind allerhand Einwände in das Feld geführt worden, die eine Stellungnahme erheischen.

Am radikalsten ist die Ablehnung von seiten der modernen Existenzphilosophie, die entweder eine allgemeine Wesensnatur nicht anerkennt oder zumindest nicht für eine brauchbare Grundlage des Aufbaus des sittlichen Lebens hält. Existenz heißt nach Kierkegaard, echt christlich einzeln sein, auf den Lebenssinn, auf das Wohl und Wehe dieses einzelnen bedacht sein, ganz persönlich vor Gott stehen; nur darf auch Kierkegaard nicht vergessen, daß dieser einzelne jederzeit Mensch ist und das spezifisch Menschliche nicht hinter sich lassen kann. Gleiches gilt für Heidegger und Jaspers, so sehr man dem Gewissensruf als Aufruf an das Selbst, um im Massendasein nicht zu versinken, jenem von Nietzsche ererbten Drang zum vollkommenen Fürsichsein, zum typischen Individuum, die Sympathie nicht versagen wird.

Jaspers erklärt trotz einer gewissen objektiven Verankerung: „Der Ernst des Gehorsams gegen das in Freiheit einsichtige allgemeine ethische Gebot — gegen die zehn Gebote — ist verbunden mit dem Hören der Transzendenz gerade in dieser Freiheit.“

Weil jedoch das Tun sich aus dem Allgemeinen nicht zureichend ableiten läßt, ist Gottes Führung in dem Ursprung der geschichtlich konkreten Forderung unmittelbarer zu hören als im allgemeinen. Dieses Hören aber bleibt in aller Gewißheit noch fraglich. Im Hören auf Gottes Führung liegt das Wagnis des Verfehlens. Denn der Inhalt ist noch vieldeutig, die Freiheit, die im hellen und eindeutigen Wissen des Notwendigen bestände, ist nie vollkommen. Das Wagnis, ob ich darin wirklich ich selbst sei, wahrhaft aus dem Ursprung die Richtung gehört habe,

<sup>18</sup> Vgl. die Auseinandersetzung im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1896 und 1899.

hört nie auf.“<sup>10</sup> Jaspers überspannt den Unterschied von allgemeinen und geschichtlich konkreten Forderungen, und „das Wagnis, ob ich darin wirklich ich selbst sei“, darf nicht lähmend auf die menschliche Handlungsfreiheit wirken.

Ist nach Jaspers der Mensch in der Welt das einzige Wesen, dem durch sein Dasein das Sein offenbar wird, so ist nach Sartre der Mensch dasjenige Wesen, bei dem die Existenz vor der Essenz steht. Der Mensch allein ist so, wie er sich will, er ist der Schöpfer seiner selbst, aller Werte und Normen in der Welt. „Wir finden uns keinen Werten, keinen Geboten gegenüber, die unser Betragen rechtfertigen. So haben wir weder hinter noch vor uns ein Lichtreich der Werte, Rechtfertigungen oder Entschuldigungen. Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das ist es, was ich durch die Worte ausdrücken will: Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein.“

Da der Wert dem Sinne gleichkommt, den der Mensch wählt, so ist Sartre gegen den Vorwurf der Sinnlosigkeit seines Lebenszieles gefeit, so subjektiv dieses gewählte Ziel sich auch ausnehmen mag. Sartre schränkt den Subjektivismus ein, insofern er die eigene Wahl für bestimmend für alle Menschen hält und insofern dem Wählenden ein Idealbild des Menschen vorschwebt. „Wenn wir sagen, daß der Mensch sich wählt, so verstehen wir darunter, daß jeder von uns sich selbst wählt, aber damit wollen wir außerdem sagen, daß er, indem er sich wählt, alle Menschen wählt. In der Tat gibt es keine von unseren Handlungen, die nicht dadurch, daß sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, zugleich ein Bild des Menschen schafft, wie wir meinen, daß er sein sollte. Zu wählen, so oder so zu sein, heißt zugleich den Wert dessen versichern, was wir wählen; was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein.“

Daß wir nur das Gute wählen, wird man mit Recht bezweifeln; daß nichts für uns gut sein kann, ohne es für alle zu sein, wird man mit dem Zusatz einräumen, daß das wahrhaft Gute gut für alle ist. Selbst Kants Forderung von der Maxime als einem möglichen allgemeinen Prinzip des menschlichen Handelns überhaupt klingt an. So kommt Sartre über allgemein menschliche Gesichtspunkte, Fähigkeiten, Strukturen nicht hinaus. Ist doch schon seine Definition des Menschen eine Wesensdefinition!

Eine Analyse der menschlichen Wesensnatur läuft auf eine philosophische Anthropologie hinaus. Aber, so lautet sofort der Einwand, worin besteht denn das wahre Menschenbild? Das Menschenbild eines Machiavelli, Hobbes, Auguste Comte, Karl Marx, Friedrich Nietzsche,

<sup>10</sup> Der Philosophische Glaube, 1948, S. 58.

Oswald Spengler usw. sieht ganz anders aus als dasjenige des Aristoteles, Augustin, Thomas, Pascal, Newman. Welches sind die Inhalte der menschlichen Natur? Ist der Mensch wirklich primär ein Vernunftwesen oder gebührt der Triebwelt, vor allem dem Machttrieb, die Oberhand? Ganz allgemein ist zu sagen: Falsche und einseitige Anthropologien können in ihrem Irrtum und in ihrer Einseitigkeit aufgedeckt und die Grundzüge des Menschenwesens freigelegt werden.

Auch durch historische Erwägungen kann die Sicht auf die Menschenatur nicht unterbunden werden. Der Typus Mensch wandelt sich, zeugt sich aus, entfaltet sich aber zerfließt nicht im Laufe der Geschichte (Dilthey); sonst hätten wir kein Verständnis für sittliche, religiöse, künstlerische Vorstellungen der primitiven Völker, läsen nicht in freudiger Einfühlung die Dichtungen Homers, könnten nicht ethisch religiöse Grundlehren des Laotse und Konfuzius innerlich bejahen, hätte nicht Thomas die antike Ethik in die christliche Sittenlehre einbauen und Nicolai Hartmann den Meister der nikomachischen Ethik als sein großes Vorbild feiern können. Zugleich ist damit einer relativistischen Auslese je nach den Kulturzuständen eine deutliche Absage erteilt. Ohne bleibenden Wesenskern des Menschen gibt es kein identisches Subjekt der Geschichte.

Andere Kritiker der menschlichen Wesensnatur sind entweder in Mißverständnis befangen oder nehmen das bekämpfte Prinzip nicht tief genug.<sup>20</sup> Es handelt sich doch (zunächst) nicht um eine transzendente Herleitung des ethischen Prinzips, sondern um die Begründung des Satzes: *Lebe* als Mensch und nicht als Pflanze oder als Tier, wirke deine mit Verwirklichungsdrang geladenen Anlagen aus und realisiere so die Vollkommenheit, deren du fähig bist. Verlangt man, daß der entelechiale, aristotelisch-thomistische Begriff des Menschen durch den empirischen Menschen mit seinen aus Selbst- und Fremdbeobachtung gewonnenen Charakterzügen ersetzt werde, so übersieht man völlig, daß bei Aristoteles und Thomas gerade der empirische Mensch durch phänomenologische Analyse in der Mannigfaltigkeit seiner Anlagen und Kräfte aufgewiesen wird, daß das Allgemeine in den Einzelercheinungen, das Strukturgesetz der menschlichen Natur erfaßt wird. Daß in die gewonnenen Ergebnisse noch andere Züge eingebaut werden können und müssen, ist damit nicht ausgeschlossen. Über die Natur des Menschen kommt keine lebensstarke Sittlichkeit hinweg. Man betrachte die wertvollen, von Aristoteles zutage geförderten Ergebnisse. Gerade Goethe hat für diese Denkweise volles Verständnis; sie ist doch nichts anderes als die Ausführung des Pro-

<sup>20</sup> So neuerdings H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 1951.



gramms: „Werde, der du bist!“ Wendet man weiter ein, es handle sich doch jederzeit um die rechte Entscheidung im Hier und Jetzt der wirklichen Situation, so betont gerade die bekämpfte Richtung, daß nur die menschliche Natur in der Individualperson mit ihren besonderen Verhältnissen in Frage steht. Man lese doch die *Secunda secundae* der theologischen Summa des Thomas. Das Prinzip der menschlichen Wesensnatur hat bis in die Gegenwart Schule gemacht. Alexander Pfänder, der 1941 verstorbene Münchener Phänomenologe, hat (analog seinem Hauptwerk „Die Seele des Menschen“, 1933) in seiner „Philosophie der Lebensziele“ völlig selbständig den gleichen Weg eingeschlagen; er hat die Lebensziele des Menschen als eines leiblichen Lebewesens, als eines seelischen und eines geistigen Lebewesens, sowie die Lebensziele des menschlichen Geisteszentrums herauszuarbeiten gesucht, sie gegeneinander in ihrem Werte und in ihrer Rangordnung abgewogen und mit dem Lebensziel von personaler Eigenart in Beziehung gebracht. Auch Pfänders Schüler, Herbert Spiegelberg<sup>21</sup>, leitet die sittliche Verpflichtung aus der seinsautarken Ordnung der Dinge ab, weil ja der göttliche Wille auf natürlichem Gebiete nur auf diesem Weg uns zum Bewußtsein kommt.

Aristoteles hat mit der Behauptung am Eingang seiner Ethik, jeder Vorsatz und jede Tätigkeit richte sich auf ein Ziel als ein Werthafes, einen wahren Sachverhalt formuliert und zugleich auf den Unterschied von Endzielen und Durchgangszielen hingewiesen. Stehen Ziele und Zwecke mit Wertmomenten in innerer Beziehung, dann begreift man, daß die moderne Ethik vor allem eine Wertethik ist. Der Ausbau der menschlichen Persönlichkeit zentriert um die Wertfülle des Lebens. Bei unseren Handlungen geht es um Wertverwirklichung, um etwas, das in Wirklichkeit als Strukturmoment hineingearbeitet werden soll, es geht um die Verwirklichung der Werte der Selbstvervollkommnung, der Gottesverehrung, der Treue, der Gerechtigkeit usw. Ontisch werthaft ist die menschliche Person als solche, sittlich wird der Mensch, wenn er in seinen Handlungen das der Menschennatur Zukommende, ihrer Grundstruktur Entsprechende vollführt. Daher ist der Mensch zu einer unmittelbaren sittlichen Werterkenntnis disponiert. Für diesen Zusammenhang ist es zunächst gleichgültig, ob man sie als angeborene Idee oder als *habitus principiorum innatus* oder als unmittelbares Wertfühlen charakterisiert, in ihr kommt die Urberührung des menschlichen Erkenntnisorgans mit der Welt des Sittlichen zum Ausdruck: „Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust . . . zeigt uns an, was zu ergreifen ist und was zu fliehn.“ Der Hinweis auf die Unstimmigkeiten in der Festsetzung der Wertrang-

<sup>21</sup> Gesetz und Sittengesetz, 1935.

ordnung ist kein Einwand, denn menschliche Erkenntnis ist auf keinem Gebiete vollkommen. Zudem steht die Rangordnung im Grundriß fest und wirkt läuternd. Daß der Mensch der Not und der Verzweiflung aus seiner persönlichen Situation heraus einem niederen Wertgehalt den Vorzug gibt, ist nicht bloß verständlich, sondern kann vom sittlichen Maßstab seines personalen Lebens aus geradezu gefordert sein. Woher stammt die sittliche Verpflichtung? Da gilt Goethes Rat:

*Sofort nun wende Dich nach innen,  
das Zentrum findest Du da drinnen,  
woran kein Edler zweifeln mag.  
Wirst keine Regel da vermissen;  
denn das selbständige Gewissen  
ist Sonne Deinem Sittentag.*

Die Gründe für das Auseinanderfallen von Wertbewußtsein und Gewissen brauchen in diesem Zusammenhang nicht eingehend entwickelt zu werden.

Das Gewissen gebietet und verbietet kategorisch. Aber woher schallt dieser Imperativ? Er stammt aus mir selbst, und er geht an mich selbst. Das ist zweifelsohne der phänomenologische Tatbestand. Die sittliche Forderung ist im Wesen des Menschen selbst begründet, darin besteht der Sinn des Begriffes der sittlichen Autonomie. Der Ruf ergeht an den empirischen Menschen, der den Imperativ hört und in Freiheit vollführen kann. Im Menschen gibt es eben ein Doppeltes, einmal das, was man das Seelenfünkeln, die Seelenburg, den intelligiblen Charakter nennen kann, jenen tiefsten Urgrund und Ungrund, der sich als Regulator an die freie Entscheidung des empirischen Willens wendet. Warum ist dieser Anruf absolut verpflichtend? Weil der Mensch durch die sittliche Werterkenntnis und dem darauf aufgebauten Gewissensruf aus der Idee seiner Wesensnatur stammende Grundforderungen vernimmt, weil der Verstoß gegen die Gewissensforderungen eine Verleugnung seiner Wesensnatur bedeutet, die ihm im Schuldbewußtsein gegenwärtig wird, weil nur im Zusammenklang der Gewissensforderungen mit dem empirischen Willen die Vollkommenheit des Menschen erreicht wird. Gewiß ist das Gewissen keine Stimme aus einer anderen Welt, auch nicht eine Stimme aus der idealen Welt der Werte, insofern diese Wertideen den Inbegriff des *bonum humanum* ausmachen<sup>22</sup>, wohl aber ist es eine höhere Macht in uns, die das

<sup>22</sup> Die Ehrfurcht vor der Pflicht unter Ausschaltung des Materialgehaltes einer Handlung zum ethischen Maßstab zu erheben und vom Pflichtbewußtsein allein die Verpflichtung herzuleiten (P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik), scheidet an der Tatsache, daß jedes Pflichtbewußtsein an einer Materie hängt, mag sich der Handelnde

Aufwärts menschlicher Selbstvervollkommnung reguliert. Zum traurigsten innerhalb der menschlichen Persönlichkeitsproblematik gehört es, daß das Gewissen infolge partialer oder gar totaler Wertblindheit außer Funktion gesetzt werden kann.

Setzt die menschliche Sittlichkeit die Gottesidee notwendig voraus? Ohne letzte metaphysische Verankerung kommt keine sinnvolle Ethik aus. Sind Welt und Mensch in ihrer Endlichkeit und Kontingenz nicht aus sich, dann ist die sittliche Ordnung ein Bestandteil der Weltordnung, das Sittengesetz nur ein Bestandteil des allgemeinen Weltgesetzes, ausgedrückt in der Form des Sollens, wie dies für mit Werterkenntnis und aktiver Willenskraft ausgestattete Wesen sinnvoll ist, dann rühren eben die in der Idee des Menschen gründenden Forderungen vom Weltenschöpfer her; wie das allgemeine Weltgesetz ist auch das Sittengesetz im obersten Weltprinzip verankert. Karl Jaspers lehnt die Identifizierung von Gewissensstimme und Gottesstimme, eine direkte Kommunikation mit Gott aus verschiedenen Gründen ab.<sup>23</sup> Man wird ihm beipflichten, daß es kein universelles Gewissen gibt, daß das Gewissen in geschichtlicher Gestalt jeweils das Gewissen eines empirischen Menschen ist, daß die Gewissen gegeneinander stehen und irren können. Er hat recht, daß die einzelnen Gewissensrufe nicht Gottesrufe sein können, denn dann stünde Gott gegen Gott, dann wäre der Gewissensirrtum auf ihn zurückzuführen. Und wie wäre eine aus dem Gewissen heraus wachsende Auflehnung gegen Gott, eine in höchstem Trotz erfolgende Gottverneinung möglich? Lassen wir dahingestellt, ob Gott, als Du mit dem Ich im Verkehr, bis zu Intoleranz gegen die fremden Gewissen führen müßte; richtig bleibt, daß im Gewissen nicht die unmittelbare Stimme Gottes für mich hörbar ist, daß nicht ein unmittelbar mir gegenüberstehendes göttliches Du mich anspricht. Das würde zu fürchterlichen Konsequenzen führen. Was ist nicht im Lauf der Geschichte des menschlichen Lebens unter Berufung auf das Gewissen für Unheil in der Welt gesät worden! Gegen eine unmittelbare Kundgabe Gottes im Gewissen spricht auch jede innere Erfahrung. Ja, die Fehlerurteile und Irrtümer des Gewissens sind so zahlreich, daß man nach einem „Gewissen des Gewissens“ rufen muß, nach einer Korrektur durch stets erneute Sach- und Weltorientierung, durch Vergleich mit dem Gewissen anderer, mit dem objektiven, in sozialen Gemeinschaften niedergelegten Sittlichkeitsbestand, um so durch stete Vervollkommnung und Ver-

am Wertgehalt der Materie auch täuschen. Einer Typologie möglicher Wertssysteme gegenüber dem einzelnen die Entscheidung „aus der Tiefe der Persönlichkeit“ zu überlassen (G. Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932), ist keine Lösung, weil nicht gesagt ist, welche Mächte sich aus der Persönlichkeitstiefe wirksam erweisen.

<sup>23</sup> Philosophie, Bd. II, 1932.

feinerung den möglichen Höchststand der sittlichen Werterkenntnis und der Gewissensbereitschaft zu erreichen. Das Gewissen wird im einmaligen Individuum die persönliche Note niemals verlieren, kann sie nicht verlieren, weil es aus der individuellen Einbettung nicht herausfällt, und soll sie nicht verlieren, weil der Appell des Gewissens in seinen Höchstforderungen gerade diese Individualperson treffen will.

Dennoch hat es einen guten Sinn, Gottes Stimme und Gewissensstimme, diese in die endliche, beschränkte, unvollkommene, dem Irrtum unterworfenene Menschennatur eingebaute Funktion, in Zusammenhang zu bringen. Das Gewissen ist als solches jene der menschlichen Wesensnatur eingepflanzte Grundkraft, in der eine höhere Welt in uns einbricht und durch die wir hineinragen in das Reich der Geister, in dem Gott König ist (Kant und Fichte). Wer ein Sollen und ein Gutes anerkennt, anerkennt eine ideale Welt, von der aus der Weg zu Gott nicht weit ist. Es ist zu wenig, im Gewissen nur den Ruf des Daseins zum Selbst zu sehen (Heidegger). Auch Jaspers kann nicht leugnen, daß der Mensch im Gewissen angesichts der Transzendenz steht, doch ohne sie zu hören und ihr wie der Stimme aus einer anderen Welt gehorchen zu können. Gerade Jaspers gegenüber, der menschliche Existenz und göttliche Transzendenz in innere Beziehung bringt und dem Gewissen für den Aufschwung zur Existenz fundamentale Bedeutung zuerkennt, wird die Frage vordringlich, in welchem Verhältnis denn Mensch und Gott zueinander stehen. Im Aufbau der Welt ist es so, daß zwischen Gottesstimme und Gewissensstimme die Wertideen stehen, die als die Repräsentanten der göttlichen Schöpfungs-idee die Leuchtsterne für das menschliche Gewissen bilden und den Weg zur Erfüllung des göttlichen Weltordo und damit des göttlichen Weltplanes erhellen. Darum ist es so unbefriedigend, daß im Weltbild Nicolai Hartmanns der Mechanismus der Natur, der Mensch, das Reich der Werte nach Art der platonischen Ideen, die an den Menschen ihre Forderungen richten, nicht bloß stark unverbunden nebeneinander stehen, sondern auch eine Metaphysik der Werte fehlt. Hartmann bleibt in einer positivistischen Immanenz stecken. Nicht bloß um die Vermittlung der höheren Wertewelt an die reale Welt, nicht bloß um ein Hindrängen der idealseienden Werte auf ein reales Sein handelt es sich, sondern um eine innere Wesensbeziehung von Sein und Sollen, um die Verankerung alles Sollens in der schöpferischen Weltidee, um die Verankerung der Geltung der Werte in der absoluten Wertperson Gottes. Kant hat in der „Kritik der reinen Vernunft“ wie im *opus postumum* das Sittengesetz, dessen Übertretung Schuld und Schuldbewußtsein nach sich zieht, an die Idee eines persönlichen Gottes geknüpft, und Goethe hat erklärt, als sittlicher Mensch sei er Monotheist.

Es gibt selbst christliche Ethiker, die im Gewissen zunächst nicht den Bezug zu Gott sehen. Ihnen steht die Zahl derjenigen gegenüber, die im Gewissen den Herold und Kündler des göttlichen Willens erblicken, die Gewissensregungen als die Umrisse eines unsichtbaren Richters auffassen, als Ausdruck einer überirdisch persönlichen Macht, der gegenüber erst die Phänomene der Verantwortung, der Schuld, der Reue sinnvoll werden.<sup>24</sup> Eine solche Deutung wird dort verständlich, wo sich sittliche und religiöse Haltung zu einem Ganzen im Menschen verbinden. Da tritt der Mensch in eine Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott, da wird die Idee der menschlichen Autonomie von Gott her unterbaut. Nicht daß sich an der Wesensstruktur etwas änderte — mit der Zurückführung des ganzen Seins auf Gott, mit der Unruhe zu Gott hin, wird auch die metaphysische Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, das Seelenfünkeln in uns in die religiöse Verklärung hineingezogen. Sittliche Werterkenntnis wie willentliche Entscheidungskraft werden durch die religiösen Kräfte geläutert und erhöht, und es wird jene höchste und edelste Form menschlicher Lebensbetätigung, die Liebe, zu heroischen Leistungen befähigt.

Das Verhältnis von Individualperson und Sittlichkeit bedarf eines besonderen Wortes. „Man muß die Menschen wie eine Landschaft genießen.“ Dieser Ausspruch Friedrich Nietzsches enthält eine praktische Anweisung und ein darunterliegendes theoretisches Werturteil. Die Menschen gleichen Landschaften. Es gibt einfache und komplizierte, harmonisch ausgeglichene, und es gibt imponierende, großartige, wilde, zerrissene Landschaften, an deren Reichhaltigkeit man sich nicht satt sehen kann und zu denen man immer wieder gern zurückkehrt. Es gibt saubere und schmutzige Landschaften. Es gibt Landschaften, die offen, durchsichtig und leicht überschaubar daliegen und die den Eindruck des Geglätteten, Lieblichen erwecken im Gegensatz zu anderen, die etwas Verschlissenes an sich tragen, unheimlich anmuten, durch ihre Wuchtigkeit, oft möchte man sagen, durch ihre Brutalität in die Augen springen. Ist es nicht analog bei den Menschen? Mancher wird dem Rat Nietzsches um so lieber folgen, als er nur vom Boden einer solchen Einstellung aus mit der Vielgestaltigkeit menschlicher Lebensbilder fertig wird. Er wird zu einer solchen ästhetischen Betrachtungsweise menschlicher Lebensauswirkung in stiller Resignation seine Zuflucht nehmen, weil er durch das Verhalten der Menschen, vielleicht befreundeter sogar und nächststehender Menschen, so oft enttäuscht oder beinahe zur Verzweiflung gebracht, nicht mehr zu den Hoch-

<sup>24</sup> Vgl. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen I, 1921; Stöcker, Das Gewissen, 1925; Rosenmöller, Religionsphilosophie, 1932; M. Rast, Gott im Gewissenserlebnis (Scho-lastik 1937); Th. Steinbüchel, Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, I, 1939.

maßstäben sittlicher Lebensbewertung greifen will, um sich und andere noch verstehen und sich mit der Lebenswirklichkeit noch aussöhnen zu können. Und doch würde eine solche naturhaft-ästhetische Betrachtungsweise den Tod aller Sittlichkeit bedeuten. Mag Nietzsche in seinem wandlungsreichen Leben eine Zeitlang diesem Ästhetizismus gehuldigt haben — er wollte in der Tat auch das Böse ästhetisch genießen —, in seinen besten Stunden ist er über diesen ästhetischen Naturalismus hinausgewachsen und hat hohe Forderungen an den sittlichen Menschen gestellt.

Von einer Tatsache freilich geht der Ausspruch Nietzsches aus, an der kein unbefangener Beobachter menschlichen Lebens vorbeisehen kann und die in der Ethik der Gegenwart weit mehr als in früherer Zeit ins Auge gefaßt, verstanden und erklärt wird: die Individualverschiedenheit des sittlichen Lebens, die von Subjekt zu Subjekt verschiedene Ausprägung des Menschentums und die nicht bei zwei Personen völlig gleiche Haltung gegenüber allem menschlich Wertvollen. Und doch bedeutet diese Anerkennung der individuellen Verschiedenheit keinen Subjektivismus, braucht keinen zu bedeuten. Ein solcher Subjektivismus wäre nur dann das letzte Wort, wenn die sittlichen Maßstäbe nur menschlichen Willenssetzungen oder gar nur instinktiven Zu- und Abneigungen entsprängen. Die Wertforschung der Gegenwart hat die objektive Geltung des sittlichen Wertkosmos als gesichert aufgewiesen. Nietzsche, dem für die heutige Wertproblematik so anregende Bedeutung zukommt, hat am Kern gründlich vorbeigesehen, als er eine Umwertung der Werte verlangte. Werte sind das, was sie sind. Sie ändern sich niemals. Was sich ändert, ist einzig die menschliche Stellungnahme. Für die individuelle Ausprägung des sittlichen Lebens bleibt trotzdem ein weiter Spielraum.

Alles menschliche Handeln vollzieht sich auf dem Boden von Wissen und Erkenntnis. Wer Sittliches verwirklichen will, muß um dieses Wertvolle wissen, muß ein entsprechendes Wertbewußtsein und ein Bewußtsein von der Rangordnung der Werte haben. Diese Erkenntnis umfaßt nicht bloß die eigentliche Werterkenntnis, die Unterscheidung von absoluten und relativen Werten, die Rangordnung der Werte, sondern auch den Unterschied von sittlich richtig und sittlich falsch, einen Unterschied, der erst auf dem Boden einer auf objektiv sittliche Werte gerichteten Willenshaltung aktuell wird und der einer Vernunftkenntnis, allerdings einer wertgeleiteten Vernunftkenntnis, untersteht. Nun ist genugsam bekannt, daß Werterkenntnis und wertgeleitete Vernunftkenntnis des einzelnen unzulänglich sind. Sie sind in gewissen Lebensstadien unentwickelt und unvollkommen, und wenn sie auch im Laufe des normalen Menschenlebens auf Grund von Belehrung und Erfahrung vervollkommen, berichtigt, erweitert und ergänzt werden, abgeschlossen wer-

den sie nie. Der Irrtum bleibt der beständige Begleiter unserer sittlichen Erkenntnis. Schon die Weisen des Altertums, Platon und Aristoteles, sprachen nur den höchststehenden Menschen eine vollkommene sittliche Erkenntnis zu. Aber selbst diesen Idealgestalten eignet sie, wie sich zeigen wird, nicht ganz. Ethik und Moral kennen das irrende Gewissen, wobei der Irrtum auf der fundierenden Werterkenntnis beruht.

Neben dem Irrtum in der Werterkenntnis steht die betrübliche Tatsache der Wertblindheit. Es gibt Menschen, die kein Wertorgan für das Sittliche überhaupt oder für Teilgebiete des Sittlichen besitzen und keinen Blick aufbringen für die rechte Rangordnung der Werte, für das Richtige und Falsche. Wenn auch die totale Wertblindheit nicht oft vorkommt, so ist die partielle um so häufiger. Es gibt Menschen, denen gewisse Wertregister fehlen, die entweder gar kein Organ oder doch nur ein getrübtetes Organ für die Erfassung und Würdigung gewisser Wertesphären besitzen, die für den Wert der Reinheit, der Hingabe, der Aufopferung usw. kein Verständnis haben. In Turgenjews „Väter und Söhne“ sagt der Vater zu seinem Sohn: „Man muß doch gerecht sein.“ Darauf erwidert der Sohn: „Ich sehe die Notwendigkeit hierzu nicht ein.“ Dieser Sohn hat kein Verständnis für den Wert der Gerechtigkeit. Das hier berührte Phänomen ist für die Bewertung der einzelnen Menschen wie besonders für alle erzieherischen Maßnahmen um so wichtiger, als zweifelsohne die meisten Menschen irgendeinem Ausschnitt des menschlichen Wertkosmos geblendet gegenüberstehen. Was vom einzelnen Menschen gilt, gilt von der Menschheit, von Völkern und Zeiten. Auch Völker und Zeiten irren, entwickeln und vervollkommen ihre Werterkenntnis, sehen an ganzen Wertesphären vorbei, irren in der Rangordnung. Erst im Laufe der Geschichte, in der sich alle menschliche Kultur entwickelt, werden alle menschlichen Werte sichtbar und durch verschiedene Völker, Rassen und Einzelmenschen verwirklicht.

Diese verschiedene Stellungnahme zu den Werten hängt mit der Verschiedenheit der menschlichen Struktur zusammen. Eduard Spranger hat bekanntlich in seinen „Lebensformen“ Typen menschlicher Lebensgestaltung entworfen, so den Typus des theoretischen Menschen, des ökonomischen Menschen, des sozialen Menschen, des Machtmenschen, des ästhetischen Menschen, des religiösen Menschen. Er ging dabei von der Erkenntnis aus, daß die menschliche Seele ein auf Wertverwirklichung angelegtes Lebensgebilde ist und als solches eine Struktur, eine Sinnrichtung besitzt, aus der heraus sie tätig ist und sich mit den objektiven Kulturgebildern auseinandersetzt. Wenn auch solche Typen nie rein, sondern nur annäherungsweise vorkommen, so steht doch außer Zweifel, daß je nach der Vorzugsstellung des einen oder anderen Wertes die Rangordnung ver-

schieden festgelegt wird, die einen Wertgruppen mehr vernachlässigt oder gar übersehen werden, während andere Wertgruppen Gesinnung und Verhalten des Menschen bestimmen. Spranger hat deshalb den Satz geprägt: „Sage mir, was dir wertvoll ist, dann sage ich dir, wer du bist.“ Daß solche Strukturverschiedenheit in der Wertrichtung auch große Verschiedenheiten im sittlichen Handeln ergeben, liegt auf der Hand.

Die Verschiedenheit setzt sich auf spezifisch sittlichem Gebiet fort und besitzt auch hier zwei Ursachen: die Unermeßlichkeit des menschlich sittlichen Wertkosmos einerseits und die Begrenztheit der individuellen Anlagen und die Beschränktheit der individuellen Lebensverhältnisse andererseits. Auch auf sittlichem Gebiet gilt nicht alles für einen und schickt sich nicht immer eines für alle. Es gibt sittliche Wertforderungen, wie die der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit, der Berufstreue usw., die für jeden Menschen gelten. Lüge, Meineid, Mord usw. sind für jeden Menschen schlecht. Es gibt Werte, die für besondere Gruppen, Stände, Berufe gelten. Und schließlich gibt es sittliche Forderungen, die nur für diesen oder jenen Menschen gelten, weil nur er für diesen Sachverhalt das nötige Verständnis aufbringt, die nötigen Kenntnisse, die wirtschaftlichen und sozialen Voraussetzungen besitzt und weil seine Kräfte hoch genug liegen, daß ihm Tat und Leistung zugemutet werden können. An dieser Stelle wird die intimste Schicht menschlich personalen Wesens getroffen und die menschliche Individualität zur Höchstleistung aufgerufen.

Die genannten Verschiedenheiten verbinden sich miteinander, wachsen miteinander organisch zusammen. Je nach der Führung dieses oder jenes sittlichen Wertes gibt es eine Mannigfaltigkeit sittlich guter Lebensformen. Oft genug sagen wir: dieser Mensch ist eine *anima candida*, oder: die Güte ist der Grundzug seines Wesens, oder: kein Opfer ist ihm zu schwer usw. Es gibt Menschen, die in der Güte ihres Herzens zu jedem Verzeihen oder Verzicht bereit sind, und es gibt Menschen, die mit jedem Kraftein-satz für Recht und Gerechtigkeit streiten. Es gibt Menschen, die hart und streng gegen sich und andere sind. Es gibt Menschen, die jedem das Seine, aber nicht mehr zu geben gewillt sind, und es gibt Menschen, deren hilfreiche Hand überall am Werk ist. Auch die *Bergpredigt* hebt solche verschiedenen Menschentypen heraus und verspricht ihnen das Himmelreich. Vielfach sind diese Typen so beschaffen, daß sie sich mindestens von einem gewissen Grade an in ein und derselben Person ausschließen. Im großen Lebensausgleich fügen sie sich zu einem Ganzen zusammen.

So ist jeder Mensch von jedem anderen verschieden. Jeder hat sein eigenes Selbstbewußtsein, sein besonderes Gewissen, jeder besitzt eine oberste und unterste Grenze seines Wesens, die bei jedem Menschen an

einer anderen Stelle liegt. Jeder hat *seine* Entwicklungsbahn und kann nur *seinem* Wesen dienend vorwärtsschreiten. Jeder hat *seine* Kämpfe und betätigt *seinen* Heroismus. Jedem eignet *sein* Wert und *seine* Würde. Jeder steht als dieser und kein anderer vor Gott. Jedem ist in der sittlichen Welt eine ganz bestimmte Aufgabe zugewiesen. Jeder trägt zum Sittlichkeitskosmos der Menschheit seinen Teil bei, jeder bleibt hinter seinem Ideal mehr oder weniger zurück.

Menschsein und menschlicher Wertkosmos sind einander zugeordnet. Nun ist das Menschsein individuell vervielfältigt, daher kann es nur individuelle Ausprägungen menschlicher Sittlichkeit geben. Die Grenze des Individuums ist die Grenze der Wertverwirklichung, mit der Größe des Individuums steigt auch die Größe und Weite der menschlich-sittlichen Lebensform.

FRITZ H. HEINEMANN

UNIVERSITÄTEN FRANKFURT/M. UND OXFORD

## Die Menschheit im Stadium der Absurdität

1.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, stelle ich sofort fest, wie der Titel *nicht* verstanden werden soll. Es handelt sich weder um eine Geschichte des Absurden von dem berühmten *Credo quia absurdum*, das mit Recht oder Unrecht Tertullian zugeschrieben wird<sup>1</sup>, bis zu Albert Camus' sisyphusartiger All-Absurdität, noch um eine Spezialuntersuchung über das Absurde in der gegenwärtigen Literatur. Es ist nicht meine Absicht, eine Philosophie des Absurden zu entwerfen oder eine Spezialanalyse des sogenannten Theaters des Absurden<sup>2</sup> zu liefern. Die *echten Phänomene*, die hier wie dort zu Tage treten, werden natürlich berücksichtigt, nicht aber die *Scheinphänomene* und Übertreibungen. Camus ist ein ausgezeichnete Schriftsteller und ein wahrer Künstler, aber kein Philosoph, der die Arbeit des Begriffes auf sich nimmt. Anstatt mit einer scharfen Definition des Absurden zu beginnen, verläßt er sich auf seine Intuition. Diese überzeugt ihn von der angeblichen Absurdität der ganzen Welt. Er verbessert sich zwar selbst:

*Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien.*<sup>3</sup>

Man darf jedoch von Camus nicht erwarten, was er gar nicht will. Man hat ihn mißverstanden, als sei er auf der Suche nach der „Natur des

<sup>1</sup> Der Ausspruch soll sich weder bei Tertullian noch bei Augustin finden. Der erstere sage lediglich: *Sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est*. Daraus sei der Ausspruch abgeleitet. (B. Geyer in Ueberwegs *Grundriss der Philosophie*, Bd. II, 1928, S. 51).

<sup>2</sup> Martin Esslin, *Das Theater des Absurden*, Frankfurt 1963. (New York, 1961. London, 1962).

<sup>3</sup> *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, S. 37.

Absurden“, als wolle er eine Philosophie des Absurden entwerfen und als sei *Le mythe de Sisyphe* sein *Discours de la méthode*.<sup>4</sup> Nichts lag ihm ferner. Camus' Problem in diesem Essay ist kein abstrakt objektives, sondern ein persönlich existentielles, nämlich das des Selbstmords, ein Problem auf Leben und Tod, das im Jahre 1940 angesichts des Zusammenbruchs Frankreichs und Europas und einer anscheinend ihre Absurdität enthüllenden Welt für viele „Besetzte“ und Verfolgte von einer erschreckenden Aktualität wurde. Um es kurz zu fassen, sein Problem ist: Soll man angesichts einer anscheinend absurden Menschenwelt Selbstmord begehen? Seine Antwort war ein unmißverständliches Nein. Ein weiteres Eingehen auf dieses faszinierende Buch würde hier<sup>5</sup> die Problementwicklung dieses Essays sprengen. Darum zurück zur Sache. Mögen die Manen von Camus verzeihen, wenn wir, in Anknüpfung an einen von ihm nur hingeworfenen Satz, zur Klärung des Problems das Folgende betonen.

Das Absurde ist kein ontologischer, sondern ein anthropologischer Begriff. Der Mensch kann die Welt als absurd erleben, sein Denken und Handeln können zu absurden Resultaten führen. Er kann sich in absurde Situationen verwickeln, die keineswegs bloß subjektiv sind, sondern objektiv von Außenstehenden beschrieben werden können, während der in sie Verstrickte es unbewußt oder bewußt ablehnt, ihre Absurdität anzuerkennen. Das führt uns zum Thema dieses Essays. Wir haben einen Punkt in der Geschichte des Menschengeschlechtes erreicht, wo der Mensch trotz höchster Entwicklung der Rationalität in Wissenschaft, Technik und Industrie es nicht vermeiden kann, daß seine Ideen, Gedanken und Handlungen absurd werden und in dem selbst die reichsten und mächtigsten Staaten sich in absurde Situationen verstricken, aus denen selbst ihr finanzieller Reichtum und ihre überragende militärische Macht sie nicht befreien können.

Um nicht mit undefinierten Worten zu operieren, mit denen man trefflich streiten kann, dürfte es sich empfehlen, auf den ursprünglichen Sinn des Absurden im Lateinischen zurückzugehen. *Absurdus* bedeutet da: „gegen das Gefühl und Gehör, gegen Sinn und Verstand verstoßend“. Es ist also schon dort ein reflexiver Begriff, der nur in Bezug auf das fühlende, hörende und verstehende Subjekt Sinn hat. Dabei ist es interessant, daß der Begriff den die Ohren beleidigenden Mißklang einschließt. Mit anderen Worten: ein Römer würde die heutige, an Mißklängen überreiche Musik als absurd bezeichnen. Falls er recht hätte, wäre das eine

<sup>4</sup> John Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of the Revolt*, Oxford 1959, S. 37 und das Kapitel, *The Nature of the Absurd*.

<sup>5</sup> Vgl. S. 227, 243.

unerwartete mächtige Stütze meiner These, aber nur ein Musik-Fachmann kann hier entscheiden.

## 2.

Die Absurdität der heutigen Individuen wird durch das sogenannte Theater des Absurden enthüllt. Esslins Buch ist wichtig, obwohl eine in sich geschlossene Gruppe solcher Dramatiker nicht existiert und einige von ihnen, wie Arthur Adamov, es ablehnen, in sie eingeschlossen zu werden. Ich beschränke mich auf die führenden Geister, Samuel Beckett und Eugène Ionesco, weil sie die absurde Situation des heutigen Menschen nicht von außen her beschreiben, sondern in lebendiger Handlung oder Nicht-Handlung auf die Bühne bringen. Das durchschlagendste Beispiel liefert Samuel Becketts, des in Paris lebenden Iren, *Waiting for Godot*. Dieses Stück, das zuerst 1952 in Frankreich erschien, illustriert den Zusammenbruch der Kommunikation zwischen Menschen. Auf dieses Phänomen hatte Beckett schon 1931 in seiner Proust-Studie aufmerksam gemacht:

*The attempt to communicate where no communication is possible is merely a simian (affenartige) vulgarity, or horribly comic, like the madness that holds a conversation with the furniture*

(Proust, S. 46).

Man muß das Stück gesehen und den tragikomischen Zusammenbruch der Kommunikation in seiner affenartigen Vulgarität und seiner erschreckenden Komik erlebt haben, um die tiefgreifende Umwandlung des Dramas in ein Nichtdrama und des handelnden in einen nicht-handelnden Menschen in einer statischen Situation zu verstehen. Der Autor selbst sagt: „Nichts geschieht, niemand kommt, niemand geht, es ist gräßlich.“ Die beiden Landstreicher, Estragon und Vladimir, sitzen und warten auf Godot, aber weder sie noch der Autor selbst wissen, wer er ist. Später gesellen sich zu ihnen Pozzo und Lucky, ein Meister und sein fast zum Tier herabgesunkener Sklave. Wenn sie kommen, werden sie weder von Vladimir noch von Estragon erkannt; nachdem sie gegangen sind, erhebt sich folgendes Gespräch:

Vladimir: Ja, du kennst sie.

Estragon: Nein, ich kenne sie nicht.

Vladimir: Wir kennen sie, sag ich Dir. Du vergißt alles; (Pause. Zu sich selbst) falls sie nicht dieselben sind . . .

Estragon: Warum erkannten sie uns dann nicht?

Vladimir: Das bedeutet nichts. Auch ich gab vor, sie nicht zu erkennen. Und ebenso erkennt uns niemand.

(Warten auf Godot, S. 48).

Dieses Beispiel möge genügen, um zu zeigen, daß in der absurden Situation, wo nichts geschieht und beide auf jemand warten, der nicht kommt und von dem sie nicht wissen, wer er ist, die Kommunikation versagt, weil nichts mitzuteilen ist.

Becketts Genialität offenbart sich darin, daß er als erster das Phänomen des Versagens der existentiellen Kommunikation entdeckt hat. Es ist ein Paradox, daß dies in einem Zeitalter geschieht, das die technischen Mittel der Kommunikation in einer geradezu unerhörten und nie dagewesenen Weise gesteigert hat. Nachrichten, Vorträge, Musikstücke, Filme, die über wichtige Ereignisse berichten, können in einer Sekunde Millionen von Menschen und im Prinzip allen Menschen mitgeteilt werden. Man könnte daher annehmen, die Kommunikation erreichte einen Höhepunkt ihrer Ausdehnung und Wirkung. Äußerlich gesehen trifft das zu. Diese unexistente Kommunikation, die sich ununterbrochen mechanisch fortsetzt, selbst wenn nichts mitzuteilen ist, nur weil die Maschinen weiterlaufen und weil eine bestimmte Zeit für ein Programm vorher festgesetzt war, tötet die authentische Kommunikation. Die Grenzsituation ihres völligen Zusammenbruches hat Beckett auf die Bühne gebracht.

Diese Tatsache ist von philosophischer Bedeutung. Jaspers, dem Psychopathologen und Existenzphilosophen, konnte das Problem der existentiellen Kommunikation nicht entgehen. Er widmet ihr ein Kapitel im zweiten Band seiner *Philosophie* und spricht dort unter anderem von ihrer Erhellung, ihrem Abbruch und von Gestalten des Abbruchs, beschreibt sie aber alle vom erlebenden Individuum aus. Jaspers spricht über Möglichkeiten, Beckett stellt die Wirklichkeit der existentiell un-kommunikativen Situation des heutigen Menschen dar.

Fritz Kaufmann glaubte in Jaspers' Werk eine allumfassende Philosophie der Kommunikation zu entdecken, von der er drei Arten unterscheidet: 1. die unpersönliche zwischen Dingen, 2. die persönliche zwischen Mensch und Mensch und 3. die überpersönliche zwischen Mensch und Gott. Jaspers lehnte diese Interpretation strikt ab, weil eine solche Verallgemeinerung die Einzigartigkeit existentieller Kommunikation aufhebe.<sup>6</sup> Tatsächlich geht dabei der präzise Sinn der Kommunikation verloren, weil er in jeder der drei Sphären eine andere Bedeutung annimmt. Trotzdem ist Kaufmanns Versuch interessant als eine Parallelerscheinung zu Martin Bubers Philosophie der Dialogik, die ebenfalls allumfassend ist. Beide beruhen auf einer weltumspannenden Illusion, die durch

<sup>6</sup> Kaufmanns Aufsatz sowohl wie Jaspers' Antwort in, *Karl Jaspers*, hrsg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1957.

Becketts Aufweis einer tatsächlichen existentiellen Kommunikationslosigkeit aufgehoben wird.

Damit kommen wir zu einem zweiten zentralen Punkt, dem Zusammenbruch des Dialoges. Es ist erschütternd zu sehen, wie zwischen den Personen des Dramas ein wirklicher Dialog überhaupt nicht zustande kommt. Sie reden aneinander vorbei. Die daraus folgenden negativen Konsequenzen für eine Philosophie der Dialogik sind leicht zu ziehen. Aber es steht mehr auf dem Spiele. Nicht nur der Dialog bricht zusammen, sondern auch die Sprache selbst disintegriert. „*In a purposeless world which has lost its ultimate objective dialogue like all action becomes a mere game to pass the time*“, so hat Beckett es unübertreffbar ausgedrückt und damit wenigstens einen Schlüssel zum Verständnis von Wittgensteins *language-games* geliefert. Der Zerfall der Sprache bei Beckett ist in allen Einzelheiten von Niklaus Gessner in seiner Schrift *Die Unzulänglichkeit der Sprache*, Zürich 1957, analysiert. Er glaubt zehn verschiedene Arten der Sprach-Disintegration in diesem Stück entdecken zu können. Für Einzelheiten sei auf dieses Buch verwiesen. Es handelt sich für Beckett natürlich nur um den Aufweis einer Grenzsituation in dem Sinne, daß eine Grenze aufgezeigt wird, an der der Mensch sein *eigentliches* Menschsein verliert und, wenn überhaupt, nur auf einer untermenschlichen Stufe vegetativ oder animalisch weiterleben kann. Der Aufweis sollte als ein Warnruf verstanden werden: „Hütet Euch vor dem Zerfall, der Auflösung und dem Absterben des existentiellen Dialogs und der existentiellen Sprache!“ Die Menschen reden heute mehr als je vom Beginn neuer Dialoge zwischen Sekten, Kirchen, Religionen, zwischen Völkern und Staaten, aber ein wirklicher Dialog, der zu einer Verständigung führen könnte, entsteht nicht, weil die Parteien sich nicht verstehen und an ihren eigenen Interessen und Prinzipien festhalten.

Eugène Ionesco, der ebenfalls in Paris lebende Rumäne, ist an Originalität und Tiefe des Eindringens in die eben diskutierten Probleme nicht mit Beckett zu vergleichen. Trotzdem sei kurz auf ihn verwiesen, um den Eindruck zu vermeiden, daß Beckett nur einen isolierten Einzelfall darstelle. Ionesco ist der typische pseudo-revolutionäre Avantgardist. Wie ich von ihm selbst gehört habe, revoltiert er gegen alles frühere Theater, gegen die Komödie, weil sie den Menschen als lächerlich und darum als tragisch (?) darstelle, und gegen die Tragödie, weil sie das Schicksal und das moralische Gesetz voraussetze, die man bekämpfe und verletze. Er erstrebt eine sachlich unmögliche und konfuse Synthese von beiden mit dem bloßen Drama. Ferner revoltiert er gegen alles gegenwärtige Theater, das Boulevard-Theater, das ideologische Drama (Brecht) und das *théâtre engagé* (Sartre, von dem er nur *Huis-clos* anerkennt). Ein Stück solle

weder eine Botschaft verkünden noch Probleme lösen. Der Dramatiker solle nur ein Zeuge (*témoin*) und zwar heute der Absurdität und der Leere der Welt sein. Darum erkennt er nur Beckett an, weil hier ein neues Drama, das er *anti-théâtre* nennt, entstehe. Sein erstes Stück, *La cantatrice chauve*, 1950, (*Die kahle Sängerin*) trägt darum den Untertitel „Antistück in einem Akt“. Sein zweites Stück, *La Leçon*, 1951, (*Die Nachhilfestunde*) soll ein *komisches Drama* sein, ist aber tatsächlich nur eine Farce. Wieder handelt es sich um den Zusammenbruch der Kommunikation und des Dialoges und zwar jetzt zwischen einem Professor und seiner Schülerin. In einem übertriebenen Tempo formuliert der Lehrer teils sinnvolle, teils sinnlose Sprach- und Zahlprobleme, denen die Schülerin nicht folgen kann, weil sie sie nicht versteht. Sie wird darum zum Schluß erstochen und ihre Leiche versteckt. Das sei heute schon der vierte Fall, bemerkt das Dienstmädchen. Es klingelt und das fünfte Opfer erscheint. Das Stück macht auf der Bühne keinen Eindruck. Man kann über es weder lachen noch weinen. Es leidet an Oberflächlichkeit und Hyperabsurdität, die die heutigen ernstesten Probleme weder darstellen noch lösen, sondern in einer sinnlosen Irrealität verschwinden lassen.

## 3.

Wir wenden uns jetzt vom Bereich des Dramas, dem man vorwerfen könnte, sein Bild des gegenwärtigen Menschen sei eine surrealistische Übertreibung und könne darum nicht als durchschlagendes Zeugnis anerkannt werden, dem wirklichen Leben zu. Es bleibt also nachzuweisen, daß es tatsächlich das Schicksal des heutigen Menschen ist, durch ein Stadium der Absurdität hindurchzugehen. Der Mensch ist ein komplexes Wesen, das eine geschriebene und durch Dokumente bezeugte Geschichte von mehr als vier Jahrtausenden und eine ungeschriebene von Jahr-millionsen hinter sich hat. Da die vergangenen Stadien seiner Entwicklung in ihm weiter leben, so kann heute eine jede dieser Schichten zur Absurdität führen. Sie tritt dort umso mehr zu Tage, wo sich eine prähistorische Schicht mit ihren uralten Glaubensvorstellungen in Widerspruch zu der heutigen hochentwickelten Technik erhalten will. Die Inder sind stolz auf ihre Kultur und betrachten sie als der westlichen überlegen. Sie sind erfüllt von Ehrfurcht für das Lebendige. Die Kuh ist den Hindus heilig und darf nicht getötet werden. In einem Tempel in Rajasthan werden die Ratten als heilig verehrt, geduldet und vermehren sich daher ungehindert. Affen erreichen den Status der Heiligkeit in Hauman, dem Affengott. Infolge dieser im Volke tief verankerten Vorstellungen hat sich nach dem letzten Zensus die Zahl der Kühe auf 176 Millionen, die der Büffel auf 51 Millionen und die der Ratten auf schätzungsweise 2400 Millionen erhöht.

Diese Tiere verbrauchen so viel Nahrungsmittel, daß Hungersnöte entstehen und daß selbst das vom Westen importierte Getreide der Rattengefahr ausgesetzt ist. All dies in einem Zeitalter, dem die technischen Mittel, die Zahl der Tiere drastisch zu vermindern, zur Verfügung stehen. Aber es gibt extreme Hindus, denen das Leben einer Kuh wertvoller ist als ein Menschenleben und die das Indische Parlament angreifen und die vor ihm stehenden Autos verbrennen, bis die Polizei sie gewaltsam zurücktreibt; und all das, um ein Gesetz zu verhindern, welches das Schlachten von Kühen den einzelnen Staaten erlauben würde. Dieses ist vielleicht das krasseste Beispiel einer uralten Glaubensvorstellung, die heute noch Gesellschaft und Staat bedrohen kann und die durch die aus ihr entstehenden Konsequenzen internationale Bedeutung erhält.

Paradoxerweise trifft ähnliches auf rein rationale Überlegungen zu, und auf keinem Gebiete ist das Verstricken in Absurdität gefährlicher als auf dem der Politik. Wenn Sartre angesichts einer Baumwurzel die Empfindung der Absurdität hatte, so ist das völlig irrelevant; wenn aber jemand die Augen vor der heutigen Weltlage verschließt, die überreich an Möglichkeiten zu absurden Ideen, Überlegungen und Handlungen ist, so ist das nicht nur gefährlich, sondern unverantwortlich. Bentham erstrebte das größte Glück der größten Menge, wie es äußerlich die heutigen Wohlfahrtsstaaten zu verwirklichen suchen. Die heutigen Staatsmänner können jedoch durch absurde Ideen und Handlungen der größten Menge das größte Unglück bringen. Es handelt sich uns dabei keineswegs um eine Kritik, sondern nur um *Erforschung* von Ideen, Gedanken und Haltungen, die zu Absurditäten geführt haben oder führen können. Wir *müssen* von ihnen lernen, ob wir wollen oder nicht.

Im Augenblick existieren zwei Supermächte, die im Besitz von Atom- und Wasserstoffbomben sind. Diese Superaufrüstung hat zu einer absurden Weltsituation geführt. Zum Glück werden diese Bomben bislang nicht eingesetzt, sie haben aber trotzdem einen enormen negativen Einfluß. Sie halten die beiden Supermächte in Schach, weil die Gefahr besteht, daß sie sich gegenseitig vernichten. Präsident Kennedy hat das in der Cuba-Krise bewiesen. Trotzdem hat der bloße Besitz dieser Bomben nicht nur die Kraft, eine Weltangst vor einer plötzlichen Zerstörung ganzer Länder zu erzeugen, sondern auch schon begonnene Kriege kleinerer Staaten fast augenblicklich zum Stillstand zu bringen. Daß selbst die Superstaaten nicht allmächtig sind, beweist der unglückselige Vietnam-Krieg. Er entstand aus der rationalen Überlegung, daß wie in Formosa der Kommunismus an einer bestimmten Linie aufgehalten werden müsse, führte aber zu dem absurden Resultat, daß eine Großmacht einen Krieg gegen einen kleinen Staat fortsetzen mußte, da sie ihn weder gewinnen



konnte noch verlieren durfte. Diese einzigartige Situation, die meines Wissens keine Parallele in einem früheren Jahrhundert hat, beleuchtet die Absurditäten, durch die der heutige Mensch gegen seinen eigenen Willen hindurch muß.

## 4.

Das Hineingeraten in absurde Situationen, die entweder aus irrationalen überlieferten Glaubensvorstellungen oder aus rationalen Überlegungen entspringen, ist keineswegs auf Asien beschränkt, sondern findet sich in allen Erdteilen und allen Bereichen der Kultur. Aus dem Zusammenstoß uralter Glaubensvorstellungen mit einer hochentwickelten Wissenschaft und Technik entwickelt sich die heute universelle Krise der Religion, besonders der christlichen, die im kommunistischen Bereich staatlich gefördert wird, während sie sich im Westen frei entwickelt. Die monotheistischen Religionen enthalten Mythen und Glaubensvorstellungen, die dem aufgeklärten Menschen des 20. Jahrhunderts nicht mehr glaubhaft sind. Es kann hier nur ein Phänomen herausgehoben werden, das die absurde Situation der heutigen Theologie taghell beleuchtet, nämlich das Auftauchen der *atheistischen Theologen*. Hegel und Nietzsche folgend verkünden sie den Tod Gottes als ein historisches Ereignis: „Gott ist gestorben in unserer Zeit, in unserer Geschichte und in unserer Existenz“ (Thomas J. J. Altiger). Die monotheistischen Religionen, ihre Sekten und Kirchen, haben hundertjährige, wenn nicht tausendjährige Geschichten hinter sich; Fritz Mauthner hat in seinem Buch *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*<sup>7</sup> gezeigt, daß man auch diesen durch die Jahrhunderte hindurch verfolgen kann, aber die Vereinigung dieser feindlichen Strömungen in der Personalunion von atheistischen Theologen hat man bislang nicht erlebt. Das Phänomen einer atheistischen Theologie und eines von ihren Vertretern verkündeten „gottlosen Christentums“ ist keineswegs, wie diese Theologen glauben, ein einzigartiges amerikanisches, sondern ein Weltphänomen, obwohl es sich meist nicht in dieser krassen Sprache ausdrückt, sondern unter dem Schleier einer „humanistischen Theologie“ verbirgt. Wie diese Theologen, so können weite Kreise nicht mehr an einen transzendenten Gott glauben, der die Geschichte lenkt, was nach den zwei Weltkriegen und ihren bestialischen Grausamkeiten nicht verwunderlich ist. Die Krise ist tiefgehend und von äußerstem Ernst. Aber der *salto mortale* dieser Männer in eine atheistische Theologie zeigt lediglich das absurde Stadium an, durch das die westlichen Religionen und Theologien hindurchmüssen. Auf die Variationen dieser neuen

<sup>7</sup> Stuttgart 1920—23; Neuauflage Hildesheim 1963.

Grundthese kann ich hier nicht eingehen; auch ist es in unserem Zusammenhang gleichgültig, ob jemand auf Grund der Sprachanalyse (*linguistic analysis*) sagt, von Gott zu sprechen sei sinnlos, weil diese Sätze sich nicht verifizieren ließen (Paul Van Buren) oder ob ein anderer bekennt, daß ein heutiger Theologe weder Glaube noch Hoffnung, sondern allein Liebe besitze (William Hamilton). Uns interessiert allein, daß eine atheistische Theologie und ein gottloses Christentum eine *contradictio in adjecto* darstellen. Das Wort „Theologie“ hat von Anfang an im katholischen Bereich bis heute „Wissenschaft von Gott“ bedeutet. Man kann natürlich die Theologie in ein geschichtliches oder vergleichendes Studium der Religionen umdeuten, aber damit tötet man die lebendige Religion. Innerhalb der monotheistischen Religionen ist der Satz, daß Gott tot sei, sinnlos, weil ein unsterbliches Wesen nicht sterben kann. Akzeptiert man ihn trotzdem, so zerstört man die Basis des Christentums, und Journalisten amüsieren sich damit, das neue Evangelium mit den Worten zu verkünden: „*There is no God, and Jesus is his only begotten son.*“ Man kann kein Priester dieser Religionen sein oder bleiben, wenn man den Glauben an Gott verloren hat. Nur wenn man aus der Kirche austritt, ist man „ehrlich gegen Gott“, vor allem aber gegen sich selbst. Oder aber man muß die fundamentalen Glaubensvorstellungen seiner Religion so umwandeln, daß sie neues Leben erhalten und den heutigen Menschen glaubhaft erscheinen. Das jedoch ist äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich. Millionen von Menschen leiden an diesem Dilemma. Auch im geistigen Bereich ist es nicht leicht, sich absurden Situationen zu entziehen.

Der letzte Grund dieser Absurditäten ist, daß der heutige Mensch selbst Gott sein möchte und darum keinen Gott über sich anerkennen kann. Er glaubt, er sei ein Schöpfer seiner selbst, obwohl alle biologischen, historischen und soziologischen Tatsachen dagegen sprechen. Er hält sich für absolut frei, für ein Wesen, das tun und lassen kann, was es will, ohne Rücksicht auf alle gesellschaftlichen, staatlichen oder moralischen Gesetze. Zwar geht die unfruchtbare akademische Diskussion über Determinismus und Indeterminismus *ad infinitum* weiter, sie hat aber nicht den geringsten Einfluß auf das praktische Verhalten der Menschen. Die einfache Wahrheit, daß sie nur eine beschränkte, partielle Freiheit besitzen, wollen die Menschen nicht einsehen. Diese ist beschränkt *a parte ante*; die Sterblichen werden nicht gefragt, ob sie zur Welt kommen wollen. Ihr Leben ist prädestiniert durch biologische, historische und soziologische Faktoren. Wer in Indien in die Kaste der Unberührbaren (*untouchables*) hineingeboren ist, dem helfen alle Ideen einer eingebildeten Freiheit und selbst ein Gandhi nicht, sich zu einer führenden Rolle in der Gesellschaft hinauf-

zuarbeiten. Während seiner Lebenszeit kann sich niemand den Gewalten der Gesellschaft und des Staates, den Kriegen und Revolutionen und ihren Folgen entziehen. Nur großenwahnsinnige Diktatoren versuchen, mit ihrer angeblich *absoluten* Freiheit die Erde zu erobern und ein tausendjähriges Reich zu gründen, das in Asche zerfällt bevor es geboren ist. Zu ähnlichen Absurditäten führt die Idee der absoluten Gleichheit, die heute die Masse in allen Staaten, ob kommunistisch oder nicht-kommunistisch, ob entwickelt oder unterentwickelt, beherrscht. In der Tat sind die Menschen verschieden und ungleich, und eine durch Streiks, durch Gewalt (*violence*) oder durch Revolution erzwungene Gleichheit kann nur zu neuen Absurditäten führen, die in Aldous Huxleys *Brave New World* und in George Orwells *1984* prophetisch dargestellt sind. Des letzteren witziger Ausspruch: „*All animals are equal, but some are more equal than others*“ wird durch alle kommunistischen Staaten bestätigt.

## 5.

Das Leitbild unseres Zeitalters ist nicht Sisyphus, sondern Ikarus, der Sohn des Dädalus, des berühmten Künstlers der mythischen Zeit, der dem König Minos von Kreta das Labyrinth bei Knossos als Gefängnis des Minotaurus erbaute. Als Dank wurden Vater und Sohn selbst ins Labyrinth gesperrt, entflohen ihm aber mit Hilfe eines selbstverfertigten Flugzeuges. Ikarus habe sich jedoch mit ihm zu hoch erhoben und sei der Sonne zu nahe gekommen, die das die Federn zusammenhaltende Wachs schmolz, so daß er in das (Ikarische) Meer abstürzte und ertrank. Dieser primitive und zugleich prometheische Mythos nimmt eine Möglichkeit des Menschseins voraus, die heute Wirklichkeit geworden ist. Es handelt sich nicht länger um einen auf unzureichende Kenntnis gegründeten Wunschtraum, sondern um einen, auf präziser Wissenschaft und Technik gegründeten Vorstoß in den Weltraum. Der heutige Ikarus begnügt sich nicht mit Flügen im Erdraum. Bereits hat er die Flüge zu immer größeren Schnelligkeiten entwickelt und vermag jetzt den *sound barrier* zu durchbrechen, d. h. schneller als die Schallwellen zu fliegen. Diese an sich technisch hervorragende Leistung kommt der Grenze des Absurden näher und näher. Der Lärm, den diese *supersonic jets* machen, ist so groß, daß die Anwohner der Flughäfen im Schlaf gestört werden. Und wie vielen Menschen kann es daran liegen, mit dieser Riesengeschwindigkeit von Ort zu Ort, von Land zu Land oder von Kontinent zu Kontinent zu fliegen? Aber der heutige Mensch ist derart von der Sucht nach immer größerer Schnelligkeit erfüllt, daß auf Straßen und Autobahnen jährlich Millionen

verletzt und Hunderttausende getötet werden. In der Tat ein absurdes Resultat!

Haben die Zeitungen recht, die in groß gedruckten Überschriften ihren Lesern verkünden: „Wir greifen nach den Sternen — und tun recht daran“? Haben *wir*, wie sie sagen, nicht in wenigen Jahren gelernt, den Weltraum zu durchqueren, in der Luftleere des Universums spazierenzugehen, ein Rendezvous zweier fliegenden „Kapseln“ zu veranstalten und die Rückseite des Mondes zu photographieren? Ist nicht der *Surveyor* auf dem Mond gelandet und hat Farbphotographien seiner Oberfläche zurückgesandt? Haben *wir* nicht die monatelange Reise zur Venus schon hinter uns gebracht? Diese amerikanische Journalistensprache schwelgt in Übertreibungen. Das *wir* besteht aus *teams* von hochqualifizierten Wissenschaftlern und Technikern und einer kleinen Zahl furchtloser, heroischer Luftfahrer. Die Erfolge dieser Männer sind beispiellos und von großer wissenschaftlicher Bedeutung. Bislang aber hat der Mensch nicht gelernt, seine wissenschaftlichen und technischen Erfolge *nicht* im Eigeninteresse zu mißbrauchen. Wir sind soeben Zeugen eines Wettkampfes zwischen Rußland und Amerika, Menschen auf dem Mond zu landen, *ohne* überhaupt zu wissen, ob sie dort leben können. Wer zuerst dort ankommt, kann den Mond annektieren und dann mit den Überbomben seinen Gegner vernichten. Beide Mächte sehen diese Gefahr und haben darum den Vereinten Nationen Anträge zur Neutralisierung des Mondes unterbreitet. Auch ein Antrag, das Recht der Freiheit des Meeres auf den Weltraum zu übertragen, liegt dort vor. Aber welcher Staat hat sich je im Kriegsfall durch internationales Recht gebunden gefühlt?

Wer kann leugnen, daß mit oder ohne Mond die Menschheit in der absurden Situation einer sogenannten *balance of power* gelandet ist, die in der Tat eine *balance of terror* darstellt und auf der Furcht vor der Totalvernichtung durch den Gegner beruht? Wir haben es herrlich weit gebracht. Der Erfinder der Wasserstoffbombe kann sich rühmen, die Schrecken von Hiroshima tausendfach gesteigert zu haben. Die staatlichen Behörden mögen Anweisungen an ihre Bürger verteilen, wie man sich bei einem derartigen Angriff schützen könne. Man macht Filme, die den ironischen Titel *The War-Game* (das Kriegsspiel) tragen und die diese Anweisungen versinnbildlichen sollen. Die reine Wahrheit ist, daß es keinerlei Rettung vor diesen Bomben gibt und daß ihre tatsächliche Wirkung so schrecklich ist, daß kein künstlich konstruierter Film sie darstellen vermag. Das unausgesprochene Glaubensbekenntnis des heutigen Menschen scheint zu sein: *facio, quia absurdum*.

Wo ist der Übermensch, der den Weg zur Überbombe aufhalten könnte? Alle Abrüstungsverhandlungen und alle *Ban the Bomb* Agita-

tionsversuche haben zu nichts geführt, weil das Mißtrauen zwischen den Staaten so groß ist, daß keiner sich in die Gefahr begeben will, plötzlich vom Gegner vernichtet zu werden.

## 6.

*Infandum, regina, jubes renovare dolorem.*<sup>8</sup> Die Welt, in der wir leben, wird von Tag zu Tag absurder; ein Prozeß, dem wir nur mit tiefstem Schmerz zusehen können und den wir nicht in allen Einzelheiten verfolgen wollen. Es ist nämlich nicht der Kosmos, sondern der Mensch, der die von ihm bewohnte Erde und das ihm nunmehr zugängliche Weltall absurd macht; und kein Mensch, keine Klasse, keine Rasse und kein Staat liebt es, die ihn in seinen Handlungen leitenden Ideen, Ziele und die aus ihnen folgenden Resultate als absurd bezeichnet zu sehen.

Ein Blick auf Afrika muß genügen. Die Befreiung der afrikanischen Völker und die Entkolonialisierung mögen *in abstracto* wunderbare Ziele sein. Aber was ist das konkrete Resultat? Die Befreiung im demokratischen Sinne, d. h. die Einsetzung einer parlamentarischen verantwortlichen Regierung, die auf allgemeinem Stimmrecht beruht, hat fast überall versagt, weil dieses System keine Wurzeln in der afrikanischen Geschichte hat und weil diese neuen Staaten meist künstliche Gebilde und oft aus Stämmen, die sich gegenseitig befehdeten, zusammengesetzt sind. Ist es zu verwundern, daß die „Befreiung“ zur Ersetzung der demokratischen Regierungen durch Militärdiktaturen geführt hat? Überdies sind die meisten befreiten Staaten ökonomisch lebensunfähig und verlangen finanzielle Hilfe von den Westmächten, wenn sie nicht den kommunistischen Staaten zum Raub fallen wollen. Dabei wird jeder dieser kleinen Staaten in die Vereinten Nationen und im Falle der früheren britischen Kolonien in das neue *Multi-racial Commonwealth* aufgenommen. Dort haben sie gleiches Stimmrecht mit den Großmächten, hier brechen sie diplomatische Beziehungen mit Großbritannien ab, wenn ihnen die englische Politik mißfällt oder fordern gar den Ausschluß Englands, von dem sie gütigst weitere finanzielle Unterstützung annehmen, aus dem *Commonwealth*. Dabei hängen diese Staaten vom westlichen *know-how* ab, ohne den ihre Wirtschaft niemals unabhängig und konkurrenzfähig werden kann. Westliche Wissenschaftler, die an dortigen Universitäten gelehrt haben, berichten jedoch, daß in Afrika der Nachwuchs in Wissenschaften wie Mathematik, Physik und Chemie und Technik im Unterschied zu Asien fehle, weil die Studenten aus einem geschichtlichen Vakuum ohne jede Vorkenntnis zur Universität kommen. Die Landkarte des heu-

<sup>8</sup> Vergil, Aenëis, II, 3: „Unsaßbaren Schmerz zu erneuern, befehlst Du, Königin.“

tigen „befreiten Afrikas“ enthüllt die Balkanisierung dieses Erdteiles, dem gegenüber der Ruf nach *Pan-African unity* leer erscheint.

Ich gebe keine weiteren Beispiele, obwohl an ihnen kein Mangel ist, sondern gehe zu der entscheidenden Frage über, wie die heutigen Menschen die auf ihnen lastenden Absurditäten überwinden können. Man könnte argumentieren, daß ein jedes Zeitalter an den ihm eigenen Absurditäten leidet (z. B. das Mittelalter an den Ketzerprozessen, die in der Tat eine Farce waren, da die Verurteilung der Angeklagten schon vorher an ihnen zugrunde gingen. Da man nicht annehmen kann, daß die heutigen Menschen und Völker mit Selbstmord und Selbstvernichtung enden wollen, wird das Problem der möglichen Überwindung der Absurditäten ein brennendes.

Der erste Schritt zur Befreiung ist die Einsicht, daß schon bestimmte Ideen oder Ziele unbeabsichtigte Konsequenzen in sich enthalten oder geradezu potentiell absurd sein können. Das wird bei politischen Ideen praktisch höchst bedeutsam. Beschränken wir uns hier auf Europa und zwar zunächst auf die Leitideen, die zur Geburt eines geeinten Europa führen sollen. Über das Ziel sind sich alle guten Europäer einig, aber nicht über seine Form und nicht über die Wege zu ihm. Der Leser sollte sich die folgenden Fragen vorlegen. Kann ein *Christliches Europa* das Ziel sein oder ist diese Idee absurd, weil nach den unerhörten Grausamkeiten und Bestialitäten des Zweiten Weltkriegs und der Hitler-Tyrannie der Glaube an ein wirklich *christliches* Europa zerstört und diese Idee daher bodenlos geworden ist? Und wie steht es mit der Idee eines *Europe des patries*, d. h. eines Verbandes, in dem jeder Staat seine Souveränität behält und keine überstaatlichen Autoritäten, selbst solche rein wirtschaftlicher oder finanzieller Art, anerkennt? War die Wirkung dieser Idee nicht mehr negativ als positiv? Hat sie nicht beinahe den *Gemeinsamen Markt* und tatsächlich das westeuropäische Verteidigungssystem (NATO) gesprengt? War das das beabsichtigte Ziel eines *einigen* Europas? Oder ist es nicht vielmehr die *reductio ad absurdum* einer Idee, von der bislang nur ein wirtschaftlich sehr fruchtbarer Klein-Europäischer Zollverein verwirklicht ist? Großbritannien, das stets einen Teil Europas bildete, bietet ein anderes schlagendes Beispiel der unerwarteten Folgen einer guten Idee dar. Ein *Multi-racial Commonwealth* ist ein im höchsten Grade menschenfreundliches Ziel. Aber haben seine Urheber sich überlegt, daß es innenpolitisch zu einem äußerst schwer lösbaren Rassenproblem führen könnte? Derartige konkrete Fragen sollten heute nicht nur die Studenten der Politik, die immer eine Kunst und niemals eine Wissenschaft sein wird, sondern jeden denkenden Menschen beschäftigen,

weil ihre Beantwortung das Schicksal der Menschheit beeinflussen kann. Der zweite Schritt der Befreiung besteht darin, einzusehen, daß es Stufen von der scheinbaren und harmlosen bis zur äußerst ernstesten explosiven Absurdität gibt. Die Auflösung der scheinbaren und harmlosen Fälle ist einfach. Der Schein wird durchstoßen und die Harmlosigkeit enthüllt. Zwei Oxforder Studenten gingen kürzlich eine Wette ein, daß einer von ihnen die 450 Seiten eines dicken Bandes in acht Tagen verzehren könne; er gewann in sieben Tagen und erhielt dafür ein Pfund. Absurd? In gewissem Sinne ja, denn wer würde seine Gesundheit mit diesem unverdaulichen Zeug aufs Spiel setzen für den Preis von kaum 12 Mark? Aber alles bleibt hier im Bereich des Harmlosen, des Spielerischen, des Wettens oder eines Jugendstreiches, über den man lacht. Aber selbst auf dieser ersten Stufe ist die Auflösung des Scheines nicht immer einfach. Es ist absurd, sich vor dem Nichts oder vor Möglichkeiten zu fürchten, die vielleicht nie eintreten werden. Aber genau das geschieht in Angstneurosen, z. B. in der Examensangst. Man fürchtet sich vor dem Durchfallen, das jedoch nur eine Möglichkeit ist, die gar nicht einzutreten braucht, aber oft gerade durch die Angst herbeigeführt wird. Es gibt Fälle, wo selbst Psychiater diese Angst nicht aufzuheben vermögen.

Das führt uns zum dritten Schritt der Befreiung, nämlich zur Einsicht, daß die Absurditäten *menschgeschaffen* sind und daß oft die Natur weiser ist als der Mensch, sofern er nicht in sie hineinpflügt und das natürliche Gleichgewicht stört. Die Vernichtung von Tieren und Vögeln durch chemische Düngung, die unmenschlichen Absurditäten der Batterie-Produktion von Eiern und Fleisch (als ob die Tiere bloße Maschinen zur Befriedigung der menschlichen Geldsucht wären) und endlich die schrecklichen Deformationen der bedauernswerten Thalidomide-Kinder sprechen eine Sprache, die niemand mißverstehen kann. Während diese menschgeschaffenen Absurditäten sich im Bereich der Natur und des Körperlichen abspielen und durch Ausschaltung der verwendeten Chemikalien und Produktionsmethoden eliminiert werden können, verbleiben andere im Bereich des Seelischen und Menschlichen.

Das Streben nach *Neuem* geht durch alle Sphären der menschlichen Existenz hindurch und wird ein Ansporn zur Forschung und zum schöpferischen Schaffen; aber der heutige Mensch übertreibt es und wird zum *homo rerum novarum cupidissimus*. Jedoch Neuheit als solche ist kein Wert, obwohl das alte Wort gilt: *variatio delectat*. Das heutige Zeitalter hat keinen Stil, stattdessen folgen Moden auf Moden in der Kunst. Im angelsächsischen Kulturkreis spricht man von *New isms of art* und unterscheidet folgende Stufen in der Entwicklung der heutigen Malerei: *Abstract Expressionism, Post Painterly Abstraction, Situation Artists*

(eine Gruppe junger Künstler, die im Jahre 1960 eine Ausstellung in New York unter dem Titel *Situation* veranstalteten), *Pop Art*, die auf populäre Gegenstände zurückgreift, *American Neo-Dada, Kinetic Art* und endlich *Op Art* (aus einer Reaktion gegen *Pop Art* entstanden und zu einer Art von geometrischer Abstraktion neigend). All diese teils spielerischen, teils rationalen Experimente sind nicht sehr ernst zu nehmen, ihre meist abstrusen Resultate werden kaum unser Zeitalter überleben, dessen lebendiges Spiegelbild sie trotzdem bleiben.

Ähnlich steht es mit der Musik. Man ist auf der Suche nach einer neuen musikalischen Sprache und glaubt, ihr Prinzip im Serialismus der Zwölfton-Kunst gefunden zu haben. Aber viele Schöpfungen dieser „Neuen Musik“ sind abstruse, stammelnde Kakophonien, die eine mathematische Ordnung enthalten mögen, aber dem Hörer nichts sagen, keine innere Kommunikation mit ihm herstellen und ihn daher abstoßen. Es sind verzweifelte Versuche (*Computer-Musik*), die nicht „Musik“ genannt werden können, vielleicht aber in der Zukunft zu einer neuen Musik führen mögen. Dem lateinischen Wortsinn nach sind sie absurd.

Dieselbe Sucht nach Neuheit *à tout prix* spiegelt sich selbst in geschichtlicher Forschung wieder. Man spricht heute von einem „Neuen Platon“. Natürlich hat eine jede Generation das Recht, die großen Philosophen der Vergangenheit neu zu interpretieren. Aber was ist dieser neue Platon? Der Schöpfer einer unaufgezeichneten esoterischen Lehre, die er in seiner Akademie vortrug und die ihn als einen neupythagoräischen Neuplatoniker enthüllt, der ebenso wie Plotin vom Prinzip des Einen (έν) ausgeht. Ich kann hier nicht auf die gelehrten, z. T. wertvollen Arbeiten dieser Forscher eingehen; der interessierte Leser kann sich in zwei Aufsätzen von H. J. Krämer und K. Oehler über Geschichte, Literatur und heutigen Stand der Forschung orientieren.<sup>9</sup> Es muß genügen, ganz kurz auf die Übersicht zu verweisen, die H. J. Krämer von den ungeschriebenen Lehren Platons in seinen Vorträgen περί τ' αγαθοῦ gibt. Er findet in ihnen:

1. Eine dualistische Prinzipienlehre von Eins (έν) und unbegrenzter Zweierheit (ἀόριστο δυάς).
2. Eine daraus abgeleitete Lehre von Ideen-Zahlen nach der *alle* Ideen zahlenhaft strukturiert und darum auf Zahlen als auf ihren eigentlichen Ursprung (ἀρχή) zurückführbar sind.
3. Aus den Zahlen werden „ideale und mathematisch-geometrische Gebilde abgeleitet“.

<sup>9</sup> Hans Joachim Krämer, „Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons“, *Kantstudien*, Bd. 55 (1964), S. 69 ff., bes. S. 80, Klaus Oehler, „Die Entmythologisierung Platons“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 19 (1965), S. 394 ff.

4. Zum Bestand gehört ein System oberster Seinskategorien für Transzendenz und Sinnenwelt.

Nehmen wir an, dieses abstruse, rein spekulative System (oder ein ihm ähnliches, was in unserem Zusammenhang gleichgültig ist) stelle den „Neuen Platon“ dar. Es tritt jedenfalls mit dem Anspruch auf, das *eigentliche* System Platons zu sein. Man leugnet nicht, daß sich in Platons Dialogen nicht alle diese Prinzipien wiederfinden. Aber das Absurde dieses Resultates liegt darin, daß man das Unbekannte und aus sekundären Quellen vielleicht sehr ingeniös Rekonstruierte anstelle des Bekannten, und vor allem, daß man anstelle des lebendigen Platon, den ungezählte Generationen mit Freude und Gewinn gelesen haben, ein totes Phantom setzt, das keinen lebendigen Menschen und keinen kritischen Philosophen erfreuen kann. Die esoterischen Lehren eines Dichterphilosophen wie Platon sind poetischer oder religiöser Art („Sagt es niemand, nur den Weisen, weil die Menge gleich verhöhnet . . .“). Es ist durchaus möglich, daß der alte Platon derartige ontologische Lehren einmal vorgetragen hat, aber er hat sie nicht der Aufzeichnung wert gehalten. Einzelne Ergebnisse dieser Forschungsrichtung mögen für die philosophische Interpretation der platonischen Texte wichtig sein, aber *common sense* sollte uns davor bewahren, aus ihnen den „Neuen Platon“ zu konstruieren. Es kommt mir hier nicht auf eine Kritik dieser Richtung an, die auf philologische Einzelheiten eingehen müßte, sondern nur auf den Hinweis, daß in unserer Zeit selbst eine rein rationale historisch-philologische Forschung zu absurden Resultaten führen kann.

Das besprochene Material, das sich leicht erweitern ließe<sup>10</sup>, dürfte bestätigen, daß es unser Schicksal ist, durch ein Zeitalter teils harmloser,

<sup>10</sup> In Frankreich tobt eben eine literarische Fehde, welche die berühmte Sartre-Camus-Fehde abgelöst hat, über die sogenannte *Nouvelle critique*. Interessenten seien auf Raymond Picard, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, Paris 1965, und Serge Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique?*, Paris 1965, verwiesen. Aber ich warne Neugierige. Nach einem objektiven Bericht scheint auch hier das Goethe-Wort zu gelten: „Die Gelehrten sind meist gehässig, einen Irrenden sehen sie gleich als ihren Todfeind an.“ In England geht man vorsichtiger vor. „The Times Literary Supplement“ hat drei mächtig angeschwollene Nummern über *New Ways in History* veröffentlicht, aber die darauf antwortenden zahlreichen Briefe zeigen, daß keinerlei Übereinstimmung über die Neuheit oder Nicht-Neuheit der angeblich neuen Wege besteht. In Amerika vertreibt man eben „*The Wine of Absurdity*“ (Paul West). Dieser Wein scheint seinen Bestandteilen sowohl wie deren angeblich gemeinsamem Charakter nach selbst absurd zu sein. Oder ist es sinnvoll, Camus, Sartre, Malraux, Simone Weil, T. S. Elliot, Graham Greene, Lawrence, Santayana und Yeats absurd zu nennen, weil sie angeblich alle die Unverständlichkeit des Lebens und seine Mischung von Sinn und Unsinn zum Hauptthema machen?

teils explosiver Absurditäten hindurchzugehen, denen sich der einzelne schwer entziehen kann. Es bleibt unsere Aufgabe, sie zu meistern, wenn wir nicht ihre Sklaven oder gar ihre Opfer werden wollen.

## 7.

Ich kehre nunmehr zum Ausgangspunkt unserer Erörterungen zurück, nicht einer Wiederholung, sondern einer Erweiterung und der Aufzeigung neuer Forschungsaufgaben wegen. Was zunächst Camus betrifft, so ist hinzuzufügen, daß sein *Le Mythe de Sisyphe* nicht nur ein hervorragendes Dokument der Problemlage der dreißiger und vierziger Jahre unseres Jahrhunderts ist, sondern auch merkwürdig aktuell und überzeitlich, wenn auch nicht „unsterblich“ bleibt. Es beginnt mit dem Satz: „*Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide*“, der in dieser Form natürlich absurd ist und manchen Schulphilosophen abschrecken dürfte, das Buch überhaupt zu lesen. Dennoch deutet es auf ein lebenswichtiges Problem hin, das in der damaligen absurden Welt-situation zum Selbstmord hochstehender Intellektueller wie Walter Benjamin und Klaus Mann führte. Es war also die Verbindung der Probleme der Absurdität und des Selbstmordes keine willkürliche, sondern eine situationsgemäße. Aber ist sie nur das? Unsere Situation oder präziser gesprochen die der fünfziger und sechziger Jahre, läßt dasselbe Problem in einer gesteigerten und erschreckenderen Form wiederkehren. Es bezieht sich jetzt nicht mehr auf einen einzelnen oder auf Gruppen (Klassen oder Rassen), sondern auf die ganze Menschheit. Ist es der Menschheit erlaubt, angesichts der absurden Steigerung der Vernichtungswaffen einen Selbstmord von Millionen von Menschen (Präsident Johnson spricht von 300 Millionen) zuzulassen? Dieses Problem ist übermenschlich und die Antwort „Nein“ löst es nicht. Ein einziger großenwahnsinniger Diktator kann diesen Selbstmord herbeiführen. Das Problem, wie man Wahnsinnige von politischer Führerschaft ausschließen kann, ist noch nicht einmal gestellt, geschweige denn gelöst.

Daneben gibt es andere, bescheidenere Probleme, die sofort in Angriff genommen werden können. Es folgt nicht nur aus dem Vergleich der Camus'schen und der heutigen Problemlage, sondern auch aus allen unseren Überlegungen, daß das Absurde ein zeitlich-überzeitliches Phänomen darstellt. Was wir zunächst brauchen, sind Einzeluntersuchungen über die Absurditäten verschiedener Völker, Generationen und Zeitalter; dann später Geschichten des Absurden im Abendland, im Morgenland und zuletzt in der Menschheit überhaupt. Vorarbeiten, wenn auch unter anderen Gesichtspunkten, liegen vor, z. B. in Gustav Roskoffs *Geschichte*

des Teufels und in Fritz Mauthners *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*.

Aber philosophisch und anthropologisch wichtiger ist ein Studium der den Menschen einwohnenden Tendenz zur Absurdität. Sie kann sich auf alle Schichten seiner Existenz ausdehnen und damit zu einer individuellen oder kollektiven subjektiven All-Absurdität führen. Es ist sinnlos, den Menschen überhaupt absurd zu nennen, weil das nicht zutrifft. Aber es gehört zu seinem Schicksal, potentiell absurd zu sein und darum aktuell absurd werden zu können. Man darf deshalb von einer meist unbewußten, aber zuweilen auch bewußt werdenden Tendenz zur All-Absurdität sprechen. Das ist der eigentliche Beitrag von Camus zu unserem Problem, daß er, auf Vorgänger gestützt, die Phänomene einer *sensibilité absurde* (aus der sein Buch in der Tat herauswächst), eines *raisonnement absurde* (von dem er Beispiele teils selbst gibt, teils in Dostojewskys Schriften findet) und einer *création absurde* aufweist (z. B. im künstlerischen Schaffen Kafkas). Er bezeichnet all dies als eine „Beschreibung einer intellektuellen Krankheit“. Das Problem geht jedoch weit über diesen engen Rahmen hinaus. Das wird sofort klar, wenn wir den *absurden Glauben* hinzufügen, der von grundlegender Bedeutung für alle Schichten des menschlichen Handelns im Theoretischen wie im Praktischen ist und der zum *Absurdwerden des menschlichen Handelns* führen kann. Die eingehende Erforschung dieser verschiedenen, aber zusammenhängenden Phänomene dürfte nicht nur zu neuen psychologischen und psychiatrischen Einsichten führen, sondern auch von großer praktischer Bedeutung sein. In aller Wahrscheinlichkeit wird es sich herausstellen, daß nicht nur das *Credo quia absurdum* (wer auch immer das zuerst formuliert hat), sondern auch das *Sentio quia absurdum*, das *Volo quia absurdum*, das *Ratiocinor quia absurdum* und endlich das *Facio quia absurdum* potentiell mächtige Seiten des Menschseins enthüllen.

RICHARD WISSER  
UNIVERSITÄT MAINZ

## Der zu sich kommende Mensch und das Sein

Existentialistischer Humanismus (Sartre), Philosophie der möglichen Existenz (Jaspers), Existenziale Analytik des menschlichen Daseins (Heidegger).

### I.

Jean-Paul Sartre  
*Der Mensch als Entwurf*

1. Engagement und schöpferische Freiheit. — 2. Der konkrete Mensch im Schau-Spiel. — 3. Die existentialistische Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch?

1. In der Begründung für die Verleihung des Nobelpreises für Literatur an Jean-Paul Sartre im Jahre 1964 heißt es in der offiziellen Mitteilung der schwedischen Akademie, Sartre habe durch seinen freiheitlichen Geist und sein Streben nach Wahrhaftigkeit einen „weitreichenden Einfluß auf unser Zeitalter ausgeübt“. In der Tat ist Sartre, der als *engagierter Literat* die Konstellation der Welt in „Wörtern“ spiegelt und der als *reflektierender Philosoph* um der ursprünglichen Spontaneität des situationellen Ichs willen sich von den „Worten“ der Welt, den Ideologien, freidenkt, ein Mann der *Öffentlichkeit*. In ihm versteht sich, weil er sie versteht, nicht nur eine Generation von Philosophen, die ebenso den kultivierten Gärten des Epikur fernbleiben wie dem akademischen Hain des Akademos oder den schattigen Wandelgängen der Peripatetiker, sondern auch eine Generation von Literaten, die den „unmöglichen Traum, ein unparteiisches Bild von der Gesellschaft und von der Situation des Menschen zu entwerfen, aufgegeben“ haben, die wissen, „daß man nur enthüllen kann, wenn man die Absicht hat, etwas zu ändern“ und die eingesehen haben, daß der Mensch ein Wesen ist, „dem gegenüber kein Wesen seine Unparteilichkeit behalten kann, nicht einmal Gott“. <sup>1</sup> Sartre hält sich selbst für einen Philo-

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, Was ist Literatur? Ein Essay, Hamburg o. J., 23. = WiL.

sophen der „Straße“<sup>2</sup> und „Manifeste“ und „Thesentheater“ für eine revolutionäre Popularisierung von Ideen und Erfahrungen.

Als Bewußtseins-Philosoph wirkt er in der Öffentlichkeit der Agora, auf dem täglichen Markt der Meinungen, in Zeitungen und Journalen. Als rücksichtsloser Literat geht er mit seinen Beobachtungen und Gedanken an die Umschlagsplätze für Welterleben, bringt sie auf den Jahrmarkt, auf die Bretter, die die Welt bedeuten, auf die Bühne. „In der Liebe, im Haß, im Zorn, in der Furcht, in der Freude, im Unwillen, in der Bewunderung, in der Hoffnung, in der Verzweiflung offenbaren sich der Mensch und die Welt *in ihrer Wahrheit*.“<sup>3</sup> Aber diese Wahrheit ist für Sartre keine vorgegebene, auf die er sich nur mit klarem Auge und hellem Verstand zu beziehen braucht, um ihres Wesens ansichtig und eingedenk zu werden. Wahrheit ist für Sartre nicht eine Bezeichnung für die nachdenkliche, nachträgliche Erschließung einer Seinsordnung von Wahrheiten und Werten, „die sich unserer Zustimmung anböten wie ewige *Sachen*, wie notwendige Seins-Strukturen.“<sup>4</sup>

In einer bemerkenswerten Interpretation der Philosophie René Descartes' hat Sartre deutlich zu verstehen gegeben, daß das „Vorrecht“ Gottes, wie Descartes es sieht, in der absoluten Freiheit besteht, in der „Freiheit vor der Wahrheit“, in einer „Schöpfung“, die die Vernunft und das Gute schafft und die Werte und Wahrheiten setzt und erhält.<sup>5</sup> Sartre läßt in seiner aufschlußreichen Aneignung dieses Vorrecht aber nicht gelten, weil es nur die Sublimierung der ursprünglichen *schöpferischen Freiheit des Menschen* sei, die bisher in Gott verlegt, ihn als den Inbegriff der dem Menschen als Menschen eigenen Möglichkeit dargestellt habe.<sup>6</sup> In dem Augenblick, in dem die Freiheit als der „Grund des Sein“ und der Wahrheit<sup>7</sup> und als „Grundlage aller Werte“<sup>8</sup> erfahren wird, als ihr „geheimen Maß“<sup>9</sup>, dämmert bei der Beschreibung der göttlichen Freiheit und

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Drei Essays. Ist der Existentialismus ein Humanismus? — Materialismus und Revolution — Betrachtungen zur Judenfrage*. Mit einem Nachwort von Walter Schmiele, Berlin 1963 (Ullstein Buch Nr. 304), 38. (Wir zitieren bewußt möglichst nach greifbaren Ausgaben). = EH. (Sartre ist allerdings der Auffassung, daß sein Existentialismus fraglos ein Humanismus ist: „L'existentialisme est un humanisme“, Paris 1946.)

<sup>3</sup> Sartre, EH, 23.

<sup>4</sup> Sartre, Descartes und die Freiheit, in: *René Descartes, Abhandlung über die Methode*, mit einem Vorwort von Karl Jaspers, Mainz 1948 (183—204), 203. = DF.

<sup>5</sup> Sartre, DF, 202. Hervorhebung vom Verf.

<sup>6</sup> Sartre, DF, 200.

<sup>7</sup> Sartre, DF, 203.

<sup>8</sup> Sartre, EH, 31.

<sup>9</sup> Sartre, DF, 203.

der göttlichen Schöpfung, die ein und dasselbe sind, dem Menschen ein erstes Verständnis seiner *eigenen* Freiheit auf. Diese ist, wenn Gott nicht mehr als der Schöpfer einer beständigen Ordnung ewiger Wahrheiten begriffen wird, sondern als *Inbegriff der Möglichkeit des Menschen*, original und konstitutiv.

Wenn das System der ewigen, von Gott erschaffenen Werte den Menschen nicht mehr drückt und in seiner Freiheit „erdrückt“<sup>10</sup>, entfällt auch die *libertas ad malum*, die Freiheit zum Bösen und zum Irrtum, die immer mit dem Gehabe der Revolte gegen Gott verbunden war. Diese Freiheit, das bisherige Vorrecht des Menschen, die Eigenständigkeit seines negativen Willens gegenüber dem positiven Willen Gottes, verliert dann den negativen Akzent, und der Mensch läßt die Hand Gottes — weshalb hiermit die Vorstellung von der *gloria Dei* und der Güte Gottes verbunden war —, der ihn zum Positiven, zum Guten und zur Wahrheit führte, die der Mensch doch selbst ist, los. Daraus folgt nun aber nicht, daß er in Sünde und Nichtsein stürzt, sondern im verantwortungsbewußten Willen, die Welt auf eigene Faust in die Hand zu nehmen, wird er *selbständig*. Der Mensch erkennt, daß er, richtpunktlos geworden, zuerst „ein Entwurf“ ist, *ja sein Entwurf* ist, daß „nichts im Himmel ist, und der Mensch zuerst das sein wird, was er zu sein geplant hat“.<sup>11</sup> Sartres Existentialismus ist ein Projektismus, bei dem der Mensch nicht auf Vorgegebenes, ihm Abgefragtes antwortet, sondern „verantwortlich (ist) für das, was er ist“.<sup>12</sup> Aus diesem Projektismus, der den Menschen — im Entwurf „dauernd außerhalb seiner selbst“ — als das Wesen bestimmt, dem es aufgegeben ist, den Menschen „immer neu zu schaffen“<sup>13</sup>, ergibt sich Sartres „Humanismus“. Dieser bestimmt den Menschen nicht als Endzweck oder als einen „höheren Wert“<sup>14</sup> und treibt keinen dementsprechenden „Menschheitskultus“<sup>15</sup>, sondern anerkennt ihn als den, der *als* Mensch erst zu sich kommen muß und „sich überzeugen muß, daß ihn nichts vor ihm selber retten kann“ als er selbst.<sup>16</sup>

Descartes' — allerdings lange vor ihm vorbereitete — Denkleistung, für den das göttliche Bewußtsein „konstitutiv und kontemplativ zugleich“<sup>17</sup> ist, wird zum Ausgang, von dem aus Sartre die bisher in Gott verlegte schöpferische Freiheit als die „wesentliche Grundlage des Huma-

<sup>10</sup> Sartre, DF, 199.

<sup>11</sup> Sartre, EH, 11.

<sup>12</sup> Sartre, EH, 12.

<sup>13</sup> Sartre, EH, 35.

<sup>14</sup> Sartre, EH, 34.

<sup>15</sup> Sartre, EH, 35.

<sup>16</sup> Sartre, EH, 36.

<sup>17</sup> Sartre, DF, 202.

nismus“ begreift: „Der Mensch ist das Wesen, dessen Erscheinung bewirkt, daß eine Welt existiert.“<sup>18</sup> *Das Vorrecht Gottes ist das Recht des Menschen*. An die Stelle der göttlichen Fürsorge, der der Mensch sich überlassen hatte, um in den Seinssinn der Schöpfung einzugehen, tritt die Sorge des Menschen, eine *menschliche Welt* zu erschaffen, deren Sinn auf der Freiheit aufruht, die jene hervorgebracht hat. Vor dieser Freiheit hat keine Natur Bestand, sie sei physisches, psychisches oder geistiges „Wesen“, weil diese Freiheit jenseits der Vorstellung von Sein und Nichtsein, Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse alles, was nicht *ihres* „Wesens“ ist, alle Natur und alle Gegebenheiten, *ändern* will. Diese Freiheit ist die Sprengkraft, der bisher kein philosophisches System — Ausdruck für den gedanklichen Nachvollzug eines Totums —, keine Struktur — Ausdruck für ein festes Bezugssystem — und keine Funktion — Ausdruck für die Angewandtheit von etwas auf anderes — zu widerstehen vermochten. In ihr liegt daher die einzige Notwendigkeit, die zu ergreifen nicht Willkür bedeutet, sondern Verzicht auf eine Beschränkung, die auf die Dauer ohnedies nicht aufrechterhalten werden kann.

Sartre, als Literat „konstitutiv“, als Philosoph „kontemplativ“, aber nie nur das eine oder das andere, sondern immer beides zugleich, wendet sich allerdings in der *Akzentuierung* jeweils als Philosoph oder als Literat gegen die Grundvorstellung, daß Philosophie und Literatur nichts anderes seien, als eine „öde Tautologie“ menschlicher Regungen über platonische Archetypen, die, „weil sie nicht mehr rühren, den Rang von beispielhaften Regungen“, von *Werten*, angenommen haben<sup>19</sup>, oder nichts anderes als Werthaltungen, die an die Katharer erinnern, weil sie die reale Welt perhorreszieren und sich auf solche Weise vor jedem Zugriff und Begriff für gesichert erachten.<sup>20</sup> Welt tritt *als menschliche Welt* ans Licht, der Mensch *als weltlicher Mensch*. Überwelt und Unterwelt erweisen sich für Sartre als Mißbildungen der menschlichen Welt, Übermensch und Unter-mensch als Zerrbilder des weltlichen Menschen.

Sartre „kämpft“ gegen eine Auffassung von Wahrheit und Wert, Mensch und Welt, Wesen und Wirklichkeit, die nur neue Sprechweisen erfindet, „um nichts auszusagen“.<sup>21</sup> Der Zweck solcher vielerorts beliebten „Toten-Küche“<sup>22</sup> ist, radikale philosophische Überlegungen zu *entschärfen* und packende Theater-Szenen zu *stilisieren*. Wahrheiten, so meint man, müssen akademisch werden, jedenfalls so allgemein, daß jeder im voraus

<sup>18</sup> Sartre, DF, 204.

<sup>19</sup> Sartre, WiL, 28.

<sup>20</sup> Sartre, WiL, 29.

<sup>21</sup> Sartre, WiL, idem.

<sup>22</sup> Sartre, WiL, 33.

von ihrer unverbindlichen Tiefe überzeugt ist. Und Erfahrungen sollen klassisch werden, jedenfalls so objektiv, daß sie nur noch durch ihre Schönheit die Seele berühren. Alles Unverhohlene, respektlos Direkte, zwingend Nahe beleidigt ein sogenanntes *Denken*, das in Wirklichkeit „sich selber in Abrede stellt, eine Vernunft, die nur die Maske der Narrheit ist, eine Ewigkeit, die spürbar nur ein Augenblick der Geschichte ist, ein historischer Augenblick, der Hintergründe aufdeckt und unversehens auf den ewigen Menschen verweist, eine fortwährende Lehre“, die einen garantiert gefahrlosen Gebrauch verbürgt.<sup>23</sup> Alles Unbillige, Eigenwillige, Unaufgeputzte schockiert ein sogenanntes *Dichten*, das in Wirklichkeit Erfahrungen verharmlost, den „Tränen ihre Obszönität“ und der „Überlegung ihre Aggressivität“ nimmt, uns nicht zu sehr rührt und auch keineswegs ganz überzeugt, so daß wir uns „in aller Seelenruhe der gemäßigten Wellust überlassen können, die, wie jedermann weiß, die Betrachtung von Kunstwerken hervorruft“.<sup>24</sup>

Für Sartre ist Schreiben das „totale Lebens-Unternehmen“<sup>25</sup>, bei dem es dem Philosophen und dem Literaten einzig und allein um den Menschen geht — „der Mensch allein interessiert uns“<sup>26</sup> —, und zwar um den Menschen, wie er als existierender, als konkreter in die Welt verstrickt, sein anscheinend natürliches Selbst um einer *creatio ex nihilo* willen durch stets neues Engagement verleugnet und den anscheinend naturgemäßen Egoismus durch die „Transzendenz des Ego“<sup>27</sup>, durch die Spontaneität der schöpferischen Freiheit, permanent, wenn auch nicht und nie im Hinblick auf bereits Fix-und-Fertiges, sondern stets auf ein stets neu zu Leistendes hin, überwindet. Marcel Jouhandeau kommentiert ganz in diesem Sinne Sartres Ablehnung des Nobelpreises für Literatur mit der Feststellung: „Das Schönste war die Ablehnung des Preises. Der Mensch wächst mit dem, was er ablehnt.“

Sartres Engagement, seine Bindung, darf allerdings nicht mit Passivität im bisherigen Verständnis, mit der Einordnung in eine Ordnung, mit einem An-der-Hand-gehen verwechselt werden. Es unterliegt keinem Druck und übt keinen aus. *Engagement* ist nur die eine Seite einer Aktivität, deren andere Revolte, Ablehnung, Absage heißt. „Es ist nicht mehr dasselbe, wenn ich, Jean-Paul Sartre, Nobelpreisträger, zeichne. Ein Schriftsteller muß sich weigern, sich in eine Institution verwandeln zu lassen.“<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Sartre, WiL, 32.

<sup>24</sup> Sartre, WiL, 31 f.

<sup>25</sup> Sartre, WiL, 33.

<sup>26</sup> Sartre, EH, 31.

<sup>27</sup> Sartre, Die Transzendenz des Ego, Drei Essays, Hamburg o. J.

<sup>28</sup> Zitiert nach: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. Oktober 1964, Nr. 248, S. 2.



Gerade im Engagement, in der Bindung, kommt für Sartre eine *libertas*, eine Freiheit, zum Vorschein, die nicht etwa absolut weltlos ist, sondern sich *auf Welt hin absolut* von Vorstellungen zu lösen versteht, die sich selbst für den Inbegriff von Welt, ja von Überwelt ausgeben. Diese *Freiheit im Engagement*, für die nicht die Welt absolut ist, sondern die für die Welt absolut ist, kann folglich „durch eine neue — im Vorgang abrupte, in der Sache absurde — Entscheidung einer neuen Austreibung abgelöst werden“.<sup>28</sup>

Freiheit bedeutet — fast kantisch — also nicht, „tun können, was man will, sondern wollen, was man kann“.<sup>29</sup> Diese schöpferische Freiheit, die dem Menschen als Menschen eigen ist, die ihm allerdings nicht wie eine besondere Begabung gegeben ist, die vielmehr seine *eigentliche Aufgabe* darstellt, bedeutet: „Zu bewirken, daß eine Wahrheit in der Welt existiert, zu bewirken, daß die Welt wahr sei.“<sup>31</sup> Diese Freiheit ist unbegrenzt. Sie entdeckt nicht einfach Vorgegebenes, läßt sich nicht ohne weiteres von Vorstellungen lenken und vertraut nicht kurzerhand einer autoritären Hand. Die Wichtigkeit und Richtigkeit von Sartres Philosophie und Literatur für die von ihm stets mitgedachte Öffentlichkeit hängt nicht von dem ab, was „ankommt“, sondern von dem, „worauf“ es für ihn ankommt: „Ohne Ausrüstung und Gerät mache ich mich mit Haut und Haar ans Werk, um mich mit Haut und Haar zu retten. Was bleibt, wenn ich das unmögliche Heil in die Requisitenkammer verbanne? Ein ganzer Mensch, gemacht aus dem Zeug alles Menschen, und der soviel wert ist wie sie alle und soviel wert wie jedermann.“<sup>32</sup>

2. *Der konkrete Mensch im Schau-Spiel.* — Vor dieser von dem Philosophen Sartre reflektierend beschriebenen Aufgabe stehen alle Menschen. Sartre denkt aber niemals den Menschen abstrakt. Der Mensch ist für ihn immer konkreter Mensch in besonderer Situation. Nur die Aufgabe ist für jeden die gleiche. Was Sartre in seiner Philosophie beschrieben hat, die man „Existentialismus“ nannte<sup>33</sup>, weil sie von der grundlegenden Funktion der Existenz ausgeht und vom Menschen fordert, sein Wesen, seine Essenz erst durch den beständigen, stets neuen Akt der Freiheit hervorzubringen, hat er auch in seinen Theaterstücken — von den ebenfalls

<sup>28</sup> Hans Mayer, Nachbemerkung, in: *Jean-Paul Sartre*, Die Wörter, Reinbek bei Hamburg 1965 (197—206), 206. = DW.

<sup>29</sup> Sartre, DF, 188.

<sup>31</sup> Sartre, DF, 190; vgl. 186.

<sup>32</sup> Sartre, DW, 196.

<sup>33</sup> Sartre, EH, 8: Existentialismus? „Kürzlich erzählte man mir von einer Dame, die, als sie aus Nervosität ein vulgäres Wort fallen ließ, sich entschuldigte: Ich glaube, ich werde Existentialistin.“

wichtigen Romanen müssen wir hier absehen — gestaltet. Er beschreibt nicht nur philosophisch die *Struktur der Menschwerdung*, er demonstriert auch im Schau-Spiel Phasen dieses Prozesses. Um aber nicht durch entnernde Stilisierung um das Problem: das *Zu-sich-Kommen* oder *Sich-Ausbleiben des Menschen* herumzureden oder auf Grund einer suggestiven Erhabenheit theatralischer „Persönlichkeiten“, statt von „Personen der Handlung“, aneinander vorbeizureden, hat Sartre in manchen seiner Theaterstücke gerade auch Menschen aus solchem Milieu, die in den Augen einseitig orientierter Ästhetiker oder weltloser Philosophen als „unmöglich“ gelten, die Aufgabe aufgebürdet, *ein Mensch zu werden*. Gewiß, es mag nicht jedermanns Sache sein, beispielsweise an einem Stück Geschmack zu finden, das nicht nur im Milieu einer Dirne spielt, sondern in dem auch die Titelfigur eine Dirne ist. Aber es geht Sartre nicht um Fragen des Geschmacks, sondern um das entscheidende menschliche Problem, zu demonstrieren, wie der Mensch Mensch wird, oder wie er vor der Aufgabe, ein Mensch zu werden, versagt — gleichgültig, in welcher Situation auch immer er sich befindet, sei es Welt oder Halbwelt.

Es wäre ein grobes Mißverständnis, wollte man annehmen, daß Sartre in seinem Drama „Die ehrbare Dirne“<sup>34</sup> auf Anstößiges aus ist. Nicht Anstoß erregen möchte er, sondern einen Anstoß geben. Es soll nicht die Neugier am Milieu geweckt, sondern eine Einsicht gewonnen werden. Gewiß, Sartre ist mitunter fatal intim. Aber er ist es nicht um der Enthüllung, sondern um der Aufklärung willen, nicht wegen eines Effektes, sondern wegen der Verantwortung für den Menschen. Sartre will nicht illustrieren, sondern argumentieren. Nicht umsonst ist er Philosoph, und man hat sogar bedauert, daß er in seinen Theaterstücken oft nichts anderes als eine Demonstration der Grundthesen seiner Philosophie biete (Gabriel Marcel). In der „Ehrbaren Dirne“ zieht er alle Register des Spannungstheaters und baut mit reißerischer Geschicklichkeit eine Satire, die aber den verkappten Moralisten zwischen den Zeilen erkennen läßt und zugleich die Umrisse einer in moderner Architektur errichteten „moralischen Anstalt“.

Mag die Handlung in eine Stadt der amerikanischen Südstaaten verlegt sein und mag es ein Neger sein, dem das Rassenvorurteil einer weißen Herrenschicht keine Gerechtigkeit zubilligt, — Vorurteil und Ungerechtigkeit und scheinheilige Rechtfertigung des eigenen Vorteils schaffen immer wieder auch anderwärts Situationen, in denen es nicht etwa allzumenschlich, sondern *unmenschlich* zugeht. Lizzie, die die Unschuld des

<sup>34</sup> Sartre, Dramen, Hamburg 1949. 37.—43. Tausend, 1958 (141—166. Deutsch von Ettore Cella). = D.

gehetzten und verfolgten Negers bezeugen könnte, geht in die Falle, die ihr die weißen Freunde eines weißen Mörders gestellt haben, der im Rassenrausch und Suff einen Neger erschossen hat. Die „Dirne“ will die Wahrheit sagen. Aber, *was gilt schon die Wahrheit einer „Hure“?* Sie möchte aufrichtig sein. Aber sie läßt sich einwickeln von salbadernden Beschönigungen und einnehmen von sentimentalischen Appellen an ihr nationales Pflichtgefühl. Immerhin, es beginnt ihr zu dämmern: Das Leben wird dann unerträglich, wenn man mit der Wahrheit Schindluder treibt und die Gerechtigkeit zum Vorrecht Privilegierter erniedrigt.

Mit virtuoser Gewandtheit hat Sartre in seiner „Ehrbaren Dirne“ den bescheidenen Verstand, aber das unbeirrbar Gefühl eines Mädchens, das einem abstoßenden Gewerbe mit einem Zug von Unberührtheit nachgeht, der rücksichtslosen Überheblichkeit und ahnungslosen Brutalität einer Gesellschaft gegenübergestellt, die Menschen in Verruf bringt, sich selbst aber auf höchste Werte beruft. Das Mädchen gerät in einen Konflikt. Es muß wählen. Wie entscheidet es sich? Nur der französische Titel des Stückes „La putain respectueuse“ verrät den Ausgang, nicht der deutsche, der die Dirne bewußt paradox eine „ehrbare“ nennt. Gewiß, sie beweist eine gewisse Anständigkeit des Verhaltens. Tatsächlich aber ist sie, wie der französische Titel es sagt, „ehrerbietig“, ist sie respektvoll, das heißt: Sie opfert dem Respekt vor manipulierbaren Idealen, vor Phrasen und nicht zuletzt vor Unannehmlichkeiten die Achtung vor sich selbst. Trotz ihrer Auflehnung bleibt sie, was sie ist, unterwürfig. Mag so das Stück negativ enden. Der Anstoß im anstößigen Milieu geht von einer positiven Einsicht aus: *Konfliktsituationen sind Menschenfallen*. Einzig die Freiheit findet den Ausweg. Die Freiheit ist aber nicht irgendwo als ein besonderer Ort oder Zustand zu suchen. Sie ist vielmehr der Durchbruch des Menschen zu sich selbst. *Freiheit ist der Weg, den nur findet, wer sich selbst findet*.

Aber auch der Sohn aus gutem Hause, Orest, in dem antikisierten Stück „Die Fliegen“<sup>35</sup>, lernt, zunächst unerfahren und nur humanistisch gebildet, „existieren“, lernt das Gewicht der Dinge ertragen, die Gewalt der Leidenschaften meistern, die Reinheit der schmutzigen Hände begreifen, lernt schließlich die politische Tat tun. Die „Fliegen“, Ekelhaftes aufspürend, nisten überall dort, wo der Kadaver einer müde und ihrer selbst überdrüssig gewordenen, aber noch herrschenden, *institutionalisierten Ideologie* dahinvegetiert, die angesichts der sich anbahnenden Revolution als einzige Reaktion Resignation zeigt. Die Fliegen ziehen sich erst zurück, als Orest erkennt, daß es nichts auf dieser Welt gibt, was um der Vergangenheit willen die Menschen ihrer Gegenwart und Zukunft berauben

<sup>35</sup> Sartre, D (7—64, Deutsch von Gritta Baerlocher).

kann. Orest durchschaut, daß der Wille, die Erde dem Absoluten untertan zu machen, die Geschichte zerstört, und er begreift, daß „die Menschen frei sind“.<sup>36</sup> Sartre möchte zur Erfahrung bringen, daß allen Herrschern, die gegen die Freiheit regieren und die verewigen möchten, was alle Kennzeichen der Endlichkeit an sich trägt, die Luft ausgeht, wenn die Menschen die Luft der Freiheit atmen. Aber erst Sartres „Götz“ bleibt es vorbehalten, die letzten Konsequenzen zu ziehen und die *Frage nach der Existenz Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Wesen von Gut und Böse* nicht nur aufzuwerfen, sondern auf Sartres Weise zu beantworten: „Es ist aus mit den Ungeheuern und den Heiligen. Aus mit dem Stolz. Nur die Menschen sind da.“<sup>37</sup>

Man hat das Schauspiel „Der Teufel und der liebe Gott“<sup>38</sup> als die Summe der Philosophie von Sartres atheistischem Existentialismus und liberalistischem Humanismus angesprochen. Und man hat es für seltsam erachtet, daß er seinen *postulatorischen Atheismus*, also die These: Gott darf nicht sein, auf daß der Mensch Mensch sein kann, ausgerechnet in einer Zeit zu demonstrieren sucht, die durch ein besonders innerliches und unmittelbares Verhältnis zu Gott gekennzeichnet ist, in der Zeit der Reformation. Sartre glaubt sich stark genug, Gott im Nachhinein auch dort aus den Angeln zu heben, wo die Menschen sich ihm besonders nahe gefühlt haben und sogar gegen den Teufel handgreiflich geworden sind. In den Augen von Sartre ist das Bündnis mit dem Teufel ebenso wie das mit dem lieben Gott — jedenfalls mit dem, was Sartre dafür hält —, ist die Partnerschaft mit „dem“ Bösen und „dem“ Guten wie mit dem „Bösen“ und dem „Guten“ nichts als der unsinnige Versuch des Menschen, sich seiner Möglichkeiten zu entledigen und absolut werden zu wollen, *unhistorisch* den Gegebenheiten der Situation und geschichtlichen Szenerie sich zu entziehen, statt durch den Weg der Freiheit zu sich selbst zu kommen. Sartres „Götz“ demonstriert: Dem Menschen ist es verwehrt, ein „Monstrum“, ein Teufel, und ein „Heiliger“, ein Gott, zu sein. Nicht etwa *deshalb*, weil es Gott oder den Teufel gäbe, sondern weil *nur der Mensch existiert* und weil der Wille des Menschen, ein „Nicht-Mensch“<sup>39</sup> zu sein, immer wieder auf den Menschen zurückgeworfen wird.

<sup>36</sup> Sartre, D, 47.

<sup>37</sup> Sartre, D (257—359, Deutsch von Eva Reichel-Mertens), 354.

<sup>38</sup> Vgl. Verf., Des Menschen Menschlichkeit. I. Die Qual, ein Mensch zu werden, in: Neue Sammlung, 4. Jg., H. 4, Göttingen 1964, 341—351.

<sup>39</sup> Sartre, Le Diable et le bon Dieu, 217: „monstre ou saint, je m'en foutais, je voulais être inhumain.“ Die deutsche Übersetzung: „Unhold oder Heiliger, das war mir ganz gleich: nur ein Un-Mensch wollte ich sein“, D, 352. Am besten wäre es zu sagen: kein Mensch. Mit „Un-Mensch“ verbindet man im Deutschen, vor allem wenn

In einem seiner philosophischen Hauptwerke, in „Das Sein und das Nichts“, hatte Sartre davon gesprochen, „daß der Mensch das Seiende ist, das die Absicht hegt, Gott zu werden“. „Mensch sein heißt, darauf abzielen, Gott zu werden; oder, wenn man lieber will, der Mensch ist im Grunde genommen Begierde, Gott zu sein.“<sup>40</sup> In seinem Demonstrationsstück „Der Teufel und der liebe Gott“ will Sartre, was er reflektierend als Unmöglichkeit erkannt zu haben glaubt, in dramatischer Szenenfolge als Schau-Spiel entwickeln, daß nämlich der Mensch nur einen „mangelhaften Gott zu realisieren“ vermag, ja, daß der Mensch, der sich als Ursache seiner selbst, d. h. als Gott, hervorbringen möchte, sich dabei zugrunde richtet, eine „nutzlose Leidenschaft“<sup>41</sup> ist. Der Mensch, das ist vielmehr das Wesen, das nicht ist, was es faktisch gerade darstellt, und das ist, was es im Überstieg über seine augenblickliche Verfassung sein kann. Der Mensch ist frei, er ist — und das bedeutet für Sartre Freiheit — somit stets *unterwegs von sich zu sich*, ohne daß es ihm gelänge, Start und Ziel in eins zu setzen. Bei Sartre lautet dieser Gedankengang in philosophischer Fassung: Der Mensch ist „eine Freiheit, die sich als Freiheit will, ist nämlich ein Sein-das-nicht-ist-was-es-ist und das-ist-was-es-nicht-ist, welches als Seinsideal das Sein-was-es-nicht-ist und das Nicht-sein-was-es-ist wählt“.<sup>42</sup>

In Sartres „Götze“ gewinnt die Erfahrung Gestalt, daß es immer der Mensch ist, der den Himmel oder die Hölle, der Gut oder Böse hervorruft. „Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts; wenn der Mensch existiert . . . Wenn es keinen Himmel gibt, gibt es auch keine Hölle mehr: nichts mehr außer der Erde bleibt da.“<sup>43</sup> Und was Sartre in seinem humanistischen Manifest formuliert hatte: „Es gibt kein anderes All als ein menschliches All, als das All der menschlichen Ichheit“, die nicht durch Rückwendung auf ein vermeintlich gegebenes Wesen, sondern in der Transzendenz des Ego, d. h. im stetigen Überstieg von Befreiung zu Befreiung, von Verwirklichung zu Verwirklichung zu sich kommt<sup>44</sup>, das spricht Götze aus, der die Verantwortung der Tat übernimmt, Mensch und nichts als ein Mensch zu sein: „Das Reich des Menschen ist angebrochen.“<sup>45</sup>

es gesprochen, nicht mit Bindestrich gelesen wird, fast ausschließlich die Note des grausam Monströsen. Im Sartreschen Wort „inhumain“ soll aber auch das Heilige eingeschlossen sein.

<sup>40</sup> Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Erste vollständige Ausgabe, Hamburg 1962, 712, 783. = SN.

<sup>41</sup> Sartre, SN, 780.

<sup>42</sup> Sartre, SN, 785.

<sup>43</sup> Sartre, D, 354.

<sup>44</sup> Sartre, EH, Transzendenz: 35.

<sup>45</sup> Sartre, D, 359.

Man muß sich davon freihalten, in Götze einen modernen „Richard III.“ zu sehen, der, wie ihn Shakespeare gestaltet hat, rücksichtslos nach Macht drängt und der kein Mittel ausläßt, sein Ziel zu erreichen. Für Sartre ist Götze, der zunächst einen Pakt mit dem vermeintlichen Bösen, dann mit dem vermeintlichen Guten schließt und jeweils erfahren muß, daß er scheitert, gerade nicht der pervertierte, krankhafte, abnorme Ausnahmensch. Er ist vielmehr das *Exempel des Menschen*, der durch alle Tiefen und Höhen hindurch endlich die Einsicht gewinnt, daß der Mensch seinem „Wesen“, kein von vorneherein festgelegtes Wesen zu sein, sich aber auch nicht auf ein festgelegtes Wesen, das Gute oder das Böse, verlassen zu können, auf keine Weise zu entfliehen vermag.

3. Die existentialistische Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? Alles spitzt sich zu auf die Frage: Was ist der Mensch? Sartre geht davon aus, daß im Bewußtsein des Menschen ein Zwiespalt ans Licht tritt, der verhindert, daß der Mensch ganz mit sich identisch werden kann. Sein Wissen um sich holt niemals den um sich Wissenden ein. Etwas zerreißt ihn, ohne ihn zu töten, trennt ihn, ohne ihn aufzulösen, entfremdet ihn sich selbst, ohne ihn sich völlig fremd werden zu lassen. Dieser Zwiespalt, der die menschliche Existenz zum Zerreißen spannt, wird in seiner ungeheuerlichen Brisanz besonders dann deutlich, wenn man ihn mit der *Eindeutigkeit* vergleicht, mit der die Dinge auftreten. Sie sind nicht ständig unterwegs zu sich und hinter sich her, sondern immer schon am Ziel. Sie werden durch keinen Werdensprozeß angetrieben, sie sind fertig. Sie zeigen keine Lücken und Sprünge, sie sind lückenlos massiv. Sie erleben keinen Kummer, denn sie kümmern sich um nichts. Sie erfahren sich nicht zugleich als Spiegel und Gespiegeltes, sind vielmehr nur vorhanden. Sie existieren nicht im ständigen Hinblick auf sich „für-sich“ (pour-soi). Sie sind „an-sich“ (en-soi). Sie sind, was sie sind. Sie „existieren“ nicht. In seiner Existenz-Not schreit Götze einmal auf: Gott, „verwandle mich in ein Insekt“.<sup>46</sup>

Der Mensch hat demgegenüber kein festgelegtes, kein in sich beständiges Wesen wie die Dinge. Er ist frei. „Der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht.“<sup>47</sup> Aber er empfindet diese Freiheit, sich stets erneut als Mensch hervorzubringen, nicht als Beglückung, sondern als Bedrückung.

<sup>46</sup> Sartre, D, 319.

<sup>47</sup> Sartre, EH, 11. — Für das eingehende Studium der Philosophie Sartres erweisen sich förderlich: Klaus Hartmann, Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu „L'Être et le Néant“, Berlin 1963. Und: Klaus Hartmann, Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la Raison Dialectique I“, Berlin 1966. (Eine transzendentalphilosophische Aufarbeitung.)

<sup>48</sup> Menschliche Existenz 1

Er fühlt sich „zur Freiheit verurteilt“<sup>48</sup> und versucht, sich der Verantwortung durch unwahrhaftige Verhaltensweisen zu entziehen, sich der Freiheit zu entledigen. Er möchte ebenso sicher und stabil sein wie die Dinge. Aber mitten im Herzen des Seins, im Menschen nämlich, nistet „wie ein Wurm“<sup>49</sup> das Nichts. Es verhindert nicht nur, daß der Mensch ganz er selbst wird, sondern auch, daß er jemals die selbstverständliche Gedeihenheit der Dinge erreicht. Der Mensch möchte Beständigkeit, und er möchte diese Stabilität genießen.

Aber gerade dies, an-sich für-sich zu werden, ist ihm verwehrt. Alle seine Versuche, sich auf etwas anderes als auf seine Freiheit einzulassen und zu verlassen, scheitern kläglich. Mit dem Menschen und durch den Menschen kommt so das Nichts in die Welt, und der Mensch ist zugleich unfähig, es zu überwinden, denn sein Begehren, an-sich für-sich zu werden, ist eben eine „nutzlose Leidenschaft“.<sup>50</sup> Aber: er ist frei! Er selbst muß sich sein Wesen erst geben; denn alles von außen an ihn Herangetragene: Wertvorstellungen, Verhaltensregeln, sittliche Normen und dergleichen mehr sind Täuschungen, durch die sich der Mensch nach Sartre um die ihm aufgegebenen Freiheit und die daraus erwachsende Verantwortung herumdrücken möchte.

Nun trifft aber der Mensch nicht nur auf die Dinge. Er begegnet auch dem *anderen* und damit einer Instanz, die sich seiner Freiheit widersetzt und mit der er nicht, wie mit den Dingen, rechnen kann, die vielmehr seine Entwürfe zu durchkreuzen vermag. Der Mensch erkennt sich als Sein-für-andere (*pour-Autrui*). Und so legt er es darauf an, den *anderen*, sei es durch Liebe, sei es durch Haß, zum Ding zu machen, um auf diese Weise der Freiheit des *anderen* Herr zu werden. „Die Hölle, das sind die *anderen*.“<sup>51</sup> Aber auch dieser Versuch, die Freiheit — und sei es durch Unterwerfung aller — aus der Welt zu schaffen, scheitert; denn gerade er wirft den Menschen auf seine eigene Freiheit zurück, *Sein-für-andere* sein zu müssen. Der Mensch ist an den *anderen* gekettet, er kann sein Sein-für-andere nicht von sich werfen und sich rein genießen. Auch hier ist er „zur Freiheit verurteilt“, denn er muß die Freiheit des *anderen* anerkennen, ob er will oder nicht.

Indem der Mensch seine Freiheit verwirklicht, stößt er auf den *anderen* und wird für ihn gut oder böse, schön oder häßlich, anziehend oder ab-

<sup>48</sup> Sartre, EH, 16.

<sup>49</sup> Sartre, SN, 61.

<sup>50</sup> Sartre, SN, 780.

<sup>51</sup> Sartre, D, Bei geschlossenen Türen (65–95, Deutsch von Harry Kahn), 95. Zum Problem des Anderen siehe: Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965; zu Sartre vornehmlich 187–240.

stoßend, liebens- oder hassenswert. In diesem Vorgang, nicht in absoluten Normen und ewigen Geboten, gründet nach Sartre Gut und Böse, Schönes und Häßliches, Anziehendes und Abstoßendes, Liebens- und Hassenswertes. Da die Werte nirgendwo anders als in der Freiheit des Menschen ihre Begründung finden, haben sie kein unverrückbares Ansich-Sein wie die vergleichsweise endgültigen, aber gleichgültigen Dinge. Sie tauchen erst mit dem Sein-für-andere auf, das zum eigenen Sein hinzugehört. Der Mensch ist deshalb für Sartre *jenseits von Gut und Böse*, sofern dieses als eine vom Menschen unabhängige Gegebenheit ausgegeben wird. Und er ist zugleich *diesseits von Gut und Böse*, insofern es unmöglich ist, zu sagen, was Gut und Böse an sich sind. Der Götz in Sartres Stück „Der Teufel und der liebe Gott“ soll zeigen, wie sich der Mensch ins monströs Satanische und dann ins philiströs Göttliche verrennt, wie er im absoluten Bösen und im absoluten Guten Zuflucht, Anlehnung und Geborgenheit sucht. Er wird belehrt, daß es einzig gilt, *Mensch zu werden*, ständig neuen Menschen hervorzubringen und damit das einzige Wesen, durch das Welt ist.

Gewiß, dies bedeutet für den Menschen eine unermessliche Unruhe. „Solange Gott lebte, war der Mensch ruhig: er wußte sich beobachtet. Heute, da er allein Gott ist und sein Blick alle Dinge umfaßt, verrenkt er seinen Hals, um zu versuchen, sich selbst zu sehen.“<sup>52</sup> Aber diese Unruhe und Unstetigkeit sind die Geburtswehen seiner Menschwerdung. Für Sartre ist Gott, so sahen wir, der Inbegriff und Unbegriff alles dessen, was den Menschen um seine Freiheit bringt, indem es ihm eine Möglichkeit in die Hände spielt, auf seine ursprünglichste Möglichkeit, zu sich selbst zu kommen, zu verzichten, sich anzuklammern an etwas, das nicht seine eigenste Möglichkeit ist. Der *Mensch ist Freiheit*, das bedeutet für Sartre: Er ist für seine Handlungen zu rechtfertigen gedenkt. *Er selbst* trägt die volle Verantwortung für die Welt des Menschen, für seine Welt, die er entwirft, nicht vorfindet, die er erfindet, nicht findet, die er wählt, nicht hinnimmt. Gott als der Inbegriff und Unbegriff alles dessen, was den Menschen um seine „jungfräuliche Zukunft“<sup>53</sup> bringt, soll daher nicht sein, auf daß die Freiheit sein kann, durch die in Zukunft der Mensch die Zukunft des Menschen ist und Welt endlich *seine Welt* werden wird.

Um die Frage, was der Mensch ist, zu beantworten, hat Sartre schon in „Das Sein und das Nichts“ eine Methode empfohlen, die in der grund-

<sup>52</sup> Sartre, *Der Mensch und die Dinge*. Über den Dichter Francis Ponge, in: *Die Neue Rundschau*, Jg. 1962, Berlin/Frankfurt-M, übers. von Christoph Schwerin (229–267), 264 (Anmerkung).

<sup>53</sup> Sartre, EH, 33.

legenden Freiheit ansetzt und die zeigen soll, daß deren Eigenart nicht in der Aufdeckung eines vorgegebenen Zustandes besteht, sondern in einer *Wahl*, aus der eine „freie und bewußte Selbstbestimmung“<sup>54</sup> erwächst, die sich demnach „ihre eigenen Möglichkeiten schafft“.<sup>55</sup> Im Unterschied zu Sigmund Freuds *Psychoanalyse*, die vom Unbewußten nur als von einer Gegebenheit Kenntnis nimmt, soll in Sartres *existentieller Psychoanalyse*<sup>56</sup> der Mensch durch die Entdeckung der ursprünglichen *Wahl*, durch die er sich als er selbst hervorbringt, zu sich selbst kommen, indem er ein Bewußtsein von dem gewinnt, was er ist. Für Sartre, für den der Mensch sich sein Sein erst erfindet, bleibt jede von Freud ausgehende Psychoanalyse in Vorgegebenheiten stecken, die nicht ursprünglich sind, seien es die *libido* oder der Wille zur Macht. Sie werden zwar fälschlich für des Menschen „Wesen“ ausgegeben, aber sie machen es nicht aus, da der Mensch sich erst selbst zu seinem Wesen „machen“ muß.

Die Freiheit, wie Sartre sie versteht, zielt also auf ein *Seinsverständnis*, durch das der Mensch sich nicht bloß als derjenige zur Kenntnis nimmt, als der er sich nicht selbst erschaffen hat, also etwa seiner Natur, seinem Geschaffensein, oder seinen vielgestaltigen Abhängigkeiten, seinem Beschaffensein, nach, sondern als ein Sein, das sich selbst entwirft. Die existentielle Psychoanalyse sucht deshalb methodisch die „subjektive *Wahl* ans Licht zu ziehen, durch die jede Person sich zur Person macht, das heißt sich verkünden läßt, was sie ist“.<sup>57</sup> Sartre wirft also den Menschen auf den Menschen als auf das „Wesen“ der Möglichkeit zurück, das von nichts getragen oder gehalten wird als von sich selbst, d. h. von seiner Freiheit, durch die er zu sich kommt. Deshalb darf Gott nicht sein, das heißt: Es darf nichts sein, das ihn hindert, zu sich zu kommen als zu dem, der ist, wozu er sich macht.

## II.

### Karl Jaspers

#### *Der Mensch als seinsoffenes Sein*

1. Die Transzendenzgewißheit des Menschen. — 2. Der Mensch als Forschungsgegenstand und als Freiheit. — 3. Die existentielle Ursprünglichkeit des „philosophischen Glaubens“.

1. Auch für Jaspers gilt: „Der Mensch ist nicht als ein Sosein zu fassen“,

<sup>54</sup> Sartre, SN, 721.

<sup>55</sup> Sartre, SN, 713.

<sup>56</sup> Sartre, SN, 701–723.

<sup>57</sup> Sartre, SN, 722.

und er kann „seinem Wesen nach nicht so sein, wie er nun einmal ist“.<sup>58</sup> Der Mensch *wird* vielmehr erst im Zu-sich-selbst-Kommen und zwar nicht im Nachbuchstabieren eines objektiven Wissens oder im Nachbeten eines objektivierten Glaubens, die beide ihm einreden und für allgemeingültig ausgeben, *was er ist*. Er wird Mensch durch ein neues *Seinsbewußtsein*, das aus der Freiheit stammt und „erhellt“ werden muß, das weder durch Deduktion erzwungen, noch durch Induktion errungen werden kann. Auch für Jaspers wird sich der Mensch seines Menschseins nur aus der *Freiheit* bewußt, durch die er „unmittelbar zum Grund aller Dinge“<sup>59</sup> ist und die seine ursprüngliche Möglichkeit darstellt, angesichts der Erfahrung der Bodenlosigkeit der Welt weder zu stürzen, noch am vermeintlich Beständigen sich festzukrallen. Der Verzicht auf die Freiheit, die der Mensch *nicht hat*, sondern die er *ist*, hätte die Verwahrlosung des Menschseins im Gefolge, das Entschlüpfen „möglicher Existenz“, das Sichverfehlen und Sichausbleiben des Menschen.<sup>60</sup> Wohl vermag der Mensch durch die Freiheit weder die Leere der Welt, noch die Dinge seiner Umwelt endgültig zu überwinden, aber er kann sich ihnen auf Grund der Freiheit durch „inneres Handeln“ „entwinden“, das heißt durch „die Grundlegung seiner selbst im Entschluß“.<sup>61</sup>

Auch für Jaspers gibt es *Gott* nicht in dem Sinne, daß der Mensch auf ihn zurückgreifen könnte, wie auf etwas Gegebenes. Aber während Sartre wie gebannt auf Gott starrt, von dem er sich zu lösen trachtet, um der Welt des Menschen durch die Verwirklichung der Freiheit zu dienen, zu der der Mensch „verurteilt“ ist, „weil er sich nicht selbst erschaffen“ hat<sup>62</sup>, zweifelt Jaspers nie daran, daß „das erste bleibt: Gott ist“.<sup>63</sup> Vorbildlich sind ihm Jeremias und Spinoza, die nicht daraus leben, „daß Gott sie liebt“, sondern daraus, daß er ist“.<sup>64</sup> Und mag auch aus dem Denken, daß Gott ist, das zwar erregende, aber unzureichende Erdenken dessen folgen, *was er ist*<sup>65</sup>, Jaspers bleibt nicht nur gegenüber der theistischen Christologie kritisch, er ist kritisch auch gegenüber der atheistischen An-

<sup>58</sup> Karl Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965, 51. = KSD.

<sup>59</sup> Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, 49. = DPG.

<sup>60</sup> Jaspers, KSD, 130.

<sup>61</sup> Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 5. unveränderte Auflage, Berlin und Heidelberg 1949, 640. = APP.

<sup>62</sup> Sartre, EH, 16.

<sup>63</sup> Jaspers, APP, 638; vgl. KSD, 134.

<sup>64</sup> Jaspers, KSD, 147.

<sup>65</sup> Jaspers, DPG, 31. Vgl. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.

thropologie. Der Sinai<sup>66</sup>, nicht Golgotha oder Sartres „Reich des Menschen“ ist für ihn vorrangig sprechende Chiffer. Nicht die Leibhaftigkeit Gottes und seiner Transzendenz, aber auch nicht die Leibhaftigkeit des Menschen und seiner Immanenz, nicht das Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist, aber auch nicht das Reich des Menschen, das von dieser Welt ist, weder der Himmel im Menschen, noch der „leere Himmel über mir“<sup>67</sup> ist für Jaspers die aneignungswürdige Chiffer. Nicht der Mensch, aus dem Gott spricht, oder Gott, der aus dem Menschen spricht, leitet ihn, sondern die „unmittelbare Gottgewißheit, die Gegenwärtigkeit Gottes“<sup>68</sup>. „Wer kann den Sinai vergessen, wenn er in der biblischen Geschichte davon gehört hat!“<sup>69</sup> Hier spricht für Jaspers eine *Chiffer der Transzendenz*, die der Mensch nicht erfindet, sondern findet, die nicht bindet, sondern befreit. Gerade in ihr zeigt sich: „Kein rationales System kann die Chiffren einfangen, keine dialektische Ordnung ihre Kämpfe überblicken. Aber das Philosophieren, selber Chiffren hervorbringend, kann den existentiellen Umgang mit ihnen aussprechen.“<sup>70</sup>

Jaspers durchschaut die *falsche Dialektik* des menschlichen Selbstbewußtseins, wenn er schließt: „Der Mensch sei Gott schaffend durch Gott geschaffen.“ Und er legt die unangemessene Einbildung des sie treibenden Motors bloß: „Der Mensch ist alles.“<sup>71</sup> Jaspers deckt nicht nur die Unzulänglichkeit einer Überlegung auf, die sich unter Hinweis auf das Versagen aller Gottesbeweise für berechtigt hält, zu behaupten: „Es ist kein Gott“; denn er bringt die unphilosophische Voraussetzung dieser Negation ans Licht, die darin besteht, daß es über Gott dingliche oder gegenständlich rationale Aussagen geben könne wie über ein in der Welt Vorkommendes.<sup>72</sup> Einem Jaspers gilt aber auch das nur „heroistische“ Gehabe derer, die fordern: Gott *soll* nicht sein, als bloße „Gebärde“ der Existenz, nicht als Existenz<sup>73</sup>; denn er zeigt, daß sie die vorgegebenermaßen durch die Leugnung des absoluten Gottes und der Transzendenz einzig und allein gewinnbare Freiheit ihrerseits verabsolutieren. Sie umgehen dabei nicht nur die undurchschaute Tatsache, daß der Mensch sein Dasein in der Welt nicht durch eigenen Willen hat, sondern lassen auch

<sup>66</sup> Jaspers, KSD, 124–127.

<sup>67</sup> Sartre, D, 359. Götz: „Ich will ein Mensch unter Menschen sein“, 357.

<sup>68</sup> Jaspers, Von der Wahrheit. Philosophische Logik. I. Bd., München 1947, 643 f. „Gott ist“, 896. = VDW.

<sup>69</sup> Jaspers, KSD, 127.

<sup>70</sup> Jaspers, KSD, 135.

<sup>71</sup> Jaspers, APP, 638.

<sup>72</sup> Jaspers, DPG, 104.

<sup>73</sup> Jaspers, DPG, 107.

das gerade in der Freiheit Erfahrbare außer acht, daß der Mensch selbst sich *durch die Transzendenz geschenkt* weiß.<sup>74</sup> „Eine Gewißheit vom Sein Gottes (nicht ein Wissen des Was-Seins Gottes) . . . ist Voraussetzung, nicht Ergebnis des Philosophierens“<sup>75</sup>, betont daher Jaspers mit besonderem Nachdruck, und er nimmt diese Überlegung nicht nur in seinen „philosophischen Glauben“ auf, sondern entwirft seine „Philosophie“ als „philosophischen Glauben“ gerade auch in Entsprechung zu dieser Wirklichkeit.

Für Jaspers ist *Transzendenz* allerdings nicht wie für Sartre die vom Menschen im Hinblick auf den Entwurf einer menschlichen Welt vollzogene, den Menschen als Menschen konstituierende Entscheidung, als deren „Herz“ und „Mittelpunkt“<sup>76</sup> er sich erkennt. Eigentliche Transzendenz ist für Jaspers vielmehr das, was unabhängig vom Menschen „ebenso unerbittlich ist“, wie es . . . im Gedachtwerden verschwindet“ und „in Bild und Gestalt zugleich sich verbirgt“<sup>77</sup>, das aber dem Menschen das Bewußtsein seines Geschaffenseins vermittelt und durch das die *ihn definierende Endlichkeit* zwar nicht aufgehoben, aber durchbrochen ist. Die Grunderfahrung lautet: „Ich bin nicht durch mich selbst.“ Aber Jaspers verengert sie nicht dahingehend, daß er lediglich auszieht, den Menschen von ihr aus zu bestimmen, sei es ihn einzig als Forschungsgegenstand der Wissenschaft im Hinblick auf seine objektiven Bedingtheiten, seine „Natur“ hin zu analysieren, sei es ihn einzig durch den Glauben als Gegenstand hinsichtlich seiner Abhängigkeit von einer objektivierten Sphäre der Transzendenz, seiner „Übernatur“, aus zu synthetisieren. Die Grunderfahrung: „Ich bin nicht durch mich selbst“ ist mit einem *Freiheitsbewußtsein* verbunden, durch das er sowohl einen äußersten Punkt der Unabhängigkeit von aller Welt in der Welt erreicht, als auch zur Gewißheit der „radikalen Gebundenheit an Transzendenz“<sup>78</sup> gelangt.

*Freiheit* bedeutet demnach zweierlei für Jaspers! Nicht nur: „Der Mensch kann nicht auf sich selbst stehen“<sup>79</sup>, sondern auch: „Daß er auf sich selbst steht, verdankt er einer ungreifbaren, nur in seiner Freiheit selber fühlbaren Hand aus der Transzendenz.“ Freiheit macht den Menschen *unabhängig* von der Welt und *offen* für die „transzendente Hilfe“, die aber einzig und allein darin zeigt, „daß er er selbst sein kann“. Freiheit ist für Jaspers also weder eine absolute, noch eine leere Freiheit.

<sup>74</sup> Jaspers, DPG, 53, 57, 114; vgl. APP, 637.

<sup>75</sup> Jaspers, DPG, 31.

<sup>76</sup> Sartre, EH, 35.

<sup>77</sup> Jaspers, VDW, 110.

<sup>78</sup> Jaspers, DPG, 53.

<sup>79</sup> Jaspers, DPG, 44.

Sie ist weder eine Freiheit zu allem, noch eine solche zu nichts. Sie ist weder eine Freiheit zu vorfindlichem Guten, noch eine Freiheit zu vorgegebenem Bösen. Sie ist vielmehr die Grunderfahrung, durch die der Mensch zu sich kommt, und zwar als die „Möglichkeit des Sichausbleibens und Sichgeschenktwerdens“.<sup>80</sup> In ihr wird er sich seiner Endlichkeit, aber zugleich auch der Transzendenz gewiß, die nicht eine „Transzendenz des Ego“ (Sartre), sondern eine Transzendenz für den Menschen ist. „Freiheit ist ein Sichgegebenwerden aus der Transzendenz. Diese Freiheit ist nicht Zweckmäßigkeit, nicht Gehorsam gegen ein errechnetes Sollen, nicht gezwungenes Tun, sondern ein von allem Zwang losgelöstes Wollen, das transzendentes Müssen ist.“<sup>81</sup>

Bei einem Vergleich von Jaspers und Sartre ist es aufschlußreich zu beobachten, daß auch Jaspers von der Psychologie im weitesten Sinne ausgeht und daß er sich um der ursprünglichen Erkenntnis des Menschen willen der Philosophie zuwendet. Interessant sind bei beiden nicht nur die Wirkungen, die sie auf die Psychologie ausgeübt haben, sondern mehr noch die Folgen, die die Psychologie für ihre Philosophie gehabt hat. Allerdings ist Jaspers ungleich ablehnender gegenüber Sigmund Freuds Psychoanalyse als Sartre, der in seiner existentialistischen „existentiellen Psychoanalyse“ eine Methode entdeckt zu haben glaubt, deren Möglichkeit er zwar beweist, die aber „ihren Freud noch nicht gefunden hat“.<sup>82</sup> Jaspers wirft der an Freud anschließenden Psychoanalyse ihre eigentümliche „Ungeistigkeit“ der verstehenden Zurückführung vor, die fast immer nur aus dem Größten heraus erfolge.<sup>83</sup> Sie werde zu einer „Glaubensbewegung“ im „Gewande der Wissenschaft“<sup>84</sup> und erhelle nicht den eigentlichen Kern des Menschseins, sein Transzendenz- und Seinsbewußtsein, „das Auge, dem die Welt erscheint“<sup>85</sup>, das „Licht in der Welt“.<sup>86</sup> Sie verdecke vielmehr die „einzige Stätte . . . , an der offenbar wird, was ist“.<sup>87</sup> In einem verbal frei und freizügig formulierten Interview hat Jaspers seinem Herzen einmal in der Weise Luft gemacht, daß er von der „Seuche der Psychoanalyse in der Welt“ spricht und davon, daß die Psychoanalyse „zu einem ganz großen Teil . . . im wissenschaftlichen Sinne ein Schwindel“ sei.<sup>88</sup>

<sup>80</sup> Jaspers, DPG, 53.

<sup>81</sup> Jaspers, DPG, 114.

<sup>82</sup> Sartre, SN, 723.

<sup>83</sup> Jaspers, APP, 646.

<sup>84</sup> Jaspers, APP, 647.

<sup>85</sup> Jaspers, KSD, 35.

<sup>86</sup> Jaspers, KSD, 50.

<sup>87</sup> Jaspers, KSD, 36.

<sup>88</sup> Jaspers, in: Fragen an Karl Jaspers. Wie kommen Sie zu Ihrem Urteil. Herr

Weniges ist für das Verständnis von Jaspers' Stellung zur Anthropologie so aufschlußreich wie sein *Ausgang von der Psychopathologie*. Sie ist für ihn keine Revue von Resultaten, dient vielmehr der Reflektion methodischer Probleme. Jaspers leitet nicht auf Grund einer Theorie ein System ab, sondern möchte „eine Ordnung auf Grund methodologischer Besinnung“<sup>89</sup> bieten. Synthese in Hinsicht anthropologischer Erkenntnis ist für Jaspers „nur methodologisch, nicht als Theorie vom Menschen möglich“.<sup>90</sup> Wir sind der Auffassung, daß man nur schwer der „Philosophie“ von Jaspers gerecht zu werden vermag — übrigens auch nicht den zahlreichen Schriften seines „politischen Denkens“ —, wenn man darüber hinwegsieht, daß seine als ungegenständlich und unabgeschlossen kritisierte Philosophie aus der Auseinandersetzung mit einem innerhalb der Psychopathologie vor allem seinerzeit gebräuchlichen Seinsdogmatismus erwächst. Auch die Kritik an der gerade hier gegenüber dem gewissermaßen diffizilsten Forschungsgegenstand, dem Menschen, verbreiteten Tendenz, einzelne Gesichtspunkte für allgemeingültig und allbeherrschend auszugeben und Tatsachengruppen als „eigentliche“ Wirklichkeit zu deklarieren, hat wesentlich seine eigene Philosophie strukturiert. Hinzu kommt, daß er in der Psychopathologie auf Einstellungen gestoßen ist, die empirische Materialfülle mit Klarheit über Empirisches verwechseln — was gerade im Hinblick auf den Menschen verhängnisvolle Folgen haben kann — und die ein dogmatisches Totalwissen nicht nur gegen eine methodologische Aufklärung über die Vieldimensionalität wissenschaftlicher Bemühungen, sondern auch gegen die Aufhellung eines im Blick auf den Menschen als Menschen grundlegenden transzendenzoffenen Seinsbewußtseins ausspielen.<sup>91</sup>

2. *Der Mensch als Forschungsgegenstand und als Freiheit.* — Gerade einem Jaspers, der wie wenige zeitgenössische Philosophen mit dem Menschen, dem kranken und Heilung suchenden Menschen, als Arzt, Psychiater und Psychologe zu tun gehabt hat, ist an der Erkenntnis dessen, was der Mensch ist, gelegen. Aber der unmittelbare Umgang mit dem Menschen, der etwas anderes ist als das beliebte nichtssagende Reden über ihn, mußte ihm vor Augen führen, daß es unwissenschaftlich ist, die

Professor? Exklusiv-Interview des „Münchner Merkur“ mit dem deutschen Philosophen in Basel von Armin Eichholz, Münchner Merkur 16./17. Juni 1966. Nicht aufgenommen in: Jaspers, Antwort. Zur Kritik meiner Schrift „Wohin treibt die Bundesrepublik?“, München 1967 (169—173). Vgl. auch Jaspers' Diskussion mit einem Psychoanalytiker, in: KSD, 102—105.

<sup>89</sup> Jaspers, APP, III.

<sup>90</sup> Jaspers, APP, 626.

<sup>91</sup> Jaspers, APP, 624 f.

Sinnebenen, auf die sich empirische Forschung und methodologische Reflexion beziehen, zu nivellieren. Die „referierende Summierung“<sup>92</sup> der Spezialkenntnisse über den Menschen, sei es das *Naturwissen* der Naturwissenschaften, sei es das *Geschichtswissen* der Geisteswissenschaften<sup>93</sup>, stößt nicht bis zum philosophischen *Grundwissen* um die Weisen des „Umgreifenden“ vor, das der Mensch ist und das er nicht ist, als das er lebt und durch das er lebt, als das er sich weiß und in dem er sich weiß, kurzum, um dessentwegen er „mehr ist, als er von sich weiß und wissen kann“.<sup>94</sup> Auch der fiktive Entwurf gleichsam des „Baues des Menschseins“ scheitert an der einzigartigen *Unvollendbarkeit* des Menschen, der, ausdrücklich „unvollendet in seinem Wesen“, als er selbst der objektiv wissenschaftlichen Erkenntnis und gegenständlich fixierenden Vorstellung „unzugänglich“ ist. Jaspers lehnt nicht die wissenschaftliche Erforschung des Menschen ab. Er lehnt lediglich die unwissenschaftliche Übertragung von partiellen Aussagen auf das durch sie nicht Gedeckte ab.

Jaspers kritisiert daher auch den Versuch, das Wissen vom Menschen im Ganzen „technisch organisieren“ zu wollen und auf einer Ebene verfügbar zu machen. Ein solches Vorgehen verwechselt die mögliche methodologische Synthese, die Aufgabe, „das Erkennen zu organisieren“<sup>95</sup>, mit der unmöglichen theoretischen Totallösung, dem Zwang, das Wissen nur offen zu halten, um es endgültig schließen zu können. Die *Ausnahmestellung* des Menschen, das Sein aus Freiheit, erlaubt keine Verabsolutierung von Wahrheiten, durch die „die“ Wahrheit und zugleich „das“ Wahre an ihnen zerstört wird. „Den Menschen zu erkennen, ist wie eine Seefahrt auf dem unendlichen Ozean, Kontinente zu entdecken: jedes Sichfestsetzen auf Land oder Insel lehrt gewisse Tatsachen, aber hebt die weitere Erkenntnis auf, wenn man hier gleichsam im Zentrum der Dinge zu sein behauptet, und die Theorien sind gar wie ebenso viele Sandbänke, auf denen wir festsitzen, ohne eigentlichen Boden zu gewinnen.“<sup>96</sup>

Die *Aufgabe* ist für Jaspers vielmehr: Nicht sich aufs Spezielle zu beschränken, nicht sich zu bescheiden und zu verengen, aber auch nicht ungebührlich und unsachlich sich aufzuwerfen und zu verabsolutieren. Wir sollen im Kleinen wie im Großen vielmehr die Verpflichtung dem Ganzen

<sup>92</sup> Jaspers, APP, 625. Allgemein interessant ob ihrer methodologischen Bedeutsamkeit: Jaspers, Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963.

<sup>93</sup> Jaspers, KSD, 48.

<sup>94</sup> Jaspers, APP, 641. Vgl. DPG, 49 und: Jaspers, Philosophie, 2. unveränderte Auflage, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1948, 835. = P.

<sup>95</sup> Jaspers, APP, 625.

<sup>96</sup> Jaspers, APP, 627; vgl. 626.

gegenüber verspüren und uns ihm öffnen, uns offen halten für die von überall her andrängenden Probleme, denen es nicht standzuhalten gilt, sondern die im Bewußtsein der Endlichkeit menschlichen Tuns und Treibens, aber zugleich im Bewußtsein der unendlichen Aufgabe einer Lösung entgegenzuführen sind. Jaspers bringt wieder um der Freiheit des Menschen willen die Freiheit des Menschen ins Spiel. Das Detail genügt Jaspers nicht. Es treibt ihn vielmehr voran, weil er es „als“ Detail erkennt. Ziel ist ihm in allem „die Wiedererkennung, Einübung, Befestigung einer inneren philosophischen Haltung, aus der unsere Urteilskraft in den konkreten Situationen sich ergibt, nicht als errechenbare Folge, sondern als die Bewährung möglicher Existenz, die sich vergewissert hat“.<sup>97</sup>

Die Erfahrungen, die Jaspers mit dem Menschen macht, die Aneignung des in den sogenannten Menschenbildern Gemeinten, bei deren Kampf miteinander es „in uns um uns selbst“ geht<sup>98</sup> und in deren Kampf gegeneinander „wir zu uns selbst kommen“<sup>99</sup>; und schließlich die kritische Auseinandersetzung mit den Vorstellungen derer, die dem Menschen sagen wollen, was er ist, der Wissenschaftler und Theologen, der Dichter und Philosophen, drängen Jaspers zur Einsicht, daß die *philosophische Anthropologie* nur innerhalb einer *eigenständigen Philosophie* eine Chance hat. Sie muß vor allem dies leisten: Methodische Grenzen fühlbar zu machen, das Ganze des Menschen nicht für etwas gegenständlich Faßbares auszugeben, das Insgesamt aller relativen Ganzheiten nicht mit dem ganzen Menschen zu verwechseln, ein Strukturgeflecht nicht für das Eine zu halten, kurzum, sie muß die besonderen Schemata des Ganzen lediglich als handliche „Ganzheitsweisen unter anderen“ kritisch zur Anwendung bringen.<sup>100</sup>

Die gegenständlich nicht faßbare Idee der Allheit der Beziehungen des Erkennbaren ist als methodologischer Leitfaden die Voraussetzung dafür, die „konkreten Rätsel“ der Philosophischen Anthropologie, die, auf einen prinzipiellen Nenner gebracht, aus der Endlosigkeit der Forschung, der Unerfaßbarkeit des Individuums und dem Umgreifenden als dem ungenständlichen Grund alles Gegenständlichen erwachsen, nicht zu überspielen, sondern der in ihnen zum Vorschein kommenden *Freiheit* gerecht zu werden. Gerade im Verstehen der Wirklichkeit des Menschen tritt das

<sup>97</sup> Jaspers, Philosophie. I. Band. Philosophische Weltorientierung, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956<sup>3</sup>. Nachwort (1955) zu meiner „Philosophie“ (1931), LII. Vgl. Verf., Ein Philosoph denkt sich frei. Zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers, in: Ztschr. f. philos. Forsch., Meisenheim/Glan 1963, Bd. XVII, H. 2, 284–296.

<sup>98</sup> Jaspers, KSD, 53.

<sup>99</sup> Jaspers, KSD, 52.

<sup>100</sup> Jaspers, APP, 628.



„konkrete Rätsel“ ans Licht, insofern das Verstehbare zwar als in sich erschließbar erscheint, aber zugleich ständig als Bedingtes aufleuchtet, das auf anderes verweist, „das entweder sein Ursprung oder seine Beschränkung ist“.<sup>101</sup> Philosophische Anthropologie ist daher für Jaspers nicht möglich als eine „Lehre“, die „einen Gegenstand angemessen vor Augen bringt“, sondern nur als „ein unendlicher Erhellungsprozeß unserer selbst“, für den die partikularen Erforschbarkeiten des Menschen Mittel sind, nicht Zwecke.<sup>102</sup>

Gerade der Rückblick auf die Psychopathologie führt Jaspers zur Frage nach dem „Wesen“ des Menschen. Eine auf der Freiheit des Menschen gründende philosophische Anthropologie sieht aber weder über das durch die Vielheit der Methoden „Zerrissene des Menschseins“ als Gegenstand der Forschung<sup>103</sup>, über das Ungeschlossene und Unschließbare hinweg. Noch sieht eine solche methodologisch kritische philosophische Anthropologie von der Unvollendbarkeit des Menschen ab, insofern dieser philosophisch erhellend als das „Wesen“ aus Freiheit erfahren wird, das nicht in gegenständlichem Entwurf seines Wesens habhaft zu werden vermag, sondern in seiner „unübersehbaren Möglichkeit“<sup>104</sup> sich zeigen muß. Der Mensch ist und er ist *mehr* als lebendiges „Dasein“ in der Welt. Er ist und er ist *mehr* als „Bewußtsein überhaupt“, durch das er alles in den Formen der Gegenständlichkeit erfaßt. Er ist und ist *mehr* als „Geist“, der, geleitet von Ideen, Sinnzusammenhänge zu verstehen vermag. Der Mensch wird sich in den *Erfahrungen* des Ungenügens, des Unbedingten, des Dranges zum Einen, des Erkennens als ihn selber unerklärlich anmutender Erinnerung und des Bewußtseins der Unsterblichkeit, in denen er Signa seiner Freiheit sieht, in philosophischer Sinnerhellung klar darüber, daß er „mögliche Existenz“ und „eigentliche Vernunft“<sup>105</sup> sein kann.

Entsprechend dem in allen diesen Weisen zum Vorschein kommenden Zugreifen, das aber nicht punktuell zupackt, sondern hintergreift, nennt Jaspers es das *Umgreifende*, das der Mensch ist. Zugleich sieht dieser sich aber, worauf wir eingangs hinwiesen, von Welt und Transzendenz umgriffen, die er sich nicht anders als gegenständlich vorstellen kann, wobei ihm jedoch das Unangemessene dieses Verfahrens nicht entgeht. Sein Wissen ist Wissen in Grenzen, bestenfalls *Grenzwissen*. Seine Erkenntnis ist stets *in der Welt* und erfaßt nie *die Welt*. Und sein Philosophieren

<sup>101</sup> Jaspers, APP, 630.

<sup>102</sup> Jaspers, APP, 628.

<sup>103</sup> Jaspers, APP, 633.

<sup>104</sup> Jaspers, APP, 636.

<sup>105</sup> Jaspers, APP, 635.

bereitet im „vollendeten wissenschaftlichen Wissen“ die Erfahrung des „eigentlichen Nichtwissens“ vor.<sup>106</sup> Das Transzendieren, in dem sich der Mensch als geschenkt erfährt, vermag aber die Transzendenz als den Grund und das Ziel des Transzendenzbewußtseins nicht zuständig oder gegenständlich aufzuweisen. Gerade in der Begegnung mit dem Menschen als „offener Möglichkeit“, die nicht auf einen Nenner zu bringen ist<sup>107</sup>, gerade im Umgang mit dem Menschen, der nicht durch einen logischen Schluß oder einen voluntativen Beschluß, sondern einzig durch einen existentiellen „Entschluß“ zu sich kommt, findet Jaspers zu seiner Philosophie. Gerade in der Erkenntnis, daß der Mensch der „radikale Mangel“ ist, der sein Sein und das Sein selbst sucht, und in der Erfahrung, daß der Mensch ein „Scheiternder“ ist, der aber zugleich auf eben diese Weise über fixe Verstellungen und fertige Vorstellungen hinaus ist<sup>108</sup>, erwächst Jaspers' Philosophie, die es vermeiden möchte, die unendlichen Möglichkeiten des Menschen auf bloßes Wissen oder bloße Standpunkte zu reduzieren.

Der Kritik der empirischen Erforschbarkeit des Menschen, die sich nicht an Kenntnissen vergeht, sondern sie gewissermaßen entkeimt oder, wo sie ins Kraut schießen, auf ihren ursprünglichen Kern zurechtstutzt, entspricht die Auflösung von Fixierungen durch die kritische „Philosophische Weltorientierung“. Der Ablehnung einer Behandlung des Menschen, die die „*erhellenden Gedanken*“ als gegenständliche Erkenntnis mißversteht und dadurch eine „*Grundverkehrung*“ des Philosophierens in Scheinwissenschaft“ zuwege bringt, entspricht die „*Existenzerhellung*“ im Medium eines Transzendierens ins Ungegenständliche. Und der *Gewißheit* des zusichkommenden Menschen, dem an den Grenzen der Endlichkeit „*aus anderem Ursprung* . . . etwas als *Wirklichkeit ohne Wissen zugänglich*“<sup>109</sup> ist, entspricht die „*Metaphysik*“, in der Jaspers, in „*Analogie zur Theologie*“, durch die „*philosophische Entfaltung*“ des eigenen Ursprungs mit den Chiffren<sup>110</sup> den Menschen offen macht für Wahrheit, die durch keine sog. Wahrheiten und Richtigkeiten verschleiert werden darf.

<sup>106</sup> Jaspers, APP, 644.

<sup>107</sup> Jaspers, APP, 636.

<sup>108</sup> Jaspers, APP, 638 f.

<sup>109</sup> Jaspers, APP, 641. Vgl. Jaspers' frühzeitig einsetzendes Verständnis für Nikolaus

Cusanus und dessen incomprehensibiliter comprehendere. DPG, „erfüllendes Nichtwissen“, 54. „Das wesentliche Nichtwissen im Wissen gewinnen“, 48. Jaspers, Nikolaus Cusanus, München 1964. Vgl. Verf., Nikolaus Cusanus im „*lebendigen Spiegel*“ der Philosophie von Karl Jaspers, in: Ztschr. f. philos. Forsch., Meisenheim/Glan 1965, Bd. XIX, H. 1–3, 528–540.

<sup>110</sup> Jaspers, KSD, 136.

Für Jaspers ist der Mensch, der sich selbst nie genug ist und in keinem Wissen ganz erfaßt, *sich selbst Chiffre*.<sup>111</sup> Das Menschsein, das stets in der Gefahr steht, Natur oder Übernatur werden zu wollen, erringt „in der Chiffre sein Wesen“.<sup>112</sup> Und Philosophie ist daher für ihn zwangsläufig *Existenzphilosophie* und das heißt, das Denken, das „in die Schweben gebracht durch Überschreiten aller das Sein fixierenden Welterkenntnis“, an die Freiheit des Menschen „appelliert“ und „den Raum seines unbedingten Tuns im Beschwören der Transzendenz schafft“.<sup>113</sup> Der Mensch, die Existenz, ist für Jaspers der Ausgang für seine Philosophie, die gerade dann, wenn er zu sich kommt, über ihn hinausführt. Diese vom Menschen aus gewonnene, Gott nicht beseitigende, sondern seine Weltlichkeit behebende und den Menschen nicht überschätzende, sondern seine Endlichkeit anerkennende Philosophie, nennt Jaspers — und man macht es sich viel zu wenig klar, welcher Anspruch hieraus spricht — unumwunden *Philosophie*.

Gerade die Erhellung dessen, was der Mensch ist, und die Abwehr aller ihn fixierenden Vorstellungen bringen Jaspers, von der Psychopathologie ausgehend, zur Philosophie, in der nie das Sein selbst als ein gegenständlich Faßbares für vorgegeben ausgegeben wird, in der wissenschaftliche Erkenntnis zum „Sprungbrett“<sup>114</sup> für das transzendierende Innewerden des Umgreifenden dient und in der jeder Totalentwurf des Menschen, der zu festen ontologischen Wissensgebilden führen soll, als kurzatmige Verabsolutierung abgewiesen wird, die sich im vermeintlich Erkannten mißversteht.<sup>115</sup> Jaspers geht, wie Sartre, gerade deshalb das „Wagnis der Öffentlichkeit“<sup>116</sup> ein, das Wagnis des Schriftstellers, der einer „Institution“<sup>117</sup> entbehren muß und doch weiß, daß „der Weg zur Menge, in den lärmenden Wirrwarr der Öffentlichkeit, unumgänglich ist für die Freiheit der Wahrheit“.<sup>118</sup> Aber er agiert nicht engagiert für die These, daß der Mensch alles ist, sondern appelliert, selber gerufen, an die Freiheit, in der der Mensch nicht dämonisch sein Sein von Transzendenzakt zu Transzendenzakt immer wieder selbst für absolut behauptet<sup>119</sup>, sondern im „denkenden Zusichkommen“ in möglicher Existenz aus der

<sup>111</sup> Jaspers, P, 836.

<sup>112</sup> Jaspers, P, 837.

<sup>113</sup> Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931), 3. unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1955, 176.

<sup>114</sup> Jaspers, APP, Vgl. DPG, 50.

<sup>115</sup> Jaspers, APP, 649.

<sup>116</sup> Jaspers, KSD, 121.

<sup>117</sup> Jaspers, KSD, 117.

<sup>118</sup> Jaspers, KSD, 169.

<sup>119</sup> Vgl. Jaspers, DPG, 95.

Transzendenz sich geschenkt weiß.<sup>120</sup> Für Jaspers dient der Gang in die Öffentlichkeit deshalb nicht der Publizierung eines „Manifestes“ oder eines theatralischen Aktionsprogramms, sondern der Erhellung einer menschlichen Grunderfahrung: „Philosophieren gehört . . . zum Menschen als Menschen.“<sup>121</sup>

Der Ruin des Seinsbewußtseins, der aus der Verwechslung des wissenschaftlich Gewußten mit dem Sein selbst folgt<sup>122</sup>, das Bewußtsein der drohenden Selbsterstörung, das auf der handgreiflich gemachten technischen Welt basiert<sup>123</sup> und die nur noch immanente Gesinnung der Humanität<sup>124</sup>, die Gott mit einem Ding verwechselt und den Menschen mit einem *Superman* und die daher Gott und Mensch nicht für einen Weg der Freiheit, sondern für der Freiheit im Wege erachtet, werden nach Jaspers nur unter einer Bedingung als Gefahr erfahren: Wenn „im Philosophieren der Mensch zu sich selbst kommt“<sup>125</sup> und zwar als das einzigartige Wesen, das „offen für das Sein im Ganzen, in der Welt der Transzendenz lebt“.<sup>126</sup> „Und wenn der Mensch verschlungen werden soll von der Gewalt, so war seine Wahrheit doch dieser sein Weg zur Freiheit.“<sup>127</sup> In dem, was Jaspers den „Philosophischen Glauben“ nennt, der für ihn der Inbegriff seiner „Philosophie“ ist, der „Glaube des Menschen an seine Möglichkeit“, in der seine Freiheit atmet<sup>128</sup>, erweist Jaspers sich als der *im Umgang mit dem Menschen großgewordene Methodologe*, der im Philosophieren die Aufgabe erkennt, „den Menschen zu sich selbst zurückzubringen“.<sup>129</sup> Jaspers will nicht den Menschen zum Philosophen machen, sondern dem philosophierenden Menschen den Weg zum Menschen weisen, der, stets auf dem Wege zu sich, dorthin zurückkehrt, wo er *mehr* ist als erforschbarer Gegenstand<sup>130</sup> und wo sein Fragen den Hebel ansetzt, „sich aus dem Versinken emporzuheben“.<sup>131</sup>

Eine solche Philosophie scheint vielleicht im Hinblick auf das Wesen des Menschen manchem kritischen Kopf, den der Verstand um die Ver-

<sup>120</sup> Jaspers, DPG, 90; vgl. 114.

<sup>121</sup> Jaspers, DPG, 59.

<sup>122</sup> Vgl. Jaspers, KSD, 20 f.

<sup>123</sup> Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit, München 1958.

<sup>124</sup> Jaspers, DPG, 98.

<sup>125</sup> Jaspers, KSD, 60.

<sup>126</sup> Jaspers, DPG, 59.

<sup>127</sup> Jaspers, KSD, 84.

<sup>128</sup> Jaspers, DPG, 59.

<sup>129</sup> Jaspers, KSD, 21.

<sup>130</sup> Vgl. Jaspers, P, 839.

<sup>131</sup> Jaspers, KSD, 52.

nunft gebracht hat, und manchem „Philister“ des Nihilismus<sup>132</sup>, der um Gottes Güte willen die Welt verwirft, in den Wind geredet. Als Methodologie, die das Erkennen organisiert, um der unüberlegten Nivellierung der Weisen des Umgreifenden zu wehren, das der Mensch ist und das ihn umfängt<sup>133</sup>, und die der trickreichen Verabsolutierung „gesplitteter“ Erkenntnis<sup>134</sup> den Star stechen möchte, könnte sie ungleich fruchtbarer als Sartres in Philosophie und Dichtung *existentialistischer Humanismus* „die Welt bewegen“.<sup>135</sup> Angesichts der Forderung eines empirischen Aufweises des in der Existenzerhellung und in der Metaphysik der Chiffren Vergewisserten, wohlgemerkt nicht gegenständlich Gewußten, sollte die Frage lauten: Will ich die Verantwortung für eine Ablehnung dieser Methodologie des Menschseins und für ihre Folgen auf mich nehmen oder nicht?

3. *Die existentielle Ursprünglichkeit des „Philosophischen Glaubens“*. In Jaspers' aus einer methodologischen Anthropologie erwachsenen Philosophie sind Sachfragen keine Ressortfragen.<sup>136</sup> Er selbst versteht sich als getragen von der „Macht des philosophischen Glaubens“.<sup>137</sup> Seine Selbstbehauptung dient aber weder der aus der Philosophiegeschichte geläufigen, souverän sich gebärdenden Verteidigung der Erkenntnisse eines wissenschaftlichen Systems, noch der ebenfalls nicht unbekanntenen, mit Treue verwechselten Hartnäckigkeit im Vertreten eines „religiösen“ Bekenntnisses. Jaspers' Selbstbehauptung dient vielmehr der Selbsterhaltung einer ursprünglichen Weise des Menschseins, dem sogenannten *philosophischen Glauben*, der aber als *philosophischer* Glaube einerseits nicht und nie Bekenntnis zu werden vermag und der andererseits als *philosophischer Glaube* nicht der Gefahr eines Rückfalls in den Erkenntnis-Dogmatismus der vor-kantischen Philosophie ausgesetzt ist.<sup>138</sup> Insofern erweist gerade der philosophische Glaube die bereits von Platon analysierte Zwischenstellung der Philosophie, die ja von ihm zugleich als eine Bestimmung des Menschen als Menschen gedacht ist, sowohl ihr „Zwischensein zwischen Ursprung und Ziel“<sup>139</sup>, als auch ihr in der „Schwebe“-Bleiben zwischen dem Standpunkt zwingender wissenschaftlicher Kenntnisnahme von endlichen Objekten der Welt und der haltgebenden Berufung auf das im

<sup>132</sup> Jaspers, DPG, 106.

<sup>133</sup> Jaspers, DPG, 17 ff.

<sup>134</sup> Vgl. Jaspers, DPG, 51.

<sup>135</sup> Jaspers, KSD, 116; vgl. 164.

<sup>136</sup> Jaspers, APP, 650.

<sup>137</sup> Jaspers, Antwort, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts*. Herausgegeben von Paul Arthur Schilpp, Stuttgart 1957, 775—782.

<sup>138</sup> Jaspers, DPG, 15.

<sup>139</sup> Jaspers, DPG, 37.

religiösen Glauben errungene oder geschenkte Inappellable.<sup>140</sup> Daß die menschliche Grundsituation des in der „Schwebe“-Bleibens, die sowohl einen ontologischen als auch einen erkenntnistheoretischen Akzent hat, nichts mit einem schwebenden Dasein oder einem verschwebenden Denken zu tun hat und von der Kritik des sogenannten gesunden Menschenverstandes, der mit den Füßen fest auf dem Boden der Wirklichkeit zu stehen meint, nur unzureichend betroffen wird, versteht sich nach dem Gesagten von selbst.

Der *Philosophische Glaube* ist für Jaspers also sowohl die Antwort auf eine verabsolutierende Vorstellung von *Wissenschaft*, die die Philosophie um ihre Ursprünglichkeit zu bringen droht und sie zur Magd der Wissenschaften stempelt, als auch seine Reaktion auf den Ausschließlichkeitsanspruch einer Vorstellung von *Religion*, die der Philosophie eine echte Spontaneität abspricht und sie als Magd der Theologie behandelt. „Die Philosophie soll nicht abdanken.“<sup>141</sup> Um dieses Zieles willen, das heißt um des in ihr zu sich kommenden Menschen willen, denkt und lebt Jaspers. In einer Zeit, in der nicht mehr, wie früher, die Philosophie das Ansehen genießt, daß sie mit großer Intensität und Eindringlichkeit den ersten und letzten Problemen nachgeht und sich mit dem A und O befaßt, habe es die sogenannte Professoren-Philosophie schließlich dahin gebracht, daß ihre Redewendungen nur „für Einleitungen und Schlußworte noch geeignet scheinen“.<sup>142</sup> Jaspers sieht deshalb seine Aufgabe darin, im Philosophieren, wo es auch sei, einer Denkungsart auf die Schliche zu kommen, die, so unterschiedlich ihre Ausdrucksweise im einzelnen auch sein mag, „den Weg zum Totalitarismus“<sup>143</sup> bahnt, sei es dem politischen, wissenschaftlichen, religiösen oder philosophischen, und damit zur Verwahrlosung des Menschen führt.

Die Philosophie wird nicht nur von außen überrumpelt, sie kann auch von innen her vernichtet werden. Dann nämlich, wenn Philosophie in *Unphilosophie* umschlägt: Wenn der Enthusiasmus der Wahrhaftigkeit in unredliche Wahrheitspathetik oder unwahrhaftigen Wahrheitsfanatismus ausartet; wenn die Vernunft sich der Bequemlichkeit beugt, Verstandesfixierungen, die vorteilhafte Eindeutigkeit verheißen, für ausreichend hält und es aufgibt, in „dialektischen Bewegungen den Gehalt zu verwirklichen“<sup>144</sup>; wenn der alles umgreifende Grund mit handgreiflichen Partikularitäten verwechselt wird und man das objektiv Sagbare für der Weis-

<sup>140</sup> Jaspers, DPG, 16.

<sup>141</sup> Jaspers, DPG, 10.

<sup>142</sup> Jaspers, *Philosophie und Welt*. Reden und Aufsätze, München 1958, 22. = PUW.

<sup>143</sup> Jaspers, PUW, 14.

<sup>144</sup> Jaspers, DPG, 114.

15 Menschliche Existenz 1

heit letzten Schluß ausgibt. Wenn dies alles geschieht — und Jaspers sieht Gründe zu behaupten, daß es geschieht —, dann nistet sich die Unphilosophie, aus dem „labilen Gleichgewicht lebendigen Philosophierens“ herausgefallen, entweder in der „stabilen Platitude des verstandesmäßig Direkten“ häuslich ein oder aber sie „verdampft in die Unbestimmtheiten des Schwärmens“. <sup>145</sup> Beiden Fehlhaltungen soll der philosophische Glaube um des Menschen willen wehren.

Die Mächte, die hier auf den Menschen einwirken und ihn um seine *existentielle Ursprünglichkeit* zu bringen drohen, nennt Jaspers geradezu „luziferisch“, weil sie verführerisch auftreten, „indirekt wirken, Wahrheit in sich bergen, aber ständig verdrehen, großer Begabungen sich bemächtigen“. „Ihre gänzliche Unverlässlichkeit, der alles möglich ist, kann glänzen durch Geist . . . Sie können bezwingen durch einen extremen Zynismus, ob sie nun in einem Naturmythos der hemmungslosen Vitalität, ob in wilden Benennungen des Schrecklichen, ob in der Sprache einer radikalistischen Wahrhaftigkeit sich ergehen. Am Grunde sitzt die Verlogenheit, die noch die Wahrheit zur Lüge macht. Sie gebrauchen den Verstand, um die Vernunft zu zerstören . . . Die Unaufrichtigkeit verdreht den Wortsinn und macht die Sprache selbst unwahr, indem sie spricht ohne mitzuteilen, aber um zu düpiieren. Sie erregt, aber führt mit disziplinierter Technik in das Nichts, wo mit dem Schauer vor dem Ungeheuren die Gedankenlosigkeit unterwerfungsbereit macht. Alle diese Erscheinungen sind wie Einübungen der Bereitschaft, sich dem Totalitarismus zu ergeben.“ <sup>146</sup>

Angesichts solcher Diagnose tritt Jaspers seit seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ <sup>147</sup> auch als der Geistesarzt auf, der durch den „philosophischen Glauben“ die Scheinselbstverständlichkeiten als nicht gelöste, als überdeckte Probleme kenntlich macht. Ob sie sich nun mit „überkommener Sprache eine Scheinerfüllung verschaffen“ oder aber als „konjunkturebedingte Interessenposition des Daseins sich alte Gedanken als großartiges, aber täuschendes Kleid anlegen“. <sup>148</sup> Jaspers weiß sich herausgefordert, die *Vernunft* als eine ursprüngliche Möglichkeit des Menschseins zu verteidigen, und zwar nicht eine Vorstellung von Vernunft, die diese mit

<sup>145</sup> Jaspers, DPG, 116.

<sup>146</sup> Jaspers, PUW, 25.

<sup>147</sup> Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 4. unveränderte Auflage, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1954. Vorwort: „Es ist philosophische Aufgabe gewesen, eine Weltanschauung zugleich als wissenschaftliche Erkenntnis und als Lebenslehre zu entwickeln. Die rationale Einsicht sollte der Halt sein. Statt dessen wird in diesem Buch der Versuch gemacht, nur zu verstehen, welche letzten Positionen die Seele einnimmt, welche Kräfte sie bewegen.“, VII.

<sup>148</sup> Jaspers, DPG, 115.

dem in der Wissenschaft oder in der Philosophie als strenger Wissenschaft leicht total werdenden Verstand verwechselt. <sup>149</sup> Der Mensch lebt zwar — und das übersieht Jaspers, der Wissenschaftler unter den modernen Philosophen, keineswegs — durch die wissenschaftliche Erkenntnis und von den exakten Beweisgängen endlichen, aber praktikablen Wissens, aber er lebt nicht *aus* ihnen. Und Jaspers sieht zugleich seine Aufgabe darin, für den philosophischen *Glauben* als wichtigen Ursprung des Menschseins einzutreten, und zwar nicht für eine Vorstellung von Glauben, die diesen als ein alle Bezüge des menschlichen Daseins steuerndes, *totales* Bekenntnis vertritt. Der Mensch lebt zwar — und das übersieht der gerade vom biblischen Glauben immer wieder angesprochene Philosoph Jaspers keineswegs — auf den Glauben an das Geglaubte hin, aber er lebt nicht *nur* im Bekenntnis.

Der „Philosophische Glaube“, der „im Bunde mit dem Wissen“ <sup>150</sup> durch seine Wurzeln „das Seinsinnewerden aus dem Ursprung“ <sup>151</sup> ertastet, gelangt in der Weise des Begründens und Denkens zu *Gehalten*, die aber weder mit handgreiflichen Inhalten, noch mit funktionablen Formeln verwechselt werden dürfen, die für den Menschen als Menschen aber lebensnotwendig sind. Zwar fallen wir Menschen „immer wieder, wie die Katze auf ihre vier Beine, in die gegenständliche Faßlichkeit. Wir sträuben uns gegen das Schwindligwerden im Philosophieren, gegen die Zumutung, auf dem Kopf stehen zu sollen. Wir möchten sozusagen ‚gesund‘ bleiben im Halten an unseren Objekten, und möchten ausweichen der Wiedergeburt unseres Wesens im Transzendieren.“ <sup>152</sup> Aber gerade deshalb begreift Jaspers sich in seiner Aufgabe: den *Fehlformen des Glaubens und des Wissens*, dem Aberglauben des Handgreiflichen und dem Wissenschaftsberglauben der Verabsolutierungen zu wehren. Das heißt: immer dann *Vernunft zu realisieren*, wenn sie, in Verkennung des Wesens echten, seiner selbst bewußt gewordenen Glaubens und echten, seine Eigenart reflektierenden Wissens, entgleisen, weil sie in unbegründeter Selbstsicherheit ihre Kompetenz überschreiten.

Jaspers möchte aber darüber hinaus auch angesichts der „Verwahrlosung eigentlicher Philosophie“ <sup>153</sup> Fixierungen lösen, „die eigentliche Vernunft neu begründen in der Existenz selbst“ <sup>154</sup> und manches für objektiv

<sup>149</sup> Vgl. Jaspers, DPG, 130.

<sup>150</sup> Jaspers, DPG, 13.

<sup>151</sup> Jaspers, DPG, 15.

<sup>152</sup> Jaspers, DPG, 21.

<sup>153</sup> Jaspers, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München 1950, 68. = VUW.

<sup>154</sup> Jaspers, DPG, 125.

Ausgegebene „gleichsam verdampfen“<sup>155</sup>, kurzum: *aufklären*, daß es kurzfristig und kurzschlüssig ist, den momentanen Halt, den bestimmte Aussagen zu bieten scheinen, gegen den *unabschließbaren Vollzug der Selbsterhellung* und der Aufhellung der Weisen, durch die der Mensch umgreift und die den Menschen umgreifen, auszuspielen. Jaspers' philosophischer Glaube will innerhalb der Philosophie einerseits den „Kollaps aus der Weite der Vernunft in bloße Verstandesarbeit“<sup>156</sup> heilen und andererseits im Felde des Glaubens die „Verkehrung der geschichtlich gebundenen Unbedingtheit des Glaubens in allgemeingültige Wahrheit für alle“<sup>157</sup> wieder ins Lot bringen. Das Kennwort: Philosophischer Glaube bezeichnet die existentielle Ursprünglichkeit des Menschen, das „Atemschöpfen in der Vergegenwärtigung des Umgreifenden“, das „Sichgewinnen im Sichgeschenktwerden“.<sup>158</sup>

### III.

Martin Heidegger

*Der Mensch als Da des Seins*

1. Jaspers' Kritik an den Auswirkungen von Heideggers Existentialphilosophie. — 2. Heideggers Deutung seiner „existenzialen Analytik des Daseins“. — 3. Die Fragwürdigkeit der philosophischen Anthropologie, des Anthropologismus und des „Humanismus“ angesichts der Ek-sistenz.

1. Jaspers' Denken dient, wie wir gesehen haben, der „Selbstbehauptung der Philosophie“<sup>159</sup>, die sich durch keine unzuständigen wissenschaftlichen Tendenzen oder unversöhnlichen religiösen Ausschließlichkeitsansprüche um ihr *Seins- und Transzendenzbewußtsein* bringen läßt. Dieses Seins- und Transzendenzbewußtsein geht jedoch nicht in phänomenologischen Deskriptionen oder anthropologischen Beschreibungen auf, erschöpft sich nicht im Wissen um Verhaltensweisen oder Grundhaltungen des Menschen und ist auch im bloßen Wissen der Weisen des Umgreifenden noch nicht erfüllt. Es vollzieht sich zwar in Formen, die durch eine philosophische Logik oder Transzendentalphilosophie<sup>160</sup> herausgearbeitet werden können, wobei neue Strukturen des Menschseins ans Licht gebracht oder in der Philosophiegeschichte bereits entdeckte Strukturen der An-

<sup>155</sup> Jaspers, DPG, 21.

<sup>156</sup> Jaspers, VUW, 67.

<sup>157</sup> Jaspers, DPG, 71.

<sup>158</sup> Jaspers, DPG, 23.

<sup>159</sup> Karl Jaspers, Rudolf Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, 77. = FE.

<sup>160</sup> Jaspers, FE, 97.

eignung empfohlen werden, Strukturen, die einer gewissen Systematik nicht zu entbehren brauchen. Aber Jaspers betont immer wieder den radikalen Unterschied, der zwischen der Erhellung der „Grundformen des Seins, als das wir uns finden“ und dem durch „Erhellung von Möglichkeiten an mögliche Existenz appellierenden Denken“ besteht.<sup>161</sup> Gewiß, auch Jaspers gebraucht bei der Existenzerhellung begriffliche Schemata, die als Feststellungen oder Forschungsinhalte deutbar sind, und eine gewisse Jaspers-Kritik glaubte ihm deshalb Inkonsequenz nachweisen zu können. Sie dürfen jedoch ausdrücklich nicht für die Hauptsache genommen werden, die für Jaspers immer darin besteht, bei der Herausstellung der Weisen des Umgreifenden jederzeit sich an *mögliche Existenz* zu wenden, also an etwas, das nicht wie wissenschaftliche Erkenntnis allgemein zugänglich gemacht und begriffen werden kann. Das Menschsein korrumpiert, verkümmert und verschwindet, wenn um eines seiner selbst undurchsichtigen, vergegenständlichenden Wissenschaftsstrebens willen das rationale Wissen von den Weisen des Umgreifenden und den Strukturen des Menschseins bereits für „mögliche Existenz“ gehalten wird. Das Bewußtsein der Weite des Umgreifenden, der offene Horizont, soll dem Menschen die *eigene Möglichkeit* wach erhalten<sup>162</sup> und alle Versuche zurückweisen, durch welche Leitfäden für das Sein selbst ausgegeben werden, Entwürfe für die Ausführung, Werkzeuge der Mitteilung für Gegenstände der Erkenntnis.<sup>163</sup>

Jaspers gibt also den Anspruch wissenschaftlicher Geltung seiner Philosophie nicht etwa deshalb auf, weil er die Wissenschaft ablehnt, sondern weil gerade der Sinn unbedingter Wahrheit möglicher Existenz des Menschen in den Wissenschaften nicht aufgeht. Nachdrücklich erkennt gerade Jaspers die Wissenschaften wegen ihrer methodischen Helligkeit und wegen ihrer Weite der gegenständlichen Orientierung als Voraussetzung dafür an, den eigenen Weg zu beschreiten: „in Gegenständen gegenstandslos zu denken“ und „im Denken über den eigenen Schatten zu springen“.<sup>164</sup> Aber die Entscheidung über Sein oder Nichtsein der Philosophie hängt für Jaspers davon ab, ob der *radikale Unterschied* zwischen der wissenschaftlichen Phänomenologie des Bewußtseins und der philosophischen Existenzerhellung berücksichtigt wird oder nicht, ob allgemeine Strukturen als Leitlinien genutzt oder für „die Sache selbst“ ausgegeben werden, ob der Mensch zu sich selbst kommt oder nur zu Erkenntnissen über sich,

<sup>161</sup> Jaspers, FE, 98.

<sup>162</sup> Jaspers, Existenzphilosophie, Berlin und Leipzig 1938, 23. = E.

<sup>163</sup> Jaspers, Antwort, in: Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers. Herausgegeben von Paul Arthur Schilpp, Stuttgart 1957, 812. = A.

<sup>164</sup> Jaspers, A, 790.

kurzum, ob das *innere Handeln durch Denken* in Gang gebracht oder nur ein Wissen von etwas ausformuliert wird.<sup>165</sup> Die Selbstbehauptung der Philosophie gegen ihre Verkehrung in rationale Wissenschaft oder wissenschaftsfeindlichen Irrationalismus besteht im Ernstnehmen dessen, daß die Philosophie „ihre offenen Flanken zu ihrer Verwirklichung“ hat und nicht darin, daß sie dafür ausgegeben wird, im allgemeinen Gedachten „für sich selber schon die Vollendung“ zu sein.<sup>166</sup> „Im Philosophieren müssen zwei Flügel schlagen, um den Aufschwung zu gewinnen, der eine ist das mitteilbar Allgemeine in den philosophischen Texten, der andere ist die je eine unersetzliche Existenz, die in ihrer geschichtlichen Erfüllung mit dem eigenen Selbstwerden das tut, wodurch jene Texte mit ihren allgemeinen Bedeutungen erst ihren eigentlichen Sinn erhalten.“<sup>167</sup> Die Möglichkeit des Menschen wird nach Jaspers aber nur durch ein Philosophieren offengehalten, das eine grenzenlose Sehfähigkeit und Bereitschaft erweckt, dessen inne zu werden, daß „im Umgreifenden mir aus allen Ursprüngen das *Sein* entgegenkommt“ und „ich selbst mir geschenkt werde“.<sup>168</sup> Für Jaspers beginnt deshalb das Unheil menschlicher Existenz, „wenn das wissenschaftlich Gewußte für das *Sein* selbst gehalten wird“.<sup>169</sup>

Nur wenn man diese Überlegungen, durch die Jaspers die „Philosophie“, die in unserer Zeit verloren zu gehen scheint, retten und dem *Ruin des Seinsbewußtseins* wehren möchte, berücksichtigt, wird Jaspers' zwiespältiges Verhältnis zu Martin Heidegger verständlich. Jaspers hat frühzeitig anerkannt, daß Heidegger in seinem Buch „*Sein und Zeit*“ „über *Sein* in der Welt ebenso wie über *Dasein* und *Geschichtlichkeit* . . . Wesentliches gesagt“ hat.<sup>170</sup> Aber es ist sehr aufschlußreich zu beobachten, daß Jaspers zu Heideggers Philosophie in erster Linie auf dem Hintergrund seiner eigenen Psychopathologie und in Kritik solcher Psychiater und Psychologen, philosophischen Anthropologen und Theologen Stellung nimmt, die sich auf Heideggers Analytik des menschlichen *Daseins* beziehen. Gerade weil Jaspers sich mittels seiner transzendentalphilosophischen Logik der Weisen des Umgreifenden müht, in seine Darlegungen von Strukturen des Menschseins jeweils — ähnlich wie Kierkegaard — die „Explosionen“ einzubauen, „die sie rückgängig machen“<sup>171</sup>, vermißt er bei Heidegger angesichts der von diesem herausgearbeiteten „Existen-

<sup>165</sup> Vgl. Jaspers, A, 813.

<sup>166</sup> Jaspers, A, 821.

<sup>167</sup> Jaspers, A, 813.

<sup>168</sup> Jaspers, E, 24.

<sup>169</sup> Jaspers, Kleine Schule philosophischen Denkens, München 1965, 20 f.

<sup>170</sup> Jaspers, Philosophie, 2. unveränderte Auflage, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1948, 57.

<sup>171</sup> Jaspers, FE, 99.

tialien“, also der Seinscharaktere des *Daseins* im Unterschied zu den Kategorien als Seinsbestimmungen des nicht *daseinsmäßigen* Seienden, das *Bewußtsein des Vorläufigen* solcher Strukturen und das Gespür für das keineswegs Determinierende solcher Charaktere. Statt die Existenzialien, beispielsweise das *In-der-Welt-sein*, die Stimmungen der Angst und Sorge, die *Eigentlichkeit* oder das *uneigentliche Man*, als *Hilfsmittel* zur Steigerung oder Bewährung der geschichtlich wirklichen Existenz des einzelnen vor Augen zu führen, versuche Heidegger mit ihnen „ein festes Wissensgebilde zu schaffen“ und den Mitgehenden „zum Wissen eines Totalentwurfes des Menschseins“ zu führen, ja zu verführen; denn ohne den Wert von Heideggers konkreten Analysen in Frage stellen zu wollen, bezeichnet Jaspers dessen Ontologie des *Daseins* doch geradezu als einen „*philosophischen Irrweg*“, weil in ihr bloße Denkgebilde mögliche Existenz eher verschleiern als enthüllen und „mit Sätzen größter Existenznähe gerade die wirkliche Existenz verfehlt und unernst werden kann“. Jaspers wirft Heideggers Fundamentalontologie begriffliche Verfestigung des Menschseins vor, Verabsolutierung von Teilstrukturen und einen nicht zu rechtfertigenden Anspruch, wissenschaftliche Analysen geboten zu haben, und er hält den auf dieser *Daseinsanalytik* fußenden Autoren ein „kurzatmiges Theologisieren und Philosophieren“ vor, das sich „in einem vermeintlich Erkannten mißversteht“.<sup>172</sup>

Zu einer eigentlichen Auseinandersetzung zwischen Jaspers und Heidegger ist es zwar bisher nicht gekommen, und es ist fraglich, ob sie noch erfolgen wird. Jaspers' Kritik an Rudolf Bultmann sieht aber Heidegger im Hintergrund, selbst wenn sie zwischen dem Original und der Interpretation unterscheidet. Immerhin vermag man eine fast ärgerliche Ungeduld bei Jaspers zu hören, wenn er angesichts der Bultmannschen „Philosophie“ sagt: „Ob er dieses Buch (gemeint ist „*Sein und Zeit*“) in Heideggers Sinn verstanden hat, das hätte der Urheber dieser Philosophie zu entscheiden“, und wenn er gegenüber Bultmanns „wissenschaftlichem“ Philosophie-Begriff ausruft: „Wie brüchig müßte eine darauf begründete Theologie Heidegger erscheinen, wenn er sich dazu äußern wollte!“<sup>173</sup>

Dem großen Einfluß von Heideggers *Daseinsanalytik* auf die Psychologie und Psychiatrie begegnet er auch in dem ihm gewidmeten Schilpp-Band „*Philosophen des 20. Jahrhunderts*“<sup>174</sup>, und in seiner kritischen

<sup>172</sup> Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 5. unveränderte Auflage, Berlin und Heidelberg 1948, 649. = APP.

<sup>173</sup> Jaspers, FE, 13. — Vgl.: Der spätere Heidegger und die Theologie. Bd. 1. Herausgegeben von James M. Robinson, John B. Cobb, jr., Zürich/Stuttgart 1964.

<sup>174</sup> Jaspers, A, 805—820.

Antwort auf die von dort gestützten kritischen Einwände formuliert Jaspers den neuralgischen Punkt: „Die Daseinsanalytik wird aus einer bescheidenen, ihrer Grenzen bewußten Deskriptionsmethode zum ruinösen Einbruch der Philosophie in den Gegenstand der Forschung.“ Es geht Jaspers auch hier um den streng einzuhaltenden Unterschied zwischen der methodischen Selbstbegrenzung des wissenschaftlichen Forschens und einer „totalitär“ werdenden Anmaßung.<sup>175</sup> Mit welcher Hochachtung er allerdings der Philosophie von Heidegger begegnet, geht aus einem recht freimütig geführten Interview hervor, in welchem er angesichts des heute üblich gewordenen Philosophierens sagt: „Wenn man heute eine vermeintlich eigene Philosophie betreibt, oder in Gruppen eine Schulphilosophie, so ist das in den meisten Fällen ein Hobby. Solche Ausnahmen wie Heidegger kann man zählen.“<sup>176</sup>

Die *Objektivierung der Existenzialien*, die als „Signen möglicher Existenz“<sup>177</sup> ihren erhellenden Sinn haben mögen, zu „gewußten Existenzialien“ hat nach Jaspers leicht einen neuen Dogmatismus zur Folge<sup>178</sup>, weil hier „ein Wissen in lehrbarer Form nahegelegt wird, erbaut wie eine Stahlkonstruktion“.<sup>179</sup> Jaspers anerkennt zwar, daß Heideggers Philosophie von „Sein und Zeit“ immerhin „ahnungsvoll das Sein berührt“, wodurch die „Konstruktion Leben und Gewicht“ bekommt, aber als Philosophie stehe sie in „Zweideutigkeiten“. Der „Appell zum Selbstsein“ werde durch die Objektivierung zur Lehre „wieder unverbindlich, phänomenologisch neutral, lernbar und als Wissen anwendbar“.<sup>180</sup> Gerade die Uneindeutigkeit von Heideggers Fundamentalontologie in „Sein und Zeit“<sup>181</sup>, das Schwanken zwischen wissenschaftlich allgemeingültiger Erkenntnis vom Menschen und dem „Ernst der (Seins) Frage in der trostlosen Situation“<sup>182</sup>, fördere eine Unterscheidung, die Jaspers nicht anerkennen kann: die zwischen *existentialer Analyse*, die wissenschaftlich vorgehe, und *existentiellem Denken*, das sich irrationalistisch jeder Erfahrung entziehe. Zwar „vermutet“ Jaspers, daß — wie etwa bei Bultmann — ein Mißverständnis vorliegt, wenn man Heideggers Philosophie von „Sein und Zeit“ nur nach ihrer objektivierenden, „lehrmäßigen“

<sup>175</sup> Jaspers, A, 808.

<sup>176</sup> Jaspers, in: Fragen an Karl Jaspers. Wie kommen Sie zu Ihrem Urteil, Herr Professor? Exklusiv-Interview des „Münchner Merkur“ mit dem deutschen Philosophen in Basel von Armin Eichholz, Münchner Merkur 16./17. Juni 1966.

<sup>177</sup> Jaspers, FE, 18.

<sup>178</sup> Jaspers, FE, 14.

<sup>179</sup> Jaspers, FE, 12.

<sup>180</sup> Jaspers, FE, 12.

<sup>181</sup> Jaspers, FE, 14.

<sup>182</sup> Jaspers, FE, 12.

Seite hin deutet. Aber er weist nachdrücklich auf die Gefahren hin, die entstehen, wenn man mit existentialer Analyse zu erkennen trachtet, was nur existentiell einen Sinn haben könne<sup>183</sup>, oder wenn man die existenziale Analyse selbst für allgemein gültig und wissenschaftlich richtig halte, obwohl an ihr philosophisch nur wichtig ist, ob sie zum Leitfaden wird „für die Wahrheit dessen, was ich darin will und vollziehe und bin und auf das ich andere zur Antwort anrufe“.

Die Unterscheidung von existential und existentiell täuscht nach Jaspers also sowohl über die existentielle Bedeutsamkeit der keineswegs wissenschaftlich allgemeingültigen Existenzialien hinweg, als auch über die keineswegs überall gleichen existentialen Bedingtheiten des Existentiellen; denn *beides* spielt sich in einem Raum ab, der nicht wissenschaftlich zwingendem Wissen zugänglich ist. Eine solche Untersuchung klärt also nach Jaspers nicht, sondern verführt ins Unverbindliche und „bringt ins encluse Weiterreden ohne Fortschritt“.<sup>184</sup> „Je mehr in der Ontologie nicht die Methode erhellenden Spiegelns, appellierenden Eindringens in die Freiheit, begrifflich unfixierbaren Schwebens im Gedankenvollzug herrscht, desto mehr wird sie Lehre vom Vorhandenen.“<sup>185</sup> Dadurch aber tritt an die Stelle ursprünglichen Seins- und Transzendenzbewußtseins ein „hohler Ton“<sup>186</sup>, weil die unumgängliche Gegenständlichkeit alles dessen, was in den Horizont des Menschen gelangt, nur hingenommen und nicht begriffen und das heißt nicht in ihrer Unangemessenheit erfaßt wird. Es wird nun zu prüfen sein, inwieweit diese Kritik Heidegger in seinem Selbstverständnis trifft.

## 2. Heideggers Deutung seiner „*existenzialen Analytik des Daseins*“.

Der Blick auf die von Heideggers Daseinsanalytik beeinflusste weitverbreitete anthropologische Literatur — ob sie nun zustimmt oder ablehnt — gibt Jaspers' Besorgnis gegenüber dem „uneindeutigen“ Philosophieren von „Sein und Zeit“ recht. Der Blick auf Heideggers Philosophie allerdings zeigt, daß es Heidegger schon in „Sein und Zeit“ in erster Linie um die „Seinsfrage“ geht. Die Entwicklung von Heideggers Denken kann als die mühevollere *Auswicklung der Frage nach dem Sein* dargestellt werden, und zwar als mühevollere insofern, als Heidegger seine Versuche in „Sein und Zeit“ zunächst nicht immer mit ohne weiteres tauglichen, jedenfalls mit mißverständlichen und mißdeutbaren Titeln vorgenommen hat. Niemand weiß das besser als Heidegger selbst, der in seinen späteren

<sup>183</sup> Jaspers, FE, 13.

<sup>184</sup> Jaspers, FE, 15.

<sup>185</sup> Jaspers, APP, 649.

<sup>186</sup> Jaspers, FE, 15.

Schriften manchen Hinweis darauf gibt. Heidegger möchte zunächst in der Sprache der bisherigen Ontologie und überkommenen Metaphysik etwas zur Sprache bringen, das jedoch *über* ein ihm ungemäßes bisheriges ontologisches und metaphysisches Sprechen hinausführen soll. So kommt es zu Auseinandersetzungen mit Heidegger, die an dem von ihm Gemeinten auf diese oder jene Weise vorbeidenken.

Dem *Rückgang* Heideggers in den „Grund der Metaphysik“<sup>187</sup>, in die bisher ungedachte Basis, in die „Wahrheit des Seins“, durch den Wandel des Wesens des Menschen<sup>188</sup> aus einem *animal rationale* in das „Dasein“, d. h. in die „Existenz“ als „die Ortschaft der Wahrheit des Seins“<sup>189</sup>, erwachsen soll, steht zunächst die herkömmliche Sprache der Metaphysik selbst im Wege, die „Dasein“ und „Existenz“ als Bezeichnung für die Wirklichkeit jedes beliebigen Wirklichen zu verwenden gewohnt ist und über den Satz: „der Mensch allein existiert“ den Kopf schüttelt.<sup>190</sup> Dem Versuch Heideggers einer *Überwindung der Metaphysik*, durch den die in ihr waltende Seinsvergessenheit — ausdrücklich Heideggers Grunderfahrung<sup>191</sup> —, also die Überlassenheit des Menschen an das überhandnehmende Seiende auf Grund des Ausbleibens des Seins<sup>192</sup>, vor Augen geführt werden und das „Zu-denkende“ auf den Weg gebracht werden soll<sup>193</sup>, begegnet der nur sich selbst selbstverständliche Einwand, man habe es in der Metaphysik ja gerade seit eh und je mit dem höchsten Sein zu tun gehabt und lasse sich dieses nicht von einem mehr als fragwürdigen Denken nehmen. Heidegger spricht angesichts solcher Kritik, die ihm zeigt, daß er mit der Sprache der Metaphysik „nicht durchkam“<sup>194</sup>, geradezu von der „nachtwandlerischen Sicherheit“, mit der die Philosophie — um nicht zu sagen die Philosophen — an der „eigentlichen und einzigen Frage von ‚Sein und Zeit‘ vorbeiging“.<sup>195</sup>

<sup>187</sup> Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, 5. durch Einl. u. Nachw. verm. Auflage, Frankfurt am Main, 1949, 7. = WiM. — Vgl. die in vieler Hinsicht förderliche Darstellung von Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963.

<sup>188</sup> Heidegger, WiM, 9.

<sup>189</sup> Heidegger, WiM, 13.

<sup>190</sup> Heidegger, WiM, 14 f. — Vgl. Martin Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt am Main 1949, 16: „Der Satz: ‚Der Mensch ek-sistiert‘ antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, er antwortet auf die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen.“ = Hum.

<sup>191</sup> Heidegger, Hum, 17.

<sup>192</sup> Heidegger, WiM, 11.

<sup>193</sup> Heidegger, WiM, 9.

<sup>194</sup> Heidegger, Hum, 17. — Allgemein instruktiv: Erasmus Schöfer, Die Sprache Heideggers, Pfullingen 1962.

<sup>195</sup> Heidegger, WiM, 17.

Der Herausarbeitung der *Angst* als einer Grundbefindlichkeit des Daseins, in der die Welt und all ihr scheinbarer Halt zur Unbedeutsamkeit versinkt und die Seinsverlassenheit das Denken in Schrecken versetzt, glaubt man als einer gewissermaßen gedrückten Stimmung durch den Hinweis auf die gehobenen Stimmungen, etwa die erhebende Freude, parieren zu müssen<sup>196</sup>, zumal eine „Philosophie der Angst“ den Willen lähme.<sup>197</sup> Dem Hinweis auf die „Existenz“ als dem „Wesen“ des Daseins<sup>198</sup>, das offen steht für die Offenheit des Seins, „in der es steht, indem es sie aussteht“, und auf die „Inständigkeit“, mit der die Existenz in der *Sorge* dieses Innestehen in der Offenheit des Seins austrägt, meint man um eines reicheren und wertvolleren Menschenbildes willen die Spitze abbrechen zu müssen<sup>199</sup>, zumal eine mit dem Gestus der Tapferkeit auftretende „heroische Philosophie“ Gefahren in sich berge.<sup>200</sup> Was aber haben, fragt Heidegger einmal fast ärgerlich, das Seinsgeschick dieser Angst und diese *Sorge* „mit Psychologie und Psychoanalyse zu tun“?<sup>201</sup> Ein „anthropologisches Beforschen des Menschen“, das Angst und Sorge in das bekannte „Sortiment der psychologisch begafften Seelenzustände“ einreicht und zergliedert, denkt nicht aus der Erfahrung des Seins im Nichts aller vermeintlich Halt gebenden Gegebenheiten, sondern verrechnet „Stimmungen“ in die Klassen der erhellenden oder der niederziehenden.<sup>202</sup> Dem Aufweis der *Endlichkeit* des Menschen, die ihn so endlich macht, daß er nicht einmal „durch eigenen Beschluß und Willen“<sup>203</sup> sich ursprünglich vor das *Nichts* als den „Schleier des Seins“<sup>204</sup> zu bringen vermag, sondern sich überall Kulissen aufbaut und die eigenste und tiefste Endlichkeit, die ihn zum „Platzhalter des Nichts“, aber im Hinblick auf das in der Seinsvergessenheit Zu-denkende, macht, wird durch das Pochen auf das Positive und auf die Werte, auf die Würde des Menschen und die Vollkommenheitsstufen des Seins geantwortet, durch die solcher „Nihilismus“ überwunden werden könne und müsse.<sup>205</sup> Einem *Denken*, das den Menschen als das Wesen anspricht, dem das Sein die „Wächterschaft des Seins“ übereignet und das, ohne über das Sein verfügen zu können, die „Wah-

<sup>196</sup> Heidegger, WiM, 12.

<sup>197</sup> Heidegger, WiM, 41, vgl. 43.

<sup>198</sup> Heidegger, WiM, 13.

<sup>199</sup> Heidegger, WiM, 14. Inständigkeit vgl. 45.

<sup>200</sup> Heidegger, WiM, 43.

<sup>201</sup> Heidegger, WiM, 12.

<sup>202</sup> Heidegger, WiM, 42.

<sup>203</sup> Heidegger, WiM, 34.

<sup>204</sup> Heidegger, WiM, 46.

<sup>205</sup> Heidegger, Hum, 33 f., vgl. 40.



„Wahrung der Würde des Seins“ zu bewahren hat<sup>206</sup>, sagt man Irrationalismus nach, weil man „Denken“ mit dem rationalen Vorstellen von Gegenständen verwechselt und weder als „phänomenologische Destruktion“ von bedingten Denkpositionen<sup>207</sup>, noch als Andenken an das Sein billigen zu können glaubt.

Mag „Sein und Zeit“, wie Jaspers betont, von *Zweideutigkeiten* nicht frei sein, sie liegen im wesentlichen nicht bei Heidegger, sondern sind durch die „Not des ersten Durchkommens“ bedingt und durch eine Sprache, die zwar die „wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens“ festzuhalten versucht, aber doch zugleich die „ungemäße Absicht auf ‚Wissenschaft‘ und ‚Forschung‘“ fahren lassen möchte. Die dabei verwendeten geläufigen, aber verwandelten Titel und Termini, die innerhalb der bisherigen Philosophie und im Horizont des Bestehenden dem Üblichen gewissermaßen den Boden unter den Füßen wegzuziehen trachten, werden vielfach nicht aus der meist nicht in den Blick getretenen, überhaupt erst zu denkenden Sache „wieder-gedacht“, weil sie dazu verleiten, die Sache des Denkens auf Grund der gewohnten Bedeutungen direkt genommener Titel lediglich in der üblichen Weise vorzustellen und es den scheinbar vertrauten Wortmarken gewissermaßen mit gleicher Münze heimzuzahlen. „Inzwischen habe ich einsehen gelernt, daß eben diese Titel unmittelbar und unvermeidlich in die Irre führen mußten.“<sup>208</sup> Selbst der Titel des in „Sein und Zeit“ als „*Fundamentalontologie*“ bezeichneten Denkens, durch den angedeutet werden sollte, daß Heidegger überhaupt erst das Fundament für die bisherige Ontologie zu legen sucht, für eine philosophische Disziplin also, die immer nur das *Seiende* in seinem Sein zu denken trachtet, nicht aber das, was aller Ontologie erst ihre Basis gibt, die Wahrheit des Seins<sup>209</sup>, wird von Heidegger selbst später als „mißlich“ bezeichnet. Dieser Titel legt, obwohl er von der Problematik her, die Metaphysik auf ihren Grund hin zu übersteigen, Richtiges sagt, doch das Mißverständnis nahe, als ob die Fundamentalontologie gewissermaßen eine wissenschaftliche Ontologie sei. Dadurch stolpert dieses Denken aber über die eigenen Füße, „stellt es sich mit dieser Benennung selbst in den eigenen Weg und verdunkelt ihn“<sup>210</sup>; denn Heideggers „Philosophie“ geht es darum, nur das zu denken, „was dem abendländischen Denken seit seinem Beginn als das zu Denkende aufgegangen und gleichwohl vergessen geblieben ist: das Sein“. Für Heidegger ist das Sein weder

<sup>206</sup> Heidegger, WiM, 44 f.

<sup>207</sup> Heidegger, Hum, 32 f.

<sup>208</sup> Heidegger, Hum, 41 f.

<sup>209</sup> Heidegger, Hum, 41.

<sup>210</sup> Heidegger, WiM, 19.

ein Erzeugnis des wissenschaftlichen oder philosophischen Bewußtseins, noch ein Nachrechenbares für das Rasonieren, sondern das, was das wesentliche Denken des Menschen, wenn es sich ihm öffnet, beschäftigt und damit den Menschen *zu sich bringt*. „Das wesentliche Denken ist ein Ereignis des Seins“<sup>211</sup>, nicht des Denkens.

Trotz dieser allerdings nicht nur durch Titel und Termini nahegelegten „Irrmeinungen“ und unzutreffenden Bedenken muß aber festgestellt werden: Heidegger hat bereits in „Sein und Zeit“ deutlich zum Ausdruck gebracht, daß der Sinn der ontologischen Analytik des Daseins darin besteht, den Horizont freizulegen, innerhalb dessen eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt erst erfolgversprechend vonstatten gehen kann. Da das Dasein die Tendenz hat, sich selbst aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich ständig verhält, also „aus der ‚Welt‘“<sup>212</sup>, übersieht es leicht über der reichen Ausgelegtheit dessen, was der Mensch ist, in philosophischer Psychologie, Ethik, Politik, Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung, kurzum in der Anthropologie im weitesten Sinne, daß dem Menschen *Seinsverständnis wesenseigen* ist und nicht nur Erkenntnisse über Seiendes möglich sind. Die Analytik des Daseins dient folglich dem Aufweis, daß der Mensch immer schon in der Welt mit ihr beschäftigt und ihr „verfallen“ ist — was allerdings nichts moralphilosophisch und anthropologisch Belastendes meint<sup>213</sup> —, und sie wird keineswegs um ihrer selbst willen vorgenommen. Sie soll nicht eine „vollständige Ontologie des Daseins“ ausbauen, sondern ist ausdrücklich „vorläufig“, insofern sie lediglich der Ausarbeitung der Seinsfrage dient.

Dies ist, wenn man nach der „Anthropologie“ von Heidegger fragt, von entscheidender Bedeutung; denn es zeigt, daß alle aus Heideggers Schriften gewonnenen anthropologischen Daten zusammengerechnet keine Anthropologie ergeben sollen, daß folglich vielfach auch die Kritik an seiner „Anthropologie“ mit einem Schatten kämpft.<sup>214</sup> Zwar gibt Heidegger im Hinblick auf eine noch nicht bestehende, eine „mögliche Anthropologie“ und deren ontologisch zureichende Basis, einige „nicht unwesent-

<sup>211</sup> Heidegger, WiM, 43.

<sup>212</sup> Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1949<sup>e</sup>, 15. = SuZ.

<sup>213</sup> Heidegger, SuZ, 16.

<sup>214</sup> Vgl. Jürgen Grzesik, Die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung des Menschen. Eine Untersuchung zur Anthropologie Wilhelm Diltheys und Martin Heideggers, Diss. Bonn, Bonn 1961. Er betrachtet unter Berufung auf Franz Josef Brecht und Martin Buber denn auch Heideggers „Stücke“ auf ihren anthropologischen Gehalt, vgl. 117, 296. Vgl. allgemein: Otto Pöggeler, Existenziale Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Heinrich Rombach, Freiburg/München 1966, 443—460.

liche „Stücke“, aber mit philosophischer Anthropologie im gebräuchlichen Sinne des Wortes oder mit der noch zu leistenden Aufgabe einer „philosophisch“ zulänglichen philosophischen Anthropologie hat dies unmittelbar nichts zu tun.<sup>215</sup> Zwar wird, und auch darauf macht Heidegger aufmerksam, in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe „mitgefördert“, „deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst“, nämlich: die „Freilegung des Apriori“, ohne das die Frage „was der Mensch sei“ philosophisch nicht erörtert werden kann.<sup>216</sup> Und da Heidegger sich für die Erschließung dieses Apriori auf Husserl und einen „Apriorismus“ bezieht, der die „Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht“, ist, bekommt Jaspers' Vorwurf der Zweideutigkeiten in „Sein und Zeit“ Farbe. Aber Heidegger betont doch ausdrücklich, daß die von ihm in Angriff genommene Daseinsanalytik „vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie“ liege<sup>217</sup> und die spezifisch existenzialphilosophische Methode nicht außer acht gelassen werden dürfe.<sup>218</sup> Trotz zugestandener „sachlicher Ergiebigkeit“, trotz der unbezweifelten „Wissenschaftlichkeit“ der Forscher und trotz der unbestritten „positiven Arbeit“ der Gelehrten, verfehlen diese Disziplinen nach Heidegger das „eigentliche, philosophische Problem“, weil ihre „durch und durch fragwürdig“ gewordene Wissenschaftsstruktur ununtersucht bleibt.<sup>219</sup>

Heidegger grenzt daher schon in „Sein und Zeit“ seine Daseinsanalytik ausdrücklich gegenüber allen bisherigen Tendenzen in Richtung einer philosophischen oder theologischen Anthropologie ab<sup>220</sup>, weil die bisherigen Definitionen des Menschen, sei es als *animal rationale*, als vernünftiges Lebewesen, oder als Wesen der Gottebenbildlichkeit, den Menschen „selbstverständlich“ im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge“ begreifen und nicht die entscheidende Frage nach der „Seinsart“ dieses Seienden stellen, „das wir selbst sind“. Angesichts der positiven Erträge der bisherigen Anthropologie darf das Bewußtsein nicht verloren gehen, daß die ontologischen Fundamente, die nicht nachträglich aus empirischen Daten und Materialien abgeleitet oder erschlossen werden können, immer schon „da“ sind und obendrein in einem „radikaleren Sinne“ problematisch sind, als es je eine These der positiven Wissenschaft sein

<sup>215</sup> Heidegger, SuZ, 17.

<sup>216</sup> Heidegger, SuZ, 45.

<sup>217</sup> Heidegger, SuZ, 50.

<sup>218</sup> Heidegger, SuZ, 303.

<sup>219</sup> Heidegger, SuZ, 45, 50.

<sup>220</sup> Heidegger, SuZ, § 10.

kann“.<sup>221</sup> Mag also das, was bei Heidegger auf dem Wege der Ausarbeitung der Seinsfrage an anthropologisch Relevantem gewissermaßen abfällt, nicht ohne Belang sein, Heidegger hält es ausdrücklich für „vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie“<sup>222</sup>, die Heidegger auf dem Stand von „Sein und Zeit“ für grundsätzlich möglich hält und von woher sich die Grundeinstellungen von Jaspers' Einwänden erklären lassen.<sup>223</sup>

Gerade weil für Heidegger die Frage „nach dem Sein des ganzen Menschen steht“<sup>224</sup>, grenzt er, wie gesagt, sein Unternehmen von aller bisherigen Anthropologie ab. Dabei führt er interessanterweise als Gewährsmann für den von ihm bei der Freilegung des Weges zum Sein mit ins Auge gefaßten Wandel des Wesens des Menschen allen anderen voran Karl Jaspers an. In Richtung des Aufgabenkreises einer eigens thematisch gemachten „existenzialen Anthropologie“ habe „zum erstenmal“ Jaspers ausdrücklich die Frage „was der Mensch sei“ nicht aus Vorgegebenheiten heraus bestimmt, sondern aus dem, was der Mensch „wesenhaft sein kann“.<sup>225</sup> Anhand des Phänomens der „Grenzsituation“, dessen „fundamentale Bedeutung“ für Heidegger ausdrücklich „über aller Typologie der ‚Einstellungen‘ und ‚Weltbilder‘ liegt“<sup>226</sup>, habe Jaspers die „grundsätzlich existenzialontologische Bedeutung“ der Grenzsituation erkannt, die von all denen verkannt werde, die Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen“ lediglich „als Nachschlagewerk für ‚Weltanschauungstypen‘ verwenden“.<sup>227</sup> Und selbst wenn Heidegger in diesem Stadium der Entwicklung seines Denkens (1927), das die Frage nach dem Menschen nur stellt als die Frage nach demjenigen Sein, das als „Dasein“ die Seinsfrage stellt, den Charakter des an „mögliche Existenz“ appellierenden Denkens von Jaspers außer acht läßt, er erkennt und anerkennt ein seinem eigenen Versuch gleichartiges Unternehmen, ja er überläßt Jaspers

<sup>221</sup> Heidegger, SuZ, 49 f.

<sup>222</sup> Heidegger, SuZ, 131.

<sup>223</sup> Vgl. Heidegger, SuZ, 183, wo er von der „Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie“ spricht. Er akzentuiert die „vorliegende fundamentalontologische Untersuchung, die weder eine thematisch vollständige Ontologie des Daseins anstrebt, noch gar eine konkrete Anthropologie“ (194). Und er betont: „Die Analytik des Daseins zielt jedoch nicht auf eine ontologische Grundlegung der Anthropologie, sie hat fundamentalontologische Abzweckung“ (200).

<sup>224</sup> Heidegger, SuZ, 48.

<sup>225</sup> Heidegger, SuZ, 301.

<sup>226</sup> Heidegger, SuZ, 249.

<sup>227</sup> Heidegger, SuZ, 302.

gewissermaßen die Priorität, das Dasein „für“ seine äußerste Existenzmöglichkeit befreit zu haben.<sup>228</sup>

Heidegger hat um der Seinsfrage willen konsequent alle *anthropologischen Deutungen* seiner Philosophie als Verschleierung oder Verleugnung der ursprünglichen Zielrichtung des eigentlich anstehenden Fragens zurückgewiesen. Er tut alles, um nicht den Menschen, sondern das Sein ins Zentrum der Philosophie zurückzuholen. Angesichts der vereinfachten Frage: tut der Philosophie heute *das Sein oder der Mensch* not? hat Heidegger sich eindeutiger als die Philosophen vor ihm und in einem durch die Erfahrung der Seinsvergessenheit erschreckten und brennenden Seinsbewußtsein für das Sein entschieden. Hier fordert Heidegger ausdrücklich die Priorität für sich: „In der Abhandlung ‚Sein und Zeit‘ wird die Frage nach dem Sinn des Seins erstmals in der Geschichte der Philosophie als *Frage* eigens gestellt und entwickelt.“<sup>229</sup> Es gilt daher heute mehr denn je, gerade die von dem anthropologisch orientierten Otto Friedrich Bollnow erhobene Forderung zu beherzigen, sich an grundsätzlichen Einwänden gegen die philosophische Anthropologie um der Anthropologie selbst willen nicht vorbeizudrücken<sup>230</sup>, soll die Anthropologie nicht, wenn sie das Sein aus dem Blick verliert, nach Heidegger gerade das *eigentliche philosophische* Problem verfehlen und in der „gewohnten Schläfrigkeit des Meinens“<sup>231</sup> mehr noch als den Geist, nämlich, im wahrsten Sinne des Wortes, das Sein aufgeben. Auf Grund der Seinsfrage wird, das dürfte deutlich geworden sein, das für selbstverständlich gehaltene, metaphysisch bestimmte und bestimmbare Wesen des Menschen überhaupt erst in *Frage* gestellt, auf daß es fragwürdig wird „in seinem Bezug zum Sein und damit offen für dieses“.<sup>232</sup> Heideggers Philosophie wehrt sich gegen alle Versuche, den Menschen als *Lebewesen* aufzugreifen und möchte ihn als „*Menschenwesen*“<sup>233</sup> unverblaßt und unverblasen ansichtig machen, als das „Da“ des Seins, als die Lichtung des Seins.<sup>234</sup>

Die Radikalität dieser Zielrichtung mag umso überraschender erscheinen, als die von der Anthropologie bisher vorgebrachten Wesensbestimmungen des Menschen, etwa als Wesen der Gottebenbildlichkeit, als Ver-

<sup>228</sup> Heidegger, SuZ, 303.

<sup>229</sup> Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, 64. = EIM.

<sup>230</sup> Otto Friedrich Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, 3. durchges. u. erw. Auflage, Frankfurt am Main 1956.

<sup>231</sup> Heidegger, Hum, 33.

<sup>232</sup> Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, 73. = WhD. — Charakteristisch für die metaphysisch orientierten Arbeiten ist: Fritz-Joachim v. Rintelen, Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart, Meisenheim/Glan 1961<sup>2</sup>.

<sup>233</sup> Heidegger, WhD, 74.

<sup>234</sup> Heidegger, Hum, 15.

nunftwesen, Erlebniswesen, Bewußtseinswesen und Kulturwesen, Brennpunkte, wenn nicht sogar Epochen der Geschichte der Philosophie markieren.<sup>235</sup> Heidegger leugnet nicht, daß die Anthropologie durch die Abgrenzung des Menschen gegen Pflanze, Tier und Gott „stets Richtiges über den Menschen aussagen“<sup>236</sup> kann. Mit einiger Vorsicht darf man Heideggers Denken und Streben in gewisser Weise — wenn auch immer von der Seinsfrage her — als den Versuch interpretieren, die Bedingung der Möglichkeit und damit die Grenzen der *Idee der philosophischen Anthropologie* aufzudecken. Jedenfalls lassen nicht nur die einschlägigen, oben dargestellten Stellen aus „Sein und Zeit“ erkennen, daß Heidegger kritisch seinen Ausgang von der bisherigen ontologischen Unbestimmtheit anthropologisch gewendeter überkommener Begriffe wie Logos, Seele, Bios, Bewußtsein, imago Dei, Personsein und dergleichen mehr nimmt.<sup>237</sup> Aber Heideggers Kant-Buch und in späterer Zeit der „Humanismusbrief“, in denen er zentral auf das vorliegende Thema zu sprechen kommt, das er im übrigen immer wieder berührt, zeigen allerdings deutlich, daß es ihm nicht um ein Besserwissenwollen in anthropologischen Dingen zu tun ist oder um eindeutige Festlegungen durch eine unzulänglich enge Daseinsanalytik, deren existenzialer Umgrenzung es vielmehr methodisch um das im Blick auf das Sein unumgängliche, „im Gewissen aus dem Dasein selbst für es selbst bezeugte *eigentliche Seinkönnen*“ geht.<sup>238</sup> Heidegger ist auf das Freilegen einer Problematik aus, die weder durch vor-schnelle, noch durch „runde“ Antworten, aber auch nicht durch den Rückzug auf ein als fruchtbar gepriesenes Chaos von anthropologischen Standpunkten verdeckt werden darf.<sup>239</sup> Er hat niemals die Anthropologie in der Freiheit ihrer wissenschaftlichen Forschung beschneiden wollen, wehrt sich aber gegen eine in den auf ihr aufbauenden Interpretationen sich ihrer Anmaßung oft selbst nicht bewußte Tendenz, die in der Seinsfrage wieder ursprünglich werdende Philosophie auszumanövrieren.

3. Die *Fragwürdigkeit der philosophischen Anthropologie, des Anthropologismus und des „Humanismus“ angesichts der Ek-sistenz*. — Mit Nachdruck weist Heidegger darauf hin, daß das inhaltlich Unübersichtliche der unter dem Namen Anthropologie zusammengefaßten Betrachtungsweisen und Untersuchungsergebnisse, die von Forschungen im Soma-

<sup>235</sup> Vgl. Verf., Homo vere humanus. Probleme und Aussagen der philosophischen Anthropologie in geistesgeschichtlicher Sicht, in: Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch., Bd. XVI, H. 3, Köln 1964, 223—250.

<sup>236</sup> Heidegger, Hum, 13.

<sup>237</sup> Heidegger, SuZ, 45—50.

<sup>238</sup> Heidegger, SuZ, 301.

<sup>239</sup> Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main 1951, 195. = Kant.

tischen bis zu solchen kulturmorphologischer und weltanschauungstypologischer Art reichen, die Idee einer philosophischen Anthropologie „zur völligen Unbestimmtheit“ herabsinken läßt. Aus einer *Disziplin* ist heute eine *Grundtendenz* geworden, die, eine Art kopernikanische Wende, eine abgründlich gefährliche Sicht der Philosophie zur Folge hat. Heidegger setzt sich also nicht selbst in Szene, sondern gegen eine Tendenz zur Wehr, die dann radikal wird, wenn sie beabsichtigt, in der philosophischen Anthropologie das Ganze der Philosophie zu konzentrieren. Solche „Anthropologie sucht nicht nur die Wahrheit über den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, was Wahrheit überhaupt bedeuten kann“. Wer allerdings diese Anmaßung durchschaut, den täuscht selbst das reichste und „lauteste“ anthropologische Wissen nicht darüber hinweg, daß keine Zeit weniger wußte, was der Mensch ist, als die heutige. „Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.“<sup>240</sup> Aber während Max Scheler, der den gleichen Tatbestand zwei Jahre vor Heidegger konstatiert hatte, sich an die Ausarbeitung einer großen Anthropologie macht — bis der Tod seiner atemberaubenden Produktivität ein willkürliches Ende setzt —, zieht Heidegger eine andere Konsequenz. Er holt zu einer scharfen Zurückweisung jedes „Anthropologismus“<sup>241</sup> aus.

Fragwürdiger noch als der Mensch ist Heidegger die Idee einer philosophischen Anthropologie, die rücksichtslos ins Zentrum der Philosophie drängt, und sei es nur als ihr elementarer Impuls. Als mögliches „Sammelbecken“ für die entscheidenden philosophischen Probleme imponiert die Anthropologie zwar durch die Weite, Offenheit und grundsätzliche Unabgeschlossenheit ihres Gesichtskreises. Aber ihr Anspruch auf zentrale Bedeutung verschleiert nach Heidegger nur die „innere Grenze“ der Idee einer philosophischen Anthropologie.<sup>242</sup> Da aber eine bloße Zurückweisung ihrer anmaßlichen Tendenzen um nichts philosophischer ist als die Behauptung ihrer maßgebenden und zentralen Stellung, ergibt sich für Heidegger zwangsläufig die Notwendigkeit: Wesen, Recht und Funktion einer philosophischen Anthropologie innerhalb der Philosophie durch eine Ursprungsbesinnung auf das Wesen der Philosophie als solcher sichtbar zu machen, was ihn ausführlicher in seinem Kant-Buch beschäftigt. Wenn Kant die drei ursprünglichsten Interessen des Menschen, die in den drei Grundfragen: 1. Was kann ich wissen?, 2. Was soll ich tun? und 3. Was darf ich hoffen?, zur Sprache kommen, auf eine vierte: *Was ist der Mensch?* bezieht<sup>243</sup>, dann erwächst damit eine unumgängliche Aufgabe.

<sup>240</sup> Heidegger, Kant, 189 f.

<sup>241</sup> Heidegger, Kant, 191.

<sup>242</sup> Heidegger, Kant, 192.

<sup>243</sup> Immanuel Kant, WW, VIII, 343, ed. Cassirer.

Die hier zum Ausdruck kommende Tendenz, die Grundlegung der metaphysischen Kernprobleme mittels einer philosophisch-anthropologischen Fragestellung vorzunehmen, bedeutet, daß die zutage getretenen Grenzen der menschlichen Vernunft die Besinnung auf „eine Endlichkeit im Innersten seines (gemeint ist: des Menschen) Wesens“<sup>244</sup> notwendig machen. Dies soll nicht einer Verabsolutierung der Endlichkeit das Wort reden, will vielmehr als der Versuch verstanden werden, die *Endlichkeit des Menschen* als „Verendlichkeit“<sup>245</sup> zu begreifen, d. h. als die zu Konsequenzen treibende Einsicht in die eigentliche Natur seines Wesens, als das Aufleuchten der Sorge um sein Endlich-sein-Können. Erst auf diesem Hintergrund wird die selbstverständlich scheinende Tatsache, daß der Mensch nach Gott, Vernunft, Bewußtsein, Natur und Kultur fragt, überhaupt erklärlich. Dabei zeigt sich, daß es bei der Herausarbeitung der Endlichkeit beispielsweise nicht darum geht, den Menschen etwa als *ens creatum* theologisch in seiner Endlichkeit zu „kennzeichnen“, sondern darum, zu untersuchen, ob die Frage nach des Menschen wesenhafter Endlichkeit „überhaupt noch eine anthropologische Frage sein kann“.<sup>246</sup>

Das hat nichts mit billiger Leugnung der Geschöpflichkeit des Menschen zu tun. Es geht dabei um etwas viel Unverfänglicheres, Schlichteres. Beim Versuch, dem Verfahren zu entgehen, anthropologisch-metaphysische „Wesensaussagen“ zu formulieren, denen von einem anderen Standpunkt mit ebensolchen „Wesensaussagen“ widersprochen wird, setzt Heidegger bei der Erörterung des Zusammenhanges zwischen dem Sein und der Endlichkeit des Menschen, kurzum, bei der „Seinsfrage“ an; denn nur wenn die innere Möglichkeit dieser Frage aus des Menschen „Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen“<sup>247</sup>, begreiflich gemacht werden kann, nur wenn das *Seinsverständnis als das Wesen der Endlichkeit*, als „das Endlichste im Endlichen“<sup>248</sup> aufgewiesen wird, nur wenn ursprünglicher als der Mensch die Endlichkeit des in ihm offenbar werdenden Seins ist, des Da-seins, das er aussteht, nur dann wird deutlich, daß auf die Frage: Was ist der Mensch? mit zwar stets belegbaren und insofern richtigen, aber meist voreilig verabsolutierenden „Wesensaussagen“ geantwortet wird. Jetzt erst wird das Chaos der Meinungen gründlich begreiflich. Wenn man berücksichtigt, daß Heidegger auf das abzielt, „was ursprünglicher ist als der Mensch“, auf die Erörterung dessen, was Seinsverständnis erst ermöglicht, dann leuchtet es ein, wenn Heidegger betont, daß „alle Anthropolo-

<sup>244</sup> Heidegger, Kant, 195.

<sup>245</sup> Heidegger, Kant, 196.

<sup>246</sup> Heidegger, Kant, 197.

<sup>247</sup> Heidegger, Kant, 200.

<sup>248</sup> Heidegger, Kant, 206.

gie, auch die philosophische, den Menschen schon als Menschen gesetzt hat“.<sup>249</sup> Die Frage nach dem, was der Mensch ist, ist schon falsch gestellt, weil sie auf gegenständliche Antwort wartet.<sup>250</sup>

Es ist wichtig festzuhalten, daß Heidegger, der zur Begründung der Philosophie die Herausarbeitung des innersten Wesens der Endlichkeit, und zwar innerhalb der besprochenen „Analytik des Daseins“, fordert, nicht beansprucht, eine „an sich wahre, absolute Erkenntnis der Endlichkeit“ gewonnen zu haben.<sup>251</sup> Er geht sogar so weit, das *Philosophieren* nur als „eine“ entscheidende Möglichkeit des menschlichen Daseins zu bezeichnen<sup>252</sup>, deren Einsatz „nie als der *einzig* mögliche beansprucht werden kann“.<sup>251</sup> Das bedeutet jedoch nicht, daß damit die traditionellen Wesensaussagen einfach wieder in die von ihnen beanspruchte Absolutheit eingesetzt würden. Sie sollen vielmehr, wozu Heidegger als Philosoph sich gedrängt fühlt seinen Teil beizutragen, auf dem Hintergrund der „Seinsfrage“ erst ihrem innersten Wesen nach verständlich gemacht werden als Erkundungen menschlicher Eigenschaften, in denen er jedoch nicht aufgeht. Diese sogenannten Wesensaussagen, mit denen sich nicht nur prächtig präledieren, sondern auch fanatisch streiten läßt, setzen vielmehr voraus, daß der Mensch auf Grund seines Seinsverständnisses „überhaupt Seiendes als ein solches *sein-lassen kann*“.<sup>253</sup> Sein-lassen bedeutet allerdings nicht „schaffen“ oder gar „erschaffen“, und es darf nie außer acht gelassen werden, daß des Menschen „Bedürftigkeit“<sup>254</sup> und „Endlichkeit“ erst Dasein ermöglicht. Um nur einige wichtige Konsequenzen zu nennen, die sich daraus ergeben: Die Frage nach dem Sinn von Sein entreißt den Gott, zu dem der Mensch „beten“, dem er „opfern“, vor dem er „ins Knie fallen“ kann<sup>255</sup>, der Verfügungsgewalt der „Philosophen“. Sie löst die Wahrheitsfrage aus ihrem Verbautsein in die Wissenschaft. Und sie befreit die Kunst aus ihrer Bindung an den artistischen Sektor des Kulturschaffens<sup>256</sup>, weil sie als „das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“, als Ursprung, erfahrbar gemacht wird.<sup>257</sup> Es gilt also, die Philosophie, die im Zeitalter der vollendeten Metaphysik zur Anthropologie geworden ist, durch die Besinnung auf die das Philosophieren wieder in Freiheit set-

<sup>249</sup> Heidegger, Kant, 207.

<sup>250</sup> Heidegger, Hum, 16.

<sup>251</sup> Heidegger, Kant, 213.

<sup>252</sup> Heidegger, Kant, 203.

<sup>253</sup> Heidegger, Kant, 206.

<sup>254</sup> Heidegger, Kant, 213.

<sup>255</sup> Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 70. = ID.

<sup>256</sup> Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 42. = VA.

<sup>257</sup> Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 64. = Holzw.

zende Unterscheidung von Sein und Seiendem<sup>258</sup>, die sogenannte *ontologische Differenz*<sup>259</sup>, zu retten. (Diese hier zu überdenken, ist nicht der Raum, selbst wenn erst von ihr aus das Ganze der Philosophie Heideggers verständlich wird.) Indem aber die Philosophie zur Anthropologie geworden ist, ist sie „zu einer Beute der Abkömmlinge der Metaphysik, d. h. der Physik im weitesten Sinne, die die Physik des Lebens und des Menschen, die Biologie und Psychologie einschließt“, geworden. „Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde.“<sup>260</sup>

Es ist das Verdienst Heideggers, mit allem Nachdruck deutlich gemacht zu haben, daß unbeschadet der wissenschaftlichen Anthropologie die *Philosophie* die große Aufgabe sieht und in Angriff genommen hat, der im Seinsverstehen geschehenden Eröffnung des Seins, aber auch seinem Ausbleiben nachzufragen (woraus sich die Destruktion der bisherigen Philosophiegeschichte als einer Verfallsgeschichte des Seins und andere hierin gründende wichtige Probleme ergeben); nachzufragen also dem Ereignis, durch das der Mensch Mensch ist und geschichtlich dieser Mensch ist. Immer erneut wiederholt Heidegger den Satz: Das „Wesen und die Weise des Menschseins“ kann sich „nur aus dem Wesen des Seins bestimmen“.<sup>261</sup> Angesichts der Frage „Was ist der Mensch?“ ist folglich zu prüfen, ob sie nur „in Buchstaben auf dem Buchdeckel steht“ und ob „lediglich auf dem Buchdeckel gefragt“ wird<sup>262</sup>, oder ob in ihrer Verwandlung in die dem geschichtlich fragenden Menschenwesen würdigere Frage „Wer ist der Mensch?“ *der Mensch zu sich selbst kommt*.<sup>263</sup> Die Antwort: *wer er ist, ist* aber für die Philosophie „nicht irgendwo an den Himmel geschrieben“<sup>264</sup> und nicht aus der „gewohnten Schläfrigkeit des Meinens“<sup>265</sup> zu gewinnen.

Philosophie muß vielmehr die Bestimmung des Wesens der Menschen stets als wesentliche Frage gegenüber allen Antworten, die gegeben werden, offenhalten. Sie muß zur Erfahrung bringen, daß dieses Fragen „allererst Geschichte schafft“. Und sie muß die Frage, *wer* der Mensch ist, stets im Zusammenhang mit der Frage stellen, was es mit dem Sein auf sich hat.<sup>266</sup> Dann zeigt sich die echte und ursprüngliche *Notwendigkeit*

<sup>258</sup> Heidegger, EiM, 156.

<sup>259</sup> Heidegger, ID.

<sup>260</sup> Heidegger, VA, 86 f.

<sup>261</sup> Heidegger, EiM, 106.

<sup>262</sup> Heidegger, EiM, 109.

<sup>263</sup> Heidegger, EiM, 110.

<sup>264</sup> Heidegger, EiM, 107.

<sup>265</sup> Heidegger, Hum, 33.

<sup>266</sup> Heidegger, EiM, 107 ff.

der Philosophie gerade angesichts einer Frage, die keine anthropologische ist, sondern eine „geschichtlich meta-physische“<sup>267</sup>; also eine, der nicht durch gelehrte Definitionen oder durch eine „freischwebende Anthropologie“ entsprochen werden kann, sondern nur dadurch, daß der Mensch sich als die „Stätte“ begreift, „die sich das Sein zur Eröffnung ernötigt“. Der Mensch als „das in sich offene Da“ läßt das Seiende in sich hereinstehen und zum Werk werden. Das Sein des Menschen ist also im wörtlichen Sinne das „Da-sein“, in dem allein der Hinblick auf die Eröffnung des Seins gegründet ist und das Sein sich ereignen kann.<sup>268</sup> Heidegger bringt die Voraussetzungen ans Licht, unter denen dies geschehen kann. Jaspers appelliert an den Menschen, das an ihm Liegende zu tun, damit es geschieht. Beide wissen, daß es nicht zu zwingen ist. Aber während Jaspers den Menschen auffordert zu zeigen, wer er ist, versucht Heidegger zu denken, wer der Mensch ist.

Nur schwer läßt sich allerdings ein größerer Gegensatz aufweisen als der zwischen Sartres existenzialistischem Humanismus<sup>269</sup>, in dem der Mensch zum Subjekt für alle Objekte geworden, nicht nur dazu verurteilt ist, aus seiner Freiheit heraus zu sagen, was sie sind, sondern auch was er ist, und Heideggers existenzialem Humanismus, der sich nur schwer in die bisherigen Humanismen einreihen läßt. Immerhin ist es möglich, vom Stichwort „Humanismus“ aus abschließend Charakteristisches Heideggerscher Philosophie zu formulieren.<sup>270</sup> Nennt man „Humanismus“ diejenige philosophische Deutung des Menschen, „die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt“<sup>271</sup>, dann kann dieser Terminus weder zur Kennzeichnung der griechischen Weise dienen, die Unverborgenheit des Seins zu vernehmen<sup>272</sup>, noch zur Charakterisierung der mittelalterlichen Weise, das Wesen des Menschen aus der Abgrenzung gegenüber Gott als Gotteskindschaft zu erfahren. Wie soll die Frage, was der Mensch ist, überhaupt noch als echte Frage gestellt werden können, wenn die Grundsetzung des Subjektes als Bezugsmitte zum Maß von allem geworden ist?<sup>273</sup>

<sup>267</sup> Heidegger, EiM, 107.

<sup>268</sup> Heidegger, EiM, 156.

<sup>269</sup> Heidegger, Hum, 17 f. Der Hauptsatz des Existenzialismus (gemeint ist der Vorrang der existentia vor der essentia) hat mit dem in „Sein und Zeit“ Ausgesprochenen „nicht das geringste gemeinsam“. 18.

<sup>270</sup> Vgl. Verf., Humanismus und Wissenschaft in der Sicht Martin Heideggers, in: Intelligitas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit. Herausgegeben von Dieter Stolte und Richard Wisser, Tübingen 1966, 141—159.

<sup>271</sup> Heidegger, Holz, 86.

<sup>272</sup> Heidegger, VA, 49.

<sup>273</sup> Heidegger, Holz, 81.

Die Radikalität dieses in der Anthropologie zum Grundmaß genommenen „Humanismus“ zeigt sich nicht nur darin, daß der Mensch das Wahre nur noch als das „Gewußte seines eigenen Wissens“<sup>274</sup> gelten läßt, sondern auch in der Tendenz, die bisherigen Deutungen des Menschen unter dem Aspekt der neuzeitlichen humanistischen Auslegung als frühere Humanismen auf sich zu beziehen und damit um das Eigene und Ursprüngliche zu bringen. Nicht nur das Sein und die Welt, auch Gott und die Vorsehung, also die großen Probleme des antiken und mittelalterlichen Menschen, werden zu Gegenständen, über die man sich vom Menschen aus ins Bild setzen kann. „Weltbilder“<sup>275</sup> treten an die Stelle des von sich aus Aufgehenden und Sichöffnenden, „Gottesbilder“ und „Gottesanschauungen“ verdrängen das von anderswoher gesprochene Wort und die Entsprechungen des Geschaffenen mit dem Schöpfer. Indem aber die Welt und Gott nicht nur zu dem Bilde werden, das der Mensch sich von ihnen macht, sondern nichts anderes sind als das Bild, über das der Mensch Bescheid wissen muß und auf das er sich einzurichten hat<sup>276</sup>, erweist sich der „Humanismus“ im historischen Sinne des Wortes nach Heidegger als eine „moralisch-ästhetische Anthropologie“.<sup>277</sup>

Der Humanismus zeigt sich als der Horizont, innerhalb dessen die Gegenstände der „Bildung“ ausgemessen und transportiert werden können. Zur Bildung gehört nicht nur zu wissen und darüber im Bilde zu sein, was die Welt und Gott sind, sondern auch, was der Mensch ist. Als „wirklich“ gelten dann nur Antworten, die auf solche innerhalb des Horizontes des Gegenständlichen gestellten Fragen erteilt werden.<sup>278</sup> „Wirklich“ ist, was als Bildung verfügbar ist. „Wirklich“ ist, was der Mensch als Bild, sei es der Welt, Gottes oder seiner selbst, bestimmt hat. Eine Besinnung etwa auf einen Entwurfbereich, der die Geltung der sogenannten Bildungswirklichkeit in Frage stellen könnte, weil diese Besinnung nach der Wahrheit des Seins fragt, ohne sofort eine bündige Antwort zu geben und in gegenständlicher Beantwortungsweise Aussagen auszumünzen, gerät leicht in den Verdacht, an den Grundfesten des Zeitalters zu rütteln. Der Versuch, die Auslegung des Wesens des Menschen „aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins“ zu denken, wird irrigerweise als Vergehen gegenüber dem Gottesverhältnis geahndet und für „Atheismus“ ausgegeben.<sup>279</sup> „Weil gegen den ‚Humanismus‘ gespro-

<sup>274</sup> Heidegger, Holz, 99.

<sup>275</sup> Heidegger, Holz, 86 f.

<sup>276</sup> Heidegger, Holz, 82.

<sup>277</sup> Heidegger, Holz, 86.

<sup>278</sup> Heidegger, VA, 52.

<sup>279</sup> Heidegger, Hum, 36.

chen wird, befürchtet man eine Verteidigung des In-Humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist ‚logischer‘ als dies, daß dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt?“<sup>280</sup> Daß in der gewohnten Weise keine solchen Antworten gegeben werden, die man, bevor noch echte Fragen gestellt werden, bereits kennen kann, wird als Erweis der Unfruchtbarkeit dieses Fragens genommen. Daß dem Menschen die Rücksichtslosigkeit seiner für stabil gehaltenen und ausgegebenen Subjekt-Stellung vor Augen geführt wird, wird als Nihilismus beargwöhnt.

Heidegger lehnt jedoch, das ist deutlich, den „Humanismus“ nicht deshalb ab, weil ihm etwa an der *Humanitas des homo humanus* nichts gelegen wäre, sondern weil die „höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die *Humanitas des Menschen* nicht hoch genug ansetzt.“<sup>281</sup> Der Mensch ist *mehr als* Bezugsmittel des Seienden, *mehr als* der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen, *mehr als* der Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen.<sup>282</sup> Er transzendiert den von ihm selbst entworfenen gegenständlichen Bereich, in welchem er die Gegenstände um seine Subjektivität als Zentrum herum gruppiert. *Der Mensch ek-sistiert.*<sup>283</sup> Das heißt nicht, daß er irgendwohin hinauslangt oder etwas von einem Nirgendwo in den Bereich seiner Verfügungsgewalt hereinholt. Daß der Mensch ek-sistiert, meint vielmehr den unscheinbaren Sachverhalt: Der Mensch ist immer schon auf das Sein angewiesen, und zwar nicht nur seinem Sein, sondern auch seinem Sollen nach. „Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“<sup>284</sup> Mag innerhalb des im üblichen Sinne verstandenen Humanismus der Mensch um sich selbst kreisen. Dem *homo humanus* als dem ek-sistierenden, zur „Wächterschaft für die Wahrheit des Seins“ berufenen Wesen ist eine *Humanitas* eigen, die gerade dann das *Menschenwesen* ans Licht bringt, wenn der Mensch vom üblichen „Humanismus“ absieht. Wenn man dasjenige einen „Humanismus“ nennen möchte, was gerade vom „Humanismus“ absieht, dann ist mit Humanismus eine Einstellung bezeichnet, bei der es auf die Wahrheit des Seins und „gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt“.<sup>285</sup>

<sup>280</sup> Heidegger, Hum, 32.

<sup>281</sup> Heidegger, Hum, 19.

<sup>282</sup> Heidegger, Holz, 81, 84.

<sup>283</sup> Heidegger, Hum, 16.

<sup>284</sup> Heidegger, Hum, 29.

<sup>285</sup> Heidegger, Hum, 31. — Einen Überblick über geistesgeschichtliche Vorgänge des

Auch Jaspers kennt eine *Humanitas*, die, zu einer Bildung als der universalen Weise verabsolutiert, „alles zu kennen und mit allem verstehend durch Betrachtung fertig zu werden“, entartet, die aber in ihrer unverfälschten Form den Menschen offen macht für den anderen. In der echten „*Humanitas*“ kommt für Jaspers aber nicht in erster Linie das Sein zur Erfahrung, sondern die *Menschlichkeit des Menschen* ans Licht: Sein Aufgeschlossenheit für den anderen Menschen und eine Bereitschaft, mit der er sich „auf den Standpunkt jedes anderen stellen, auf Gründe hören, in die Vernunft der Sache eintreten und in den Ideen sich grenzenlos erweitern“ möchte.<sup>286</sup> Bei Heidegger wendet sich der *homo humanus* durch die Helle der Wissenschaft und durch das Selbstverständliche des historischen Humanismus erst dann der *Humanitas* zu, wenn er, als Ek-sistenz im denkenden Denken dem Sein offen, „in der Nähe des Seins wohnt“.<sup>287</sup> Wem an einer Formel für die drei hier behandelten Denker gelegen ist, dem möge der Hinweis dienlich sein: In Sartres *existentialistischem Humanismus* ist der Mensch, der sich selbst zum Menschen „macht“, der *Ursprung aller Würde*. In Jaspers' *Philosophie der möglichen Existenz* erfährt der Mensch seine *Würde* im *Sichgeschenktwerden* aus der Transzendenz. In Heideggers *Andenken an das Sein* wahrt das erlangte *Dasein* die *Würde des Seins*.

Humanismus, aber auch einen Hinweis auf eine „*Menschlichkeit als zeitlose und übergreifende Idee*“ (10) gibt: Richard Schwarz, *Humanismus und Humanität in der modernen Welt*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1965.

<sup>286</sup> Jaspers, P, 649.

<sup>287</sup> Heidegger, Hum, 29.

WERNER SCHÖLLGEN

UNIVERSITÄT BONN

## Freiheit der Existenz und Gebundenheit in den Ordnungen

Der Begriff der Daseinsordnung in der Psychiatrie, in der  
Verhaltensforschung und in dialogischer Existenz

Alle grundsätzlichen Überlegungen stoßen gerade in Deutschland schnell auf eine tiefreichende Bruchlinie, die — dem Anschein nach unüberbrückbar — alles Menschliche durchzieht, ja aufspaltet. Wie verhängnisvoll wirkt sich z. B. die Scheidung von Kultur und Zivilisation aus, die erst in der Zeit und im Umkreis unserer Klassiker entstand und schon dem Westeuropäer unverständlich bleiben muß.<sup>1</sup> Offensichtlich konnte sich die Trennlinie in unserem Denken wie im alltäglichen Sprachgebrauch so gründlich durchsetzen, weil sie nicht nur die Spannung zwischen dem Preußen Friedrichs des Großen und der aufsteigenden und höchst selbstbewußten Literatur, Philosophie und Kunst des Bürgertums zum Ausdruck brachte, sondern weil sie offensichtlich auf *Bereitschaften und Anknüpfungen dualistischer Tendenz* gestoßen ist. Wenn wir einmal von der möglichen Weiterführung zu Gedankensystemen der Antike absehen, so erweist sich als besonders wirksam die Aufspaltung aller Wirklichkeit in jenes dualistische Schema, das der große Philosoph und Mathematiker Descartes entworfen hat; eigentlich eine Formel nur für das, was er an sich selber, dem einsamen Denker und Junggesellen, für beachtlich fand: für ihn gab es als den Ich-punkt der Reflexion die Gegebenheit des Denkens; dann drängte sich ihm die Realität seines Leibes auf, die ihn zwang, für Jahre in eine unbekannte Einsamkeit zu flüchten, — eine Einsamkeit der Ruhe, der Sammlung und fruchtbarer Muße, die nicht durch einen inneren Entschluß, sondern nur dadurch zu gewinnen war, daß er sich leibhaft verbarg. Dieses Dasein, das sich entschlossen auf die Position des abstrakten Denkens konzentrieren wollte, fand dann freilich seinen

<sup>1</sup> Unentbehrlich für das Verständnis dieses fundamentalen Konfliktes: daß Zivilisation für uns Deutsche eine Teilerscheinung, für die westliche Welt aber das Umfassende bedeutet, die Monographie von Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation*. Basel 1939, 2 Bde.

nur kultursoziologisch verständlichen Ausdruck in der Definition eines Wesens, das aus einer Summe von zwei gegenständig gedachten „Dingen“ bestand: der ‚res cogitans‘, also der Denksubstanz, und dann der ‚res extensa‘, einem mechanistisch entworfenen Körper, als jenem Rest eines lebendigen Leibes, der sich den Maßen und Methoden der damaligen Physik fügen sollte.

Die völlige Fremdheit beider ontologischer Teile mußte unvermeidlich in Versuche führen, je den einen Teil in seiner unableitbaren Eigenart aufzulösen und den Kategorien des anderen zu unterwerfen: der Materialismus der Aufklärungsphilosophen tilgte in einem sich selber widersprechenden Diktat der denkenden Vernunft die Seite des Geistes, die doch allein fähig ist, Ismen zu setzen und weltanschauliche Formulierungen zu entwerfen, die *nur in der Reflexion* auf Gegebenheiten dinglicher Art geboren werden. Umgekehrt sah sich die Philosophie vor das sinnlose Problem der neuen Erkenntnistheorie gezwungen, nunmehr aus dem räumlich gedachten Bewußtsein die Außenwirklichkeit zu ergreifen. Die in dieser Beengung einzig konsequente Lösung des Idealismus zog dann die Wirklichkeit in dieses Bewußtsein hinein und konstituierte sie durch die Fiktion des erkenntnistheoretischen Ich. Inzwischen haben sich diese gegensätzlichen Positionen außerordentlich verfeinert. In das Gegenüber von Natur- und Geisteswissenschaften ist ein realistisches Moment hineingekommen, seitdem die Geschichtswissenschaften ihre, jeder Deduktion trotzen Materialien als schöpferische Leistungen des Geistigen vorlegten und mit solchem Hinweis schon die Enge der ‚res cogitans‘ aufsprengen mußten. Auf der anderen Seite finden wir im Materie-Begriff von Karl Marx eine außerordentliche Überhöhung und Verfeinerung des bürgerlichen Materialismus der Aufklärung, der nur im Mißverstehen der philosophischen Problematik eingeschmuggelt wurde: Materie ist hier ein tendenziöser Kampfbegriff gegen Hegel und will eine jenseits des Bewußtseins vorhandene und wirksame Realität gegen den Idealismus als dessen Gegenposition setzen. Innerhalb dieses erkenntnistheoretischen Realismus gibt dann freilich eine mythisch und magisch aufgewertete Dialektik den Marxisten im Osten noch heute die Möglichkeit, alle Differenzierungen im Schichtenbau der Realität anzuerkennen und dann schließlich auf diesen schöpferischen Prozeß dialektischer Selbstbewegung zurückzuführen, — ganz offensichtlich eine Ersatzreligion, die sich jeder rationalen Prüfung entzieht.

Man sollte sich den Blick dafür offen halten, daß sich diese Gegensätze längst zu Ideologien verhärtet haben. So wird im Streit um den Bildungsnotstand mit Parolen gearbeitet, die sich durch ihre Lebensfremdheit wirkungslos machen. Wer in seiner Jugend noch die Handlanger bei



der Arbeit gesehen hat, diese menschlichen Lasttiere, die auf langen Leitern beträchtliche Gewichte von Ziegeln und Mörtel auf die jeweilige Höhe auch von mehrstöckigen Bauten zu schleppen hatten, muß begrüßen, daß diese und ähnliche Berufe aussterben, — daß auch die Schreibarbeit auf Lohnbüros usw. auf maschinelle Buchungsmaschinen überwältigt werden kann und im Zuge der Automatisierung immer mehr übertragen wird. Der Schwerstarbeiter, sogar in den Notzeiten anerkannt für höchsten Kalorienverbrauch, räumt seinen Platz dem neuen Typ des Geschicklichkeitsarbeiters in den Dienstleistungs-Gewerben, wo ein Wissen um das ‚know-how‘ ausschlaggebend sein wird. Wer Könner in diesem Bereich beobachtet und sich mit ihnen unterhält, wird schnell feststellen, daß sie eine reif gewordene technische Intuition einsetzen müssen, ein technisch empfindliches Fingerspitzengefühl, das durch eine Erziehung zur Reflexion nur behindert wird.

Auf der anderen Seite sollte nicht bezweifelt werden, daß ein offener und freier Horizont überzwecklichen Denkens schon bei allen Eltern zu wünschen wäre, die ihre Kinder in eine Lebenslaufbahn zu steuern haben. Sie müssen die Suggestion von Modeberufen abwehren, sie sollten der Verlockung eines schnellen und hohen Verdienstes prüfend gegenüberstehen, wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß der wirtschaftliche Gesamtertrag, auf die Länge eines Lebens gerechnet, sehr häufig zu Ungunsten des Beamten, sogar des Akademikers bilanziert, weil bei ihnen die Vorbereitungszeiten allzu oft ein Drittel bis zur Hälfte des Lebens verbrauchen.

Hans Freyer hat das Verdienst, den marxistisch-idealistischen Begriff der Entfremdung auf unsere heutigen sozialen Gegebenheiten umgedacht zu haben, — für soziologisch aufweisbare Bedingtheiten der sogenannten „sekundären Systeme“, die jeden einzelnen nur partiell beanspruchen, ihm aber gerade deshalb die Forderung abzwängen, menschlich und das heißt: human und offen zu bleiben, um im rasanten Wechsel der gesellschaftlichen Dynamik sich selber an der Oberfläche zu halten und anderen die Hand bieten zu können, die hilflos versinken. Caritas meint heute viel weniger (wenn von den Entwicklungsländern abgesehen wird) eine Hilfe in akuter Not des Leibes, als vielmehr Hilfe in sozialer Bedrängnis: durch guten Rat und helfende Beratung, wobei Entwicklungshilfe auf die Dauer an solcher Sicht nicht vorbeikommt.

Helfen kann also nur eine konkrete Integration<sup>2</sup> von Bildung und

<sup>2</sup> Die Wissenschaft des 19. Jh. errang ihre gewaltigen Erfolge fast ausschließlich auf dem Wege einer Analyse, die nach Elementen suchte. Demgegenüber setzt sich heute — wissenschaftstheoretisch noch kaum bewältigt — eine Tendenz zur Integration einer neuen und selbständigen Aufgabe durch. Werner Schöllgen: Integrierende Wis-

Ausbildung, wobei abstrakte, in lebensferner Reflexion gewonnene ideologische Maßstäbe mehr hindern als Hilfe bieten. Wer sich nach einem ermutigenden Vorbild umschaute, stößt zu seiner Verwunderung auf die moderne Medizin, die lernen mußte, den ganzen Menschen zu erfassen: nicht nur den kranken Leib, auch das Seelische und nicht zuletzt auch das Geistige, — im Appell an die Mitarbeit und Mitverantwortung des Patienten. Es soll im Folgenden versucht werden, der aufgewiesenen Bruchlinie unserer Lebensentwürfe jenen ganzheitlichen Gegenentwurf entgegen zu stellen, der in der Praxis des ärztlichen Tuns anschaulich geworden ist. Ihm war ich in jahrzehntelanger Tätigkeit verbunden und berichte als aufmerksamer Beobachter.

### I. Methoden- und Interessenperspektiven

In einer soziologischen Monographie von Johannes Messner, dem Sozialethiker an der Universität Wien, wird uns die Gestalt des Funktionärs als eine „Schlüsselfigur“ unseres sozialen Lebens vorgestellt.<sup>3</sup> In der Tat finden wir den Typ von harten Kämpfern, von zweckbewußten Vertretern bestimmter Interessengruppen in der ganzen Breite unseres Lebens. Im Pluralismus unserer Wertsetzungen sind wir alle irgendwie organisiert, und immer finden sich Kampfnaturen, die willig und fähig sind, dem Leben ein Relief aufzuzwingen, das dem Gefälle gerade ihrer „Interessenperspektive“ entspricht. Dieser Lieblingsausdruck von Max Scheler sagt aus, daß im Zuge einer Funktionalisierung von Werterlebnissen bestimmte Werte zum dynamischen Zentrum einer Perspektive werden, das nun alle Bereiche des Lebens in eine Wertnähe und Wertferne hineinzwängt. Wie in der natürlichen Raumperspektive ein Daumen, den man vor das Auge hält, ein fernes Gebirge verdeckt, so verschieben sich die Gewichte und Größen des Wirklichen vor dem Diktat von Werthaltungen.

Es gehört ein Entschluß von ethischer Kraft dazu, sich solchen praktischen Selbstverstümmelungen zu entziehen und sich das höchste humane Gut, die innere Freiheit zu schöpferischer Offenheit, gegen alle Widerstände zu erobern. Wie außerordentlich viel schwerer der Mensch von heute in diesem Kampf bedroht wird, mag ein Vergleich von Kants berühmter Mahnung, seine Mündigkeit nicht schuldhaft preiszugeben, offen-

senschaften als neuer Typ von Wissenschaft. Wissenschaftstheoretische Erwägungen aus Anlaß einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Film- und Fernsehforschung. In: Konkrete Ethik, 1966, 31/45.

<sup>3</sup> Johannes Messner: Der Funktionär, seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft. 1961.

legen, wenn wir dazu als Stimme von heute den Physiker Max Born sprechen lassen, aus dessen Schule — als dem Altmeister der modernen Physik — die Schöpfer der beiden Atombombentypen, Oppenheimer und Teller, hervorgegangen sind. Die furchtbare Last der Verantwortung, die der Zugang zu übermenschlichen Möglichkeiten der Vernichtung ihm wie überhaupt der heutigen Technik aufgeladen hat, hat ihn veranlaßt, in vielen jetzt vorliegenden Vorträgen<sup>4</sup> die Enge der Fach-Perspektive aufzusprenken und die Naturwissenschaftler zur Verantwortung aufzurufen. Kann es aber einen solchen schöpferischen Aufbruch und Ausbruch überhaupt geben? Widerspricht er nicht allen Möglichkeiten im Ghetto der exakten Methode? M. Born formuliert sein „Komplementaritätsprinzip“: daß eben neben jenem Bereich, den die exakte Methode gegenstandsfähig und erforschbar gemacht hat, die Offenheit des Menschlichen und die Möglichkeit ethischer Verantwortung — als eigenständiger Bereich — sich der Objektivierung entzieht, sich aber in ihrer Selbstgegebenheit ausweist.

Wie sehr sich die geistige Lage verändert hat, wie stark wir in objektive Sachbereiche hinein bereits „entfremdet“ sind — durchaus mit gutem Grund und aus bitterer Notwendigkeit, unser Leben zu sichern —, erweist sich sofort, wenn wir die Beispiele von Kant näherhin analysieren. Seine politische Kampfschrift vom Jahre 1784 begann Kant mit dem berühmten Satz: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“<sup>5</sup> Die folgende Mahnung: „Hab Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ ist also der Wahlspruch der Aufklärung“, bedarf durchaus einer soziologischen Interpretation. Bevor man dieses Prinzip etwa auf die Pädagogik überträgt<sup>6</sup>, sollte man beachten, daß Kant wie seine Zeitgenossen noch nicht erlebt hatten, daß die Französische Revolution im Gegensatz zu der vorangehenden Revolution in Nordamerika ihre so berechtigten Sehnsüchte enttäuschen würde, daß im Bluttausch der Schreckensherrschaft von Robespierre (wie Hannah Arendt in ihrer Monographie<sup>7</sup> über

<sup>4</sup> Max Born: Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers. 1965.

<sup>5</sup> Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784) Ausg. Cassirer Bd. 4, 167/76.

<sup>6</sup> Dazu Werner Schöllgen: Entlastung oder Entfremdung? Sinn und Recht einer öffentlichen Moral. In: Hochland 58 (1965) 101/19.

<sup>7</sup> Hannah Arendt: Über die Revolution. 1963. Dieses Buch beweist eindeutig, daß die soziale Frage nicht durch Gewalt, sondern nur durch den Fortschritt der Technik gelöst werden kann; gesellschaftspolitische Veränderungen in der Führungsschicht bringen, wie die Vorgänge in den Entwicklungsländern neuerdings wieder zeigen.

„Die Revolution“ mehrfach wiederholt) die Revolution „gescheitert“ ist. Vor allem aber: Kant fordert die Gedankenfreiheit nur für die Gelehrten! Aber auch für diese Elite sind bereits die Beispiele von Kant überhöht, wenn wir heutige Maßstäbe anlegen. Er schreibt: „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw., so brauche ich mich ja nicht selber zu bemühen.“ Bücher waren zur Zeit von Kant eine recht ernsthafte und gewichtige Sache; jeder Gelehrte wußte um ihre Qualität. Heute haben wir Anlaß zu äußerstem Mißtrauen, weil auch und gerade der informierte Spezialist, eben der „Gelehrte“, sich ein fundiertes Urteil nur in einem schmalen Ausschnitt bilden kann. Und wie steht es mit den Herren „Jedermann“? Sie sind den Tricks der Werbung und der Manipulation durch die Meinungsbildner mehr oder weniger hilflos preisgegeben. Wir sind umzingelt von der Verschwörung der „geheimen Verführer“. Für die Angelegenheiten der Seelsorge melden sich die Internisten und Psychotherapeuten und berichten nicht ohne Sorge, wie sie überlaufen werden von Menschen, die mit sich nicht fertig werden, die in Süchte hineinflüchten und unter psychogenen Störungen leiden. Ist es nicht bezeichnend, daß ein Buch des bekannten Wiener Psychiaters Viktor E. Frankl „Ärztliche Seelsorge“ (1966) eben in 7. Auflage erscheinen kann, obwohl gerade weil Frankl in gewisser Hinsicht eigentlich Seelsorge betreibt — in einem Appell an den geistigen Willen, an geistige Verantwortung gegenüber der eigenen Person und durchaus jenseits vom Naturalismus Freuds —, freilich als Neurologe durchaus in der Sicht auf die Eigenständigkeit der elementaren Prozesse am Menschen. Und schließlich die selbstentworfene Diät! Wer hat schon die notwendigen biochemischen Kenntnisse, um etwa im Fall einer salzfreien Diät nicht nur die Würzung durch Salz zu unterlassen, evtl. salzfrei gemachte Milch zu verwenden, sondern sich sogar ein Bild davon zu machen, wie sich im Körper spontan neues Salz bilden könnte, wenn seine beiden Komponenten unvorsichtig zueinander gebracht werden? Für die unvermeidliche Bedrohtheit unserer „Unmündigkeit“ gibt es überhaupt keine Hilfe aus der Abwehr des isolierten Individuums! Nur eine öffentliche Kritik von Niveau und völliger Unabhängigkeit, nur unparteiische Rundfunkgeräte usw. können uns vor der Gefahr der Selbstverstümmelung unserer Vernunft behüten, wenn wir uns — preisgegeben und schutzlos — sogenannten Informationen allzu willig öffnen.

nur neue Gruppen an die Krippe der Macht. Die sozialromantische Verklärung der Berufsrevolutionäre erscheint als recht unfrome ideologische Täuschung.

legen, wenn wir dazu als Stimme von heute den Physiker Max Born sprechen lassen, aus dessen Schule — als dem Altmeister der modernen Physik — die Schöpfer der beiden Atombombentypen, Oppenheimer und Teller, hervorgegangen sind. Die furchtbare Last der Verantwortung, die der Zugang zu übermenschlichen Möglichkeiten der Vernichtung ihm wie überhaupt der heutigen Technik aufgeladen hat, hat ihn veranlaßt, in vielen jetzt vorliegenden Vorträgen<sup>4</sup> die Enge der Fach-Perspektive aufzusprengen und die Naturwissenschaftler zur Verantwortung aufzurufen. Kann es aber einen solchen schöpferischen Aufbruch und Ausbruch überhaupt geben? Widerspricht er nicht allen Möglichkeiten im Ghetto der exakten Methode? M. Born formuliert sein „Komplementaritätsprinzip“: daß eben neben jenem Bereich, den die exakte Methode gegenstandsfröhlich und erforschbar gemacht hat, die Offenheit des Menschlichen und die Möglichkeit ethischer Verantwortung — als eigenständiger Bereich — sich der Objektivierung entzieht, sich aber in ihrer Selbstgegebenheit ausweist.

Wie sehr sich die geistige Lage verändert hat, wie stark wir in objektive Sachbereiche hinein bereits „entfremdet“ sind — durchaus mit gutem Grund und aus bitterer Notwendigkeit, unser Leben zu sichern —, erweist sich sofort, wenn wir die Beispiele von Kant näherhin analysieren. Seine politische Kampfschrift vom Jahre 1784 begann Kant mit dem berühmten Satz: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“<sup>5</sup> Die folgende Mahnung: „Hab Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“, bedarf durchaus einer soziologischen Interpretation. Bevor man dieses Prinzip etwa auf die Pädagogik überträgt<sup>6</sup>, sollte man beachten, daß Kant wie seine Zeitgenossen noch nicht erlebt hatten, daß die Französische Revolution im Gegensatz zu der vorangehenden Revolution in Nordamerika ihre so berechtigten Sehnsüchte enttäuschen würde, daß im Bluttausch der Schreckensherrschaft von Robespierre (wie Hannah Arendt in ihrer Monographie<sup>7</sup> über

<sup>4</sup> Max Born: Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers. 1965.

<sup>5</sup> Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784) Ausg. Cassirer Bd. 4, 167/76.

<sup>6</sup> Dazu Werner Schöllgen: Entlastung oder Entfremdung? Sinn und Recht einer öffentlichen Moral. In: Hochland 58 (1965) 101/19.

<sup>7</sup> Hannah Arendt: Über die Revolution. 1963. Dieses Buch beweist eindeutig, daß die soziale Frage nicht durch Gewalt, sondern nur durch den Fortschritt der Technik gelöst werden kann; gesellschaftspolitische Veränderungen in der Führungsschicht bringen, wie die Vorgänge in den Entwicklungsländern neuerdings wieder zeigen

„Die Revolution“ mehrfach wiederholt) die Revolution „gescheitert“ ist. Vor allem aber: Kant fordert die Gedankenfreiheit nur für die Gelehrten! Aber auch für diese Elite sind bereits die Beispiele von Kant überhöht, wenn wir heutige Maßstäbe anlegen. Er schreibt: „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw., so brauche ich mich ja nicht selber zu bemühen.“ Bücher waren zur Zeit von Kant eine recht ernsthafte und gewichtige Sache; jeder Gelehrte wußte um ihre Qualität. Heute haben wir Anlaß zu äußerstem Mißtrauen, weil auch und gerade der informierte Spezialist, eben der „Gelehrte“, sich ein fundiertes Urteil nur in einem schmalen Ausschnitt bilden kann. Und wie steht es mit den Herren „Jedermann“? Sie sind den Tricks der Werbung und der Manipulation durch die Meinungsbildner mehr oder weniger hilflos preisgegeben. Wir sind umzingelt von der Verschwörung der „geheimen Verführer“. Für die Angelegenheiten der Seelsorge melden sich die Internisten und Psychotherapeuten und berichten nicht ohne Sorge, wie sie überlaufen werden von Menschen, die mit sich nicht fertig werden, die in Süchte hineinflüchten und unter psychogenen Störungen leiden. Ist es nicht bezeichnend, daß ein Buch des bekannten Wiener Psychiaters Viktor E. Frankl „Ärztliche Seelsorge“ (1966) eben in 7. Auflage erscheinen kann, obwohl oder gerade weil Frankl in gewisser Hinsicht eigentlich Seelsorge betreibt — in einem Appell an den geistigen Willen, an geistige Verantwortung gegenüber der eigenen Person und durchaus jenseits vom Naturalismus Freuds —, freilich als Neurologe durchaus in der Sicht auf die Eigenständigkeit der elementaren Prozesse am Menschen. Und schließlich die selbstentworfenen Diät! Wer hat schon die notwendigen biochemischen Kenntnisse, um etwa im Fall einer salzfreien Diät nicht nur die Würzung durch Salz zu unterlassen, evtl. salzfrei gemachte Milch zu verwenden, sondern sich sogar ein Bild davon zu machen, wie sich im Körper spontan neues Salz bilden könnte, wenn seine beiden Komponenten unvorsichtig zueinander gebracht werden? Für die unvermeidliche Bedrohtheit unserer „Unmündigkeit“ gibt es überhaupt keine Hilfe aus der Abwehr des isolierten Individuums! Nur eine öffentliche Kritik von Niveau und völliger Unabhängigkeit, nur unparteiische Rundfunkgeräte usw. können uns vor der Gefahr der Selbstverstümmelung unserer Vernunft behüten, wenn wir uns — preisgegeben und schutzlos — sogenannten Informationen allzu willig öffnen.

nur neue Gruppen an die Krippe der Macht. Die sozialromantische Verklärung der Berufarevolutionäre erscheint als recht unfrome ideologische Täuschung.

Jeder Politiker und Mann der Öffentlichkeit weiß um diese Probleme. Woher kommt es dann, daß immer noch Stimmen sich äußern, die mit entwaffnender Harmlosigkeit die Ideale der Aufklärung auf die heutige Demokratie und ihre Spielregeln übertragen wollen, ohne auch nur zu ahnen, daß längst abgesunkenes Kulturgut angeboten wird, das durch gültige Erkenntnisse zu ersetzen wäre. In der Tat bieten die philosophische Anthropologie und die Kulturosoziologie von heute Sichten an, die für alle menschlichen Bezirke gelten können, die z. B. für die Entwicklungshilfe viele Irrwege verschließen würden.

Hier ist an erster Stelle darauf hinzuweisen, daß — nach dieser Auffassung — der Mensch, im Unterschied zu den sprachlosen Tieren, ganz fundamental aus der Geschichte lebt und sich im Aufbau geschichtlicher Kulturen entscheidend wandelt: die Sprache gibt ihm die Möglichkeit, wie vor allem Arnold Gehlen betont, Erfahrungen auf Dauer zu stellen und diese, — zuerst in der Form primitiver Tabuierungen und dann in rechtlich formulierten Institutionen für folgende Generationen wirksam werden zu lassen. Hannah Arendt hat die Vernunftgläubigkeit der Aufklärung zentral getroffen, wenn sie betont, daß die Gestalten geschichtlicher Kulturen und Nationen jeweils von einer „Gründung“ ihre (deduktiv unableitbaren) Formgesetze erhielten, die dann als typische Stilformen des Lebens weiter wirken, als Sitten und Gebräuche sich anpassen und modulieren: *als ein je besonderes Gepräge innerhalb der Fülle gereiften Menschentums*. Erst allmählich gewinnt die Ethnologie den Blick für die Geformtheit und den komplizierten Reichtum der sog. primitiven Kulturen, und die Unbedenklichkeit, mit der z. B. die Conquista die mittel- und südamerikanischen Lebensformen zerbrach, wird uns zu einer harten Gewissensbelastung.

Niemand bezweifelt heute noch, daß alle Gesetze der Naturwissenschaft und der Biologie auch für den Menschen gelten. Jedes Flugzeugunglück demonstriert, wie er dem Fallgesetz unterworfen ist und nach den Gesetzen der Chemie verbrennt. Solche unmittelbar gegebenen Phänomene beweisen, daß der Mensch in alle Dimensionen des Seins hineingehört. Ihr Ordnungsgesetz hat als eine durchlaufende Kategorie Nicolai Hartmann wohl endgültig formuliert, wenn er über den Menschen die Aussage macht, daß die durch je unterschiedliche Typen von Gesetzmäßigkeit ausgezeichneten Seinsschichten dem Strukturgesetz gehorchen, *daß auf jeder Seinsebene sich Dependenz und Autonomie abwechseln*. Diese kategoriale Regel läßt sich beliebig an jedem Tatbestand verdeutlichen und wird vor allem an der Gliederung der medizinischen Disziplinen einsichtig.<sup>8</sup>

Ontologisch bilden die Gesetze der Physik und Chemie die absolute Voraussetzung für organisches Leben und es sind z. B. die besonderen Schwierigkeiten der Raumfahrt, daß der Mensch sich in Bereiche vorwagt, die ganz radikal von unserer Lebensheimat verschieden sind. Gerade aber weil die Grundbedingungen sich als die gleichen anbieten, können unendliche Formen-Mannigfaltigkeiten die Botaniker wie die Zoologen mit einem nichtabschließbaren Forschungsbereich beschenken.

Die Autonomie des Seelischen gegenüber der dependenten Gebundenheit an ein intaktes Gehirn und einen geordneten Stoffwechsel spürt besonders der Psychiater. Das Gehirn des Menschen kann seiner Aufgabe, den Menschen über die Sinnesorgane in einem geordneten Kontakt mit seiner Umwelt zu halten, nur dann entsprechen, wenn es sich in einer Indifferenzlage befindet. Wenn aber im Zusammenhang mit immer noch nicht aufgeklärten Stoffwechselstörungen etwa der Maniker in wilde Erregungen und Hemmungslosigkeiten gerät, wenn ihm in der typischen Gedankenflucht die Gedanken enteilen und oft kaum eine geordnete Unterhaltung mehr möglich wird, so beweisen überhaupt die Psychosen, *wie sehr Gesundheit nichts anderes bedeutet als eine Offenheit für neue, schicht-jenseitige Daten*. Analoges gilt für das schwachsinnige Kind mit einem Hydrozephalus oder für senil-demente alte Menschen, bei denen durch eine starke Arteriosklerose eine geordnete Funktion des Gehirns unmöglich geworden ist.<sup>9</sup>

Die Autonomie des geistigen Lebens beim Menschen, seine Möglichkeit der Teilnahme an den Gehalten einer Kultur, die Fähigkeit zum kriti-

<sup>8</sup> Konrad Lorenz, der Direktor des Max-Planck-Institutes für Verhaltensforschung in Seewiesen, erklärt z. B. dieses Prinzip für seine Arbeit als prinzipiell gültig und führend: „Auch wenn wir bei einer komplexeren Erscheinung tierischen oder menschlichen Verhaltens noch keine Ahnung davon haben, wie sich die Dinge physiologisch oder erst gar in weiterer Hinsicht chemisch-physikalisch verhalten, sind wir der Verpflichtung nicht enthoben, den betreffenden Vorgang so zu beobachten, zu beschreiben und seine Analyse so weit vorzutreiben, wie es uns eben möglich ist. Der Weg kann dabei immer nur von der Ganzheit zum Element gehen und nicht umgekehrt. Es liegt nicht im Wesen von C-, N-, O- und H-Atomen, daß aus ihnen gerade Menschen oder Eichbäume entstehen müssen. Keine ihrer Eigenschaften macht gerade diese Endprodukte nötig, und auch eine noch so genaue Kenntnis aller Eigenschaften der Elemente würde es grundsätzlich nicht ermöglichen, aus ihnen synthetisch die organischen Systeme abzuleiten, die aus ihnen bestehen. Wohl aber haften umgekehrt auch den höchsten Organismen wesentliche Eigenschaften an, die sich aus der Art und Struktur ihrer Elemente notwendig ergeben.“ Konrad Lorenz: Über tierisches und menschliches Verhalten. Ges. Abhandlungen I, 1965, 383.

<sup>9</sup> Eine Übersicht über den heutigen Stand der Forschung bietet der Bonner Psychiater H. J. Weitbrecht: Die heutige Diskussion über das Wesen der endogenen Psychosen. In: Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie 34 (1966) 161/75.

schen Urteil seiner Vernunft sind also unendlich verwundbar und gefährdet, weil aufruhend auf der Intaktheit aller elementaren Schichten. Erst und allein dieser Bereich ist ein Bereich eigentlicher Freiheit und vollen Schöpferturns. Edmund Husserl hat endgültig den Psychologismus überwunden, indem er zeigte, der Mensch sei fähig, sich dem (im Sinne der kausal-denkenden Naturwissenschaften) durchaus *irrealen Sinn von Gedankeninhalten* adäquat aufzuschließen, diesen zu verstehen und nach den Gesetzen reiner Gültigkeit zu beurteilen. Wenn die größten Entdeckungen moderner exakter Forschung: etwa das Max-Plancksche Wirkungsquantum oder die Einsteinsche Relativitätstheorie längere Zeit umstritten waren, so setzten sie sich nicht durch, weil plötzlich ein Gehirnzwang wie die toxische Wirkung von Chemikalien eine Veränderung des Bewußtseins erzwang, sondern weil in einem nicht-kausalen Geschehen die Richtigkeit dieser Theorien bewiesen und „verstanden“ wurde. Und die politischen Orgien der Rassentheorie hätten nicht auszubrechen brauchen, hätte man rechtzeitig von den neuen Sichten der Phänomenologie Kenntnis gewonnen, daß gerade auch im ethischen und künstlerischen Bereich zwischen praktischer „Geltung“ und innerer struktureller „Gültigkeit“ zu unterscheiden ist: gerade nur der von biologischen Zwängen wie von äußerlichen, sozialen Suggestionen und Nutzgesichtspunkten gereinigte Geist ist fähig, sich den inneren sachlichen Gründen des Richtigen und Wahren aufzuschließen, — in einer Hingabe an objektive Gesichtspunkte.

Woher dann aber der wilde Kampf und das Getobe in den Bereichen des gesellschaftlichen Lebens? Soll man immer wieder den Psychiater zu Hilfe holen, haben wir es im Durchschnitt mit Abnormen, mit Psychopathen, ja mit Psychotikern zu tun? Es soll nicht geleugnet werden, daß eine solche Frage bei vielen Unzufriedenen, ja Verzweifelten gerne aufgegriffen würde. Gibt es doch z. B. unter den Tiefenpsychologen reine Fach-Spezialisten, die im Psychologismus hängen bleiben und sich für alle (gerade auch inhaltlich bedeutsamen) Lebensfragen zuständig halten. Freuds Beispiel sollte warnen müssen: wie er aus den Ansätzen seiner Psychopathologie eine ganze Kulturtheorie herausspann und in seiner Altersschrift: „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ seinem Volk die ehrwürdigste Gestalt zerstören wollte und eine Konstruktion völliger Willkür aufgebaut hat.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Sigmund Freud: Ges. Werke, Bd. XVI, 101/249. — In der konstruktiven Phantastik ihres Aufbaues zwingt diese Arbeit von Freud zu höchstem Mißtrauen gegen die sonstigen, recht häufigen Versuche einer Extrapolation von klinisch-psychologischen Erfahrungen auf den Bereich kultureller Gegebenheiten.

Wir kommen aber schnell zu einer überzeugenden Einsicht in die unvermeidlichen Wirrnisse des Gemeinschaftslebens, wenn wir uns von der Wertphilosophie die Augen dafür öffnen lassen, daß die kategorialen Schichtungsgesetze von *Dependenz und Autonomie in der Praxis des Lebens wiederkehren im Gegensatz von Werthöhe und Wertstärke*, wie er vor allem in der Ethik von Nicolai Hartmann offengelegt wurde. Hier wird uns der Blick dafür geöffnet, daß die Werte und Güterkreise, die den elementaren Gesetzlichkeiten des Menschen zugeordnet sind, den Charakter „vitaler Dringlichkeit“ haben und höhere geistige Werte aus unserem Wertbewußtsein so sehr verdrängen können, daß sie außer Sicht kommen und irgendwie beliebig erscheinen oder abhängig von den biologischen Grundlagen. Die *Überbaulehre des Marxismus* entspricht dieser Sicht des Menschen in Not und Hunger, wenn alle Kultur als etwas Akzidentelles, als ein bloß spiegelbildlicher Überbau erscheint. Vitale Dringlichkeit bedeutet vor allem Gebundenheit an Ort und Zeit und die Intaktheit dieser „Daseinsordnungen“. Hier und heute ist es wichtig, nicht zu verhungern, keinem Mörder zum Opfer zu fallen, dann im Winter genügende Kleidung und ein gewärmtes Zimmer zu haben. Für diese Ordnungen stehen wir, ja steht der Mensch — gleich welcher Rasse und Nation — unter typischen und zwingenden Existenzbedingungen.

Wie anders im Bereich der Kultur! Hier leben wir im Bereich der Freiheit und spontaner Entschlüsse. Die Kohlenrechnung zwingt sich uns mit einem ganz anderen Nachdruck, mit der Wucht des vital Dringlichen auf, als der Appell, eine zur Verfügung stehende Geldsumme für ein Buch zu verwenden, dessen Lektüre nicht von einem Examen usw. gefordert wird, oder für ein Konzert oder eine ausgesprochene Bildungsreise.

Abschließend können wir feststellen: uns haben sich typische Konflikte unserer Kultur geöffnet, die weittragende Folgen haben müssen: wir haben vor uns den methodischen Konflikt jener Wissenschaften und der zugeordneten Formen der Technik, die sich in den Bereichen elementarer Gesetzlichkeiten bewegen und immer in Versuchung sind, die höheren autonomen Dimensionen zu streichen oder doch als bloße Grenzbereiche zu entwerten. Der schon genannte Psychiater Viktor E. Frankl hat in einer scharfsinnigen Analogie diesen (ontologischen) Konflikt gut charakterisiert: wenn man im Stile mathematischer Projektionen einen Zylinder, einen Kegel und eine Kugel auf eine Fläche projiziert, dann ergibt sich in allen Fällen ein Kreis von gleichem Durchmesser. Wer also im Bereich der Planimetrie nur die Zweidimensionalität als überhaupt möglich und berechtigt anerkennen wollte, könnte überhaupt nicht begreifen, daß und wie ein Kreis offen sein kann zu den autonomen Möglichkeiten der dritten Dimension, die nun über dem gleichen Kreis den Zylinder, den

Kegel und die Kugel mit dem gleichen Durchmesser in der Fläche, aber mit völlig unterschiedenen Gestaltformen in der Höhe möglich macht.

Wer, um zur aktuellen Diskussion zurückzukehren, in den pädagogischen Grundsatzfragen nur technisch gemeinte „Ausbildung“ anerkennt, denkt gewissermaßen flächenhaft. Erst wenn die autonome Dimension humaner Bilder offengelegt und sinnvoll bedacht wird, wird eine menschlich vollwertige pädagogische Theorie sichtbar: die Ausbildung bleibt notwendig, ja vordringlich, weil der Mensch als Lebewesen durchaus unter dem Gesetz der Dependenz des leibhaft Existierenden steht, unter dem Zwang vitaler Dringlichkeiten.

Auf der anderen Seite sollten uns die neuen Menschentypen der sogenannten Gammler und die bewußten Sinnlosigkeiten neuester Kunst, die ‚happenings‘ usw.<sup>11</sup> darüber belehren, daß der Mensch nicht vom Brote allein lebt: daß Sinnleere, das Erlebnis der Absurdität des Lebens, grassierende Flucht in Rausch und Süchtigkeit, das Vordrängen des sexuell Abnormen, die Existenz jener humanen Schicht eigentlicher Geistigkeit bezeugen, die man nicht brach lassen kann, — bei Strafe sozialpathologischer Entartungen.

## II. Der Begriff der Daseinsordnung in der Psychiatrie

Kein Krankheitsbereich ist und bleibt für den Menschen unserer Tage, im Lebensstil der Rationalität und Rentabilität, so unheimlich und wenig verständlich als der dem Psychiater anvertraute der seelischen Störungen ernstest Art. Und doch wäre ein gewisser Einblick wertvoll, weil bei jedem Menschen — vielfach recht enge — Grenzen der Belastbarkeit zu akuten Krisen führen, in denen er sich völlig „unvernünftig“, etwa wie ein Tobsüchtiger verhält. Vorerst braucht der medizinische Laie eine begriffliche Aufgliederung zum Handgebrauch, um sich orientieren zu können; sie gibt keine scharfen Trennungslinien und schließt andere Syndrome (Symptomgruppen) nicht aus: auch der kranke Mensch reagiert aktiv auf seine Erlebniswelt und spürt z. B. nach dem Abklingen eines schwer krankhaften Schubs die veränderte Haltung seiner Umwelt, auf die er dann z. B. neurotisch antwortet.

Wir unterscheiden den Zuständigkeitsbereich des Neurologen (und des Neurochirurgen): mit anatomisch faßbaren Veränderungen im Gehirn und an den Nervenbahnen, die, wie Geschwülste im Gehirn, u. U. einer Operation zugänglich sind. Der Psychiater befaßt sich vor allem mit den

<sup>11</sup> Die Zeitschrift Merkur brachte kürzlich in mehreren Aufsätzen eine Diskussion zur „Kunst wider die Kunst“: 20 (1966) Nr. 215, 190/200, — mit klaren Stellungnahmen.

Psychosen, deren Ursache unbekannt ist, wo aber vermutet werden kann, daß Stoffwechselentgleisungen das Gehirn irritieren; hier sind seit Kriegsende durch die Psychopharmaka in weitem Umfang wenigstens die Symptome angreifbar geworden und die frühere, oft lebenslängliche Haft wird unnötig, überdies werden die schweren und oft nicht ungefährlichen Schockkuren zunehmend unnötig. Die abnormen Reaktionen der *Psychopathen* erklären sich aus angeborenen Disharmonien des Charakters, also der emotionalen Seite des Menschen. Diese Menschen leiden an sich selber und belasten ihre nächste Umgebung oft schwer mit ihrer Eigenart; Frau und Kinder eines Querulanten z. B. tragen das Schicksal eines mehr oder weniger asozialen Vaters, der Selbstmord eines Depressiven beraubt sie des Ernährers, — häufig bei echter endogener (psychotischer) Depression. Besonders zahlreiche und recht unangenehme Zeitgenossen rekrutieren aus der unendlichen Zahl von *Neurotikern*, die nicht im klinischen Sinne krank sind, aber die Eindrücke und Erlebnisse ihres Lebensschicksals nicht normgemäß verarbeiten, ja ohne fremde Hilfe häufig nicht verarbeiten können. Ihnen wendet sich die Hilfe des *Psychotherapeuten* zu, der auch innerhalb der anderen Gruppen (abgesehen von neurologisch fundierten Syndromen) erleichtern kann. Die Brücke zum Kranken ist das Gespräch, das offenlegt, wie und in welchem Maße ein Kranker seine Jugenderlebnisse, seine Bildungsgehalte, seine Weltanschauung in die Erkrankung eingebracht hat und inwieweit gesunde Motive durchgehalten haben. Schwerste Formen von Unfähigkeit, sich in die Ordnungen von Anstalten einzufügen, sind selten geworden, weil die Kranken auf gesunde Reste angesprochen werden und in entlastender Beschäftigung und Arbeitstherapie vor völliger Verkümmern und Verblödung behütet werden.

Einen großen Fortschritt brachte die Erkenntnis, daß gerade bei den großen Psychosen sich der Horizont des Weltverständnisses ganzheitlich gewandelt hat.<sup>12</sup> Ludwig Binswanger hat in seiner „Daseinsanalyse“ an Martin Heidegger angeknüpft und zeigen können, daß die *Gesamtstruktur des In-der-Welt-Seins*, die dem gesunden Menschen als eine geordnete und stabile Struktur seiner räumlichen und zeitlichen „Daseinsordnung“ kaum bewußt wird, die sein ganzes Leben so trägt wie der feste Boden unter seinen Füßen, nun sich verändert, ins Wanken kommt und keine Sicherheit mehr bietet, wie etwa bei einem Erdbeben, wo der Boden wankt und sich Risse und Spalten bilden. Schon die Zeitanalyse beim

<sup>12</sup> Eine gute Darstellung mit ausführlicher Bibliographie bietet Ulrich Sonnemann: Die Daseinsanalyse in der Psychotherapie. In: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie III (1959) 589/613. — Wichtig für die Abgrenzung zur Psychoanalyse: Ludwig Binswanger: Der Mensch in der Psychiatrie. 1957.

Gesunden findet Qualitäten, die mit der physikalisch gleichmäßigen der Uhrzeit wenig zu tun haben, die aber beim Kranken völlig ins Angst-erregende, Unheimliche umschlagen: „Begriffspolaritäten wie die der Plötzlichkeit und der vertraut strömenden Ruhe, des Wanderns und Hin-stürzens, Andrängens und Schleichens der Stunden, der erfüllten und der zerhackten Zeit, der Muße und der Langeweile bezeichnen die Spannweite des Differentiellen in diesem Bereich, welcher die der Räumlichkeitsdifferenzierung nicht nachsteht.“<sup>13</sup> Die Fruchtbarkeit und Lebensnähe dieser Daseinsanalyse illustriert dem Gesunden eine Monographie von L. Binswanger: „Drei Formen mißglückten Daseins: Verstiegtheit, Verschrobenheit, Maniertheit“ (1956). Der Psychiater Jürg Zutt hat das Erlebnis des Schwindligwerdens an steilen Hängen benutzt, wo ein Weg von gleicher Breite in der Ebene gerne begangen würde, um zu zeigen, wie im erschütterten Raumerleben alles wankt und nicht beherrschbare Angst erzeugt.<sup>14</sup> Die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes wird aber weiter ausgeführt: „Mir scheint es an dieser, unserer herkömmlichen Weise zu betrachten und zu beschreiben der Mangel, daß wir oft zu sehr an Einzelsymptomen haften, an Halluzinationen bestimmter Sinngebiete, einzelnen Wahnwahrnehmungen oder Wahneinfällen, abnormen Bewegungsäußerungen oder Unterlassungen, ohne daß wir diese Einzelsymptome im angemessenen Zusammenhang sehen und so ihren anthropologischen Sinn erfahren.“ Eine Anekdote führt weiter: „Ein Patient kommt zum Arzt und klagt, jedesmal, wenn er den linken Arm den rechten Arm entlang nach oben reiße und ihn dann von links oben nach hinten unten stoße und schließlich die Schultern anrucke, dann verspüre er Schmerzen. Auf die Frage des erstaunten Arztes, warum er so merkwürdige Bewegungen denn überhaupt ausführe, meint der Patient: Wie sollte ich mir sonst den Mantel anziehen?“ Es kommt also immer auf den richtigen Blickwinkel an, um das Wesen eines Vorganges zu verstehen; eine äußerliche, noch so präzise Beschreibung ergibt keinen Sinn.

Wie in diesem Beispiel ein einzelner Vorgang nur in seiner intendierten Ganzheit verständlich wird, so brauchen wir für die Gestaltung unseres ganzen Lebens haltender und ordnender Daseinsordnungen, die uns als haltende „Horizonte“ Sicherheit und Geborgenheit schenken, die uns in gestörter Ordnung seelisch belasten und erregen, dann schließlich im Extrem zu wahnhaftem Bedeutungswandel führen können. J. Zutt weist darauf, daß während des Krieges die Menschen mit allerhand Be-

<sup>13</sup> Sonnemann, a.a.O. 597.

<sup>14</sup> Jürg Zutt: Über Daseinsordnungen. Ihre Bedeutung für die Psychiatrie. In: Der Nervenarzt 24 (1953) 177/87.

helfen die Schrecken der Bombennächte verhältnismäßig gut überstanden, daß aber die Störung der Raumordnung, etwa durch gemeinsame Küchenbenutzung, häufig zu psychiatrisch auffälligen Phänomenen, z. B. zu wahnhafter Verfolgungssucht mit aggressiven, eben paranoisch begründeten Konflikten geführt hat. Den Menschen lokalisiert aber nicht nur seine Raumgestalt, sondern ebenso die Zeitgestalt seines Daseins: wenn die Soziologen den Begriff der Rolle als ganz elementar und für den ganzen Bereich bestimmend ansehen<sup>15</sup>, so wird der Psychiater betonen, daß eine Rolle nicht einfach übergehängt werden kann, sondern in einer angepaßten „inneren Haltung“ übernommen werden muß. Ein Fußgänger lebt in einem anderen inneren Stil des Benehmens, als wenn er am Parkplatz sich dann ans Steuer seines Wagens setzt.<sup>16</sup> Und wie provozierend lächerlich wirkt jeder, der sich innerlich weigert, im Wandel seines Lebensalters Rolle und Benehmen anzupassen.

Dem Psychiater sind auffällig besonders drei Daseinsordnungen: des gesunden Leibes mit den Störungsformen der Hypochondrie und psychogener Fixierungen, dann der Raum- und Zeitordnung des Lebens, wie sie hier nur angedeutet werden konnten, schließlich die Störungen in der Rangordnung des Gemeinschaftslebens, wo gerade im Zeitalter egalitär gedachter Gleichheit der kleine einzelne sich ohne konkreten Maßstab aufgefordert fühlt, sich an höchsten sozialen Positionen zu messen, und wo er infolgedessen keine Chance mehr hat, aus dem Minderwertigkeits-erleben (dem Zustand existentieller Frustration) und der Stimmung der Absurdität von allem und jedem irgendwie herauszukommen. Die Folgen zeigen sich dem Kliniker in den schnell anschwellenden Formen jeder Art von Süchtigkeit und der Zuwendung zu allen erdenklichen Perversionen.

Der Naturalismus der orthodoxen Psychoanalyse führt hier nicht weiter. Jung hat mich Recht den Typ der „Neurose der zweiten Lebenshälfte“ festgestellt. Noch weniger hilft ein Rückgriff auf rein somatische Zusammenhänge. Hierzu noch einmal J. Zutt: „Jedesmal aber, wenn ein wahnhafter Bedeutungswandel der Phänomene sich vollzieht, ohne daß rationale Überlegungen das Erleben der Kranken verständlich erscheinen

<sup>15</sup> Ralf Dahrendorf: Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 1964. — Diese ausgezeichnete kritische Besinnung richtet sich gegen das Modell-Denken sowohl in der Soziologie wie auch in der Tiefenpsychologie, das den Menschen zwar manipulierbar macht, aber zugleich in Gefahr bringt, den nicht gegenständlichen Kern seiner inneren Freiheit zu verlieren.

<sup>16</sup> Jeder Rollenträger sieht sich normativen, u. U. gesetzlich formulierten „Rollen-erwartungen“ gegenüber: Werner Schöllgen: Der Fußgänger: Verkehrsmodelle und Rechtsgefühl im Konflikt. In: Zeitschrift f. Verkehrssicherheit 11 (1965) 3/13.

lassen, an physiologisch verursachende Faktoren, gar an einen Prozeß, als an den entscheidenden ursächlichen Faktor, zu denken, das geht nicht an. Ich glaube, das geht auch dann nicht an, wenn der Kranke für dauernd nicht mehr in die bergende Ordnung seiner wirklichen Umgebung zurückfindet.“ (187)

### III. Der Begriff der Daseinsordnung in der Verhaltensforschung

Wie es sich gezeigt hat, konnte die Psychiatrie ihre neue Offenheit zu einer umfassenden anthropologischen Sicht, zur Überwindung einer engen, somatogenen Theorie erst gewinnen, als die Psychotherapie von Sigmund Freud und die Fundamental-Ontologie von Martin Heidegger weiteste Horizonte erschlossen hatten, für die der Dualismus von Descartes und die von ihm aufgerissene methodische Bruchlinie einfachhin nicht mehr systemkonform waren. Analog läßt sich ein Ereignis bezeichnen, das die Zoologie und die Verhaltensforschung aus ihrer Gebundenheit an eine starre Reflexologie, an eine unbiologische Reiz-Reaktions-Lehre, von einer naturfernen Arbeit im Laboratorium befreite. Die Wende wurde von Jakob von Uexküll und seiner Umweltlehre in einen Forschungsbereich hineingetragen, der bis dahin möglichst exakt naturwissenschaftlich ausgerichtet sein wollte, wie es auch von dem Ansatz bei Descartes: Tier und Mensch seien nichts anderes als ein Mechanismus, als eine ‚res extensa‘, gefordert war. Nunmehr kam in Sicht, daß die Tiere nicht in der physikalischen Welt lebten, sondern in einem ganzheitlichen Ausschnitt, der auf das feinste auf den Organismus und seine Wahrnehmungs-, Bewegungs- und vor allem Instinktstruktur abgestimmt war. Mit einem Male wurde deutlich, daß z. B. anatomisch nächst verwandte Tiere wie der Frosch und die Kröte unterschiedliche „Funktionstypen“ ausprägen: Lauern auf Beute und aktives Suchen danach. In jedem Zirkus kann man beobachten, wie die intime Nähe zum Tier und ein wirkliches Verstehen eine Tierdressur ohne Terror und Quälerei möglich gemacht haben; überdies hat die Landwirtschaft höchsten Gewinn durch den neu gewonnenen Blick auf die Möglichkeiten einer biologischen Schädlingsbekämpfung. Welche Erkenntnisse noch zu erwarten sind, lehrt die höchst überraschende Entdeckung, daß die jeweilige Anzahl der Exemplare in den verschiedenen Lebensbereichen nicht an erster Stelle von außen her, also durch den Nahrungsspielraum und spezifische Feinde, begrenzt wird, sondern vor allem durch ordnende Aktivität von innen her; sogar eine vielfach chemische Steuerung der Fruchtbarkeit ist neuestens nachgewiesen, so daß mit gutem Sinn von einer Geburtenrationalisierung im

Tierreich gesprochen werden muß.<sup>17</sup> Störche existieren praktisch überhaupt nicht mehr als wirksame Faktoren, trotzdem sind die Teiche und Bäche nicht mit Fröschen überfüllt.

In unserem Zusammenhang muß vor allem die prinzipielle Frage geklärt werden, ob die neue ganzheitliche Sicht auf die Verhaltensstrukturen in der Tierwelt zugleich eine anthropologische Bedeutung haben müsse. Wie immer die Meinungen auseinandergehen, wie sehr aus dem Hintergrund des Denkens philosophische Vorurteile ein realistisches Urteil beirren, hat die Reaktion auf das wichtige Buch von Konrad Lorenz: „Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression“ (Wien 1965) bewiesen. Der Verfasser ist Direktor des Max-Planck-Institutes für Verhaltensforschung in Seewiesen und gehört zu den eigentlichen Begründern dieser neuen Disziplin. In seinem Buche will er den Aggressionstrieb von allen sentimental und moralistischen Mißverständnissen befreien; im Gegenteil: die kämpferische, fast immer unblutige Auseinandersetzung im Streit um das Gruppenprestige bringt allen Tiergruppen den biologisch entscheidenden Vorteil, die besten und stärksten Tiere in Führung und zugleich zu einer bevorzugten Fortpflanzung zu bringen. Insofern ist also der Aggressionstrieb dem Sexualtrieb vorgeordnet und bringt ihn auf die rechte Bahn; Freud wird hier an einem entscheidenden Punkte korrigiert, und die Pädagogen täten gut daran zu überlegen, ob die unheilvolle Promiskuität, wie sie von den Sex-Filmen und der entsprechenden Literatur als „natürlich“ unserer Jugend ansuggeriert wird, nicht in Wirklichkeit gerade „unnatürlich“ ist: die Natur will den tüchtigen und bereits bewährten Partner.<sup>18</sup>

Von Rousseau bis noch zu Marx reicht jene Linie von Sozialromantikern, die sich die Frühmenschen als wild schweifend, ohne Ehe und Eigentum vorgestellt haben. Sie seien gewesen wie die Wildkatzen, die sich auch nur gelegentlich zur Paarung zusammenfänden. Unterdes hat die Verhaltensforschung (Leyhausen) auch diese letzte Hoffnung einer ordnungsfeindlichen Ideologie zerstört. Bei dem Unternehmen, die alte, nur von Nagetieren lebende Steppenkatze wieder rein herauszuzüchten, erwies sich, daß auch die Katzen in eindeutigen Prestige-Ordnungen leben und sich bewegen.

Wie steht es dann aber mit der großen Hoffnung aller anarchistisch eingestellten Idealisten, wenigstens die Raumordnung und die Auftei-

<sup>17</sup> V. C. Wynne-Edwards: Animal dispersion in relation to social behaviour. Oliver and Boyd. Edinburgh and London 1962.

<sup>18</sup> Werner Schöllgen: Die Bedeutung der modernen Verhaltensforschung für die Sexualpädagogik. In: Gottesgebote sind Lebensgesetze. Zu einer neuen Geschlechtsmoral. 1966. Hrsg. Robert Svoboda.



lung von Grund und Boden würde sich als jene Ur- und Erbsünde bestätigen, als die sie bis heute von den Theoretikern des Marxismus unter Anklage gesetzt wird. In einer breit angelegten Monographie hat der Baseler Zoologe Adolf Portmann unter dem Titel: „Das Tier als soziales Wesen“ (Zürich 1953) an zahlreichen Beispielen aufzeigen können, daß längst vor dem Menschen die Besetzung eines eigenen Lebensterritoriums und die Verteidigung gegen Eindringlinge der eigenen Art, schon von den Insekten an, ein Ur-Datum höheren Lebens darstellt. Wie aber ganz selbstverständlich — entsprechend der Gestaltenfülle des Lebendigen — schon die „Tiergestalt“<sup>19</sup> in einem unendlichen Ausmaß wechselt und die biologischen Grundbedingungen des Lebens in immer neuen Möglichkeiten abwandelt, so gilt das Gleiche für die Umwelten und die Verhaltensformen der Tiere. Kein Wunder, daß bei den Frühmenschen wie den Primitiven das Territorium der soziologischen Entfaltung des Gemeinschaftslebens korrespondiert. Wie tief aber hier instinkthafte Vorprägungen den Menschen im Griff halten, zeigen die Versuche einer totalen Kollektivierung der Landwirtschaft im Osten, die alles lebendige Interesse erlahmen lassen. Nicht minder instinktfeindlich und lebensfremd war seinerzeit die Weimarer Verfassung, die eine weithin egalitäre Demokratie anstrebte und Titel und Orden abzuschaffen sich bemühte. Jeder Pädagoge kennt aber die Bedeutung des Imponiergehabes schon bei der Jugend; und Hitler fand hier seine große Chance, dem leerlaufenden Prestige- und Geltungsbedürfnis ein Schlaraffenland zu öffnen, dem auf der anderen Seite das graue unfestliche Gewand der Republik nichts entgegenzustellen hatte.

Gegen alle solche, durchaus empirischen Aufweise wenden sich immer noch jene sogenannten Idealisten oder personalistisch eingestellten Denker, die den Menschen nur in seinem geistigen Sein begreifen wollen und übersehen müssen, wie sehr dieses Personhafte auf anderen Schichten aufruht, und bedingt wird. Kein Zweifel, daß der Mensch sein Haupt über den Strom des Lebens erheben kann; er schwimmt aber im Strom, bis er in seinem vitalen Vermögen am Tode strandet.

Hier wird wichtig, mit welcher Unbefangenheit die Philosophie vor Descartes den Menschen in der Ebene des Bios, als der ‚*natura communis*‘ bewertet, wobei seine Geistigkeit (‚*natura specialis*‘) als das Auszeichnende völlig gewahrt bleibt. Die Aussagen über den sogenannten Urkommunismus können beiseite bleiben, sie sind rein spekulativ und beziehen sich auf einen hypostasierten paradiesischen Urzustand.<sup>20</sup> Umso

<sup>19</sup> Adolf Portmann: Die Tiergestalt. Basel 1960.

<sup>20</sup> Spekulationen über die sog. „Paradieses-Ehe“ reichen von gnostischer Leibfeindlich-

wichtiger die Thesen bei Thomas von Aquin über das Prestige-Streben (gleichsinnig mit der Aggressionstendenz bei K. Lorenz) bei allem Lebendigen. Er schafft für die Besonderheiten des Menschen dadurch Raum, daß er scharf zwischen Geltung (*excellencia*) und Ehre (*honor*) nur beim Menschen unterscheidet. So kann er formulieren: „Obwohl das Tier nicht die Ehre unter dem Gesichtspunkt der Ehre anstrebt, begehrt es dennoch von Natur aus einen gewissen Rang und gerät in Wut gegen alles, was diesem Rang widersteht.“<sup>21</sup> Das Streben nach Ehre hält Thomas für den stärksten und fundierenden Antrieb beim Menschen, so daß er formulieren kann: „Die Menschen enthalten sich auch von den stärksten körperlichen Lüsten, um die Ehre nicht zu verlieren, die ein geistiges Gut ist.“<sup>22</sup> Dabei ist ihm die Geschlechtlichkeit so natürlich wie Speise und Trank und ist ihm wie diese „natürlichen Begierden“ auf das Gemeinwohl der Natur ausgerichtet, — als Tendenz, wie für den Menschen als Norm.

In unserem Lebensklima, wo ein überholter Spiritualismus leider mit dem zu erwartenden Mißerfolg einem banalen Materialismus entgegengehalten wird, hat die Sozialpädagogik von den neuen Sichten viel an eindrucksvoller Hilfe zu erwarten. Die Schule hat den Blick zu schärfen. Wer wüßte denn schon, daß im Frühling die Amseln von den Gipfeln der Buchen ihren Gesang nicht schmettern, um unsere sentimentalischen Gefühle oder die Stimmung von Sonntags-Lyrikern anzuregen, sondern um mit der akustischen Demonstration ihrer vitalen Kraft und Energie ein Territorium zu besetzen und die Weibchen anzulocken?<sup>23</sup>

keit bis zu der von Thomas von Aquin — als Korrektur — eingeführten Lebensnähe aristotelischer Auffassungen. Vgl. S. th. I, q 98, a 2.

<sup>21</sup> ‚Licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quendam excellentiam et irascitur contra ea, quae illi excellentiae derogant‘ (S. th. I, II, 47, 2, ad 2).

<sup>22</sup> ‚Cuius signum est, quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus se abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile‘ (S. th. I, II, 31, 5, c). Der Begriff der Ehre läßt sich ohne die geringsten Schwierigkeiten von der damaligen ständischen Ausprägung ablösen und auf unsere Wohlstandsgesellschaft übertragen, wo z. B. das Auto längst über seine Verkehrsbedeutung hinausgewachsen ist und die Menschen als Status-Symbol knechtet.

<sup>23</sup> Eine der wichtigsten allgemeinpädagogischen Aufgaben des Biologie-Unterrichtes müßte darin bestehen, die unwahrhaftige Sentimentalisierung des Naturgeschehens abzubauen und das Gerede von der „freien Natur“ wie vom „Frieden in der Natur“ zu entlarven. Wenn die Gammler der „Entfremdung“ durch die Gesellschaft entfliehen wollen, um frei und ungebunden, wie die Vögel des Himmels, leben zu können, so verfallen sie als letzte Nachzügler einer Sozial-Romantik, der die Verhaltensforschung den Boden entzogen hat. Und sexuelle Promiskuität gibt es — als Entartungsform — nur bei völlig von Menschen domestizierten „Haus“-tieren. Die „natürliche“ Natur existiert nur in Daseins-Ordnungen, die nicht minder streng

#### IV. *Humane Daseinsordnungen als Normen für dialogische und kommunikative Existenz*

Gegenüber dem viel besprochenen und (als sinnlos zerstörende Brandung) verurteilten „Pluralismus“ in den Ordnungs-Idealen des modernen Lebens kommt man sofort zu einer außerordentlichen Vereinfachung und Durchsichtigkeit sozialer Probleme, wenn man bei Werten und den entsprechenden Güterkreisen unterscheidet: zwischen jenen Sollensansprüchen, denen eine „vitale Dringlichkeit“ zukommt, die also abhängig sind vom raumzeitlichen Hier-Jetzt, deren Befriedigung nicht beliebig aufgeschoben werden kann, — und jenen anderen, eigentlich kulturellen Werten und Gütern, *die den Menschen in seiner Personalität bereichern und erfüllen*. Dann geht es nicht um die (zumeist in der Form von Verboten formulierbaren) Vorbedingungen eines normalen Lebens, sondern um die humane Erfüllung der so gesicherten und zur freien Verfügung gestellten und offengehaltenen Räume im Leben, — um humane Sinnerfüllung.

Zählen wir zuerst jene Dringlichkeiten auf, so drängen sich in unsere Aufmerksamkeit die Tatbestände des Strafrechtes mit den entsprechenden schutzwürdigen Lebensgütern, vor allem des Lebens und der leiblichen Integrität selber. Darüberhinaus muß es darum gehen, Menschen vor äußerster Not zu bewahren: Sozialgesetzgebung, Tarifverträge usw. haben mit gutem Grund gesetzlichen Charakter; hier geht es um Dringlichkeiten genereller Art, die niemand bezweifeln kann, wie ganz ebenso angesichts des Massensterbens auf unseren Straßen die Verkehrsordnung sich jeder individuellen Willkür und jedem pubertären Prestigekampf widersetzt. Die Arbeitsgesetze geben dem Arbeitnehmer die Position des Partners; können freilich den für kein Sozialsystem<sup>24</sup> aufhebbarer Gegensatz von ausführender Arbeit, weisungsbefugter Leitung und der (immer

binden und durch spezifische Sanktionen erhalten werden, als die Ordnungen des gesunden menschlichen Gemeinschaftslebens, — etwa in der Gestalt der so komplizierten Verkehrsregelung auf unseren Straßen.

<sup>24</sup> Schon das Sozialsystem selber muß eine Offenheit zur Freiheit vorzeichnen, wie etwa die Institution des Privateigentums. Der sich verschärfende politische Gegensatz zwischen China und Rußland hat ein Fragment von Karl Marx in die Mitte einer neuen Diskussion gerückt, in dem sich Marx mit der Korrelation von asiatischer Produktionsweise und orientalischem Despotismus befaßt: weil in den alten Hochkulturen eine allmächtige Bürokratie die Bewässerungssysteme kollektiv beherrschte, gab es in diesem sozialisierten System keinen Raum für individuelle Freiheit, — im Widerspruch zu dem üblichen marxistischen Dogma von der Sozialisierung als dem Weg zur Freiheit. Erst jetzt werden diese scharfsichtigen Beobachtungen von Marx als ideologische Waffe herausgeholt, die aber in jedem Fall die marxistische Orthodoxie stark relativieren müssen. Vgl. Irving Fetscher: Asien im Lichte des Marxismus. In: Merkur 20 (1966) Nr. 216, 280/85.

auf überaus schwer abschätzbare Zukunftsfaktoren angewiesenen) die eigentliche Verantwortung tragenden Entscheidungsgewalt der unternehmerischen Spitze nicht beseitigen. Die Planifikation setzt eine statische, zur Ruhe gekommene Entwicklung der Technik voraus.

Erst jenseits solcher Dringlichkeiten, *die irgendwie allgemein menschlich sind und den Menschen in seinen vitalen Voraussetzungen betreffen, als ein für die Kultur offenes Lebewesen*, kann das Reich der Freiheit seine Möglichkeiten entfalten: als ein Bereich sinnvoller Optionen und freier Lebensgestaltung oberhalb gesicherter Existenzgrundlagen und im Raum geschichtlich konkret gewordener Ethosformen. Mit Hilfe des Naturrechtes können die generellen Dringlichkeiten bezeichnet und geordnet werden; erst die Wertethik hat dann die begrifflichen Möglichkeiten geschaffen, jene Rangordnungen von Lebensstilen und Ethosformen wie Kunstmöglichkeiten zu fassen, die den Menschen nicht allgemeingültig-zwingend verpflichten, sondern von ihm eine spontane und freie Zuwendung fordern. Den Hunger zu stillen, ist hier und jetzt zwingend, weil dringlich; kulturell gehaltvolles Tun, etwa die Lektüre eines Klassikers, der Besuch eines Konzertes, kann beliebig aufgeschoben oder aus dem Zeitplan gestrichen werden: es bestimmt geradezu den geistigen Rang eines Menschen, wofür er Zeit hat und wofür er sich geistig öffnet.

Auch und gerade in diesem Raum gibt es Rangordnungen und Kämpfe, sie verlangen aber einen anderen Stil als Aggressionen auf der Vitalenebene. Wegen der sogenannten „anhangenden Nutzwerte“ (Honorare, Prestige, Bestseller, Marktmonopole usw.) werden vielfach geistige Werte zu einer Art von Prostitution erniedrigt: in totalitären Systemen müssen sie sich ausschließlich aus Propaganda-Leistungen rechtfertigen oder gelten als bloßer Überbau gesellschaftlicher Interessen. Hier bewährt sich die schon geschilderte kategoriale Unterscheidung von Dependenz und Autonomie: gewiß wird die geistige Existenz des Menschen von einem triebhaften Unterbau gehalten. Ohne triebhaftes Geltungsstreben würden viele Menschen nur in brutaler Dressur zum Lernen und strebsamen Arbeiten zu bringen sein. Der Geist hat dann aber in Freiheit die offene Möglichkeit, sich entweder mit dem Trieb gleichzuschalten: dann wird aus der Konkurrenz um das Gruppen-Prestige der Rufmord und der soziale „Tiefschlag“ (vgl. die Soziologie der „Grenzmoral“), und der Mensch verhält sich zum Konkurrenten wie zu einem Beutetier, — ganz nach dem beliebten Bild des „Hechtes im Karpfenteich“; andererseits kann (z. B. in einem glücklichen Familienleben) die Aggression sich sublimieren zu echter Solidarität: Menschen können zusammenleben als „ein Herz und eine Seele“ (Apg. 4, 32). Auch und gerade in einer solchen Höchstform von sozialem Frieden und personaler Freiheit gelten die Daseinsordnungen

niederer Stufen; sie wirken aber nicht als „Entfremdungen“ (im Sinne sozialer Utopisten und Schwärmer), sondern werden bejaht als Selbstverständlichkeit und realisiert im Geiste mitmenschlicher Verantwortlichkeit in Liebe und Opfer. *Autonomie der geistigen Schicht bedeutet also die neue Ambivalenz*: triebhafte Vorordnungen entweder zu humanisieren und in ein positives Ethos zu verwandeln, oder umgekehrt, sie zu verschärfen und zu vergiften zu eigentlicher Bosheit und zu rechtem Saldismus, — unter jede Möglichkeit tierischen Verhaltens.

Wir kommen also im kulturellen Raum nicht mit jener Form von Daseinsanalyse aus, die jene transzendente Ordnung von Raum und Zeit erhellt, die beim Geisteskranken zu unheilvoll verwirrt ist, — es ist gerade das Kennzeichen seelischer Gesundheit, daß die Offenheit und Ordnung des Lebens — *in dialogischer Kommunikation* — zu verantwortlichem Handeln aufruft. Es ist vor allem das Verdienst von Viktor E. Frankl, in seinem System der Logotherapie nicht nur mit solchen Einsichten Ernst gemacht zu haben, sondern aus ihnen eine neue Psychotherapie entwickelt zu haben. Diese beweist in ihren Erfolgen die Unhaltbarkeit einer psychologischen, ja darüber hinaus noch entlarvenden Einengung einer dynamischen, psychotherapeutischen Sicht auf den Bereich bloßer Triebpsychologie.<sup>25</sup> Daß Freud hier manches gut gesehen hat, widerlegt nicht die notwendigen Bemühungen, hierfür den angemessenen weiten Rahmen voller Humanität zu umreißen. Vor allem bleibt hier, wie überhaupt in vielen Theorien neuzeitlichen Denkens, die immer wieder, wie etwa bei politischen Theorien, belastende Schwierigkeit mechanistischen Gleichgewichtsdenkens: daß der mechanistische Begriff des Gleichgewichtes auch dieses Mal erhalten muß, um ein Ideal und Ziel (überdies sogar für die seelische Gesundheit) zu definieren. V. E. Frankl betont demgegenüber die Möglichkeit des Menschen, nicht nur gegenüber den Dingen, sondern auch gegenüber sich selber Distanz zu gewinnen: „Ich muß mir nicht alles von mir selber gefallen lassen“ (685)<sup>26</sup> lautet

<sup>25</sup> Die völlig sterile Polemik gegen die Wertethik hat die primären und als solche in sich gesicherten phänomenologischen Ausweise völlig beiseite geschoben und sich in den (nach Nicolai Hartmann) sekundären erkenntnistheoretischen Theorien verfangen, den Wirklichkeitscharakter der Werte erkenntnistheoretisch zu bestimmen. Hartmann selber hat schließlich drei Möglichkeiten zur Wahl gestellt. Vielleicht kommt man dem spezifischen Sein von Ethosstrukturen, Lebensstilen usw. am besten nahe, wenn man jede Analogie zu Vitalwerten meidet und (wie Aloys Müller) von einem „Gelten“ spricht.

<sup>26</sup> Eine authentische Darstellung gibt Frankl selber in: *Theorie und Therapie der Neurosen*. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Wien 1956, sowie in dem angeführten Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie Bd. III, 663/736, der die folgenden Zitate entnommen sind. Dort auch die weitere Literatur.

das stolze Wort, das den Patienten des Psychotherapeuten aus Mutlosigkeit und Passivität herausführt, hin zur „Trotzmacht“ des Willens, der sich an ein übertriebhaftes Sollen hingeführt weiß. Ihm muß freilich der Rücken gestärkt werden: „Hinter dem Über-Ich des Menschen steht das Du Gottes; das Gewissen wäre das Du-Wort der Transzendenz“ (694).

Erst der Gesunde und Gesundete kann in das Leben der Gemeinschaft zurückkehren und die Anspruchsnormen der sozialen Rollen mit innerem Leben erfüllen, wie auch ihre Ergebnisse dem Gemeinwohl fruchtbar machen. Die nivellierende Tendenz egalitären Denkens glaubt mit der Parole der Rechtsgleichheit und gleichen Starts ins Leben alle Möglichkeiten eröffnet zu haben. Unterdessen hat die so nüchterne Disziplin der Betriebswissenschaft einen Begriff entwickelt, der doch sehr nachdenklich werden läßt, ob der Zugang zum universellen demokratischen Paradies so bequem zu öffnen sei. *Mit allen Rollen sei ein bestimmter „Zeithorizont“ gegeben*, den nur der typische Zuschauer in seiner müßigen Reflexion übersieht, die nur den äußeren Erfolg registriert aber den Weg zum Erfolg mißversteht: jede Form von Erfahrung schlägt sich in einem intuitiv werdenden Ergreifen von Chancen nieder. Wenn etwa das Kind verspielt in der Gegenwart lebt, so plant der gereifte Erzieher aus dem Horizont einer weiteren Zukunft und sieht und erspürt am Schüler Symptome von Begabungen und Möglichkeiten der Berufswahl. Genauso gehört zum Handwerker und Arbeiter die Werktreue bei der Tagesarbeit; der Unternehmer lebt aus dem Horizont möglicher Zukunftsentwicklungen und muß trotz deren Unsicherheiten seinen Produktionsplan und jene Investitionen festlegen, die über die Zukunft seines Unternehmens entscheiden. Das intuitive Gespür ist dann die Hauptsache; es muß langsam in schwierigem Aufstieg reifen und sich an kleineren Aufgaben bewähren. Eine nur formale Bildung, die nur auf die Steigerung und Fertigkeit der Reflexion ausgeht, würde den unfruchtbaren, obwohl kenntnisreichen Zuschauertyp und Theoretiker schaffen, der auf einen Lehrstuhl gehört, aber in der kritischen Situation jene Entscheidung nicht fällen kann, die sich nicht aus Prämissen deduzieren läßt.

#### Abschluß: Reform oder Utopie

Erfahrene Psychiater pflegen zu sagen, erst eigentlich vom kranken Menschen her könne man den gesunden verstehen, weil die gute Karriere die Einzelzüge eines Menschenbildes erst überdeutlich werden lassen. Es muß dann freilich auch eine Lehre vom kranken Menschen, seinen Störungen wie den Möglichkeiten der Heilung angeboten werden, die

in diesem riesigen Bereich keine entscheidenden Daten unterdrücken und nicht zu Worte kommen lassen darf. Und hier kann es eine Beruhigung sein, daß der Kölner Strafrechtler Richard Lange als Mitarbeiter des mehrfach zitierten „Handbuches der Neurosenlehre und Psychotherapie“ betont, hier sei eine Brücke zwischen allen Sichten auf den Menschen und das Menschliche geschlagen, wie sie der Kriminologe und vor allem der Richter so nötig haben. In der Tat war nichts nötiger, als daß der so peinliche Kampf der Gutachter vor Gericht, der ihre Autorität praktisch aufheben muß, einer von der Sache und dem verständigen Ausgleich geführten Integration nunmehr weichen kann: dieser Beitrag, der mit einem echten Verantwortungsbewußtsein des Rechtsbrechers zu rechnen weiß, wie auch andere, die positiv von der Willensfreiheit handeln und einen Aufriß der philosophischen Anthropologie bieten, bauen tatsächlich eine „Brücke“, wie sie der Richter braucht, um die Gutachten für seinen Spruch integrieren zu können.<sup>27</sup>

Dieses großartige Erlebnis wird freilich für manche gering erscheinen, die als Zuschauer und Kulturkritiker die Praxis des Lebens mit ihren schneidend scharfen Urteilen begleiten, die freilich zu ihrer Enttäuschung erleben müssen, daß ihre Attacken — wie ein Nachtprogramm — nur von denen beachtet werden, die es nicht nötig hätten, angestoßen zu werden. Der Mensch als wesenhaft geschichtliches Wesen sucht auf seinem Wege durch die Geschichte in den jeweiligen Daseinsordnungen endgültige Sicherheit, läßt sie zur Unveränderlichkeit von Kristallen gerinnen und möchte seiner sittlichen Verpflichtung zum Besseren, zur Reform, durch reaktionäre Starrheit entrinnen. Die Radikalität revolutionärer Utopien gibt den Unbeweglichen überdies noch das gute Gewissen und die Ideologie der Verteidigung. Wie aber unterdessen Arnold Gehlen gezeigt hat, müssen wir einer komplizierten Dialektik ins Auge schauen: jeder geschichtliche Gewinn wird vom Menschen auf Dauer gestellt, gilt schnell als „natürlich“ und selbstverständlich, wird zu einer nicht mehr beachteten „Hintergrundserfüllung“. Aber gerade auf diese Weise kann der

<sup>27</sup> Richard Lange: Das juristisch-forensisch-kriminologische Grenzgebiet. Vom Standpunkt des Juristen, V, 404/454; Wilhelm Keller: Das Problem der Willensfreiheit, V, 541/587. — Karl Jaspers hat mit wenigen Sätzen die Problematik umrissen: „Nenne ich Welt den Inbegriff alles dessen, was mir durch Orientierung des Erkennens als ein zwingend für jedermann wißbarer Inhalt zugänglich werden kann, so ist die Frage, ob alles Sein mit dem Weltsein erschöpft sei, und das erkennende Denken mit der Weltorientierung aufhöre. Hier erfolgt die philosophische Grundentscheidung auf die Frage: was gibt es dem gesamten Weltsein gegenüber? Das Sein, das — in der Erscheinung des Daseins — nicht ist, sondern sein kann und sein soll und darum zeitlich entscheidet, ob es ewig ist.“ Karl Jaspers: Philosophie II, 1932, 1.

Blick für die Zukunft frei werden, die in Schritten der Reform angegangen werden muß: alle Revolutionen radikaler Art mußten (wie Hannah Arendt eindrucksvoll gezeigt hat<sup>28</sup>) bisher scheitern, weil sie in ihrer Radikalität die geschichtlich gefüllten und geprägten Daseinsordnungen ausrodern wollten, um phantastische Wunschträume an die Stelle zu setzen. Eine maßvollere Theorie, wie die von Ernst Bloch, möchte die Utopie als Kategorie und Ziel der „Hoffnung“ retten. Sie deutet die Struktur des Menschenlebens überhaupt als eschatologischen Aufbruch. Wird dann aber nicht die Mahnung von Jaspers übersehen, der Mensch bleibe eingespannt in den Rahmen der „Grenzsituationen“, an denen zu scheitern ihm bestimmt sei<sup>29</sup>, wird dann nicht zugleich die Mahnung der Daseinsanalyse mißachtet, daß es zwar vor unseren Augen ein Überschreiten und Sprengen der Daseinsordnungen gibt: aber als die Strukturformen des Wahnsinns?

Das eschatologische Denken wurde der Menschheit vom Alten Testament eröffnet: immer noch, bis heute weiß sich das jüdische Volk als Volk unterwegs. Das gelobte Land wurde erobert; gewiß, aber der Alltag des Lebens in diesem gelobten Land war der Alltag des Menschen in seinen gewohnten und ihm transzendental zugeordneten Daseinsordnungen. Wenn wir uns heute unermesslichen neuen Perspektiven gegenüber sehen, dann trotz allem als Menschen, die ihr menschliches Maß nicht sprengen können und solche Hybris auch nicht versuchen sollten.

<sup>28</sup> Die Thesen des schon genannten Buches von H. Arendt werden durch die Entwicklung in Frankreich seit dem Kriege bestätigt: der Aufschwung in der Résistance ist bei den Links-Intellektuellen in unfruchtbaren Proklamationen verebbt. Vgl. Jean Améry: Französische Sozialphilosophie im Zeichen der „linken Frustration“. In: Merkur 20 (1966) Nr. 215, 161/77.

<sup>29</sup> Karl Jaspers: Grenzsituationen, Philosophie II, Existenzherhellung, 1932, 201/255.

<sup>30</sup> Menschliche Existenz 1

ALOIS DEMPF  
UNIVERSITÄT MÜNCHEN

### Zur Typologie der Menschenbilder

Ein grundsätzliches Verständnis der heutigen Menschenbilder ist nicht nur eine theoretische Aufgabe, sondern eine Bildungsfrage erster Ordnung. Weil von partikulären Menschenbildern die entsprechenden Weltanschauungen, Partei-Ideologien und Bewegungen abhängen, ist dieses Verständnis auch ein ethisches und politisches Anliegen. Ideologie-Kritik ist aber letztlich nur im Rückgang auf ein *integrales Menschenbild*, ja auf die metaphysische Menschenstruktur möglich.

Nimmt man den Begriff *Weltanschauung ernst*, dann heißt dies, daß der Mensch nur im Weltbezug, nicht im Gottbezug, steht. Darnach läßt sich zeigen, daß das mechanistische Menschenbild und Weltbild sich entsprechen und ebenso das biologische, ja daß auch dem „idealistischen“ Menschenbild der Freiheit, wenn es immanentistisch bleibt, nur ein Weltgeist, nicht aber ein Schöpfer entsprechen kann. Damit begann die vorsokratische Philosophie, weil sie die Götter durch *ewige Seinsgründe* ersetzte: Weltseele, Weltgeist, Weltstoff und Bewegung. Darnach sah sie den Menschen nur als Leibseele mit Leib, als Nous mit Leib oder als Leib. Die *Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos* war ein förmlicher Denkwang der Kosmologen — auch in den außer-europäischen Philosophien. Daß nach dem Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit im Menschen sich bei vielen nach-kopernikanischen Denkern wieder das *nur weltbezogene Menschenbild* einstellt, das steht hinter dem heutigen Materialismus, Naturalismus und atheistischen Existentialismus.

Nun haben aber schon Sokrates, Platon und Aristoteles den *Gottbezug* des Menschen wieder erkannt oberhalb seiner Weltbezogenheit; ja die christlichen Denker kamen *nur* von seinem Gottbezug zu seinem Weltbezug. Die Menschenbilder im Gottbezug sind die *allgemein-menschlichen*, die nur weltbezogenen jedoch eine Durchgangsphase des Denkens in kosmologischer Analogie.

Es gibt heute drei Wege, die *immanentistischen und transzendentalen Menschenbilder* zu verstehen. Der erste ist der, mit Eduard Spranger die vorphilosophischen *Lebensformen*, den religiösen, geistigen, rechtlichen, politischen Menschen, den Trieb- und Werkmenschen zu betrachten. Der zweite ist derjenige Max Schelers, *Wissensformen und Werte* zu verbind-

den: Heilswissen und Heilswerte, Bildungswissen und Persönlichkeitswerte, Rechtswissen und Rechtswerte, Herrschaftswissen und Machtwerte, Leistungswissen und Leistungswerte. Hier sei ein dritter Weg zugrunde gelegt, nämlich die Lebensformen des unmittelbaren *Selbsterlebens* mit den sich daraus erschließenden *praevalenten Strukturelementen* des ganzen Menschen zu verbinden.

Der religiöse Mensch erlebt sich als heilsbedürftige Persönlichkeit und erkennt sich als Heilsträger, als Person.

Der geistige Mensch erlebt sich in der Weltordnung und erkennt sich als Geistseele.

Der rechtliche Mensch erstrebt die allgemeinmenschliche Rechtsordnung und erkennt sich als Geistnatur.

Der herrscherliche Mensch entfaltet seinen *Machtwillen* und erkennt sich im Weltwillen.

Der Triebmensch erleidet seine Getriebenheit und erkennt sich als Leibwesen.

Der Werkmensch erstrebt die Bedürfnisdeckung und erkennt sich als bedürftige Leiblichkeit.

Es kann hier nicht ausgeführt werden, wie immer wieder in Gesellschaftskrisen bestimmten *Lebensmächten der Vorrang* über die anderen zugesprochen wurde: der Kirche, der Schule, dem Staat, der Wirtschaft; wie dieser Vorrang nach Gottesbildern oder Seinsgründen legitimiert wurde und selbst noch die philosophischen Menschenbilder dadurch modifiziert wurden. Die Entwicklung von der Historiologie über die Kosmologie zur *theoretischen Anthropologie* spielt sich in allen Perioden der Philosophie ab. Schließlich wird eine *Metaphysik der Menschennatur* erreicht, die typologisch die weitere *Geisteswelt* der betreffenden Kultur bestimmt, allerdings nicht ihre ganze soziale Wirklichkeit.

Diese Überlegungen gestatten die Unterscheidung von dreierlei Typologien der Menschenbilder. Durch die Lebensphilosophie Sprangers, die Wertlehre und Wissenssoziologie Schelers, die Religions- und Rechtssoziologie Webers und die Problemgeschichte der Metaphysik des Menschen ist die *apriorische Differentialtypologie* der Menschenbilder, des unmittelbaren Werterlebens und Selbstverständnisses erreicht. Sie ist auch unmittelbar einsichtig und soll hier nur dazu dienen, den *partikulären Menschenbildern* der ausschließlichen *Weltimmanenz* des Menschen ihren geistes-, zeit- und gesellschaftsgeschichtlichen Ort zuzuweisen. Die Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie zwingt auch heute noch, die Menschenbilder in eine Weltanschauung zu stellen, ja den erstrebten *Höchstwert* zum *Idol* zu machen und gegen die anderen Götter auszuspielen. Müller-

Armack hat dies in seinem Buch „Das Jahrhundert ohne Gott“ für das 19. Jahrhundert ironisch aufgezeigt.

Die Macht des *partikulären Menschenbildes* zeigt sich gerade in der vielfältigen Abwandlung, die es erfährt. Seit dem Aufstieg der Industriegesellschaft hat das *Leistungswissen* der Bedürfnisdeckung, der Produktionssteigerung und Lenkung von der pragmatistischen Naturforschung aus die eine und einzige Methode der mechanistischen Welt- und Menschendeutung als Atomkomplexe — vom Cartesianischen Dualismus ‚Geist und Körper‘ — nur mehr den Körper übrig gelassen.

In den Klassen- und Völkerkämpfen der expansiven Industriegesellschaft ist der *Machtmensch* zum Höchstwert geworden und sein Ziel die Volks-, Rassen- oder Arbeiter-Weltherrschaft; man hat ihn biologisch aus dem irrationalen Weltwillen, der Weltseele, dem Sein in der Zeit gedeutet.

Der *Individualismus der Freiheit* zog sich gegenüber dem liberal-technokratischen, sozialistischen und imperialistischen Kollektivismus auf die Rettung des *Lebensgefühls* zurück: auf den *ästhetischen Menschen*; er erklärte ihn kulturpsychologisch, mythologisch, tiefenpsychologisch als Triebwesen mit einer Phantasiewelt in der beängstigenden Sinnlosigkeit der Außenwelt.

Angesichts der Unversöhnlichkeit, ja Kontaktlosigkeit dieser Menschenbilder in der Zeit der Partei- und Staatsideologien ist die *dritte Form der Menschenbilder*, die *integrierende* der theoretischen Anthropologie, in den philosophischen Spätphasen von wesentlichem Interesse. Sie hat sich freilich immer wieder gegen die Massenbeeinflussung der partikulären Menschentypen nur im Kreise der von ihr *Gebildeten* behaupten können, d. h. eben nur als Bildungswissen. Aber doch hat sie den *Geist der antiken, christlichen und neuzeitlichen Kultur* in ihrer Auswirkung auf die Geistes-, Glaubens- und Rechtsgeschichte charakteristisch bestimmt.

Man kann, geleitet von der apriorischen Differentialtypologie, den Charakter der philosophischen antiken, christlichen und neuzeitlichen Menschenlehre unterscheiden nach der vorwiegenden Betrachtung des Menschen in der Welt, vor Gott und im Zwiespalt zwischen dem Gott- und dem Weltbezug.

Es ist der Ursprung der *philosophischen Menschenlehre*, den *Mythos*, d. h. die Götterwelt des Menschen, abzulösen durch seinen Bezug zur Weltordnung, zu den unpersönlichen Seinsgründen des Makrokosmos. Die *Rechtsdenker* sehen den Logos des Natur- und Gesellschaftsgesetzes und werden *Metaphysiker*. Das ewige Naturgesetz ruht in der ewigen Weltseele oder dem Weltgeist oder der ewigen Stoffbewegung. Der Mensch

ist eine *ewige Seele* mit einem wechselnden Leib. Er hat aber — anders als die Tierseelen — die Freiheit seiner Einordnung in das Gesellschaftsgesetz, die sittliche Pflicht seiner Selbstvollendung in der Erkenntnis der ewigen Wahrheit und Gutheit; er ist *Geistseele* und hat seine Triebhaftigkeit zu überwinden, um in der Wiederverkörperung nicht in ein tierisches Leben abzusinken. Seine *Gerechtigkeit* bestimmt sein künftiges Geschick in der überirdischen Welt.

Die bestehende Gesellschaftsordnung entspricht nicht dem Ideal einer *Gemeinschaft* von Geistigen, Leitenden und Gehorchenden. Der Gerechte wird in diesem Leben verkannt und verfolgt; aber er weiß um Gott, den Weltordner und um die über den Taten der Menschen waltende Vorsehung. — So weit ist durch Sokrates und Platon der Weltbezug des Menschen durch den Gottbezug ergänzt. Aristoteles präzisiert die *Makrokosmos-Analogie* durch die drei Seelen des Menschen, entsprechend dem Menschen-, Tier- und Pflanzenreich. Dies Menschenbild ermöglicht die Erkenntnislehre, Logik und Metaphysik der Wesen, Botanik, Zoologie und Psychologie, d. h. den Beginn eines systematischen Weltverständnisses.

Was diesem Menschenbild an bleibendem geistesgeschichtlichen Einfluß auf die antike, hellenistische und arabische Naturwissenschaft und Medizin sowie durch das Naturrecht auf die römische Jurisprudenz zu danken ist, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Das *christliche Menschenbild* ist grundsätzlich durch den Gott- und Erlöserbezug bestimmt. Das Heil des Menschen, jedes Einzelnen und das der Welt, sind zwar von Ewigkeit her vorgesehen, aber der *Menschengeist und die Welt sind zeitlich geschaffen*. Die Heilsbedürftigkeit des Menschen entstammt allein der Urschuld und eigenen Sünde, sie pflanzt sich im Adamssamen fort. Schöpfung des Menschengeistes und Überlieferung des Menschenleibes sind zunächst von der heilsbedürftigen *Persönlichkeit* aus gesehen. Erst das *geistesgeschichtliche* Ringen um die Klärung des Person- und Naturbegriffs in der Trinität und im Gottmenschen präzisiert das *metaphysische Menschenbild* nach der mit der Person geschaffenen *Geistseele*, die zwar leibfrei ist, aber doch die ererbte Leibnatur geistig bestimmen kann.

Der *Weltbegriff* ist zunächst gänzlich von der Heilsordnung aus nur als Prüfungsort des Menschen gesehen. Erst später wird betont, daß die Welt gut und schön geschaffen ist, dem Menschen zum Dienst. Im Ringen um eine christliche *Rechtsordnung* wird die Geistnatur des Menschen wie in der Antike zur Norm des zeitlichen Gesetzes, das hergeleitet ist aus dem ewigen Gesetz des Pantokrators und dem göttlichen Gesetz des Erlösers.

Der Mensch im Naturgesetz ist geistig frei, aber durch die Erbsünde ist sein Wille so geschwächt, daß er in allem der *Gnade* bedarf. Das Verhältnis von Freiheit und Gnade im Menschenleben bleibt umstritten so wie das seines geschaffenen und ererbten Bestandteiles. Dies bestimmt die altchristliche Ethik und Mystik, ja schließlich die Konfessionsbildung.

Die *glaubensgeschichtliche* Bedeutung dieses integrierten Menschenbildes ist mit seiner Festlegung in der orthodoxen Dogmatik gegeben, die *geistesgeschichtliche* mit seiner Präzisierung des Person- und Naturbegriffs, die *rechtsgeschichtliche* durch seinen Einfluß auf die Rangordnung des göttlichen, natürlichen und zeitlichen Gesetzes im *Corpus iuris*. — Diese altchristliche Kulturordnung hat auch die *mittelalterliche* bestimmt. Allein durch den Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum ist sie gesprengt worden und zwar hauptsächlich dadurch, daß sich die weltliche Macht durch die — von den Arabern vermittelte — rein weltliche Philosophie des Aristoteles zu stützen suchte. Die lateinischen Averroisten sahen den Menschen nur im Weltbezug. Thomas von Aquin gelang es wohl, das Menschenbild der geschaffenen Person und Geistsseele als alleinbestimmend auch für die ererbte Leiblichkeit zu retten, indem er es durch den Weltbezug des ganzen Menschen ergänzte, vor allem hinsichtlich der natürlichen Ethik und der Politik.

Allein die Franziskaner glaubten, die übernatürliche Erlösungslehre gerade durch die — mit der aristotelischen Eigenständigkeit der sensitiven und vegetativen Seele zu begründenden — Erbsünde retten zu müssen. Dadurch wurde das integrierte Menschenbild derartig kompliziert, seine Bestandteile wurden so vielfältig, daß Wilhelm von Ockham den Knoten durchschlug: die Lehre von der Gott-geschaffenen, unsterblichen Geistsseele ist allein der Heiligen Schrift zuzuteilen, die Morphologie aller drei Seelen nur als unnötige Begriffsbildung zu betrachten, der Weltbezug des Menschen *nominalistisch*, rein quantitativ zu denken.

Dies ist der glaubens- und geistesgeschichtliche Ursprung des *Zwiespalts* zwischen dem Gottbezug und dem Weltbezug des Menschen in der *Neuzeit*; *mens et corpus*, Geist und Leib werden zur Signatur des Menschen. Der Seelenbegriff verdeckt nur noch, daß man entweder *supra-naturalistisch* oder *spiritualistisch* denkt, oder daß man — nach der erneuerten antiken Naturwissenschaft der *Renaissance* — den Menschen im Weltbezug bald *spiritualistisch*, bald *naturalistisch* oder *materialistisch* sieht mit dem entsprechenden Bezug zu den Seinsgründen (Marsilius, Bruno, Leonardo).

Melanchthon schreibt zwar noch „De anima“, aber die *mens* selber ist erbsündig, und der Leib (nach Galen) aus Pneumata und Elementen bestehend zu denken. Descartes' „res cogitans“ ist geschaffener Geist, die

„res extensa“ Bewegung von dreierlei Stoffen und Pneumata. Nun war der *Zwiespalt* evident, derjenige zwischen *Notwendigkeit und Freiheit in der Welt*. In den Konfessionskämpfen konnte man die christliche Problematik von *Gnade und Freiheit* nicht vergessen; Malebranche und Leibniz vertrauten sowohl die Begnadung des Geistes als auch die Erleuchtung allein Gott an, nachdem ein physikalischer Einfluß für die Lebensgeister nicht mehr denkbar war.

Bei Hobbes freilich war es schon so, daß die Lebensgeisterströmung den selbständigen Geist ersetzte. Die unsterbliche Seele war für ihn — wie alle anderen Wesenheiten — eine aristotelische, vom finsternen päpstlichen Mittelalter mißbrauchte Erfindung. Die Enzyklopädisten lehrten in ihrem Artikel über die Seele, daß sie, da sie weder ein Teil Gottes noch ein Teil der Seele Adams sei, durch den Automatismus der Lebensgeister ersetzt werden müsse.

Immanuel Kant entschied den Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit ontologisch, nicht jedoch morphologisch durch die Unterscheidung von Existenz unter Gesetzen und Existenz durch freie Selbstgestaltung der sittlichen Persönlichkeit. Der Weltbezug des „unteren Begehrungsvermögens“ folgt nur der Anschauung des Weltbildes durch unsere sinnliche Organisation; wie die Welt wirklich ist, können wir nicht wissen.

Seine Phänomenologie der außersinnlichen, der innersinnlichen und allgemeingültigen geistigen Organisation verfeinerte nur transzendentalistisch die aristotelische Lehre von der vegetativen, sensitiven und geistigen Seele. Sie forderte förmlich deren metaphysische Konstruktion heraus, zunächst aus der Weltseele und dem Weltgeist, aus *Natur* und *Geist*. Darnach mußte aber unausweichlich Kants intelligible Existenz im Gottbezug des Gewissens durch die morphologische „natürliche Seele“ Schellings und Hegels ergänzt werden und diese im Bezug zum ewigen Logos, ja zugleich auch zur physikalischen und organischen Welt gesehen werden.

Der *Zwiespalt* zwischen dem Gottbezug und Weltbezug war überwunden. Das war der Anfang vom *Ende der Neuzeit*. Daß sich dieses integrierende Menschenbild im stürmischen Gang der spezialistischen Erforschung der physikalischen und organischen Außenwelt sowie der psychischen Innenwelt nicht durchsetzen konnte, ist nicht verwunderlich. Man trieb so lange physiologische „Psychologie ohne Seele“, bis die transzendentalistische äußere Organisationsgesetzlichkeit durch die exakte quantitative Welterfassung ergänzt war. Die Tiefenpsychologie des Triebens konnte so lange das Über-Ich und den Geist als Widersacher der Seele zu bloßen Komplexen erniedrigen, bis die theoretische Anthro-

pologie das tier-überlegene ‚Welthaben‘ des Menschen, seine *Wesens-erkenntnis* und *Selbstbewußtheit* feststellte: die geistige Person und die Geistnatur.

Der in der bisherigen Geistesgeschichte noch nicht dagewesene Vorgang der *Integration* der Menschenlehre von den Spezialwissenschaften aus hat seine Nachteile und Vorteile. Bei der üblichen Verachtung der *Metaphysik* übersieht man, daß die Ganzheitsstruktur des Menschen aus Person, Geistwesen, sensitiver Natur und vegetativer Leiblichkeit sich genau mit der *altchristlichen kanonischen Metaphysik* deckt. Die *Wissenschaftssoziologie* kann zudem zeigen, warum damals schon der *dialektische Gott- und Weltbezug* des Menschen klar erkannt wurde. Auch diese neue Wissenschaft wird ungerne von den Spezialisten anerkannt.

Aber diese vorübergehende Mißachtung der kritischen *Integration* der Menschenstruktur wird bei weitem aufgewogen durch den *Vorteil* der unausweichlichen *Konvergenz* der Forschungsergebnisse in einer *allseitigen* Sicherung der Menschenlehre. Jeder *Ideologieverdacht* entfällt: keine partikuläre Philosophie des Menschen kann eine *Sonder-Autorität* beanspruchen. Das normative Menschenbild wird heilsam die *Zukunft* bestimmen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. auch bes. A. Dempf, *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß* (1947) S. 274 ff. (Vergleichung der Anthropologien).

HANS THOMAE  
UNIVERSITÄT BONN

### Das Selbstverständnis des Menschen in psychologischer Sicht

Jeder Versuch einer Aussage über die Deutung und das Verständnis des Menschen durch die gegenwärtige Psychologie scheint von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein. Schon von ihren Ursprüngen als selbständiger wissenschaftlicher Disziplin aus gesehen, ist diese Psychologie als äußerst vieldeutig und vielartig zu kennzeichnen. Lassen sich doch neben *Wundt* und der von ihm ausgehenden, sinnesphysiologisch orientierten Psychologie des experimentalpsychologischen Labors und neben den auf *Pawlow* und *Thorndike* zurückgehenden verhaltenspsychologischen Arbeitsstätten, neben den Anfängen der heutigen Psychometrie bei dem Erbforscher *Galton* in London und bei *Alfred Binet* in Paris wenigstens sechs bis sieben weitere Ursprungsorte dessen aufweisen, was sich gegenwärtige Psychologie nennt.<sup>1</sup>

Zunächst ist die Bibliothek des geisteswissenschaftlichen Psychologen im Sinne von *Dilthey* und *Spranger* zu nennen, ferner die Arbeitsstätten der Vorläufer und Begründer der phänomenologischen Schule in der Philosophie wie *Franz Brentano*, *Edmund Husserl* und *Alexander Pfänder*, daneben aber die pädagogisch-pädiatrischen Zentren der beginnenden Kinderpsychologie, die nervenärztliche Praxis von *Sigmund Freud* und die seiner Freunde und späteren Gegner, nicht zuletzt aber die moderne psychiatrische Klinik, wie sie etwa von *Kraepelin* und *Wernicke* geschaffen wurde. Daneben dürften keinesfalls die Ursprungsorte der soziologischen Ansatzpunkte in der Psychologie vergessen werden, wie sie bei *Auguste Comte*, *Gabriel Tarde* und *Emil Durkheim* zu finden sind. Schon von dieser sich über mehrere Fakultäten erstreckenden Ausgangsbasis aus erscheint eine Einigung über das, was psychologisch über „den Menschen“ ausgesagt werden kann, kaum möglich zu sein. Darüber hinaus bildeten sich in jeder der von den genannten acht bis zehn Ursprungsorten ausgehenden Schulen zahlreiche Fraktionen, welche das Feld der gegenwärtigen Behaviorismen fast ebenso unübersehbar machen wie jenes der gegenwärtigen Tiefenpsychologie.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Flugel*, J. L.: „A hundred years of Psychology, 1833—1933“; 3rd ed., New York, Basic Books, 1964.

<sup>2</sup> Nachweise im einzelnen bei *Thomae*, H.: „Ursprünge und Entwicklungsrichtungen



Ein Versuch einer Aussage über *das* Selbstverständnis des Menschen aus psychologischer Sicht scheint also notwendigerweise zu einer Selbstdarstellung des in diesem Zusammenhang bemühten Autors werden zu müssen. Allenfalls kann vielleicht noch ein Bekenntnis des gleichen Autors zu einem der gängigen „anthropologischen Modelle“ in der Psychologie erwartet werden. Diese Modelle stammen aber meist nicht aus eigener Konstruktion und sind auch nicht primär aus der dem Psychologen erschließbaren Erfahrungswelt abgeleitet. So ist das „Maschinen-Modell“ des Menschen, wie es schon in der Begriffssprache des Neo-Behaviorismus von C. L. Hull zum Ausdruck kommt (z. B. „effektives Reaktionspotential“, „Hemmungspotential“, „Oszillation“), ein Abkömmling sensualistischer und materialistischer Philosophien und gewisser Popularisierungsformen der Ergebnisse der klassischen Physik.<sup>3</sup> Die kybernetischen Modelle sollen, wenn sie in die Psychologie übertragen werden, offensichtlich sowohl die Wahrheit des dialektischen Materialismus (F. Klix) wie die eines modernisierten und ins Gemeinverständliche übersetzten Thomismus (W. Arnold) demonstrieren.<sup>4</sup> Die bis in die Geniezeit und in die deutsche Romantik zurückverfolgbaren organologischen Modelle des Menschen aber ziehen manche Vertreter der Ganzheitspsychologie ebenso sehr an wie „humanistische“ Erneuerer der Psychologie in den Vereinigten Staaten.<sup>5</sup>

Trotz der dargelegten Schwierigkeiten unseres Vorhabens soll im folgenden versucht werden, geradezu in thesenhafter Form „die“ Aussage „der“ gegenwärtigen Psychologie über „den“ Menschen zu formulieren. Dies erscheint möglich, wenn man sich um die Bereitstellung von drei Voraussetzungen bemüht:

1. Eine möglichst weitgehende Orientierung an der eingangs angedeuteten Mannigfaltigkeit psychologischer Theorien;
2. das Aufsuchen des Gemeinsamen unter kontrastierenden Bemühungen;

der gegenwärtigen Psychologie“; erscheint in Graumann, C. F. (Hrsg.): „Einführung in die Psychologie“; Frankfurt, Akademische Verlagsgesellschaft, 1968.

<sup>3</sup> Vgl. Hull, C. L.: „A behavior system“; New Haven, Yale Univ. Press, 1954.

<sup>4</sup> Arnold, W.: „Person und Schuldfähigkeit“; Würzburger Universitätsverlag, 1965; in: Klix, F.: „Einige Ergebnisse kybernetischer Forschungen in der Psychologie“; in: „Psychologie als gesellschaftliche Produktivkraft“; Bericht 1. Kongr. Gesellschaft für Psychologie in der DDR; Berlin VEB, Verlag Deutsche Wissenschaft, 1965, S. 19–46.

<sup>5</sup> Siehe Maslow, A.: „Deficiency motivation and growth motivation“; in: Jones, M. R. (ed.): „Nebraska Symposium on motivation“; 1955, Lincoln/Nebraska Univ. Press, 1955, S. 1–31; Rogers, C. R.: „A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships“; in: Koch, S. (ed.): „Psychology; a study of science“. Vol. 3; New York, McGraw Hill, 1959; Bühler, Ch.: „Values in psychotherapy“; New York, 1962.

3. die Herausarbeitung der Gründe für die Abweichungen unter diesen Bemühungen.

Der Prozeß, der zur Schaffung solcher Voraussetzungen führt, kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden. Über ihn wird in einem demnächst erscheinenden Versuch zur Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie von deren Ursprungsarten und theoretischen wie methodischen Grundeinstellungen aus berichtet werden. Darüber hinaus aber hat S. Koch in dem Epilog zu dem dritten Band seiner Studie über die moderne Psychologie gezeigt, wie eine solche kritische Analyse der Ansätze und Ergebnisse verschiedener Psychologien vor sich gehen kann.<sup>6</sup> Die eingehende Verarbeitung der Ergebnisse jener dreißig Jahre psychologischer Forschungstätigkeit, die unter der Führung des Behaviorismus und des Operationismus stand, veranlaßten Koch zu einer weitgehenden Distanzierung von dem für viele absolut geltenden „scientificen“ Standpunkt und zu der Feststellung einer Revisionsbedürftigkeit mancher extremer Einstellungen angesichts der allen Arbeitsrichtungen der Psychologie gemeinsam gestellten Probleme. Insbesondere aber wurde hier wie in vielen anderen „Epikrisen“ der Geschichte moderner psychologischer Forschung die Frage aufgeworfen, in wieweit solche Aussagen und Thesen eine über ein spezifisches theoretisches oder operationales Modell hinausgehende Gültigkeit beanspruchen können, wenn solche Modelle primär an physikalischen Leitbildern und nicht an der Wirklichkeit des Menschen orientiert sind.

Diese Orientierung scheint mir tatsächlich auch die einzige Voraussetzung eines kritischen Vergleichs psychologischer Aussagen über „den“ Menschen zu sein: Es sind solche auszuschließen oder als weniger bedeutsam zu nehmen, die gar nicht im „Hinblick“ auf die menschliche Existenz, sondern unter dem Eindruck einer letztlich nur irrational zu verstehenden Faszination von physikalisch-technischen Leitbildern entstanden sind.

Gesteht man eine derartige Beschränkung in der Auswahl der Autoren bzw. der Aussagen zu, so läßt sich feststellen, daß in der gegenwärtigen Psychologie ein gewisses Maß an Übereinstimmung hinsichtlich folgender Aussagen über das, was menschliches Verhalten kennzeichnet, gegeben ist:

1. Menschliches Verhalten sei primär durch das Merkmal der Antizipation bestimmt;
2. dieses Verhalten sei in besonders hohem Maße durch Symbole orientiert und gelenkt (Merkmal der progressiven Symbolisierung);

<sup>6</sup> Vgl. Koch, S.: „Epilogue“; in: Koch, S. (ed.): „Psychology; a study of science“, a.a.O.

3. menschliche Daseinsführung könne in weitem Umfang als „reflektierend“ gekennzeichnet werden (Merkmal der Widerspiegelung);
4. menschliche Daseinsform sei primär nicht als „vorgebildet“, sondern als „zu bildend“ umschreibbar (Merkmal der dynamisch-genetischen Formation).

Die Beschränkung auf diese vier Aussagen soll weder bedeuten, daß damit „der“ Mensch zureichend charakterisiert sei, noch daß damit die psychologischen Versuche zur Charakterisierung menschlichen Verhaltens erschöpft seien. Allerdings glauben wir, daß es kaum weitere Aussagen gibt, bei denen sich die hier geforderte Übereinstimmung der Auffassungen nachweisen ließe.

#### Antizipation und Humanisation

Sganzini wollte das Merkmal der Antizipation als „Ur-Kategorie“ alles Lebendigen bezeichnet wissen.<sup>7</sup> Nun soll mit der Diskussion der hier zu erörternden anthropologischen Merkmale nicht die These verbunden werden, keines von ihnen könne in irgendeiner Weise bei irgendeinem Tier angetroffen werden. Probleme der vergleichenden Psychologie überlassen wir gerne anderen. Wesentlich scheint uns aber die Feststellung, daß das Merkmal der Antizipation der eigenen Zukunft nicht-menschlichen Lebewesen nur zugeschrieben wird, wenn man in Kauf nimmt, des Anthropomorphismus geziehen zu werden. So scheint das Unbehagen, das gegen manche Begriffsbildung des Neo-Behaviorismus von Hull entstand, vor allem mit dessen Verwendung des Begriffes „Antizipation“ und der Realisierung einer Antizipation zusammenzuhängen. Tatsächlich wird das nach Art der Physik konstruierte System von Hull an entscheidenden Stellen durch introspektiv verankerte Begriffe „stimmig“ gemacht, zu deren wichtigsten die Kategorie der „Antizipation“ gehört. Jede Außenwirkung, die sich in diesem oder anderen theoretischen Systemen zu diesem Begriff findet, zeigt, daß hier eine Beobachtung am menschlichen Verhalten auf tierische Verhaltensweisen übertragen wird, wobei aus der „Ähnlichkeit“ des äußeren Geschehens (z. B. eine Ratte nähert sich dem Futternapf — ein Kind steigt auf den Stuhl, um sich Schokolade zu holen) auf die Gleichartigkeit des inneren Geschehens geschlossen wird.

Nachweisbar ist das Moment der „inneren Vorwegnahme“ eines Zustandes aber nur beim Menschen. Hier wird die jeweilige Gegenwart in ständig wechselndem Maße durch das Hinein-Nehmen der Zukunft ver-

<sup>7</sup> Sganzini, C.: „Vom grundsätzlichen Gebrauch des Gesichtspunktes ‚Vorwegnahme‘ (Anticipation)“; in: Festschrift für R. Herberich, Bern 1940.

ändert, ein Sachverhalt, auf den theoretisch so unterschiedlich orientierte Autoren wie Bergius, Kelly, Heckhausen, Lersch, Lewin und Nuttin verweisen.<sup>8</sup> Viele Überlegungen konzentrierten sich auf die Einsicht, daß der Mensch Vergangenheit und Zukunft „verbindet“ (Kelly).

„Zwar lebt der Mensch in der Gegenwart. Er steht jedoch mit gespreizten Beinen über der Kluft, welche die Vergangenheit von der Zukunft trennt. Er ist das einzig verbindende Glied zwischen beiden Universen. Er und nur er allein kann sie miteinander vereinigen.“<sup>9</sup>

Die Entwicklung des Kindes erhält ein spezifisch „menschliches“ Gepräge, wenn sich die Dimension der Zukunft erschließt. Stern und Koffka haben schon vor Jahrzehnten auf die Langwierigkeit und Schwierigkeit dieses Prozesses hingewiesen.<sup>10</sup> Wenn auch die Dimension der Vergangenheit gemeinsam mit der Dimension der Zukunft zu wachsen scheint, insofern, als aus Erfahrungen immer mehr Erwartungen über die Konsequenzen bestimmter Ereignisse abgeleitet werden, so hat kindliches Verhalten im Rollenspiel, in den zunächst „spielerisch“, dann immer „realistischer“ vorgebrachten Berufswünschen, in den Identifikationsprozessen, wie sie Freud beschrieb, in manchen Phänomenen „unerklärlicher“ kindlicher Angst doch unverkennbare Merkmale eines größeren Gewichts der Zukunftsdimension gegenüber jener der Vergangenheit.

Wie sehr die Zukunftsperspektive in der Reifezeit an Bedeutung gewinnt, haben geisteswissenschaftliche, gestalttheoretische und psychoanalytische Entwicklungstheorien hervorgehoben. Sehr konkrete Belege für diese Veränderung der Zeitperspektive wurden in Untersuchungen von Allport and Gillespie, Bertlein, Göbel, Mönks und anderen erbracht.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Bergius, R.: „Formen des Zukunftserlebens“; München, J. A. Barth, 1957; Graumann, C. F.: „Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität“; Berlin, de Gruyter, 1960; Heckhausen, H.: „Hoffnung und Furcht in der Leistungsmotivation“; Meisenheim/Glan, Hain, 1965; Kelly, G. A.: „The psychology of personal constructs“; New York, Norton, 1955; Lersch, Ph.: „Aufbau der Person“, München, J. A. Barth, 1965; Lewin, K.: „Defining the ‚Field‘ at a given time“; in: Psychol. Rev., 1943; Nuttin, J.: „The future time perspective in human motivation and learning“; Proc. 17th Intern. Congr. of Psychology, North Holland publishing Comp., Amsterdam 1964; Revers, W. J.: „Das Problem der Vorläufigkeit“; Jb. Psychologie, Psychotherapie, 8, 1957; Parsons, T. and Shils, E. (ed.): „Toward a general theory of action“; Cambridge, Mass., 1951, S. 53—109.

<sup>9</sup> Kelly, G. A.: „Man's constructions of his alternatives“; dt. in: Thomae, H. (Hrsg.): „Die Motivation menschlichen Handelns“, NWB 4, Köln 1965, S. 505.

<sup>10</sup> Stern, W.: „Psychologie der frühen Kindheit“; Leipzig, Quelle & Meyer, 1928; Koffka, K.: „Grundlagen der psychischen Entwicklung“; 1925 (Neudruck: A. W. Zickfeldt, Hannover, 1966).

<sup>11</sup> Zusammenfassende Darstellung bei Mönks, F.: „Jugend und Zukunft“; München,

Die Entwicklung im Erwachsenenalter wurde insbesondere von Martha Moers und Charlotte Bühler als eine solche des Erfassens einer Bestimmung, einer Aufgabe, d. h. sehr oft einer Vorwegnahme eines drohenden oder zu meisternden Zustandes charakterisiert. Für das höhere Alter bringt das „Innewerden der entrinnenden Zeit“ neue Aufgaben, die sich in einer entscheidenden thematischen Umstrukturierung des Verhaltens äußern. Die zum Teil merkbare Konzentrierung auf gegenwartsbezogene Themen hat die Funktion einer subjektiven Gleichgewichtsregulation unter den verschiedenen Segmenten des Zeitkontinuums. Indem die Kunst zur Kultivierung der Gegenwart wächst und sich der „innere Blick“ auf sie konzentriert, erscheinen um diesen Fixationspunkt herum subjektiv gesehen die Extensionen der Zeitperspektive nicht nur in Richtung auf die Vergangenheit, sondern auch in jene der Zukunft theoretisch immer noch unbegrenzt möglich.<sup>12</sup>

Das Spezifische der menschlichen Motivation wie der Formung der Persönlichkeit wird durch die sich ständig ändernde, aber sich nie verlierende Hineinnahme des Künftigen in das Gegenwärtige bestimmt. Starke Störungen der Persönlichkeitsstruktur sind deshalb mit einem defizienten Zukunftsbezug verbunden. „So wird vom Wahnkranken gesagt, daß ihm die zeitliche Verankerung seines Seins fehle. Für ihn gibt es nichts Zukünftiges, keine echte Vorhabe, weil es ganz einfach keine mögliche Zukunft gibt.“<sup>13</sup> Auch die depressive Psychose ist nach Weibrecht durch einen Verlust der nach vorwärts gerichteten Tendenzen gekennzeichnet. Einen defizienten Zukunftsbezug stellten Dietrich und Buikhuisen bei kriminellen Jugendlichen fest.<sup>14</sup>

Andererseits muß man vielleicht feststellen, daß die Fähigkeit zur „Vorwegnahme“ künftiger eigener Befindlichkeit geradezu eine konstitutive Störung des Zukunftsbezuges beim Menschen herbeiführen könnte. Diese Annahme liegt ganz offensichtlich der Existenzphilosophie von Heidegger zugrunde. Die These von der Zukunftsbetonung der „Zeitlichkeit“ könnte von den bisher erörterten Arbeitsansätzen aus bestätigt werden. Soweit seine Lehre jedoch die These enthält, alles menschliche Verhalten sei letztlich evasive Reaktion in bezug auf diese Störung der Zukunftsdimension, muß sie von vielen empirischen Befunden her einge-

J. A. Barth, 1967; vgl. auch Mönks, F.: „Zeitperspektive als psychologische Variable“, Arch. ges. Psychol. 119, 1967.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Thomae, H.: „Developmental approaches to a theory of motivation“, Human Development 11, 1968.

<sup>13</sup> Ballbé, zit. nach Mönks, F.: „Jugend und Zukunft“, a.a.O., S. 13 (vgl. Anm. 11).

<sup>14</sup> Dietrich, G.: „Kriminelle Jugendliche“, Bonn, Bouvier 1960; weitere Nachweise bei Mönks, F.: „Jugend und Zukunft“, a.a.O.

schränkt werden. Dies zeigt sich besonders in Untersuchungen über das Problem der Einstellung zum Tode.<sup>15</sup> Entscheidend bleibt offensichtlich, daß subjektiv die Proportion unter den Erstreckungen der Zeitperspektive konstant erscheint. Die Arten, wie diese Konstanz gesichert wird, zu beschreiben, ist eine der fruchtbarsten Aufgaben einer Psychologie der menschlichen Existenz.

### Symbolische und taktile Kommunikation

Die seit Herder und Humboldt bestehende Tradition, den Menschen als ein sprachfähiges Wesen zu deuten, wurde innerhalb der zeitgenössischen Psychologie durch eine Reihe gewichtiger Überlegungen fortgesetzt. Die sprachpsychologischen Untersuchungen von Karl Bühler und Friedrich Kainz haben die prinzipielle Andersartigkeit menschlicher Kommunikationsformen gegenüber den bei den Tieren gegebenen klar erwiesen. Zwar hat Rothschild die „symbolische Natur“ der Bienensprache aufweisen wollen. Aber in Wirklichkeit erfolgt bei den Bienen die Kommunikation gerade nicht über ein Symbol, sondern durch die Mitteilung einer Initialbewegung, welche spätere Bewegungen andeutend vorwegnimmt und damit ein Vollzugsschema für die ausgelösten Bewegungen schafft. Damit aber steht das Kommunikationsmittel in einem weit direkteren unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kommuniqué als jede menschliche Äußerung.<sup>16</sup>

Die menschliche Sprache als Inbegriff eines Systems von expressiven, auffordernden und hinweisenden Symbolen ermöglicht zunächst eine Lösung des Handelns vom „Hier und Jetzt“. Dadurch wird eine Orientierung über weitere räumliche und zeitliche Distanz erreicht. Diese Orientierung erfolgt über ein Minimum an Bewegung bzw. „stofflicher“ Vermittlung. Dies aber schafft die Basis für eine Konfrontierung momentanen Verhaltens mit einem Maximum an Informationen.

Diese Ökonomisierung der Orientierung des Verhaltens findet ihre Fortsetzung über gewisse Eigenheiten der Sprachentwicklung, die Zipf in seinem Gesetz vom „geringstmöglichen Aufwand“ zusammenfaßte, bis in die gegenwärtige Informations- und Nachrichtentechnik und die Konstruktion von immer neuen Zeichensystemen zur rationellen Bewältigung der Wirklichkeit.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Vgl. Munnichs, J. M. A.: „Old age and finitude“, Basel — New York; Karger, 1966.

<sup>16</sup> Rothschild, S. in: Schweizer Z. Psychol. 12, 1953; vgl. im übrigen Kainz, F.: „Psychologie der Sprache“ (Bd. I—V), Stuttgart, Enke, 1941 ff.

<sup>17</sup> Zipf, G.: „The principle of the least effort“.

Doch darf die Symbol-Bildung nicht nur unter ökonomischem Gesichtspunkt verstanden werden. *Kaplan* und *Werner* (1963), die diesen Prozeß wohl am gründlichsten untersucht haben, wollen das „Symbol“ ausdrücklich vom „pragmatischen“ Zeichen abgehoben wissen.<sup>18</sup> Eine gewisse Autonomie kognitiver Prozesse wird hier wie im übrigen bei *Piaget* als Voraussetzung der Symbolbildung herausgestellt. Dabei wird die „symbolische Repräsentation“ der Welt, wie sie das spezifisch menschliche Verhältnis zur Realität kennzeichne, von den „Signalen“ und „Zeichen“ abgehoben, die tierisches Verhalten auslösen oder orientieren. Das symbolische System hat eine gewisse Unabhängigkeit von der pragmatischen Welt, innerhalb deren es existiert. „Gesamtsysteme“, die ein solches System einschließen, unterscheiden sich von allen übrigen lebenden Systemen. Diese Feststellung findet sich in ähnlicher Weise bei dem amerikanischen Entwicklungspsychologen *J. E. Anderson* wie in der Entwicklungspsychologie von *Leontjew*.<sup>19</sup>

#### *Bewußtsein, Reflexion und Verhalten*

Eine Kennzeichnung der menschlichen Existenz als einer „reflektierenden“, d. h. die Welt und sich selbst „widerspiegelnden“, dürfte auf den ersten Blick am wenigsten als allgemein acceptierte Einsicht innerhalb der gegenwärtigen Psychologie angesehen werden. Seit *Sechenow* und *Watson* ist das Bewußtsein für die russische und amerikanische Psychologie — und damit für die „scientific“ orientierte fast der ganzen Welt — zum „tabu“-Wort geworden, zu einem Begriff, der in einer wissenschaftlichen Psychologie keine Existenzberechtigung habe. Die Jahre zwischen 1920 und 1950 können insofern als eine Zeit der zunehmenden Elimination des Bewußtseinsbegriffes aus der Psychologie angesehen werden.<sup>20</sup>

In der Psychoanalyse dagegen war das Seelische zwar „an sich“ als „unbewußt“ erklärt worden. Die analytische Methode in der Therapie hatte jedoch dem Bewußtsein von den Anfängen dieser Schule an eine nicht auf neutrale Umrahmung eines Inhaltes beschränkte Funktion zugewiesen. Im Gegenteil: Bewußtsein erschien nun als Organ der Integra-

<sup>18</sup> *Kaplan*, B. and *Werner*, H.: „Symbol formation“; New York, J. Wiley, 1963; vgl. auch: *Church*, J.: „Language and the discovery of reality“; New York, Random House, 1961.

<sup>19</sup> *Anderson*, J. E.: „Dynamics of development“; in: *Harris*, D. (ed.): „The concept of development“; Minnesota, Univ. of Min. press, 1957; *Leontjew*, A. N.: „Probleme der Entwicklung des Psychischen“ (Moskau 1951); Berlin, Volk und Wissen, VEB, 1964 (S. 233).

<sup>20</sup> Für Nachweise vgl. Anm. 2.

tion, als „Ort“, an dem Konflikte aufgehoben und rückgängig gemacht werden. Der Übergang von *Sigmund* zu *Anna Freud*, sowie zu *Heinz Hartmann* und *Ernst Kris* wird dann gleichbedeutend mit der Anerkennung einer „autonomen“ Bewußtseinswelt, welche die Welt des Unbewußten wesentlich ergänzt und zum Teil fundiert.<sup>21</sup>

Innerhalb der an den Universitäten etablierten Psychologie scheint man dem Bewußtsein in Rußland früher als in Amerika wieder eine wesentliche Rolle für die menschliche Daseinsführung zugeschrieben zu haben. Am wichtigsten wurde dabei die spezifische Variante einer sowjetischen Psychologie, wie sie *S. Rubinstein* entwarf. Das Bewußtsein als „bewußt gewordenes Sein“, als „Einheit des Subjektiven und des Objektiven“ erhält hier im Widerspruch zu den reflexologischen Reduktionen von *Pawlow* einen ausgezeichneten Stellenwert innerhalb einer Lehre vom menschlichen Verhalten.<sup>22</sup> Dieses Verhalten ist danach nicht mit einem „einfachen Komplex von Reaktionen“ gleichzusetzen, zu dem eine epiphänomenale Bewußtseinshelligkeit hinzutreten würde. Eine bewußte Handlung unterscheidet sich von dieser Reaktion durch eine andere Beziehung zum Objekt. Diese andere Beziehung macht aus der Reaktion eine Handlung.

„Das Handeln aber wird zur Tat in dem Maße, wie sich die Selbsterkenntnis ausbildet.“<sup>23</sup> „Der Mensch ist Persönlichkeit nur soweit er sich aus der Natur heraushebt, und seine Beziehungen zur Natur und den anderen Menschen sind ihm als Beziehungen gegeben dadurch, daß er Bewußtsein hat.“<sup>24</sup>

Auch *Leontjew* hat die Kulmination eines spezifischen, vom Tier abgegrenzten Evolutionsprozesses in der Ausbildung des Bewußtseins und der damit ermöglichten „Widerspiegelung der realen Welt“ und der „realen Ziele des Handelns“ gesehen.<sup>25</sup> Mag die Lehre von der „psychischen Widerspiegelung“ in der russischen Psychologie auch ihre ideologischen Hintergründe haben, so korrigierte sie doch manche Formen eines vulgären Materialismus, welcher eine kontinuierliche Reihe der Verhaltensformen postuliert, die vom einfachen Reflex bis zur bewußten Entscheidung reichen.

Von dieser Art materialistischer Voreingenommenheit sind manche

<sup>21</sup> Für Nachweise vgl. Anm. 2.

<sup>22</sup> *Rubinstein*, S.: „Grundlagen der Allgemeinen Psychologie“; dt. Ausg.: Berlin, Volk und Wissen, VEB, 1958, S. 27.

<sup>23</sup> *Rubinstein*, S.: „Grundlagen der Allgemeinen Psychologie“, a.a.O., S. 30.

<sup>24</sup> *Rubinstein*, S.: a.a.O., S. 828.

<sup>25</sup> *Leontjew*, A. N.: „Probleme der Entwicklung des Psychischen“ (vgl. Anm. 19), S. 211 ff.

<sup>22</sup> Menschliche Existenz 1

Vertreter der amerikanischen Psychologie noch nicht frei. Dennoch ist *Watsons* Warnung vor der „trügerischen Stimme des Bewußtseins“ heute nur noch als Hemmnis bei der offenen Anwendung der „introspektiven Methode“ wirksam. In verborgener und uneingestandener Form fordert man von seinen Versuchspersonen seit langem in Gestalt von Aufgaben zur „Selbsteinschätzung“ (*self-rating*) und zur Selbstdiagnose mittels Fragebogen geradezu übermenschliche Leistungen der Reflexion.

Aber auch theoretisch wurde das Bewußtsein „wieder belebt“, ein Vorgang, der unter dieser Bezeichnung auf dem XIV. Internationalen Kongreß für Psychologie in Montreal 1954 beinahe offen zugegeben wurde.<sup>26</sup> *Tomkins* suchte dabei das Bewußtsein als eine Variante des „Duplizierungs-Phänomens“ verständlich zu machen. Als solches sei es eine der wichtigsten Fähigkeiten eines menschlichen Lebewesens, das dann wiederum als ein besonders hochkompliziertes Interkommunikationssystem verstanden wird.

Wie auch die Einordnung des Bewußtseins in biologische oder physikalische Systeme erfolgen mag, die Einsicht nahm zu, daß man diesen Begriff erfinden müßte, wenn es ihn nicht schon gäbe.<sup>27</sup>

Sicherlich wird mit dieser „Wiederbelebung“ des Bewußtseins in der Psychologie niemand eine rationale Umdeutung menschlichen Verhaltens herbeiführen wollen. Nicht einmal der philosophisch so vorbelastete Begriff der „Widerspiegelung“ meint eine bloße „vergegenständlichende“ Funktion, sondern eine spezifische Form der Interaktion zwischen Individuum und Welt, bei der das Wahrgenommene die Realität schlechthin darstellt (*Nuttin*, 1955). Die wahrgenommene oder integrierte subjektive Welt der Familie, der Arbeit, der Schule, die der Nachbarn, der Freunde, der Staatsmänner, der Kollegen ist daher ein sich neu erschließendes Gebiet für die Psychologie: das „Bild des Anderen“ ist nicht länger ein subjektives Abfallprodukt des Verhaltens, sondern dessen Fundament.<sup>28</sup>

Genau so aber wird das „Selbstbild“ (*self-concept*) nicht mehr als eine auf introspektiver Basis erwachsene Spekulation angesehen, sondern als notwendige Bedingung der Strukturierung und Umstrukturierung des Verhaltens (*G. H. Mead*, *C. Rogers*, *Sullivan*). Das Studium des „Selbst-

<sup>26</sup> *Wellek*, A.; *Nuttin*, J., *Heider*, F., *Tomkins*, F.: „Symposium: Consciousness: revised and revided“; Proc. 14th Intern. Congr. Psychol. (Montreal 1954), Amsterdam 1955, S. 156—161.

<sup>27</sup> *S. Mowrer*, O. H., — zit. nach *Graumann*, C. F.: „Bewußtsein und Bewußtheit — Probleme und Befunde der psychologischen Bewußtseinsforschung“, in: *Metzger*, W. (Hrsg.): „Handbuch der Psychologie“, Bd. I, 1: Allgemeine Psychologie; Göttingen: Hogrefe, 1966; S. 79—124.

<sup>28</sup> Vgl. u. a. *Kaminski*, G.: „Das Bild vom Anderen“; Berlin 1959.

bildes“, also der wie auch immer geschehenden Widerspiegelung oder „schematischen Repräsentation“ der eigenen Lage, erschließt erst die Individualität, aber auch die wirklich relevanten Unterschiede zwischen den Lebensaltern, zwischen den Trägern verschiedener Rollen.<sup>29</sup>

So hat sich die Psychologie, indem sie sich allmählich das Bewußtsein wieder als Gegenstand erschloß, erneut einen Zugang zur menschlichen Realität geschaffen. Das Verhältnis von Bewußtsein und Unbewußtem ist dabei mehr und mehr als ein kontinuierlicher Übergang innerhalb verschiedener qualitativer Dimensionen betrachtet worden. Durch die Berücksichtigung einer Mehrzahl dieser Dimensionen werden zu vereinfachende Darstellungen dieses Verhältnisses (etwa im Sinne des Gegensatzes von „hell und dunkel“) korrigiert. Die spezifische Leistung des Bewußtseins ist eine sonst nicht erklärbare Integration von Informationen und Verhaltensweisen.

Wie manche Entwicklungen der Psychoanalyse, aber auch die anderer Schulen zeigen, besteht jedoch gelegentlich die Gefahr einer Substantialisierung teils des Bewußtseins selbst, teils bestimmter Funktions- und Ablaufweisen innerhalb und außerhalb des Bewußtseins. Wirklich phänomenologisch und existentiell orientierte Arbeitsansätze betrachten die „Weisen des Bewußtseins“ und der in ihnen erfolgenden „Widerspiegelungen“ der psychisch umgeformten Realität als Aspekte der Auseinandersetzung der Persönlichkeit mit der Gesamtsituation. An den „Rändern“ und „Fransen“ des Bewußtseins (*W. James*), in dem, was als „Lage-schema“ jeweils aktuelle Situationen umrahmt und steuert, konturieren sich kognitive Strukturen, die unter den Bezeichnungen „phänomenaler Verhaltensraum“ und „Selbstbild“ zunehmende Beachtung fanden.

#### Humanisation und Sozialisation

Der höchste Grad an Übereinstimmung unter den verschiedenen psychologischen Schulen ist wohl hinsichtlich der These festzustellen, der Mensch sei primär nicht ein „vorgebildetes“, sondern ein „zu bildendes“ Wesen. Zwar zeigt man sich gelegentlich von den durch *Lorenz* (1964) vorgenommenen Ableitungen aus Verhaltensbeobachtungen an Tieren und aus Gelegenheitsbeobachtungen im persönlichen Bekanntenkreis<sup>30</sup> so beeindruckt, daß die Lehre von der instinktiven Präformation der fundamentalen menschlichen Verhaltensweisen außerhalb der zuständigen Fachdisziplinen neue Anhänger gewann. Die Ergebnisse der psychologischen

<sup>29</sup> Nachweise in *Thomae*, H.: „Das Individuum und seine Welt; eine Einführung in die Persönlichkeitsforschung“; 1968.

<sup>30</sup> *Lorenz*, K.: „Naturgeschichte der Aggression“; München, Piper, 1964.

Vererbungsforschung lassen aber lediglich den Schluß zu, einige sehr formale und weit zu fassende Verhaltenstendenzen wie etwa Größe der allgemeinen Aktivität, Aspekte der Grundstimmung und Tendenz zur Extraversion seien in einem gewissen Umfang hereditär verankert (Gottschaldt, 1960; Vandenberg, 1966). Selbst hier scheinen jedoch noch viele Fragen offen zu sein, wenn man die sehr überzeugenden Befunde über diskordantes Verhalten von eineiigen Zwillingen berücksichtigt, die v. Bracken und neuerdings Zazzo vorlegten.<sup>31</sup>

Auch ohne sich einer radikalen tabula-rasa-Theorie zu verschreiben, wird man daher dem Vorgang der Bildung der Persönlichkeitsstruktur im lebenslangen Interaktionsprozeß zwischen Individuum und Umwelt aber Aufmerksamkeit schenken. Da diese Umwelt für den Menschen aber weitestgehend mit einer sozialen Umwelt identisch ist, hat man den Vorgang der kontinuierlichen Prägung des Persönlichkeitsgefüges durch die Gruppen und die Gesellschaft als Sozialisation umschrieben (Child, Parsons, Wurzbacher, Scharmann u. a.). Die psychoanalytischen Thesen von der entscheidenden Bedeutung bestimmter „Triebchicksale“ in der „oralen“, „analen“ und „phallischen“ Phase der Entwicklung haben Ethnologie, klinische Psychologie, Tierpsychologie und Experimentalpsychologie angeregt, die Anfänge der wichtigsten Verhaltenstendenzen in bestimmten Primärerlebnissen aufzuspüren und den „Lernprozessen“ nachzugehen, in denen sich bestimmte Reaktionsweisen bilden. Aggression und Angst, Leistungsmotivation und Selbstsicherheit, Bereitschaft, anderen zu helfen und viele andere Persönlichkeitseigenschaften werden danach in der Auseinandersetzung mit einem vorübergehenden oder bleibenden Umweltchicksal gebildet.

Das Studium dieser Spätfolgen solcher Interaktionen kann zu der Schlußfolgerung veranlassen, daß die biologische Determination, wie sie für tierisches Verhalten als verbindlich und führend angenommen wird, beim Menschen durch eine soziale Determination ersetzt werde. Die Folgerungen, die Portmann, Geblen und andere aus der Feststellung einer weitgehenden „Instinktarmut“ in Richtung auf eine These von der „generellen Weltoffenheit“ und „Entscheidungsfreiheit“ des Menschen zogen, müssen von hier aus als revisionsbedürftig bezeichnet werden. Freilich sind auch jene Deutungen der entscheidenden Bildungs- und Prägungsvorgänge zu vereinfachend, welche sie als „Konditionierungsprozesse“ oder als „Anpassungsmechanismen“ charakterisieren.

Leontjew sieht als besonders bedeutsam für die Entwicklung des Indi-

<sup>31</sup> Nachweise vgl. Anm. 29.

viduums einen Vorgang an, den er als „Aneignung“ bezeichnet und der ausschließlich als ein spezifisch menschliches Phänomen charakterisiert wird. „Durch diesen Prozeß wird in der Ontogenese des Menschen das erzielt, was beim Tier durch die Vererbung erreicht wird: die Entwicklungsergebnisse der Art werden in den Individuen verkörpert.“<sup>32</sup> Scharmann, Wurzbacher und andere haben vorgeschlagen, den Begriff der Sozialisation durch den der „Personalisation“ und den der „Enkulturation“ zu ergänzen.<sup>33</sup> In all diesen Argumentationen aber wird hervorgehoben, daß der Einzelne spezifisch menschliche Eigenschaften in einem Strukturierungsprozeß erhält, bei dem die ganzen kulturellen Fortschritte, aber auch die archaischen Tendenzen in seiner Umgebung an ihm formierend wirken.

Jeder Versuch einer näheren Charakterisierung der Natur dieses Formungsprozesses wird davon ausgehen müssen, daß er auf eine Interaktion zwischen Individuum und Gruppe, aber auch auf Interaktionen zwischen Gruppen, in denen das Individuum steht, und die Interaktionen zwischen Individuum und Individuum zurückgeht. Die zu bildende Persönlichkeit geht also in jedem Falle als eine aktive Potenz in den Prozeß ein. Die Art, wie man die Welt deutet, die Art, wie man aktiv oder dulddend reagiert, lösen oder verschärfen nicht nur das je gegenwärtige Problem. Sie ändern auch merklich oder unmerklich etwas an der eigenen Struktur.

Da jede Beantwortung einer Situation das Resultat einer spezifischen Deutung dieser Situation durch das jeweils aktualisierte Gefüge thematischer Strukturen ist, ergibt sich ein konstanter Vorgang der „Bekräftigung“ von Verhaltenstendenzen und ihrer Intensivierung, Abschleifung, Versachlichung, Umorientierung oder Nivellierung. Bleibt die „Kontur“ der durch innere und äußere Momente bestimmten Situation für einige Zeit erhalten, so formt sich eine „temporäre thematische Strukturierung“ heraus. Beispiele solcher temporären thematischen Strukturierungen sind etwa Verhaltens- und Erlebnisstrukturen, wie sie beim Durchstehen einer persönlichen Krise in Erscheinung treten, wie sie sich unter dem Eindruck eines besonderen Erfolges oder Mißerfolges für einige Zeit einstellen können oder wie sie durch das Eingehen einer neuen menschlichen Bindung für einige Zeit dominierend werden können. Bestand jedoch die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit spezifischen „Charakteren“ der Gesamtsituation über längere Zeit hinweg oder in besonders kritischen Phasen der Entwicklung oder unter der Einwirkung existentiell besonders

<sup>32</sup> Leontjew, A. N.: „Probleme der Entwicklung des Psychischen“, a.a.O., S. 233 (vgl. Anm. 19).

<sup>33</sup> Vgl. Wurzbacher, G. (Hrsg.): „Der Mensch als soziales und personales Wesen“, Stuttgart, Enke, 1964.

Man sollte derartige Versuche zur Erhaltung und Wiederbelebung kulturell vorgeformter Weisen der Annäherung an psychische Gegebenheiten weit eher begrüßen als sie als mystisch oder spekulativ abzulehnen. Denn zu den Vorbedingungen der Gewinnung einer echten Humanität gehört zweifellos auch die Fähigkeit zur Distanz gegenüber den eigenen Interpretationen dieser humanen Natur. Sollte es möglich sein, eine echte Interaktion zwischen solchen kulturellen Sonderformen psychologischen Selbstverständnisses einzuleiten, so würde die „offizielle Psychologie“ zweifellos ein bedeutsames Gegengewicht erhalten.

VIKTOR E. FRANKL

UNIVERSITÄT WIEN

### Tiefenpsychologismus und dimensionale Anthropologie

Heute leben wir in einem Zeitalter der Spezialisten, und was sie uns vermitteln, sind bloß partikuläre Perspektiven und Aspekte der Wirklichkeit. Vor den Bäumen der Forschungsergebnisse sieht der Forscher nicht mehr den Wald der Wirklichkeit. Die Forschungsergebnisse sind aber nicht nur partikulär, sondern auch disparat, und es fällt schwer, sie zu einem einheitlichen Welt- und Menschenbild zu verschmelzen. An sich muß die Diskrepanz zwischen den Abbildungen der Wirklichkeit noch lange nicht einen Verlust an Erkenntnis mit sich bringen, sondern kann im Gegenteil sehr wohl einen Gewinn an Erkenntnis ausmachen. Im Falle des stereoskopischen Sehens etwa wird gerade durch das Voneinanderabweichen der Abbildungen nicht mehr und nicht weniger als eine ganze Dimension, eben die Dimension des Raumes erschlossen. Bedingung und Voraussetzung ist aber, daß eine Fusion der Netzhautbilder zustande kommt. Analog bedarf es einer „Anstrengung des Begriffs“ (Hegel), um die disparaten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einem einheitlichen Welt- und Menschenbild zu verschmelzen.

Nun kann das Rad der Entwicklung nicht zurückgedreht werden. In einer Zeit, deren Forschungsstil durch das *teamwork* charakterisiert ist, können wir der Spezialisten weniger denn je entraten. Aber die Gefahr liegt ja gar nicht im Spezialistentum als solchem, nicht so sehr im Mangel an Universalität als vielmehr im Anschein der Totalität des Wissens, den sich so manche Wissenschaftler geben, im Anspruch auf ein „Totalwissen“ (Jaspers), den sie erheben. In dem Augenblick, in dem dies geschieht, schlägt Wissenschaft aber auch schon um in Ideologie. Was im besonderen die Wissenschaften vom Menschen anlangt, wird in diesem Augenblick aus Biologie — Biologismus, aus Psychologie — Psychologismus und aus Soziologie — Soziologismus. Wie wir sehen, liegt die Gefahr nicht darin, daß sich die Forscher spezialisieren, sondern darin, daß die Spezialisten — generalisieren. Wir alle kennen die sogenannten *terribles simplificateurs*. Ihnen an die Seite stellen ließen sich nun die *terribles généralisateurs*, wie ich sie nennen möchte. Die *terribles simplificateurs* vereinfachen alles; sie schlagen alles über einen Leisten. Die *terribles généralisateurs* aber bleiben nicht einmal bei ihrem Leisten, sondern verallgemeinern ihre

Forschungsergebnisse. Lassen Sie mich Ihnen ein flagrantes Beispiel vor Augen führen: In „The Modes and Morals of Psychotherapy“ wird uns folgende Definition angeboten: „Man is nothing but a biochemical mechanism, powered by a combustion system, which energizes computers.“<sup>1</sup> Nun, als Neurologe stehe ich dafür ein, daß es durchaus legitim ist, den *computer* als ein Modell zu betrachten, sagen wir, für das Zentralnervensystem. Der Fehler liegt erst im *nothing but*, in der Behauptung, der Mensch sei *nichts als ein computer*. Der Mensch *ist ein computer*; aber er ist zugleich unendlich mehr als ein *computer*, dimensional mehr als ein *computer*. Der Nihilismus demaskiert sich nicht durch das Gerede vom Nichts, sondern maskiert sich durch die Redewendung „nichts als“. Die Amerikaner sprechen in diesem Zusammenhang von einem *reductionism*. Wie sich zeigt, reduziert der *reductionism* den Menschen nicht nur um eine ganze Dimension, sondern verkürzt ihn um nicht mehr und nicht weniger als um die Dimension des spezifisch Humanen. Wie denn überhaupt Reduktionismus definiert werden könnte als ein scheinwissenschaftliches Vorgehen, durch das spezifisch humane Phänomene wie Gewissen und Liebe auf subhumane Phänomene reduziert beziehungsweise von ihnen deduziert werden. Mit einem Wort, der Reduktionismus ließe sich definieren als ein Subhumanismus. Die spezifisch humanen Phänomene werden zu bloßen Epiphänomenen gemacht. Hinter der Liebe stehen nunmehr nur noch sogenannte zielgehemmte Triebe. Das Gewissen ist dann nichts als das Überich (von der wirklich modernen Psychoanalyse wird die Identifikation von Gewissen und Überich längst nicht mehr aufrecht erhalten, sondern die dimensionale Differenz zwischen ihnen anerkannt und zugegeben). Dann ist Gott nichts als ein Vaterimago, die Religion nichts als eine Menschheitsneurose (ich zitiere wörtlich) und der Geist nichts als die höchste Nerventätigkeit, um auf die bekannte Arbeit eines berühmten Forschers anzuspielen. Welch eine Epiphänomenologie des Geistes . . .

Freud war genial genug, um zu wissen um die dimensionale Standortgebundenheit seiner Theorie. Schrieb er doch an Ludwig Binswanger: „Ich habe mich immer nur im Parterre und Souterrain des Gebäudes aufgehalten.“<sup>2</sup> Der Versuchung des Reduktionismus in Form des Psychologismus, ja, ich möchte sagen, eines Pathologismus erlag Freud erst in dem Augenblick, in dem er zu folgendem Nachsatz ausholte: „Für die Religion habe ich eine Wohnstatt in meinem niedrigen Häuschen schon gefunden, seitdem ich auf die Kategorie ‚Menschheitsneurose‘ gestoßen bin.“ (l. c.) Erst hier irrte Freud.

<sup>1</sup> P. London, *The Modes and Morals of Psychotherapy*, Holt, Reinhardt & Winston.

<sup>2</sup> L. Binswanger, *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Francke, Bern 1956, S. 115.

Dem gelehrten Nihilismus, wie er im Reduktionismus zum Ausdruck kommt, steht der gelebte Nihilismus gegenüber, als der sich das von mir<sup>3</sup> beschriebene und als solches bezeichnete existentielle Vakuum interpretieren ließe. Es handelt sich um das Erlebnis einer inneren Leere, um das Gefühl einer abgründigen Sinnlosigkeit, dem wir Psychiater zur Zeit auf Schritt und Tritt begegnen. In Fällen, in denen sich das existentielle Vakuum in neurotischen Symptomen niederschlägt, haben wir es mit einem neuen Typus von Neurose zu tun, den wir in der Logotherapie als noogene Neurose bezeichnen. In den USA ist man sowohl an der Harvard University als auch am Bradley Center in Columbus, Georgia, darangegangen, Tests auszuarbeiten, um die noogene Neurose von einer psychogenen Neurose diagnostisch differenzieren zu können. Crumbaugh und Maholick haben 1200 Versuchspersonen getestet. Abschließend erklären die Autoren: „The results support Frankl's hypothesis that a new type of neurosis — which he terms noogenic neurosis — is present in the clinics alongside the conventional forms. There is evidence that we are in truth dealing with a new syndrome.“<sup>4</sup>

Was die Frequenz der noogenen Neurose anlangt, so sei auf die Ergebnisse statistischer Forschung verwiesen, wie sie Werner in London, Langen und Volhard in Tübingen, Prill in Würzburg, Niebauer in Wien, Frank M. Buckley in Worcester, Mass., USA, und Nina Toll in Middletown, Conn., USA, erarbeitet haben. Übereinstimmend gehen die Schätzungen dahin, daß unter den anfallenden Neurosen ca. 20 % noogen sind.<sup>5</sup>

Fragen wir uns, woher das existentielle Vakuum kommen mag, dann wäre auf den doppelten Verlust zu verweisen, den der Mensch seit der Menschwerdung zu erleiden hatte: Zuerst kam es zu einem teilweisen Verlust der Instinktsicherheit, die das Tiersein auszeichnet. Sodann büßte er mehr und mehr seine Geborgenheit in jenen Traditionen ein, die weitgehend sein Verhalten bedingt und beeinflusst hatten. Weder sagt dem Menschen wie dem Tier ein Instinkt, was er muß, noch sagen ihm heute die Traditionen, was er soll, und es ist zu fürchten, daß er eines Tages nicht mehr wissen wird, was er will. Nur um so mehr wird er dann entweder wollen, was andere tun, oder tun, was die anderen wollen. Mit

<sup>3</sup> V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Deuticke, Wien 1966.

<sup>4</sup> J. C. Crumbaugh and L. T. Maholick, *An Experimental Study in Existentialism: The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis*, *J. Clin. Psychol.* 20, 200, 1964.

<sup>5</sup> „Symposium on Logotherapy“ auf dem 6. Internationalen Kongreß für Psychotherapie in London.



anderen Worten, er wird dem Konformismus verfallen beziehungsweise für den Totalitarismus anfällig werden.

Dem existentiellen Vakuum arbeitet nun der Reduktionismus mit seiner Tendenz, den Menschen zu reifizieren, zu versachlichen und zu entpersönlichen, in die Hände. Es klingt wie ein *overstatement*, ohne aber eines zu sein, wenn der junge amerikanische Soziologe William Irving Thompson erklärt: „Humans are not objects that exist as chairs or tables; they live, and if they find that their lives are reduced to the mere existence of chairs and tables, they commit suicide.“<sup>6</sup> Und sie tun es unter Umständen wirklich: Als ich an der Universität von Ann Arbor, Michigan, einen Vortrag gehalten und in dessen Rahmen das existentielle Vakuum besprochen hatte, behauptete in der Diskussion der Dean of Students, der Studentenbetreuer, dem existentiellen Vakuum begegne er in seiner Beratungsstelle täglich, und er sei bereit, mir eine ganze Liste zusammenzustellen von Studenten, die eben auf Grund ihres Zweifels an einem Lebenssinn schließlich verzweifelt waren und Selbstmord begangen hatten.

Eine statistische Stichprobe, die einmal von mir improvisiert wurde, ergab unter meinen Hörern, daß 40 % das existentielle Vakuum aus eigenem Erleben kannten. Unter meinen amerikanischen Studenten waren es nicht 40, sondern 81 %. Es läßt sich also verstehen, daß in den Vereinigten Staaten der inneren Situation der Studenten nachgegangen wurde, und zwar von Edward D. Eddy und dessen Mitarbeitern, die zwei Jahre hindurch zwanzig amerikanische Universitäten hinsichtlich „The College Influence on Student Character“ perlustrierten. Die Zusammenfassung der Ergebnisse der Erhebungen lautet folgendermaßen: „Student apathy was the one subject mentioned most often on our discussions with both faculty members and students.“<sup>7</sup>

Aber der inneren Situation der Studenten wurde in den USA nicht nur nachgegangen, sondern auch auf den Grund gegangen, so zwar, daß die California College Association eine Diskussion veranstaltete, zu der Huston C. Smith, der Ordinarius für Philosophie am Massachusetts Institute of Technology, und ich als sein Partner eingeladen worden waren. Die Diskussion galt den „Value Dimensions in Teaching“, der Wertproblematik des Hochschulstudiums. Die erste Frage, die mir Professor Smith nun stellte, lautete, ob und wie wir Professoren im Rahmen

<sup>6</sup> W. I. Thompson, *Anthropology and the Study of Values, Main Currents in Modern Thought* 19, 37, 1962.

<sup>7</sup> E. D. Eddy, *The College Influence on Student Character*, S. 16.

<sup>8</sup> *Value Dimensions in Teaching*, Farbfilm, gedreht im Auftrage der California College Association.

des Universitätsbetriebes den Studenten Werte vermitteln oder so etwas wie einen Lebenssinn geben können. Woraufhin ich zur Antwort gab: Werte können wir nicht lehren — Werte müssen wir leben. Und einen Sinn können wir dem Leben unserer Studenten nicht geben — was wir ihnen zu geben, mit auf den Weg zu geben vermöchten, ist vielmehr einzig und allein ein Beispiel: das Beispiel unserer eigenen Hingabe an die Aufgabe der Forschung. Daraufhin wollte Professor Smith wissen, ob denn nicht auch vom Inhalt und Gegenstand her Sinn und Werte herangetragen werden können an die Studenten, also nicht nur durch das Wie des Darbietens, sondern auch durch das Was des Lehrstoffs. Ich aber meinte, heute müssen wir schon froh sein, wenn die Auswahl des Lehrstoffs nicht darnach angetan ist, die ursprüngliche Ausrichtung und Hinordnung des jungen Menschen auf Sinn und Werte geradezu zu unterminieren. Dies aber ist genau das, was namentlich in den USA unentwegt geschieht. Dort wird nämlich im allgemeinen eben ein durchaus reduktionistisches Bild vom Menschen an die Studenten herangetragen, deren Enthusiasmus solcherart auf die Zerreißprobe gestellt wird. Zum Glück verfügen sie anscheinend über unerschöpfliche Ressourcen. Wie anders wären die vielen Meldungen zum Peace Corps zu verstehen . . .

Und nun kam Professor Smith auf jene Apathie zu sprechen, die nach Edward D. Eddy nachgerade das Stigma der amerikanischen Studenten ausmacht, und fragte mich, wie ich mir denke, daß diese Apathie zustande kommt. Zunächst einmal definierte ich Apathie als Mangel an Initiative und Mangel an Interesse. Dann retournierte ich die Frage an meinen Partner, indem ich ihn fragte, woher denn der durchschnittliche Student Initiative beziehen soll, wenn er im Sinne eines Pandeterminismus indoktriniert wird, wenn er also sich selbst verstehen und deuten lernt als den Spielball des Kräftespiels von Triebkräften, als einen Kriegsschauplatz des Ich, Es und Überich, als die Resultante diverser Bedingungen, seien sie biologischer, psychologischer oder soziologischer Natur. Wer wüßte mehr als der Neurologe und Psychiater darum, wie abhängig der Mensch ist von all diesen Bedingungen und wie angewiesen er ist auf sie. Denn der Mensch ist nicht frei von Bedingungen. Er ist überhaupt nicht frei von etwas, sondern frei zu etwas. Er ist nämlich frei zu einer Stellungnahme, dazu, *so oder so* zu den Bedingungen Stellung zu nehmen, und dafür, *wie* er zu ihnen Stellung nimmt, ist er nicht nur frei, sondern auch verantwortlich. Was aber den Mangel an Interesse anlangt, fragte ich Professor Smith, wofür denn der durchschnittliche Student Interesse aufbringen soll — für welche Werte? Für jene, die im Sinne eines Tiefenpsychologismus (der selbstverständlich nicht mit der Tiefenpsychologie verwechselt werden darf) definiert werden als „nothing

but defense mechanisms and reaction formations“?<sup>9</sup> Meine eigene Reaktion auf diese Reaktionsbildungstheorie war einmal die folgende: Was mich persönlich anlangt — nie und nimmer wäre ich bereit, um meiner Reaktionsbildungen willen zu leben oder gar meiner Abwehrmechanismen wegen zu sterben. Aber auch in den USA wurde die Abwehr gegen die Abwehrmechanismenstheorie auf den Plan gerufen, und die Reaktion auf den entfesselten Reduktionismus in Form einer Rezension aus der Feder eines amerikanischen Psychiaters möchte ich Ihnen nicht vorenthalten: „In the 1538 pages the author portrays to us a genius (Goethe) with the earmarks of a manic-depressive, paranoid, and epileptoid disorder, of homosexuality, incest, voyeurism, exhibitionism, fetichism, impotence, narcissism, obsessive-compulsive neurosis, hysteria, megalomania, etc. The author seems to focus almost exclusively upon the instinctual dynamic forces that underly the artistic product. We are led to believe that Goethe's work is but the result of pregenital fixations. His struggle does not really aim for an ideal, for beauty, for values, but for the overcoming of premature ejaculation.“<sup>10</sup> Wieder war es William Irving Thompson, der uns zu bedenken gab: „If the most educated members of our culture continue to look at geniuses as disguised sexual perverts, how can we be alarmed if the mass of our culture shows little regard for values and instead loses itself in an orgy of consumption, and crime?“<sup>8</sup>

Die sich so nennende entlarvende Psychologie, also die Tiefenpsychologie, war zur Zeit ihres Aufkommens ein Fortschritt, der Vorstoß in die Region unbewusster Motivationen. Aber das Entlarven hat seine Grenzen, und es muß dort Halt machen, wo wir es mit dem zu tun haben, was echt ist und eben nicht mehr entlarvt werden kann. Macht das Entlarven vor dem Echten aber nicht Halt, dann entlarvt der entlarvende Psychologe eigentlich nur eines, und das ist seinen eigenen Zynismus. Die Sucht zu entlarven ist dann unbewußt motiviert durch eine Sucht, das Menschliche zu entwerten.<sup>11</sup>

Amerikanische Autoren waren die ersten, die selbstkritisch den von ihnen so genannten Reduktionismus aufs Korn nahmen und mit ihrer Forderung, Echtes als solches anzuerkennen und „at face value“, wie sie sagen, hinzunehmen, stimmten sie in den Chor der europäischen phäno-

<sup>9</sup> W. Ginsburg and J. L. Herma, *American Journal of Psychotherapy* 7, 546, 1953.

<sup>10</sup> J. Heuscher, *Journal of Existentialism* 5, 229, 1964 (Book Review).

<sup>11</sup> V. E. Frankl, *Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen*, Vortrag, gehalten im Rahmen der Wissenschaftlichen Vorträge anlässlich der 600-Jahrfeier der Universität Wien am 13. Mai 1965 im Großen Festsaal der Wiener Universität, Festbericht über die 600-Jahrfeier, herausgegeben von der Universität Wien.

menologischen Forschung ein. Der Reduktionismus ist nicht einmal dort im Recht, wo er die Liebe als ein bloßes Epiphänomen auffaßt, während sie in Wirklichkeit ein Urphänomen menschlicher Existenz ist und eben nicht ein bloßes Epiphänomen, sei es im Sinne sogenannter zielgehemmter Strebungen, sei es im Sinne von Sublimierung. Phänomenologisch ließe sich nämlich nachweisen, daß es die Liebe ist, die, wann immer es zu so etwas wie Sublimierung überhaupt kommt, eben dieser Sublimierung als eine Bedingung ihrer Möglichkeit immer schon vorangeht, aus welchem Grunde die Liebesfähigkeit — die Voraussetzung von Sublimierung — nicht selber und ihrerseits das Ergebnis eines Sublimierungsprozesses zu sein vermöchte. Mit anderen Worten, erst auf dem Hintergrund einer existentiell originären und primären Liebesfähigkeit, eines ursprünglichen Angelegenseins des Menschen auf Liebe hin, wird Sublimierung, will heißen die Integrierung der Sexualität in das Ganze der Person hinein, verständlich. Mit einem Wort, nur das Ich, das ein Du intendiert, kann das eigene Es integrieren.

Um mit Boss zu sprechen, „werden vermutlich auch die psychologischen Instanz-Vorstellungen nicht in alle Zukunft hinein zu halten sein“.<sup>12</sup> Ergänzend ließe sich sagen, daß die Psychoanalyse in dem Maße, in dem sie „eine Ich- oder Es-Instanz, eine Instanz des Unbewußten und eines Über-Ichs personifiziert“ (l. c.), den Patienten depersonalisiert. In die gleiche Kerbe schlägt Keller, wenn er schreibt: „Das Ich im phänomenologisch realen Sinn wurde ausmanövriert. Das führt nicht zur Restitution der menschlichen Person zurück, sondern nur zur Personifizierung — die freilich nun besser ‚Dämonisierung‘ heißen müßte — dieses für selbstständig erklärten und sachlich verstandenen Teils oder Sonderwesens im Individuum. Ganz im Sinne dieser ‚Personifizierung‘ spricht Freud dann öfter davon, dieses Ich ‚werbe‘ um die Liebe seines Herrn, des Über-Ich, es ‚leide‘ unter dessen Aggressionen, es ‚entscheide‘ sich für diese oder jene Möglichkeit. Und auch das ‚Über-Ich‘ wird in diesem Sinne personifiziert, und gelegentlich geschieht dies sogar auch mit dem Es.“<sup>13</sup> Wenn Freud sich für die Personifizierung gewissermaßen entschuldigt und sie nur rechtfertigt als bloße Metapher, so heißt das doch, daß der wirkliche Charakter der fraglichen Instanz in Wahrheit apersonal zu denken sei.“<sup>13</sup> „Wir haben guten Grund, die Neuerungen und Fortbildungen im Rahmen der Tiefenpsychologie nicht als *aufbauende*

<sup>12</sup> M. Boss, in: *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen* 19, 299, 1960.

<sup>13</sup> W. Keller, *Das Selbstwertstreben: Wesen, Formen und Schicksale*, Reinhardt, München/Basel 1963, S. 34 ff.

Evolution, sondern als fortschreitenden *Abbau* der verstellenden Dogmatik aufzufassen.<sup>13</sup> Und doch müssen wir weitherzig genug sein, um Freud vor seinem Selbstmißverständnis in Schutz zu nehmen. Freud hat seine Entdeckung eigentlich ebenso wenig verstanden wie Columbus, der, als er Amerika entdeckte, glaubte, in Indien angekommen zu sein. Auch Freud glaubte, das Wesentliche an der Psychoanalyse seien Mechanismen wie Verdrängung und Übertragung, während es sich in Wirklichkeit um die Vermittlung eines tieferen Selbstverständnisses durch eine existentielle Begegnung handelte. Was besagt denn die Psychoanalyse letztlich und eigentlich, wenn wir von allem Zeitbedingten, von allen Eierschalen des 19. Jahrhunderts, die ihr noch anhaften mögen, einmal absehen? Das Gebäude der Psychoanalyse ruht auf zwei wesentlichen Konzepten, dem der Verdrängung und dem der Übertragung. Was die Verdrängung anlangt, wird ihr im Rahmen der Psychoanalyse durch die Bewußtwerdung, die Bewußtmachung, entgegengearbeitet. Wir alle kennen den von Freud herangezogenen Vergleich mit der Trockenlegung der Zuidersee, sein stolzes, ich möchte sagen prometheisches Wort: „Wo Es ist, soll Ich werden.“ Was aber das zweite Prinzip, das der Übertragung anlangt, so ist sie meines Erachtens recht eigentlich ein Vehikel existentieller Begegnung. Deshalb läßt die nach wie vor akzeptable Quintessenz der Psychoanalyse die folgende, die beiden Prinzipien der Bewußtmachung und der Übertragung zusammenfassende Formulierung zu: „Wo Es ist, soll Ich werden“; aber das Ich wird Ich erst am Du.

## BILDUNG, ERZIEHUNG UND JUGEND

RICHARD SCHWARZ

UNIVERSITÄT MÜNCHEN

### Bildungskrise und menschliche Existenz

#### I.

Bildung ist heute zu einem Schicksalsbegriff geworden. Von der Möglichkeit, der Menschheit in ihrer Gesamtheit eine höhere Bildung zu vermitteln, hängt heute, in einer wissenschaftlich orientierten Gesellschaft, die zumindest aus zweiter oder dritter Hand von diesen wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Fixierungen lebt, das Schicksal der Gesellschaft und ihrer Zukunft ab. Es müßte freilich hier schon angemerkt werden, daß Bildung in einem solchen verbreiteten Verständnis eher die Ausbildung des Menschen in Kenntnissen und Fertigkeiten meint. Daher nehmen die Anliegen zur Bildungsplanung, die man zwar mißverständlich „Bildungsforschung“ genannt hat, einen zentralen Raum ein in allen Staaten, die in West und Ost in jener Zivilisationswelt leben. Ebenso aber gehören Bildung und demokratische Lebensform zusammen, sofern mit Bildung auch die Erziehung zur Mündigkeit des Staatsbürgers als zu seiner verantwortungsbewußten Entscheidungsmöglichkeit gemeint ist.

Die *dringende Notwendigkeit* solcher Bemühungen bedarf keiner Rechtfertigung angesichts der Anforderungen, die an die neue gesellschaftliche und ökonomische Situation gestellt werden. Allein ebenso bedarf es des Hinweises, daß statistische Berechnungen und Forderungen nach einer Vermehrung von Abiturienten und akademischen Absolventen, also die Mobilisierung von „Bildungsreserven“, fast in Analogie zu den „Rohstoffreserven“, nicht ausreichen. Mit nur quantitativen Denkweisen kann man zwar Zahlen vermehren, aber weder eine Bildung noch eine Kultur „machen“, die immer und zu allen Zeiten von tieferen Perspektiven lebten, die eben den Menschen als Menschen betreffen. Indem man bemüht ist, anstelle des *Humanen* das „Reale“, ja das Realissimum, das Pragmatische zu setzen, wird oft das Eigentliche völlig übersehen. Ein *homo faber, homo laborans, homo oeconomicus, homo technologicus* werden mögen als Ziel- und Richtbild nur im „Materialismus“ zu verbleiben — die Begriff als geistige Haltung verstanden. *Auf die Wertordnung kommt alles an.* Auf die Frage also, was als *Oben* und *Unten* zu betrachten ist in der Wertordnung, in der Sinnordnung, ja auch in der Heilsord-

nung. Die Frage nach dem Wesen des Menschen war von altersher die Zentralfrage aller denkenden Bemühung, eine Frage, die heute im Bildungs- bzw. besser Ausbildungsbereich öffentlicher Planungen und Diskussionen fast nirgends mehr aufscheint.

Es ist ein Zeichen unserer Situation, daß sich für die Fragen der Bildung und Erziehung jedermann interessiert. Das ist ein erfreuliches Zeichen. Es ist aber ebenso bezeichnend, daß sich jedermann hier als zuständig erachtet — und das ist bestürzend. Die Ebene des Bildungs- und Erziehungsgeschehens, die vielschichtige Problematik um die Erkenntnis, Begründung und vielseitige Verflochtenheit ihrer Sinn-, Wert- und Zielbestimmungen, sowie auch die praktischen Fragen der Schule und Schulorganisation, können doch nicht zur Domäne der Journalistik, aber auch nicht der Jurisprudenz werden. Voraussetzung für eine fruchtbare und fundierte Diskussion und Forschung über die Belange der Bildung, der Erziehung und der Schule ist neben einem entsprechenden fachwissenschaftlichen Studium der Pädagogik und ihren philosophischen, psychologischen, soziologischen, ja auch theologischen Grundfragen eine eigene Schulerfahrung im Lehrberuf. Was für die Medizin und den Arzt eine Selbstverständlichkeit bedeutet, wird in der pädagogischen Ebene einfach hin negiert. Dies gilt noch ebenso häufig für die Ebene der wissenschaftlichen Pädagogik an Universitäten und Hochschulen. Aber zeigen nicht die farbigen Glasfenster eines Innenraumes ein ganz anderes Kolorit, als wenn man sie nur von außen her betrachtet? Die vordergründige Popular-Pädagogik mit dem statistischen und soziologischen und juristischen Rechenstift einer oft nur „verwalteten“ Bildung und Kultur erscheint geradezu als eine Gefahr dort, wo es im Grunde zuerst um den Menschen als Menschen und seine Menschenbildung gehen sollte. Was wären denn die großen Kultur- und Bildungsideen und ihre Verwirklichung ohne die großen schöpferischen Persönlichkeiten gewesen? Sind etwa heute die Universitäten noch der Ort, wo die geistigen Entscheidungen fallen, ja auch fallen könnten, wenn zu konstruktiven Ideen der Mut genommen wird?<sup>1</sup> Kann man Kultur, Erziehung und Bildung wirklich nur nach Macht- und Konjunktur-Konstellationen manipulieren?

Für gewichtige Positionen im Berufsleben bedarf es zumindest des „kontrollierten“ Nachweises bestimmter Qualifikationen. Lehrer kann heute niemand werden, der sich nicht den erforderlichen Staatsprüfungen unterzieht. Aber die Schulen und das Bildungswesen lenken, steuern und „refor-

<sup>1</sup> Vgl. R. Schwarz, Gegenwartsaufgaben der Universitätspädagogik, in: Österreichische Hochschulzeitung, Jg. 11 (1959), Nr. 15; vgl. auch Anm. 7 zum Beitrag des Verf. „Wissenschaft und menschliche Existenz“ in diesem Teil des Symposiums (Bd. 2).

mieren“ kann heute jeder, der sich im öffentlichen Raum politisch oder journalistisch oder verwaltungsbürokratisch oder auch wissenschaftstechnologisch unter Bedacht auf die Sacherfordernisse oder auch die Sensationsbedingtheiten Einfluß zu verschaffen weiß.

Planungen im Bildungs- und Erziehungsbereich, die nicht zuerst und bewußt über den grundlegenden Fragestellungen nach dem Wesensmerkmal dessen fragen, was Bildung und Erziehung gültig sei und welche Bildungsziele als Ziele menschlicher Wertgestaltung richtungweisend sein sollen, wirken geradezu alarmierend.

## II.

Das heute in der Bildungs- und Erziehungsebene dringendste Problem ist das einer Integrierung von *Bildung und Ausbildung*. Es ist ein Irrtum, daß der Mensch gültig in zwei Ebenen leben kann, in einer *Innenwelt*, die man humanisieren oder auch nur human konservieren und schützen könne, in der er also als „Privatperson“ existiere, zum anderen aber, daß er in einer *technischen Arbeitswelt* lebe, die nur unter dem Signum des sachgemäßen Gebrauchs steht. Eine menschliche Daseinsverfassung wird nur dann möglich sein, wenn die von der technischen Arbeitswelt andrängenden Probleme ernsthaft aufgenommen und zu den übrigen Richtungen und Aspekten humanen Bestrebens in innere Beziehung gesetzt werden. Ein Leben auf zwei Ebenen, in zwei Stockwerken, muß jene seelische Gespaltenheit bewirken, die heute typisch ist.

Es wäre ein Irrtum zu meinen, daß das instrumentale Verständnis der Bildung als Mittel zur Machtsteigerung, als „Urdatum der Entwicklung der Menschheit“, eine Degenerationserscheinung der Kultur sei. Allein hier eben bedürfte es doch notwendig der genauen Unterscheidung in der Terminologie. Ist Bildung als „Funktion des materiellen und organisatorischen Einsatzes“<sup>2</sup>, als Instrument der Steigerung menschlicher Machtfülle, allein schon Bildung? Oder aber ist ein solches Verständnis des Wissens nicht doch primär als Ausbildung zu deklarieren? Denn *Ausbildung* geht auf einen Teilbereich der Lebensbezüge und damit auch der menschlichen Person. Sie richtet sich auf einen Ausschnitt aus der Welt. In welcher Verhältnisbeziehung aber steht nun die Ausbildung zur Bildung? Gibt es hier eine Zuordnung? Und wie wäre diese dann zu bestimmen?

Zu den *Strukturmerkmalen* der Bildung gehört notwendig ihre *Ganzheitsbezogenheit* als eine Kategorie des Seins, nicht nur des Wissens und

<sup>2</sup> E. Gerstenmaier, Die Bildung und die Macht, in: Deutsche Universitätszeitung (7/1962) S. 2. Auch in: Reden und Aufsätze II (1962).

Erlebens. Dieser Charakter der Bildung bedeutet, daß sich in ihr und durch sie Wesentliches im Menschen „kategorialisiert“. Das Bildungswissen schafft im Menschen ein Sein, funktionalisiert eine innere Form, eine Gestalt.<sup>3</sup> Bildung bedeutet den Prozeß und den Habitus eines je besonderen Menschseins als ganzheitliche Formung. Dies wiederum setzt voraus, daß die Beziehung des ganzen Menschen zum Ganzen der Wirklichkeit des Seienden, im *Ansatz* verwirklicht wird. Bildung bestimmt sich demnach als ein Verhalten zur ganzen Wirklichkeit, nicht nur zu Teilausschnitten, worauf sich nur ein Teilmenschentum gründen könnte. Dies schließt notwendig ein persönliches Betroffensein ein, ein Ergriffensein durch das Ganze der Wirklichkeit. Bildung realisiert sich nur als Formung der „Gesamtpersönlichkeit“ in der Begegnung mit dem Ganzen der Wirklichkeit, was zugleich und nicht zuletzt die Gesinnungsbildung und eine bewußte und verantwortliche Gewissensbildung einschließt. So wird Bildung zu einem existentiellen sinn- und wertbestimmten Geschehen am ganzen Menschen. Es geht um die Gewinnung einer persönlichen Struktur als der Einheit eines Stils. Es geht um die Gewinnung von Maßstäben und fundamentalen Richtungsbestimmtheiten für das Leben des Menschen schlechthin, für seinen Denkansatz, seine Erlebnis- und Fühlweisen, die Beurteilung seiner inneren und äußeren Erfahrungen, für die Richtbilder seines Handelns. Es geht also um Sinn- und Wertmaßstäbe für das Leben als einer je besonderen, aus der Innenwelt der Erbkonstitution und aus der Umwelt der unbewußten Formungen und der reflektierten Stellungnahmen erwachsenen *Lebensform*. Diese Sinn- und Wertmaßstäbe sind Richtpunkte nicht nur für die „Planskizze der Organisation der Industriegesellschaften“, es sind zuerst und fundamental strukturelle Sinn- und Wertorientierungen für das Lebensverständnis überhaupt: Echtheit des Wesens als des Lebens aus einer Wurzel heraus, Reifung der Person zur geistigen Mündigkeit, die stete Bemühung um das Verständnis des In-der-Welt-seins, der jeweiligen Situation und Aufgabe, die Formung zu bewußter Selbstbestimmung. Somit wird Bildung verstanden als eine Synthese der aus welchem „Grunde“ auch immer erwachsenen schöpferischen Akte der Selbstgestaltung, der Formung durch eine kritisch zu erhellende Kultur-, Gesellschafts-, Rechts- und Wertwelt, bzw. auch durch eine in Freiheit übernommene religiöse Glaubensüberzeugung. Bildung wird dann als die Befähigung des Menschen zur Besinnung über die persönliche Lebensbestimmung als Daseinsverständnis vor sich selbst wie vor der Welt

<sup>3</sup> Zu dieser Theorie: M. Scheler, *Bildung und Wissen* (1947) S. 5, 13; hierzu auch H.-M. Elzer, *Menschenbild und Menschenbildung* (1956) S. 224 ff.; zum Ganzen R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 40 ff.

und ebenso als die Verwirklichung des Menschseins in der Selbst- und Weltgestaltung des Menschen wie in seinen mitmenschlichen Lebensbeziehungen zu umschreiben sein.

Diese Bestimmung der Bildung ist keineswegs im Sinne einer neuhumanistischen Bildungsidee mit ihrem Glauben an die „Ebenbildlichkeit zwischen dem Universum der geistigen Welt und der vollentwickelten ‚gebildeten‘ Persönlichkeit des einzelnen Menschen“, eben im Wortsinne Wilhelm von Humboldts<sup>4</sup> als die „Erzeugung eines Universums in der einen Person“ zu verstehen. Die seit Humanismus und Aufklärung dastierende Bildungsidee als „der Weg der sittlichen und kulturellen Selbstformung des Menschen mit dem Ziel, eine zeitlose Idealität der Person zu verwirklichen, die Existenzweise einer inneren Freiheit zu schaffen, die sich den bloßen Tätigkeitsanforderungen der Welt überlegen weiß“<sup>5</sup>, ist heute in vielfacher Weise problematisch geworden. Eine solche Bemühung erscheint heute schon deshalb illusorisch, weil wir infolge der neuen wissenschaftlich bedingten Veränderungen kein geschlossenes Weltbild mehr besitzen. Wir leben in einem offenen System, das eine Einheit des Weltbildes nicht mehr zuläßt und dazu „die zeitlose Idealität der Person“ im Zeichen von Historismus, Existenzialismus und einem Selbstverständnis des Menschen aus und in der lebendig-konkreten Situation fragwürdig werden ließ. Der klassische Begriff der Bildung, der trotz der fundamentalen weltbildhaften, technologischen und sozialen Veränderungen sich bis heute noch immer latent behauptet, beruhte auf der Voraussetzung, daß die Welt ein sinnvoll geordnetes und als solches erkennbares Ganzes sei. Er gehört damit trotz aller Vorbehalte noch in den Raum des mittelalterlichen Weltbezuges, wenn nach Thomas von Aquin<sup>6</sup> die Aufgabe der Philosophie dahin interpretiert wird, daß sich die Ordnung des Universums in die Seele des Menschen einzeichne.

Nun aber bleibt die Frage, was bei solchen Sachverhalten dann heute noch die Rede von der Ganzheitsbezogenheit der Bildung als ihrer auch heute gültigen zentralen Merkmaligkeit bedeuten soll, wenn eben das Ganze der Wirklichkeit gar nicht mehr erfahren und deklariert werden kann. Es kann sich also nicht mehr um ein materiales Umgreifen des Ganzen der Wirklichkeit handeln, sondern nur noch um ein Erfassen und Ergreifen der Perspektiven dieser Wirklichkeit durch eine der Wirklichkeit,

<sup>4</sup> H. Freyer, *Die Wissenschaften des 20. Jahrhunderts und die Idee des Humanismus*, in: *Merkur* XV (1961) S. 113; Cf. Menze, W. v. Humboldts Lehre u. Bild vom Menschen (1965). Vgl. H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips* (1967).  
<sup>5</sup> H. Schelsky, *Bildung in der wissenschaftlichen Zivilisation*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hrsg. von H. Kuhn und Fr. Wiedmann (1964) S. 124.  
<sup>6</sup> *De veritate* II, 2: „... ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius“; vgl. Arist., *De anima* III, 4.

den Wissenschaften und auch der Bildung *übergeordnete Sinnintention*, die zwar nicht als subjektivistisch zu interpretieren ist, die aber doch allem, was uns „trifft“ und „betrifft“, einen bestimmenden und orientierenden Bedeutungscharakter verleiht. So werden *Sinn, Bedeutung, Wert* und *Ordnungsstruktur* zu den eigentlichen Bildungskategorien, die uns jeweils *vorgegeben* sind. Wie diese Vorgegebenheit strukturiert und konstituiert ist bzw. wird, erscheint dann als jenes zentrale Problem, das die Bildung und die Wissenschaft als Fragen der das Menschsein fundamental konstituierenden jeweiligen *Weltanschauung* betrifft, worüber andernorts näher gehandelt werden konnte.<sup>7</sup> Wenn jedoch Bildung, deren neuzeitliche Bedeutung als Lebensform des Neuhumanismus und der Aufklärung — was fast durchwegs übersehen wird — mit einem genuin christlich-biblischen Bilde vom Menschen gar nicht identifizierbar ist<sup>8</sup>, heute noch einen gültigen Stellenwert haben soll, so als jene den Menschen als Menschen erfassende und gestaltende *Maßstabsgerichtetheit* aller seiner Lebensbezüge.

### III.

Allein hier ergibt sich noch eine subtile Problematik. In der Diskussion über die Lehrplangestaltung der Oberstufe des Gymnasiums wurde von der „Tiefenbohrung“ in *einem* Fach gesprochen, in dem Vertrauen, daß man von jedem Oberflächenpunkt der Kugel zum Mittelpunkt vorstoßen kann, aus dem dann das Ganze mit Notwendigkeit jeweils aufleuchtet. „Das Einzelne, in das man sich hier versenkt, ist nicht Stufe, sondern Spiegel des Ganzen“, es steht als Modellfall stellvertretend, abbildend, repräsentativ, prägnant, beispielhaft für das Ganze. Denn „die Beziehung, die das Einzelne hier zum Ganzen hat, ist nicht die des Teiles, der Stufe, der Vorstufe, sondern sie ist von der Art des Schwerpunktes, der zwar *einer* ist, in dem aber das Ganze getragen wird. Dieses Einzelne häuft nicht, es trägt, es erhält; es leitet nicht fort, sondern es strahlt an. Es erregt das Fernere, doch Verwandte, durch Resonanz.“<sup>9</sup> Ansatz und

<sup>7</sup> Vgl. den Beitrag „Wissenschaft und menschliche Existenz“ des Verf. in diesem Teil des Symposiums (Bd. 2).

<sup>8</sup> Vgl. R. Schwarz, Humanismus und Humanität in der modernen Welt, Urban-Bücher Bd. 89 (1965) S. 97 ff.

<sup>9</sup> M. Wagenschein, Zum Begriff des exemplarischen Lehrens, in: Z. f. Päd. II (1956) S. 134 f.; vgl. auch W. Jäckel, Das Beispielhafte, in: Die Sammlung XII (1957) S. 86 ff.; vgl. auch H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1965) S. 275: „Es ist ein zirkelhaftes Verhältnis . . . die Antizipation von Sinn, in der das Ganze gemeint ist, kommt dadurch zu explizitem Verständnis, daß die Teile, die sich vom Ganzen her bestimmen, ihrerseits auch das Ganze bestimmen.“

Ausgang vom Speziellen erscheinen unerläßlich. Im Durchschreiten des Speziellen wird man auch auf den Horizont des Wissens und auf die philosophischen oder gar theologischen Probleme stoßen können, was als der philosophische oder metaphysische „Untergrund“ eines Fachgebietes zu bezeichnen wäre.

Es ist bekannt, daß die Aufgliederung der Typen der Höheren Schule eine psychologische und eine stoffliche Begründung erfuhr: Förderung der Begabungsrichtung und notwendige Beschränkung der Stoffausweitung. Nicht das Ganze des Wißbaren gilt als Ziel, sondern die Wesenserhellung des Einzelnen, in dem sich monadologisch jeweils das Ganze widerspiegeln soll. Daß das Gymnasium dieses Ganze durch das Einzelne nicht zu realisieren vermochte, vielmehr selbst mit der Beschränkung der einseitigen Verfächlichung anheimfiel, bedarf keiner Begründung.

Im Grunde zielt diese Problemstellung auf die Verhältnisbestimmung des Einzelnen zum Allgemeinen im Erkenntnisweg ab. Sie betrifft die Frage, ob und inwieweit ursprüngliche Phänomene der geistigen Welt am Beispiel eines einzelnen, wirklich erfaßten Gegenstandes sichtbar werden können<sup>10</sup>, ob es gelingen kann, durchzustoßen in den Kern der Dinge und die Phänomene als *Urformen* und deren Abwandlungen zu sehen, ob also im Einzelnen das Allgemeine enthalten und auffindbar sei im Sinne des Wortes *Mundus in gutta*, ob es schließlich möglich ist, im Rahmen eines allgemeinen Überblicks an einzelnen Stellen eine echte Begegnung mit der geschichtlichen Welt zu haben und auf andere Gebiete anzuwenden.<sup>11</sup> So will man danach von der „Anwesenheit des Ganzen im Einzelnen“ sprechen, wie auch davon, daß „im einzelnen Ereignis etwas vom Wesen der Geschichte überhaupt zum Aufleuchten kommt“.<sup>12</sup>

Diese Merkmale sind nicht neu.<sup>13</sup> Die Mystik des Ostens und des Westens wußte immer schon darum. Und die Kunst, zumal die lyrische Dicht-

<sup>10</sup> Vgl. W. Flitner, Grund- und Zeitfragen der Erziehung und der Bildung (1954) S. 125 ff.

<sup>11</sup> H. Heimpel, Selbstkritik der Universität, in: Deutsche Universitätszeitung IV (1949) S. 5 ff.

<sup>12</sup> W. Weischedel, Sinn und Widersinn der Wissenschaft, in: Deutsche Universitätszeitung X (1953) S. 6 ff.

<sup>13</sup> Im Grunde leiten sich die heutigen Grundbegriffe des „Exemplarischen“ insbesondere von der Konzeption Goethes her. Vgl. u. a. Maximen und Reflexionen, Gedenkausgabe, hrsg. von E. Beutler, Bd. 9, S. 532: „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum oder Schatten, sondern als lebendige augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“ — Ferner: Versuch einer Witterungslehre, a. a. O., Bd. 17, S. 639: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol, in einzelnen und verwandelten Erscheinungen; wir werden es

kunst, die Wesensgesetzlichkeit der Poetik, hat an dieser Erfahrung des *pars pro toto*, des stellvertretenden Einzelnen, des Einzelnen als des Typischen, des Wesenhaften für das Ganze, ihr eigentliches Leben. Auch im Prozeß der Wissensaneignung wußte man von jeher um den paradigmatischen Charakter der Stoffauswahl, ja in aller tieferen Besinnung um Gleichnis, Symbol und Analogie. Doch hier gewinnt die Frage eine gültige Bedeutung: Führt im Prozeß der Erkenntnis und der Erhellung der Weg vom und über das Einzelne, im Worte Goethes über das „Endliche nach allen Seiten“, tatsächlich *allein* zum „Unendlichen“ als zu einem *fixierten Sinnhorizont*? Warum aber wird denn in einer so ins Einzelne, ins Spezialisierteste gehenden Wissenschaftshaltung, wie es die heutige ist, der Verlust des Ganzen, der Einheit, der übergreifenden Wirklichkeit, der Mitte so beklagt? Es scheint doch, als bestünden für jenen Zusammenhang bestimmte notwendige Unterscheidungen. Gewiß kann man Tiefen der Wirklichkeit durch forschende Versenkung ins Einzelne erhellen. Auch Konvergenzen zwischen den Fachgebieten und Fachbezügen werden sichtbar werden können; die Fundamental- und Grenzprobleme können die kategoriale Verknüpfung der Sachgebiete und Problemkreise untereinander, ja auch bestimmte übergreifende Bezüge sichtbar werden lassen. Und je tiefer man eindringt in die Fundamente eines Fachgebietes, desto eher verläßt man das Fach, sprengt man seine Wände, erreicht die anderen Fächer und Problemgebiete wie auch das zwischen ihnen „kommunizierende Element, in dem wir als ganze Menschen unsere Wurzeln haben“.<sup>14</sup> Im exemplarischen Prinzip sollen diese beiden Möglichkeiten *letzthin* beschlossen liegen: Die propädeutischen Grundlagen des modernen Weltverständnisses zu legen und von ihnen aus der Standortbestimmung des Menschen in unserer Welt erhellend vorzuarbeiten.<sup>15</sup>

gewahr im unbegreiflichen Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.“

- <sup>14</sup> M. Wagenschein, Gegen das Spezialstudium — Möglichkeiten des Colloquiums, in: Päd. Prov. VII (1953) S. 133; ders. Das Exemplarische und seine Bedeutung für die Überwindung der Stofffülle, in: Bildung und Erziehung VIII (1955) S. 519 ff.
- <sup>15</sup> J. Derbolav, Das „Exemplarische“ im Bildungsraum des Gymnasiums (1957). Danach soll das „Exemplarische“ als Repräsentationsweise in seiner Funktion der Aufschlüsselung von Stoffgebieten neben dem „Modellmäßig-Vereinfachten“ auch den Charakter des „Grundlegend-Aufschließenden“ besitzen als das „Ganzheitlich-Ursprüngliche“, das „Ausdrucksmäßig-Charakteristische“, das „Symbolisch-Gleichnishafte“. Eine weitere Sinnbestimmung des „Exemplarischen“ weist sich auf in seiner „erhellenden Funktion“: „... erhellend ist das Exemplarische, insofern es über seine (gegenstandsbezogene) grundlegende und aufschließende Intention noch etwas deutlich macht, was in jenem Intentionfeld nicht aufgeht: wir meinen erstens die *Grundlagenfragen* und *kategorialen Voraussetzungen* der Wissenschaftsbereiche bzw. der ihnen zugrunde liegenden Sinnebenen; zweitens die *methodischen Wege* ihrer Er-

Doch erscheint damit die eigentliche Problematik jener wissenstheoretischen Frage auch unter dem bildungstheoretischen und existentiellen Aspekt schon gelöst? Denn falls nun die „Wände“ des Fachgebietes sich in der „Tiefe“ wirklich lösen sollten — was tun, wenn die Aussicht nach „draußen“, zum *sinnleihenden Aspekt für das Ganze*, wiederum dunkel bleibt? Also in der *Sinnrichtung* unverbunden und leer bleibt? Das exemplarische Vorgehen wird uns gewiß die verlorene Einheit des Wissens und der *Wissenschaft bewußt* werden lassen. Doch hier zeichnet sich die eigentliche und zumeist nicht gestellte oder unbeantwortete Frage ab: Wird es uns auch eine neue Einheit *stiften und begründen* können? Kann also der *Sinnaspekt für das Ganze allein* aus der Bemühung um den Sinngehalt des Einzelnen und seinen näheren und weiteren Verschränkungen mit anderen „Einzelnen“ gewonnen und erfaßt werden? Gewiß könnte es gleichgültig erscheinen, von welcher Stelle, von welchem Fachgebiet, von welchem Einzelphänomen aus man „irgendwo“ exemplarisch das Ganze, die Probleme eines Fachbezirks angeht, sofern die Überzeugung leitet, daß alle Wege in die Tiefe führen. Aber ob sie auch zum „aufschließenden“ *Sinnzentrum* des Ganzen führen? Doch setze ich die *ganzheitlich-sinnhafte Bedeutsamkeit* dessen, was ich suche, etwa im Sinne Goethes das „Urphänomen“, das „Ganzheitlich-Ursprüngliche“, das „Charakteristische“, nicht immer schon als solche voraus?

Wenn das „Exemplarische“ notwendig zugleich als das Wesentliche, das Vorbildhafte, das „Klassische“ als das Maßstabgebende und Gültige zu bestimmen ist<sup>16</sup>, — bedarf es dann nicht *zuerst einer Vorentscheidung über und für diesen Maßstab, das Vorbildhafte und das Wesentliche*?

Die Erfahrung des Individuellen, des Besonderen, des Einzelnen als des Primären, des *zuerst Gültigen* und Stellvertretenden steht als *die* besondere Merkmaligkeit am Beginn der Neuzeit. Seit dem Ausgang des Mittelalters versteht sich der Mensch in zunehmendem Maße nur aus sich selbst heraus, nicht mehr aus dem Übergreifenden, dem Allgemeinen, dem Ganzen. Zunächst freilich wird der Mensch gewissermaßen nachträglich noch mit seinem in sich stehenden Selbstverständnis mit dem Ganzen „zusammengestellt“, das als der große Hintergrund noch bestehen blieb. Problematisch wurde diese individuelle Selbstgesetzlichkeit erst dann, als dieser große Zusammenhang verfiel, an den man nun nicht mehr

schließung und drittens die Möglichkeiten eines erweiterten und veränderten menschlichen Selbstverständnisses, die uns Wagnis und Leistung moderner Wissenschaftlichkeit und Welterschließung zur Erfahrung bringen.“ (a.a.O., S. 62 ff., 71).

<sup>16</sup> Zur Bestimmung des Begriffs des „Klassischen“ vgl. R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 126, dort auch die Literatur; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1965) S. 273 f.

glaubte. Wenn mythisches Denken immer das Moment des „Exemplarischen“ beteiligt, da alle Handlungen und Gesten „Wiederholungen“ sind, vermittelt deren das Göttliche, Ewig-Gegenwärtige, das „Ganze“ im Einzelnen verwirklicht wird<sup>17</sup>, so bedeutet jene neuzeitliche Grundhaltung die radikale Ablösung des mythischen Denkens. Aber man kann heute nicht, ohne im Mythos noch irgendwie zu „sein“, mythisch „denken“ wollen. *Die Entdeckung des Ganzen im Einzelnen bleibt so lange Fiktion, als das Ganze nicht mehr als geglaubter Sinngrund dahintersteht.* In diese Tiefe des problematischen Umkreises reicht zuletzt jenes landläufige Schlagwort vom „exemplarischen Lehren“, das eine gültige Bedeutung nur gewinnen kann als ein Wiederfinden des Sinnbewußtseins des Ganzen im Einzelnen, nicht aber als die Eroberung eines fehlenden Sinngrundes des Ganzen nur durch das Einzelne. Gewiß erscheint der Weg über das Einzelne notwendig, um zum Typischen zu gelangen. Schließlich beruht der methodisch-kritische Erkenntnisprozeß darauf, durch Abstraktion der Einzelmerkmale zum Wesenmäßigen zu gelangen. Doch die Summierung von typischen Einzelerkenntnissen leiht nicht den Gesichtspunkt für den „Ort“, an dem diese dem Ganzen verhaftet und „zugeordnet“ sind. Die Erfahrung des „typischen“ Einzelnen mag bestimmte Wesensmomente des Ganzen aufleuchten lassen. Allein über eine solche wesenhafte Merkmaligkeit führt kein Weg zum integralen Sinnbezug des Ganzen, aus dem allein das Einzelne seine Sinnerhellung und Wertmarkierung herleiten könnte. Denn der Weg über das Einzelne als das Paradigmatische und Typische verbleibt für ein solches Verständnis im Bezirk des Einzelfaches und damit der Einzelerkenntnis als der Einzelperspektive.

Hier jedoch finden wir uns in der wissenschafts- und bildungstheoretischen Mitte der Fragestellung. Denn bei aller philosophischen Erhellung des einzelnen Fachgebietes — das „Fach an sich“ vermag allein keine Wertgesichtspunkte zu erschließen, die als Maßstab das Ganze unter einem sinntragenden übergeordneten Daseinsbezirk erscheinen ließen. Jene verbreitete These, das *Humanum* lasse sich auch allein aus dem Fach entwickeln<sup>18</sup>, vermag nicht zu überzeugen und ist aus der Praxis der Schulen und Hochschulen heute kaum zu belegen, außer in wenigen Ansätzen in Fächern, die den Umkreis des *Humanum* selbst zum spezifischen Vorwurf haben. Der gewiß notwendige Aufweis der Sachgerechtigkeit am Sein hat seine Grenzen. Man muß schon „vordem“ um die Sinnverhaftung des Einzelnen, des Einzelfaches im Ganzen, im *Globus intellectualis*, wissen, will man im Fachgebiet den gültigen, organischen, ganzheitlichen Sinn-

<sup>17</sup> Vgl. u. a. E. Grassi, *Kunst und Mythos* (1957) S. 90.

<sup>18</sup> W. Thieme, *Deutsches Hochschulrecht* (1956) S. 19.

bezug erfassen. Weder jene metaphysische „Tiefenbohrung“ in der Einzeldisziplin noch ein radikaler Fragewillen, noch ein allseitiges waches Problembewußtsein vermögen somit allein den Weg zu einem „Sinn- und Werthorizont“ zu markieren.

#### IV.

Doch hier drängt sich nochmals eine entscheidende Frage auf, welche die These von der bildungstheoretischen Kategorie der Ganzheit betrifft. Wenn schon jene Problematik, ob uns überhaupt ein Zugang zum „Ganze“ je möglich ist, ob nicht etwa doch nur Perspektiven des Ganzen erfaßbar sein könnten, die jenes Ganze vielleicht nur als Hypothese voraussetzen — oder auch dies nicht mehr — und die keinen Rückschluß auf das Ganze ermöglichen, als zentrales Problem der modernen Wissenschaft gilt, so bleibt in diesem Zusammenhang die Frage nach der Bildungskraft der einzelnen Perspektiven als Disziplinen oder Schulfächer eine äußerst subtile und entscheidende Frage. Mit dem Hinweis auf ein „exemplarisches Lehren“ ist solange noch gar nichts ausgesagt, solange das Kriterium für jenes *exemplum* nicht fixiert ist, was jedoch gerade die eigentliche offene Problematik betrifft. Für *Humboldt* hat die Wissenschaft als solche allgemeinbildende Kraft. Da jede menschliche Tätigkeit danach grundsätzlich gleichwertig ist, kann dann auch jedes Sonderfach der Spezialwissenschaften im Geiste der Einheit des Ganzen der Wissenschaft studiert werden, da um diese Einheit ja gewußt wurde, deren Schlüssel in der Philosophie mit einem ganz bestimmten religiösen Kolorit lag. Doch heute stellt sich uns eine sehr offene Frage, die letzthin über die wissenschaftstheoretische Problematik noch hinaus in eine *psychologisch-charakterologische Ebene* abzielt. Wir meinen den Bildungswert der Fachgebiete im Zusammenhang mit dem jeweiligen Menschsein, wobei die Verhältnisbeziehung von Bildung und menschlicher Existenz ganz unmittelbar angesprochen wird: Kann also die Persönlichkeitsbildung von jedem Fachgebiet aus in gleicher Weise erreicht werden?<sup>19</sup> Kann also jedes Fachgebiet den Ansatz und die Brücke bilden zu jener *Mitte*, aus der die Gesamtformung eines Menschen realisiert zu werden vermag? Es bleibt dabei die Erinnerung, daß es schon eine Rangordnung der Fachgebiete gibt, wie es eine Rangordnung der Werttafeln gibt, daß aber nicht jedes Fach im organischen und sinnerdann nicht, wenn der Bezugsaspekt des Ganzen zu den Fachgebieten bereits gewonnen wurde und als Richtmaßstab auch das jeweilige Fach,

<sup>19</sup> Vgl. hierzu bereits R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 75 f.



seine Probleme und Ergebnisse einzuordnen vermag. Wer von dem technischen Phänomen seinen Ausgang nimmt, wird notwendig *ein anderes Kolorit seines gesamt menschlichen Bildungshabitus* gewinnen, als wenn der Ansatz von den Kunstbereichen oder der religiösen Seite genommen wird. Dieser jeweilige Ansatz freilich ist nicht wählbar. Insofern werden nicht nur die Bildungsinhalte, sondern auch die Persönlichkeitsbildung überhaupt in gewissem Sinne von den Interessen- und Begabungsrichtungen bestimmt. Selbst bei gleichem Bezug zum Ganzen in Fragen letzter Stellungnahmen, das heißt im letzten Sinnverständnis des Ganzen, des Wissens und des Daseins, wird dennoch die jeweilige „angestammte“ Bildungsstruktur eines Menschen womöglich eine andere Richtungstendenz, *eine andere Färbung des Bedeutungscharakters offenbar gleicher Stellungnahmen* bedingen und markieren. Inwieweit dabei der existentielle Grundaspekt selbst eine andere Färbung als je spezifischer Bedeutungscharakter erhalten kann oder gar erhalten muß — hier liegt die eigentliche Problematik der Bildungsstruktur. Es ist die Frage, ob und wie die jeweiligen Interessen- und Begabungsrichtungen bzw. auch die jeweiligen soziologischen oder sonstigen Voraussetzungen und Bedingungen schon selbst die Bewußtseins- und die *Erlebnisstruktur* eines Menschen notwendig zu verändern vermögen.<sup>20</sup> Eine solche Konsequenz freilich würde bedeuten können, daß auch ein gemeinsamer integrierender Sinnbezug, jeweils „individuiert“, verschiedene Grunderfahrungen und Grundhaltungen bewirken müßte.

Ebenso gehört in diesen Zusammenhang die Frage, ob jeder Mensch *von Natur aus* zum Ganzen des Bildungsgeschehens mit seinen allseitigen Perspektiven überhaupt „angelegt“ und somit befähigt ist. In der anthropologischen Typologie wird der humane, harmonische und der antinominische, absolutistische Mensch unterschieden.<sup>21</sup> Es sind dies Gegensätze von ganz verschiedenem Charakter: der universal Gebildete, dessen Geistesstruktur zur Totalität entfaltet ist, und der Mensch des partikularen, einseitigen Könnens und Begreifens. Ob sich dieser Gegensatz auf das nur Formale, auf das Medium des Geistes bezieht oder aber — was näher liegt — auf die *Substanz der Existenz*, auf das konkret Individuelle, erscheint ausschlaggebend für die bildungstheoretische Problematik, ob auch der zweite Typus der partikularen Gerichtetheit zu einer ganzheitlich bestimmten Geistes- und Bildungsstruktur zu finden

<sup>20</sup> Vgl. grundsätzlich: E. Spranger, Bemerkungen zum Strukturbegriff in den Geisteswissenschaften, in Ganzheit und Struktur. Festschr. für Felix Krueger, in: Neue Psych. Studien XII (1934).

<sup>21</sup> K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen (1954) S. 389 ff., wo dieser Gegensatz als nur formal bestimmt aufgefaßt wird. — Zur Bestimmung und Problematik des Typus-Begriffs: bes. J. E. Heyde, Der Typus (1940).

vermag oder aber ob bereits in einem so bestimmten Habitus unüberschreitbare Grenzen beschlossen sind, wie dies eine praktische Bildungserfahrung heute nahelegen könnte.

Wenn nun aber tatsächlich die *Begabungsrichtungen* auch notwendig immer *strukturelle Andersartigkeiten* der Persönlichkeit bedeuten würden, ihrer dispositionellen Möglichkeit, die „Welt“ anzuschauen, zu begreifen, zu deuten und zu bewerten, wenn also tatsächlich bei der Unterscheidung von drei Grundtypen der Intelligenz<sup>22</sup> als der Fähigkeit zur Wesensschau und Intuition, zur Abstraktion und zum signitiven Denken und schließlich zur Erfassung und Herstellung von beziehungs- und sinn geladenen Ganzheiten jeweils nur *eine* Dimension, die der Tiefe *oder* der Höhe *oder* der Breite, strukturbestimmend vorhanden wäre, so läge ebenso jene Konsequenz für die partikulare Existenz nahe. Dies also würde bedeuten müssen, daß jener Typus, der keinen inneren „Zugang“ zu ganzheitlichen Sinnerhellungen zu gewinnen vermag, der nur das Einzelne oder gar das Erfahrbare, das Zweckhaft-Nützliche zu „sehen“ imstande wäre als jenen Angelpunkt, von dem jeweils der ganze Weltgedanke ausgeht bzw. in dem sich alle Welt beschließt, auch keinen „Zugang“ zu einer ganzheitlichen Bildungsstruktur finden kann.

Es bedrängt schließlich dabei wiederum jene Frage, ob vielleicht diese Menschentypen im existenzpsychologischen Verständnis selbst jeweils einem Strukturwandel unterliegen könnten, so daß unter bestimmten Umständen der soziologischen und geistigen Situation etwa der universale Typus sich weitgehend durch „Anpassung“ in den partikularen abzuwandeln vermöchte, wie dies heute in zunehmendem Maße der Fall zu sein scheint.

## V.

Es gibt weder eine „idealfreie“ Erziehung<sup>23</sup>, noch ist prinzipiell aller Idealismus, auch der christliche, als „metaphysisch-atheistisch“ oder die Rede vom christlichen Menschenbild als „Illusion“<sup>24</sup>, als „Häresie“<sup>25</sup> abzulehnen.<sup>26</sup> Wenn man eine Forderung nach der freien Deklaration von Bildungszielen, die sich in jeweiligen Menschenbildern fixieren lassen, als autoritäre Ideologien ablehnt<sup>27</sup>, so bleibt uns die Einsicht, daß nur *eine andere Ideologie*, ein anderes Menschenbild anstelle des bisherigen,

<sup>22</sup> A. Wenzl, Theorie der Begabung. Entwurf zu einer Intelligenzkunde (1957) S. 34 ff.

<sup>23</sup> G. Bittner, Für und Wider die Leitbilder (1964) S. 97 f.

<sup>24</sup> O. Hammelsbeck, Evangelische Lehre von der Erziehung (1950) S. 21, 54 f.

<sup>25</sup> A. Flitner, Die Kirche vor den Aufgaben der Erziehung (1957) S. 7.

<sup>26</sup> Vgl. R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 134 ff.

<sup>27</sup> Vgl. auch W. Loch, Die anthropologische Dimension in der Pädagogik (1963) S. 82 ff.

gesetzt wird. Ohne fixierte Zielbestimmung gibt es keine Bildung, keine Erziehung, wie es ohne fixierte Lebensziele keine sinnhafte Existenz geben kann. Das hat mit Vergewaltigungen von Kindes- und Jugendseelen gar nichts zu tun, solange jene Zielsetzungen offen und bewußt benannt werden und der Freiheitsraum eigener gewissentlicher Entscheidungen immer wach bewußt bleibt, was als Voraussetzung jedes pädagogischen Bezuges keiner Begründung bedarf.

*Bildungsziele sind Lebensziele.* Bildungsideale sind *Richtbilder*, die sich aus der unbewußten oder bewußten, der gelebten oder zugleich reflektierten Fixierung von Lebenszielen herleiten, die ganz bestimmte Leitlinien und Grundverhaltensweisen für die Formwerdung des Menschen vorzeichnen. Solche Richtbilder erwachsen aus dem sozialen und dem geistig-seelischen Kulturzusammenhang als „geworden“ oder „gestiftet“. Es sind strukturell bezogene *Maßstäbe der Lebensdeutung und der Lebensführung*, die sich als soziologisch und kulturell bedingte, wert- und sinnbestimmte und -bestimmende *Lebensformen* ausgliedern. Unter Lebensformen mögen hier nicht nur die Lebensweisen verstanden werden, sondern zuerst die Strukturen des individuellen Bewußtseins, die sich ergeben, wenn ein Wert im Leben als das Beherrschende gesetzt wird.<sup>28</sup> Eine solche Realisierung von Bildungszielen vollzieht sich immer in einer je bestimmten Situation der Zeit und des Menschseins. Jene zentrale Frage nach der Absolutheit oder Relativität von Bildungszielen verweist auf die entscheidende Problematik einer Konstanz der menschlichen Natur bzw. der geschichtlichen Relativierung, worüber noch näher zu handeln sein wird.<sup>29</sup> Wirksam werden können solche Zielsetzungen, die immer schon „da“ sind, bevor sie wissenschaftlich reflektiert werden, nur als vielschichtig gewachsene gesellschaftliche Lebensformen, in denen die geistigen Traditionen zusammenlaufen und sich verlebendigen. „Wesentlich für sie ist die Konvergenz von sozialer Funktion, Sitte, geistigem Lebensverständnis und darstellender ‚Gebärde‘ oder ‚Haltung‘.“<sup>30</sup>

Es ist mit Recht gegen eine bestimmte überkommene Leitbildideologie Stellung genommen worden.<sup>31</sup> Es ist ebenso zu bedenken, daß ein Menschenbild, das einem Bildungsziel vorausliegen könnte, niemals als abgeschlossen, als „fertig“, als statisch betrachtet werden kann. Menschsein

<sup>28</sup> Zur strukturpsychologischen Bestimmung der Lebensformen: E. Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (1950).

<sup>29</sup> Vgl. R. Schwarz, *Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz*, im Teil II dieses Symposions (Bd. 3).

<sup>30</sup> W. Flitner, *Erziehungsziele und Lebensformen*, in: *Grund- und Zeitfragen der Erziehung und Bildung* (1954) S. 39.

<sup>31</sup> Vgl. H. Wenke, *Der Begriff des Leitbilds in der Erziehung und sein Geltungsanspruch*, in: *Intern. Z. f. Erziehungswiss.* (1956).

als individuelles Menschsein aktualisiert jeweils seinen „Entwurf“ immer und ständig in der Person-werdung des Individuums.<sup>32</sup> Das alte Bildungskonzept von *Urbild, Vorbild und Abbild* trifft doch niemals das Eigentliche. Ist doch der Mensch immer nur „auf dem Wege“, auch zu sich selber hin, ein Werdender, der mit seinem Werden sich selbst erst realisiert. Gehört doch das In-der-Krise-Stehen zu den konstitutiven Wesensbestimmungen des reifenden Menschen. Denn das Wesen des Menschen entwickelt sich nicht nur, sondern es verhält sich zugleich zu der Entwicklung und macht dadurch diese Entwicklung zu seinem Wesenselement. „Werden“ heißt somit erst dieses „zu seiner Entwicklung sich verhalten“.<sup>33</sup>

Damit ist jedoch noch nichts Gültiges ausgesagt, ob nicht dennoch immer und notwendig ein *Leitbild* einem solchen Werden zugrunde liegt, wie wir erkennen möchten. Wie dieses *Leitbild* jeweils gegründet, konstituiert ist, ob aus den je bestimmten Komponenten der individuellen Erbprägung in Konvergenz mit der Umweltformung, — dies ist eine ganz andere Frage, die in die äußerst vielschichtige Problematik einer Verhältnisbestimmung von Weltanschauungsstruktur und Persönlichkeitsstruktur gehört.<sup>34</sup> Richtig ist auch, daß die Rede von der *Menschenformung* als Aufgabe der pädagogischen Bemühung immer am Rande zu autoritären Eingriffen in die eigentliche Individualsphäre der Person steht. Daß hier *Formung* nahe neben der *Züchtung* stehen kann, belastet oft genug das pädagogische Feld, wo die Ehrfurcht vor dem Sein des anderen gar nicht groß genug geschrieben werden kann. Allein es bleibt uns die Einsicht, daß selbst die modernen Leitbilder des „autonomen“, des „mündigen“ Menschen bereits jeweils sehr fixierte und als solche auch erhebliche „Menschenbilder“ voraussetzen. Was soll denn Bildung als die Ausstattung und Einübung „zum Verhalten in der Welt“<sup>35</sup>, als Befähigung zur Flexibilität, zum mündigen und kritischen Verhalten bedeuten, wenn hier das Kriterium für das Sinn- und Wertregister für dieses Verhalten gar nicht benannt wird? Muß dies nicht einer Simplifizierung des zentralen pädagogischen Feldes gleichkommen? Oder aber liegen auch hier bereits unausgesprochen alleingültige Kriterien bereit, die den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ deklarieren und prakti-

<sup>32</sup> Vgl. auch J. M. Hollenbach, *Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in der technisierten Welt* (1957).

<sup>33</sup> V. E. von Gebattel, *Krisen in der Psychotherapie*, in: *Jb. f. Psychologie und Psychotherapie* I, 1 (1952) S. 67; W. Hammel, *Krise und Bildung* (1967).

<sup>34</sup> Vgl. R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 185 ff.; ders. in seinem Beitrag, *Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz*, im Teil II dieses Symposions (Bd. 3).

<sup>35</sup> Th. W. Adorno / H. Becker, *Erziehung wozu?*, in: *Neue Sammlung VII* (1/1967) S. 1 ff. (Becker).

zieren? Was sollte wohl unter der „Herstellung eines richtigen Bewußtseins“<sup>36</sup> als Ziel der Bildung verstanden werden, wenn das Kriterium für das, was „richtig“ ist, selbst doch notwendig schon immer in einer sehr bestimmten Vorstellung von dem, was der Mensch sei und wozu er sei, also in einem jeweiligen Bild vom Menschen, vorausliegt? Wenn man dabei mit dem vernunftgemäßen Gewissen operieren sollte, so wurde dies doch längst in seiner durchaus subjektiven Bezogenheit erkannt. *Man kann doch nicht alle Leitbilder, die ein Bewußtsein von dem, was des Menschen Wesen und Bestimmung sei, vermitteln, als autoritär und dogmatisch disqualifizieren, um seine eigenen Vorstellungen zur absoluten dogmatischen Geltung zu erheben.* Dasselbe gilt auch etwa für das „Prinzip der Bewußtseinerhellung“. Erhellung ist nicht ohne Kritik. Kritik aber setzt ein Kriterium voraus, das immer einer je bestimmten Menschen- und Weltansicht mit ihren jeweiligen Sinn- und Wertbestimmtheiten entstammt. Wenn schließlich von „Individuation“ gesprochen wird als der Zielvorstellung des Bildungsprozesses, so bleibt uns die Frage offen: Welche Individuation ist gemeint? Wie sind ihre Sinn- und Wertziele als strukturelle Individualisationsfaktoren zu bestimmen? Gibt es etwa auch hierfür nur noch *eine bestimmte Vorstellung*, die in der Linie kantischer oder hegelianischer Voraussetzungen Gültigkeit beanspruchen darf?

Die Frage des Pädagogisch-Eigentlichen<sup>37</sup> als die Frage, was Erziehung und Bildung in ihrem „Wesen“ sei, erscheint als eine ebenso gewichtige wie komplexe Problematik. Wenn jedoch die militante These vertreten wird, Erziehungswissenschaft sei insofern nicht weltanschaulich gebunden, als sie sich der eigenen Voraussetzungen „auf Grund sauberer phänomenologischer Analyse“ völlig bewußt werden kann<sup>38</sup>, so muß dem widersprochen werden. Erziehung und Bildung sind gewiß Phänomene, die als Wirklichkeiten *sui generis* wissenschaftlich erhellt werden sollen. Doch die Möglichkeit eines verbindlichen Ansatzes einer Pädagogik für „alle einzelnen weltanschaulichen Gruppen in der pluralistischen Gesellschaft“<sup>39</sup> ist ein fundamentales Mißverständnis dessen, was *wissenschaftlich möglich* ist. Auch die Erziehungswissenschaft macht keine Ausnahme von der Tatsache, daß es immer nur einen je bestimmten Ansatz mit einem je

<sup>36</sup> Th. W. Adorno / H. Becker, a.a.O. (Adorno).

<sup>37</sup> Vgl. u. a. R. Guardini, Grundlegung einer Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen (o. J.).

<sup>38</sup> Th. Ballauff, Systematische Pädagogik (1962) S. 13.

<sup>39</sup> H. Mühlmeier, Die Wissenschaftsproblematik moderner anthropologischer Disziplinen (vor allem Pädagogik), in: Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften, hrsg. vom Dt. Inst. f. Bildung und Wissen (1963) S. 108.

bestimmten vorzeichenhaften Bedeutungscharakter geben kann, daß schließlich auch der Erziehungswissenschaftler niemals seine je bestimmte Ansatzgebundenheit ganz zu überschreiten vermag. Hierfür sei auf unsere wissenschafts- und bildungstheoretische Begründung verwiesen.<sup>40</sup> Die Verwechslung des je eigenen Ansatzes und seiner je sinn- und wertbestimmten, das heißt doch in solchem Verständnis weltanschaulichen Ansatzgebundenheit mit einem „Ansatz überhaupt“, der etwa in der Normation einer allgemeinen Vernunft gesehen wird, erscheint geradezu als das Verhängnis unserer gegenwärtigen sogenannten wertneutralen Erziehungswissenschaft, die mit naturwissenschaftlichen oder bestimmten soziologischen Denkmethode sich über die weltanschaulich gebundene „Erziehungslehre“ oder „Erziehungskunde“ zu erheben vermeint. Der seinsmäßige Grundbezug des In-der-Welt-seins etwa sagt uns doch über das Wesen der Bildung oder gar über ihre Bestimmung noch gar nichts aus. Wie das Sein jeweils interpretiert wird: ob als ein aus sich selbst verstandenes oder auch unverstandenes oder aber als ein von Gott „verordnetes“, geschöpfliches und mit den „Schöpfers Spuren Gottes“ (*Bonaventura*) gezeichnetes Sein, eben als Sein-, Wert- und Sinnordnung, — dies sind doch höchst differente Ausgangspunkte von „Ansätzen“, die zumindest keine allgemeine Verbindlichkeit zu begründen vermögen.

Die Behauptung, „das Verhängnis der Ideologisierung“ beginne „mit der unpädagogischen Fragestellung nach dem ‚Persönlichkeitsideal‘“<sup>41</sup>, erscheint ebenso vordergründig wie absurd. Auch das „Pädagogisch-Eigentliche“ steht niemals im sinn- und wertneutralen Raum. Die inneren Zusammenhänge von wissenschaftlicher Pädagogik und Anthropologie<sup>41a</sup> sollten doch heute endlich ins Bewußtsein auch jener erhoben werden können, die gegen den Terminus „Weltanschauung“ einen offenbar unüberwindlichen Vorbehalt oder gar ein Vorurteil hegen.

## VI.

Als „legitimes Kind des Christentums“ wird das Kulturideal des Liberalismus als humanistisch, personalistisch, antiautoritär, universal und rationalistisch zu bestimmen gesucht. Zugleich aber soll in der liberalistischen Ideenwelt eine Kraft liegen, die den Liberalismus in einem dialekt-

<sup>40</sup> Vgl. R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 40 ff.; 175 ff.

<sup>41</sup> H. Mühlmeier, a.a.O., S. 116.

<sup>41a</sup> Vgl. u. a. Wege der pädagogischen Anthropologie, hrsg. von A. Flitner (1963); O. Fr. Bollnow, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik (1965); J. Drechsler, Anthropologie und Pädagogik (1965); Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, hrsg. von J. Speck (1966) S. 67 ff.

tischen Prozeß immer wieder über sich hinaustreibt. Hieraus resultiere der Gedanke an die Selbstbefreiung des Menschen durch den Appell an die Ratio, die Abwerfung von Bindungen, die Emanzipation des Menschen, die Herstellung seiner Autonomie als Individual- und Kulturautonomismus.<sup>42</sup> Der liberale Indifferentismus meint jedoch die Ablehnung eines absoluten Charakters eines Bekenntnisses. Ein so bestimmter Liberalismus setzt sich als *Maßstab für das Gewissen überhaupt* und führt damit zur „Intoleranz totalitärer Haltung“ (Paul Fleig). Diese Merkmale müssen bedacht werden, wenn die Forderung nach einem „simultanen Vorfeld“, einem „weltanschauungsfreien Vorfeld“ im Lebensbezug, besonders aber in der Erziehungsebene erhoben wird. Die Frage, ob es neutrale Kulturgüter gebe, muß jedoch ebenso verneint werden, wie die These, daß es weltanschaulich neutrale Bildung geben kann, vordergründig bleibt. Allein auch der Liberalismus meint doch letztthin gar nicht diese Neutralitätsthese, da er zwar unter dem Horizont jener Feststellungen die Aufhebung aller wertneutral bestimmten fundamentalen Vorzeichen ablehnt, gleichzeitig jedoch die sogenannten fundamentalen Gemeinsamkeiten des „simultanen Vorfeldes“ deutlich genug fixiert. Das Fundamentale eines solchen Vorfeldes läßt sich unschwer als Relikte einer bestimmten Aufklärungstheologie verstehen, wie sie mit der Ringparabel Lessings Gemeingut wurde, allerdings zumeist unter der falschen Interpretation, hier handele es sich nur um die Proklamierung der Toleranz. In Wirklichkeit handelt es sich bei jener These um die *Aufhebung des Absolutheitscharakters der Religionen* im Hinblick auf die Wahrheits- und Wertsphäre wie auf die Heilssphäre des Menschen überhaupt, mit der gleichzeitigen Fixierung jener neuen bezeichneten Dogmatik als *Humanitäts-Religion*. Autonome Sittlichkeit tritt an die Stelle der Religion. Der liberalistische Freiheitsbegriff ist auch heute noch dominant gekennzeichnet von seinen historisch gewiß oft genug berechtigten Abwehrhaltungen gegen übergreifende Mächte des Staates, der Wirtschaft und auch der Kirche. Allein dieser Freiheitsbegriff ist nicht mehr ontologisch orientiert, er wird nur noch als Forderung, als unbedingte Autonomie erhoben. Von hier aus ist jene These zu verstehen, wonach nur ein freier und liberaler Mensch die Freiheit und den Freisinn erfassen könne.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Vgl. W. Röpke, *Das Kulturideal des Liberalismus* (1947) S. 14 f.; auch E. Spranger, *Was ist Liberalismus?*, in: *Universitas VIII* (1953).

<sup>43</sup> A. Liebert, *Liberalismus als Forderung, Gesinnung und Weltanschauung* (1938); vgl. auch G. Stegherr, *Liberalismus*, in: *Ausgangspunkte pädagogischen Denkens*, hrsg. von Fr. Stippel (1961) S. 61 ff.

## VII.

Hier dann aber erscheint der Zusammenstoß von „Welten“ fast dramatisch. Zeichnet sich doch in der Ebene der Bildungsplanung notwendig der ganze *Umkreis* von Lebensüberzeugungen als *letzten Stellungnahmen* ab, die durchaus nicht mehr in ein planungstechnisches Schema eingehen, vielmehr auf *allen* Seiten das Gewicht von bewußten oder auch unbewußten Glaubensüberzeugungen angenommen haben. In diese letzten Perspektiven greift jene Tagesfrage nach „Anpassung oder Widerstand?“, ein Anruf zur Entscheidung, der geradezu *die gewissentliche Verpflichtung zur Inanspruchnahme eines Widerstandsrechts* bedeuten könnte. *Eine Neutralität in Bildungsfragen gibt es ebensowenig wie eine solche in letzten Lebensfragen*. Wo dies behauptet wird, hat man die existentiellen Grundlagen vergessen, über denen man existiert — und auch „Bildungen“ plant. Dies sollte doch immer wach bewußt bleiben! Es gibt aber dann nicht nur eine gleiche Bildungschance für alle, es sollte ebenso auch eine gleiche und freie Chance für die bildungstheoretischen Grundkonzeptionen und Zielvorstellungen geben. *Die persönliche Entscheidung in diesen letzten Bezügen ist Verpflichtung*. Denn viele erziehen heute schon im östlichen Geiste, wie es Eduard Spranger<sup>44</sup> bestürzend benannt hat, freilich ohne dies zu wissen und ohne dies zu wollen. So also kann es keine Bildung und Erziehung geben ohne den *Menschen als oberstes Richtbild aller Bildungsplanung*. Wo dieser fundamentale Grundsatz im Gewicht als in der Rangfolge der Ziele gemindert wird, liegt die Gefahr einer Deshumanisierung des Menschen und des Menschlichen in naher Konsequenz. Auch und vor allem die Schule ist immer schon auf diese *geistigen Vorentscheidungen* angewiesen. Es kann keine neutralen Lehrer, keine neutrale Schule geben, wenn Neutralität die organisierte und verwaltete Unverbindlichkeit der Sinngehalte bedeuten sollte. Erziehung geht nicht und nirgends im wertfreien Raum vor sich — wie es ebenso auch keine wertneutrale Wissenschaft geben kann.

Diese geistigen Vorentscheidungen betreffen nicht zuerst die Fachgebiete, als vielmehr die existentiell-pädagogischen *Richtungsbestimmtheiten*, die geistig-seelische „Klimatik“ überhaupt. Ob damit freilich nur eine bekenntnis- bzw. kirchlich gebundene Schulform begründet werden kann, ist eine ganz andere Frage. Die breitere Praxis solcher Schulen hat uns längst gelehrt, daß rechtlich abgesicherte Institutionen und weltanschaulich eingezäunte Bastionen — was oft genug auch nicht ohne Machtcharakter bleibt — nicht auch schon die Gewähr für eine

<sup>44</sup> *Macht und Grenzen des Einflusses der Erziehung auf die Zukunft*, in: *Pädagogische Perspektiven* (1951) S. 14.

personale Gesinnungsbildung zu verbürgen vermögen. Die Frage einer „Gemeinschaftsschule“ ist eine gültige Zielsetzung, sofern man sich über das „Gemeinsame“ dieser Gemeinschaftsschule verständigen kann. Dieses „Gemeinsame“ kann nicht nur *formal* bestimmt werden, wenn Schulen nicht nur Fertigungsanstalten, sondern zuerst Modellformen von Lebensgemeinschaften als Erziehungsgemeinschaften sein sollen. Um den *Traggrund* dieses Gemeinsamen als Sinn- und Werthorizont geht es, eines Traggrundes, der breit und tief genug sein muß, um die existentielle und pädagogische Richtungsbestimmtheit des ganzen Menschen sinnvoll zu gewährleisten. *Ohne ein solches substantielles Existenzminimum gemeinsamer Ziele und Lebensstilistiken kann es für unmündige Kinder — und um diese Schulstufe geht es hier allein — keine Erziehungs- und Bildungswirklichkeit geben — es sei denn um den Preis der „Überfremdung“ der Rechte der eigenen Person des Kindes bzw. stellvertretend der Eltern.* Ob und wie ein solches „Gemeinsames“ in der Menschlichkeit, der menschlichen Natur, der Gesellschaft, der Lebensform und Lebensordnung, der Nation usf. begründet werden kann, betrifft eine Kernfrage unserer Zeit als die Frage nach verbindlichen Wertordnungen, wofür die „Pluralen“ des Pluralismus ebensowenig ausreichen wie der Anruf zur existentiellen Entscheidung.<sup>45</sup>

Mit solchen Unterscheidungen zur Entscheidung soll gar nicht eine bestimmte schulpolitische Situation angesprochen werden. Hier geht es um die *prinzipielle Besinnung*, die für *alle nur möglichen weltanschaulichen Bindungen* — nicht nur für die christlichen — im selben Maße Gültigkeit haben soll. Allein durch parlamentarische Mehrheitsbeschlüsse werden solche Fragen vielleicht „geregelt“, aber gewiß nicht gelöst. Programmatistische Redensarten, es müsse das Gemeinsame, nicht das Trennende, betont werden, bleiben so lange Deklamationen, so lange diese Appelle nur aus einem tagespolitischen Raum erwachsen, nicht aber in die Tiefe einer existentiellen Besinnung und Entscheidung greifen. Hierher gehört auch die umstrittene Frage nach der weltanschaulichen Relevanz des Staates, was die Problematik einer „Kollektivmoral“ wie auch die These von der weltanschaulichen Abstinenz oder Neutralität des Staates als „reines“ *Politicum* betrifft.<sup>46</sup>

Die Problematik einer *lebensgemeinschaftlichen Fundierung* belastet heute alle Bildungsebenen. Es erscheint dabei aber der Hinweis angezeigt,

<sup>45</sup> Für die Frage etwa, worin die Kriterien für das Christliche einer „Christlichen Schule“ zu erheben wären, sind weder die politischen noch die juridischen Instanzen kompetent.

<sup>46</sup> Näheres R. Schwarz, Humanismus und Humanität in der modernen Welt, a.a.O., S. 67 ff.: Humanität und politischer Anspruch.

daß sich bei weltanschaulich gebundenen und kontrollierten Bildungseinrichtungen ebenso schwerwiegende Fragen und Fragwürdigkeiten anmelden können, welche die Thematik und die Gefahr einer möglichen „Horizontverengung“, einer möglichen nicht freien Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit der Persönlichkeit, einer nicht echten Reifung der Überzeugung in offener Begegnung, ja unter Umständen nicht selten auch die Gefahr einer existentiellen „Überfremdung“ und damit des Zwanges zu einer charakterologischen Unechtheit betreffen. Keine von der Natur gesetzte Entwicklungsstufe kann ohne Schaden ausgelassen oder in der „Bewährung“ übersprungen werden. Menschliche Existenz *ist und wird* nie ohne das Wagnis der Bewährung in der Freiheit, nie ohne die *insecuritas humana* — so auch in diesem Bezug verstanden. Was hier oft genug unbeachtet bleibt, ist die Tatsache, daß echte Erziehung immer nur auf die Freiheit hin existieren kann, selbst um den Preis, daß erzieherisch intendierte Ziele nicht verwirklicht werden können. Die unterschwellige Voraussetzung, daß ein Mensch in seinen verschiedenen Lebensaltern derselben „gradlinigen“ Lebenslinie als letzter sinntragender Grundhaltung verhaftet bleiben *müsse*, muß sich als Unheil auswirken. Denn der keimhaft angelegte und letztthin unüberschreitbare „Grundcharakter“ als Lebensgrundschicht mit seinen ebenso je konstitutionell und konstitutiv fixierten *Dispositionsmöglichkeiten* und erbmäßig festgelegten variablen *Entwicklungstendenzen* kann nicht abgeändert werden. Damit soll das Problem der *Bildsamkeit* als das zentrale *Problem* nicht nur der Pädagogik, sondern des Menschenlebens überhaupt hier nur angesprochen werden.<sup>47</sup>

Der Lebenslauf als lebendige Entfaltung des Menschseins ist nicht nur ein biographisches, biologisches, medizinisches, psychologisches Problem, es ist vor allem ein existentielles Problem. Die Frage, ob und inwieweit bei dem Wachsen und der „Aneignung“ einer weltanschaulichen Lebensüberzeugung überhaupt Freiheit möglich ist und möglich sein kann, verdichtet sich in einer dynamischen Gesellschaft, die Erziehung und Bildung nicht mehr allein in der Übertragung statisch-gebundener Sinn- und Werttafeln in organisch gewachsenen Lebensordnungen verstehen kann, zu einem kaum lösbaren Problem. Jene Frage muß unlösbar bleiben, sofern nicht zuletzt doch nicht nur auf das *Recht*, sondern mehr noch auf die *Pflicht* der Erziehergeneration zurückgegriffen wird, ihre eigenen Lebensüberzeugungen in der Lehre, mehr noch im Verhalten, im Lebensvollzug, im Vorbildleben dem Kinde „mitzugeben“. Daß dies immer und von frühester Kindheit an nur in *verstehender Liebe* geschehen darf, wäre als Grundgesetz aller dieser Bemühungen anzusprechen.

<sup>47</sup> Zum Problem der *Bildsamkeit* vgl. bes. H. Roth, Pädagogische Anthropologie, I. *Bildsamkeit und Bestimmung* (1966).

Was aber soll dann die Rede von der „wohlerwogenen Erschließung des Ganzen“, wenn keine eindeutige Fixierung des Kriteriums für dieses „Ganze“ als letztgültiger Lebensbezug bezeichnet wird? „Das Ganze ... erschließt sich uns“, wie es hier heißt, „in der Geschichte und Literatur, in Kunst, Religion und Wissenschaft, in Politik und Wirtschaft. Jeder Vorrang, den man für ein Gebiet hinsichtlich der Erziehung und Bildung behaupten wollte, ist gefährlich, denn er würde nicht nur vereinseitigen, sondern vielmehr auch eine Ausrichtung mit sich bringen. Dirigismus versucht aber gerade unsere Zeit von sich abzuwenden ...“ Unsere Aufgabe kann nur darin bestehen, den zu Erziehenden die moderne Situation erfahren und einsehen zu lassen, „nämlich die außerordentliche Verbindlichkeit einer Situation, in der der einzelne nicht mehr aus der Sicherheit überlieferter Normen urteilen und handeln kann, sondern in dem unabwendbaren Anspruch selbständigen Ermessens in Wort, Werk und Tat“ steht.<sup>48</sup> Dies zielt nicht nur in jene Lehre von der Eigengesetzlichkeit, sondern auch der Gleichwertigkeit aller Kulturbereiche, aber auch zugleich in die Unmöglichkeit jedweder Kindererziehung. Wenn es nicht mehr als Aufgabe der Erziehung angesehen werden kann, „dem jungen Menschen feste Maßstäbe mit auf den Weg zu geben ...“, so erscheint dies nicht nur unreal im Hinblick auf die häusliche und schulische Erziehung, sondern ebenso auch unkritisch gegen sich selbst. *Wann endlich wird man davon Kenntnis nehmen, daß es doch überhaupt kein Angebot von Bildungsgütern ohne je bestimmte Wertgesichtspunkte geben kann — am wenigsten von seiten der „Neutralisten“?* Die Forderung eines solchen pädagogischen neutralistischen Pluralismus endet notwendig in der menschlichen Anarchie. Es gibt weder hier noch in anderer Perspektive ein „existentielles Vakuum“ — auch also nicht in der Erziehungs- und Bildungsebene. Wenn dem wirklich so wäre, — was soll dann noch das Gerede von Humanität, von Werttafeln abendländischer Verpflichtung?

### VIII.

Doch hemmen solche Vor-Überlegungen nicht die Impulse zur Gewinnung einer gültigen Bildungsplanung? Aber sind denn überhaupt Planungen sinnvoll, wenn nicht zuerst nach gültigen Zielsetzungen gefragt wird? Planungen und Neugründungen um jeden Preis? *Muß nicht eber jene Denkungsart, zuerst müßten neue Bildungsinstitutionen, Schulen und Hochschulen, errichtet werden, dann wäre zu hoffen, daß diese auch eine gültige Zielsetzung entwickelten, als unverantwortlich und auch dem geistigen Rang solcher Institutionen nicht entsprechend erscheinen?*

<sup>48</sup> Th. Ballauff, Schule der Zukunft (o. J.) S. 27.

Niemand könnte so wirklichkeitsfremd sein, zu erwarten, daß in einer pluralistischen Gesellschaft bei jeder Planung eine Verständigung über ein einheitlich-verbindliches Bildungs- und Erziehungsziel möglich wäre, sofern diese über bestimmte fundamentale, durch das „Grundgesetz“ fixierte Grundweisen des Verständnisses über den Menschen hinausgehen. Dies würde die Aufhebung des „Pluralismus“ bedeuten. Doch was gefordert wird und bei Bildungsfragen jedweder Relevanz nicht ausgelassen werden darf, ist die *bewußte Besinnung* über das, was über das bloße Handwerk des Wissens und eine Fertigungsmethode für bestimmte berufliche Zurüstungen hinausliegt. Dies allerdings kann nicht ausgeklammert werden, wenn unsere Bemühungen nicht rein funktional und formal erscheinen sollen.

Allein eine solche Fragestellung ist im Grunde doch schon falsch gefragt. In Wirklichkeit wird doch heute gar nicht ohne Zielsetzungen geplant, Ziele, die keineswegs nur in quantitativen und formalen Zwecksetzungen bestehen. Es wäre ein verhängnisvolles Mißverständnis, wenn dies nicht erkannt wird. Denn auch die neuen Leitbilder, die heute angeboten werden und offenbar bestimmten Auffassungen über die neuen Bildungsplanungen für Schule und Hochschule in weitem Feld zugrundeliegen, sind ebenso noch Bildungsziele als Lebensziele, das heißt, *daß beide Zielsetzungen unter dem normierenden Gewicht eines ganz bestimmten Daseinsverständnisses sich häufig genug aller tiefergreifenden menschlichen Perspektiven entledigt haben.* Zugrunde liegen Lebensüberzeugungen, die in die Linie pragmatistisch-mechanistischer Weltanschauungen weisen und sich als weithin determinatorisch-soziologische Weltansicht verstehen. Bildungsziele werden als „Richtpunkte für die Planskizze der Organisation der Industriegesellschaften“ verstanden<sup>49</sup>, also als Normen und Modelle der Industriegesellschaften“ verstanden<sup>49</sup>, also als Normen und Modelle deklariert, um mit unseren Vorstellungen die Gesellschaft zu normieren, *wobei freilich die Frage offen bleibt, ob nicht vielmehr die Gesellschaft der eigentliche normierende Faktor ist.* Ziel der Erziehung sei das „intellektuelle Training sozialer Rollen“.

Wenn nun aber Bildungsziele immer zugleich Lebensziele sind, so greift diese zudringliche Frage moderner Reformen, wie sie heute fast nur noch mit Planungstechnik, Bedarfsdeckungs-ideologie und Organisationsmechanismus bewältigt werden sollen, an die Wurzel der *Frage nach unserer menschlichen Bestimmung*, die eine weite Skala möglicher Antworten bereit hält: Vom Menschen, der sein Leben, auch die „Bildung“, nur darauf abzustellen hätte, daß er sein Leben fristen kann. Oder vom Menschen, der allein in der biologischen Ausreifung seiner Natur das Eigent-

<sup>49</sup> H. Schelsky, Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft (1962).

liche erblickt. Vom Menschen, der Nützlichkeit und Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit als letzte Kriterien erachtet. Vom Menschen, der die Sorge für seinen Beruf, seine Familie, seinen Staat, seine Gesellschaft, eine Gesellschaftsgruppe oder eine politische Idee oder eine Kulturidee, in die es sich hineinzufügen gilt wie in eine „inselhafte Weltanschauung“, über alles setzt. Vom Menschen, der in der geistig-seelischen Reifung zur „ganzheitlichen“ Persönlichkeit ein harmonisches Lebensziel anstrebt als Ausformung seiner Individual-Kultur. Vom Menschen schließlich, der in einer Ewigkeitsbindung dieser oder jener Fixierung, in der gewissenhaften Verantwortung zum Dienst, geboren aus der Erfahrung seiner existentiellen Grenze, des *mysterium tremendum et fascinans*, dem Absoluten sich philosophisch oder dem persönlichen Gott religiös verpflichtet weiß. Wann aber endlich hat man den Mut zu der Einsicht, daß solche wie andere Lebensziele als Bildungsziele nicht etwa aus der Wissenschaft stammen, mit ihren Methoden gewonnen werden können? Lebensziele wie Bildungsziele sind immer schon da „da“, bevor sie wissenschaftlich fixiert werden. Sie entstammen vielschichtig gewachsenen Lebensformen, die dann reflektiert werden. Die Wissenschaft, hier also die pädagogische Wissenschaft, kann Bildungsziele nicht setzen, sondern nur konstatieren, um ihren vielschichtigen Ursprungsraum, ihren Bedeutungscharakter, ihren anthropologischen Wahrheits-, Wesens- und Wertbezug, ihre Wirkungsmöglichkeiten und möglichen Wirkungsgesetzlichkeiten kritisch zu erhellen. *Bildungsziele als normative Leitbilder können wissenschaftlich festgestellt, aber nicht wissenschaftlich aufgestellt werden.*

Diese Perspektiven sollten hier benannt werden, um zu erweisen, wie absurd der Versuch erscheinen muß, die Omnipotenz der Wissenschaft in Szene zu bringen, wenn nach der Bestimmung des Menschen und seiner Bildung gefragt wird. Solche Bemühungen gibt es. Ist doch der Dialektische Materialismus der Versuch, den Menschen und seine Bestimmung aus dem determinatorischen Gesellschafts- und Ökonomieprozeß zu errechnen und Wege und Erfordernisse für seine Ausbildungen entsprechend einzuplanen. Ein solches wissenschaftlich und gesellschaftlich bestimmtes Prozeßdenken gibt es nicht nur im Osten. *Aber rücken dann nicht Ost und West in diesem Bezug fast überraschend nahe zusammen?*

### IX.

Hier wird daher zur Entscheidung gefragt, weil es in einer weithin brüchig gewordenen Kultur- und Bildungstradition um das geistige und mehr noch um das seelische Schicksal unserer und nicht zuletzt einer jungen Generation geht. Gefragt wird nach der Lebensüberzeugung, ob

es überhaupt noch übergreifende, übergeschichtliche und überindividuelle Sinn- und Werthaltungen als Richtbilder für unser Leben, für die Erziehung und Bildung gibt, oder aber *ob* der Mensch doch nur als ein Wesen zu betrachten ist, das seine Sinn- und Wertbestimmungen der jeweiligen Situation, der Sozialstruktur, den Ansprüchen des Lebensnotwendigsten oder des Lebensstandards, einer kollektiven Arbeitswelt verdankt. Soll also die Schule wirklich nur noch eine Vermittlungsfunktion haben zwischen der Welt des Kindes und der des Erwachsenen, in der man sich auf die Spielregeln und Organisationsformen der Industriegesellschaft berufskundlich und polytechnisch vorbereiten soll — eben in unbedingter Anpassung an die jeweils geltende Lebensstruktur, was heute weithin Wirtschaftsstruktur bedeutet? Gibt es doch auch noch ganz andere Perspektiven, die die Lebens- und Bildungswelt des Menschen bestimmen können. *Es gibt ein Ziel der Schule, das jenen Menschen sucht und zu seiner Formung helfen will, der aus der Kraft der „selbsterrungenen Wahrheit“ lebt* — ohne die Diktatur des Nur-Lebensnotwendigsten, ein Ziel, das ihm über einer hohen abendländischen Kulturtradition und einer gegenwarts- und zukunftsbezogenen Lebensdiktation die Maßstäbe und Leitlinien zur eigenständigen kritischen Lebensorientierung an die Hand gibt.<sup>50</sup> Die Bildung muß zwar die Wirklichkeit der Welt in die Schule hineinnehmen, um dem Kontakt von Mensch und Welt zu dienen. Ein reines Tatsachenwissen aber gibt es nicht. „Die reine Tatsache ist das Dümme, was es gibt“ (*Ernst Bloch*). Jede Wirklichkeit muß qualifiziert gedeutet werden, nach Kriterien, die nicht allein aus der vorgefundenen Wirklichkeit erhebbar sind. Alle Tatsachen sind doch schon immer je gedeutete Tatsachen. Schule ist keine sachgerechte Unterrichtsfabrik.

Unsere Industriegesellschaft wird heute und künftig den nüchternen, sachlichen, gefühlkalten, vernünftigen, präzise funktionierenden Menschen fordern. Das ist notwendig. Aber ebenso problematisch bleibt dann: Wie man dann noch den ganzen Menschen mit seinen ebenso menschlichen Wesenskomponenten der emotionalen Lebensgrundsicht und seiner existentiellen Tiefenbezirke bewahren kann, und zwar als Dominante

<sup>50</sup> Vgl. R. Schwarz, Der Bildungsauftrag der Höheren Schule, in: Monumentum Bambergense (1955) S. 284 ff.; ders. Prinzipien der Bildung in der gegenwärtigen Situation, in: Markierungen. Beiträge zur Erziehung im Zeitalter der Technik, hrsg. von P. Hastenteufel (Festschr. für M. Keilhacker) (1964) S. 13—50; ders., Bildung als Problem und Aufgabe heute, in: Wissenschaft und Weltbild Jg. 13 (1960) und in: Erziehungswissenschaft und Erziehungswirklichkeit, hrsg. von H. Röhrs (1964); ders., Bildung als Problem und Aufgabe in der heutigen existentiellen und religiösen Situation, in: Atti del IV convegno internazionale di studi italo-tedeschi 1963 (1967) S. 59—83.

bewahren kann. Konkret gesprochen bedeutet dies: *einen Ausgleich zu finden zwischen der Schule der reinen Lebenstüchtigkeit und der Schule für die Menschenbildung*, wie wir diese verstanden haben. Das hat zunächst mit Quantität und Qualität gar nichts zu tun. Wir greifen weit tiefer, wir meinen den Unterschied eines nur berufskundlichen Teilmenschentums und eines Menschentums überhaupt, wie dies *Karl Jaspers* in dem bekannten Wort treffend benannt hat: daß heute ein geistiger Barbar mit fachlichen Leistungen glänzen könne.

Wenn der Mensch nicht mehr in seiner menschlichen Qualität angenommen und gewürdigt wird, wenn nur noch die Funktions- und Leistungsqualität gelten, die ihn in eine meßbare Wertigkeit hineinzwingen, dann erscheint die Frage nach dem Wesen, dem Wert, dem Sinn von Bildung und Erziehung nur noch als eine rhetorische Bestätigung unseres radikalen Bildungsverlustes. Es erscheint freilich als ein Paradox: Noch keine Zeit zuvor hat so viel von Bildung und Erziehung gesprochen, wie diese. Aber ebenso hat wohl noch keine Zeit zuvor im Grunde so wenig von Bildung und Erziehung wissen wollen, wie eben die unsere. Man hat die Gründe für diesen Widerwillen gegen die Bildung und Erziehung vielschichtig aufgesucht und hierfür das Ende des Patriarchats, den Autoritätsverlust als Folge der Glaubenslosigkeit, die wertneutrale Gesellschaft, den „seelischen Infantilismus durch das Überwiegen nur noch rationaler Denkweisen“, das Übergewicht des materiellen Denkens und anderes verantwortlich gemacht.<sup>51</sup> Vielleicht aber könnte die Begründung in einer ganz anderen Paradoxie sich anzeigen, auf die schon *Max Scheler* und *Viktor E. von Gebattel*<sup>52</sup> hingewiesen haben: Noch keine Zeit zuvor hat so viel gewußt, an wissenschaftlichen Bestandsaufnahmen erbracht, auch in den Wissenschaften vom Menschen, wie diese. Und doch war offenbar noch keine Zeit zuvor in solcher Verlegenheit, was die Frage der eigentlichen menschlichen Daseinsbestimmung anlangt, wie eben die unsere. Die unverbindliche Positionslosigkeit kann jedoch kein Ziel für Bildung und Erziehung abgeben, aber auch — was oft übersehen wird — keinen Weg dafür markieren. So tief also liegt der infektiöse Herd des Unbehagens an der Bildung, der Erziehung, ja auch an der Kultur überhaupt. Es gibt keine *nur* formale Bildung und Erziehung. Es gibt immer nur das je inhaltlich fixierte Angebot bestimmter Bildungsgehalte.

<sup>51</sup> J. Bodamer, *Wege zu einem neuen Ich* (1964) S. 13.

<sup>52</sup> Vgl. V. E. von Gebattel, *Christentum und Humanismus* (1947) S. 151 ff.

## X.

Zuerst also muß der sinnleibende Maßstab für die gesamt menschliche Existenz, die Bildung, gewonnen sein, ehe die fachlich-berufliche Ausbildung als Weg zur Bildung Gültigkeit zu gewinnen vermag — nicht umgekehrt. Dies bedeutet nicht, daß Planungen überflüssig wären. Es bedeutet aber, daß die Frage und die jeweilige Antwort nach der menschlichen Wertgestalt allen Planungen in der Bildungs- und Erziehungsebene vorausliegen und auch den prinzipiellen Maßstab abgeben müssen.

Bildung und Erziehung sind nur möglich im Medium umschriebener existentieller Positionen. Kein Mensch kann auf die Dauer ohne einen tragenden Sinn leben, geschweige denn bilden und erziehen. Das Gerede von der „Errungenschaft“ des modernen Einzelseins und dem Leben in „offenen Horizonten“ mit dem „planmäßigen“ und plangerechten Erfinden von neuen Werten trägt nicht. Feste, bergende Horizonte sind aber nicht mehr da. Wir leben in einer neuartigen Situation, wofür die alten Sinn- und Werttafeln weithin abgelehnt werden, zumindest aber unverbindlich bleiben, wofür jedoch noch keine neuen Normen vorhanden sind, die ja weder kulturpolitisch noch planungstechnisch „gemacht“ werden können — es sei denn als konventionelle Übereinkünfte, die im Tiefenbezirk unverbindlich bleiben. Hier aber bleibt die Frage an uns als die Feststellung: *Bildung in der Zukunft* und *Bildung in die Zukunft* ist nicht lösbar von der Vorfrage nach den tragenden Werten und Haltungen, die uns im Gewissen verpflichten können, aber auch verpflichten müßten. Hier aber liegt die eigentliche Frage einer Bildung für die Zukunft, sofern diese eben wahrhaft human, das heißt dem Wesen des Menschen wesensgemäß sein soll.

Es ist bedrückend, in welchem Maße solche Fragestellungen gar nicht mehr gefragt sind — derart, daß man sie aus menschlichem Unvermögen oder aus der unheimlichen Angst vor der Verlegenheit um eine Antwort bewußt ausläßt, beiseite schiebt, ja als lästig und für die „Realitäten“ im Lebensbereich und in der Bildungs- und Kulturpolitik als hemmend oder gar als gefährlich erachtet. Die nicht immer ohne politische Akzente verkündete drohende Bildungskatastrophe meint doch nirgends und niemals die mögliche Katastrophe der Menschenbildung als die Katastrophe einer fehlenden sinnhaft übernommenen Existenz des Menschen, sondern eben nur der fachkundlichen „Ausbildung“. In dieser Verwechslung liegt zuerst und in Wirklichkeit eine kaum erkannte Katastrophe. Gibt es keine Einsicht mehr, daß der Mensch mehr ist als eine „Marktpersönlichkeit“, die man aus Begabungsreserven mobilisieren, traktieren, ausbilden und „einsetzen“ kann? *Ist der Gebrauchs- und Verbrauchsstandpunkt*



wirklich das letzte Wort in der Diskussion um eine sogenannte „Bildungskatastrophe“? Soll diese seelische Verarmung wirklich heute das Ende eines Menschenbildes sein, das vielleicht noch aus der „christlichen Speisekammer der Großväter“ zu leben vermeint, wenigstens bei feierlichen Anlässen, im Grunde aber unter Berufung auf die wissenschaftlichen Errungenschaften ein Lebensziel als Bildungsziel verheißt, um das zu leben sich wirklich nicht mehr lohnen könnte? Dieser wertrelativistische Bildungspragmatismus weist zurück auf den englischen Behaviorismus und führte zum amerikanischen Sozial-Darwinismus und zum Faschismus<sup>53</sup>, eine Perspektive, die nicht ganz außer acht bleiben sollte. Sollte Heimito Schelsky<sup>54</sup> wohl recht haben, wenn er schreibt: „So widerwärtig es dem traditionellen deutschen Kulturbewußtsein klingen mag: das Schulwesen einer modernen Gesellschaft gehört wahrscheinlich mehr zur ‚Wirtschaft‘, zur ‚Außenpolitik‘ oder ‚Innenpolitik‘ als zum Verwaltungsbereich der ‚Kultur‘.“ Eine solche Perspektive mag vielleicht realistisch gesehen sein, bedeutet aber dennoch die Auslieferung der Bildung und damit des Geistes an die Primitivreaktionen menschlicher Lebensbedürfnisse. Wissenschaftliche Hochschulen etwa sind nicht nur produktive „staatliche Rentabilitätsbetriebe“.

In solchem Zusammenhang wäre auf jene Auffassung der Bildung als einer *rentierlichen Institution* zu verweisen. „Der Bildungsaufwand ist als Investition im engeren Sinne zu betrachten, als Investition für den Ersatz und für die Erweiterung der Produktionskapazität und der Infrastruktur einer Volkswirtschaft . . . Um ihren Wohlstand zu erhalten, müssen sie (die Staaten) nachweislich einen bestimmten Anteil . . . ihres Produkts in Bildungseinrichtungen investieren.“<sup>55</sup> Solche Überlegungen wird niemand abweisen wollen. Der entscheidende Punkt jedoch ist dieser: Soll „Bildung“, sprich: fachkundig-verwertbare Ausbildung, tatsächlich *nur* und *zuerst* und *ausschließlich* von *solchen Perspektiven* der Wohlstandsgesellschaft ihren Stellenwert erhalten? Sind Bildung und Erziehung wirklich nicht mehr als konkrete Plansoll-Erfüllung für Industriegesellschaften? Ist eine solche *kommerzielle Denkungsart* wirklich der *Angelpunkt* von dem, was „Bildung“ heute heißt? Müßte darin nicht der *Rückfall* in eine Barbarisierung des Menschen erblickt werden, mit der *alleinigen* Sanktionierung seiner standardisiert-hochgezüchteten Lebensbedürfnisse? Und sollte diese Primitivisierung der Lebensauffassungen *wirklich* das

<sup>53</sup> J. B. Heydorn, Probleme der Hum. Bildung, hrsg. v. K. Ringshausen (1965) S. 19 f.

<sup>54</sup> Anpassung oder Widerstand? (1961) S. 178; vgl. auch A. Eder, Bildung und Gesellschaft (1963); M. Heitger, Bildung und moderne Gesellschaft (1963).

<sup>55</sup> F. Edding, Ökonomie des Bildungswesens — Lehren und Lernen als Haushalt und als Investition (1963) S. 97 f.

letzte Wort sein? In solchem Verständnis bemerkt auch Wilhelm Röpke<sup>56</sup>: „Wissenschaft und Bildung geraten in höchst bedenklicher Weise in die Saugkraft der industriellen Wohlstandsgesellschaft selber . . ., wobei eine mehr oder minder materialistische Massenkultur die Skala der Werte vom Geistigen zum Materiellen . . . verschiebt.“ Bei allem Erfordernis planmäßiger Vorsorge könnte dazu der Anspruch bestimmter übergeordneter Institutionen, politischer und sonstiger Einrichtungen und Machtgruppen, das geistige Leben überhaupt mit seinen regionalen Eigenständigkeiten überspielen und letztlich zerstören. Was soll die Rede von der Freiheit der Person, jenem „Fossil aus der abendländisch-christlichen Epoche“ (Hans-Joachim Schoeps), wenn zugleich seitens der Gesellschaft alles getan wird, um diesen Freiheitsraum im Dienste des nur materialen Fortschritts zu verplanen und damit unmöglich zu machen? Das ist es, was Adolf Butenandt<sup>57</sup> die Bedrohung der Freiheit durch die Macht der Beamten und Parlamente genannt hat, wobei noch die ökonomischen Bezirke hinzuzurechnen wären. Man sage nicht, dies alles sei für unsere materielle Existenz erforderlich, jene Bildung aber als *das Streben und reifende Bewußtsein um einen sinntragenden Maßstab der Dinge*, — dies müsse wohl noch „dazugegeben“ werden. Eine solche Zugabe von Bildung als „geistiger Luxus“ trägt nicht mehr. Auch hier sei grundsätzlich nochmals markiert: Wenn Bildung des Menschen allein und zuerst von der Sorge oder eher noch Angst geleitet sein soll, daß wir unser Leben fristen, daß wir „überleben“ können, so wird eine so verstandene Hilfe, die ja keineswegs nur oder auch zuerst an den anderen denkt, doch nur im ersten Vorfeld zu placieren sein. Nicht daß wir nur leben und überleben, sondern *daß* und *wie* wir dieses Leben *sinnvoll* bestehen können — dies wäre das gültige Anliegen einer „Lebenshilfe“ für den geistigen Menschen. Ob und wie zu seiner Existenz begreift, wie sein „letztes Wort“ ein Mensch den „Kern“ seiner Existenz lautet — so hoch also greifen wir mit unseren Forderungen, wenn von Bildung und Erziehung die Rede ist. Denn auch das drängende Thema „Mensch und technische Welt“ gewinnt nur von hier aus seine tragenden Perspektiven, es sei denn, man ist höchst bescheiden in seinen existentiellen Lebensansprüchen, wenn man von der Zündkerze, der Retorte, dem Atomkern, von den „Sozialingenieuren“, ja

<sup>56</sup> Die Weltentscheidungen der Gegenwart und die Wissenschaft, in: Universitas XIX (1964) S. 340.

<sup>57</sup> Über Freiheit in der Forschung, in: Südd. Ztg. Nr. 57 vom 6. 3. 1964; vgl. u. a. auch Fr. Klenner, Die Freiheit in einer geplanten Welt oder Wird die Planung die Planifikation der Menschen zur Folge haben?, in: Modelle für eine neue Welt I, Der Griff nach der Zukunft. Phasen und Freiheit, hrsg. von R. Jungk und H. J. Mundt (1964).

auch von bestimmten Gesellschaftsforschern sein Rezept bezieht, was *Oben* und *Unten* ist, wo des Menschen *Wert- und Sinnziele* liegen. Daß dieser moderne Mensch mitkommt in Wirtschaft und Arbeitsprozeß und Konjunktur und Wohlstandsgesellschaft — dies also ist dagegen ein Anliegen seiner *Ausbildung*. Diese Ebenen — so überwältigend ihre Errungenschaften auch sein mögen — sind und bleiben sekundäre Perspektiven. Daß aber eben dieser Mensch *sinnvoll* in dieser modernen Welt als wahrhaft menschliches, das heißt doch als geistig-seelisches Wesen zu leben vermag — dies ist eine Frage seiner *Bildung* als einer Lebens- und Wesensform seines Menschseins schlechthin.

Hier aber wird ebenso deutlich, daß jede Bildungsbemühung anzusetzen hat an der existentiellen Entscheidungsfrage nach der Bestimmung des Menschen, also an der Anthropologie und ihren sie überschreitenden Komponenten. Was sollen anders Forschungsinstitute und Organisationsmechanismen bedeuten, wenn dieses Fundamentale nicht benannt und angegangen ist? Was für die heutige pragmatische Wissenschaft schlechthin gilt, gilt ebenso auch in besonderem Maße für die Pädagogik: Ob es gelingt, das PRAGMA (im modernen Sinne verstanden) wieder an den LOGOS zu binden, das heißt richtungs- und sinnbestimmt zu fixieren. Das Gerede von der Wertneutralität wissenschaftlicher pädagogischer und anderer Ebenen ist nicht nur ein fatales Mißverständnis, es ist auch der Tod jeder Bildung und Erziehung, wie jeder Menschlichkeit überhaupt.

## XI.

Wenn von Bildungskrise und menschlicher Existenz gehandelt wird, so betrifft dieses allgemeine Unbehagen nicht zuletzt auch die *Universität* und die wissenschaftliche Hochschule. Ein charakteristisches Merkmal dieser zumeist noch gar nicht bemerkten aktuellen Problemstellung wird durch die Frage bezeichnet, welche die Situation und Aufgabenstellung der wissenschaftlichen Hochschulen betrifft. Ist Wissenschaft nur um ihrer selbst willen? Ist Wissenschaft nur um der Anwendung willen? Hat sie nicht notwendig einen Bezug zur menschlichen Existenz und im konkreten Verständnis auch zum künftigen Beruf des Studierenden?<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Vgl. hierzu das vom Verf. herausgegebene und mitverfaßte internationale Symposium „Universität und moderne Welt“ (Bildung / Kultur / Existenz 1, 1962), worin 29 Fachwissenschaftler Stellung nehmen. Hierin auch R. Schwarz, Idee und Verantwortung der Universität; ders., Situation und Krise der heutigen Universität (Antrittsvorlesung an der Universität München), in: Deutsche Universitätszeitung (1/1965); ders., Sinn und Form einer akademischen Bildung (Antrittsvorlesung an der Universität Wien), in: Wissenschaft und Weltbild Jg. 12 (1959).

Die behauptete und praktizierte grundsätzliche Trennung von theoretischer kritischer Besinnung und empirischer Tatsachenforschung entspricht nicht dem Sachverhalt. Es gibt keine Empirie, die nicht immer schon ein „Unbeobachtbares“ im Sinne des positivistischen Erfahrungsbegriffs voraussetzt. Aber es gibt auch keine Theorie, die nicht immer schon im Bezug zu einer Erfahrungs-Intendierung läge. Es wird oft übersehen, daß Besinnung und Handeln, theoretische und praktische Haltung, nicht im feindlichen Nebeneinander stehen, auch nicht nur in der vermeintlichen Abfolge, wonach die theoretisch-wissenschaftliche Besinnung das erste wäre, dem die Anwendung in der Praxis nur nachzufolgen habe. Es ist doch, zumal im pädagogischen Bereich, vielmehr so, daß es sich bei Theorie und Praxis immer um die „Ganzheit gleichursprünglicher Elemente“ (Heinrich Döpp-Vorwald) handelt.

In einer solchen Perspektive aber müßte auch die wissenschaftliche pädagogische und psychologische Ausbildung der Lehramtskandidaten gesehen werden, woran paradigmatisch jene benannte wissenschafts- und bildungstheoretische Problematik aufgewiesen werden kann.

Was für die Medizin und die angewandten Wissenschaften selbstverständlich erscheint, blieb bis heute in der Ausbildung für den Beruf des Höheren Lehramts, der doch einen ganz unmittelbaren Bezug zum Bildungsgeschehen selbst haben sollte, ein durchaus offenes Problem. Der Typus des Jugenderziehers und des Jugendbildners ist eben ein anderer, als der des wissenschaftlichen Forschers oder akademischen Lehrers. Dann aber erfordert eben der Jugenddienst gewissermaßen *zwischen* Fachwissenschaft und Bildung beziehungsweise Erziehung ganz besondere Voraussetzungen, die diesen Berufstypus vom Lehrer der Volksschule ebenso unterscheiden wie von dem Hochschullehrer. Wenn gewiß die fachwissenschaftliche Ausbildung eine unerläßliche Grundlage abgeben muß, so bedeutet sie dem künftigen Lehrer letztthin doch nur Weg zum Ziel: zur *Bildung der Gesamtpersönlichkeit*, deren Lebensaufgabe sich nicht zuerst in der Forschung, sondern in der im Medium der Kultur sich vollziehenden Begegnung mit der Welt des Kindes und des Jugendlichen erfüllen soll. Wenn der Sinn der Höheren Schule in der Aufgabe zu sehen ist, durch bildenden Unterricht die Begegnung des Schülers mit der geschichtlichen Welt, der Kulturtradition und die kritische Orientierung in einer naturwissenschaftlich, soziologisch und überhaupt existentiell gewandelten modernen Welt zu ermöglichen und zu erschließen, so bedarf es hierzu *auch* über der Forschung offen bleiben muß. Allein wenn das Wesen echter Bildung nicht nur in spezialisierter Fachausbildung gesehen werden darf, und dies weder bei Lehrern noch bei Schülern, so gilt der Ruf dem Lehrer

als dem Menschen, der mehr ist als seine Fachgebiete, der selbst von jenem bildenden Eros „erweckt“ wurde und in der kritisch-wissenschaftlichen Besinnung seine Bildungs- und Lebensziele errang, die ihn auch selbst zu dieser Persönlichkeit formten. Dann aber auch erst wird er zum Lehrer, das heißt zu einem Menschen, dem die Jugend wie von selbst anhängt, der zuerst durch seine bloße gereifte und echte Existenz wirkt, durch sein Sein der Jugend etwas „bedeutet“, sie gefangennimmt; erst in weiterer Beziehung wird wichtig, wie er durch sein Tun und Wort wirkt. Die *Lehrerexistenz* ist eine fundamentale Möglichkeit zur Verwirklichung einer menschlichen Seinsverfassung, die letzthin über alle standespolitischen Schranken hinweg alle Formen des Lehrens und alle Kategorien der Lehrenden umfaßt.<sup>58a</sup> Dies gilt von der Grundschule bis zur Hochschule, freilich mit der Maßgabe der dadurch bedingten *spezifischen Merkmalsigkeiten*, die in ihrer Differenzierung nicht etwa nur fachwissenschaftlich graduell, vielmehr schon *prinzipiell andersartig* zu bestimmen sind.

So also soll der künftige Lehrer nicht *allein* zum Wissenschaftsdienst, zum Fachwissenschaftler ausgebildet werden. Im ersten Grundbezug wird er im Jugenddienst über das Medium der Fachwissenschaften Lehrer und Erzieher sein müssen, was nicht nachträglich als „Nebenfach“ noch ergänzt werden kann. Jene unbekümmerte Auffassung, wonach der Lehrer an Höheren Schulen nur Vermittler von Fach- und Sachgebieten an die junge Generation sei, ohne dabei die organisch verschränkte Funktion des Lehrens und des Erziehens zu beachten, ist nach der Zertrümmerung jener richtunggebenden Maßstäbe, gewonnen aus der klassischen Altertumswissenschaft, aus dem Deutschen Idealismus, heute nicht mehr möglich. Damals noch gaben diese beiden Perspektiven „von selbst“ jene „humanistischen“ Maßstäbe für das Bildungsziel als Lebensziel ab, wonach Wissenschaft und Kunst und Kultur weithin die Funktionen einer Art religiösen Lebensglaubens übernahmen, Bildung geschah dann ebenso „von selbst“, allein durch die Inhaltsgebundenheit der Stoffgebiete, dem Lehrer kam nur mehr die Funktion eines Vermittlers in der Kundgabe von erworbenen Forschungsergebnissen zu. Schon der junge Nietzsche beklagte, daß Gymnasium und Universität nicht mehr Stätten der Bildung seien, weil ihre Lehrer „Philologen“ wurden und nicht mehr wußten, daß man zur hohen menschlichen Form nur kommt, wenn man sich unter die Zucht des Genius stellt, das heißt wenn Wissen zur existentiellen, persönlichkeitsformenden Funktion geworden ist. Wir suchen nicht den verminderten reinen Wissenschaftler, auch nicht nur den methodisch-didak-

<sup>58a</sup> Vgl. R. Schwarz, Der Sinn des Lehrer-Schüler-Verhältnisses in der Wissenschaft, in: Österr. Hochschul-Ztg. Jg. 13 (9/1961) und in: Hochschuldienst Jg. 14 (1961).

tischen Wissensvermittler an der Höheren Schule, sondern den *wissenschaftlichen Lehrer, Bildner und Erzieher*, wobei alle diese Bestimmungen im gleichen Gewicht stehen. Wer erinnerte sich nicht dieses unpersönlichen Lehrbetriebes, in dem die Sachgerechtigkeit, die Fachgerechtigkeit und die Selbstgerechtigkeit der Fach- und Kulturgebiete allein das Bildungsschema abgaben, und dies eben ohne ein existentielles Kriterium und ohne den Anruf zur persönlichen Entscheidung in Fragen letzter Stellungnahmen? Daß freilich auch die Ersetzung jener selbsttätigen „humanistischen“ Maßstäbe durch eine soziologische und statistisch-dokumentatorische Bildungstechnik heute keineswegs zu beruhigen vermag, bedarf ebenso keiner Begründung mehr.

Doch jene selbstverständlichen Maßstäbe sind nicht mehr. *Heutige Jugend wird nur ansprechbar sein, wenn man ihr in unabdingbarer Wahrhaftigkeit und Echtheit einer gewissenlichen Überzeugungskraft begegnet und auch ihr selbst diesen freien Entscheidungsraum zugesteht, ohne damit den gebundenen Raum einer hohen Tradition preiszugeben.* Da dann aber jene wissenschaftlichen Grundbezüge der Pädagogik als die bildungstheoretischen Problemkreise im benannten Umkreis und Sinnverständnis zu gelten haben, erfordert dies naturgemäß auch eine entsprechende fachliche Inanspruchnahme während des Studiums. Jene pädagogischen Perspektiven haben dann, ebenso wie die philosophischen Fragenkreise, als *integrierendes Fundamentale* eines solchen Studiums zu gelten. Eine Verweisung der Pädagogik aus dem wissenschaftlichen Studiengang müßte das eigentliche Anliegen des *existentiellen* Zusammenhangs von Wissenschaft, Bildung und Berufsbildung gründlich verkennen. Eine verantwortungsbewußte Universitätspädagogik wird diesen Erfordernissen mit den entsprechenden Anforderungen Rechnung tragen müssen, wovon noch näher gehandelt werden soll. *Die Gefahr einer technologischen, soziologischen oder organisatorischen Pädagogisierung mit einer von unserer Zeit offenbar besonders bewerteten opportunistischen Geschäftigkeit wird längst nicht mehr ernst genommen.* Doch die Bildung und Ausbildung der Lehrerpersönlichkeit ist nicht nur eine Frage der Didaktik, der Methodik, sondern eine existentielle Entscheidungsfrage, die eben letzte Existenz- und Sinnbezüge nicht nur nicht auszusparen, sondern als zentrale Perspektiven zu beteiligen hätte. Als Vorbereitung für das Lehramt müßte im wissenschaftlichen Bereich der Universität eine so verstandene Pädagogik neben den späteren fachlichen Lehrfächern im Verein mit Philosophie, Psychologie und Soziologie nur als wissenschaftliches Grundfach gelten.

*Daß dazu aber grundsätzlich eine Neubesinnung des Berufsstudiums an der Universität überhaupt dringend geboten scheint, bedarf heute im*

Zeichen der krisenhaften Problematik der Universität selbst keiner näheren Begründung mehr. Insofern besteht ein verschränkter Zusammenhang von wissenschaftlicher Forschung und Lehre und jenen andringenden Aufgaben zur Bewältigung eines massenmäßigen Berufsstudiums. Die Frage einer echten *Praxismähe* des beruflichen Universitätsstudiums bei gleichzeitiger *unbedingter Wahrung der wissenschaftlichen Merkmalligkeit* des akademischen Studiums nach Gegenstand und Methode, darf heute jedoch als zentrales, kaum noch zu vertagendes Problem der Universität als Wissenschafts- und Bildungsstätte überhaupt erachtet werden.

Eine in diesem Zusammenhang zu erhebende aktuelle Frage betrifft die Akademisierung von Berufen, die schon nach ihrem Ausbildungsgegenstand gar keinen gültigen Bezug zur wissenschaftlichen Qualifikation und Methodik aufzuweisen vermögen. Die dadurch bedingte Inflation von neuen Hochschulen und „Fachakademien“ ohne eigentlichen Hochschulcharakter muß eine Nivellierung und Entwertung dessen bedeuten, was bis dahin als wissenschaftliche Ebene deklariert und realisiert wurde. Gleichzeitig aber ist im deutschen Raum — nicht etwa nur im östlichen Teil — die nachhaltige Tendenz erkennbar, den bisherigen Universitäten und wissenschaftlichen Hochschulen die Restbestände ihrer grundgesetzlich garantierten Freiheit und Autonomie unter der Firmierung von zeitlich und gesellschaftsbedingten neuen Hochschulgesetzen offen oder versteckt durch staatlich-obrigkeitliche Kompetenzerweiterung aufzuheben, die Universitäten nur noch zu Ausbildungsstätten für funktionale Berufsgruppen, die Hochschullehrer aber zu weisungsgebundenen Ausbildungsfunktionären zu degradieren. Die Universität und mit ihr ihre Dozenten werden gewiß in hohem Maße dem Dienst an der Gesellschaft verpflichtet sein müssen, ohne jedoch nur „Befehlsempfänger“ von gesellschaftlichen Machtträgern zu sein, sofern eben dieses Gesellschaftliche zudem noch verpflichtenden Normencharakter beanspruchen könnte und damit die persönliche gewissentliche Freiheitsgarantie des Hochschullehrers aufzuheben geeignet wäre. *Letztthin wird die Universität freie Stätte des freien Geistes sein — oder aber sie gerät in die Linie der Schulungsburg für gelenkte Berufe mit mittelbar oder unmittelbar gelenkten Ideologien.*

Wenn das zudringliche Problem des Massenstudiums und neuer Erfordernisse einer industriellen Arbeitswelt neue Formen und Wege der beruflichen Ausbildungen geboten erscheinen läßt, so wäre zur Wahrung und Rettung eines gültigen Begriffs der Wissenschaft und auch jener Berufsqualifikationen, die als wissenschaftlich gelten können, die Erwägung einer *institutionellen Unterscheidung und möglichen Trennung* von wissenschaftlichen Forschungs- und Lehrstätten und quasi-wissenschaftlichen Ausbildungsstätten dringend geboten. Damit würde auch der Universität

in hohem Maße gedient, in der schon längst die massenmäßigen und von außen gelenkten Ausbildungskurse ihre zentrale Sinnbestimmung mit dem Grundgesetz der kritischen Wahrheitsfindung, der Forschungshaltung (auch bei den Studierenden!), der Persönlichkeitsbildung durch wissende Teilhabe praktisch erdrückt. „Es wäre gut“, so bemerkt mit Recht Wolfgang Clemen<sup>58b</sup>, „wenn in dieser Hinsicht an den großen deutschen Universitäten etwas mehr Ehrlichkeit herrschen würde, damit die Zahl der Fiktionen, in denen sich ohnehin heute der Universitätsbetrieb bewegt, nicht noch um solche vermehrt wird, die nicht nur Selbstbetrug, sondern im Grunde auch Betrug an den Studenten darstellen.“ Das *Neue* an den neuen Universitäten und zahlreichen „Empfehlungen“ ist doch gar nicht so neu. Hier offenbaren sich eher deutliche und bedrängende Zeichen für die Verlegenheit, wirklich neue tragende konstruktive Ideen als Lebens- und Studienformen zu realisieren. Mit neuen studentischen, verwaltungstechnischen und organisatorischen Rezepten kann man zwar Novitäten deklarieren, auch Sensationen provozieren, doch die eigentliche Problematik unserer heutigen Wissenschafts- und Universitätssituation, die nicht ohne den Tiefgang einer existentiellen menschlichen, wissenschafts- und bildungstheoretischen Perspektive besteht, überhaupt nicht erreichen.

## XII.

Das besondere Merkmal einer *Universitätspädagogik* gegenüber anderen pädagogischen Bemühungen darf in dem Anliegen ihrer Wissenschaftlichkeit gesehen werden.<sup>59</sup> Wenn aber die methodisch-kritische Erforschung der Grundlagen, der Prinzipien, des Elementaren als wesentliche Strukturmerkmale der Wissenschaft gelten können, so gewinnt hier auch die Universitätspädagogik ihren gültigen Stellenwert. Die Forschungsaufgaben der Erziehungswissenschaft, die immer in naher Verschränkung mit den kulturphilosophischen, den soziologischen und weltanschaulichen Perspektiven eines Zeitalters stehen, gliedern sich in die pädagogische Grundlagenforschung oder Philosophie der Erziehung, die auch um die Klärung des Selbstverständnisses der Pädagogik bemüht ist und damit

<sup>58b</sup> Not und Schuld der Universität. Zur Selbstkritik unserer Hochschulen, in: Gehört — Gelesen (7/1958) S. 605. Zu dieser Thematik vgl. eingehend R. Schwarz, Idee und Verantwortung der Universität, in: Universität und moderne Welt. Ein internationales Symposium, hrsg. von R. Schwarz (1962) S. 139—205. Dort auch die nähere Literatur. Vgl. auch R. Schwarz, Wissenschaft und menschliche Existenz, in diesem Teil des Symposiums (Bd. 2).

<sup>59</sup> R. Schwarz, Gegenwartsaufgaben der Universitätspädagogik, in: Österr. Hochschulztg. Jg. 11 (1959); J. Derbolav, Konferenzbericht der Univ.-Pädagogen (1959).

in die Richtung der Wissenschaftstheorie wie auch der Erziehungsphänomenologie zielt. Als pädagogische *Problemgeschichte* und als Frage nach dem Bildungssinn, dem Bildungsideal, dem Bildungskanon und den Unterrichtsprinzipien bestimmt sie sich als Kategorialforschung. In diesem Bezug wird die Pädagogik geradezu zum Prisma einer philosophischen und psychologischen Anthropologie und Weltanschauungslehre überhaupt. Über der bildungsgeschichtlichen Tradition besteht die Erziehungswissenschaft ebenso als „Hüterin des geistigen Lebens“ und seiner „Aneignung“ für die jeweilige gegenwärtige Situation, deren Standortbestimmung notwendig die Voraussetzung für jeden pädagogischen Ansatz bildet. Die Pädagogik an der Universität hat aber auch ein „verantwortliches Wächteramt“ dem pädagogischen Leben gegenüber und ist insofern dank der Garantien für das akademische Lehramt als *freies Gewissen des Bildungsraumes* unabhängig, nur dem eigenen Wahrheits- und Wertgewissen verpflichtet. Die Universitätspädagogik findet somit ihren Vollzug zwischen der konkreten Tatsachenwelt und der normativen Seins-, Wert- und Sinnerhellung der menschlichen Existenz und ihrer pädagogischen Bezüge, wobei der Sinngehalt jedoch niemals allein den Tatsachen entnommen werden kann. Denn Bildungsziele als Lebensziele können nicht *allein* aus der sogenannten Sachgerechtigkeit oder Werdensgesetzlichkeit des biologisch fixierten Lebensablaufs und seiner „Tatsachen“ hergeleitet werden — sei dies im individuellen oder gesellschaftlichen Prozeß verstanden.

Niemand könnte im Ernst die Notwendigkeit von deskriptiven Einzeluntersuchungen in der Erziehungswissenschaft leugnen. Allerdings ist es eben nicht gleichgültig, von welchen „Voraussetzungen“ jeweils diese Forschungen angegangen werden. Wenn Strukturanalyse etwa bedeuten soll, daß gegenwärtige Zustände als historisch gewordene erfaßt und auf ethische Entscheidungen, auf Sinnerfüllung, Lebensauslegung und Daseinsanalysen bezogen werden<sup>60</sup>, so setzt auch eine solche Bemühung bereits einen jeweilig ganz bestimmten „Ansatz“ auf Grund einer ganz bestimmten „Metaphysik“ voraus, wodurch jeweils „Struktur“ bestimmt wird. Denn Struktur ist nicht ohne die Frage nach dem *Prinzip der Gesetzlichkeit*, was wiederum in die Ebene der Finalität, der Sinnbezogenheit verweist. Gibt es doch bestimmte menschliche Grundhaltungen gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit, denen dann jeweils Grundformen der pädagogischen Einstellung entsprechen.<sup>61</sup> Allein die *reaktive*, die *adaptive* und die *humanistische* Einstellung, in denen der Mensch sich

<sup>60</sup> W. Flitner, Die Sozialwissenschaften als pragmatisch-hermeneutische Disziplinen und ihr Verhältnis zur Theologie, in: Hamburger Jb. f. Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 2 (1957) S. 133.

<sup>61</sup> O. Woodli, Bildung und Zeitgeist (1950) S. 24 ff.

gegen seine Zeit stellen, sie bejahen oder sich an überzeitlichen Maßstäben orientieren kann, wurzeln jeweils in ganz bestimmten *vorausliegenden* Welt- und Lebensdeutungen, die man zwar psychologisch durchleuchten, typologisch erhellen, kritisch bewußt machen und überprüfen — aber in ihrer *wirkhaften Bedeutung für die Totalgründung des jeweiligen Menschseins* auch in der Erziehungswissenschaft niemals ganz ausschalten oder aufheben kann.

Erziehungswissenschaft umfaßt *Theorie und Empirie*. An diesem „Zwischen“ als Ortsbestimmung hat die wissenschaftliche Pädagogik ihr Leben. Der Aufgabenkreis dieser Disziplin kann sich daher keineswegs — wie dies oft mißverstanden wird — in der Anweisung zur „Kunst“ und „Technik“ des pädagogischen Tuns erschöpfen. Diese Anweisung kann nur als Frucht einer Elementarforschung in Verbindung mit der Unterrichtspraxis Gültigkeit gewinnen. Das pädagogische Fachgebiet umschließt daher neben den historischen und systematischen Aspekten ebenso als integrierende Bezirke die Pädagogische Anthropologie, die Pädagogische Psychologie und Soziologie, die Kulturphilosophie und Ethik, bestimmte Aspekte der Philosophischen Anthropologie, der Charakterologie und Entwicklungspsychologie sowie die Prinzipienlehre des Unterrichts und die ebenso gewichtige empirische Forschung.

Es gehört dabei zur Tagessignatur, daß die Pädagogik als die Wissenschaft von der Bildung und Erziehung fortschreitend von psychologischen, soziologischen und ökonomischen Fachwissenschaften *dominant* reklamiert wird. Wie wichtig die Grenzüberschreitungen der Thematik und der Methoden auch sein mögen, — pädagogische Feldforschung, Unterrichtswissenschaft, Lernforschung, Bildungsökonomie, Erziehungstechnologie rangieren doch erst nach jenen fundamentalen Problemen der Pädagogik, die dem *existentiellen Lebens- und Forschungsraum* zugehören und von denen her doch auch erst jene anderen benannten Themenkreise ihren sinnvollen *anthropologischen Stellenwert* zu erhalten vermögen. Man kann doch solche Fragen nicht zum Gegenstand der erziehungswissenschaftlichen Forschung schlechthin erheben! Die Gefahr, daß die *Maßstäbe* im Hinblick auf das eigentlich Pädagogische verwechselt werden, liegt heute sehr nahe und erfordert eine klare Abgrenzung der Bereiche.

Der Mensch ist immer mehr als ein statistisch-erhebbarer und berechenbarer Funktionszusammenhang. Erziehungswissenschaft ist immer mehr als Sprachlabor und Computer-Methoden, wie bedeutsam solche Perspektiven auch erachtet werden mögen. Wohl kaum anderswo dürfte sich die Fakten-Isolation so verhängnisvoll auswirken wie in jenen Disziplinen, die den Menschen als Menschen betreffen.

Wenn nun aber Bildung ein existentielles Geschehen am ganzen Men-

schen ist, das ihn auf Grund der Gewinnung eines sinnbestimmenden Maßstabes als *Lebensziel*, das heißt als Antwort auf die Frage nach der „letzten Stellungnahme“ zu seinem Dasein, zur reifenden Formung der Person und ihrer mitmenschlichen und übermenschlichen Verpflichtungen führen soll, so gewinnt damit die Universitätspädagogik die *Mitte* unseres Menschseins und seiner Aufgaben überhaupt.

## XIII.

Die vielberufene „Persönlichkeit“ trägt längst den Bildungsprozeß nicht mehr. Allein hier erscheint dann die andere zudringliche Problematik, daß mit der gesellschaftlichen Priorität oder gar Omnipotenz die Nivellierung des individuellen Selbstseins des Menschen zugunsten der Typisierung und konformistischen Anpassung an die standardisierten und automatisierten Erfordernisse des „Ganzen“ ein sogenannter Massenmensch heraufkommt, der kein eigentlich *menschliches Zentrum* mehr besitzt. Das „Kollektiv“ ist jedoch nicht nur ein Charakteristikum östlicher Ideologien.

Im Grunde betrifft diese existentielle und pädagogische Situation, die sämtliche Bildungsbemühungen und Institutionen angeht, die Frage nach der Stärke des Einflusses sozialer Wandlungen auf die Ausbildungsmodelle als Leitbilder, vor allem auch in der Berufsbildung. Entscheidend bleibt: Sollen die Ziele der Erziehung und Bildung vor den neuen Anforderungen der Gesellschaft und Arbeitswelt ihre Gültigkeit verlieren? Sollen also neue Ziele und Leitbilder, die von neuen soziologischen und ökonomischen Bedingtheiten und Ansprüchen diktiert werden, aufgerichtet werden? Oder sind gar die Bildung und die normgebenden Bildungswerte mit Notwendigkeit dem gesellschaftlichen Wandel unterworfen, weil schon die Bewußtseinsstrukturen sich jeweils entsprechend den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen ändern?

Gewiß sind die *Formen* geistiger Akte, in denen Wissen und Bildung gewonnen werden, durch die Struktur der Gesellschaft mitbedingt, wie schon *Max Scheler* und *Aloys Fischer*<sup>62</sup> es begründet haben. Der Mensch ist weithin ein Produkt der Gesellschaft. Es kann nicht mehr übersehen

<sup>62</sup> So H. Schelsky, *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft* (1957); P. Honigsheim, *Über die sozialhistorische Standortgebundenheit von Erziehungszielen*, in: *Schule und Erziehung, ihr Problem und ihr Auftrag in der industriellen Gesellschaft* (1960) S. 39 f.; Kritisch u. a. M. Redeker, *Soziologismus und Bildungswerte* in: *Die Höhere Schule* Jg. 13 (1960) S. 23 ff.

<sup>63</sup> M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926); A. Fischer, *Pädagogische Soziologie*, in: *Handw. d. Soziologie*, hrsg. von A. Vierkandt (1931) S. 418.

werden, daß seine Haltungen und Handlungen, ja selbst seine sittlichen Grunderfahrungen, sein gesamtseelisches Gestimmtsein, auch der jeweiligen gesellschaftlichen Gruppe entspringen, der er eben gesamt menschlich zugehört. Es ist schon so, daß in bestimmten fundamentalen Grunderfahrungen das soziale Sein dem Bewußtsein, dem Grundgestimmtsein, vorausgeht. Für die Bildung und Erziehung bedeutet dies, daß hier, in dem sozialen Gefüge, in seinen Ordnungsformen und Werthaltungen, der eigentliche Ort der pädagogischen Besinnung und Wirksamkeit ansetzen muß. Das „soziale Relief“<sup>64</sup>, das als „beherrschende Stellungen“ und als gesellschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse in jedem Gemeinschaftsleben eingelagert ist, erscheint als ein pädagogisches Faktum, das kaum zu überschätzen ist.

Geist und Gesellschaft werden sich immer wechselseitig bedingen. Das Geistige wird durch das Gesellschaftliche, aber auch das Gesellschaftliche durch das Geistige bedingt werden. Daher muß die Verwurzelung in der Gesellschaft nicht schon eine „kollektive“ Normiertheit bedeuten. Doch selbst bei den Bildungszielen, die sich etwa von der Sollens-Ethik eines Religionsstifters herleiten, werden diese — zumindest in ihrer *mittelbaren* Verhaftung — abhängig sein von dem Ethos eines Volkes, einer Gruppe, eines Kulturkreises, einer Rasse. Inwieweit der Religionsstifter aber selbst hierin verhaftet ist, beziehungsweise hieraus erklärbar wird, betrifft die Glaubensentscheidung über Person und Anspruch des Religionsstifters selbst.

Das „ewig liberale Urprinzip“ hat *Eduard Spranger*<sup>65</sup> als das „Haltmachen des Staates vor den Rechten des Menschen als Menschen überhaupt“ bestimmt. Jede Bildung für die Gesellschaft wird nicht nur eine Bildung eines „genormten“ Gesellschaftswesens sein können, sofern man eben den Gesellschaftsprozeß nicht als den überindividuellen anonymen determinatorischen Welt- und Heilsprozeß der Menschheit anzusehen vermag.

Im Christentum etwa geht vom Menschen der ganze Weltgedanke aus. Und hieran wird sich jede künftige Bildungsauffassung eindeutig unterscheiden müssen: *ob der Mensch als solcher mehr ist als ein „Teil“ der Gesellschaft, ob also zuerst die Person in ihrer personalen Existenz mit der ihr eigenen Würde, der Freiheit, der Unverletzlichkeit, der Ehrfurcht vor der Intimsphäre, gefunden und nach diesem ihrem eigenen wesensgemäßen „Urbild“ gebildet werden muß, um dann erst dem Dienst an der*

<sup>64</sup> H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (1930) S. 255; M. Keilhacker, *Erziehungsformen* (1950); ders., *Erziehung u. Bildung i. d. Industriegesellschaft* (1967).

<sup>65</sup> Was ist Liberalismus?, a.a.O., S. 453; ders., *Gedanken zur staatsbürgerlichen Erziehung* (o. J.) S. 47.

Gesellschaft verbunden zu werden. Daß dies wiederum *nur* in der und durch die Gesellschaft möglich sein wird, ist heute klar erkannt worden. Doch die Proklamierung des „Normalmenschen“ als Bildungsfall muß notwendig die Einebnung aller individuellen Markierungen und schließlich als Ergebnis von Schule und Hochschule eine erschreckende „Typisierung bei einem Minimum an Bildungseffekt“<sup>66</sup> bewirken. Der Prozeß der Personwerdung geschieht niemals in der Isolation. Immer und notwendig sind Person und Gemeinschaft beziehungsweise Gesellschaft schon korrelativ aufeinander bezogen. Das Ich findet sich nur im Du und das Du im Ich. Doch eine gesellschaftliche Priorität als Richtbild auch für die *existentiellen Eigenbezüge der Person* und damit für ihre Sinn- und Werttafeln muß notwendig zur Entmündigung der Person führen — sei dies durch die Gewalt eines ideologischen Systems, wie im Osten, oder durch seelischen Substanzverlust, durch eine „existentielle Auszehrung“, wie im Westen. Daß dazu jedoch auch im Westen derselbe Kollektivierungsprozeß als „Prozeß“ der Ideologien, der Lebensstile als geistig-seelische, ökonomische und auch weltanschauliche Perspektiven längst im Gange ist, scheint viel zu wenig bewußt zu werden. Die Frage, ob dann wirklich von einem „Pluralismus“ in *diesen letzten Bezügen* im Westen gesprochen werden kann, erscheint uns als eine höchst zeitgemäße Betrachtung.

Bis an die Schwelle der modernen Zeit, die wir mit dem industriellen und atomaren Zeitalter ansetzen, war Bildung in Mythos, Religion und Weltanschauung einer mehr oder minder statischen Gesellschaft und ihres Lebensgefühls immer gebunden an große Einzelne oder Gruppen, die repräsentativ und weitaus stellvertretend Vorbilder und Richtbilder der Daseinsinterpretation bedeuteten und damit Inhalte und Formen auch der Bildung intendierten. Das Bildungsproblem in der gegenwärtigen Situation gerät jedoch in eine ganz neue Perspektive. Gewiß gibt es auch heute noch solche Einzelnen und solche Gruppen. Doch es erhebt sich die Frage, ob es noch diese fixierte *menschliche* Repräsentation einer Bildungswelt gibt, die sich in den „Gebildeten“ dokumentiert. Dies ist offenbar nicht mehr der Fall. Mit der neuen, durch die exakten Naturwissenschaften und ihre Technik bestimmten Welt wurde auch für die *Bildungsidee* ein offener Horizont geschaffen, wovon schon die Rede war. Wie in der modernen rasant fortschreitenden Wissenschaft gibt es auch in der Bildungsebene keinen repräsentativen „Katalog“ von Bildungswissen mehr, mit dessen Beherrschung ein Bildungsabschluß erreicht werden könnte, um damit in den Kreis der „Gebildeten“ aufgenommen zu werden, der

<sup>66</sup> W. Kohlschmidt, Wider das Schulmonopol des Staates, in: Die Sammlung VII (1955) S. 397.

als Stand und Klasse ohnedies längst nicht mehr besteht. Das heutige Elite-Problem wird doch unter ganz anderen Perspektiven gesehen, wobei nicht zuletzt der Status des Funktionärs- und Managertums eine bestimmende Rolle spielt und wofür schließlich wiederum diese Rolle als soziale Rolle Bedeutung gewinnt. Ist doch die soziale Kategorie der *Rolle* insofern aufschlußreich, als die charakterologische Echtheit des Wesens dabei nicht mehr konstitutiv mitgedacht wird. Die Dynamik ständig neuer Forschungsergebnisse, technischer, ökonomischer, sozialer und auch global-politischer Konstellationen hebt notwendig jedes Status-gebundene Bildungsdenken auf, fordert das ständige Mit- und Umdenken, die permanente Bildung als endlosen „Prozeß“. Die charakterologischen Dissonanzen, die sich mit dem Zwang zur ständigen Anpassung unter möglicher Preisgabe auch existentiell begründeter Lebensüberzeugungen und Haltungen ergeben, erscheinen offenbar.

Doch bedeutet die radikal traditionsabgewandte moderne „Lerngesellschaft“ mit der Auflage einer fortwährend sich erneuernden Anpassungsfähigkeit an eine sich wandelnde Welt schon einen möglichen Weg oder *Ausweg*? Diese heute verkündete „Anpassung an die Anpassung“ als „Adaptation in Permanenz“<sup>67</sup> der progressiven Lerngesellschaft bedeutet letztlich die Preisgabe jeder personalen Verantwortung und jeder tieferen Besinnung über die eigentlich menschliche Bestimmung des Lebens und der Lebensbezüge überhaupt. Wenn dabei von der Notwendigkeit einer neuen „Verhaltenssicherung“ als einziger Zielvorstellung der Erziehung gesprochen wird, so bleibt die Frage offen: Wo liegen denn in jener jungen Lerngesellschaft die Unterscheidungsmerkmale, die Kriterien, die Maßstäbe für dieses Verhalten, für diese „Sicherheit“ des Verhaltens, für die neuen Wertvorstellungen und Denkmodelle der Zukunft? *Etwa nur in den jeweiligen statistisch zu erhebenden Verhaltensmustern einer Vertretenen Gebrauchs- und Verbrauchsstandpunkt, der Gesellschaft sagt und selber meint? Etwa in dem Schema des Einkommens, des Fortkommens, des Auskommens? Gilt also nur noch der „pädagogische“ Grundsatz, mit schnellerem Lernen in einer sich schneller wandelnden Welt durch sachgerechte Anpassung „mitzukommen“?*

Dann sind die Markierungen klar — dann wären zweitausend Jahre abendländischer Geistesgeschichte nur eine überfällige vergebliche Betätigung gewesen. Der Mensch der Zukunft sei der Theoretiker und Praktiker der absoluten Anpassungsfähigkeit, bedeutet: den Menschen, der

<sup>67</sup> K. Bednarik, Die Lerngesellschaft. Das Kind von heute — der Mensch von morgen (1966).

dann nichts mehr anderes will, als seinen Nachholbedarf der Tierwelt gegenüber endlich einzuholen, seine Mängel zu kompensieren. Sollte man nicht voller Bewunderung sein über so viel „Jugendlichkeit“ dieser rasanten Zeit und Gesellschaft, die allerdings im Grunde gar nichts mehr über ihre Vorzüge wissen kann, weil sie sich des Ballastes der Traditionsbezüge, die dann notwendig zu wertnegativen Hinderungsmerkmalen werden müssen, gar nicht mehr bewußt ist? Eine solche Auffassung von Bildung und Erziehung, die nicht einmal mehr die Inanspruchnahme dieser Begriffe rechtfertigt, geht zusammen mit jener Anthropologie, wie sie Oswald Spengler<sup>68</sup> als Bild vom Menschen entworfen hat: „Das Raubtier ist die höchste Form des frei bewegten Lebens. Es bedeutet das Maximum an Freiheit von anderen und für sich, an Selbstverantwortlichkeit, an Alleinsein, das Extrem der Notwendigkeit, sich kämpfend, siegend, vernichtend zu behaupten. Es gibt dem Typus Mensch einen hohen Rang, daß er ein Raubtier ist.“

Was heute noch völlig unbewältigt blieb, ist die Spannung zwischen Humanismus und Technizismus<sup>68a</sup>, zwischen Personalismus und Kollektivismus, wenn diese extreme Typologie erlaubt ist. Hier aber bedrängt in besonderem Maße die infolge des Fehlens eines tragenden Kriteriums für das Lebensverständnis noch unbewältigte Frage nach dem, was aus der Tradition an Bildungsgehalten noch gültig sein soll und was als überholt eliminiert werden muß. Es ist einsichtig, daß das Kriterium für diese Bildungsgüter und damit für die Lehrpläne der Schulen<sup>69</sup> allein in der Lebensüberzeugung des Einzelnen unter dem Signum der existentiellen Verbindlichkeit erfahren werden kann, was in einer weltanschaulich so vielschichtigen pluralistischen Gesellschaft noch mit einer besonderen Problematik über die möglichen „gemeinsamen Grundüberzeugungen“ belastet ist.

Jene nicht erst heute zudringliche Frage, ob man den Menschen in der modernen Gesellschaft zugleich in seiner Individualität und zugleich in seiner Funktion in der Gesellschaft bilden muß, kann doch nicht dahingehend beantwortet werden, daß dies nicht mehr möglich sei, daß nur die

<sup>68</sup> Der Mensch und die Technik (1931).

<sup>68a</sup> Vgl. auch für die Literatur: R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 144 ff.; Die humanistische Tendenz in der gegenwärtigen soziologischen, psychologischen, kulturanthropologischen und weltanschaulichen Situation; ders., Humanismus und Humanität in der modernen Welt (1965); bes. auch Th. Litt, Technisches Denken und menschliche Bildung (1957); ders., Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt (1955); H. Weinstock, Arbeit und Bildung (1954); E. Hiller, Humanismus und Technik (1966).

<sup>69</sup> Vgl. u. a. W. Hartmann, Das Menschenbild in den Lehrplänen (1965).

unlösbar ausgehalten werden müßten.<sup>70</sup> Eine solche *Spannungsideologie über offenen Horizonten* mag dem Einzelnen unbenommen bleiben. In den Ebenen der Erziehung, der Bildung und der Schule müßte sie das Ende einer konkreten Bildung bedeuten mit dem Auslöschen der personalen Merkmaligkeit des Menschen und des Menschlichen zugunsten eines wie immer auch gedachten Gesellschaftsprozesses.

Jene noch tiefer greifende Frage, ob das Individuum in unserer konformistischen Gesellschaft überhaupt noch dazu fähig ist, ob das geistig-seelische „Instrumentarium der Person“ überhaupt noch hierzu ausreicht angesichts der unübersehbaren neuen Dimensionen der Wirklichkeit, ja, ob überhaupt die Person ihre traditionell verbürgte Höherwertigkeit gegenüber dem gesellschaftlichen Kollektiv zu behaupten noch imstande ist, betrifft ein fundamentales Lebensproblem unserer Zeit, das nicht nur die Bildung angeht. Dies aber hieße die Frage erheben, ob Bildung, die über die Jahrtausende trotz ihrer gesellschaftlichen Bindungen im abendländischen Kulturraum mit der „Emanzipation des Einzelmenschen“ identifiziert wurde, in der Zukunft etwa nur noch als überindividuelle, überpersonale kollektive, beziehungsweise kollektivierte Bildung verstanden werden könnte, wie dies deklariert wird.<sup>71</sup> Unter solchen Voraussetzungen wird auch verständlich, aus welchen Gründen heute die sogenannte Bildungsforschung und Bildungsplanung weithin zur Domäne von Interessengruppen und Managern werden konnten, die zwar von dem *eigentlichen* Bildungsverständnis der wissenschaftlich-pädagogischen Relevanz im Sinne überkommener und gegenwärtiger Bemühungen kaum noch berührt sind, die aber als Wortführer von Gruppen und ober- und unter-schwelliger „Bewegungen“ mit Hilfe von gesteuerten Meinungsbildungen in die Popularität des Tages hinaufgespielt und „aufgebaut“ wurden. Daß dabei Gehalt und Gestalt nicht unbedingt von hohem Rang des Geistes und des Menschentums als Transparente der verkündeten neuen Bildungsideologien in Frage stehen müssen, ergibt sich schon daraus, daß eine solche Ranghöhe in einem nivellierenden Tagesbedürfnis selbstgenügsamer Mittelmäßigkeit gar nicht gefragt ist und auch gar nicht *ankäme*, worauf aber doch heute alles *ankommt*. Denn der Mensch und seine Angebote gelten heute weithin doch nur so viel, als sie gelten, das heißt in der öffentlichen Meinung an Macht- und Bedeutungscharakter zu gewinnen vermögen. Dies gilt auch noch für die Bildungsebene. Es bedarf jedoch dabei kaum einer besonderen Begründung, daß auch diese neuen Bildungsideologien, wie ebenso alle Bildungsideen der Neuzeit, im Bedeutungs-

<sup>70</sup> Th. W. Adorno / H. Becker, Erziehung wozu?, a.a.O., S. 10 (Adorno).

<sup>71</sup> E. Fink, Bildungstheorie der Technischen Bildung (Ms. des Südwestfunks vom 18. 10. und 25. 10. 1959) S. 26.



gewicht von neuen Heilslehren für den Menschen stehen. Denn dies hat unsere heutige Bildungsbemühung mit der Pädagogik der Neuzeit, von Comenius über Rousseau, Goethe bis zu Makarenko, gemeinsam, nämlich den Versuch, anstelle des genuin christlichen Erlösungsglaubens der Menschheit einen *neuen Heilsweg* zu begründen, der durch Bildung und Erziehung erreicht werden soll. In dem Mythos vom NEUEN MENSCHEN, wie auch immer seine Konturen in West und Ost fixiert werden mögen, sollen heute neue Maßstäbe aufgerichtet werden.

## XIV.

In der heutigen Erziehungs- und Bildungsebene wird die *allgemeine* Krise unserer existentiellen Situation zudringlich, da in dieser Ebene *konkrete* Entscheidungen abverlangt werden. Die Eltern, die von ihrem Kinde eine oft von der Schule oder anderswo auferlegte Verhaltensweise erwarten müssen, selbst aber oft nicht mehr in dieser Lebenshaltung stehen, geraten in eine bedrängende Konfliktsituation ihres Gewissens, zumindest aber ihrer eigenen Verhaltensweisen, sofern nicht einfachhin um der opportunen Sorge für das Fortkommen des Kindes willen eine *geheime* Lebenslüge in Kauf genommen wird. Dasselbe gilt von den Lehrern. Echte, das heißt für das Kind überzeugende Erziehung, ist aber ohne *konkrete Positionsfixierung fundamentaler Lebensentscheidungen* nicht möglich, die immer notwendig auch und zuerst noch in der geschichtlich überkommenen Substanz gründen, für jene, die die Verantwortung tragen. So werden dann oft die erzieherische Begegnung wie auch die lebensgemeinschaftlichen Verhaltensweisen zur charakterologischen Un-*er*echtlichkeit verurteilt. Andernfalls aber wird der Versuch unternommen, Erziehung unter Ausschluß dieser letztgültigen menschlichen Perspektiven zum Prozeß des Erwerbs von technischen Fertigkeiten und von zeitorientierendem Wissen zu degradieren. Dies geschieht dann freilich notwendig um den Preis des Verlustes eines richtunggebenden Orientierungspunktes überhaupt.

Bildung und Erziehung der Jugend kann nur gelingen, wenn die Erwachsenen, die Erzieher, nicht in Skepsis, Apathie und Unentschiedenheit verharren. *Nur wer selbst im Ringen um letztgültige Lebensüberzeugungen „existiert“, wird auch andere zu Weggefährten zu „erwecken“ und einen Weg zu markieren vermögen.* Der Lehrer, der Erwachsene, *wirkt ja* nicht zuerst durch sein Wort — er wirkt durch sein Sein, seine Existenz, durch sein Vorbild, das durch keine Manipulation ersetzt werden kann. Aber kann diese Welt der Erwachsenen heute wirklich noch *Bild und* Vorbild bereitstellen? Ist sie imstande, überzeugende *Lebenstafeln* vorzu-

leben, die nicht nur im Pragmatischen verhaftet bleiben?<sup>72</sup> Doch will denn diese unsere Jugend überhaupt noch Vorbilder akzeptieren? Will sie sich nicht selbst nur als „Vorbild“ in die Zukunft projizieren? Müßte nicht die Konsequenz eines solchen Schemas sein, daß die Kinder die eigentlichen Lehrmeister sind, die Eltern als die „Älteren“ nur noch als Nachzügler, als die Noch-nicht-Nachgekommenen gelten könnten?

Bildung und Erziehung sind aber nicht ohne *Autorität*.<sup>73</sup> Jener propagierte Grundsatz, „Jugend muß durch Jugend geführt werden“, verliert dort seine Geltung, wo es um ein *sinnvolles* Bildungs- und Erziehungs-geschehen geht. Die Gründe, die für den heutigen Schwund der Autorität bezeichnet werden können, sind vielschichtig. Sie sind einerseits gewiß in der berechtigten Ablehnung einer unglaubwürdig gewordenen, unechten bürgerlichen Konvention mit ihren unwahren Lebensdaten zu suchen. Ebenso aber liegen die Gründe in der „fortschrittlichen“ radikalen Verneinung aller Tradition und des alten Menschen. Vor allem aber tritt doch heute eine snobistische Destruktion zu Tage von allem, was — im Wort *Friedrich Nietzsches* — „bis dahin geheiligt“ worden war. Was soll der Ruf nach Autorität, wenn eine Gesellschaft oft genug doch alles tut, um den Restbestand von Achtung und Ehrfurcht vor gewachsenen Geistes- und Lebensgehalten einer nihilistischen Desillusionierung und Diskreditierung preiszugeben?

Zu den Merkwürdigkeiten unserer an Paradoxien nicht armen Zeit gehört die programmatische Bemühung um eine Erziehung zur Menschlichkeit mit der *gleichzeitigen* massenmäßigen Verbreitung von Kriminal- und Gangstergeschichten in Buch, Bild und Funk, zugleich mit der serienweisen Deklaration von Lüge, Verschlagenheit und Verbrechen. Muß der Ruf zur „*Persönlichkeitsbildung*“ dann aber nicht absurd erscheinen, wenn derselbe öffentliche Raum alle nur möglichen Unterwelts- und Unmenschlichkeitsperspektiven im Namen der spannenden Unterhaltung oder gar — wie es hier fast ironisch heißt — zur erzieherischen Abschreckung salonfähig zu machen sich bemüht? Tut diese selbe Gesellschaft nicht auch alles, — wie es oft scheint — mit Erfolg zu verhindern? Dies gilt nicht zuletzt für die Millionen-Auflagen von bestimmten Wochenzeitschriften, deren

<sup>72</sup> Zu der bisher vernachlässigten Frage der Erwachsenenbildung vgl. bes. das aufschlußreiche Werk von Fr. Pöggeler, *Der Mensch in Mündigkeit und Reife. Anthropologie des Erwachsenen* (1964).

<sup>73</sup> Vgl. u. a. R. Strohal, *Autorität, ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft* (1955); A. Berge, *Autorität und Freiheit in der Erziehung* (1961); H. H. Muchow, *Formen der Autorität im Wandel der Zeit*, in: *Autorität und Liebe*, hrsg. von L. Prohaska (1963) S. 100 ff.; R. Reichwein, *Autorität und autoritäres Verhalten bei Lehrern*, in: *Neue Sammlung* Jg. 7 (1/1967) S. 20 ff.

geschäftlich bestimmtes Anliegen darin besteht, in einer „rechten Mischung“ vom sexuellen Reizbild, medizinischen Heilmethoden, bis zur Aufwertung von Regime-Helden jeweils das zu „bringen“, was anfällt, was auffällt, was gefällt, was der Massen-„Durchschnitt“ offenbar wünscht. Doch hier wird ebenso deutlich, daß die Diktatur von Masseninstinkten und einer radikalen „Anpassung“ den Tod von Bildung und Erziehung wie auch jeder höheren Kulturgesinnung bedeuten muß.

Mehr denn je zuvor ist heute das Erziehungsfeld aus der Familie, aus den schulischen, kirchlichen, sozialen, beruflichen Institutionen hinaus verlegt worden auf die „Straße“ der Öffentlichkeit mit ihren teils unkontrollierbaren, teils massenkommunikativ gesteuerten Einflusssphären, die oft genug weder wissen noch wissen wollen oder wissen können, was Ethos und Verantwortung für andere, für die Gesellschaft bedeuten.

Muß dann heute nicht als ein zentrales Problem der Erziehung und Bildung gelten, was als die *Auslieferung an ein bestimmtes Management* zu bezeichnen wäre? Wie selbstverständlich erscheint schon das Zweierlei der sittlichen und menschlichen Maßstäbe: daß den Lehrern, den Ärzten, den Richtern usw. verantwortungsbewußte Lebensführung und ein der Gesellschaft verpflichtetes Berufsethos abverlangt werden. Doch sollen hier die sittlichen Normen gelten, solche des Anstandes, der Verpflichtung dem Mitmenschen und der Gesellschaft gegenüber, der Ehrlichkeit, der Dienstgesinnung und der Ehrfurcht vor der Unantastbarkeit der persönlichen Ehre und Intimsphäre, — unaufhebbare Normen, die für bestimmte Manager der Produktion, des Geschäftsbetriebes, der Vergnügungsindustrie wie ebenso für bestimmte Initiatoren der „öffentlichen Meinung“, der ober- und unterschweligen Lebensstilistik, möglicherweise keine Gültigkeit mehr zu beanspruchen vermögen? Müssen also die einen Berufsethos haben, während die anderen sich mit dem „Job“ begnügen dürfen, wobei dann diese die ersteren zu „überwachen“ und auch öffentlich zu diskreditieren hätten?

Bildung und Erziehung sind heute nicht mehr ohne den entscheidenden Einfluß jener dritten Kräfte, die funktional und intentional den Menschen, zumal den jungen Menschen, zu „formen“ vermögen. Wenn heute Bildungs- und Erziehungsverantwortung noch eine entscheidende Bedeutung haben soll, so bleibt die Frage: Gibt es die Möglichkeit einer „sozialen Kontrolle“, die gegen die Diktatur der Überfremdung, gegen „Verführung und Suggestion“ schützen könnte? Gibt es also nur das notwendige Grundrecht der Freiheit für jene Initiatoren? Sollte es nicht auch notwendig ein weit wirksameres Grundrecht des Schutzes des Einzelnen, des Ehrbezirks der Person, der Gesellschaft vor jenen Initiatoren geben müssen?

Hier dann offenbaren sich die in unserem Schlußbeitrag zu diesem Symposium (Teil II) noch näher zu erörternden, letztlich wohl kaum aufhebbar Schwierigkeiten. Wenn schon eine sozial-sittliche Normenkontrolle — nach welchen sozial-sittlichen Maßstäben sollte dann in einer weltanschaulich, dies besagt doch auch sozial-sittlich pluralistischen Gesellschaft, gemessen und „kontrolliert“ werden?

Die Bildungsfrage ist nicht zuerst eine politische und kulturpolitische und gesellschaftliche Frage. Das ist sie gewiß auch. Sie ist zuerst eine existentielle sinn- und sachgebundene Frage des Menschen als Menschen, der eben mehr ist als nur eine Funktion der Gesellschaft oder der Wirtschaft, des Staates oder irgendwelcher machtpolitischer Interessen. Doch das Thema „Bildungskrise und menschliche Existenz“ ist heute für breite und auch weithin „herrschende“ Kreise gar nicht mehr relevant. Es bedeutet eine *Scheinproblematik*. Dort gibt es doch weder einen fundierten Begriff davon, was *Bildung* sein könnte, noch wird dieser Mangel als Krise erfahren, wie ebenso der Bezug zu einem tieferen Lebensverständnis sein steht. *Eine Gesellschaft aber, die nur dem Tagesbedürfnis lebt und in solchen Kategorien auch für die Zukunft zu planen sich anschickt, gibt sich selber auf — trotz aller Planungen und Investitionen.*

Unsere Thematik bedarf aber auch noch einer weiteren desillusionierenden Bemerkung.

Wenn *Elite* einen gültigen, das heißt nicht einen ständischen, soziologischen, ökonomischen oder politischen Befund anzeigen soll, sondern eine geistige „Schicht“, welche nicht nur bestimmte intellektuelle, sondern auch bestimmte existentielle Voraussetzungen besitzt, so ist eine solche „Auswahl“ zahlenmäßig gewiß nicht hoch. Eine solche Elite war zu allen Zeiten eine kleine Minderheit gegenüber jenen Massen, die in der „Dumpfheit“ des Vitalbedürfnisses dahinleben. *Dies ist heute kaum anders geworden.* Die quantitative Vermehrung jener, die eine umfassendere Ausbildung in Kenntnissen und Fertigkeiten besitzen, bedeutet doch noch gar nichts im Hinblick auf jene eigentliche Elite. Dies schließt auch zahlenmäßig angelerntes „Werk“ berufsmäßig oder gewerblich betreiben.

Vor einem solchen Hintergrund wird die Frage nach der *Breitenmöglichkeit einer Bildungsverwirklichung*, wie wir diese verstanden, auch heute — und zumal heute — äußerst problematisch. Hierbei sollte man sich keinen Illusionen hingeben. Denn Bildung hat allein mit fachlichen Begabungen zunächst wenig zu tun, wohl aber mit dem existentiellen Vermögen, dem charakterologischen Habitus und vor allem mit dem Sich-angerufen-Fühlen zu fundamentalen Fragestellungen des Menschseins

überhaupt. Offensichtlich aber ist der „Stellenwert“ eines solchen Menschentums in zunehmender Weise auch gar nicht mehr gefragt, wird in seiner *Ranghöhe* gar nicht mehr als Wertziel des Menschseins erfahren. Scheint doch gerade jene zentrale Frage der Merkmaligkeit aller Bildung, die Frage nach dem Sinnbezug des Menschen, des Selbstverständnisses in dieser inneren und äußeren Welt, die Frage also nach unserer eigentlichen Bestimmung in letzten Bezügen, heute kaum noch einen echten „Kurswert“ zu erreichen. Mit Mündigkeit, Urteilskraft, Talent, Begabung und politischer Reife und so fort ist eine solche personale Qualifikation des Menschen als Menschen doch keineswegs identifizierbar.<sup>74</sup>

Aber meint heute „Allgemeinbildung“ nicht die Vereinfachung der wissenschaftlichen Denkformen oder besser ihrer praktizierten Anwendungen „aus zweiter Hand“? Allgemeinbildung ist heute „zu einem Stück der allgemeinen Konsumkultur“ geworden (*David Riesman*). Solche „Bildung“ geschieht heute aber nicht mehr durch aktive „Aneignung“ und existentielle Begegnung, sondern durch passive Annahme von nicht zuletzt durch die Kommunikationsmittel überspielten Informationen und Dokumentationen.

Was aber soll dann das Gerede von der Bildung, ihrer Krise und ihren Möglichkeiten? Wir werden uns mit dem Charakter eines Richtbildes begnügen müssen, das letzthin doch Ausnahme-Charakter besitzen wird. *Aber an diesen „Ausnahmen“ hat der Rang einer Kultur, einer Gesellschaft, eines Volkes sein Leben.* Der demokratische Grundsatz der „Gleichheit“ wäre fatal mißverstanden, wenn er eine nivellierende Mittelmaßigkeit bezeichnen sollte. *Ohne eine Aristokratie des Geistes und des geistigen Menschen gibt es keine hohe Kultur, aber auch kein hohes Menschentum, höchstens noch technologische Funktion oder zivilisatorische Organisation.*

<sup>74</sup> Die These von Th. Wilhelm, *Theorie der Schule* (1967) S. 117, daß das Reich der Bildung „vom Horizont des Letzten“ umgeben war, „während es in der Schule, doch um vorletzte Größen und Maßstäbe“ geht, bleibt vordergründig. Kultur, Bildung, Schule usw. haben ihren je eigenen Stellenwert, jedoch niemals ohne Maßstabsgebundenheit an ein „Letztes“. „Vorletzte Maßstäbe“ sind gar keine Maßstäbe! Um gültige Maßstäbe aber dreht sich nicht nur die Theorie der Schule, der Bildung, sondern auch der Sinnbezug der Wissenschaften wie des Lebens überhaupt. Die Forderung, „die Schulen nach dem Maßstab der Wissenschaften neu zu vermessen“, übersieht, daß weder die Wissenschaften noch die „empirische Ordnung der jeweiligen Sachstrukturen“ (S. 242 ff.) solche leben- und sinntragenden Maßstäbe aus sich selbst heraus zu entwickeln imstande sind, sondern bereits selbst notwendig wertgerichtet normiert sind. Auch das wissenschaftsautonome Ordnungsprinzip und die sachgerechte Orientierung können zu einer neuen wertbezogenen Ideologie werden.

FRANZ PÜGGELER

PÄDAGOGISCHE HOCHSCHULE RHEINLAND, ABTEILUNG AACHEN

## Das Selbstverständnis des Menschen in der heutigen Erziehungswissenschaft

Während sich die Erziehungswissenschaft (sowohl in Europa als auch in den USA) in der Epoche der „Reformpädagogik“<sup>1</sup> (etwa von 1900 bis 1930) vornehmlich mit *methodisch-didaktischen* Problemen beschäftigte, dominiert in der erziehungswissenschaftlichen Forschung seit einigen Jahrzehnten die *anthropologische* Fragestellung, freilich in recht verschiedenen Richtungen und Konzeptionen. Die Erziehungswissenschaft hat insofern einen wichtigen Beitrag zur allgemeinen anthropologischen Forschung geleistet, als sie erwiesen hat, daß Erziehung und Bildung konstitutiv für spezifisch menschliche Entfaltung sind und der Mensch als *homo educandus* wahrgenommen werden muß. Zumal das Wissen vom mündigen, erwachsenen Menschen ist durch die moderne Erziehungswissenschaft insofern erneuert und bereichert worden, als gezeigt werden konnte, daß lebenslange Plastizität und lebenslange Bildsamkeit den Menschen in dem Bewußtsein bestärken, daß er sein Leben als Entwurf und als Aufgabe zu gestalten vermag.<sup>2</sup>

### I. Anthropologische Pädagogik und pädagogische Anthropologie

Die ältere Erziehungswissenschaft verstand sich primär als Theorie der Vermittlung vorgegebener, in ihrer Werthaftigkeit nicht mehr zu prüfender Inhalte; die Frage nach dem Wie der Vermittlung prävalierte vor derjenigen nach dem Was; insofern akzentuierte pädagogische Theorie sich als „Technik“ der Menschenformung.

<sup>1</sup> Siehe hierzu Th. Gläss (Hrsg.): *Pädagogik vom Kinde aus*, Weinheim o.J.; Theodor Wilhelm: *Pädagogik der Gegenwart*, Stuttgart o.J.  
<sup>2</sup> Wie Arnold Gehlen bemerkt (*Anthropologische Forschung — Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Hamburg-Reinbeck o.J., 1961 ff., S. 7), registriert man in vielen Wissenschaften seit einigen Jahrzehnten eine „Kursgängigkeit“ des Wortes „Anthropologie“; der tiefere Grund liegt in einer starken „Interessenschiebung“: von einer „weltabgewandten Spiritualität“ zu einer „sinnlich durchsetzten Vernünftigkeit“, von *generellen* Fragen („Gott und die Welt“) zu *konkreten* menschlichen.

In ähnlicher Weise verstand man unter „pädagogischer Anthropologie“ die Applikation medizinisch-biologischer Erkenntnisse auf Erziehung und Bildung<sup>3</sup>; die anthropologische Fragestellung wurde von der medizinischen Anthropologie her, die an den Universitäten oft noch als Anthropologie schlechthin gilt, gleichsam „herbeigeholt“. Die heutige Erziehungswissenschaft dagegen hält das anthropologische Problem für ein immanent-pädagogisches. „... die eine und unteilbare Ganzheit einer ‚Pädagogischen Anthropologie‘ bzw. — wenn man so will — der ‚Anthropologischen Pädagogik‘ ist eine Ganzheit“, „... die nicht sekundär und nachträglich aus der Synthese einer vorgegebenen Pädagogik mit einer vorgegebenen Anthropologie zustandekommt, sondern von vornherein eigenen Ursprungs und eigenen Rechts ist“.<sup>4</sup>

Philosophisch orientiert zu sein, ist für heutiges anthropologisches Denken in der Erziehungswissenschaft schon deshalb unerlässlich, als der Mensch hier nicht aus der Sicht einer Einzelwissenschaft befragt wird, sondern aus der Fülle und Ganzheit menschlicher Personalität. Das läßt pädagogisches anthropologisches Interesse als nicht so speziell erscheinen wie etwa das parallele Fragen der Psychologie, Soziologie oder Medizin. Die Frage nach dem Wesen der Erziehung kann nur beantwortet werden, wenn zunächst die Frage nach dem Wesen des Menschen gestellt wird.<sup>5</sup>

Letztere Frage ist nur sehr begrenzt formal zu beantworten (etwa mit dem Hinweis auf die Bildsamkeit u. ä.) und macht Antworten nötig, die von den je verschiedenen geistig-religiösen Bezugssystemen her bestimmt

<sup>3</sup> So enthält der Abriß der pädagogischen Anthropologie von Albert Huth (Bad Heilbrunn, 1954) u. a. folgende Kapitel: Das Keimleben — Die Gesamtentwicklung des menschlichen Körpers — Die Formverhältnisse des menschlichen Körpers — Nervensystem und Sinnesorgane. Nach Rudolf Martin (Lehrbuch der Anthropologie, Jena, 1928) definiert Huth Anthropologie im eigentlichen Sinne als „die Naturgeschichte des Menschen in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung“ (9).

<sup>4</sup> Heinrich Döpp-Vorwald: Über Problem und Methode der Pädagogischen Anthropologie, in: Pädagogische Rundschau, 20. Jg., H. 11/1966, S. 994—1015; Zitat S. 995.

<sup>5</sup> Diese Erkenntnis, die den Vertretern eines spezifisch katholischen Erziehungsgedankens lange Zeit nicht von den Repräsentanten des pädagogischen Autonomiegedankens lange Zeit nicht „abgenommen“ wurde, ist neuerdings durch die Bemühungen O. F. Bollnows und seiner Schüler (vor allem W. Lochs) zur unbestrittenen *opinio communis* der Erziehungswissenschaft geworden. Der Durchbruch gelang besonders durch Bollnows Werk „Das Wesen der Stimmungen“ (zuerst: Frankfurt, 1941). Vgl. neuerdings Werner Loch: Die anthropologische Dimension der Pädagogik, Essen o. J., 1963, und O. F. Bollnow: Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, Essen o. J., 1965. Übrigens äußerte H. Döpp-Vorwald im gleichen Jahr wie Bollnow — nämlich 1941 — diesen Gedanken des Zusammenhanges von anthropologischem und pädagogischem Denken und zwar in seinem grundlegenden Werk „Erziehungswissenschaft und Philosophie der Erziehung“, Berlin, 1941.

sind. Die Richtungsgebundenheit anthropologischer Aussagen heutiger Erziehungswissenschaft wird hernach noch zu behandeln sein. Wichtig ist hier zunächst der Hinweis darauf, daß die heutige Erziehungswissenschaft dort, wo sie das Einmünden dieser Wesensfrage in religiös-geistige Entscheidungen verneint, in die Aporien eines unfruchtbaren Formalismus gerät.

Von sekundärer Bedeutung, wiewohl nicht unwichtig, ist hier die methodologische Frage nach der Unterscheidung von „anthropologischer Pädagogik“ und „pädagogischer Anthropologie“. Es handelt sich hier nicht um den Unterschied grundverschiedener Wissenschaftsbereiche, sondern um Unterschiede der Fragerichtungen und -bereiche. Eine methodologische Einhelligkeit in dieser Frage hat die derzeitige Erziehungswissenschaft bisher noch nicht erreicht. W. Loch gibt der „anthropologischen Pädagogik“ folgende Fragen auf:

1. In welcher Gestalt kommt in den einzelnen Erziehungsphänomenen und in der Erziehung überhaupt der Mensch zum Vorschein?
2. Welche menschlichen Bedingungen kommen in den Erziehungsphänomenen und in der Erziehung überhaupt zum Ausdruck und zur Auswirkung?<sup>6</sup>

Schon durch die erste Frage wird nach Loch „das ganze Phänomenfeld der Erziehungskategorie“ „auf einen Schlag... anthropologisch bedeutsam“?<sup>7</sup>

Die pädagogische Anthropologie soll in umgekehrter Richtung fragen, nämlich nach der Erziehungsbedeutung der Wirklichkeitsphänomene und dem pädagogischen Gehalt menschlicher Lebenserscheinungen überhaupt.

Auch wenn man eine solche Unterscheidung nicht akzeptiert und meint, es genüge, wenn sich Erziehungswissenschaft heute als in jeder Hinsicht anthropologisch orientiert verstehe, wird man doch einen Gewinn darin sehen dürfen, dem allgemeinen, von mehreren Wissenschaften inaugurierten anthropologischen Forschen eine spezifisch erziehungswissenschaftliche Sicht des Menschen beizusteuern, die der früheren Anthropologie völlig unbekannt war.

## II. Die Erziehungswissenschaft im Verhältnis zu anderen anthropologisch orientierten Wissenschaften

Gerade von Seiten heutiger Erziehungswissenschaften wird nachdrücklich betont, daß anthropologisches Forschen *interdisziplinär* motiviert und praktiziert werden muß und daß sich keine der anthropologisch inter-

<sup>6</sup> Werner Loch, a.a.O. S. 83.

<sup>7</sup> W. Loch, a.a.O. S. 84.

essierten Wissenschaften gegen die Einsichten benachbarter Wissenschaften isolieren darf.

Das interdisziplinäre Gespräch hat kraftvoll begonnen, so z. B. in den anthropologischen Studien des *Comenius-Instituts*<sup>8</sup>, des *Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik*<sup>9</sup> und vor allem in den von *Richard Schwarz* inspirierten Symposien<sup>10</sup> sowie in dem von *Andreas Flitner* geleiteten „Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen“<sup>11</sup>.

Die derzeitige Schwierigkeit solchen interdisziplinären Vorgehens liegt — gerade hinsichtlich der Ergebnisse — darin, daß die einzelnen Wissenschaften ihre anthropologischen Aspekte meist nur in deren erzieherlicher Relevanz referieren, ohne daß verbindliche und gemeinsame Kategorien der Untersuchung von allen beteiligten Wissenschaften durchgängig angewandt werden. Dies zu erstreben, ist ein Desiderat naher Zukunft.

Immerhin überrascht schon das bloße Resumé dessen, was die einzelne Wissenschaft an erziehungsrelevanten Gedanken ins gemeinsame Gespräch einzubringen hat. Dafür ein Beispiel: Auf den ersten Blick sollte man vermuten, daß moderne *Zoologie* und die mit ihr verbundene biologische Anthropologie kaum pädagogisch interessante Aspekte enthalte; etwa die Untersuchungen *Adolf Portmanns*<sup>12</sup> fördern aber ein für die anthropologische Pädagogik sehr bedeutsames Erklärungsmodell zutage: nämlich dasjenige von der Erziehung als einer „zweiten Geburt“, — vom Menschen, der deshalb zum Edukanden wird, weil er in biologischer Hinsicht als „Frühgeburt“ erscheinen muß, als Wesen, das hilfloser ans Tageslicht

<sup>8</sup> So z. B. O. F. Bollnow / E. Lichtenstein / O. Weber: *Der Mensch in Theologie und Pädagogik*, Heidelberg, 1962; Hermann Diem / Martinus J. Langeveld: *Untersuchungen zur Anthropologie des Kindes*, Heidelberg, 1960; Andreas Flitner: *Glaubensfragen im Jugendalter*, Heidelberg o. J.; für die evangelische Position gelten diese Äußerungen nur bedingt als typisch.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. F. Pöggeler: *Menschenbild, Ziel und Ideal der Erziehung im Selbstverständnis katholischer Pädagogik*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jg. 1953, S. 93—125; W. Hartmann: *Zum anthropologischen Gehalt unserer Bildungspläne*, Münster o. J., 1965; *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster, 1966 (Bd. 1). 1. Teil eines Kongreßberichtes, hrsg. von J. Speck im Auftrag des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik.

<sup>10</sup> *Universität und moderne Welt. Ein internationales Symposium. Bildung / Kultur / Existenz*, Bd. I, Berlin, 1962; Grundlegend für einen neuen anthropologischen Ansatz des Wissenschafts- und Bildungsverständnisses ist das Werk von Richard Schwarz: *Wissenschaft und Bildung*, Freiburg — München, 1957.

<sup>11</sup> Untertitel von: *Wege zur pädagogischen Anthropologie*, Heidelberg, 1963.

<sup>12</sup> Z. B.: *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, 1951; *Die Begegnung von Naturwissenschaft und Humanismus als Aufgabe der Universität*, in: *Universität und moderne Welt*. Hrsg.: R. Schwarz, S. 95—113.

tritt als gewöhnlich das Tier. Das eigentlich Frappierende an Portmanns Gedanken ist für den Pädagogen nicht etwa der Aufweis einer Parallelität bzw. Unterschiedlichkeit in Geburt und Frühentwicklung von Mensch und Tier, sondern die Einsicht, daß *menschliche* Entwicklung spezifisch geistige Entwicklung ist und auch biologisch-somatische Faktoren vom Geistigen her gesteuert bzw. bestimmt werden.

Es ist nicht von ungefähr, daß Portmanns Anregungen gerade von den Vertretern eines prononcierten pädagogischen *Personalismus* (z. B. von Gustav Siewerth) aufgenommen werden, die gewiß nicht in den Verdacht kommen, biologistisch zu denken und den Geist in Art einer Deszendenz vom Tierischen her zu erklären. — Was für Portmann gilt, gilt ähnlich für die Arbeiten des Biologen Hans André.<sup>13</sup>

Damit im Folgenden klar wird, was diese *pädagogische* Untersuchung anthropologischer Fragen von analogen Arbeiten der *Psychologie* und *Soziologie* unterscheidet, muß mit Julius Drechsler<sup>14</sup> festgestellt werden: „Der grundlegende Unterschied liegt darin, daß wir es sowohl bei Philosophie wie aber auch bei Psychologie und Soziologie mit dem Menschen in einer bestimmten Gegebenheit und Vorgefundenheit zu tun haben, während im pädagogischen Raume der Schwerpunkt nicht auf dem Gegebenen und Vorgegebenen, sondern vielmehr auf dem Aufgegebenen des Menschen liegt, auf dem in die Zukunft verweisenden Moment.“<sup>15</sup>

Eine Schwierigkeit des interdisziplinären anthropologischen Gesprächs liegt heute darin, daß nur sehr schwer die „Konvergenz zu einer gemeinsamen ‚basalen‘ oder ‚integralen‘ Anthropologie“ zustandekommt.<sup>16</sup> Was bisher interdisziplinär erreicht wurde, ist kaum mehr als eine „*our d'horizon*“; im ersten Gang war auch wohl nicht mehr zu erwarten und zu erreichen. Aber schon jetzt hat sich gezeigt: Am ergiebigsten verspricht das interdisziplinäre Bemühen für die Erziehungswissenschaft dann zu werden, wenn möglichst *konkrete* Phänomene in Sicht genommen werden, z. B. die Geburt, die Hilflosigkeit des Kleinkindes, der Trotz des Pubeszenten, die Verwahrlosung, Retardation und Akzeleration (die ja nicht nur psychologische und somatische Phänomene sind, sondern die auch mit

<sup>13</sup> Vgl. z. B. von ihm: *Ausbergungs- und Schutzhüllenereignung in der Schöpfung*, in: *Innerlichkeit und Erziehung — Gedenkschrift für Gustav Siewerth*, Hrsg.: F. Pöggeler, Freiburg — Basel — Wien o. J., 1965, S. 193—204.

<sup>14</sup> *Anthropologie und Pädagogik*, in: *Wahrheit und Wert in Bildung und Erziehung*, 3. Folge, Hrsg.: Theodor Rutt, Festschrift für Georg Raederscheidt, Ratingen o. J., S. 7.

<sup>15</sup> Ähnlich äußert sich Albert Kriekemans in seinem Essay: *Wijsgerige antropologie, menselijke ontwikkeling en genetische psychologie* (*Tidjschrift voor Opvoedkunde*, 1966, p. 193—214).

<sup>16</sup> Vgl. A. Flitner, a.a.O. S. 5.

einer „Kulturverfrühung“ oder mit der Antizipation von Haltungen und Handlungen zu tun haben), mit dem Eltern-Kind-Verhältnis, mit Mütterlichkeit und Väterlichkeit.

In den folgenden Kapiteln sollen die verschiedenen Richtungsstandpunkte beschrieben werden, die heute im anthropologisch orientierten Bereich der Erziehungswissenschaft zu ermitteln sind. Wie jeder Gruppierungsversuch, so muß auch der folgende eine gewisse Generalisierung riskieren.

### III. Der humanistische Aspekt

Schon durch seinen Namen ist jeder pädagogische *Humanismus* in die anthropologische Fragestellung eingefordert. Auch im 20. Jahrhundert war stets der Mensch für alle Bemühungen um pädagogischen Humanismus das Zentralthema. In allen Versionen des pädagogischen Humanismus spielte seither die *Überlieferung des Ererbten*, als „klassisch“ sanktionierten Bildungsgutes eine große Rolle. Als Akt der *traditio* wurde auch die stets neue Vermittlung humanistischer Menschenbilder empfunden.

Nun ist das Bemühen um den Aufweis rechten Humanismus und rechter Humanität in der derzeitigen Erziehungswissenschaft vor allem durch zwei Motive gekennzeichnet: einerseits Erneuerung bzw. Rehabilitation der humanistischen bzw. humanitären Vorstellungen vom Menschen, andererseits deren scharfe Kritik oder gar radikale Ablehnung.

Nun ist es sehr schwer, wenn nicht ganz unmöglich, von einer „humanistischen Pädagogik“ der Gegenwart als einem einheitlichen Gefüge zu sprechen. Aber zumindest einige der humanistischen Strömungen der heutigen Pädagogik sind in eine Krise geraten. Etwa die Vorstellung, Erziehung und Bildung vollziehe sich kontinuierlich-organisch und der Mensch werde durch sie zur harmonischen Persönlichkeit entfaltet, wird vor allem von jenen Erziehungstheoretikern kritisiert, die von der Existenzphilosophie herkommen oder Anregungen von dialektischer Theologie und Kerygmantik bezogen.<sup>17</sup>

Die „Selbstverständlichkeit“, mit der die diversen pädagogischen Humanismen auch in unseren Jahrzehnten die Gültigkeit eines „klassischen“, approbierten Bildungsgutes zu postulieren suchten, ist ein weiterer Punkt heftigen Anstoßes. Die Kritiker machen geltend, Bildungsinhalte würden vom modernen Menschen nicht schlechthin als Güter und Werte erlebt,

<sup>17</sup> Als Beispiel für viele andere Kritiken nennen wir diejenige von Klaus Schaller: Die Krise der humanistischen Pädagogik und der kirchliche Unterricht, Heidelberg, 1961.

sondern als „Gegenstände“, als das, was das Leben dem Menschen schicksalhaft entgegenstellt, damit er sich mit ihm auseinandersetze, was einem Kampf gleichkommt und nicht Akt bloßer, „glatter“ Vermittlung ist. In klüner Generalisierung bemerkt Schaller: „Die heutige pädagogische Wissenschaft fühlt sich nicht mehr in der Lage, auf Begriffe wie Menschenbild oder ... Leitbild bzw. Erziehungsziel in ihrem früheren, vom neuhumanistischen Bildungsbegriff geprägten Vorverständnis zurückzugreifen. Immer mehr störende Vorgänge treten bei der Analyse des Bildungsvorgangs in den Blick.“<sup>18</sup>

Hier wird unter dem Sammelwort „Humanismus“ Vieles und Divergentes subsumiert, — etwa Teile der katholischen Erziehungswissenschaft werden hier als Humanismus pauschaliert. — Hier soll nicht näher bestimmt werden, was als Humanismus im pädagogisch-anthropologischen Bemühen der Erziehungswissenschaft heute gelten kann. Vielmehr geht es darum, die derzeitige Auseinandersetzung mit der Problematik von Humanismus und Humanität auf ihren anthropologischen Gehalt hin zu befragen.

Die Reaktivierung des traditionellen pädagogischen Humanismus (etwa im Sinne W. v. Humboldts) kann einem bloßen Rettungsversuch gleichkommen, aber da Pädagogik auch die Aufgabe hat, kulturell-geistige Kontinuität in Erziehung und Bildung zu sichern, kann man Versuche, wie etwa denjenigen Ernst Hoffmanns<sup>19</sup>, nicht einfach als vermeintlich zeitfremd abtun. Daß Humanismus auch in völlig neue Denkformen eingeführt werden kann, zeigt die These von J.-P. Sartre, der Existentialismus sei ein „reiner“ Humanismus, d. h. hier eine Lebenslehre, die radikal den Menschen auf sich selbst stellt und ihn unabhängig von Kräften außerhalb seiner selbst macht.<sup>20</sup>

Anthropologisch aufschlußreich wird der erziehungswissenschaftliche Humanismus-Streit der letzten Jahrzehnte vor allem dadurch, daß er weitgehend von Denkern geführt wird, die sich lange Zeit als Repräsentanten des modernen Humanismus betrachteten; das gilt für Eduard Spranger ebenso wie für Heinrich Weinstock. Den humanistisch-anthropologischen Gehalt von Sprangers früherem pädagogischen Denken ermißt man etwa an folgender Definition der Erziehung: Er betrachtet sie als „diejenige Kulturtätigkeit, welche in dem sich entwickelnden Individuum subjektive Kultur zu entfalten sucht, und zwar durch wertgemäß geleitete Berührung mit der objektiven Kultur und durch Geltendmachung

<sup>18</sup> K. Schaller, a.a.O. S. 21.

<sup>19</sup> Pädagogischer Humanismus, Heidelberg, 1955.

<sup>20</sup> L'existentialisme est un humanisme, 1943.

eines echten, ethisch geforderten Kulturideals“. Hier wird Erziehung immerhin als vollwertiges Kulturschaffen aufgefaßt, und das ist mehr als bloße Vorbereitung auf die Aneignung von Kultur. Als Kulturform tritt die Erziehung nach Spranger gleichberechtigt neben andere Kulturformen wie Religion, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Politik; Erzieher- und Zöglingsein des Menschen werden damit zu vollgültigen Äußerungsformen des Menschseins.<sup>21</sup>

Noch humanistischer als die genannte Definition Sprangers klingt seine folgende: „Erziehung ist die planmäßig geleitete Entwicklung der Anlagen und des Könnens, der Gesinnung und der Fertigkeiten, die zu einer sittlich verantwortungsbewußten, selbsttätigen Lebensführung im Ganzen der Kulturarbeit befähigt.“ Die anthropologische Entsprechung zu diesem Erziehungsmodell schuf Spranger in den „Lebensformen“<sup>22</sup>; Idealistisch wird jeder Mensch einer bestimmten Wertschicht zugeordnet; er ist entweder ein sozialer oder ein ästhetischer, ein politischer oder ein ökonomischer Mensch usw.; in diesem anthropologischen Modell wird humanistische Tradition im Sinne des Wertdenkens am konsequentesten in unser Jahrhundert hineingetragen: *Menschentypen* werden zu *Werttypen*. — Daß Spranger den Ring humanistischer Vereinzelung nicht durchbricht, zeigt am stärksten seine Schrift „Der unbekannte Gott“<sup>23</sup>; Auch Gott wird humanistisch, d. h. vom auf sich gestellten Menschen her gedacht, nicht aber in göttlicher Selbstaussage.

Radikaler wird der Humanismus bei Weinstock zu Ende gedacht, und ein Ende ist „Die Tragödie des Humanismus“<sup>24</sup>; Sie „muß“ sich immer dann ereignen, wenn der Mensch seine Kreatürlichkeit leugnet und sich prometheisch oder demiurgisch auf sich selbst stellt. Nun glaubt Weinstock, die berechtigten Aspekte des Humanismus, nämlich die einer zeitoffenen *Humanität*, im Bilde eines „realen Humanismus“ für alle Zukunft erhalten zu können. „Realer Humanismus ist ein Begriff, der seinen ganz festen Ort in unserer Geistesgeschichte hat und polemisch, also im Kampf der Geister, in jener Stunde vor über hundert Jahren laut wurde, da ein alter von herrlichen Menschenbildern gesäumter Weg der Menschenbildung sich in eine Sackgasse verlaufen hatte und also, wofern der abendländische Mensch es mit sich selbst nicht aufgeben wollte, einen neuen Anfang nehmen mußte.“<sup>25</sup> Den Begriff übernimmt Weinstock von Herder. Real

<sup>21</sup> Lebensformen, Tübingen, 1950.

<sup>22</sup> Tübingen, 1950.

<sup>23</sup> Stuttgart o. J., 1965. Siehe ferner: Die Magie der Seele, Tübingen, 1949.

<sup>24</sup> Heidelberg, 1960.

<sup>25</sup> Realer Humanismus — Eine Ausschau nach Möglichkeiten seiner Verwirklichung, Heidelberg, 1955, S. 5.

ist ein Humanismus nur dann, wenn der Mensch sich in den Grenzen des Menschenmöglichen bescheidet, wenn er seine Verstrickung in Schuld und Abhängigkeit von Gott erkennt, wenn er nicht nur für sich, sondern für das Ganze der sozialen Ordnung Verantwortung trägt. Das Problematische des Menschseins kann die Pädagogik nach Weinstock nur erfassen im Denkmodell der Dialektik, so wie es von Hegel entwickelt worden war.

Es war vor allem *Theodor Litt*, der innerhalb der deutschen Erziehungswissenschaft den Neuhumanismus zu kritisieren und in eine neue Synthese von Mensch und moderner technischer Arbeitswelt „aufzuheben“ suchte.<sup>26</sup> — Der Mensch, so bemerkt Litt, hat zwar die Technik geschaffen, um sein Leben zu erleichtern, aber sie zu einer ihn beherrschenden Macht ausarten lassen. „Es ist die Welt des Anorganischen, die sich der ... technischen Verwendung am willfährigsten fügt. Es ist also das dem Menschen unähnlichste, das ihm fremdeste und fernste Stück Wirklichkeit, dem das Verfahren der Versachlichung recht eigentlich auf den Leib geschrieben ist.“<sup>27</sup>

Technik ist eine der Weisen, durch die sich der Mensch seiner Welt entfremdet hat. „Der Mensch fängt erst an, wo der Sacharbeiter aufhört, und wo der Sacharbeiter gebietet, da hat der Mensch zu verstummen.“<sup>28</sup>

Hier erscheint die Kluft zwischen Mensch und Technik unüberbrückbar und die einzige Rettung zur Humanität scheint die Verinnerlichung zu sein; aber auch sie ist — so meint Litt — eine Flucht des Menschen vor sich selbst und vor der Wirklichkeit. Ein Durchbruch zum Religiösen wird als Möglichkeit der Rettung nicht erwogen, und auch mit Mitteln der Erziehung und Bildung gibt es hier letztlich keine Rettung. Die Empfehlung einer Erziehung zur Sachbemeisterung und zum Aushalten der dialektischen Gegensätze erweist sich pädagogisch als wenig hilfreich.

In solchen Denkbahnen einer dialektischen Erziehungswissenschaft ist keine Anthropologie zu erwarten, die sagt, was der Mensch werden und tun soll, und zwar im Glauben an die Geltung dauerhafter Normen; vielmehr ist unter dem Begriff „Anthropologie“ hier lediglich eine Beschreibung und Deutung menschlicher Zustände und Verhaltensweisen zu erwarten. Was *Herman Nohl* als „Eine pädagogische Menschenkunde“ unter dem Titel „Charakter und Schicksal“<sup>29</sup> entwirft, ist eine äußerst fein-

<sup>26</sup> Z. B. in: Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt, Bonn o. J., 1958; Technisches Denken und menschliche Bildung, Heidelberg o. J., 1957, 1960.

<sup>27</sup> Technisches Denken und menschliche Bildung, S. 44.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 26.

<sup>29</sup> Frankfurt/M., 1949.

sinnige und konzise Deutung kindlichen, jugendlichen und menschlichen Verhaltens; aber man müßte hier von *psychologischer* Charakterologie und nicht von pädagogischer Anthropologie sprechen, wenn man der Ansicht ist, letztere habe das Sein und das Seinsollende zu zeigen. Erläutert werden die den werdenden Menschen prägenden Faktoren (z. B. Stimmung, Temperament, Geschlechtlichkeit, Lebenslage, Beruf und andere „Lebensformen“), nicht aber die *Ziele* und *Werte*, die menschlichem Leben und menschlicher Bildung letzte Gültigkeit und Verbindlichkeit verbürgen.

Obleich immer wieder — auch im 20. Jahrhundert — in der Erziehungswissenschaft das „Ende des Humanismus“ proklamiert worden ist, hat diese Wissenschaft dennoch die Verpflichtung, das Ethos der *Humanität* ins Recht zu setzen. Diesen Aspekt immer wieder mit Weitblick und Nachdruck vertreten zu haben, ist das Verdienst von *Richard Schwarz*. Humanität ist für ihn „die Menschlichkeit in einem zeitlos allgemeinen Sinn“, Humanismus dagegen „die besondere Ausgestaltung dieses Menschenbildes in einer bestimmten geschichtlichen Epoche“. Menschlichkeit soll dadurch bewahrt werden, mit einem bestimmten geschichtlichen, der Vergangenheit angehörigen Menschenbild verkoppelt zu werden.<sup>30</sup> Humanität ist ein komplexer Begriff, in dem „Lebensformen und Lebensnormen“ vielfältig verbunden sind.<sup>31</sup>

Menschlichkeit, als Existential begriffen, beruht zwar darauf, daß der Mensch sich freihält „von den ihn umklammernden Mächten und Institutionen“, doch ist darauf zu achten, daß Humanität nicht einseitig zum „Reservat der Privatpersönlichkeit“ wird, zur Haltung der Intimsphäre.<sup>32</sup> Das Ethos der Humanität lehnt sich dagegen auf, den Menschen nur als „Träger von Funktionen“ aufzufassen.<sup>33</sup> Für die Pädagogik gilt die Frage, ob es gelingt, „das PRAGMA (im modernen Sinn verstanden) wieder an den LOGOS zu binden, das heißt richtungs- und sinnbestimmt zu fixieren“.<sup>34</sup> Für den Christen kann der Humanismus „im Letzten . . . nichts bedeuten“, „im Vorletzten aber recht viel“.<sup>35</sup>

Das Problem der Humanität ist ein *globales* geworden, das die Frage des Überlebens und des Friedens der Welt betrifft.<sup>36</sup> Es ist Sache der Erzie-

<sup>30</sup> Humanismus und Humanität in der modernen Welt, Stuttgart — Köln — Berlin — Mainz o. J., 1965, S. 15.

<sup>31</sup> R. Schwarz, a.a.O. S. 16.

<sup>32</sup> R. Schwarz, a.a.O. S. 19.

<sup>33</sup> R. Schwarz, a.a.O. S. 21.

<sup>34</sup> R. Schwarz, a.a.O. S. 50.

<sup>35</sup> Ein Gedanke, den R. Schwarz (a.a.O. S. 96) von Theoderich Kampmann (Dichtung als Zeugnis, 1956, S. 150) zitiert.

<sup>36</sup> R. Schwarz, a.a.O. S. 107 f.

hung, den Menschen aller Denk- und Glaubensarten auf bestimmte Grundwerte der Menschlichkeit zu verpflichten. Nicht allein aus der Geschichte kann erfahren werden, was der Mensch sein und wozu er gebildet werden soll. „Hierzu bedarf es zuerst übergeschichtlicher Sinn- und Wertforderungen, um seine Bildungsziele gültig und verbindlich zu verankern.“<sup>37</sup>

#### IV. Der soziologisch-historische Aspekt

Seit *Otto Willmann* haben sich immer wieder Erziehungswissenschaftler der Einsichten der *sozialwissenschaftlich-soziologischen* Anthropologie versichert und Erziehung und Bildung als Akte der Eingliederung in die Gesellschaft bzw. der Auseinandersetzung mit ihr interpretiert. Während es Willmann noch für möglich hielt, den empirisch-sozialwissenschaftlichen Aspekt mit dem normativ-metaphysischen (einer „*paedagogia perennis*“) zu verbinden, sind heute die von der Sozialwissenschaft her inspirierten Erziehungswissenschaftler darum bemüht, die Anthropologie der Erziehung auf rein *empirische* Basis zu stellen und allein diese als wissenschaftlich anzuerkennen; Erziehungswissenschaft ist demnach nur dort vorhanden, wo menschliches Verhalten logisch überprüfbar und empirisch belegbar ist. Alle Aussagen über Wesen und Ziel des Menschen, die etwa aus religiösen oder weltanschaulichen Quellen kommen, werden als außerwissenschaftlich in den Bereich einer „Erziehungslehre“ verwiesen — oder gar als pädagogische Ideologie deklariert.

Was etwa *Wolfgang Brezinka* über „Die Unfertigkeit des Kindes“, über verlängerte Kindheit, die Armut an Instinkten, Plastizität und Lernfähigkeit, über kindlichen Autismus und über das Mutter-Kind-Verhältnis aussagt, ist Beschreibung kindlichen *Verhaltens* und nicht Deutung von kindlichen *Wesens*. Eine solche Betrachtungsweise hat gewiß den Vorteil, von jedermann logisch mitvollzogen und überprüft werden zu können; wo es aber um die Fixierung von Aufgaben und Zielen der Erziehung und damit des Menschseins geht, können nur Vorschläge und Empfehlungen für die Meisterung konkreter Situationen gegeben werden, nicht aber generell gültige Ziele, die von Werten getragen und gerechtfertigt werden. Das gilt auch dort, wo über Mündigkeit, Ordnung und Verantwortung gehandelt wird; diese Begriffe werden lediglich als Phänomen der Sozialisation und Individuation, nicht aber als ethische bzw. metaphysische Kategorien gedeutet.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> R. Schwarz, a.a.O. S. 122.

<sup>38</sup> Siehe W. Brezinka: Erziehung als Lebenshilfe — Eine Einführung in die pädagogische Situation, Stuttgart, 30. J.; siehe bes. S. 19—47 und 297—313.



Man darf diese Verfahrensweise als pädagogische *Phänomenologie* im exakten und wörtlichen Sinn bezeichnen, falls man nicht sogar der Ansicht ist, hier werde Psychologie bzw. Soziologie und nicht Pädagogik vorgetragen, nicht Erziehungswissenschaft in der *Einheit* der *Deskription* und der *Normation*. Brezinka konstatiert ein ganz selbstverständliches „Ineingreifen von Sozialisierung und Erziehung“. <sup>39</sup> Immerhin wird dann durchaus inkonsequent und ohne Bezug festgestellt: „Ohne das Reich der Werte einzubeziehen, ist Erziehung nicht denkbar. Die formale Tüchtigkeit des Intellekts bedarf der Ausrichtung auf Inhalte; geistiges Leben ist erst in der ungeschmälerten Begegnung mit den Werten wirksam, die dem heranwachsenden Menschen in seinem Kulturkreis zugänglich sind.“ <sup>40</sup> Wenn dies stimmt, dürfte sich die Erziehungswissenschaft die Aussagen über solche Werte und damit über geistiges Leben nicht versagen. Die soziologisch wie auch die historisch orientierte Pädagogik, die beide die Historizität des Menschseins für dessen wichtigste Kennzeichnung halten, wenden sich den Werten aber lediglich in der Art der gesellschafts- und zeitbedingten Auswirkung auf bestimmte Situationen zu; überhaupt kulminiert das anthropologische Interesse dieser Art von Pädagogik in der *Situation*, im singulären Akt menschlicher Existenz (darin übrigens weithin mit der existentialistisch motivierten Pädagogik verwandt).

Sicherlich ist der *historische* Aspekt zur Erhellung erziehbarer Menschlichkeit eminent bedeutsam, ist doch die Geschichte das Beweisfeld der immer neuen Manifestationen und Variationen des Menschenmöglichen. Die Frage ist nur, ob hier nicht am Ende eine völlige Relativierung der Verbindlichkeit des Menschlichen entsteht. Immerhin: es können auch im historischen und selbst im historizistischen Verfahren (d. h. einem, das die Historizität überhaupt für *das* Definitionsmerkmal des Menschseins hält) bestimmte anthropologische Grundstrukturen als ordnende und sichtende Maßstäbe zur Geltung kommen (etwa im Sinne einer Typik der Weltanschauungsformen Wilhelm Diltheys); man kann auch den historischen Verlauf als eine Art Emanation immer neuer anthropologischer und pädagogischer Erkenntnisse ansehen — und darin dann das *Schöpferische* der Erziehung überhaupt. In dieser Perspektive ist *Martin Rangs* Bemühung um „Rousseaus Lehre vom Menschen“ <sup>41</sup> zu verstehen.

In der philosophisch-psychologischen Anthropologie, die heute zweifellos im Zentrum der popularisierten Anthropologie steht und die man

<sup>39</sup> A.a.O. S. 53.

<sup>40</sup> W. Brezinka, a.a.O. S. 59.

<sup>41</sup> Göttingen, 1959.

meist meint, wenn man von Anthropologie spricht <sup>42</sup>, gilt seit Jahrzehnten als bevorzugtes Erklärungs- und Ordnungsmodell des Menschseins das Modell der *Schichtung*, gewöhnlich im Aufstieg von der vegetativ-animalischen Schicht bis hinauf in die rein geistige. Die starke Autorität, mit der dieses Erklärungsmodell vorgetragen worden ist, und die fast unbestrittene Geltung machen erklärlich, daß es sich auch in der pädagogischen Anthropologie fruchtbar erweisen sollte: am deutlichsten bei *Wilhelm Flitner*. Für ihn gibt es vier „Sichtweisen des Menschen und der Erziehung“: die biologische, die geschichtlich-gesellschaftliche, die der „geistigen Erweckung“ und schließlich die personale. <sup>43</sup>

Allen vier gemeinsam ist, obgleich unter ihnen eigens eine geschichtlich-gesellschaftliche Betrachtungsweise ist, der im Grunde historische Gedanke, daß sich in Erziehung und Bildung immer der menschenformende Geist von *Gemeinschaften* und *Gesellschaften* kundgibt; deren *Lebensformen* und nicht Erziehungs- und Bildungsideale sind es, die nach Flitner bestimmte Leitbilder oder Vorbilder des Menschseins hervorprägen und zwar in gesellschaftlicher und politischer Verbindlichkeit. Leitbilder der Erziehung und Bildung können nach W. Flitner immer nur *konkrete Menschenbilder* sein. <sup>44</sup>

In solcher Denkbahn ist etwa ein „*christliches* Menschenbild“ als etwas Generelles nicht möglich, — vielmehr hat sich Christlichkeit in mannigfachen historischen Besonderungen, eben in gesellschaftlich-geschichtlich geprägten Lebensformen, zu manifestieren; ein „überzeitlich gültiges“ Menschenbild wird hier nicht mehr für sinnvoll gehalten. <sup>45</sup>

#### V. „Menschenbild-Anthropologie“

Die soziologisch-historisch orientierte Pädagogik verfährt durchaus konsequent, wenn sie — in einem empfindlichen „*horror metaphysicus*“,

<sup>42</sup> Zu nennen sind die Arbeiten von Erich Rothacker, Helmuth Plessner, Theodor W. Adorno, Karl Jaspers, Arnold Gehlen, Hans Freyer u. a.

<sup>43</sup> Allgemeine Pädagogik, Stuttgart o. J., 1950, seitdem mehrere Auflagen.

<sup>44</sup> Einige hat er z. B. beschrieben in: Die abendländischen Vorbilder und das Ziel der Erziehung, Bad Godesberg, 1946, ausführlicher noch in: Europäische Gesittung — Ursprung und Aufbau abendländischer Lebensformen, Zürich und Stuttgart o. J., 1961.

<sup>45</sup> Als katholischer Pädagoge hat sich Karl Erlinghagen des Flitnerschen Modells der Lebensformen bedient und den Nachweis zu führen versucht, auch im katholischen Erziehungsdenken gebe es kein „katholisches Bildungsideal“, sondern stattdessen konkrete, historisch spezifizierte „Lebensordnungen“. (in: Vom Bildungsideal zur Lebensordnung — Das Erziehungsziel in der katholischen Pädagogik, Freiburg — Basel — Wien o. J., 1960)

der sich mitunter geradezu zur Metaphysik-Feindschaft und zum Lächerlichmachen jedweder metaphysischen Argumentation ausformt — sich gegen „Menschenbilder“ und „Leitbilder“ auflehnt, obgleich beide Begriffe, wie z. B. Hans Michael Elzer klar nachgewiesen hat — reine Sachbegriffe sind, die sich schon deshalb als fruchtbar erweisen können, weil eine reale Korrespondenz zwischen „Menschenbild und Menschenbildung“ besteht.<sup>46</sup>

Wenn aber H. Döpp-Vorwald<sup>47</sup> es als gegeben ansieht, daß eine — wie er formuliert — „Menschenbild-Anthropologie“ alles menschliche In-der-Welt-sein und damit auch alles pädagogische Handeln und erzieherische Denken immer schon von einem „vorgängigen Seinsverständnis und Weltverständnis“ bestimmt sein läßt, dann wird hier „Menschenbild“ offensichtlich als eine starre anthropologische Schablone aufgefaßt; man kann sich darunter aber auch — etwa im Sinne Elzers und mancher katholischer Erziehungswissenschaftler — eine auf die Pädagogik applizierte, für diese formulierte Anthropologie vorstellen, die den Duktus einer bestimmten Religion oder Weltanschauung trägt; dafür sogleich das Verdikt „Ideologie“ bereitzuhalten<sup>48</sup>, ist naiv und unwissenschaftlich. Es ist nicht einzusehen, weshalb die „wissenschaftliche Rückständigkeit“ und „ideologische Befangenheit in der Pädagogik“<sup>49</sup> gerade daher rühren sollen, daß es als eine Realität angesehen wird, daß konkrete Menschenbilder erzieherisch wirksam sind und daß diese Gegebenheit theoretisch analysiert wird. Sicherlich gibt es Richtungen und Strömungen sowohl in der Philosophie als auch in der Pädagogik, die sich — mit guten Gründen — von jeglicher Metaphysik abgewandt haben; aber daß es deshalb keine Metaphysik mehr geben „darf“, ist wissenschaftlich nicht beweisbar und wohl nichts mehr als Zeichen einer Mode. Wissenschaft hat sich aber nicht an modische und Opportunitäts Gesichtspunkte zu halten, sondern an die Wirklichkeit, zu der in der heutigen Erziehung und Bildung auch die starke Wirksamkeit von religiösen und „ideologischen“ Lehren gehört. Es ist selbstverständlich, daß erzieherisch relevante Menschenbilder und Leitbilder in die „Offenheit des Fragens“ ebenso einbezogen werden wie jedes andere pädagogisch relevante Phänomen.

Aber dann sollte man die Methodologie der (heute sehr geschätzten und

<sup>46</sup> Titel eines Werkes von H. M. Elzer, Darmstadt, 1956. Übrigens wird in dieser Arbeit eines katholischen Erziehungswissenschaftlers erkennbar, daß man einen Begriff wie den des „Menschenbildes“ auch ohne „konfessionelle Einfärbung“ verwenden kann.

<sup>47</sup> A.a.O. S. 1001.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Günther Bittner: Für und wider die Leitbilder, Heidelberg, 1964.

<sup>49</sup> W. Loch, a.a.O. S. 37 ff.

gerade in anthropologischer Hinsicht ergiebigen) pädagogischen Phänomenologie nicht dadurch doktrinär limitieren, daß man nur sensorische Data für Phänomene hält und nicht — wie es z. B. Albert Kriekemans in solider Überhöhung des Psychologischen und Soziologischen durch das Pädagogische, des Deskriptiven durch das Normative tut — auch spezifisch geistige Erscheinungen, mögen diese auch in gewisser Weise wissenschaftlich nicht erklärbar sein.<sup>50</sup>

Daß manche traditionelle Leitbilder zerbrochen sind, kann und soll nicht geleugnet werden; aber damit verliert die Suche nach neuen Leitbildern wie überhaupt das Erklärungsmodell „Leitbild“ nicht seinen guten Sinn. Zuzustimmen ist gewiß der These von Georg Picht: „... wer ohne ein Fragezeichen zu setzen seinen Weg auf ein Leitbild ausrichtet — mag dieses Leitbild nun neu oder alt sein —, der befindet sich in unserer heutigen Zeit bereits auf der Bahn eines Denkens, das die säkularisierte Form des absoluten Denkens, das totalitäre Denken ist.“<sup>51</sup>

Karl Jaspers, der sicher nicht einer „Menschenbild-Anthropologie“ doktrinärer Art zu verdächtigen ist, bemerkt: „Das Bild des Menschen, das wir für wahr halten, wird selbst ein Faktor unseres Lebens. Es entscheidet über die Weisen unseres Umgangs mit uns selbst und mit den Mitmenschen, über Lebensstimmung und Wahl der Aufgaben.“<sup>52</sup>

## VI. Der personalistische Aspekt

Obgleich mitunter schon zur Schlagwörtlichkeit verflacht, diffriert das Stichwort „Personalismus“ wie in der Philosophie, so auch in einer mit der Philosophie gut korrespondierenden Pädagogik eine Kehre im anthropologischen Denken: Dieser pädagogische Personalismus — gleich welcher methodologischen Richtung — zieht aus dem Unvermögen seiner bloß auf die Individualität und Subjektorität des Zöglings bezogenen Pädagogik die Konsequenz, sich auf dauerhaftere, generell gültige und im Verbindlichkeitsgrad überzeugendere Kategorien zu berufen, eben auf die des menschlichen Personseins. Der pädagogische Personalismus setzt also einen Kontrapunkt zum pädagogischen Individualismus der reformpädagogischen Ära. In der personalistischen Pädagogik kommt es aber keineswegs zu einer Fehlbewertung der Individualität: Diese wird als

<sup>50</sup> Siehe hierzu A. Kriekemans: Algemene Pedagogiek, Leuven, 1962. — Während Kriekemans mehr eine pädagogische Sachbeschreibung und -erklärung bietet, geht es Nicolaas Perquin in seiner „Pädagogik“ (dtsh. Übersetzung, Düsseldorf o. J., 1960) um eine Art Strukturlehre allgemeinverbindlicher erzieherischer Formen undhaltungen.

<sup>51</sup> Unterwegs zu neuen Leitbildern?, Würzburg o. J., 1957, S. 31.

<sup>52</sup> Der philosophische Glaube, 1958, S. 55.

Konkretisation des Personseins begriffen, als etwas, was zum Personsein gehört und von diesem seine Maßstäbe bekommt. Der frühere pädagogische Individualismus war weithin von medizinischen Anregungen ausgegangen, etwa in der Richtung der „*éducation fonctionnelle*“ (Claparède), für die Erziehung nichts als Funktion von Anlagen und Milieu war und die als Erziehungsziel den Ausgleich biologisch-funktioneller Spannungen betrachtete. Daß in solchem Denken eine Elephantiasis des Erziehungsbegriffes passiert (Erziehung: nichts als Entwicklung oder als Anpassung), ist verständlich. Damit wird aber auch das spezifisch pädagogische unklar.<sup>53</sup>

Der pädagogische Personalismus setzt dort an, wo es um Erziehung und Bildung als eindeutig geistbestimmter, freiheitlicher Prozesse geht, um Akte der Wertweckung und -vermittlung. Verbindlichkeit der pädagogischen Aussage und Verantwortlichkeit des Erzieheramtes: das sind für personalistisch-pädagogisches Denken zwei dringende Zeiterfordernisse. Zugleich drängt solches Denken nach einer *Objektivierung* der pädagogischen Einsicht: Gesucht wird die Grundsubstanz der Humanität, das allen Menschen Gemeinsame, das, durch dessen erzieherische Stärkung Ordnung und Freiheit gesichert werden.

Nicht von ungefähr sind es vor allem *katholische Erziehungswissenschaftler*, die sich dem personalistischen Aspekt anthropologischer Pädagogik widmen. Sie tun dies freilich nicht in methodologisch-fachlicher Isolation, sondern in enger Kooperation sowohl mit Theologen und Philosophen als auch mit Biologen, Psychologen und Medizinem.<sup>54</sup>

Wo eine personale Grundlegung des Menschseins und der Erziehung gewagt wird, ergibt sich logisch der Entschluß zu einem betont *seinsmetaphysischen, ontologischen* Denken. Gerade dieses aber wird von anderen Richtungen moderner anthropologischer Pädagogik für „unmöglich“ gehalten, weil eine gründliche Krisenerfahrung heutigen Menschseins — so heißt es — eine metaphysisch-ontologische Grundlegung mit ihrer Bestimmtheit und Wertbezogenheit gar nicht mehr zulasse.<sup>55</sup>

Nun darf man den pädagogischen Personalismus nicht als ein völlig ho-

<sup>53</sup> Die anthropologischen Aussagen der Ärztin und Pädagogin Maria Montessori sind symptomatisch für ein ständiges Oszillieren zwischen individualistischem und personalistischem Denken. Montessori betont die volle Personwürde des Kleinkindes, tut dies freilich so übersteigert, daß der Erwachsene als Verfallsprodukt des Kindes und Menschseins erscheint. (Vgl.: *Kinder sind anders*, Stuttgart, 1952; *Über die Bildung des Menschen*, Freiburg — Basel — Wien o. J., 1966. hrsg. von P. Oswald und G. Schulz-Benesch.)

<sup>54</sup> Beispielhaft hierfür ist das Sammelwerk: *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*. 1. Teil, a.a.O.

<sup>55</sup> So etwa äußert sich A. Flitner (a.a.O. S. 11 ff.).

mogenes Denkgebilde betrachten; vielmehr handelt es sich um ein *Motiv*, das in verschiedenen Variationen bei den einzelnen Pädagogen erscheint. Es kann sich facettieren etwa in Art einer „radikalen“ Metaphysik, wie z. B. bei *Georg Schindler*, dessen These lautet: „Der metaphysische Grund fragt die Erziehung nach ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, widerlegt die Autonomie der Pädagogik, ruft die Persönlichkeit aus der Person, reißt die Persönlichkeit vom Ideal los, führt sie durch Idee und Vorbild . . . zur Heiligkeit und läßt sie als echte Autorität erzieherisch wirken.“<sup>56</sup>

„Personale Pädagogik“ kann durchaus als Fortführung und Aktualisierung von *Otto Willmanns* Gedanke einer „*paedagogia perennis*“ verstanden werden. In der Programmschrift „*Aspekte personaler Pädagogik*“ beruft sich *Heinrich Rombach* für das Willmann-Institut, in dem die personalistische Pädagogik eine wichtige Pflegestätte gefunden hat, ausdrücklich auf den Nestor der neuzeitlichen katholischen Erziehungswissenschaft.<sup>57</sup>

Die Krise der Gemeinschaft, der Erziehung und Bildung sowie des Wertbegriffs wird von der „personalen Pädagogik“ nicht geleugnet, sondern vielmehr als Ansatzpunkt verstanden, um im Personsein diejenige Dauerhaftigkeit der Wertgeltung aufzuweisen, die sich — nach Ansicht dieser Art von Pädagogik — weder im pädagogischen Historismus noch im Individualismus, Soziologismus oder Biologismus finden läßt. Die Lage der nicht personalistisch orientierten Erziehungswissenschaft charakterisiert *H. Rombach* wie folgt: „Sie destruiert sich zu einer rein technischen Disziplin, die mit umfangreichen Unternehmungen und Institutionen die Menschenbeeinflussungsmöglichkeiten aufs höchste verfeinert und ausbildet und sich durch ihre Erfolge gerechtfertigt glaubt . . . Eine traditionslose Zeit, deren Weltverständnis vom Qualitativen völlig absieht, hat keinen Platz mehr für den Begriff der ‚Güter‘ und des ‚Wertes‘. So wie die Überlieferungskritik eine Bildungskrise mit sich führt, so führt die Technik die Krise des Wertbegriffs herauf.“<sup>58</sup>

Den Kern personalistischer Pädagogik hat *Richard Schwarz* in seiner Abhandlung „*Prinzipien der Bildung in der gegenwärtigen Situation*“ besonders eindrucksvoll und überzeugend gezeichnet.<sup>59</sup> „ . . . es gibt“, so

<sup>56</sup> Vom metaphysischen Grunde der Erziehung. Eine ontologische Betrachtung, Bochum o. J., 1954, S. 5.

<sup>57</sup> *Aspekte personaler Pädagogik*. Als Programmschrift hrsg. vom Willmann-Institut, Freiburg — Wien o. J., 1959.

<sup>58</sup> *Aspekte personaler Pädagogik*, S. 69.

<sup>59</sup> In: *Markierungen — Beiträge zur Erziehung im Zeitalter der Technik*. Festschrift für M. Keilhacker, München o. J., 1964, S. 13, 49.

betont Schwarz, „kein Bildungsbild als Richtbild vom Menschen und seinen Daseinsordnungen ohne Wert-Gesichtspunkte. Und es gibt keine Wert-Gesichtspunkte ohne eine weltanschauliche Voraussetzung und Begründung. Weltanschauung ist freilich nicht gleichzusetzen mit Religion oder Konfession. Gibt es doch auch areligiöse Weltanschauungen... Weltanschauung besagt... das Ingesamt aller Stellungnahmen, Erlebnis- und Fühlweisen eines Menschen, seines wissenschaftlichen Weltbildes ebenso wie seines wertbezogenen Lebenszieles, seines Lebensstiles und seiner bewußten oder unbewußten Grundhaltungen zur Welt und zu sich selbst als integrierender Lebensform.“<sup>60</sup>

Ganz anders als bei R. Schwarz ist der methodologische Ausgangspunkt bei Alfred Petzelt, der mit seinen Schülern einen an Thomas von Aquin, Nicolaus von Cues und Immanuel Kant geschärften Personbegriff zur Geltung zu bringen versucht. Er möchte die Pädagogik dadurch von der Unzuverlässigkeit allzu wandelbarer Ansichten befreien. Petzels Auffassung von der „Personalität des Ich“ läßt sich am Beispiel seines Verhaltensbegriffs erläutern: Verhalten „ist keine Erscheinung der Natur, wie sie in beobachtender Wahrnehmung festgehalten werden könnte. Es geht hier nicht um Vorgänge und Veränderungen im Naturgeschehen... Nur Naturhaftes ‚erscheint‘, d. h. es ist wahrnehmbar und daher Problem der Naturwissenschaften. Verhalten wird nicht wahrgenommen, sondern verstanden!... Wer Verhalten faßt, stellt sich in die Beziehung vom Ich zum Du. Wer Erscheinungen faßt, muß eine Beziehung vom Ich zum Objekt meinen. Im Verhalten betrachten wir reine sinnhafte Akte, sinnegebundene Vollzüge.“<sup>61</sup>

Der pädagogische Personalismus, wie er vornehmlich von katholischen Erziehungswissenschaftlern vertreten wird, wäre vermutlich nicht zu einer so scharfen Pointierung seiner Position gelangt, wenn er sich nicht ständig von Formen des pädagogischen Kollektivismus und Soziologismus<sup>62</sup> abzusetzen hätte, von einer Theorie der bloßen Umweltpassung, deren Ziel „gutes Auskommen“ und Umweltsicherheit ist, nicht aber ein Sichbehaupten menschlicher Mündigkeit, Geistigkeit und Freiheit.

Vielleicht darf man das Spezifikum des pädagogischen Personalismus am besten dort erkennen, wo die Anthropologie menschlichen Jungseins zugleich auf einer Deutung der biologischen, psychologischen und päd-

<sup>60</sup> R. Schwarz: Prinzipien der Bildung in der gegenwärtigen Situation, S. 14; ders.: Wissenschaft und Bildung, 1957, S. 175 ff.

<sup>61</sup> Grundlegung der Erziehung, Freiburg i. Br., 1954, S. 67.

<sup>62</sup> Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang Erich Feifels Studie über „Personale und kollektive Erziehung“, in der „Katholisches Erziehungsverständnis und A. S. Makarenko“ dialektisch verglichen werden. (Freiburg — Basel — Wien o. J., 1963).

agogischen Fakten beruht und überhöht wird zu einer *Sinnlehre* und *Theologie* der Jugend. Beispiel hierfür ist *Theoderich Kampmanns* „Jugendkunde und Jugendführung“.<sup>63</sup>

Wie der philosophische und theologische Personalismus, bekommt auch der pädagogische gelegentlich seinen aktuellen Ernst dadurch, daß er nach der Devise „Rettung der Person“ verfährt. Die Theorie der Entfaltung voller Personalität wird dann auf den Horizont einer Zeitkritik des „technischen Zeitalters“ projiziert; selbst futuristische Konturen werden gewagt, weil man von einem weitgehenden Verlust des Personbewußtseins ausgehen kann und dieses als Zukunftsentwurf neu anbieten darf. So zeichnet *Johannes Michael Hollenbach* eine pädagogische Anthropologie, in der „Der Mensch als Entwurf“ erscheint. „Wir sind heute in der Gefahr, die Erziehungsmöglichkeiten entweder rein biologisch oder psychologisch zu sehen oder uns in Nichtbeachtung von Erfahrungstaten auf moralisierende Allgemeinvorstellungen vom ‚guterzogenen‘ Menschen zurückzuziehen... Wir legen für die Beurteilung der kindlichen Entwicklung Normen an, die vorwiegend noch aus einer anderen Umweltsituation stammen.“<sup>64</sup>

Zeitgemäß wird das anthropologische Richtbild der Erziehung aber nicht dadurch, daß sich die Pädagogik jeweils ganz in die Mentalität einer Zeit einfangen läßt, sondern dadurch, daß sie sowohl „Entwurf auf Weltbewältigung“ als auch „Entwurf auf den absoluten Partner“ hin wird. Der Entwurfscharakter des anthropologischen Richtbildes zeigt, daß man einem Menschenbild nicht vorschnell das Attribut „fertig“ oder „fest“ beilegen darf; vielmehr nehmen die Züge des im Menschen grundhaftesten Bildes seines wahren Seins im Prozeß der Erziehung entworfen „da“, aber zugleich „entsteht“ es in Art der Personalisation des Individuums.

Noch auf manche andere Ansätze des pädagogischen Personalismus wäre hinzuweisen. Einer sei noch erwähnt — zum Beispiel dafür, daß das Motiv des Personalismus selbst in Bereichen wirkt, wo man es normalerweise nicht vermuten sollte: etwa im methodisch-didaktischen Raum. Symptomatisch hierfür ist die sogenannte *Ganzheitspädagogik* der letzten drei Jahrzehnte: Aus dem anfänglich vorwiegend *didaktisch-methodischen* Prinzip der Ganzheit<sup>65</sup> hat sich nach 1945 eine anthropolo-

<sup>63</sup> Bisher erschienen Band 1: Die Kindheit, München o. J., 1966.

<sup>64</sup> J. M. Hollenbach, Der Mensch als Entwurf — Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt, Frankfurt/M. o. J., 1957, S. 19.

<sup>65</sup> In den zwanziger und dreißiger Jahren zuerst formuliert und propagiert von Artur Kern und Johannes Kretschmann.

gisch gemeinte „Idee der Ganzheit“<sup>66</sup> entwickelt: Das Kind erscheint hier als ein auf Universalität und Totalität bedachtes Wesen, das die Welt noch nicht nach Unterrichtsfächern rubriziert, sondern in Erlebnisganzheiten erfährt.

### VII. Der existentialistische Ansatz

Im Grunde läßt sich bei jeder Richtung anthropologisch orientierter Erziehungswissenschaft nachweisen, daß diese ihre ersten und maßgebenden Impulse und Anregungen aus einer Richtung der Philosophie bezogen hat. Das gilt auch für die Ausfaltung des existentialistischen Aspekts. Der philosophische Existentialismus ist kein einheitliches Gebilde; daher ist verständlich, daß unter existentialpädagogischer Motivation in der heutigen Erziehungswissenschaft diverse Gedankenrichtungen zu registrieren sind. Es ist kaum möglich, sie nach Gruppen oder Richtungen zu „ordnen“; sinnvoller scheint zu sein, die verschiedenen Gattierungen des Existenzproblems in der heutigen anthropologisch orientierten Pädagogik sichtbar zu machen.

In besonders reiner Form kommt die pädagogische Version des Existenzproblems in der Pädagogik O. F. Bollnows zur Geltung. Unter dem Aspekt des *existere* dokumentiert sich menschliche Erziehung und Bildung als ein Tun, das sich nicht so sehr in festen Ordnungen als in zu bewältigenden Situationen ereignet. Die Existenzpädagogik hat das Wissen um menschliche Entwicklung insofern revidiert, als sie gezeigt hat, daß es sich hier nicht um einen organisch-entelechialen Prozeß handelt, sondern um ein Aktgefüge mit Entscheidungen, Erlebnissen, Stößen und Schüben, mit Erschütterungen und Begegnungen. Während die Pädagogik nach Ansicht Bollnows bisher vornehmlich in „stetigen Formen“ gedacht hat, macht die Existenzpädagogik auf die „unstetigen“ aufmerksam: Krise, Ermahnung, Erweckung, Beratung und Begegnung gehören zu ihnen. Das Wichtige bei ihrem Vollzug ist, daß der Mensch durch sie in seinem Wesenskern „angegriffen“ und „betroffen“ wird. Gerade in der Negierung des organologischen Verständnismodells des Menschseins bekundet die Existenzpädagogik den Primat der Geistigkeit des Menschen. Erziehung und Bildung „ergeben“ sich nicht „von selbst“, — sie müssen als bewußte Akte konstituiert werden. Freilich entziehen sie sich dabei jeglicher konstanter Regelmäßigkeit; das Ungewisse, Schicksalhafte wird bedeutsam.

<sup>66</sup> Exemplarisch beschrieben in dem Werk: Die Idee der Ganzheit in Philosophie, Pädagogik und Didaktik. Mit Beiträgen von W. Asmus, H. Elschenbroich u. a., hrsg. von A. Kern, Freiburg — Basel — Wien o. J., 1966.

In diesen Rahmen gehört die *Pädagogik der Begegnung*. Sie wäre ohne die existentialistischen Impulse gar nicht denkbar. Obschon bereits in den zwanziger Jahren durch *Martin Buber* angeregt<sup>67</sup>, hat sich die Begegnungspädagogik erst nach 1945 voll entfaltet, begünstigt durch die Erschütterungen der Zeit. Als Begegnung des Menschen mit dem Wesenskern des Mitmenschen, einer Landschaft, eines Dinges usw. wird Erziehung und Bildung für den Menschen etwas, das sich zwar nur selten ereignet, dann aber um so tiefer und nachhaltiger wirkt. Die „Sinnstrahlung“ des Gegenübers ist, so zeigt *R. Guardini*<sup>68</sup>, in der Begegnung besonders intensiv, und vom Mitmenschen wird nicht das Objektive, das phänomenale Gegenüber erlebt, sondern eben der Kern, das Wesen. Vergleicht man etwa die Begegnungspädagogik Bollnows, die keine ausgesprochen christlichen Züge trägt, mit der eindeutig christlich motivierten Begegnungspädagogik *Leopold Prohaska*<sup>69</sup>, so kann sich die Frage aufdrängen, ob ein Phänomen wie das der Begegnung letztlich etwas Formales ist, in das verschiedene Inhalte zu füllen sind, oder aber eine Existenzweise, in der Form und Inhalt zugleich vorhanden sind. Letzteres scheint der Fall zu sein, wiewohl es außer dem Gemeinsamen aller modernen Begegnungsauffassungen Nuancen bei deren Deutung geben kann. Wenn Prohaska als Ziel der Begegnungserziehung die „Begegnungsreife“ angibt, so meint er damit schlechthin die Befähigung des Menschen, sich in spezifisch menschlicher Weise dem Leben entgegenzustellen, das Leben zum „Gegenstand“ zu machen, zu etwas Überschaubarem und Bestimmbarem, zur Aufgabe, die gemeistert werden soll. Auseinandersetzung und nicht bloß Vermittlung ist die Weise, wie der Mensch durch Hilfe der Bildung mit dem Leben konfrontiert werden soll.<sup>70</sup>

Ähnlich wie bei Bollnow bemerkt man auch bei *Walter Rest*, daß Gedanken *Kierkegaards* (und bei Rest noch solche *Peter Wusts*) in die neue existentialpädagogische Konzeption eingeflossen sind. Bei Rest bietet sich diese Konzeption in Art einer „*Paidologie*“, einer existenzpädagogischen Wesenslehre des Kindes. Das Kind, so fordert Rest, darf nicht als Faksimile und Passepartout des Erwachsenen betrachtet werden; die erwachsenen Erzieher müssen sich in ihrem Prägungsanspruch bescheiden, „weil

<sup>67</sup> Reden über Erziehung, Heidelberg, 1963. (Bubers bahnbrechende „Rede über das Erzieherische“ wurde bereits 1925 gehalten.)

<sup>68</sup> Romano Guardini / Otto F. Bollnow: Begegnung und Bildung, Würzburg o. J., 1956. Siehe zum Thema ferner Friedrich Schulze: Der Mensch in der Begegnung, Nürnberg o. J., 1956. Für Schulze ist Pädagogik „Begegnungslehre“ schlechthin.

<sup>69</sup> Pädagogik der Begegnung — Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre, Freiburg — Basel — Wien o. J., 1964.

<sup>70</sup> Vgl. L. Prohaska, a.a.O. S. 98.

das Menschenkind immer mehr als alles das ist, was wir Erwachsenen sicher wissen.<sup>71</sup> In die Wesenslehre des Kindes bezieht Rest sowohl eine Phänomenologie wie auch metaphysische Aussagen über Geburt, Sprache, Spiel und Glaube des Kindes ein. Das Kind erscheint in einer Wertfülle, wie sie nur in personale und existentiell Denken möglich ist. Die ältere anthropologische Pädagogik hatte am Kinde — gerade unter dem Aspekt der Individualität — das Vegetativ-Biotische gesehen; jetzt leuchtet die Geistigkeit des Kindes als etwas auf, das mehr als der Abglanz der Geistigkeit des Erwachsenen ist. Das Kindsein gilt hier als volle „Wertfigur“ des Menschseins (ein Ausdruck R. Guardinis).<sup>72</sup>

Übrigens wird dieser Gedanke, daß alle menschlichen Lebensabschnitte gleichermaßen wertvoll sind und daß jeder Lebensabschnitt besondere Möglichkeiten der Wertverwirklichung besitzt, auch von der anthropologisch orientierten *Andragogik* besonders pointiert.

Die existentialanalytischen Anregungen *Martin Heideggers*, die in ihrer „Sperrigkeit“ auf den ersten Blick ganz pädagogikfremd anmuten mögen, haben in der Erziehungswissenschaft vor allem bei *Gustav Siewerth* und *Theodor Ballauff* neue Perspektiven der Anthropologie inspiriert.

*Gustav Siewerth* geht in seiner „Metaphysik der Kindheit“<sup>73</sup> ähnlich wie *Bollnow* und *Rest* auf die spezifisch kindliche Existenzart in besonders tiefdringenden Analysen ein. Das Wesen der Kindheit ist in sich bereits ein metaphysisches Phänomen, weil — so meint *Siewerth* — im Kindsein die Urfragen des Menschen an sich selbst, an seine eigene Existenz, an Welt, Mitmensch und Gott exemplarisch gestellt werden. Bereits so scheinbar rein biologische Phänomene wie die der Empfängnis und der Zeugung erfahren bei *Siewerth* eine Deutung als existentielle Entscheidung, — nicht im rein rationalen Sinne, sondern in Art einer Wertentscheidung, eines existentiellen Erlebnisses. Auch den Begriff der Reife enthebt *Siewerth* — ähnlich wie den der Begabung — der einseitig biologischen Sinngebung: Reifen menschlicher Art ist nicht bloße Organentfaltung, sondern Verwesentlichung der Existenz, und Begabung ist nicht nur Entfaltung biologischer Anlagen, sondern ein aktives „Be-gaben“ als ein Verschicken mit neuen Gaben des Geistes und der Seele.

Dem Kinde zu begegnen, heißt für den Erwachsenen, des ursprünglich Menschlichen inne zu werden; Kindschaft ist Ereignis des Ursprungs schlechthin in der Zone der Humanität.

*Th. Ballauff* enthält sich der christlichen Motivation, die bei *Rest* und

<sup>71</sup> Das Menschenkind — Entwurf einer Paidologie, Bochum o. J., S. 11.

<sup>72</sup> Aus: Die Lebensalter, Würzburg o. J., S. 7.

<sup>73</sup> Einsiedeln o. J., 1957.

*Siewerth* offenkundig ist; er versteht Erziehung als Akt der „Freigabe“ des spezifisch Menschlichen, als Entfaltung von Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit.<sup>74</sup>

Das Erziehungsverhältnis ist nicht in Art einseitigen Gebens undnehmens zu sehen, sondern als Verhältnis in existentieller Gegenseitigkeit, als etwas, was nicht auf Akt und Akt von zwei Ichen beruht, sondern auf der Gemeinsamkeit, auf dem Bezug im Du, das der Erziehung eine „höhere Ebene“ gibt. In diesem Gefüge bekommt die Sprache eine wichtige Schlüsselfunktion; sie ist Instrument der Kommunikation und nicht Vehikel vorgefaßter Gedanken.

Gelegentlich ist der Begriff der Existenz im anthropologisch-pädagogischen Denken der Gegenwart das Alibi für Illusionslosigkeit und Wirklichkeitsgenauheit; das wird z. B. in *Gustav Würtenbergs* Darlegungen über „Existenz und Erziehung“<sup>75</sup> deutlich. Wo von Existenz in der Erziehung und Bildung die Rede ist, gilt die Ansicht, der Mensch sei in die Wirklichkeit „gestoßen“ und ausgesetzt und habe sich mit ihrer Totalität zu befassen.

Von daher ist begreiflich, daß existentialpädagogische Anthropologie sich häufig als „ganzheitlich“ attribuiert, als etwas, das sich letztlich nicht in säuberliche Systeme und Fächer aufgliedern läßt und das den Menschen in einer besonderen Unmittelbarkeit, Dringlichkeit und Ausschließlichkeit beansprucht, auch bereits als Kind und als Schüler.<sup>76</sup>

„Existenzielle Erziehung“ setzt nach *Friedrich Glaeser* voraus, den Mitmenschen „in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ohne Kategorien und ohne Abstraktionen“ zu sehen. „Unter Existenz verstehen wir... die jeweilige volle Seinsart des Menschen, einheitlich und ganzheitlich gesehen; sie kann nicht erkannt, nicht abgeleitet, nicht bewiesen, sie kann nur angeschaut werden.“<sup>77</sup>

### VIII. Die Entdeckung des Erwachsenen

Zu den bahnbrechenden Neuerungen des anthropologischen Forschens der modernen Erziehungswissenschaft gehört zweifellos das, was man etwas euphemistisch „die Entdeckung des Erwachsenen“ als eines zu Bildenden nennen könnte. Diese „Entdeckung“ hängt mit dem existential-

<sup>74</sup> Vgl. *Th. Ballauff*: Systematische Pädagogik, Heidelberg, 1962.

<sup>75</sup> Düsseldorf o. J., 1948.

<sup>76</sup> In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von *Hans Elschenbroich* zu verstehen: Existenz und Ganzheit in Erziehung und Unterricht, Freiburg i. Br., 1960.

<sup>77</sup> Existenzielle Erziehung — Der Weg des Menschen zu sich selbst, München, 1963, S. 241 f.

pädagogischen wie auch mit dem personalistischen Ansatz eng zusammen: Der Erzieher, der das Menschsein auf seinen wahren Kern befragt, tut dies zuallererst aus tiefster Erschütterung seines eigenen Ich, aus dem Erlebnis der Krise des Erwachsenseins. Eigene Krisenerfahrung des mündigen Menschen, auch wenn er als Erzieher Verantwortung zu tragen hat, öffnet erst die Perspektiven der Menschen- und Bildungskrise überhaupt. — Daß der Erwachsene sich auch als Erzieher und Bildner radikal in Frage stellt —: das hat es in der Bildungsgeschichte in Art jener „Entdeckung“ früher noch nie gegeben. Frühere Pädagogik begründete die erzieherische Potenz des mündigen Menschen gerade in dessen „abgeschlossener“, beendeter und nicht weiter vollendbarer Gebildetheit und Erzo-genheit, und es schien, als höre der Kompetenzbereich der Erziehung und Bildung mit dem Ende der Jugend und dem Eintritt ins Erwachsenenleben auf.

In dem Maße, in dem sich neuzeitliche Erziehungswissenschaft zeit- und kulturkritisch orientiert hat, hat sie die „Fertigkeit“ des Erwachsenen bestritten und — positiv — die lebenslange Bildbarkeit, zugleich auch die soziokulturelle Notwendigkeit des „*life-long learning*“, entdeckt. Der pädagogische Aspekt wird in der heutigen Erziehungs- und Bildungstheorie gleichrangig durch den andragogischen ergänzt.<sup>78</sup> Je mehr ein Mensch in Kindheit und Jugend erzogen und gebildet worden ist, um so mehr bleibt lebenslang in ihm der „Hunger“ nach weiterer Bildung wach. Die frühere Volksbildungstheorie nahm das Gegenteil an: Sie meinte, an der Volksbildung würden vornehmlich diejenigen Jugendlichen und Erwachsenen teilnehmen, die in Kinder- und Jugend-erziehung zu kurz kamen und nach Ergänzung strebten. Heute sagen die Besucherstatistiken der Erwachsenenbildung aus, daß Bildung nicht satt macht, sondern immer neue Interessen und Wünsche des Erkennens weckt; *Bildung ist* in diesem Sinne nicht mehr Vorbereitung auf künftiges Leben, sondern vielmehr *die Art, wie sich ein moderner, kritischer Mensch in der kompliziert gewordenen Welt sach- und menschengerecht zurechtzufinden und zu bewahren vermag*. Bildung verliert damit ihre traditionell propädeutische Note und wird in den höheren Rang einer Existenzweise, eines Existentials, erhoben.<sup>79</sup> Bildungs-Phänomene wie z. B. der *Dialog*, die man früher vornehmlich für rein methodisch-didaktische und „formale“ Gebilde hielt, bekommen in der heutigen Anthropologie des Erwachsenen-

<sup>78</sup> Besonders bei F. Pöggeler: Einführung in die Andragogik, Ratingen bei Düsseldorf, 1957.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu R. Padberg / W. Leirman / F. Pöggeler: Bildung als Dialog, Osnabrück, 1965.

seins<sup>80</sup> anthropologische Bedeutung; so ist die heutige Theorie des bildenden Dialogs, die pädagogische bzw. andragogische Dialogik, fast identisch mit dialogischer Anthropologie.<sup>81</sup> Der Dialog und die Dialogfähigkeit werden zum Kriterium und Definiens des Menschseins; der Mensch, so schreibt *Ernst Michel*, wird nicht dadurch zur Person, daß er sich als Ich erkennt und zum Mitmenschen Du sagt, sondern dadurch, daß er von Gott als Du angerufen wird.

Zur *Anthropokritik* wird die Bildungsanthropologie dort, wo sie resolut mit dem Gedanken *Eduard Sprangers* ernst macht, daß der Erwachsene nicht mehr als „Normalfaktor“ des Menschseins — und schon gar nicht mehr als dessen Höchstform — anerkannt werden könne.<sup>82</sup>

Die moderne Theorie der Erwachsenenbildung hat offensichtlich das traditionelle Bild vom „fertigen“, vollends gebildeten Erwachsenen nicht deshalb zerstört, weil sie ihren Kompetenz- und Einflußbereich ausdehnen und sich als nötig erweisen will; sie hat vielmehr einem anthropologischen Krisendenken entsprochen, das das moderne Menschenverständnis überhaupt radikalisiert, dem Menschen jegliche prometheische Hybris nimmt und ihn auf die wahre Humanität (zu der auch Ergänzungsbedürfnis und Fragmentarität des Menschseins gehören) verweist.

Man darf die Ausweitung des pädagogisch-anthropologischen Aspekts auf das gesamte Menschenleben nicht einseitig negativ verstehen; positiv ist daran z. B. der ehrliche Realismus menschlicher Selbstdeutung sowie die neue Schätzung verlängerten menschlichen Alters: Dieses ist nicht bloßer Verfall und Kräfteabbau, sondern ist zugleich Erfüllung und Vollendung menschlicher Geistigkeit. Es ist — erstaunlicherweise — gerade die von der Medizin kommende „*Gerontologie*“, welche diesen Gedanken

<sup>80</sup> Vgl. z. B. F. Pöggeler: Der Mensch in Mündigkeit und Reife — Eine Anthropologie des Erwachsenen, Paderborn, 1964; dort ist alle einschlägige Literatur verarbeitet worden. Daß sich manche Parallelen zwischen einer erziehungswissenschaftlichen Erwachsenenanthropologie einerseits und einer theologisch-philosophischen andererseits ergeben können, zeigt das Werk Georg Scherers aus theologisch-philosophischer Sicht (Anthropologische Aspekte der Erwachsenenbildung, Osnabrück o. J., 1965). Scherer entwickelt eine Reihe von „Existentialien des Erwachsenseins“, z. B. „Entscheidungsmächtigkeit“, „mündigen Gehorsam“, „Einstehen für die Welt“, „die Erfahrung der Endlichkeit“.

<sup>81</sup> Mehr als für die in diesem Zusammenhang meist bevorzugten Arbeiten Martin Bubers gilt das wohl für diejenigen Ernst Michels, der zu den maßgebenden Begründern einer modernen Theorie der Erwachsenenbildung gehörte, und der zugleich eine christliche Anthropologie entworfen hat (Der Partner Gottes, Heidelberg, 1946).

<sup>82</sup> Zur Psychologie der Bildsamkeit des Erwachsenen, in: Bildungsfragen unserer Zeit, hrsg. von F. Arnold, Stuttgart, 1956, S. 73 ff.

betont; eine spezifische „Bildung für das Alter“<sup>83</sup> wird neue Aufgabe der Bildung.

Die Erziehungswissenschaft vor 1930 setzte gewöhnlich bei *genetischen* Überlegungen an, wenn es ihr um spezifisch anthropologische Arbeiten ging; sie interessierte sich für den Menschen vornehmlich als Kind und Jugendlichen; der Erwachsene kam nur in Betracht, insofern er als Erzieher fungierte. Die moderne Erziehungswissenschaft dagegen sieht den Menschen in *allen* Phasen und Dimensionen seines Lebens als *homo educandus*, als Zögling und Bildungspartner, an, und das Erziehersein erscheint in diesem Rahmen gewissermaßen als Sonderform menschlicher Erziehungsfähigkeit und -bedürftigkeit, nicht aber als eine feste Form, die sich starr von der (ebenso starr verstandenen) Form des Zöglingseins abhebt.

### IX. Der kybernetische Aspekt

Daß wichtige *anthropologische* Anregungen der anthropologisch interessierten Pädagogik auch von der *Naturwissenschaft* und nicht nur von der Philosophie und Theologie her vermittelt werden können, beweist die *kybernetische* Pädagogik. Auf den ersten Blick scheint diese rein didaktisch und methodisch orientiert zu sein; aber die Kybernetik erstrebt in der Pädagogik nicht nur die Rationalisierung und Beschleunigung von Lehr- und Lernverfahren, bezieht sich nicht nur auf die pädagogische Verfahrenslehre, sondern erschließt auch eine neue *Sicht des Menschen*. Dabei ist nicht entscheidend, ob sich kybernetische Pädagogik anthropologisch versteht oder als Anthropologie gedeutet werden will oder nicht, de facto wird mit den kybernetischen Techniken auch ein kybernetisches Menschenbild eingeführt.

Am deutlichsten hat es *Norbert Wiener*, der Begründer der Kybernetik, formuliert; er hat keinesfalls als Pädagoge gelten wollen, war sich jedoch der pädagogischen Konsequenzen seines Denkens bewußt. In seinem Werk „Mensch und Menschmaschine“<sup>84</sup> betrachtet er den Menschen, ein an sich organisches Wesen, nach dem anorganischen Funktionsmodell der Nachrichtenapparate. Als solcher funktioniert der Mensch, auch wenn er noch so gut erzogen und gebildet zu sein scheint, „schlecht“; denn den Nachrichtenautomaten (Elektronengehirnen, Computern) gelingt das „Denken“, d. h. hier das Aufnehmen, Registrieren, Kombinieren und

<sup>83</sup> Einen Entwurf einer Gerontologie bietet F. Pöggeler: *Bildung für das Alter*, Freiburg, 1965.

<sup>84</sup> Berlin o. J. (Dtsch. Übersetzung des amerikanischen Originals).

Verarbeiten von Informationen, schneller und logischer als dem menschlichen Gehirn. Die Masse des Wißbaren, also dessen, was uns als Information zur Verfügung steht, kann von einem einzigen Menschen unmöglich bzw. nur sehr fragmentarisch aufgenommen und integriert werden. Sein *Bewußtsein* bleibt weit hinter dem objektiv Wißbaren zurück. Dem Menschen, auch dem mündigen und aufgeklärten Erwachsenen, fehlt im Verhältnis zur „Menschmaschine“ jegliche Vollkommenheit und Fertigkeit. Der Mensch ist „unter den Tieren wie ein Peter Pan“, der niemals erwachsen wird.<sup>85</sup>

Diese Mängel beziehen sich nicht nur auf sein Wissen von der Welt außerhalb seiner selbst, sondern auch auf das Wissen von sich: Er weiß von sich nicht mehr, als die Nachrichten besagen, die ihm über sich und von sich gegeben worden sind. Das Ungewisse ist ein wichtiges Wesensmerkmal des Menschen. Mag ihm Bildung noch so viel Wissen vermitteln — sicher machen wird sie ihn nicht, eben weil er die Fülle der Informationen gar nicht zu fassen vermag; er ist ein „schlecht“ konstruierter Wissensautomat.

Mag man nun diese Übertragung des maschinellen Funktionsmusters auf den Menschen für unangemessen halten, so muß man doch zumindest eine Revision des Wissensbegriffes aus den kybernetischen Hinweisen folgern. Und wenn man die von der Kybernetik empfohlenen, vereinfachenden und beschleunigten Lehr- und Lernverfahren in Erziehung und Bildung anwendet, so muß man einräumen, daß man dadurch praktisch auch ein bestimmtes Verhaltensmodell auf den Menschen überträgt. Überzeugen soll den Menschen nicht sein „inneres Selbst“ oder eine außerhalb seiner selbst stehende Macht, etwa Gottes Offenbarung, auch nicht die „Stimme des Gewissens“; allein die „Rückkoppelung“ und die „Redundanz“ sichern dem Lern- und Lehrprozeß Gewißheit.

Jede Maschinisierung des Denkens, Lernens und Wissens, die die Humanismen aller Schattierungen immer wieder brandmarken, wird in der kybernetischen Pädagogik zur selbstverständlichen Basis des Bildungsprozesses; das geschieht in der Erwartung, daß der Mensch durch seine Logik dieser Maschinisierung weitgehend folgen kann und aus ihr Gewinn zieht.

In dieser agnostisch motivierten Kybernetik ist der äußerste Gegenpol zur metaphysischen und ontologisch orientierten pädagogischen Anthropologie erreicht, zugleich auch der schärfste Widerspruch zu allen organologischen Denkmodellen anthropologischer Pädagogik; der letzte Rest, der hier von der Individualität des Schülers übriggeblieben ist, ist das

<sup>85</sup> N. Wiener, a.a.O. S. 55.



individuelle Lerntempo, dem freilich die Lernmaschinen optimal angepaßt werden.<sup>86</sup>

Die Frage nach der Wissensvermittlung ist für den kybernetischen Pädagogen die einzig pädagogische Frage, nicht aber die Frage nach Gehalt und Sinn menschlicher Information und Bildung. Wir haben es hier mit der radikalsten Art von Formalisierung oder — wenn man es so will — Verabsolutierung des Methodischen zu tun, die in der neueren Erziehungswissenschaft bekannt ist. Helmar Frank sagt: „Das ‚Wissen wie‘ kennzeichnet die wissenschaftliche, das ‚Wissen was‘ die normative Pädagogik. Die Pädagogik zerfällt also unter diesem Gesichtspunkt in zwei wesensverschiedene Komponenten.“<sup>87</sup>

In der Hypertrophie der Methode im Vollzug menschlicher Erziehung und Bildung konveniert die kybernetische Pädagogik mit der pragmatistischen (John Dewey, Will H. Kilpatrick u. a.)<sup>88</sup>: Das „*know how*“ beruht auf einem „*learning by doing*“ (statt „*by teaching*“); die konkrete persönliche Erfahrung ersetzt die Lehre (als „Sagen“ von Einsicht in Artologischen Überzeugens); die Wahrheit wird zum Ergebnis von Kompromissen im (mehr oder weniger zufälligen) sozialen Kontakt; Wahrheit gilt nicht „an sich“, und gesellschaftsgemäßes Verhalten (Anpassung) ist das Ziel der Erziehung.<sup>89</sup>

Der Schock, den die kybernetische Pädagogik auf weite Bereiche der geisteswissenschaftlich orientierten deutschen Erziehungswissenschaft ausgeübt hat, könnte dann sein Gutes erbringen, wenn man sich vornehmen würde, die anthropologische Fragerichtung nicht mehr einseitig — wie bisher so oft — auf die Bildungsinhalte zu richten, sondern mit gleicher Sorgfalt auf die Bildungsformen und -methoden; denn auch sie sind anthropologisch strukturiert. H. M. Elzer fordert mit Recht, daß auch scheinbar „äußerliche“ didaktisch-methodische Fragen in Zukunft in die anthropologische Forschung einbezogen werden.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Die radikal innerweltliche Argumentation der Kybernetik und ihre anthropologischen Auswirkungen formuliert Karl Steinbuch, selbst angesehener Kybernetiker, in: Die informierte Gesellschaft, Stuttgart o. J., 1966. Grundlegend ist die These: „Information ist Anfang und Grundlage der Gesellschaft.“ (5)

<sup>87</sup> Helmar Frank: Kybernetische Grundlagen der Pädagogik, Baden-Baden und Paris o. J., 1962, S. 7.

<sup>88</sup> Vgl. J. Dewey: Demokratie und Erziehung, Braunschweig, 1942.

<sup>89</sup> Übrigens gibt es innerhalb der Kybernetik eine besondere „Pragmalogik“, die viel mit der Anthropologie und Erkenntnistheorie des Pragmatismus gemeinsam hat. Vgl. Gerhard Eichhorn: Der Beitrag der Pragmalogik zur Theorie der Lehrmaschinen, in: Lehrmaschinen in kybernetischer und pädagogischer Sicht, Stuttgart — München o. J., 1963, S. 55—62.

<sup>90</sup> Betrachtungen über die anthropologische Seite der Didaktik, in: Pädagogische und

## X. Der biologistische Aspekt

Anthropologische Pädagogik oder pädagogische Anthropologie sind heute nicht durch einen methodologischen Monismus, sondern Pluralismus gekennzeichnet. Dieser gibt dem anthropologischen Denken in der Erziehungswissenschaft die wünschenswerte Dynamik und Vielfalt; man sollte ihn deshalb nicht als Belastung auffassen.

Ausgehend von der Tatsache, daß man unter Anthropologie während der vergangenen Jahrzehnte meist die *medizinisch-biologische* Anthropologie verstand, hat sich eine Reihe von Erziehungswissenschaftlern nachhaltig um die Adaptation biologischer Erkenntnisse im System der Pädagogik bemüht. Dabei wird vorausgesetzt, daß sich diese biologischen Erkenntnisse gerade wegen ihres Realitäts- und Gültigkeitsgehalts — wegen ihrer präsumptiven Faktizität — übernehmen lassen, ohne daß sie in ihrem Geltungscharakter revidiert werden.

So enthält z. B. Rudolf Lochners „Erziehungswissenschaft im Abriß“<sup>91</sup> ein Kapitel mit der frappierenden Überschrift: „Der Mensch als Tier und Übertier“, und konsequent wird der Mensch gleichsam „von unter her“ gedacht, aus einer biologischen Stufung heraus, in der der Mensch zwar — gemessen am Tier — „höher“ steht und sozusagen „Krone“ der Schöpfung ist, aber eben doch nicht als der ganz Andere begriffen wird. In solchen Gedankengängen liegt es nahe, im Sinne Arnold Gehlens<sup>92</sup> Erziehung als eines der „Führungs- und Zuchtsysteme“ aufzufassen. Jede biologistisch orientierte pädagogische Anthropologie oder anthropologische Pädagogik beruft sich gern darauf, ihre Aussagen seien wirklich empirisch im Sinne von *Tatsachenforschung*. Es leuchtet ein, daß sich z. B. Longitudinierung, Akzeleration usw. präziser beschreiben lassen als etwa Werte und Kräfte menschlichen Personseins. Ähnlich wie die stark an Sozialwissenschaften orientierte anthropologische Pädagogik sieht die biologistische in der Erziehung vornehmlich einen Prozeß der Anpassung an die den Menschen umgebenden Lebensbedingungen, und der Begriff der Erziehungswirklichkeit wird so gefaßt, daß er von „ideologischen“ Aussagen und Bestimmungen freibleibt.

Erstaunlich ist, daß dieser anthropologische Biologismus in der Pädagogik, der in Deutschland nach 1945 gegenüber der Zeit vorher etwas abflaute, nicht durch Drängen der zünftigen Biologie entstanden ist; viel-

didaktische Reflexionen — Festschrift für Martin Rang, hrsg. von H. M. Elzer und H. Scheuerl, Frankfurt/M. o. J., 1966, S. 32—48.

<sup>91</sup> Wolfenbüttel 1947.

<sup>92</sup> Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt, 1952.

mehr geht es hier darum, daß Pädagogen bestimmte biologische Befunde in ihre Überlegung einbeziehen und als „Tatsache“ deuten.

Was wir in bestimmten pädagogischen Bemühungen hier vor uns haben, ist heute gleichsam ein *verbüllter* Biologismus; etwa zur gleichen Zeit, als z. B. die von der Existentialphilosophie angeregte Pädagogik den Primat des Anthropologischen in die neuzeitliche Erziehungswissenschaft brachte, kam gleichzeitig ein radikaler Biologismus auf, der — wie es z. B. Ernst Krieck und Alfred Bäumler formulierten — die Rasse zur „Grundkategorie“ der Erziehungswissenschaft machte, Erziehung damit letztlich zum Prozeß der „Zuchtwahl“ und „Artsteigerung“. Daß solche Denkbahnen mit dem politischen Zusammenbruch Deutschlands im Jahre 1945 nicht völlig abgeschnitten wurden, ist verständlich.

### XI. Zur außerdeutschen Diskussion

Die vorausgehende Darstellung bezog sich — obgleich gelegentlich ausländische Autoren genannt wurden — vornehmlich auf die Problemlage in *Deutschland* und *Mitteleuropa*. Ein Vergleich mit einschlägigen Arbeiten aus dem Ausland würde den Rahmen der Untersuchung sprengen. Nur mit wenigen Hinweisen soll angedeutet werden, wie die Erziehungswissenschaft im Ausland zu einem Selbstverständnis vom Menschen zu gelangen versucht.

Wir nehmen als prägnantes Beispiel die Situation in den USA. Dort ist das anthropologische Interesse der Pädagogik ebenso wach wie bei uns. Ein Begriff wie „*Educational Anthropology*“ ist durchaus geläufig. Wie etwa die Forschungen von George F. Kneller<sup>93</sup> beweisen, wird „*Educational Anthropology*“ als Synthese von pädagogischer Theorie und *Ethnologie* bzw. *soziologischer Kulturtheorie* verstanden.<sup>94</sup> Diese Synthese ist in Deutschland fast gänzlich ungeläufig. Unter ethnologisch-pädagogischem Aspekt werden im Rahmen der pädagogischen Anthropologie z. B. folgende Themen untersucht: *Theories of Culture — Man, Culture, Personality — Education in Modern and Primitive Societies — Education and Cultural Change*. Philosophische Spekulation unterbleibt.

Der Begriff der anthropologischen Erfahrung und der *Tatsachenforschung* zeigt in der anthropologisch-pädagogischen Forschung Amerikas

<sup>93</sup> *Educational Anthropology — An Introduction*. New York — London — Sydney (John Wiley and Sons) o. J., 1965. Dieses Buch darf als maßgebendes Standardwerk in den USA gelten.

<sup>94</sup> Kneller bezeichnet sich als Schüler des bedeutenden Kulturtheoretikers Bronislaw Malinowski.

mehr kulturelle Fülle und Farbe und impliziert durchaus die Synthetisierung der empirischen Fakten zu Kultur- und Bildungstheorien. In dem von George D. Spindler herausgegebenen Sammelwerk „*Education and Anthropology*“<sup>95</sup> stehen folgende Fragen im Vordergrund: *Models for the Educative Process in American Community — The School in the Context of the Community — The Method of Natural History and Education Research — Learning Intercultural Understanding — Contrasts between prepuberal and postpuberal Education — Discrepancies in the Teaching of American Culture — Culture, Education and Communication Theories — Racial Segregation and Educational Consequences*.

Aus deutscher Sicht neigt man vielleicht zur Frage, ob dies denn überhaupt *echt* anthropologische Themen seien; in Amerika sieht man sie als solche an, weil man Anthropologie — auch aus pädagogischer Sicht — in folgendem Sinne sieht: Sie ist Instrument der Kritik und Deutung des kulturellen Wandels, und zugleich ist es erst dieser Wandel, der das Interesse für anthropologische Relevanz von Leben und Erziehung *geschärft* und geweckt hat.

<sup>95</sup> Stanford (California), Stanford University Press, o. J., 1955. Dieses Werk enthält u. a. einen sehr instruktiven Überblick über die anthropologisch-pädagogische Forschung in Amerika (S.5—37).

KARL DIENELT

WIEN

## Zum Selbstverständnis der heutigen Jugend

## I. Die Jugend im Blickfeld der Öffentlichkeit

Die Welt wurde in der letzten Zeit von Nachrichten über Ausschreitungen und rechtswidriges Verhalten von Jugendlichen in Beunruhigung versetzt. Dabei finden sich diese Erscheinungen ebenso im Osten wie im Westen, sie treten in den vom Krieg heimgesuchten Ländern nicht häufiger auf als in den von der Kriegsfurie verschont gebliebenen Teilen der Welt, sie beschäftigen in gleicher Weise Sieger wie Besiegte. Wenn auch das Auftreten der Halbwüchsigen, die überall ihre bezeichnenden und längst bekannten Namen bekommen haben, durch eine bisweilen recht sensationslüsterne Publizistik übertrieben dargestellt wurde, so ergibt sich doch im allgemeinen das Bild einer „zerrütteten Generation“ (H. E. Salisbury).

Sicher stellt sich bei genauem Studium der Sachlage heraus, daß dieses „asoziale“ Verhalten, das noch dadurch so beängstigend wirkt, daß es oft eines wirklichen Motivs entbehrt, von einer relativ kleinen Gruppe besonders Gefährdeter an den Tag gelegt wird. Wohl findet es sich auch hier wieder in den amerikanischen Slums ebenso wie in den Industriestädten Europas, in den hochentwickelten Ländern ebenso wie immer mehr auch schon in den unterentwickelten Gebieten der Welt. Aber in dem Auftreten der Gruppen läßt sich doch eine gewisse Begrenzung dieser Erscheinung erkennen.

Wenn jedoch die Zahl der eigentlich Kriminellen und äußerlich auffälligen klein ist, so darf ihre ansteckende Wirkung keinesfalls übersehen werden. Wiederholt läßt sich beobachten, wie jene Gruppen nicht wenige von sonst unauffälligen Jugendlichen mitreißen. Es sind dies die nur zeitweise „Aufgerüttelten“, bei denen es dann allerdings doch auch zu sehr bedenklicher Massenhysterie kommen kann.<sup>1</sup>

Mag es auch richtig sein, daß nach sorgfältigen Statistiken und Analysen amerikanischer Soziologen 90 % der jungen Generation ihres Landes weder „Beatniks, noch Kriminelle, noch jene lederbehüteten Rohlinge

<sup>1</sup> G. Paloczi-Horvath, Jugend, Schicksal der Welt. Ein Dokumentarbericht. Zürich 1965, S. 195.

sind, die in Kinos und in den weit verbreiteten Bildgeschichten als „Helden“ unseres Zeitalters hingestellt werden, so schließt dies doch nicht aus, daß da und dort unter den Heranwachsenden eine Bereitschaft zu jener gegen die ältere Generation gerichteten Geisteshaltung besteht, die selbst die Ruhigsten und Resigniertesten ohne Zögern herauskehren“.<sup>2</sup> Wenn man auch diese durchaus „anständigen“ und „artigen“ Jungen und Mädchen, die zwar nicht schockieren aber nachdenklich machen, in die Betrachtung einbezieht, so ließe sich die Situation der gegenwärtigen Jugend abermals mit einem Buchtitel so kennzeichnen: „Zwischen Chaos und Verartigung“.<sup>3</sup>

Es hieße das Problem arg vereinfachen, wollte man nur den lärmenden und randalierenden Jugendlichen die Aufmerksamkeit schenken und nicht auch den vielen weniger auffälligen Unzufriedenen und Gelangweilten. Die „offenbare“ Hinnahme der Gesellschaft der Erwachsenen durch den Großteil der Jugend darf nicht über eine Notlage hinwegtäuschen, die für die Jugend der ganzen Welt besteht und die sich etwa mit der Tagebuchnotiz eines sechzehnjährigen Lehrlings ausdrücken läßt: „Alltags wird man angefangen, sonntags fängt einen niemand an, und man weiß nicht, was man anfangen soll.“<sup>4</sup> So geht es dann auch nicht nur um bestimmte Gruppen von Jugendlichen, sondern es ergibt sich die Tatsache, daß die Jugend in ihrer Gesamtheit zum Problem geworden ist, und dies nicht nur der Öffentlichkeit, sondern auch der jugendkundlichen Forschung.

## II. Was ist Jugend?

Die besondere Schwierigkeit, die sich einer gültigen Beurteilung der Situation des jungen Menschen gerade heute entgegenstellt, wird dann augenfällig, wenn man nach den wissenschaftlichen Kriterien fragt, nach denen die durch die verschiedenartigsten Erhebungen festgestellten Merkmale jugendlichen Verhaltens beurteilt und erklärt werden sollen. Es zeigt sich das ganze Dilemma jugendkundlicher Betrachtung, wo etwa die „Rebellion“ der Jugend als ausschließlich soziales Phänomen hingestellt wird, dem keinerlei pubertäre Problematik anhaftet, nämlich als Reaktion auf die Widersprüchlichkeit der modernen Gesellschaft, zugleich aber betont wird, daß die Jugend das „Terrain einer besonderen Sensibilität“ (G. Labadie) für diese Widersprüche darstellt, womit ohne Zweifel eine spezifisch psychologische Erkenntnis ausgesprochen wird.

<sup>2</sup> J. Marabini, Jugend zweier Welten. Untersuchungen über die sowjetische und amerikanische Jugend. Wiesbaden o. J., S. 321.

<sup>3</sup> L. Rössner, Jugend in der offenen Tür. Zwischen Chaos und Verartigung. München 1962.

<sup>4</sup> Nach H. Kentler, Jugendarbeit in der Industriegewelt. München 1962, S. 148.

Es gibt in der Tat eine Reihe von Merkmalen der heutigen Jugend, die sich nicht zwanglos in das Bild des Jugendlichen einordnen lassen, das uns so trefflich Eduard Spranger in seiner „Psychologie des Jugendalters“ gezeichnet hat. Darin wird, wie bekannt, die Jugendzeit als eine eigenständige Stufe des Menschseins betrachtet, deren Entwicklung prozeßhaft in typischen, zeitlosen Formen verläuft, wobei sich das Individuum in mehr oder weniger bewußter Auseinandersetzung mit der Umwelt befindet. Je mehr man in den zahlreichen vergleichenden Analysen des Verhaltens der Jugend verschiedener Epochen die Andersartigkeit der Jugendgeneration unserer Zeit herausarbeitete, um so weniger glaubte man dem Sprangerschen Ansatz folgen zu dürfen. Dabei verwies auch die Kritik vielfach darauf, daß für den Schöpfer der bislang als klassisch anerkannten „Psychologie des Jugendalters“ die Bildungsjugend der bürgerlichen Gesellschaft Modell stand. Wurden schon in den dreißiger Jahren im Mitarbeiterkreis W. Sterns die zeitbedingten Abwandlungen des jugendlichen Reifens zum Gegenstand der Forschung gemacht, so tritt seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine Richtung auf den Plan, die etwa die „Flegeljahre“ nicht mehr als Strukturwandel der eigengesetzlich sich entwickelnden Seele, sondern als Folge eines Konflikts der spätkindlichen Person mit den „historisch-soziologischen Gegebenheiten“ versteht.<sup>5</sup> Ja, es wird sogar die Behauptung aufgestellt, „daß Jugend eigentlich eine geschichtliche, und zwar relativ neuartige Erscheinung ist“.<sup>6</sup> Bemerkenswert ist an dieser These die Tatsache, daß sie sich entschieden gegen eine Auffassung stellt, die in simpler Weise alle Problematik jugendlichen Daseins aus dem Auseinandertreten von körperlicher Reife und gesellschaftlicher Mündigkeit erklärt und damit den Jugendlichen als einen von den Erwachsenen um gewisse Grundrechte geprellten Menschen erscheinen läßt. Trotz der durch zahlreiche empirische Befunde erhärteten Erkenntnis, daß jugendliches Verhalten in unserer gegenwärtigen Industriekultur eigenartige, teilweise *erstmalig* auftretende und gegenüber früheren Zeiten *unterschiedliche* Erscheinungsformen aufweist, wird aber auch heute noch an der Auffassung festgehalten, daß „Jugend“ als Inbegriff menschlicher Reifenotwendigkeit gilt.<sup>7</sup> So wird die Eigengesetzlichkeit der Jugend-

<sup>5</sup> H. H. Muchow, Flegeljahre. Beiträge zur Psychologie und Pädagogik der Vorpubertät. Ravensburg 1953; ferner ders., Eine neue Theorie der Vorpubertät. Stud. Gen. 1952, 5 und: Jugend und Zeitgeist, Hamburg 1962. Vgl. auch W. Roessler, Jugend im Erziehungsfeld. Düsseldorf 1957.

<sup>6</sup> F. H. Tenbruck, Jugend und Gesellschaft. Freiburg 1962. Zitat nach L. v. Friedeburg (Hrsg.), Jugend in der modernen Gesellschaft. Köln — Berlin 1965, S. 90.

<sup>7</sup> R. Jahn, Jugendnot und Jugendbildung heute. Vierteljahrsschr. f. wiss. Päd., Jg. 42, H. 2 (1966), S. 116.

phase kaum mehr von einer Psychologie bezweifelt, die mit ebenso gültigen empirischen Untersuchungen den Nachweis geliefert hat, daß wir mit gewissen *jugendspezifischen Konstanten* zu rechnen haben.<sup>8</sup> Dazu kommt dann noch die Feststellung, daß trotz der gesellschaftlichen Veränderungen und trotz aller Akzelerationserscheinungen die Jugendgenerationen dieses Jahrhunderts *durchgehende* Merkmale aufweisen, somit also die Sprangersche Jugendpsychologie in ihren wesentlichen Punkten auch heute noch Gültigkeit besitzt.<sup>9</sup> Überdies wird anerkannt, daß die Pubertät in jeder Kultur von einiger Differenziertheit eine Krisenzeit darstellt und der von manchen Kulturanthropologen beschriebene reibungslose Übergang von der Kindheit zur Erwachsenenheit als Extremfall zu werten ist.<sup>10</sup>

Es wäre nun vollkommen falsch, wollte man die beiden voneinander abweichenden Betrachtungsweisen gegeneinander ausspielen. So erschiene es abwegig zu glauben, sie müßten sich in ihrer Konsequenz gegenseitig aufheben. Vielmehr decken, wie ohne weiteres zu zeigen ist, Epochaltypologie und Jugendsoziologie mit den von ihnen dargestellten gesellschaftlichen Verhaltensstrukturen der gegenwärtigen Jugend, was die Aufgabe des Erwachsenwerdens betrifft, Schwierigkeiten auf, die die von der Entwicklungspsychologie angenommene Krisenhaftigkeit dieser Altersstufe steigern. Will man deshalb angesichts der zu Beginn charakterisierten Situation zu einem wirklichen Verstehen der Jugendgeneration gelangen, so ist dies nur von einem Standpunkt möglich, der die soziologischen Befunde, die übrigens zugegebenermaßen sehr oft nur „für kurze Zeit“ gelten (H. Schelsky), mit der entsprechenden psychologischen Strukturkenntnis verbindet. Bei einer Analyse der Gegenwartsjugend und ihrer Probleme wird man daher, worauf verschiedene Autoren — vor allem im Anschluß an Schelskys Formel von der „skeptischen Generation“ — hinwiesen, die zahlreichen Merkmale und Motivationen der Jugendlichen unter dem *Doppelaspekt* der Entwicklungspsychologie und Epochaltypologie sehen müssen.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> A. Petzelt, Kindheit — Jugend — Reifezeit. Freiburg i. Br. 1965; W. Fischer, Der junge Mensch. Freiburg i. Br. 1958; H. Bertlein, Das Selbstverständnis der Jugend heute. Hannover 1960; W. Jaide, Eine neue Generation. Eine Untersuchung über Werthaltungen und Leitbilder der Jugendlichen. München 1961.

<sup>9</sup> H. Thomae, Probleme der seelischen Reifung bei Jugendlichen in dieser Zeit. Universitas, Jg. 19, H. 2 (1964); vgl. dazu H. Zdarzil in der Zeitschriftenschau von Wissenschaft und Weltbild, Jg. 17, H. 3 (1964), S. 230.

<sup>10</sup> A. Mitscherlich, Pubertät und Tradition. In: Jugend in der modernen Gesellschaft, hrsg. von L. v. Friedeburg, Köln — Berlin 1965, S. 298.

<sup>11</sup> H. R. Lückert, Beiträge zur Psychologie der Gegenwartsjugend. München — Basel 1965, S. 268.

### III. Jugendkultur — Mythos oder Wirklichkeit?

Es ist kaum zu leugnen, daß die heutige Jugend eine hochgradige Unabhängigkeit besitzt. Die gegenwärtige Jugendgeneration hat sich den Erwachsenen in solchem Maße angeglichen, daß zwischen der Welt der Jugend und der Welt der Erwachsenen kaum noch eine Trennungslinie besteht.<sup>12</sup> Bedenkt man ferner jene weitverbreitete These von der „Pseudo-*Erwachsenheit*“ (Schelsky), dann drängt sich die Frage auf, ob es überhaupt noch berechtigt ist, von der „Jugend“ als einem typologisch bestimmbaren, eigenen Lebensabschnitt zu sprechen. Gibt es eine eigene „Jugendkultur“, die neben die Erwachsenenkultur gestellt werden kann, wobei sich daraus unter Umständen ein gegensätzliches Verhältnis der beiden Bereiche ergibt?

H. Tenbruck hat im Hinblick auf die gegenwärtige Situation die soziologische Tatsache zu erweisen versucht, daß Jugend wesensmäßig nur als eine soziale Gruppe verstanden werden kann. In dieser Gruppe bzw. innerhalb der mannigfaltigen Gruppenbildungen vollzieht sich das Jugendleben und treten die Verhaltensformen auf, die wir heute an der Jugend beobachten. Der Umgang der Jugendlichen spielt sich jedenfalls nicht mehr im festen Netz von Familienbeziehungen ab, und der Sozialisierungsprozeß kann deshalb nicht als ein die Kontinuität sichernder Austausch von Seiten der Eltern beeinflusst werden. Das bedeutet aber, daß die Jugendlichen das Modell und den Spiegel erwachsenen Daseins verlieren und deshalb gezwungen sind, sich ihre Welt in einer Art *Teilkultur* aufzubauen.<sup>13</sup>

Es ist nun sehr beachtenswert, daß gerade amerikanische Autoren dem „Mythos von der Teilkultur der Jugendlichen“ auf das entschiedenste entgegentreten.<sup>14</sup> In eingehenden empirischen Untersuchungen versuchen sie zu zeigen, daß die Charakterisierung der Jugendkultur als einer von den Erwachsenen getrennten Welt fragwürdig ist. Man müsse zwar, so erklären diese Autoren, damit rechnen, daß die Jugendlichen spezifische Interessen besitzen, es könne aber keine Rede davon sein, daß sie „zwanghaft unabhängig“ sind und die Normen der Erwachsenen völlig verwerfen. In vieler Hinsicht trete die Kontinuität des Sozialisierungsprozesses weit deutlicher hervor als seine Brüche. Wogegen hier besonders Stellung genommen wird, ist die Annahme der Vertreter einer Jugendkultur, daß

<sup>12</sup> H. Remplein, Zur Psychologie der heutigen Jugendgeneration. *Schule und Psychologie*, Jg. 8, H. 5 (1961), S. 137.

<sup>13</sup> H. Tenbruck, Moderne Jugend als soziale Gruppe. In: *Jugend in der modernen Gesellschaft*, hrsg. von L. v. Friedeburg, Köln — Berlin 1965, S. 95.

<sup>14</sup> F. E. Elkin und W. A. Westley, Der Mythos von der Teilkultur der Jugendlichen. In: *Jugend in der modernen Gesellschaft*, S. 99 ff.

die „Sturm-und-Drang-Periode“ der Heranwachsenden durch ihre spezifische Altersposition in der amerikanischen Sozialstruktur bedingt sei.

Das sind die beiden extremen Standpunkte, denen man sich heute in der Diskussion über Jugendprobleme gegenüberstellt. Derartige Aussagen können freilich nicht mit der Unbedingtheit gelten, mit der sie ausgesprochen worden sind. Sie sind zudem in sich widersprüchlich. Diejenige Seite, die für die Annahme einer eigenständigen Jugendkultur eintritt, hebt zugleich auch die betreffende Altersperiode als individuell erlebbare Übergangsphase zur Erwachsenenheit auf. Jugend wird hier zu einer „stationären Befindlichkeit“, der individuelle Aufgaben mangeln. Wo aber andererseits die Teilkultur bestritten wird, vertritt man die Auffassung, daß es gewisse Dinge gibt, die Jugendliche eben „ihrer Altersstufe gemäß“ tun.

Tritt man unvoreingenommen und ohne jede Tendenz zur Theoriebildung an die Frage nach der Eigenständigkeit der Jugend heran, so wird man, was neuere Untersuchungen bestätigen, zu der Auffassung gelangen, daß die heutige Jugend, entgegen gängigen Meinungen, eine wirkliche Jugend ist, die eine eigene „Lebensstufendynamik“ (W. Jaide) besitzt. So ist auch in der Begegnung mit dem jungen Menschen erkennbar, daß in ihm, bei aller altersbedingten Selbständigkeit, „der Erwachsene überall virtuell gegenwärtig ist“.<sup>15</sup> Die neue Generation mag äußerlich gesehen eine *andere* Jugend sein, vielleicht eine „erwachsene“, „angepaßte“ oder „skeptische“ Jugend, sie ist aber doch *noch immer eine Jugend*.<sup>16</sup> Von einer „Substanzänderung“ der heutigen Jugend, wo immer sie uns entgegentreten mag, kann keine Rede sein. Mögen sich manche, eben in echt jugendlichem Überschwang, als die „neue Rasse“ empfinden, die Mehrheit der Jugend löst sich nirgends von der Welt der Erwachsenen. Das Wort von der „Teilkultur“ darf jedenfalls nicht in überspitztem Sinne gebraucht werden.

So ergeben sich auf alle Fälle Spannungen zwischen den Erwachsenen und der jungen Generation. Sie sind tief im psychischen Bereich verwurzelt, insofern das Heraufkommen neuen Lebens und neuer Existenz der eigengesetzlichen Dynamik unterliegt, erhalten aber ihre Prägung aus der jeweiligen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Situation der Zeit und weisen dementsprechend auch heute ihre besondere Eigenartigkeit auf.

<sup>15</sup> Th. Scharmann, Das Kind im Schnittpunkt sozialer Beziehungen. *Kölner Zschr. f. Soziol.*, 6, 3/4 (1953/4), S. 476; vgl. auch die Erhebungen über „die Einstellung der Jugendlichen zu den verschiedenen Lebensbereichen“ in H. R. Lückerts „Beiträgen zur Psychologie der Gegenwartsjugend“, S. 11 ff.; sowie W. Jaide, *Eine neue Generation*. Eine Untersuchung über Werthaltungen und Leitbilder der Jugendlichen. München 1961.

<sup>16</sup> L. Lang, *Erziehung in dieser Zeit*. Wien 1955, S. 51.

## IV. Die „schweigende Opposition“

„Die Jugend von heute rebelliert nicht, sie opponiert nicht, ja, sie diskutiert nicht einmal, sondern sie nimmt diese unsere Welt mit einem ‚Ist gut!‘ ebenso zur Kenntnis wie einen Wunsch, einen Befehl, einen Tadel der Erwachsenen. Sie geht dabei gleichzeitig ‚auf Distanz‘, in eine Art ‚innere Emigration‘, bricht jedoch nicht mit Ungestüm aus dem Land der Väter aus.“<sup>17</sup> Muchow, der mit diesen Worten sicher sehr treffend einen Teil der Jugendlichen charakterisiert, spricht in diesem Zusammenhang von einer „schweigenden Opposition“ und bringt diese mit einer mehr oder weniger massiven *Verachtung der Erwachsenen* in Verbindung. In der Hauptsache gilt die Beobachtung wohl von den vielen unauffälligen Jugendlichen, die die Erwachsenen und ihre Welt überaus kritisch und mißtrauisch betrachten, wie es dem Oppositionsgeist des jungen Menschen entspricht. Sicher hat auch das laute und provozierende Verhalten der Gruppen von „Halbstarken“ manchmal etwas mit der „schweigenden Opposition“ zu tun, insofern es nicht *offen* gegen die Erwachsenen gerichtet ist, den Kern dieses Verhaltens macht sie jedoch, wie noch zu zeigen ist, nicht aus. Da wären schon eher jene jugendlichen Vagabunden hierherzuzählen, die, in Deutschland und Österreich als „Gämmler“ bekannt, die bürgerliche Wohlstandsgesellschaft kritisieren, dabei allerdings gelegentlich sogar „diskutieren“, wenngleich nur im eigenen Kreis.

Die Jugend steht nicht gegen die Erwachsenen auf; sie beachtet sie einfach nicht. Das gilt von der jungen Generation der ganzen Welt<sup>18</sup>, sofern wir eben an ihr eine „schweigende Opposition“ feststellen. Die Jugendlichen wüßten auch gar nicht, wogegen sie sich stellen sollten, was also ihrer „Aggression“ wert wäre, wenn sich die Erwachsenen durch nichts mehr auszeichnen als durch hilflose Unsicherheit, ja oftmals durch völlige Abstinenz im Hinblick auf persönliche Repräsentation. Diese dem Traditionsverlust entspringende „Bodenlosigkeit“ der erwachsenen Generation wird ebenso durchschaut wie deren in den Augen der Jugendlichen unverzeihliches Versagen gegenüber den Aufgaben der Vergangenheit. Dazu bemächtigt sich des nach Selbstsicherung und Selbstfindung strebenden jungen Menschen eine tiefe Enttäuschung über die Widersprüche und Lügen der Massenzivilisation.

Die Jugend erhebt sich nicht gegen die Erwachsenen, sie scheint nur manchmal Grund zu haben, sich *über* sie zu *leben*. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Alter und Erfahrung nicht mehr in hohem Kurs stehen. Die jungen Leute glauben nicht mehr daran, „daß ‚Reife‘ etwas ist, in

<sup>17</sup> H. H. Muchow, *Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend*. Hamburg 1959, S. 73.

<sup>18</sup> G. Paloczi-Horvath, a.a.O., S. 249.

das man allmählich hineingleitet, weil das bedeuten würde, daß ihre gegenwärtige Persönlichkeit nur ein Übergang ist, aus dem sie später herauswachsen. Aber sie wollen gar nicht herauswachsen und weigern sich zu ‚reifen‘, in der Art, wie die gegenwärtige Generation es getan hat.“<sup>19</sup> Für eine derartige Form von Reife haben diese jungen Leute nichts als Verachtung über. Frappierend ist die Übereinstimmung, mit der in einem ganz anderen Teil der Welt erklärt wird: „Die älteren Leute meinen, daß Jugend eine Krankheit sei. Aber in diesem Falle wollen wir gar nicht geheilt werden.“<sup>20</sup> Mit dem Verzicht auf „Reife“ spricht man hier allerdings zugleich auch die Hoffnung aus: „Aber wir werden schon in Ordnung kommen, wenn wir an der Reihe sind.“

Warum soll denn auch diese Jugend überhaupt „opponieren“, wenn sich überall in der Welt eine starke Strömung zur „Verehrung“ der Jugend feststellen läßt. In unserer Zeit ist es Mode geworden, der Jugend in der Öffentlichkeit fast gewaltsam eine Sonderstellung einzuräumen, in solchem Maße, daß sie sich selbst nicht mehr in ihr wohl fühlt. Die Jugendlichen durchschauen die Übertriebenheit solchen Kults, den die Erwachsenen, manchmal auch aus bloßer Gewinnsucht, kräftig hochspielen, ohne sich auch damit echte Sympathien zu erwerben. „Die Jugend muß allmählich glauben, die Welt sei nur für sie da“, sagt ein indischer Student, dem es sehr bedenklich vorkommt, die junge Generation zu solch übersteigertem und empfindlichem Selbstbewußtsein zu erziehen.<sup>21</sup> Die englischen Rockers aber sind sogar verärgert über das, was sie eine „allgemeine Vergötterung von Jugend und Schönheit“ nennen.<sup>22</sup> Damit ist vielleicht doch wieder von seiten der Jugendlichen ein Verständnis dafür angedeutet, daß „Jugend“ nur ein vorübergehender Zustand im Leben des einzelnen ist, so daß sich dann auch für die Erwachsenen die Chance ergibt, daß ihre Welt, wie es der indische Altersvertreter fordert, von der Jugend in all ihre Betrachtungen und Ziele miteinbezogen wird. Aus solcher Einstellung heraus erfährt aber auch der durchaus natürliche Oppositions- und Verbesserungsdrang der Pubertätszeit seine angemessene Einschränkung, und der Jugendliche wird bereit, am Verhalten der Eltern „mildernde“ Umstände zu entdecken, die er meist auf die allgemeinen Nöte der Zeit zu-

<sup>19</sup> So äußern sich polnische Jugendliche in einer Zeitschrift *Intellektueller* (G. Paloczi-Horvath, a.a.O., S. 248).

<sup>20</sup> Ausspruch eines Mädchens in einem Tokioer Café, einem modernen Heiligtum junger Jazzenthusiasten (G. Paloczi-Horvath, a.a.O., S. 361).

<sup>21</sup> Jugend in Selbstzeugnissen. Internationale Berichte junger Menschen. Hrsg. von H. Frevert, Baden-Baden 1960, S. 136.

<sup>22</sup> G. Paloczi-Horvath, a.a.O., S. 179.

rückführt.<sup>23</sup> „Man muß die Erwachsenen in Ruhe lassen und vielleicht wird sich dann herausstellen, daß sie nicht so dreckig gewesen sind, wie wir glaubten.“<sup>24</sup> Das ist zwar nicht sehr schmeichelhaft, aber es finden sich viele junge Menschen, bei denen die „schweigende Opposition“ völlig dem „zärtlichen Mitleid“ gewichen ist und die darüber hinaus sogar von ihren Eltern mit Ehrfurcht und Liebe sprechen. Die ältere Generation findet oft genug Gnade vor der nicht selten berechtigten Kritik der Jugend.

#### V. „Rebellen ohne Grund“

Es geht nun um die weitaus auffälligeren, lautstark in Erscheinung tretenden Gruppen von Jugendlichen, für die man sehr treffend den Ausdruck „Rebellen ohne Grund“ gewählt hat (G. Lapassade). In ihrem Auftreten und ihren Verhaltensweisen zeigt sich zwar eine große Mannigfaltigkeit, zahlenmäßig jedoch handelt es sich entschieden um eine Minorität der Jugend. Trotzdem darf man sich bei dieser Feststellung nicht beruhigen. So lassen sich an diesen „Halbstarken“, den englischen „Teddyboys“, den französischen „blousons noirs“, den russischen „stilyagi“, den japanischen „Sonnengeschlechts-Banden“ usw., Erscheinungen beobachten, die, wenn auch bedingt, auch für die weniger auffälligen Jugendlichen zutreffen.<sup>25</sup> Hinsichtlich der Geschichte der Halbstarken-Bewegung kann man mit G. Kaiser den Standpunkt vertreten, daß es sie weder „schon immer“ gegeben hat, noch daß sie „völlig neu“ ist, das heißt, daß sie epochal-typologisch als ein „Zivilisationsphänomen“ zu bezeichnen ist.

Es ist jedoch nicht berechtigt, von einem ausschließlich „sozialen Phänomen“ zu sprechen. Dazu haben wir auch keinen Grund, wenn wir feststellen, daß diese Jugendlichen in Gruppen auftreten. Ihre Manifestationen haben zwar einen destruktiven Charakter, sie „stören“, zielen aber nicht auf eine „Zerstörung“ der Gesellschaft ab, und zwar weder bewußt noch unbewußt; diese Jugendlichen sind eben keine „Revolutionäre“. Die Bewegung erfaßt die Arbeiter- und Bauernschaft genauso wie die Intellektuellen. Wir finden sie in kapitalistischen Ländern ebenso wie im Bereich des Kommunismus. Man kann auf die Feststellung stoßen, daß die russischen Halbwüchsigen gegen die Banalität der Sowjetgesellschaft, gegen die Schaltheit der kommunistischen Ideologie rebellieren<sup>26</sup>, wie andererseits auch behauptet wird, daß die „kapitalistische Organi-

<sup>23</sup> Jugend in Selbstzeugnissen, a.a.O., S. 20.

<sup>24</sup> Ein junger Vagabund Styrons, zitiert nach J. Marabini, a.a.O., S. 320.

<sup>25</sup> G. Kaiser, Randalierende Jugend. Heidelberg 1959, S. 229.

<sup>26</sup> H. E. Salisbury, Die zerrüttete Generation. Hamburg 1962, S. 95.

sation der Gesellschaft widersprüchlich ist und dadurch zu ihrer Zerstörung herausfordert“.<sup>27</sup>

Halbstärke zeigen ein „asoziales“ Verhalten. Ihre Kriminalität ist allerdings, sofern man diesen Terminus hier überhaupt verwenden darf, „Angriffs-“ oder „Schädigungskriminalität“ und daher von den sonstigen Rechtsverletzungen Jugendlicher, insbesondere der „Nutzkriminalität“, zu trennen.<sup>28</sup> Gerade das aber ist das erschreckende Moment, daß ihre Aggression kein eigentliches Ziel und keinen Zweck hat. So sehr diese Erscheinung nicht auf das Individuum beschränkt bleibt, sondern innerhalb von Gruppen feststellbar ist und damit sozialen Charakter annimmt, wird man nicht umhin können, sie doch auch psychologisch zu durchleuchten. Wenn man freilich dem Psychologen einräumt, „daß in dieser Phase der Entwicklung auf der Basis der pubertären Umwälzung die endgültige Auseinandersetzung des Individuums und seiner gesellschaftlichen Umgebung erfolgt“<sup>29</sup>, so wird zu betonen sein, daß es nicht angeht, die „Krise“ des Jugendlichen allein vom Standpunkt der *individuell* bedeutsamen Traumata im Sinne etwa psychoanalytischer Reaktionsformen zu betrachten. Es erweist sich gerade im gegenständlichen Falle als notwendig, der kollektivpsychologischen Motivation, wie sie durch den *allgemein* wirksamen Einfluß der Zeitumstände gegeben ist, entsprechende Aufmerksamkeit zu schenken.<sup>30</sup> Nicht der Persönlichkeitsbedingte, sondern der kollektive Aspekt ist hier der einzig angemessene. Sodann muß es als eine unzulässige Vereinfachung bezeichnet werden, wenn man von der Auffassung ausgeht, das „Wirken der Pubertät“ mache wesentlich die „Reaktivierung des Ödipuskomplexes“ aus.<sup>31</sup>

Man wird die „Rebellion ohne Grund“ in der richtigen Perspektive sehen, wenn man den Blick dorthin lenkt, wo es dieses Phänomen nicht gibt, nämlich in die unterentwickelten Gebiete der Erde, nach Afrika etwa oder nach Lateinamerika. Zwar läßt sich auch hier in gewissem Sinne ein Generationskonflikt erkennen, insofern als die neue Generation

<sup>27</sup> G. Lapassade, Rebellen ohne Grund. In: Jugend in der modernen Gesellschaft. Hrsg. von L. v. Friedeburg, Köln — Berlin 1965, S. 198.

<sup>28</sup> G. Kaiser, Randalierende Jugend. Heidelberg 1959, S. 22.

<sup>29</sup> G. Lapassade, a.a.O., S. 196.

<sup>30</sup> Sehr bezeichnend für die in der Psychologie weithin vorherrschende einseitige Betrachtungsweise ist eine Feststellung auf der Tagung „Jugend in Not“ (Salzburg 1958): „Wir zweifeln nicht daran, daß es unter der heutigen Jugend viel Persönlichkeitsbedingte seelische und sittliche Not gibt, während es zunächst fraglich ist, ob die heutige Jugendgeneration in eine besonders ungünstige, sie gleichsam überfordernde Zeitlage hineingeboren ist.“ Vgl. Verf., „Jugend in Not“ und psychische Hygiene. Erziehung und Unterricht, Jg. 1960, S. 515.

<sup>31</sup> G. Lapassade, a.a.O., S. 192.

in ungestümem Eifer bestrebt ist, ihren besonderen Beitrag zum Vollzug des Übergangs von der traditionellen zur industriellen Zivilisation zu leisten. Aber gerade diese „Belastung“ stellt eine Situation dar, in der der junge Mensch eine naturgemäße Anspannung seiner Kräfte erfährt und jeder ziellose Leerlauf vermieden wird. „Während einige Jugendliche innerhalb der Oasen kein Ziel finden, für das es sich lohnt zu kämpfen, gibt es außerhalb der Oasen eine riesige Auswahl von Ideen, die förmlich danach schreien, daß man sich für sie einsetzt.“<sup>32</sup> Sehr bezeichnend ist hier das Wort von den „Rebellen mit zuviel Motiven“ (Paloczi-Horvath).

Von hier aus läßt sich sehr leicht ein Verständnis für die „Rebellen ohne Grund“ gewinnen. Es scheint damit auch die Möglichkeit gegeben zu sein, dieses Phänomen einer psychologischen Erklärung zuzuführen. Nur muß man sich freilich von einer Betrachtungsweise freimachen, die, wie im Falle der Psychoanalyse, ausschließlich auf einer Triebbefriedigungstheorie beruht. Ganz im Gegensatz zu solcher Motivationstheorie, nach der es dem Menschen darauf ankommt, „nur ja keine Spannung aufkommen zu lassen“ (Homöostaseprinzip), zeigt eine anthropologisch fundierte Psychologie, daß der Mensch „eine gesunde Dosis von Spannung“ braucht — „etwa jene dosierte Spannung, wie sie hervorgerufen wird durch sein Angefordert- und Inanspruchgenommensein durch einen Sinn“.<sup>33</sup> Dieses „Spannungsbedürfnis“ kommt in einer Wohlstands- und Überflusgesellschaft zu kurz, meint Frankl, „und geht dem Menschen Spannung ab, dann schafft er Spannung, sei es, daß er sich dem Sport verschreibe, sei es, daß er sich auf weniger gesunden Wegen versucht — wie jene jungen Menschen, die in Wien als Halbstarke Polizisten provozieren, an der Ostküste der USA als Teddyboys Brasilianische Duelle arrangieren, indem sie nachts in unbeleuchteten Autos auf unbeleuchtete Kreuzungen loszubrausen riskieren, oder an der Westküste der USA als Beatniks der Surfing-Sucht (es handelt sich um — lebensgefährliches — Wellenreiten, nicht Wasserschlaufrufen) verfallen, die Schule schwänzen.“<sup>34</sup>

So entspringt die „Revolte ohne Grund“ wirklich einem „Unbehagen der Jugend“. Sie läßt sich aber, wie man sieht, sehr wohl psychologisch erklären.<sup>35</sup> Ja, es wird sich das Verständnis für das Verhalten der Jugend

<sup>32</sup> G. Paloczi-Horvath, a.a.O., S. 287.

<sup>33</sup> V. E. Frankl, Aphoristische Bemerkungen zur Sinnproblematik. Archiv für die gesamte Psychologie, 116, 3/4 (1964), S. 340.

<sup>34</sup> V. E. Frankl, a.a.O. Schon der antike Schriftsteller Sallust berichtet davon, daß sich dem Verschwörer Catilina junge Leute aus vornehmen Häusern angeschlossen haben, die, in Ruhe prächtig und behaglich lebend, „das Ungewisse dem Gewissen vorzogen.“

<sup>35</sup> Es soll damit natürlich nicht versucht werden — und das müßte auch von einer soziologischen Erklärung gelten —, aus jeder Revolution, an der, wie z. B. in Ungarn

unserer Zeit noch sehr viel weiter vertiefen lassen, wenn wir dem einmal aufgezeigten Gesichtspunkt psychologischer Betrachtungsweise folgen. So kann auch mit Recht gesagt werden, daß die „Revolte ohne Grund“ im „Horizont des Nihilismus“ liegt, eine Revolte, „die aus der Begegnung zwischen dem in der Bildung begriffenen Individuum und einer Welt, die seinem Leben keinen Sinn mehr zu geben vermag, entstanden ist“.<sup>36</sup> Ohne Zweifel läßt sich die gerade beim jungen Menschen so massiv auftretende Reaktion auf die Frustrierung des „Spannungsbedürfnisses“ bis in die allgemeine Sinnproblematik der Zeit hinein verfolgen, wie noch zu zeigen sein wird. Doch soll zuerst noch auf jene nicht mehr „kriminelle“ Protestäußerung hingewiesen werden, die mit dem großen Interesse der Jugend für den Jazz zusammenhängt. Scheint es auch nicht ganz sicher zu sein, ob man den Jazz als die Musik der modernen Zeit und als typischen Ausdruck der heutigen Jugend zu betrachten hat<sup>37</sup>, so läßt sich jedenfalls beobachten, daß diese Musik von manchen Jugendlichen als ein sehr vehementes Ausdrucksmittel einer „rebellischen“ Haltung benutzt wird. Sie empfinden tatsächlich den Jazz als eine „Musik des Protests“.<sup>38</sup>

Der Jazz wird natürlich dort am stärksten als Protest und Ausbruch empfunden, wo die Gängelung der Persönlichkeit am stärksten ist, das heißt also in den Ländern mit autoritären Regierungen. Jazz gilt dort als eine Botschaft der Freiheit. Es wäre aber, so heißt es in dem Selbstzeugnis eines Jugendlichen, allzu bequem, den Jazz einfach als einen Protest gegen den Totalitarismus zu werten. Es sei vielmehr dieser Protest auch im Westen vernehmbar, wo er sich dann gegen die Organisiertheit des modernen Lebens schlechthin richte, gegen die „verwaltete Welt“, wie man mit Adorno sagen könnte. Im übrigen unterscheidet sich in der Erlebnisweise des Jugendlichen der östliche Totalitarismus nicht allzu viel vom westlichen Konformismus. Sodann handelt es sich auch im Osten nicht so sehr

(1956), Jugendliche beteiligt waren, ein Jugendphänomen zu machen. Die Hauptursache liegt selbstverständlich in vielen derartigen Fällen in der politischen Entwicklung. Es wäre aber falsch, das Element des Protests der Jugend zu übersehen, das den Vorgängen ihren besonderen Charakter verliehen hat. Vgl. J. E. Ellemers, Allgemeine Ursachen der Ausdrucksformen moderner Jugend. In: Jugend in der modernen Gesellschaft, S. 215.

<sup>36</sup> G. Lapassade, a.a.O., S. 198.

<sup>37</sup> H. Bertleins Befragung der Jugend (Das Selbstverständnis der Jugend heute, S. 92) könnte nahelegen, im Jazz das Zeichen von Fortschritt und Produktivität der Jugend zu sehen. Dagegen stellt die Untersuchung H. R. Lückerts fest, daß der Jazz nur als Musikart neben anderen genannt wird (Beiträge zur Psychologie der Gegenwartsjugend, S. 29).

<sup>38</sup> Jugend in Selbstzeugnissen. Internationale Berichte junger Menschen. Hrsg. von H. Prevert, Baden-Baden 1960, S. 90.



um einen Protest gegen eine Partei wie um einen solchen gegen eine „zweispältige Welt“, in der es zu einem ständigen Tauziehen zwischen puritanischen und fortschrittlichen Funktionären kommt.<sup>39</sup>

Es könnte somit bei einem Teil der Jugend auch der Jazz eine Art „Unbehagen“ ausdrücken, ein „Unbehagen in der Kultur“ (Freud), wenn man so sagen will. Wird nun festgestellt, daß heute der Jugend die Kraft zu auseinandersetzendem Widerstand fehlt, zugleich aber auch, daß ein deutlicher Verlust an spontaner Bereitschaft zur Gestaltung des Jugendlebens durch die Jugend selbst eingetreten ist<sup>40</sup>, so erhebt sich hier die Frage, ob nicht vielleicht die Jazzfans in gewisser Hinsicht die Jugendbewegung unserer Zeit sind. Solche Fragestellung gewinnt an Bedeutung im Lichte der allerdings mehr die deutschen Verhältnisse berücksichtigenden Feststellung, daß die Gegenwartsjugend trotz zeitbedingter Sonder-eigentümlichkeiten mit der als „klassisch“ angesehenen Jugend von 1913 mehr gemeinsam zu haben scheint als mit der staatlich gleichgeschalteten Jugend von 1933.<sup>41</sup>

#### VI. Wie „skeptisch“ ist die neue Generation?

Es war die Rede von einer „Revolte im Horizont des Nihilismus“. Wir haben sie als Reaktion auf die Frustrierung des „Spannungsbedürfnisses“ zu verstehen versucht. Es wurde aber auch schon betont, wie sehr diese Erscheinung mit der allgemeinen Sinnproblematik zusammenhängt. Nun tut sich aber dieser „Horizont des Nihilismus“ nicht nur über den erwähnten Gruppen von auffälligen Jugendlichen auf, sondern sehr wohl auch über der Jugend in ihrer Gesamtheit, wenn auch nicht überall eine gleich deutliche Reaktionsweise feststellbar ist. Fassen wir nunmehr diesen „Nihilismus“ etwas näher ins Auge, dann wird sich feststellen lassen, daß für dessen ausreichende Charakterisierung mit einer Analyse auf rein soziologischer Ebene keineswegs das Auslangen gefunden werden kann. So haben wir gewiß mit dem Aufweis des Mangels eines sozialen Systems (Lapassade) oder des „Strukturdilemmas“ der modernen Gesellschaft (Schelsky) brauchbare Ansatzpunkte für eine mögliche Erklärung der Verhaltensschwierigkeit und -unsicherheit der Gegenwartsjugend in die Hand bekommen.<sup>42</sup> Es läßt sich aber nicht bezweifeln, daß der „Hori-

<sup>39</sup> G. Paloczi-Horvath, a.a.O., S. 258.

<sup>40</sup> H. Rempelin, Zur Psychologie der heutigen Jugendgeneration. Schule und Psychologie, Jg. 8, H. 5 (1961), S. 137.

<sup>41</sup> H. R. Lückert, Beiträge zur Psychologie der Gegenwartsjugend. München — Basel 1965, S. 269.

<sup>42</sup> Schelskys Annahme, der Jugendliche befinde sich in einem rollenlosen Zwischenbereich von Familie und „familienfeindlich strukturierter Umwelt“ wird allerdings von

zont des Nihilismus“ eine noch viel größere Spannweite besitzt als dies bisher angedeutet worden ist.

Es ist hier sicher am Platz, zuallererst auf die Zerstörung der Familie, sei es durch strukturelle Restriktion oder durch schuldhaftes Versagen der Eltern, hinzuweisen. Die Familie, als das „Fundament des Menschseins“<sup>43</sup>, ist weithin als stützende Umwelt des Heranwachsenden in Frage gestellt. Wir werden aber auch an die besonders den jungen Menschen betreffende Entwurzelung vieler Volksgruppen im Zuge der heute so weit verbreiteten Völkerwanderung vom Lande in die Stadt zu denken haben. Auch läßt die verwirrende Wirkung der durch die Vermittlung der Massenmedien auf den Jugendlichen eindringenden Inhalte kaum eine sinnvolle Ausfüllung des zu dieser Zeit aufkommenden Selbst- und Weltbewußtseins zu. Und erst recht auf höchster Ebene stoßen wir auf ein ethisch-kulturelles Chaos, „in dem so gut wie alles, was Wissenschaft und Technik zu bieten haben, erlaubt ist, und sogar als positiv bewertet wird“.<sup>44</sup> Hier kommt dann auch, namentlich in Anbetracht der Verkündung eines „wissenschaftlichen Humanismus“ (J. Marabini), jenem das Menschenbild auf einige Mechanismen reduzierenden „gelehrten Nihilismus“ besondere Bedeutung zu, den V. E. Frankl in einer „Pathologie des Zeitgeistes“ dem „gelebten Nihilismus“ gegenüberstellt.<sup>45</sup> Dieser gelebte, ja vorgelebte Nihilismus, diese Weltanschauung des vergötzten Wohlstandes, dem sich viele Erwachsene verschrieben haben, führt dazu, daß den Jugendlichen dauernd „Frustrationen“ zugemutet werden, die ihre Entwicklung ungünstig beeinflussen. Es fehlen ihnen geeignete Betätigungsobjekte, „so daß ihre Bestrebungen leerlaufen und Langeweile entsteht: Die Welt langweilt sie“.<sup>46</sup>

Was Wunder, wenn sich auch in der Seele des jungen Menschen ein

L. Rosenmayer wegen der allzu scharfen Betonung der Zäsur zwischen „Intimwelt“ und „Öffentlichkeit“ zurückgewiesen (Familienbeziehungen und Freizeitgewohnheiten jugendlicher Arbeiter. Wien 1963).

<sup>43</sup> H. Moritz, Die Familie — Fundament des Menschseins. Freiburg i. Br. 1964.

<sup>44</sup> W. Heitler, Ethik des naturwissenschaftlichen Zeitalters. Universitas, Jg. 19, H. 6 (1964), S. 625. — Heitler unterzieht hier die verschiedensten technischen Erfindungen, wie die zur Beeinflussung des menschlichen Verhaltens verwendeten Pillen, den Einsatz der modernen Reklame und die Anwendungsmöglichkeiten der Pharmakologie (Steuerung der biologischen Aktivität) einer ethischen Prüfung. Seine Kritik gilt vor allem der Verzerrung des Menschenbildes durch die Betrachtungsweise eines biologischen und psychologischen Mechanismus.

<sup>45</sup> Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, hrsg. von V. E. Frankl, V. E. von Gebattel und J. H. Schultz, Bd. 3, München — Berlin 1959, S. 697.

<sup>46</sup> H. H. Muchow, Zur Psychologie und Pädagogik der Halbstarren. Unsere Jugend, Zschr. f. Jugendhilfe in Wissenschaft und Praxis, 1956.

lähmender Nihilismus breitmacht, wenn ihm „das Chaos der Welt... zum Alibi für das eigene Chaos“ wird.<sup>47</sup> So scheint Schelsky mit seiner gängigen Formel von der „skeptischen Generation“ wirklich ins Schwarze getroffen zu haben. Es findet sich allerdings andernorts eine noch härtere Charakterisierung der heutigen Jugend, wenn etwa an ihr Gleichgültigkeit, Teilnahmslosigkeit, Verantwortungslosigkeit, ja Lakonismus und Apathie hervorgehoben werden.<sup>48</sup> Und läßt man die Jugend selbst zu Worte kommen, dann erfährt man erschüttert die Tatsache: „Wir glauben an nichts mehr. Wir haben weder Illusionen noch trauen wir schriftlichen Behauptungen, wir glauben an nichts. Lang lebe die Skepsis, und fort mit allen romantischen Vorstellungen.“<sup>49</sup> Selbstzeugnisse wie dieses eine ließen sich noch in großer Zahl aus allen Teilen der Welt herbeischaffen.

Es mag viele Ursachen für die Schwierigkeiten mit der heutigen Jugend geben. Immer mehr setzt sich aber die Erkenntnis durch, daß der *geistigen Frustration* größte Bedeutung zukommt. Wir verstehen diese Zusammenhänge besser, seit Frankl gezeigt hat, wie sehr „sich anscheinend zunehmend des Menschen von heute jenes Sinnlosigkeitsgefühl bemächtigt“, das er als „das existentielle Vakuum“ bezeichnet. In seiner Logotherapie wird in solchen Fällen von einer „existentiellen Frustration“ gesprochen.<sup>50</sup>

Es zeigt sich wieder, wie alle Auffälligkeit und Negativität der Jugend aus der vertieft durchgeführten Zeitdiagnose begreifbar wird. Zugleich kann auch jene Sündenbockhaltung der Erwachsenen entlarvt werden, die der „Skepsis“ der Jugend die ganze Schuld an den Schwierigkeiten zuschreiben möchte, die man mit ihr hat. Daß sich die „Not“ der Jugend als eine brennscharfe Spiegelung der zeittypischen Verfassung der Welt erweist, in die sie hineingestellt ist, wird abermals durch die erwähnte „Pathologie des Zeitgeistes“ deutlich, in der die „provisorische Daseinshaltung“ (Frankl) des modernen Menschen als ein hervorstechendes Merkmal beschrieben wird. Überaus bemerkenswert sind die Worte eines deutschen Mädchens, mit denen sie geradezu eine lehrbuchmäßige Charakterisierung der erwähnten Daseinshaltung liefert: Die Erwachsenen hätten, so heißt es, Angst, „in der Freizeit etwas ungenützt zu lassen und das Leben nicht voll ausgelebt zu haben. Denn wer garantiert uns nach zwei

<sup>47</sup> R. Kaufmann nach G. Kaiser, Randalierende Jugend. Heidelberg 1959, S. 118.

<sup>48</sup> J. Marabini, a.a.O., S. 278; V. E. Frankl, Aphoristische Bemerkungen zur Sinnproblematik, a.a.O., S. 341; Ch. Bühler, Vortrag im Institut für Jugendkunde, Wien, 16. 6. 1964.

<sup>49</sup> Uj Iras, Die Monatsschrift für junge Schriftsteller, Budapest Mai 1961 (G. Paloczi-Horvath, a.a.O., S. 262).

<sup>50</sup> V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Wien 1966 (7. erg. Aufl.), S. 7, 19 und 241.

schrecklichen Weltkriegen, daß morgen unsere Traumschlösser nicht von viel schlimmeren Vernichtungswaffen zusammengeschlagen werden?“<sup>51</sup>

## VII. Eine „angepaßte“ Generation?

Es sieht so aus, als hätten wir zuletzt versucht, die heutige Jugend gegen den Vorwurf verantwortungsloser Skepsis in Schutz zu nehmen. Sieht man etwas genauer hin, dann zeigt sich, daß die Jugend dies gar nicht nötig hat. Das aber ist *nicht* deshalb der Fall, weil sie ihre Verteidigung selbst übernommen hat, wenn in seltener Übereinstimmung von Ost und West erklärt wird: Wir sind *nicht* eine Generation des Zweifels, sondern äußerst realistisch und rationalistisch.<sup>52</sup> Zudem ist ja auch Schelskys These gar nicht so negativ gemeint, wie manchmal angenommen wird. Wenn er die Jugend als „skeptisch“ abstempelt, so hat er doch andererseits diese selbe Jugend zugleich als „angepaßt“ bezeichnet.

Die heutige Jugend hat, was nicht deutlich genug hervorgehoben werden kann, eine „Ehrenrettung“, aus einem ganz anderen Grunde und in einem ganz anderen Sinne nicht nötig. Einfach deshalb, weil sie eine Jugend ist, oder, etwas konkreter gesagt, weil sie, eben als Jugend, ein „Recht“ dazu besitzt, skeptisch zu sein. Das ist in dem Sinne der jugendbedingtes Sondermerkmal der Nachkriegsjugend, sondern als eine Weise der Verselbständigung des jungen Menschen aufgefaßt werden muß, da die Jugend schon immer gegenüber der vorfindbaren Wertordnung der Erwachsenen skeptisch und kritisch eingestellt war.<sup>53</sup> Aus dem Munde eines jungen Russen klingt das so: „Unsere Jugend ist unruhig und voller Zweifel und Widerspruch, wie es die Jugend immer sein sollte.“<sup>54</sup> So darf man wohl auch der Feststellung Glauben schenken, daß auch die heutige Jugend nicht aufgehört hat, „ihre familiäre, gesellschaftliche Umwelt auf mögliche lebensorientierende Richtpunkte hin zu erleben und abzusichern“.<sup>55</sup>

Die Skepsis der Jugend ist also keineswegs so negativ zu bewerten wie dies oftmals geschieht. Es ist aber auch andererseits die von vielen behauptete

<sup>51</sup> Jugend in Selbstzeugnissen. Internationale Berichte junger Menschen. Hrsg. von H. Frevert, Baden-Baden 1960, S. 86.

<sup>52</sup> J. Marabini, a.a.O., S. 353 und S. 235.

<sup>53</sup> Th. Wilhelm, nach H. R. Lückert, Beiträge zur Psychologie der Gegenwartsjugend. München — Basel 1965, S. 269.

<sup>54</sup> Nach J. Marabini, a.a.O., S. 236.

<sup>55</sup> H. Bertlein, Das Selbstverständnis der Jugend heute. Hannover 1960, S. 224; vgl. auch R. Schwarz, Prinzipien der Bildung in der gegenwärtigen Situation. In: Markierungen. Festschr. f. M. Keilhacker, München 1964, S. 29.

tete Anpassungs- und Integrationstendenz nicht so positiv wie es scheinen möchte. Ja, es erhebt sich die Frage, ob denn auch diese Anpassungsversuche von seiten des Jugendlichen so klaglos verlaufen, wie es eine soziologische Analyse erhoben zu haben glaubt; ob nämlich der Jugendliche tatsächlich das Leben „in der Banalität“ (Schelsky), in der es sich dem Menschen stellt, meistert.

Die Jugend erlebt oft genug bittere Enttäuschung, wenn sie nach „lebensorientierenden Richtpunkten“ Ausschau hält. Sieht sie sich doch einer Welt der Widersprüche und unterschiedlichsten Maßstäbe gegenüber. In ihr haben sich zwar die Erwachsenen, wenn auch selbst nicht ganz vollkommen, so doch in hektischer Geschäftigkeit und resignierender Zufriedenheit zurecht gefunden. Der Jugendliche aber steht vor der schmerzlichen Frage, was jetzt eigentlich im Recht ist: sein „inneres Gefühl oder die Scheinzufriedenheit der Erwachsenen“.<sup>56</sup> Ihm will nicht so leicht gelingen, was die ältere Generation recht und schlecht erreicht hat. Sie hat sich ja nach dem Zeugnis eines jungen Mannes in das Heute hineingelebt, in dem sie zwar nicht immer glücklich, aber doch satt und zufrieden lebt.<sup>57</sup> Der einfache Lehrling aber, dessen Worte wir eingangs zitierten, weiß nicht, was man in dieser „Banalität“ anfangen soll. Ebenso ergeht es seinem Kollegen jenseits des Ozeans, der, gewiß ohne Heuchelei, erklärt: „Sobald ich aus der Fabrik nach Hause komme, stelle ich den Teekessel auf den Herd, ziehe saubere blue jeans an und setze mich nach dem Essen vor den Fernsehapparat, um ihre geheiligten Wildwestgeschichten anzusehen — und trotzdem fühle ich mich dabei als Fremdling.“<sup>58</sup> Trotz des „nüchternen Wirklichkeitssinnes“, den man dem Jugendlichen heute nachsagt, ist er innerlich sehr weit entfernt von bloßer Anpassung und konformistischer Übernahme einer Welt, die ihm nicht ganz begreifbar ist. Er bleibt in ihr „ein Fremdling“. Das kann nicht anders sein, wenn die Entwicklungstendenzen des jungen Menschen, wie schon hervorgehoben wurde, „frustriert“ werden, das heißt, wenn sie ins Leere gehen: soziologisch und, in einem gewissen Sinne, auch metapsychisch.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Volk ohne Traum. Das Lebensgefühl der jungen Generation in Selbstzeugnissen. Zusammengestellt von E. Wisselink, München 1964, S. 16.

<sup>57</sup> Jugend in Selbstzeugnissen. Internationale Berichte junger Menschen. Hrsg. von H. Frevert, Baden-Baden, 1960, S. 157.

<sup>58</sup> Ein junger Texaner bei J. Marabini, a.a.O., S. 321.

<sup>59</sup> Vgl. F. Anton, Die seelische Situation des Jugendlichen von heute und seine Einstellung zur Bildung. Der Mittelschullehrer und die Mittelschule, 1961, Nr. 7, S. 149. — Sehr bemerkenswert ist die Warnung L. von Friedeburgs vor einer irrtümlichen Beurteilung der „gelungenen“ Anpassung der Jugend. Es wäre seiner Meinung nach falsch, „die starke Integrationstendenz der Jugendlichen positiv zu registrieren, da das Mißvergnügen der Unbefriedigten und die Distanz der Gelangweilten als Folgen jugendlicher Anpassung an den keineswegs befriedigenden Gesamtzustand der Gesellschaft zu verstehen sind“. (Zum Verhältnis von Jugend und Gesellschaft. Berlin 1965, S. 188).

### VIII. Die Suche nach dem Sinn des Daseins

Die Jugend weiß es sehr genau: „Der erreichte Zivilisationsstand kann allenfalls Befriedigung über die geleistete Arbeit auslösen, einen Lebenssinn stellt man damit nicht auf die Beine.“<sup>60</sup> Sie stellt deshalb an die Erwachsenen ein ganz konkretes Ansinnen: „Die Jugend will von der älteren Generation den Daseinssinn erfahren und nicht ein Hecheln nach materiellem ‚Mehr und Besserem von allem‘. Sie widersetzt sich der nur auf Erfahrung und Gedankenlosigkeit errichteten Kartenhausordnung, weil diese Ordnung unbegründet ist. Da die meisten der älteren Generation nun einmal selber nicht wissen, was sie sollen, wünscht die Jugend wenigstens Unterstützung und Hilfe in ihrem Suchen nach dem Sinn.“<sup>61</sup> Dieses Suchen nach dem Sinn und nach dem Ziel des Lebens ist so universal, daß sich behaupten läßt, die Sowjetjugend denke „metaphysischer“ als die amerikanische Jugend<sup>62</sup>, wie sich andererseits selbst hinter dem nicht mehr zu überbietenden Streben des amerikanischen Jugendlichen nach Popularität und Sicherheit die Sehnsucht nach Glaube und Ideal, nach einem sinnvollen Leben, versteckt.<sup>63</sup> Aber auch der indische Student bekennt, daß seine Kollegen, die das Studium ernst nehmen, früher oder später „Suchende“ werden.<sup>64</sup>

Danach ist sicher nicht zu viel gesagt, wenn man auch heute noch einen Jugendlichen einen „Sinnsucher“ (W. Fischer) nennt. Trotz der „Gestaltlosigkeit“ und „Labilität“, trotz der „Umrisslosigkeit“, die schon Ed. Spranger als ein Charakteristikum der Pubertät beschrieben hat, oder gerade deshalb, kann man in dieser Phase unverkennbar ein „entwicklungsgemäß sensibilisiertes Wertgefühl“ feststellen.<sup>65</sup> Man darf sich deshalb auch nicht wundern, wenn sich in dem „Terrain einer besonderen Sensibilität für die Widersprüche“<sup>66</sup> seismographisch jene Erschütterungen

nach falsch, „die starke Integrationstendenz der Jugendlichen positiv zu registrieren, da das Mißvergnügen der Unbefriedigten und die Distanz der Gelangweilten als Folgen jugendlicher Anpassung an den keineswegs befriedigenden Gesamtzustand der Gesellschaft zu verstehen sind“. (Zum Verhältnis von Jugend und Gesellschaft. Berlin 1965, S. 188).

<sup>60</sup> Zitat nach J. Bader, Jugend in der Industriekultur. München 1962, S. 272.

<sup>61</sup> Jugend in Selbstzeugnissen. Hrsg. von H. Frevert, Baden-Baden 1960, S. 164.

<sup>62</sup> Ein junger Russe bei J. Marabini, a.a.O., S. 21.

<sup>63</sup> Ch. Bühler, Vortrag im Institut für Jugendkunde, Wien, 16. 1. 1964.

<sup>64</sup> Jugend in Selbstzeugnissen, S. 44. — Das Suchen nach dem Sinn kommt aber in diesem Band auch in mehreren anderen Beiträgen zum Ausdruck.

<sup>65</sup> A. Mitscherlich, Pubertät und Tradition. In: Jugend in der modernen Gesellschaft. Hrsg. von L. von Friedeburg, S. 298.

<sup>66</sup> G. Lapassade, Rebellen ohne Grund. In: Jugend in der modernen Gesellschaft, S. 198.

abspielen, die wir mit Entrüstung und Entsetzen, aber auch mit viel Verständnislosigkeit an der Jugend registrieren.

Was die moderne medizinische Anthropologie in einer Explikation menschlichen Daseins als wesensbestimmend erhoben hat, nämlich, „daß der Mensch letztlich ein um den konkreten Sinn seines persönlichen Daseins geistig ringendes Wesen ist“<sup>67</sup>, das wird in der Entwicklungsphase der Pubertät in anschaulicher Weise und exemplarischer Gültigkeit offenbar, in der Zeit also, in der der junge Mensch nach seiner Selbstfindung zu der entscheidenden Auseinandersetzung mit der Umwelt angetreten ist. Hier öffnet sich auch die Seele mit solcher Intensität, wie vielleicht später nie wieder, den Gegenständen der Welt, den „Sachen“ und „Partnern“, den nach den Erkenntnissen der Logotherapie eigentlichen und wirklichen Zielpunkten menschlicher Orientierung und Erfüllung. Was daher der junge Mensch braucht, sind sachliche Aufgaben und persönliche Vorbilder. Das ist nicht nur psychologisches Bekenntnis, sondern hat etwas mit lebendigem Bekenntnis zu tun. „Ja es mag sein“, sagt ein junger Mann, „daß wir heute ‚überfüttert‘ und ‚verwöhnt‘ sind, daß es uns viel besser geht als euch in eurer Jugend. Aber vergeßt nicht, daß uns etwas sehr wichtiges fehlt: es müßte eine *Sache* geben, für die man sich ganz einsetzen könnte, für die man alles wagen würde, etwas, das uns alle miteinander verbände. Oder man müßte einen *Menschen* kennen lernen, dem man nacheifern könnte, nicht nur Filmstars und Schönheitsköniginnen...“<sup>68</sup>

### IX. Die Verantwortung der erwachsenen Generation

Es zeigt sich nun deutlich, wie unrealistisch und „unpsychologisch“ die schon erwähnte These von der *vollkommen* selbständigen „Teilkultur“ der Jugend ausgefallen ist. Sie behauptet ja nicht weniger, als daß der Jugend in dem Maße, wie die Sozialisierung nicht abgeschlossen ist, die erwachsene Kultur zur „selektiven Benutzung nach eigenen Zwecken überlassen“ werde. Da es sich aber, so wird argumentiert, in einem „sozialen Vakuum“ ohne Akzentuierung von Zielen, Handlungsmustern, Erwartungen und Normen nicht existieren läßt, verfallen ganz *konsequent* alle Bereiche der Realität der Normierung durch die Jugend.<sup>69</sup> Wenn hier auch, übrigens in Übereinstimmung mit der angeführten anthropologi-

<sup>67</sup> V. E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis. Wien 1961, S. IX.

<sup>68</sup> Jugend in Selbstzeugnissen. Hrsg. von H. Frevert, S. 155.

<sup>69</sup> H. Tenbruck, Moderne Jugend als soziale Gruppe. In: Jugend in der modernen Gesellschaft. Hrsg. von L. von Friedeburg, S. 95. (Hervorhebung vom Verfasser.)

schon Erkenntnis und der jugendpsychologischen Wesensbestimmung, von der Notwendigkeit einer Auffüllung des, wie es hier heißt, „sozialen Vakuums“ die Rede ist, so steht die Behauptung einer isolierten Bemühung des Jugendlichen um die Fundierung seines eigenen Lebensraumes in Widerspruch zu den Erwartungen eines Großteils der heutigen Jugend. Zudem muß festgestellt werden, daß solche Thesenbildung entweder der weithin spürbaren Erziehungsapathie der Erwachsenen nur in die Hände arbeitet oder der Jugend selbst die in ihren Augen unverzeihliche Tatsache bestätigen könnte, daß die ältere Generation das Erziehen „vergessen“ hat, ein Versäumnis, von dem sie auch durch die Erfahrung nicht freigesprochen wird, daß ihr der Lebenssinn verloren gegangen ist.<sup>70</sup> So ist ja auch schon der Wunsch der Jugend nach Unterstützung und Hilfe in ihrer Suche nach dem Sinn hervorgehoben worden. Damit kommt eine unabdingbare Verpflichtung der erwachsenen Generation zum Vorschein.

Das Eintreten für diese Verpflichtung hat nichts mit der Entfaltung eines blindwütigen Erziehungsfurors zu tun, wohl aber zum Beispiel mit der „Pädagogisierung“ der Freizeit des Jugendlichen anstelle der „Kommerzialisierung“. Verantwortungsbewußte Sozialpädagogen haben, was hier nur kurz angedeutet werden kann, darauf hingewiesen, daß die Gesellschaft der Jugend zwar finanzielle Angebote mache, aber nichts von ihr verlange und fordere. Es sei daher die Erwartungshaltung des Jugendlichen in seiner Freizeit durch ein richtig bemessenes Angebot von erlebniserfüllten Aufgaben zu überwinden.<sup>71</sup>

Entscheidender aber ist, daß wir uns von der verhängnisvollen Illusion freimachen, zu glauben, die Jugend stelle jeweils einen Neuentwurf dar.<sup>72</sup> Solche Einstellung würde ja nur zu einer „entschuldbaren“ pädagogischen Abstinenz der Erwachsenen Anlaß geben. Damit soll aber andererseits nicht gesagt sein, daß die Zukunft unserer Gesellschaft durch eine Jugend entschieden wird, die wir, in direktem Ansatz an dieser Jugend, pädagogisch „vorausplanen“ könnten und sollten. Ohne diese Änderung unseres *eigenen* Lebensstils wird, wie richtig erkannt worden ist, die Zukunft nicht bewältigt werden können. Es kommt auf uns alle an, die wir heute und hier als Erwachsene Verantwortung tragen, und besonders auf jene, die Macht haben und darum auch mehr Verantwortung als andere.<sup>73</sup> Von ihnen vor allem ist ein Verständnis für das zu ver-

<sup>70</sup> Jugend in Selbstzeugnissen, a.a.O., S. 166.

<sup>71</sup> Vgl. E. Bornemann und H. Böttcher, Der Jugendliche und seine Freizeit. Chancen und Gefahren. Göttingen 1964.

<sup>72</sup> A. Flitner und W. Hornstein, Kindheit und Jugendalter in geschichtlicher Betrachtung. Zschr. f. Päd., Jg. 10, H. 4 (1964), S. 335.

<sup>73</sup> W. Brezinka, Jugendforschung und pädagogische Planung. In: Pädagogisches Den-

langen, was die Handlungen des Menschen bestimmt. „Die meisten Menschen, ob jung oder alt, wollen nicht nur Sicherheit oder Bequemlichkeit oder Luxus — obwohl sie auch darüber froh sind. Sie wollen, daß ihr Leben einen Sinn habe. Wenn ihre Zeit, die Form ihrer Zivilisation und ihre Führer ihnen die großen Deutungen, die großen Ziele, die wichtigen Überzeugungen nicht geben oder nicht geben können, dann werden sie sich mit einem flachen und trivialen Sinn begnügen.“<sup>74</sup>

ken in Geschichte und Gegenwart. Festschr. zum 65. Geburtstag von J. Dold, Ratingen b. Düsseldorf 1964, S. 198 f.

<sup>74</sup> Rockefeller-Bericht, Das Streben nach Vortrefflichkeit in unserer Demokratie. Zitiert nach H. von Hentig, Die Schule zwischen Bewahrung und Bewährung, Stuttgart o. J. (1960), S. 60. — Vgl. zur Thematik jetzt auch die nach Abschluß dieses Beitrages unter dem Referat von Professor Dr. Richard Schwarz erschienene Pädagogische Dissertation (München 1967) von D. M. Beitel, Das Bild des Jugendlichen in der Psychologie des Jugendalters von Eduard Spranger und in der heutigen Jugendforschung.

## GESCHICHTE UND GESCHICHTLICHKEIT

FRITZ WAGNER

UNIVERSITÄT MÜNCHEN

### Geschichtsbewußtsein und menschliche Existenz

Im „Buch der Freunde“ notiert Hugo von Hofmannsthal: „Die Verzweiflung einer Epoche würde sich darin aussprechen, wenn es ihr nicht mehr der Mühe wert erschiene, sich mit der Vergangenheit zu beschäftigen.“ Trifft die bange Frage, die einer der glänzendsten Vertreter europäischen Geistes nach dem Ersten Weltkrieg formuliert hat, für unsere heutige Situation zwanzig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg noch zu? Ist Geschichtsbewußtsein eine selbstverständliche Voraussetzung menschlicher Existenz? Oder sind wir frei genug geworden, um uns in einer gänzlich gewandelten Welt von Geschichte zu distanzieren?

Einem deutschen Historiker sei erlaubt, für seinen Beitrag zu einem internationalen Symposion in die Geschichte selbst zu greifen und von dem ihm Naheliegenden, nämlich der deutschen Geschichte, auszugehen. Die Spannung, ja Polarität, die man aus unserem Thema herauslesen kann, wäre noch von der Generation unserer Großväter, vor dem Ausbruch der ersten Weltkatastrophe unseres Jahrhunderts, kaum empfunden worden. Die Koryphäen des deutschen Geistes, etwa die angesehensten Vertreter der Berliner Philosophischen Fakultät, versicherten damals einer gläubigen Hörer- und Leserschaft, der Mensch sei als geschichtliches Wesen angelegt und habe sich als solches so bewußt wie möglich zu entfalten. Mit dem großen Namen Wilhelm Dilthey wird schlagartig deutlich, wie sehr eine bestimmte, speziell in Deutschland ausgebildete geschichtswissenschaftliche Methode des Analysierens, Verstehens und Deutens in den Mittelpunkt des Ichverständnisses, der Zeit- und Weltdeutung gerückt worden ist. Deutschland schien das Musterland einer historisch fundierten Logik abzugeben. Der Stolz darauf konnte dazu führen, daß ein anderer hervorragender Vertreter deutscher Wissenschaft wie Ernst Troeltsch zum Wortführer der Überzeugung wurde, man sei mit dem historischen Verfahren den westeuropäischen Methoden überlegen, die vielfach auf den Bahnen naturrechtlich-normativen Denkens und Bewertens verharren, also eine nicht zulässige Abstrahierung des Menschen von Umwelt und geschichtlichem Schicksal vornahmen. Im Bewußtsein des Machtaufstieges des Bismarckischen und Wilhelminischen Reiches, im An-

spruch auf die Weltbedeutung einer jungen Großmacht, in der Teilhabe am stolzen Kulturvorrang des Europäertums standen die deutschen Gelehrten zu ihrer eigenen zeitgeschichtlichen Gebundenheit. Dazu gehörte als Vermächtnis des führenden Geschichtsschreibers im 19. Jahrhundert, Leopold von Ranke, die Bevorzugung des staatspolitischen Geschehens, weil es das Lebenselement des handelnden, gerade auch des sittlich handelnden Menschen bilde. Sie blickten wie er auf die Mitte des Weltgeschehens, auf die dynamischen Beziehungen der sogenannten Großen Mächte, von denen die Zukunft der Erdbevölkerung abhing.

Über solche, für die Wilhelminische Zeit bezeichnende Selbstgefälligkeit senkte sich der Vorhang des Ersten Weltkrieges. Die Fragwürdigkeiten unserer Gegenwart hoben an, in Deutschland mehr als anderswo. Von der tiefen geschichtlichen Zäsur läßt sich das Erbe des 19. Jahrhunderts abheben, von dem jenes selbstverständliche, ungebrochene Incens von Geschichtsbewußtsein und Existenz noch soeben gezehrt hatte. Die Identifizierung von Geschichte und Ichbewußtsein, die um 1900 blühte, erweist sich als ein allgemeines historisches Ergebnis des Ganges der europäischen Kultur, der in den deutschen Gefilden von speziellen mächtigen Strömungen gespeist wird, aus denen sich drei herausgreifen lassen. Zuerst der Persönlichkeitsbegriff des Deutschen Idealismus: der in den literarischen Schöpfungen so vielfach berufene reif und mündig gewordene Mensch, ausgerüstet mit der Autonomie des Denkens, in vollem Ichbewußtsein, hat sein eigenes Selbst zur Welt zu weiten und den Mikrokosmos zu entfalten, der den Makrokosmos spiegelt, er hat einzustehen für den Zusammenhang der schöpferischen Kräfte und sich, reflektierend und handelnd, als Herr der Geschichte zu erweisen. Wenn man neben Kant, Fichte und Goethe Wilhelm von Humboldt nennt, wird die Wirkungsmächtigkeit eines Persönlichkeitsideals sichtbar, das die neuhumanistische Bildungstradition einleitete. Sie hat bis zur Schwelle des Weltkrieges Generation um Generation geformt. Als zweite Strömung sei die individualistische Schar der Romantiker aufgeboten, die das Ausmaß und die Reichweite der Persönlichkeit nur noch steigerte und insbesondere den Sinn für das Erschließen der Schatzkammern der menschlichen Geschichte weckte. In den ungeheuren Bereichen der Vergangenheit lag, wenn man sich nur in sie versenkte, eine unerschöpfliche Fülle des Menschentums bereit; dort konnte man ungeahnte Enthüllungen der menschlichen Seele vornehmen und den einzelnen zugleich in den vielerlei Verflechtungen des Zusammenlebens mit seinesgleichen beobachten. Völker zeigten sich, wie schon Herder verkündet hatte, als „Gedanken Gottes“, als Organismen des geschichtsmächtigen Kosmos. Und drittens faßte Hegels Geschichtsphilosophie die unzähligen Phänomene, mit all ihren Egoismen, zusammen und band Ich und Welt,

Aufbau und Zerstörung, Planung und Zufall in eine universale Sinneinheit. Daß Gott als „Weltgeist“ sich selbst im Gang der Menschheitsgeschichte manifestierte, ja sich ihrer Paradoxien, ihrer Selbstzerfleischungen, ihrer Abgründe absichtlich zum Antrieb ihres dialektischen Ganges bediente, erhob erst das geschichtliche Bewußtsein des Menschen zum ontologischen Rang, stiftete sein zeitgebundenes Dasein. So sehr sich die zeitgenössischen Historiker, ein Ranke an der Spitze, gegen die künstliche Konstruktion des Hegelschen Versuches zur Wehr setzten, weil er die historische Individualität vergewaltigte, so konnten sie doch von seiner Rechtfertigung der Geschichte als Existenzform des Menschen nicht loskommen. Die philosophische Grundlegung der Geschichte als Wissenschaft vom Selbstverständnis des Menschen schien geglückt, sie wurde zur moralischen Gewißheit. Konsequenterweise hat Hegel selbst den Staat als die höchste Form menschlicher Gemeinschaftsstruktur bezeichnet. Hegel und Ranke begegneten sich in der Harmonisierung von Machtpolitik und Ethik und sahen sie im preußischen Staat, dem sie angehörten, besonders sinnvoll verkörpert.

Bekanntlich hat Hegels Konzeption einen der wirkungsvollsten Vertreter des deutschen 19. Jahrhunderts in den Bann gezogen. Karl Marx, der Hegels Metaphysik ablehnte, war doch völlig überzeugt, daß die Geschichte die Kardinalwissenschaft abgebe, in welcher philosophische Reflexion so eindeutig sei, daß sie den Entschluß zur Tat geradezu hervorbringe. Die klassenlose Endgesellschaft, die er in Aussicht stellte, war nach seiner Meinung das wissenschaftliche Endergebnis geschichtlicher Logik, das letzte Glied der jahrtausendlangen Kette historischer Kausalitäten, Ergebnis eines Prozesses von naturgesetzlicher Sicherheit. So sehr in seinen Vorstellungen der Mensch durch kollektive Faktoren, insbesondere die Produktions- und Arbeitsverhältnisse, determiniert erscheint, so wird er doch aus dem Ablauf der Epochen als Sieger hervorgehen und sich aus der Geschichte die Selbstbestätigung holen: die endliche Erreichung einer perfekten, selbstgeschaffenen Humanität. Es ist jene auf die Erde verpflanzte, säkularisierte Eschatologie, die den Glauben von Millionen Erdbevölkerung begeistert oder ihr aufgezwungen?

Der tiefe Einschnitt der deutschen Situation von 1945 zwingt zunächst zu anderen Überlegungen. Ist die Geschichtsgläubigkeit nicht gerade den jungen Menschen weithin verlorengegangen und sind die älteren besser daran, die Zeugen der beiden Weltkriege und des Tausendjährigen Reiches, das sich zwischen ihnen breitmachte? Wo gibt es angesichts der Katastrophen, der Dauerkrisen, der Perversionen selbst der Sprache und des Denkens noch eine ehrliche Möglichkeit der Einordnung in geschichtliche

Zusammenhänge, eine Sinnvermittlung der deutschen Geschichte? Und wenn man den Versuch machen wollte, dem Rezept Hegels entsprechend auch selbstmörderische Verirrungen als Vorstufen einer kommenden neuen Synthese zu postulieren, so gebietet die alltägliche Lebenserfahrung Einhalt. Die technischen Umbrüche unseres nuklearen und kosmonautischen Zeitalters sind so gewaltig, daß alle bisherige Geschichte versunken zu sein scheint. Der Naturwissenschaftler, der neue heimliche Fürst dieser Erde, bedarf der Erinnerung an die älteren Unternehmungen seiner Wissenschaft kaum mehr. Der Historiker, von Amts wegen mit Vergangenheit befaßt, weiß kaum, wie er mit dem Problem der Diskontinuität fertig werden soll, da er einsehen muß, daß die Geschichte einer existentiellen Veränderung zu unterliegen droht und damit eine ihr wesentliche Qualifikation einbüßt, die Möglichkeit, in Zusammenhängen verstanden und geordnet zu werden.

Das Lese- und Reisepublikum ersetzt kurzerhand das historische Interesse, das noch die Zeitgenossen Rankes und Diltheys beflügelte, durch eine Art unverbindlicher archäologischer Sensationslust an möglichst ferneren Vergangenheiten, möglichst exotischen Kulturen. Weit über Deutschland hinaus greift das Gefühl um sich, eine Weltwende könnte den bisherigen, einige Jahrtausende alten Aon abgeschlossen haben und menschliche Bewährung sei jetzt vom Geschichtsbewußtsein sozusagen im Stich gelassen oder freigegeben, sie bedürfe seiner nicht mehr. Sollten die Völker bei dem schweren, undurchsichtigen Gang in ihre Zukunft nicht entschlossen den Staub von den Füßen schütteln? Die Kuriositäten der Vergangenheit mögen Sonderlinge beschäftigen oder der bloßen Neugierde anheimgestellt sein.

Für die deutsche Nachkriegszeit nach 1945 gilt wohl insbesondere, daß das Ende der nationalpolitischen Geschichte Deutschlands seit der kleindeutschen Einigung durch Bismarck auch das Ende der bisher vorherrschenden geschichtlichen Selbstinterpretation mit sich brachte. Das 19. Jahrhundert, das Deutschlands hervorragenden Beitrag zu einem wissenschaftlichen Geschichtsbewußtsein gesehen und dem Menschenverständnis völlig einverleibt hatte, war in die Tiefe der Zeiten entschwunden. Kann man sich auf das Unternehmen einlassen, ohne Geschichte weiterzuleben, ist es erlaubt und möglich, die allzu bedrückende Vergangenheit abzustreifen? Das deutsche Geschichtsbewußtsein ist abgerissen, verschüttet, zerstört — ein Heer von Forschern hat sich auf die Weimarer Republik gestürzt, um es wiederzufinden. Ausländische Gelehrte vertiefen sich in den so abrupten Gang der deutschen Geschichte, um eines psychoanalytischen Dienstes, womöglich Heilungsprozesses willen. Der deutsche Sonderfall kann zur Lehre werden, wie anfällig geschichtliches Selbstbewußt-

sein überhaupt ist, wie rasch menschliche Selbstausslegung entarten kann, wie lebensgefährlich es ist, die geschichtliche Kontinuität der eigenen Kultur aufs Spiel zu setzen: man kann mit der Abwendung von der eigenen Herkunft die menschliche Qualität selbst verspielen. Die Hybris des Machtdenkens, wie sie bei uns gepflegt wurde, sollte eine unüberhörbare Warnung bieten. Im Zusammenbruch zeigte sich plötzlich die Sackgasse einer schließlich nur noch nationalistisch-egoistischen Interpretation der deutschen Geschichte. Andere, anthropologisch tragfähigere Deutungen waren in Vergessenheit geraten.

Die existentielle Phasenverschiebung, der die heutige Menschheit unterliegt, mag uns wie ein Abgrund vorkommen, der uns von allen zurückliegenden Lebensverhältnissen und Verhaltensweisen trennt und immer mehr trennen wird. Sie wird jedoch begleitet von anderen, nicht minder eingreifenden Vorgängen. Die beiden Weltkatastrophen unseres Jahrhunderts sind eingebettet in einen kontinuierlichen Gang gesellschaftlicher Umformung und Durchgliederung, sie bedeuten keine Zäsur in einer über die Erde greifenden Fortbewegung zu Industriegesellschaften, riesigen bürokratischen Apparaturen, technokratischen Strukturen des Versorgungsstaates. Demselben Prozeß verfielen Sieger und Besiegte; die Gigantfolgen von Ost und West, scheinbar prinzipielle Antipoden, lassen sich in und der angewandten Wissenschaften miteinander vergleichen. So rasch wie möglich suchen die selbständig gewordenen farbigen Nationen und Staaten auf die Vorbilder einzuschwenken. Ein allgewaltiger Zug der Geschichte, der sich durch die millionenhaften Selbstzerfleischungen nicht aufhalten läßt, scheint über den Erdball zu gehen und den umfassendsten Zusammenhang anzubahnen, den es gibt und um den so viele Träume der Menschheit in allen Kulturen kreisten, die wirkliche Universalgeschichte. Wir sind, auch wenn unser Bewußtsein davon Abstand nehmen wollte, dieser Dynamik mit ihrem Auf und Ab einbeschrieben. Wir sind, auch wenn wir uns den Zeitsymptomen entziehen und in die Gefilde überzeitlicher Werte, naturrechtlicher Normen, ethischer Prinzipien, abstrahieren der Kunstformen flüchten wollen, unterwegs zu unserer spezifischen geschichtlichen Situation.

Ein eigentümliches Beispiel, sich der neuen, ganz ungewohnten Lage mit vollem Bewußtsein und mit dem höchsten Aufgebot wissenschaftlicher Methodik zu stellen, liefert uns eine Gruppe zeitgenössischer französischer Historiker. Sie scharen sich um ihre Zeitschrift „Annales“ und haben ihr Programm am Nullpunkt der modernen französischen Geschichte durch den Zusammenbruch vor den deutschen Waffen im Zweiten Weltkrieg erst eigentlich gefunden. Schon die Erschütterung des Ersten Weltkrieges

hatte einige Pioniere der französischen Geschichtswissenschaft in quälende Zweifel gestürzt, ob denn das „Schubladensystem“ der Fachspezialisten den Forderungen des geschichtlichen Bewußtseins, nämlich der Erfassung des Menschlichen, noch Genüge leiste. Jetzt, von 1940 ab, warf einer ihrer Wortführer, Lucien Febvre, unmittelbar die Schuldfrage auf: Frankreichs Niederlage sei einem geistigen und moralischen Defaitismus entsprungen, an dem sich die Zunftgeschichte eifrig beteiligt habe. Der Fachbetrieb sei in den ausgefahrenen Geleisen von braver antiquarischer Quellenbearbeitung und von unzähligen Untersuchungen des scheinbar einzig würdigen Gegenstandes, nämlich der Geschichte von Diplomatie, Krieg und Politik dahingetrottet. Akrobatische Spielereien des wissenschaftlichen Intellekts statt verantwortungsbewußter Besinnung auf die Qualitäten des Menschseins! Flucht ins Unverbindliche und Unverfängliche statt Stellungnahme zu der stetigen Anwesenheit von Geschichte in unserem Leben, das mit jeder entfliehenden Minute selbst Geschichte wird! Freilich könne man sich bei einer existentiellen Selbstbefragung, und das sei der Sinn allen Umgangs mit vergangenem Leben, nicht mit den Teilaspekten des Handelns begnügen, wie es von den kleinen, künstlich herausgehobenen Gruppen an der Spitze von Staat und Gesellschaft geübt werde und aktentmäßigen Niederschlag in den Archiven finde. Die Fülle der Menschennatur müsse endlich für das wissenschaftliche Bewußtsein entbunden werden, ein Befreiungsakt, dessen Zuspätkommen sich furchtbar gerächt habe. So wird Geschichtswissenschaft zu einer neuen Art von Universalwissenschaft erhoben, anders, viel umfassender, als es um 1900 gewesen war. Ihre Aufgabe ist die höchste, die sich denken läßt: sich kraft ihrer Methoden an der Rettung der Zukunft des Menschengeschlechts zu beteiligen. Sie muß den Menschen sehen und aufzeigen, wie er leibt und lebt, auch als den Mann von der Straße, als den anonymen Zeitgenossen, mit den Freuden und Nöten des Daseins behaftet; seine Feste, seinen Arbeitstag, seine Krankheiten und Ängste, seine Begegnung mit dem Tod, seinen Himmel und seine Hölle muß sie erschließen, in der jeweiligen Epoche, in der er sich befindet, als ein Wesen, das schöpferisch befähigt ist, sich in Freiheiten und Gebundenheiten bewegt, als eine Kreatur, die geographischen und klimatischen, sozialen und wirtschaftlichen, psychologischen und denkerischen Bedingungen unterworfen ist. Die Totalität des Menschen zu erfassen, ist die faszinierende Arbeitsformel, sie ist der eigentliche ethische Auftrag an die Geschichtswissenschaft.

Daß diese leidenschaftliche Umwandlung der Geschichte in eine universale Sozialwissenschaft selbstverständlich von den Anhängern der älteren Schule nicht einfach hingenommen wurde, daß ein bis heute fortdauernder Gelehrtenstreit um Gegenstand, Aufgabe und Methode ausbrach, brauche

ich hier nicht weiter zu verfolgen. Das Entscheidende ist: die Sackgasse einer bloß machtpolitischen Fragestellung der Forschung, in die auch Frankreich durch die Kriegereignisse schließlich geraten war, konnte durch die neue, große Konzeption überwunden werden. Auch die führenden französischen Vertreter einer spezifischen politischen Geschichtsschreibung traditioneller Prägung erweitern heutzutage ihre Sichtweite, indem sie Sozialstrukturen und Wirtschaftsverhältnisse berücksichtigen. Die klassische Geschichtsmethodik des 19. Jahrhunderts ist aufgesprengt; mehr oder minder breit, aber ganz allgemein ist der Einstrom von Nachbardisziplinen wie Soziologie, Political Science, Statistik, Volkswirtschaft, ganz zu schweigen von Auseinandersetzungen mit Philosophie, Theologie, Psychologie, wie sie die so ernst gewordene Sache mit sich bringt.

Das französische Beispiel einer Regeneration aus eigener Besinnung, aus eigener Bereitschaft zum sich öffnenden Umdenken, besitzt seine deutschen Parallelen. Die Fachwissenschaft, die im Ganzen genommen in den Bahnen Rankes weiterlief, hat ganz ähnliche Konsequenzen aus der politischen Kapitulation gezogen, wie es die französischen Schicksalsgenossen taten. Das Forschungsfeld des Menschlichen wurde in seiner vollen Ausdehnung in dem Augenblick sichtbar, in dem die Konzentration auf Staatspolitik und Außenpolitik verschwand. Über den Abgrund der deutschen Katastrophe hinweg zeigte sich die soziale Kontinuität als elementare Kraft des Geschichtsbewußtseins und Selbstverständnisses, hunderterlei Einzel Forschungen anregend. In der Geschichtswissenschaft als einer wirklich anthropologischen Wissenschaft ist ein für die Zukunft ausschlaggebendes Selbstverständnis angelegt.

Mit dieser grundsätzlichen Einsicht, die den Heutigen sich erschließt, gerät auch das ältere deutsche Geschichtsbewußtsein in ein neues Licht. Die deutsche Jahrhundertwende um 1900 weist bei allem Stolz auf die eigene erkenntniskritische Leistung bestürzende Vernachlässigung auf. Die damals übliche, vom wissenschaftlichen Positivismus vorgeschriebene Abkehr von der Metaphysik brachte für die Erarbeitung des geschichtlichen Selbstverständnisses große perspektivische Verzerrungen mit sich. In einer samer Größe standen am Anfang geschichtlichen Erkundens und der Reflexion über ein solches Tun der griechische Geist und seine römischen Nachfahren; eine außerordentliche Hochschätzung genoß Thukydides, weil man in ihm, dem ersten wissenschaftlichen Rationalisten, der den Mythos verwarf und die Kausalerklärung zum Grundsatz erhob, eine kongeniale Natur zu sehen meinte. Mit ihm schien das eigentliche Ziel des geschichtlichen Bewußtseins gesetzt, nämlich die der vernünftigen Einsicht und der kritischen Kontrolle zugängliche methodische Verwissenschaftlichung. Sie pflegt in der Politik das Schicksal zu sehen. Damit aber



war der Blick auf einen nicht minder wichtigen und folgenreichen, ganz anders gearteten Gewinn des suchenden Menschengesistes versperrt. Die antike Menschheit vermochte sich geschichtlicher Phänomene denkerisch zu bemächtigen, nicht jedoch die Geschichte als metaphysisch zielgerichteten Gesamtverlauf, als Sinnsetzung des Lebens selbst zu fassen. Diese Leistung, von der die kommende europäische Kultur zehren sollte, geht auf die altjüdischen Propheten zurück. Schon im 8. und 7. vordchristlichen Jahrhundert, lange vor Thukydides, hatten ein Jesaja und Jeremia den einzigen und allumfassenden, aus der Transzendenz hereinwirkenden Herrn allen Geschehens verkündet, der sein Volk führt, rettet, richtet und so ein Vorbild für den Weg des Menschengeschlechts überhaupt setzt, das vom Sündenfall her der Erlösung oder der Verdammnis zueilt: gottgesetzt Anfang und Ende, Sinn und Widersinn der Weltgeschichte, Werkzeuge Gottes auch die heidnischen Großreiche, die Nachbarn der jüdischen Stämme. Das Christentum baute auf dieser Sicht der Geschichte als Heilsgeschehen auf. Der Gang der Weltgeschichte war unumkehrbar und besaß seine Mitte, die Menschwerdung Gottes, als geheimen Sinnträger des Geschehens seit Urbeginn bis in alle Zukunft. Auf den Untergang der antiken Kultur folgten Jahrhunderte, deren Geschichtsbewußtsein von solcher Glaubenseinsicht lebte; ja die säkularisierte europäische Moderne blieb selbst wenn sie das Ziel so radikal wie Karl Marx verweltlichte, im Bann der Wegrichtung, in der Vorwärtsbewegung, die der Antike fremd war. Freilich mußten die Katastrophen des 20. Jahrhunderts dafür sorgen, daß der zugrunde gelegte metaphysische Charakter der Geschichte wieder hoffähig wurde und die Wissenschaft sich dessen zu erinnern lernte, wieviel sie dem jüdischen und christlichen Monotheismus verdankte. Man kann heute die religiöse Komponente des Geschichtsbewußtseins nicht mehr einfach ausklammern, man kann die Geschichtsschreibung von zwei Jahrtausenden jüdisch-christlicher Provenienz nicht mehr als „vorwissenschaftlich“ abtun. Hunderte von historiographischen Leistungen, die der Verachtung des methodenstolzen 19. Jahrhunderts anheimgefallen waren, erhalten ihren Rang zurück. Nimmt man die Totalität des Menschen ernst, so gilt es, die Lücken des offiziellen Geschichtsbewußtseins, wie es vor dem Ersten Weltkrieg herrschte und sich als kanonisch bezeichnete, systematisch zu füllen.

Wieviel ist dadurch schon ins Rollen geraten! Wenn Meinecke im Jahrhundert der Aufklärung einzelne wenige Vorläufer des „historischen Sinns“ und der romantischen Entwicklungslehre aufgespürt hat, so entdeckt man nun dieses Jahrhundert als das bahnbrechender universalhistorischer Sehweisen, die durch den kurz darauf folgenden nationalen Über-schwang der Französischen Revolution verdunkelt wurden. Wie viele Ver-

gleiche wurden seit Leibniz mit außereuropäischen Institutionen und Lebensweisen angestellt. Voltaire, freilich kein methodisch zuverlässiger Historiker, gehört in die Ahnenreihe der Forschergruppe der „Annales“, weil er die politische Geschichtsschreibung der sogenannten Haupt- und Staatsaktionen durch eine globale Sozial- und Kulturgeschichte ersetzen wollte. Und Voltaires Zeitgenossen begannen mit ihrer Chinabegeisterung, mit ihrer Schwärmerei für exotische Primitive, die Grenzen des eigenen Kulturbewußtseins zu überschreiten; ihr universalhistorischer Trieb war so stark, daß sie erste leise Zweifel am Vorrang des Europäertums überkamen.

Noch einschneidender dürfte wohl die Selbstkritik sein, die wir heute dem scheinbaren Gipfel der europäischen Geschichte, ihrer imperialistischen Weltstellung, widmen. Antikolonialismus kann zur Mode werden, die von den echten kulturellen Leistungen des weißen Mannes keine Notiz nimmt und den Haß schürt. Der sogenannte Europäismus, über den heutzutage eine ganze Literatur anwächst, trieb dabei auf deutschem Boden eine besondere Blüte der geistigen Überheblichkeit hervor. Er richtete sich gegen die stärkste aufsteigende weiße Potenz selbst, gegen die USA. Noch nach dem Ersten Weltkrieg, der nicht zuletzt durch das Eingreifen der amerikanischen Truppen entschieden wurde, gefiel man sich in unserem Land in der abschätzigen Beurteilung der amerikanischen Zivilisation, zu einer Zeit, wo man von der großen Gläubigermacht schon weitgehend abhängig geworden war.

Schließlich scheint mir ein Glanzstück der deutschen geschichtswissenschaftlichen Methode, der sogenannte Historismus, in eine neue Phase seines Anwendbarkeits einzutreten. Diese hochentwickelte Weise geschichtlichen Sehens und Verstehens, die der Forscher auch kritisch auf sein eigenes Tun anwenden kann und soll, hatte zuletzt pathologische Züge hervorgerufen. Im Deutschland der Vorkriegszeit war die Zeitbedingtheit, die historische Relativität, zur Grundlage des methodischen Erkennens überhaupt gemacht worden. Diltheys psychologisierende Lehre vom historischen Verstehen und Sicheinfühlen verstärkte die Tendenz. Die Wandelbarkeit der Geschichte wurde — eine Parallele zur impressionistischen Kunstgestaltung — im millionenhaften Oszillieren der Einzelphänomene so überwältigend erfahren, daß die Orientierung verlorenzugehen drohte. Der Standort des Forschers geriet ins Wanken. Hochsensibile, genial veranlagte Naturen wie Ernst Troeltsch und Max Weber suchten die treibende Scholle durch einen verzweifelten Sprung zu verlassen; Troeltsch erhoffte Zuflucht im Protest der Religion, die er doch selbst historisierend unterminierte, gegen die Kultur und ihre Zersetzung, sein Freund konstruierte die These von der Wertneutralität der Wissen-

schaft. Die Massenwirkung von Spenglers melancholischer Schau der unvermeidlichen Vergänglichkeit jeder Hochkultur war die treffendste Kennzeichnung der Situation. Sie begleitete die deutsche Niederlage und verstärkte die geistige Ichbezogenheit; die Weltuntergangsstimmung der zwanziger Jahre kann auch als Zeugnis eigener Selbstüberschätzung betrachtet werden. Neben den biologisch geprägten Anschauungen Spenglers mündete der Persönlichkeitskult des Deutschen Idealismus, zu dem die Zuspitzung Hegels auf die Geschichte als Bewußtwerden des Geistes gehört, in ein Reich selbstgefälliger Illusionen, als ob Gedanke und Tat ineinander fielen und der Mensch zum Herrn des geschichtlichen Geschehens berufen sei. Dem radikalen Historismus war eine kurze Frist gesetzt, bis die Geschichte sich ihm sozusagen als gegnerische Macht in Form von Katastrophen enthüllte, die er nicht gewollt hatte.

Könnte der pathologische Prozeß nicht selbst die heilenden Kräfte enthalten, die im Erleiden von Unvorhergesehenem liegen? Die Zukunft eines nun richtig verstandenen Historismus hängt von seiner Beziehung zu der nunmehr in Sicht gekommenen Totalität des Menschen ab. Möglichkeiten eines deutschen erkenntnistheoretischen Beitrages zur heutigen Weltsituation scheinen sich als Ergebnis eines selbstkritischen deutschen Geschichtsbewußtseins zu eröffnen.

Im Relativismus steckt die Anlage zu Grenzbewußtsein: die Randbezirke der eigenen Erkenntnisfähigkeit werden erreicht. Die metaphysischen Bereiche des Geschichtsbewußtseins werden, wie wir gesehen haben, nur von einer positivistischen Wissenschaftsgläubigkeit nicht respektiert; sie liegen jenseits der rationalen Analyse, sie gehören einer anderen ontologischen Ebene, mit eigenständigen, dem Glauben zugeordneten Erkenntnisweisen an; sie haben einst eine Kraftquelle des Geschichtsbewußtseins gebildet und können dies wieder tun. Die erzieherische Aufgabe des Historismus zum Bewußtwerden der Reichweite menschlicher Existenz ist noch keineswegs erschöpft: in der Beschränktheit und Vergänglichkeit unseres Wesens und unseres Daseins, die er unablässig erkundet, liegen noch aufgesparte Qualitäten. Die Relativität des Eigenen macht offen für die Begegnung mit Andersartigem, nunmehr auf weltweiter Bühne, in universalhistorischer Arbeitsleistung und Arbeitsteilung. Die Verluste an Humanität in der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts rufen gerade nach dem wissenschaftlichen Aufgebot, für das neue Voraussetzungen vorliegen.

Die Abgründe der Ichbezogenheit sind am deutschen Schicksal sichtbar geworden. Sie zeigen sich auch im Hochmut eines intellektualisierten Vorgehens und in der Skepsis eines Ausweichens in Indifferenz. Historismus könnte sich methodisch der hemmungslosen Verwissenschaftlichung in den

Weg stellen, die unser Dasein zur manipulierten Maschinerie zu machen droht. Rationale Autonomie einerseits, religiöse Abhängigkeit andererseits sind nach Ausweis ihrer weltweiten Verbreitung gemeinschaftliche Existenzmöglichkeiten der heutigen Menschheit. Der Historismus umfaßt und klärt das riesige Feld der Spannungen, in denen sie zueinander stehen. Ohne Anerkennung dieser Spannungen wäre heutiges Geschichtsbewußtsein unverbindliches Spiel. Der Historismus könnte den Absolutismus wissenschaftlicher Weltbewältigung vereiteln und zugleich die Flucht in private ichbezogene Glaubenshaltungen abschneiden, indem er den Blick auf die jenseits seiner Grenzen liegende Teilhabe am Urgrund der Existenz, am universalen Sein und Sinn, freigibt.

Hofmannsthals eingangs zitierte bittende Frage läßt sich mit einem Fragment des Novalis beantworten; in welchem der Gewinn der zukünftigen Geschichte angelegt ist: „Zur Wissenschaft ist der Mensch nicht allein bestimmt, der Mensch muß Mensch sein, zur Menschheit ist er bestimmt, Universalitendenz ist dem eigentlichen Gelehrten unentbehrlich. Aber nie muß der Mensch wie ein Phantast etwas Unbestimmtes, ein Kind der Phantasie, ein Ideal suchen. Er gehe nur von bestimmter Aufgabe zu bestimmter Aufgabe fort.“

HANS-EDUARD HENGSTENBERG  
 PÄDAGOGISCHE HOCHSCHULE WÜRZBURG  
 DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Moderner Fortschrittsglaube und Geschichtlichkeit

Ein Beitrag zur Gegenwartsanalyse

Daß der Mensch das geschichtliche Wesen, Geschichtlichkeit also eine anthropologische Kategorie sei und zur Seinsbestimmung des Menschen gehöre, ist eine heute fast als selbstverständlich geltende These. Jedoch ist das Wesen dessen, was wir Geschichtlichkeit nennen, noch weithin ungeklärt. Der folgende Beitrag soll dieser Klärung dienen, und zwar auf dem Weg über die Auseinandersetzung mit einer bestimmten Auffassung von Geschichtlichkeit.

Es wird gegenwärtig viel von Geschichtlichkeit im Sinne Heideggers und der sich im engeren oder weiteren Sinne an ihn anschließenden Existenzphilosophien gehandelt. Wenig aber ist man bislang unter diesem Gesichtspunkt mit strengen Maßstäben an den durch Teilhard de Chardin in die zeitgenössische Form gebrachten Evolutionismus herangegangen, der zwar den Terminus „Geschichtlichkeit“ selten oder nie verwendet, aber auf Grund seiner mobilistischen Auffassung aller innerweltlichen Seinsbestände den Anspruch erhebt, den Sinn der Geschichte, hier verstanden als „Totalgeschichte des Kosmos“, endgültig und unwiderruflich aussagen zu können.

Nur mit dieser letztgenannten Auffassung haben wir es im Folgenden zu tun, wiewohl einige unserer im zweiten Teil erarbeiteten kritischen Gesichtspunkte auch gegenüber der erstgenannten Auffassung Geltung haben. Als prototypisch für den modernen Evolutionismus ziehen wir Teilhard de Chardin heran. Wir stützen uns dabei auf sein Schrifttum, ohne auf seine historischen Abhängigkeiten (z. B. von der Lebensphilosophie) einzugehen. Da Teilhard aber den von ihm vertretenen Aufstieg vom kosmischen Urstoff zum Menschen und über den Menschen hinaus zur „Übermenschheit“ mit der Idee des Fortschritts identifiziert und für dessen Realisierung einen Akt des „Glaubens“ postuliert, so mag es erlaubt sein, diese von Teilhard de Chardin und seinen Anhängern getragene Auffassung mit dem Terminus „moderner Fortschrittsglaube“

zu belegen.<sup>1</sup> Es ist also die Frage, wie dieser sich kategorial selbst verstehe und welche Thesen über Geschichtlichkeit er impliziere (I). Alsdann wollen wir neu anheben und das Wesen der Geschichtlichkeit in einigen Grundzügen phänomenologisch zu erhellen suchen (II). Damit ergibt sich zwanglos eine Kritik des modernen Fortschrittsglaubens und seiner implizierten Auffassung der Geschichtlichkeit.

Wenn also im Folgenden viel von Teilhard de Chardin die Rede ist, so lediglich aus dem Grunde, weil uns die Denkform, die er in seinen weltanschaulichen Schriften offenbart, außerordentlich repräsentativ für einen großen Teil unserer gegenwärtigen Wissenschafts- und Wirtschaftsgesellschaft zu sein scheint. Deshalb handelt es sich im Folgenden zugleich um einen Beitrag zur Gegenwartsanalyse.

I. Der moderne Fortschrittsglaube und die in ihm implizierten Thesen zur Geschichtlichkeit

a) DIE ENTWICKLUNG DES FORTSCHRITTSGLAUBENS SEIT DER AUFKLÄRUNG

Fortschrittsglauben gibt es in der abendländischen Geistesgeschichte spätestens seit der Aufklärung. Aber der Fortschritt, an den die Aufklärung glaubte, war mehr nur ein Fortschritt in der Realisierung jener humanen und sittlichen Prinzipien, die man als unveränderlich und immergültig ansah. Die Geschichtswissenschaft hatte damals wesentlich den Sinn, aus der bunten Vielfalt menschlicher Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart das Immerbleibende herauszuheben, das man kraft der Vernunft und in wachsender Stützung durch die Naturwissenschaften zu Prinzipien zu erheben trachtete, um mit diesen in der Zukunft jene Vollkommenheit bei Individuen und Gesellschaft herbeizuführen, die als die einzig erstrebenswerte galt. Unterscheidet man Glauben der Hingabe (Glauben „an“ etwas), Glauben des Fürwahrhaltens (Glaube, daß sich etwas so oder anders verhält) und Glauben der Erwartung (Glaube, daß ein Ereignis eintreten wird), so galt der erstere vornehmlich dem Menschen und der Vernunft, der zweite den unveränderlichen Prinzipien, der

<sup>1</sup> Eine besonders in Frankreich bedeutsame Gruppe formiert sich ausdrücklich unter der Bezeichnung „Progressismus“. Es ist dies eine Vereinigung von Linkskatholiken, die sich auf der Basis eines „christlichen Materialismus“ unter Aufgreifen der Ideen Teilhard de Chardins zum Kommunismus öffnet. Bezeichnend für diesen Progressismus sind z. B. Namen wie P. Chauchard (La foi du savant chrétien, deutsch: Wissenschaftlicher Materialismus und christlicher Glaube, Graz o. J.) und I. Lepp. Über Wesen und Geschichte des Progressismus vgl. Marcel de Corte: Diagnostic du progressisme, in „Itinéraires“ (Red. 4 rue Garancière, Paris) Heft Januar 1966, Forts. März 1966.

dritte der Erwartung, daß diese Prinzipien einmal zu einer Zeit in der Gesellschaft realisiert sein würden. Dynamische Veränderung schien in der ersten Dimension des Glaubens überhaupt nicht möglich, in der zweiten gab es sie insofern, als die unveränderlichen Prinzipien nach und nach zu entdecken waren; und nur in der dritten Glaubensdimension gab es Dynamik im strengen Sinne. Aber diese Dynamik des Erwartungsglaubens war ganz der Aktivität des Menschen in seiner von ihm gebauten Gesellschaft anvertraut, eben auf Grund der Konstanten in den ersten beiden Glaubensdimensionen. Der Gedanke lag anfänglich fern, der Mensch selbst könne mit Einschluß seiner humanen und sozialen Prinzipien als ganzer in eine Werdensbewegung hineingenommen sein, die vom Unter- und Vormenschlichen ausgeht und gleichsam durch den Menschen hindurch auf eine völlig neue Menschheit als Übermenschlichkeit führt. Natur-„Geschichte“ und Menschheitsgeschichte blieben unterschieden und geschieden.

Die Neigung, alle Bestände in Kultur und Natur in einer totalen Transformation im Sinne einer evolutiven Aufwärtsbewegung ineinander übergehen zu lassen, muß in dem Maße wachsen, wie sich die Gegenstände des Glaubens in der ersten Dimension erweitern. In dem Maße wie der christliche Glaube säkularisiert wird und innerweltliche Kategorien zu einem Numinosen hinaufgesteigert werden, an das man glaubt (über den aufklärerischen Glauben an die Vernunft hinaus), wird man es auch für möglich halten, daß die Grenzen von einer Naturstufe zur anderen, von der Natur zur Kultur, von einer Kulturstufe zur anderen mit innerweltlichen Kräften überschritten werden, eben kraft der numinös erhöhten, gleichsam deifizierten Kategorien, mit deren Hilfe der Mensch jetzt mehr kann als er mit seiner — noch in den korstanten Kategorien Kants repräsentierten — Allerweltsvernunft der Aufklärung vermochte. Der Gedanke einer totalen Transformation, die alle Weltbestände beherrscht, gewinnt schrittweise Boden. Das heißt: die dritte Dimension des Glaubens, der Erwartungsglaube, ist eine Funktion des Glaubens der ersten Dimension, nämlich jener, die darüber Fürwahrhaltens, ist wiederum weitgehend abhängig von der ersten und dritten Dimension. Denn traut man einmal den erwähnten Kategorien die betreffenden Umwandlungen zu, so wird man leicht jene Gesetze gefunden zu haben glauben, deren sich die erhöhten Kategorien bedienen. Es gibt somit einen Weg vom „kleinen“ Fortschrittsglauben der Aufklärung zum „großen“ des zeitgenössischen Evolutionismus.

## b) DER TOTALE TRANSFORMISMUS BEI TEILHARD DE CHARDIN<sup>2</sup>

Erst bei bestimmten Vorläufern Teilhards in der angelsächsischen Theologie<sup>1</sup> und bei ihm selbst haben wir (vorbereitet durch die naturphilosophischen Systeme der Romantik) einen ganz konsequenten und radikalen Transformismus, der alle Weltbestände durchgreift und umgreift. Das wird aber dadurch möglich, daß der Glaube der ersten Dimension sich nicht nur gegenüber der Aufklärung, sondern auch gegenüber Zwischenstufen wie z. B. der früheren Form der Abstammungstheorien (Darwinismus, Neodarwinismus usw.)<sup>4</sup> und dem dialektischen Materialismus (mit der Koazervat-Theorie Oparins)<sup>5</sup> wesentlich erweitert hat. Teilhard de Chardin kennt außer Gott, den er im Gegensatz zum Diamat nicht ausklammert, sondern gerade für seine Theorie dienstbar macht (siehe unten), eine ganze Reihe von Kategorien, an die er in einem strengen und unten näher zu bestimmenden Sinne glaubt. Die Folgen dieser Erweiterung sind erheblich: der Mensch entsteht nicht bloß aus dem Tierreich durch Mutation und Selektion oder Vererbung erworbener Eigenschaften, um dann seine Geschichte nach überbiologischen Gesetzen selbst zu führen, sondern die Gesetze seines biologischen Aufstiegsenseins einerseits und die Gesetze seiner sozialen Organisation und kulturellen Produktion andererseits sind identisch. Es gibt nun ein durch-

<sup>2</sup> Wir zitieren Teilhard de Chardin unter folgenden Abkürzungen: E = *Die Entstehung des Menschen* (Übers. v. Le Groupe Zoologique humain) München 1961 — Cjc = *Comment je crois*, 1934 (hektographisch verbreitetes Nachlaßwerk). Die Hauptteile dieser Abhandlung geben wir mit TI I, TI II usw. wieder, die Unterabschnitte mit a 1, a 2 usw., die anschließenden Ziffern in eckigen Klammern bezeichnen die Seitenzahlen des hektograph. Manuskripts — MD = *Le Milieu Divin* (Bd. IV der u. a. Gesamtausgabe) — MK = *Der Mensch im Kosmos* (Übers. von Le Phénomène Humain) München 1959 — Im übrigen zitieren wir die Bände der *Pariser Gesamtausgabe Teilhards* (Edition du Seuil) einfach entsprechend der Reihenfolge ihres Erscheinens mit römischen Ziffern mit nachfolgender Seitenangabe; in Frage kommen (außer Band IV, der mit MD bezeichnet wird) V 1959, VI 1962 und VII 1963.

<sup>3</sup> Vgl. über diese „Vorfahren“ Teilhards E. Benz: *Schöpfungsglaube und Endzeit-erwartung*, München 1965, S. 157 ff.

<sup>4</sup> Kennzeichnend für den Wechsel der Beleuchtung in der geistigen Landschaft, der diese Fragen betreffend, seit den Entwicklungstheorien des 19. Jahrhunderts eingetreten ist, ist der Übergang vom Terminus „Abstammungslehre“, der noch vor wenigen Jahren herrschend war, zum Terminus „Evolution“. Daß sich mit diesen Termini schon im apperzeptiven Apriori etwas Wesentliches ändert, zeigt folgende Überlegung: etwas anderes ist es, wenn ich sage, daß ich von meinem Großvater abstamme, etwas anderes wenn ich behaupte, es gebe zwischen mir und ihm eine Evolution.

<sup>5</sup> Vgl. über diese Theorie G. A. Wetter: *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Menschen*, München 1958.

gängiges kosmisches Gesetz der Transformation durch Synthese; und das „gesellschaftliche Phänomen“ ist „Gipfelpunkt, nicht Abschwächung des biologischen Phänomens“ (MK 213). Der Unterschied vom Zeitpunkt an, wo der Mensch im Kosmos auftritt, besteht nur darin, daß der Mensch selbst mit eigener organisatorischer Aktivität das kosmisch-allgemeine Gesetz der Synthese auf der Ebene des reflexiven Bewußtseins weiterführt, eines reflexiven Bewußtseins, das aber selbst Ergebnis einer komplizierenden Synthese ist. So wird der Mensch zum Vollender seiner eigenen Evolution auf Grund des gleichen kosmischen Grundgesetzes.

Dieses kosmische Grundgesetz definiert Teilhard als das Doppelgesetz der fortschreitenden Komplexion und des parallel wachsenden Bewußtseins (MK 22, 37, 66, 283; VII 119). Komplexion ist Zusammenfügung von Teilchen, die Verschiedenes sein können (es gibt nach Teilhard auch „geistige Elemente“ oder Partikel) aber irgendwie nach Analogie physikalischer Quanten gedacht sind. Deshalb spricht Teilhard von einer „Ultraphysik“, sofern er Entitäten und Vorgänge der Physik „analogie-weise“ auf die biologische, psychische, geistige und gesellschaftliche Sphäre übertragen will. Komplexion von Teilchen scheint daher ebenfalls nach Analogie physikalischer Quantensummierung gedacht zu sein. Aber diese Komplexion bzw. Komplexifikation (MK 22) hat zwei Seiten. Wenn sich die Teilchen nur äußerlich verbinden, was Teilhard „tangentielle Energie“ nennt, entsteht an der resultierenden „Korpuskel“ das Phänomen der Materialität; wenn sie sich dagegen „zentrieren“, d. h. sich verinnerlichend um einen Mittelpunkt sammeln, was Teilhard als „radiale Energie“ bezeichnet, entsteht am resultierenden Ding die Eigenschaft der Lebendigkeit, Beseeltheit und schließlich Geistigkeit im Sinne des reflexiven Bewußtseins. Tatsächlich kommen bei der Komplexion immer beide Formen der Bindung zum Zuge, nur überwiegt einmal die eine, einmal die andere, und zwar in einer funktionalen Abhängigkeit der Radialität von der Tangentialität (MK 41, 265); weshalb Teilhard kurz von „Zentrokomplicität“ spricht (E 20), womit das erwähnte Doppelgesetz von wachsender Komplizierung und Bewußtseinswachstum angedeutet ist. So sind Materialität und Spiritualität nur zwei Seiten oder Eigenschaften an ein und demselben Gebilde (MK 36). Jedoch ist die Radialität = Geistigkeit = Bewußtheit das eigentliche Ziel der Evolution. Das Gebilde steigt im evolutiven Aufstieg um so höher, je mehr die Materie „vergeistigt“ ist (VI 74, 121). Ziel der Gesamtevolution sind Geist und Personalität.

Da aber, wie bereits berichtet, das soziale Phänomen nur die Fortsetzung des biologischen ist und der Mensch durch eigene organisatorische, wissenschaftliche und eugenische Aktivität an der Bildung der Gemein-

schaften mitwirkt, so ist das Ziel der Evolution nicht nur Geistigkeit schlechthin, sondern ein allgemeines kosmisches „Bewußtseinskollektiv“ (MK 244), das Teilhard als „Universalperson“ (VI 178), „Übermenschheit“ (VI 153, 174) oder „Ame commune“ (VI 174) bezeichnet. Am Zustandekommen der Universalperson, die durch „Personalisierung des Alls“ entsteht, ist auch Gott (Omega) beteiligt: einerseits, sofern er als Punkt Omega das Ziel ist, auf das sich der Kosmos durch den Menschen hindurch hinbewegt, als auf ein unabhängiges und transzendentes „Zentrum“; andererseits, sofern Gott mit einem „Teil seines Wesens“ in die Dinge „eintaucht“ (MK 290), die Evolution leitet und an deren Ende „alle Fibern der in Bewegung befindlichen Welt“ (VI 136) in sich „versammelt“ (VI 135). Gott hat zwei Gesichter: einmal ist er selbst ein Ziel, das verwirklicht wird, zum anderen ein Ziel, das wir erreichen und in der Liebe als ein unabhängiges Bewußtseinszentrum erfahren. Gott ist also doppelt: „un Dieu-universel à réaliser dans l'effort, — et cependant un Dieu-personnel à subir dans l'amour . . .“ (VI 136).

### c) DAS ZUSAMMENFALLEN VON EVOLUTION, FORTSCHRITT UND GESCHICHTE

Es kommt uns jetzt nicht darauf an, das System Teilhards an all seinen kategorialen Momenten darzustellen, geschweige zu kritisieren.<sup>6</sup> Uns interessieren seine Aussagen vielmehr unter dem Gesichtspunkt von Geschichtlichkeit und Fortschrittsglauben. Da sind folgende Punkte hervorzuheben:

1. Teilhard vertritt eine totale Evolution, die alle Stufen des Kosmos übergreift und in eine derivative Beziehung zueinander bringt: „du fond de la Matière aux sommets de l'esprit, il n'y a qu'une évolution“ (V 35). „Gewiß, von der Zelle bis zum denkenden Lebewesen, wie vom Atom zur Zelle, setzt sich derselbe Prozeß (im Original nicht hervorgehoben) ununterbrochen und immer in derselben Richtung fort (Erhitzung oder Konzentration des Psychischen)“ (MK 156). Geochemie, Geobiologie, Biogenese und Psychogenese bilden eine einzige Evolutionsreihe (MK 168), die ein und demselben kosmischen Organisationsprozeß im Sinne eines „riesigen psychobiologischen Vorgangs“, einer „Mega-Synthese“, untersteht (MK 236). „Mega-Synthese im Tangentialen. Infolgedessen auch ein Sprung der Radialenergien nach vorwärts in Richtung der Hauptachse der Evolution. Immer mehr Komplexität: daher noch mehr Bewußtsein“ (MK 236).

<sup>6</sup> Vgl. zu Darstellung und Kritik H.-E. Hengstenberg: Evolution und Schöpfung, Bd. 3 der Salzburger Studien zur Philosophie, München 1963; ders., Mensch und Materie, Stuttgart 1965.

Auch die kulturellen Leistungen sind Produkte dieser einen und selben Evolution, wie ihrerseits Wirkfaktoren zu deren Vollendung. Die Evolution „setzt sich in tausend gesellschaftlichen Phänomenen fort, die uns betreffen, deren enge Verknüpfung mit der Biologie wir nie vermuten hätten: so die Entstehung und Verbreitung der Sprachen, so die Aufstellung und Differenzierung der neuen Industrien, so die Begründung und Übermittlung der philosophischen und religiösen Lehren. Identität einer Struktur, die sich unter verschiedenen Formen von unten nach oben fortsetzt, von Schwelle zu Schwelle, von den Wurzeln bis zur Blüte — auf Grund einer organischen Kontinuität der Bewegung. Das gesellschaftliche Phänomen: Gipfelpunkt, nicht Abschwächung des biologischen Phänomens“ (MK 213).

Selbst das religiöse Phänomen wird in diese eine evolutive Bewegung hineingenommen: „tout l'effort industriel, esthétique, scientifique et moral du Monde, sert, physiquement, à achever le Corps du Christ, dont la charité anime et recrée tout“ (V 35) — um nur einen der vielen diesbezüglichen Texte zu zitieren.

2. Diese totale Evolution fällt, da sie ja Natur wie Kultur gleichermaßen übergreift und durchgreift, mit dem Fortschritt zusammen. Und da beide wieder gleich sind mit dem Ansteigen des Bewußtseins im Kosmos als Wirkung der Organisation (Komplexion), so gelten für Teilhard die „Gleichungen“:

„Progrès = montée de conscience.

Montée de conscience = effet d'Organisation“ (V 93).

3. Evolution und Fortschritt sind schließlich dasselbe wie Geschichte. Das war schon bei einem angelsächsischen Vorläufer Teilhards, Henry Drummond, der Fall: „Evolution ist einfach Geschichte, ein allgemeiner Name für die Geschichte der Stufen, durch die die Welt zu dem wurde, was sie ist. Der Sinn aller früheren Stufen tritt erst mit dem Menschen in Erscheinung, in dem der Geist als Bewußtsein hervortritt, in dem die Schöpfung sich ihrer selbst bewußt wird.“<sup>7</sup> Entsprechend sagt Teilhard über das „Drama des menschlichen Zusammenlebens“: „in dieser vernunftgemäßen Form... setzt die Geschichte in Wirklichkeit auf ihre Weise und auf ihrer Stufe die organischen Bewegungen des Lebens fort. In den Erscheinungen sozialer Verästelung, die sie uns erzählt, ist sie immer noch Naturgeschichte“ (MK 197). Das heißt, menschliche Geschichte ist identisch mit Naturgeschichte, ja, diese ist Typus der Geschichte überhaupt, denn Sozialgeschichte ist „immer noch“ Naturgeschichte. „Hier ist nicht der Ort, in allen Einzelheiten aufzuzeigen, wie

<sup>7</sup> Henry Drummond: The Ascent of Man, zit. nach E. Benz, a.a.O., S. 172.

gut und vollständig diese organische Deutung der sozialen Tatsachen den Gang der Geschichte erklärt (oder sogar in bestimmter Richtung vorauszu sehen erlaubt)“ (MK 302). Die Geschichte der Erde, „l'histoire de la Terre“ (Cjc Tl I, a 1 [7, Anm. 1]) faßt alle Werdensbewegungen vor und nach Entstehen des Menschen zusammen.

4. Endlich sind auch Profan- und Heilsgeschichte nicht mehr zu unterscheiden, da die Evolution zugleich „Christogenese“ ist<sup>8</sup> und sich in ihr die Inkarnation erst vollendet (MD 49 f), und da das religiöse Phänomen einen Ast der kollektiven menschlichen Bewußtseinsentwicklung darstellt (vgl. Cjc Tl II, a 1 [15]).

Zusammenfassend ist zu sagen: Geschichte ist bei Teilhard der Prozeß der Evolution selbst durch alle ihre Stufen — Natur, Kultur, Religion — hindurch, so daß eine wesentliche Unterscheidung zwischen Natur-„Geschichte“, Profangeschichte und Heilsgeschichte entfällt. Es gilt die Identifizierungsreihe: Evolution = Bewußtwerdungsprozeß (durch Komplexion) = Fortschritt = Geschichte.

Sinngabe der Geschichte ist der Mensch (E 12), denn alle vormenschlichen Naturstufen gewinnen ihren Existenzsinn lediglich darin, daß aus ihnen der Mensch hervorgetrieben wurde. Die Bewegung der Evolution ist die eines „Pfeiles“, der auf das „Humane“ zielt.<sup>9</sup>

5. Bleibt noch die Frage, wie es sich mit der Geschichtlichkeit verhalte. Da dieser Terminus unseres Wissens bei Teilhard nicht vorkommt, kann man nur Folgerungen aus dem soeben Berichteten ziehen. Ist Geschichte gleich Prozeß, so muß Geschichtlichkeit die Seinsbeschaffenheit der Seienden sein, die diesen fortgesetzten Prozeß der Bewußtseinssteigerung im Kosmos ermöglicht. Diese Seinsbeschaffenheit kann dann nur in der unbegrenzten Mobilität liegen, in der Fähigkeit und Notwendigkeit, durch dauernden Zustandswechsel zum anderen seiner selbst, nämlich zur nächsthöheren Evolutionsstufe, zu werden. Tatsächlich erklärt Teilhard den Übergang von einer Naturstufe zur anderen und höheren durch einen Zustandswechsel der ersteren. Naturwechsel erfolgt durch Zustandswechsel (MK 152), was Teilhard in ähnlicher Weise erklärt wie der Dialektische Materialismus die „qualitativen Sprünge“.<sup>10</sup> Das Seiende,

<sup>8</sup> MK 293; besonders aufschlußreich für das Zusammenfallen von Evolution und „Christogenese“ ist die letzte, von Teilhard im März 1955 kurz vor seinem Tod (April 1955) verfaßte Schrift „Le Christique“, die hektographisch verbreitet und auszugsweise in Nova et Vetera (1956) S. 221—224 veröffentlicht wurde.

<sup>9</sup> Vgl. A. Portmann: Der Pfeil des Humanen, Freiburg i. Br. 1960.

<sup>10</sup> Die Ähnlichkeit geht bis zum Gebrauch des bekannten Beispiels des Wassers, das bei 100 Grad angeblich mit solch einem qualitativen Sprung in Dampf übergeht (MK 154). Analog sind denn auch psychische oder geistige Umwandlungen für

wie Teilhard es braucht, muß durch unbegrenzte Plastizität gekennzeichnet sein.<sup>11</sup> Eine Festigkeit im Durchhalten des eigenen Bestandes müßte der Verfügbarkeit für den evolutiven Prozeß entgegenstehen, denn der Naturwechsel könnte dann nicht mehr aus bloßem Zustandswechsel erklärt werden. Tatsächlich ist sich Teilhard über diese Zusammenhänge im klaren gewesen. Bei der „Wahl“ zwischen den beiden entgegengesetzten radikalen Thesen „Alles bewegt (verändert) sich un-  
aufhörlich“ und „Alles ist allezeit unbeweglich“ (V 26) entscheidet er sich für die erstere. Vor allem sei der Mensch noch in voller Evolution, was Teilhard freilich nur dadurch glaubhafter zu machen versuchen kann, daß er geistige Leistungen, Steigerung des Bewußtseins, das der Mensch von sich selbst und seinen Beziehungen zu Mitmenschen und entferntesten kosmischen Bezirken gewinnt, kurz, alle kulturellen Leistungen (siehe oben) als Produkte und Agenzien der Evolution verbucht (V 26 ff., 93). Durch die Selbstevolution des Menschen werden dann auch alle Dinge „autour de lui“ in einen transformativen Vergeistigungsprozeß hineingenommen (V 29), was zur totalen und permanenten Evolution im Sinne des „Alles verändert sich allezeit“ zurückführt.

Natürlich bildet diese Alternative mit der entgegengesetzten „Alles ist allezeit unveränderlich“ keine vollständige Disjunktion. Es könnte ja auch sein, daß sich alle oder viele Dinge in einem Teil ihres Wesens verändern, in einem anderen aber konstant bleiben. Aber diese Möglichkeit schließt Teilhard von vornherein aus und bezeichnet alle, die sich nicht zu seinem totalen Mobilismus bekennen, als Fixisten (Cjc TI I a 1 [5]). Solche extremen Alternativen, die von vornherein die Möglichkeit eines Mittleren ausschließen, sind für Teilhard kennzeichnend. Hier spricht der Wille bzw. „Glaube“ mit. Und so führt er seine These vom totalen Mobilismus im Universum ein als „témoignage de ma foi en elle que je veux rendre ici“ (V 24). Damit berühren wir schon den *Glauben*

Teilhard Folge von „Erhitzungen“ oder „Konzentrationen“ (vgl. Mk 155 ff.). Im Verlaufe solcher Zustandsänderungen gibt es bei Teilhard eine gewisse Diskontinuität in der Kontinuität. Zur Kritik vgl. M. Wrede: Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin, Limburg/Lahn 1964, S. 21 ff., 43 f., 72 ff.; H.-E. Hengstenberg: Evolution und Schöpfung, a.a.O., S. 45 ff., 129 ff., 166; ders.: Mensch und Materie, a.a.O., S. 142 ff.

<sup>11</sup> Konstanzen gibt es bei Teilhard in der Welt nur als Konstanzen der kategorialen Bereiche als solcher (und auch dies nur in sehr eingeschränkter Weise) in kollektivem Betracht: so wie Leben sich hinaufsteigernd immer mehr Leben, Geist immer mehr Geist wird usw.; nicht aber als Identischbleiben eines Seienden mit sich selbst (vgl. Cjc Einführung [2]), wenn er auch das Postulat aufstellt, nichts solle sein Eigensein im Verlaufe der Evolution verlieren.

Teilhard an die Evolution bzw. den Fortschritt, von dem noch zu reden ist.

Geschichte ist also bei Teilhard evolutiver Prozeß in Richtung auf Bewußtseinssteigerung. Was an Geschichtlichkeit bleibt bzw. an ihre Stelle tritt, ist die Eigenschaft jeder Seinsstufe, für einen Werdensprozeß auf die höhere hin in Richtung auf ein kosmisches Bewußtseinskollektiv auf Grund der Komplexionsgesetze bereit und fähig zu sein. Geschichtlichkeit ist die Seinsweise der entsprechenden Prozessualität.

#### d) DER GLAUBE AN DEN FORTSCHRITT BEI TEILHARD DE CHARDIN

Teilhard de Chardin hat die Evolution in sein Glaubensbekenntnis aufgenommen. In „Comment je crois“ stellt er als Motto vier Sätze voran, deren erster lautet: „Ich glaube, daß das Universum eine Evolution ist.“ Dann folgen in einer Linie die Sätze: „Ich glaube, daß die Evolution auf den Geist führt“, „daß dieser Geist sich im Personalen vollendet“ und „daß das höchste Personale der universale Christus ist“.<sup>12</sup>

Diese Glaubenssätze sind formal nach Art des Glaubens zweiter Ordnung formuliert (Glaube, daß etwas so ist, sich so und so verhält), führen aber bei näherer Analyse und Explikation weit über den Glauben zweiter Ordnung hinaus zum Glauben erster Ordnung, nämlich zum Glauben als Hingabe an ein Sein. Um diesen Überschritt zu verstehen, muß man gleich im ersten Glaubenssatz etwas Wesentliches beachten: es wird geglaubt, daß das Universum eine Evolution ist. Teilhard will also nicht nur sagen, daß das Universum eine Evolution hinter sich oder vor sich habe oder Ergebnis einer Evolution sei, sondern darüber hinaus, daß zwischen Universum und Geschehen der Evolution Identität bestehe; das Universum ist nur Universum als evolutiv fortschreitendes. Sein und Geschehen decken sich, das Ontische ist zugleich Geschehen, das Geschehen ein Ontisches; das Universum, beide Aspekte zusammengekommen, also ein Geschehendes.

Das ist für die Steigerung vom Glauben zweiter Ordnung zum Glauben erster Ordnung, nämlich zum Glauben der Hingabe, von großer Bedeutung. Denn in diesem „Geschehenden“ bin ich, wie wir gleich noch sehen werden, selber Teil; ich geschehe gleichsam selbst mit diesem kosmisch-evolutiv Geschehenden. Deshalb habe ich darin auch meine Geborgenheit, die Verheißung meines besseren und eigentlichen Selbst, auf das hin ich lebe. So ist es ganz konsequent, daß Teilhard im Verlaufe

<sup>12</sup> „Je crois que l'Univers est une Evolution — Je crois que l'Evolution va vers l'Esprit — Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel. Je crois que le Personnel suprême est le Christ-Universel.“

seiner Darlegungen in die Formulierung des Glaubens erster Ordnung hinüberwechselt: Glaube *an* die Welt. „Si par suite de quelque renversement intérieur, je venais à perdre successivement ma Foi au Christ, ma foi en un Dieu personnel, ma foi en l'Esprit, il me semble que je continuerais invinciblement à croire au Monde. Le Monde . . ., telle est en dernière analyse, la première, la dernière et la seule chose à laquelle je crois . . . Et c'est à cette foi, je le sens que, au moment de mourir, par dessus tous les doutes, je m'abandonnerai“ (Cjc Tl I a 1 [3]).

Mit dieser „adhésion fondamentale“ (ebenda) ist der Glaube der Hingabe unvergleichlich zum Ausdruck gebracht. Ja, die Welt ist in letzter Analyse das einzige Seiende (seule chose), *an* das Teilhard glaubt. Diese Hingabe in diesem Glauben: „je m'abandonnerai“, selbst im Tode und gerade im Augenblick des Todes!

Aber selbst diese Formulierung genügt Teilhard noch nicht. Vom „croire à“ steigert er sich noch zur Formel des „croire en“, was im Deutschen schlecht wiederzugeben ist und nur mit der Formulierung des christlichen Credo zu vergleichen ist: „credo in unum Deum“. So heißt es (Cjc Tl I, a 1 [5]): „A la foi confuse en un Monde Un et Infaillible je m'abandonne, — où qu'elle me conduise.“ Eine noch stärkere Hingabe: an den Glauben *in* die Eine und Unfehlbare (Großschreibung ist bei Teilhard signifikativ!) Welt (hinein) gebe ich mich hin, daraufhin verlasse ich mich (der etymologische Sinn von abandonner!) — wohin auch immer dieser Glaube mich führen möge.

Diese Welt, an die und in die hinein Teilhard glaubt, versucht er nun in den folgenden Gedankenentwicklungen von „Comment je crois“ näher zu analysieren und kategorial zu bestimmen. Die nächste Präzisierung besteht darin, daß die Welt ein Ganzes konstituiere („le Monde constitue un Tout“, Cjc Tl I a 1 [4]; MK 18 ff.). Glaube an die Welt ist Glaube an (in) dieses Ganze, diese kosmische Großmonade, mit der das einzelne Subjekt einen gemeinsamen Körper, „un même Corps“ (Cjc ebenda) bildet. Dem Menschen entdeckt sich durch sein In-der-Welt-sein („être dans le Monde“, Cjc Tl I a 1 [5]) ein „Tout dont il fait partie“ (ebenda). Eben auf diesem Sachverhalt gründet ja, wie schon bemerkt, die Hingabe im Sinne des Glaubens „an“ und „in“. Und entsprechend entdecken sich die einzelnen Seienden gleichsam als Fibern in einem universalen Prozeß („processus universel“, Cjc Tl I a 2 [6]); ihre Ontogenese ist nur das infinitesimale Element („l'élément infinitésimal“) einer Kosmogonese (ebenda). Deshalb gibt es in den Augen Teilhards keine Dinge („choses“) mehr, sondern nur noch Elemente („éléments“) in der Welt (Cjc Tl I a 1 [4]). Gemäß der oben besprochenen Gleichsetzung von Sein und Geschehen ist dieses „Tout“ ein allmählich Heraufkom-

mendes, das Teilhard vorwegempfindet, aber zugleich eine globale Realität, die viel notwendiger, fester und reicher als irgend ein Einzelding ist: „par-dessus l'ensemble lié des êtres et des phénomènes, j'entrevois, ou je pressens, une Réalité globale dont la condition est d'être plus nécessaire, plus consistante, plus riche, plus assurée dans ses voiles qu'aucune des choses particulières qu'elle enveloppe“ (ebenda). Und dieses Vorwegempfinden, dieser „sens cosmique“ (Cjc Tl I a 1 [5]; VI 101 ff., 163), diese leidenschaftlich erfüllte Anziehung des „Tout“ ist zugleich die Wurzel des religiösen Phänomens (vgl. Cjc Tl I a 1 [5]; Tl II a 1 [15]).

Eine weitere Bestimmung des „Tout“ lautet dahin, daß es fortschreitende Vergeistigung und vergeistigender Fortschritt ist, „mouvement vers l'Esprit“ (Cjc Tl I a 2 [6]). Das heraufkommende „Tout“ entdeckt sich als heraufkommender Geist. Wieder sind Sein und Dynamik eins: unter Geist versteht Teilhard „l'Esprit de synthèse et de sublimation“ (Cjc Tl I a 2 [9]) (Geist als Geschehen) und zugleich dasjenige „en qui se concentre“ (Geist als Seinszentrum) „la puissance d'unité diffuse dans le Multiple universel“ (ebenda). Deshalb fordert diese Einbergung in dieses geistige Werdesein wiederum den Hingabeglauben in der stärksten Form heraus: „foi en l'Esprit“ (Cjc Tl I a 2 [6 ff.]).

Der Geist kommt aber, und damit haben wir eine weitere kategoriale Bestimmung des „Tout“, als unsterblicher herauf, oder besser: als unsterblich gemachter (immortalisé, [part. perf.] Cjc Tl I a 4 [13]); und zwar nach Teilhard deshalb, weil der Synthetisierungs- und Vergeistigungsprozeß *irreversibel* ist: „L'immortalité c'est à dire . . . l'irréversibilité“ (Cjc Tl I a 3 [9]; VI 75). Das heraufkommende „Tout“ ist demnach zugleich heraufkommende Unsterblichkeit. Demnach ergibt sich eine weitere Formel nach Art des Glaubens „in“: „La foi en l'Immortalité“ (Cjc ebenda).

Schließlich ist der Vergeistigungsprozeß zugleich Personalisierungsprozeß, das heraufkommende „Tout“ Person, genauer: aus dem Weltstoff Personalisiertes (personnalisé). „Das Universum wird Persönlichkeit“ (MK 253). Daher verwundert es nicht, daß die Einbergung in dieses sich personalisierende Werdesein eine weitere Glaubensformel höchster Intensität nahegelegt: „La foi en la Personnalité“ (Cjc Tl I a 4 [11 ff.]). Ziel der Evolution ist, auf Grund des angeblich irreversiblen Prozesses ein unsterbliches Personales hervorzubringen. Und zwar ist diese Personalisierung nach Teilhard eine doppelte: wenn wir aus dem kosmischen Stoff durch die „Radialisierung“ erstmalig personalisiert, zu Einzelpersonen geworden sind, dann muß diese relativ vollendete „Substanz“ noch darüber hinaus ihre kostbarste Perfektion gewinnen (Cjc Tl I



a 4 [12]). Das geschieht, indem wir „überpersonalisiert“ werden („sur-personnalisé“ Cjc ebenda bzw. „super-personnalisé“ Cjc TI I a 4 [14]). Diese Überpersonalisierung ist das Ergebnis davon, daß wir zur kosmischen Universalperson, zum „Univers—personnel“ (Cjc TI I a 4 [12])<sup>13</sup> vereinigt bzw. in dieser Universalperson und durch sie vereinigt werden. Als Element der Universalperson ist unsere Substanz künftig (dès lors) „super-consciente“ und „super-personelle“ (ebenda). Das besagte „Tout“ findet seine letzte kategoriale Bestimmung also darin, kosmische Überperson zu sein. Es bildet sich im Laufe der Evolution nicht nur als „Quelque Chose“, sondern als „Quelqu'un“ heraus. Das ist die „suprême Personnalité“, auf die die ganze geistgerichtete Evolution hinausläuft (Cjc ebenda). Geistig gesehen ist die „ultime Conscience que l'univers prendra de lui-même“ (ebenda) letztes Ergebnis des Weltbewußtwerdungsprozesses des Kosmos. Wie der Mensch „nichts anderes ist als die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Evolution“ (MK 211), so die kosmische Universalperson nichts anderes als die durch „Überpersonalisierung“ der einzelnen zum Überbewußtsein ihrer selbst gelangte Evolution. Dieses personale „Tout“ „erntet“ mich (Cjc TI I a 4 [13]) mit dem Eigensten meines individuellen personalen Seins, jedoch nicht, indem es mich in meiner Eigenpersonalität auflöst, sondern umgekehrt bewahrt (conserver) und vollendet, eben überpersonalisiert.<sup>14</sup>

Die Welt, der der Grundglaube Teilhards gilt, hat sich somit im Verlauf der Analysen zu erkennen gegeben als heraufkommender Weltgeist, heraufkommende Unsterblichkeit, heraufkommende Überperson. Als die letztere aber ist sie — höchste Seinspräzisierung, die Teilhard zu verlegen hat — visionär geschaut, alles umfassende *Einheit*, weshalb noch einmal eine Glaubensformel auftritt: „Foi en l'unité du Monde“ (Cjc TII a 1 [16]). Immer aber ist der Grund dafür, daß der Glaube erster Ordnung, der Glaube der Hingabe (als croire „en“), sich konstituieren kann, darin zu suchen, daß der Gegenstand des Glaubens ein *Werdesein* ist, in dessen Sein ich bin und in dessen Werden ich mitwerde zum *Eigentlichen* meiner selbst, so daß ich mich hingebend einbergen kann.

Wichtig ist noch Folgendes. Wie Sein und Werden bei den Glaubensgegenständen zusammenfallen, so auch Verursacht-sein und Verursachend-sein. Die kosmische Überperson ist durch Synthese aus den Einzelpersonen

<sup>13</sup> Über die Universalperson und verwandte Begriffe Teilhards geben am besten die Artikel Aufschluß: *Esquisse d'un Univers Personnel* (1936), *Le Phénomène Spirituel* (1937) und *L'Energie Humaine* (1937).

<sup>14</sup> Natürlich ist dieses Postulat unerfüllbar. Eine Person „in“ einer (Universal-) Person ist ein absoluter Widerspruch. Vgl. dazu H.-E. Hengstenberg: *Mensch und Materie*, a.a.O., S. 89, 95, 136.

geworden, hat aber andererseits die Macht, uns „überzupersonalisieren“; in ihr erhält unsere Einzelpersonalität überhaupt erst die letzte „Konsistenz“ (Vgl. MK 256 f., 267). Das Gewordene ist zugleich das Werdenmachende; die Überperson ist Ziel, das wir erreichen und zugleich Ziel, das verwirklicht wird.<sup>15</sup> „La Réalité où culmine l'Univers ne peut donc se développer à partir de nous qu'en nous conservant: dans la Personnalité suprême; nous ne pouvons que nous trouver personnellement immortalisés“ (Cjc TI I a 4 [13]). Das gewordene „Tout“ ist doch zugleich „essentiellement un Centre“ (ebenda), das uns bewahrt, personalisiert und „immortalisiert“ (ebenda), also Ursachefunktion hat.

Und doch sind wir noch nicht beim Letzten. Dies Numinose der evolutiven Kategorien wird noch einmal durch eine letzte kategoriale Bestimmung des „Tout“ überboten: das „Centre Cosmique universel“ (Cjc TI II a 3 [20]), das Ergebnis der Drift auf Freiheit und Bewußtsein ist (ebenda), stellt sich als der universale Christus heraus: an der Stelle, wo vom „Centre Cosmique universel“ die Rede ist, in das alles einmündet, heißt es: „Eh bien, c'est en ce pôle physique de l'universelle évolution qu'il est nécessaire . . . de placer et de reconnaître la plénitude du Christ. Car dans nulle autre espèce de Cosmos, et à nulle autre place aucun être, si divin soit-il, ne saurait exercer la fonction d'universelle consolidation et d'universelle animation que le dogme chrétien reconnaît à Jesus“ (ebenda). Das heraufkommende „Tout“ ist der heraufkommende „universelle Christus“, Omega, dessen „Auftauchen“ erwartet wird (MK 265). Und so endet die Analyse der evolutiven Wirklichkeit, der die „foi en“ gilt, in folgender Identitätsreihe: Tout = Esprit de la Terre = Immortalité = Univers personnelisé et personnel = suprême Personnalité = ultime Conscience = Centre Cosmique universel = Christus.

Wieder fallen auch bei diesem letzten Numinosum Sein und Werden, Ursachesein und Verursachtsein zusammen: Christus ist als der kosmogonische Christus („Christogenese“) zugleich der Werdenmachende. „L'Evolution, en découvrant un sommet au Monde, rend le Christ possible, — tout comme le Christ, en donnant un sens au Monde, rend

<sup>15</sup> All solche Konstruktionen sind natürlich unmöglich. Es ist zwar richtig, daß die menschliche Person als existierende Ganzheit sowohl von ihren Konstituentien abhängig ist als letztere auch von der umgreifenden personalen Ganzheit abhängig sind. Aber das läßt sich nicht in die Ebene der Prozessualität und Kausalität übersetzen. Die Person als das über ihre Bestände Verfügende kann nicht kausal (komplexifikatorisch) abgeleitet werden aus dem, worüber sie verfügt; und das müßte auch gelten für die „Universalperson“ im Hinblick auf die Einzelpersonen, aus denen sie sich „nährt“ und die sie „erntet“. Abgesehen von dem unter 14 bezeichneten Widerspruch.

possible l'Evolution" (Cjc Tl II a 3 [20]).<sup>16</sup> Nicht anders als bei Teilhards Begriff von Gott, der einmal als „Dieu-universel à réaliser dans l'effort“, einmal als „Dieu-personnel à subir dans l'amour“ erscheint.<sup>17</sup>

Da Evolution gleich Fortschritt ist, ist für Teilhard somit der Glaube an den Fortschritt begründet (V 32, 106; MK 279).<sup>18</sup> Dieser Glaube konstituiert sich darin, daß seine Gegenstände numinose Wirklichkeiten sind, die Sein und Werden zugleich sind und die für mich das unendliche „Über-hinaus“ über alles Singuläre darstellen, indem sie mich mit ihrem Sein mit-sein, mit ihrem Werden mit-werden lassen. Diese Gegenstände bilden ein in seinen kategorialen Aspekten unterschiedliches, aber in seinen Kategorien durch einen einheitlichen Prozeß geeintes, sakrales Werdesein, an das ich glaube (croire à) und in das hinein ich glaube (croire en) und in dem ich mich als Teil einer „union sacrée“ (V 106) als mitseiend und mitwerdend befinde. Teilhard hat viele Realitäten, an die er im Sinne des Glaubens erster Ordnung glaubt, Gott ist nur eine davon. Alle aber sind durch die Klammer des evolutiven Werdens verbunden. Darin liegt das „Faszinierende“ des Teilhardschen Weltentwurfs, aber auch das Unmögliche und Nivellierende. Alles gerät durch die umkehrbare Interdependenz auf eine Ebene. Und wenn alles heilig ist und nichts profan (MD 56), dann ist letzten Endes gar nichts mehr heilig. Aber aus diesen Nivellierungen erklärt sich der subjektive Elan Teilhards in seinem Fortschrittsglauben. Es erklärt sich auch, daß durch diese überbordende Fülle von numinosen Realitäten innerhalb der endlichen Sphäre selbst die dritte Glaubensdimension, der Erwartungsglaube, einen unbändigen Zuschuß an „Optimismus“ erlangen muß; und es werden nun Evolutionsschritte subjektiv „glaubhaft“, die unter nüchternen Beleuchtung als absurd erscheinen. Nun bereitet es auch keine Kümmernis mehr, daß der Glaube zweiter Ordnung, der des Fürwahrhaltens, mit dem sehr kümmerlichen Rüstzeug der fortschreitenden Komplexion auskommen muß, das mechanistischer Primitivismen nicht entbehrt.<sup>19</sup> Die Heiligkeit der Komplexion und komplexifikatorischen

<sup>16</sup> In Le Christique heißt es: „En vérité, le Christ sauve. Mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Evolution!“

<sup>17</sup> Zur Kritik vgl. H.-E. Hengstenberg: Evolution und Schöpfung, das Kapitel über die Verzeitlichung des göttlichen Tuns bei Teilhard. S. 127 ff.

<sup>18</sup> Besonders aufschlußreich für Teilhards Fortschrittsglauben sind noch seine Artikel „Note sur le Progrès“, 1920 und „Réflexions sur le Progrès“, 1941, der letztere mit einem Unterkapitel: „Sur les bases possibles d'un Credo commun“ (V).

<sup>19</sup> Tatsächlich gibt es viele Stellen, wo Teilhard den Mechanismus in seinem Denken selbst ausdrücklich betont: „La Vie se meut. Non seulement elle se meut, mais elle avance dans un sens déterminé. Non seulement elle avance, mais de cette progression nous pouvons saisir le processus ou mécanisme experimental“ (V 89). „L'Evolution

Vorgänge kompensiert deren Schwäche in der Fähigkeit, die Nova im Aufstieg der Evolution wirklich rational verständlich zu machen. Die Meinung Teilhards, ein rational nachvollziehbares Weltbild gegeben zu haben, läßt sich nur aus seinem „Glauben“ erklären.

#### e) DIE PSYCHOLOGIE DES FORTSCHRITTSGLAUBENS BEI TEILHARD

Gegenstand des Fortschrittsglaubens und die entsprechend verlangte Hingabe des Glaubenden wurden im Voraufgehenden geklärt. Es ist nun noch etwas zu sagen über den psychisch-geistigen Akt, in dem sich dieser Glaube vollzieht. Dazu ist noch etwas über die bereits oben erwähnte Irreversibilität des evolutiven Prozesses nachzutragen. Irreversibilität soll bei Teilhard besagen, daß der einmal gewonnene Zuwachs an Bewußtseinsmacht im Weltprozeß („force de conscience“, VI 134) nicht wieder verloren gehen kann. „Das Bewußtsein ist eine Größe, für die als einzige unter allen Energien des Universums die Annahme, sie könnte ihr Höchstmaß erreicht haben oder eine Rückwärtsentwicklung erleiden, eine Denkmöglichkeit oder sogar ein Widerspruch ist. Man kann auf ihrem Weg kritische Punkte annehmen, so viel man mag. Doch ein Stillstand oder ein Rückgang ist unmöglich“ (MK 222). Von dieser Irreversibilität der Bewußtseinssteigerung ist an vielen anderen Stellen des Teilhardschen Schrifttums die Rede (vgl. z. B. Cjc Tl I a 3 [9]; VI 75, 123 f.). Diese Irreversibilitätsthese ist innerhalb des Teilhardschen Systems verständlich. Wenn Christus selbst gekommen ist, um die Evolution in die Hand zu nehmen und voranzutreiben (MK 290), und wenn sich diese Heiligkeit auf alle numinosen evolutiven Kategorien überträgt, die wir als Glaubensgegenstände bei Teilhard kennengelernt haben, dann ist nicht nur ein Verfehlen des Endzieles der Evolution unmöglich, sondern auch ein Verspielen und Zerbröckeln dessen, was in der „union sacrée“ an Bewußtsein „gesammelt“ worden ist.

de par le mécanisme même de ses synthèses, se charge ...“ (V 96). „... les hommes, forcés les uns sur les autres par la géométrie et la mécanique de la Terre, arrivent ...“ (V 98); VI 79 ist vom „mécanisme de la personnalisation“ die Rede. „... et le Morale ... n'est rien de moins que l'aboutissement supérieur de la Mécanique et de la Biologie“ (VI 131); „... dann kann auch die Erfindung legitimerweise als die bewußtgewordene Fortsetzung des dunklen Mechanismus betrachtet werden, der alle Formen hervorgebracht hat ...“ (MK 214). „Die große Maschine der Menschheit ist zum Funktionieren bestimmt“ (MK 250). Selbst die Liebe: „La charité chrétienne ... n'est pas autre chose que la cohésion plus ou moins consciente des âmes ... Automatiquement, donc, par une sorte de déterminisme vivant, les Milieux Divins individuels, ... tendent à se souder les uns aux autres“ (MD 183). Und viele andere Stellen. Der Mechanismus erscheint nur durch die Numinosität der Kategorien überdeckt.

Dennoch kann Teilhard sich nicht einfach bei einer absoluten Irreversibilitätsthese beruhigen, denn er muß ja auch der menschlichen Freiheit Rechnung tragen, weshalb er auch lieber nicht davon spricht, die Evolution erreiche ihr Ziel notwendig, sondern den Ausdruck „unfehlbar“ verwendet (z. B. V 95). Die Freiheit kommt aber folgendermaßen in den Blick: der Mensch ist es ja in letzter Instanz, der die Evolution aus eigener Verantwortung weitertreiben und vollenden soll (VI 156). Also muß er sich selbst für die Evolution entscheiden (er kann sie auch ablehnen, und das ist die Haltung aller Rückschrittlichen oder „Fixisten“, mit denen immerhin zu rechnen ist). Entscheiden sich aber viele gegen die Evolution, dann kann sie nicht an ihr Ziel gelangen, und mit der Irreversibilität ist es aus. Hier gibt es also eine Antinomie: man kann nicht einerseits die Unfehlbarkeit der Evolution und andererseits die menschliche Entscheidungsfreiheit gleich real und mit gleichem Gewicht ins Spiel bringen, eine davon muß geopfert werden.<sup>20</sup> Was Teilhard angesichts dieses Dilemmas erreichen muß, ist ein praktisches Ziel: wenn schon eine absolute Notwendigkeit des Prozesses auf ein „harmonisches Bewußtseinskollektiv“ (MK 244) unauflösbarer Alleinheit (Foi en l'unité du Monde) hin nicht widerspruchslos ausgesagt werden kann, dann müssen wenigstens die psychologischen Bedingungen maximal dafür geschaffen werden, daß sich möglichst viele für die Evolution bzw. den Glauben an sie entscheiden; und dazu müssen sie wenigstens subjektiv überzeugende Gründe in die Hand bekommen. Hier tritt nun wieder die Technik Teilhardscher Radikalalternativen in Kraft: „Entweder ist die Natur unseren Zukunftsforderungen verschlossen: dann ist das Denken die totgeborene Frucht des Bemühens von Millionen Jahren, in einem absurden Universum, erstickt an sich selbst.“

„Oder aber sie ist offen — es gibt eine Über-Seele über unseren Seelen: Dann muß sich aber dieser Ausgang — damit wir frei zu ihm hinstreben können — ohne Einschränkung zu unbegrenzten seelischen Räumen hin auftun, zu einem Universum, dem wir uns bedingungslos anvertrauen können“ (MK 223/4). „Absoluter Optimismus oder absoluter Pessimismus. Keine mittlere Lösung zwischen beiden, denn der Fortschritt ist seinem Wesen nach alles oder nichts“ (MK 224).

Weshalb Teilhard glaubt, bei einem Steckenbleiben der Evolution beim Menschen sei alles Gewonnene vertan, ist leicht einzusehen. Teilhards postulatorischer Monismus (Foi en l'unité du Monde) verlangt eine letzte Synthese aller Seinsbestände in einem totalen Bewußtseinskollektiv als letzter Einheit und letzter Monade. Nach Teilhard ist Sein = Vereinig-

<sup>20</sup> Vgl. dazu H.-E. Hengstenberg: Evolution und Schöpfung, a.a.O., S. 141 f.

wordensein<sup>21</sup> und alle Vielheit ein bloß vorläufiger, defizienter Modus des Seins. Und selbst die Einzelpersonen kommen, wie wir sahen, erst in der kosmischen Universalperson zur letzten Erfüllung und Beständigkeit ihres Seins. Deshalb muß gelten: Verzweifle — oder werde zum Übermenschen!

Was nun die obigen Entscheidungsalternativen angeht, so gibt es nach Teilhard „weder in dem einen noch in einem anderen Sinne eine greifbare Evidenz“ (MK 224). Hier eben setzt der „Akt des Glaubens“ ein (ebenda). Mit anderen Worten: der Akt des Glaubens erster Ordnung muß durch einen Akt des Glaubens zweiter Ordnung, ein Fürwahrhalten, gestützt werden.

Als psychologische Gründe für die Entscheidung zu Gunsten der zweiten Alternative „es geht unendlich über den Menschen hinaus“ gibt Teilhard an: die zweite Alternative trägt „die Versprechungen einer ganzen Welt“ (MK 224), ein Grund, sich dafür zu entscheiden. Die weiteren Überlegungen stehen im Zeichen dieses Glaubens der Hingabe an die Welt, den wir im vorigen Abschnitt kennengelernt haben: Die Welt hat bei der bisherigen Evolution schon zuviel eingesetzt und gewagt, um uns in Stich lassen zu können. Sie hat „seit den Uranfängen mit zu viel Unwahrscheinlichkeiten nach Wunderart gespielt, als daß wir nur die geringste Gefahr liefen, wenn wir auch weiterhin und bis ans Ende uns ihrer Führung anvertrauten. Wenn sie das Werk übernommen hat, so kann sie es auch vollenden, und zwar nach denselben Methoden und mit derselben Unfehlbarkeit, wie sie es begonnen hat“ (ebenda). Und noch eins: „Schließlich ist die beste Garantie für das Eintreffen eines Ereignisses, daß es uns lebensnotwendig erscheint“ (ebenda).

Nun, lebensnotwendig ist der Weitergang der Evolution über den Menschen hinaus für Teilhard aus den oben angegebenen Gründen. Und wenn uns das subjektiv auch so *erscheint*, dann ist das — so wäre vielleicht fortzufahren — die beste Garantie für diesen Weitergang, weil wir dann leichter an die Evolution glauben und mit dieser Entscheidung der Evolution tatsächlich praktisch zu ihrem „unfehlbaren“ Ziel verhelfen.

Hier ist etwas Wesentliches zu beachten. Wir haben hier ein Beispiel für jene auf Zukunftserwartung gestellten Glaubenshaltungen, bei denen der Gegenstand des Glaubens erst durch den Glaubensakt erzeugt oder miterzeugt wird: die Evolution ist das, was sie ist, nur als unfehlbare, im kosmischen Einheitssein endende. Sie ist aber dies, was sie ist, nur

<sup>21</sup> „Relation ontologique fondamentale entre l'être et l'union, exprimable sous deux formes inverses, et sans doute complémentaires: 1) l'une passive: ‚Plus esse est plus a (ou ex) pluribus uniri‘ (évolution subie); 2) l'autre active: ‚Plus esse est plus plura unire‘ (évolution active)“ (VII 120).

<sup>22</sup> Menschliche Existenz I.

dann, wenn wir auch an sie glauben. Hier zeigt sich der fiktionale Charakter der Aufstellungen Teilhards, der Einschlag des Ideologischen.<sup>22</sup>

Dieses Moment, daß der Gegenstand des Glaubens durch eben den Glauben miterzeugt wird, hat wesentliche Folgen für das Geschichtsbewußtsein: an ein von menschlicher Aktivität und Prospektive abhängiges und „futurisches Reales“ kann man nicht im gleichen Sinne glauben wie an eine vom Menschen unabhängige (echt transzendente) und präsente Realität. Daher muß der Gegenstand des „Glaubens“ stets und ständig durch Aktivität, Propaganda, Überredung und „Optimismus“ im „Sein“ erhalten werden. Dementsprechend können alle begegnenden Welt Dinge und Menschen nur noch unter dem Gesichtspunkt wichtig werden, daß sie Mittel und Stufen für die evolutive Progression zum Endsein sind, zumal dieses ja etwas „Heiliges“ und sogar *das Heilige* ist. Es kann leicht dazu kommen, daß die gegenwärtig begegnenden Dinge und Menschen nicht mehr in sich selbst wichtig sind, sondern nur noch „für“ den künftigen Endstand. Das wirkt sich zerstörend auf das Geschichtsbewußtsein und das Verständnis der Geschichtlichkeit aus. Nur die Zukunft ist wichtig, Vergangenheit und Gegenwart sind nur Durchgänge auf sie hin. „Die Welt ist nur nach vorwärts interessant.“<sup>23</sup> Es ergibt sich eine „Flucht nach vorn“.<sup>24</sup>

## II. Zur Phänomenologie der Geschichtlichkeit

Wir gehen nun daran, einige Wesensmomente der Geschichtlichkeit phänomenologisch zu erarbeiten.<sup>25</sup> Das hat seinen Sinn in sich selbst, kann aber auch dazu dienen, die progressistische Auffassung über Geschichte und Geschichtlichkeit auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

Geschichtlichkeit ist jene Seinsbeschaffenheit des Menschen, die ihn dazu befähigt, Geschichte zu haben und zu erwirken. Geschichtlichkeit begründet die reale Geschichte, nicht aber umgekehrt. Eine Phänomenologie

<sup>22</sup> Über das Ideologische bei Teilhard vgl. H.-E. Hengstenberg: *Evolution und Schöpfung*, a.a.O., S. 156 ff., 159 ff.

<sup>23</sup> Teilhard de Chardin: *Briefe Tientsin 1923*, zit. nach V. Kopp: *Entstehung und Zukunft des Menschen*, Luzern 1961, S. 80.

<sup>24</sup> Eine ausgezeichnete Kritik der Geschichtsauffassung Teilhards, wenn auch nicht speziell auf die Kategorie der Geschichtlichkeit bezogen, findet sich bei H. Urs v. Balthasar: *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, S. 201 ff. und Paul Schütz: *Freiheit, Hoffnung, Prophetie*, Hamburg 1963, S. 449 ff. Beide Werke sind übrigens in ihrer geschichtsphilosophischen und -theologischen Konzeption für die Bestimmung des Wesens der Geschichtlichkeit unüberschlagbar.

<sup>25</sup> Vgl. zu Folgendem H.-E. Hengstenberg: *Philosophische Anthropologie*, 3. Aufl. Stuttgart 1966, S. 81 ff.

der Geschichtlichkeit setzt voraus, daß wir immer schon vorthematisch wissen, was Geschichtlichkeit ist; so wie jeder Normale das Wort „Zeit“ versteht, ohne doch deshalb schon urteilsmäßig sagen zu können, *was* sie ist. Eine Phänomenologie der Geschichtlichkeit muß jene Wesensmomente herausheben, die nicht abgezogen werden können, ohne daß die immer schon im Vorverständnis gegebene Geschichtlichkeit vor unserem geistigen Auge zerbricht.

### a) GESCHICHTLICHKEIT UND TRADITION

Ein erstes Wesensmoment menschlichen geschichtlichen Seins liegt darin, daß der Mensch seine eigenen, spontan von ihm urgehobenen Sinngebilde nicht realisieren kann, ohne dabei auf solche bezogen zu sein, die ihm aus der Vergangenheit tradiert worden sind. Es ist dem Menschen unmöglich, wenn er nicht zufällig der „erste Mensch“ ist, in seinen personalen Erhebungen absolut von vorn anzufangen. Ein gutes Beispiel ist das menschliche Sprechen. Gewiß würden zwei von der Gesellschaft ausgesetzte Kinder bei sonst günstigen biologischen Lebensbedingungen von sich aus dazu gelangen, sich untereinander mit Hilfe von mit Sinn behafteten Lautgebilden sprachlich zu verständigen. Aber zu einem Sprechen, das seinem Entwicklungsstand gemäß ist und seinen Seinsentwurf zur angemessenen Erfüllung bringt, gelangt das Kind nur dann, wenn ihm sprachliche Sinngebilde vor- und zugesprochen worden sind. Würde man ihm dieses Vorsprechen vorenthalten, so nähme es Schaden in seinem physischen und psychischen Sein. Das heißt, es ist seinsmäßig auf die Übernahme vorgegebener sprachlicher Sinngebilde angelegt, und eben dies ist die Seinsweise der Geschichtlichkeit. Wie mit sprachlichen, so ist es mit allen Sinngebilden.

Vom Menschen urgehobene reale Sinngebilde<sup>26</sup> gibt es in großer Fülle. Es lassen sich aber drei Hauptarten unterscheiden. Es gibt Sinngebilde der reinen Innerlichkeit. Das sind solche, die ihre Dynamik und ihren Sinn intramental erfüllen. Dazu gehören Meditation, Kontemplation, Gebet usw. Es gibt zweitens Sinngebilde der reinen Handlung. Das sind solche, die im Gegensatz zur ersten Art ihre Sinnerfüllung nur im „Außen“ finden, eben darin, daß eine Handlung als gezielte Verände-

<sup>26</sup> Über Sinn und Sinngebilde vgl. H.-E. Hengstenberg: *Philosophische Anthropologie*, S. 65 ff. Es ist darauf hinzuweisen, daß wir im Folgenden nur vom *realen* Sinn sprechen, d. h. jenem, der einen wesentlichen Bezug zur Zeitlichkeit hat und der zur Frage steht, wenn wir z. B. vom Sinn des individuellen Lebens oder dem Sinn einer Tat, eines konkreten Einsatzes usw. sprechen. Dagegen lassen wir den *idealen* Sinn, der durch Zeitlosigkeit gekennzeichnet ist (z. B. logische oder mathematische Gebilde) außer Betracht.

rung der Wirklichkeit realisiert wird, z. B. die Tat der Rettung eines Ertrinkenden. Drittens gibt es Sinngebilde, die gleichsam eine Synthese der beiden ersten Arten darstellen. Es sind die Sinngebilde der Objektivierung. Ein übersinnlicher Gehalt wird in einem materiellen Substrat gleichsam inkarniert, so daß ein Werk entsteht, das gegenüber dem Urheber ein gewisses Eigenleben führt und von Dritten zum Objekt gemacht werden kann. Dazu gehören z. B. sprachliche Sätze und die Kunstwerke.

Alle realen Sinngebilde setzen zu ihrem Zustandekommen ein reales Geschehen an einem Träger (bzw. Material) voraus, das zu einem an oder mit diesem Träger (bzw. Material) zu realisierenden wertvollen Ziel führt (Material bzw. Träger ist ganz weit zu nehmen, es können auch psychische Realitäten sein). Jedes reale Sinngebilde fordert schließlich „Relate“, das sind außerhalb seiner liegende Bezugstermini: erstens der Urheber, zweitens der Adressat, d. h. derjenige oder dasjenige, um dessentwillen das Sinngebilde realisiert wird. Drittens braucht ein vom Menschen urgehobenes Sinngebilde als Relat ein Maß, an dem sich der Urheber beim Hervorbringen ausrichten hat; beim Sprachsatz ist es z. B. die seiende Sache oder der Sachverhalt, „von“ dem gesprochen wird.

Der Mensch kann seine Sinngebilde nicht in der seiner Situation und seinem Auftrag gemäßen Weise urheben, ohne Bezug zu nehmen auf Sinngebilde, die ihm vorgegeben wurden. Ziehen wir dieses Moment der Tradition ab, so ist Geschichtlichkeit zerstört. Hieran ist schon zu sehen, daß Geschichtlichkeit nicht nur in der zeitlichen Prozessualität und Werdebereitschaft des Subjektes bestehen kann.

#### b) GESCHICHTLICHKEIT UND PERSONALE SPONTANITÄT

Das Urheben eines Sinngebildes ist keine bloße Übernahme, Wiederholung oder Weiterbildung der tradierten Sinngebilde, auf die Bezug genommen wird. Es ist vielmehr aus personaler Spontaneität im Bezug zum Vorgegebenen hervorgebracht, nämlich als eine Art Antwort auf das Überlieferte. Antwort ist aber nicht genetisch aus dem vorgegebenen „Wort“ ableitbar, wenn sie dieses auch als *conditio* voraussetzt. Antwort fordert das gleiche Maß an Spontaneität wie das Vorgegebene, auf das geantwortet wird. Antwort schließt aber Verantwortung ein, und dies im doppelten Sinne. Wir haben uns *vor* den Taten, Gesinnungen und Werken unserer Vorfahren zu verantworten; und wir haben uns zweitens *für* unsere Antwort ihnen gegenüber zu verantworten, und zwar sowohl hinsichtlich des Guten als auch des Bösen, das uns überkommen ist. Eben diese verantwortliche Antwort gegenüber früher ge-

wirkten Sinngebilden (oder Gebilden des Widersinns) gehört zum Wesen der Geschichtlichkeit. Und diese verantwortliche Antwort schließt ein, daß jedes echte Sinngebilde ein unableitbares *Novum* ist; ein Nichtneues, nicht ab origine Initiiertes braucht nicht verantwortet, sondern nur gepflegt zu werden. Gegenüber diesem unableitbar Neuen versagen alle evolutiven Kategorien. Die unendliche Vielfalt und Fülle der personalen Sinnurhebungen in der Welt sprengt den Rahmen jeglicher Progressionstheorie. Diese Vielfalt der Urhebungen, die einander diskontinuierlich in der Geschichte folgen, bezeichnet die wahre *qualitative* Bewegung, die *qualitative* Veränderung, die einem falschen Fixismus entgegenzusetzen ist. Die in universalen Verlaufsgesetzen denkende Progressionstheorie dagegen zerstört die wahre Bewegung, weil sie nur „Neues“ kennt, das Prozeßergebnis ist und für das Neue als Urphänomen keinen Platz hat. Nach Teilhards „Leitmotiv“ könnte „nichts in der Welt“ „durch die verschiedenen (wenn auch noch so bedeutsamen) Stadien der Entwicklung hindurch eines Tages als Endzweck in Erscheinung treten, was nicht schon anfangs dunkel vorhanden gewesen wäre“ (MK 47). Von hier aus gesehen ist der extreme Mobilismus Teilhards der schlimmste Immobilismus.

Im Wechselspiel zwischen tradiert Vorgegebenem und spontaner, antwortender Sinnurhebung realisiert sich Geschichte als Geschehen — auf Grund der Geschichtlichkeit des Menschen als einer Seinsbeschaffenheit. Geschichte kann daher nicht mit Evolution identisch sein.

#### c) GESCHICHTLICHKEIT UND SINNKONSTANZ

Jeder Sinn eines realen Sinngebildes ist eine konstante Größe. Wenn ich z. B. mit einer schriftlichen Arbeit beginne, so ist der Realsinn, der sich im Hinblick auf das Aussagenwollen bestimmter Sachverhalte im Bezug zu den von mir anzusprechenden Adressaten konstituiert, beim ersten Anheben schon voll da. Er ändert sich normalerweise im Fortschreiten meiner Arbeit nicht, vielmehr ist deren Weiterführung ja gerade nur möglich unter Voraussetzung der Sinnkonstanz meiner realen Absicht und meines Tuns. Was sich im Verlaufe meiner Arbeit ändert bzw. vollendet, ist nur die *Sinnerfüllung* meines Tuns, d. h. die Ausprägung des konstanten Realsinnes in den Realumständen, wozu das faktische „Ankommen“ bei den Adressaten wesentlich gehört. — Wenn ich einen sinnvollen Satz ausspreche, so ändert sich sein Realsinn nicht im Verlaufe des progressiven Wortbildens, vielmehr muß er alle sukzessiven Phasen des Verlautbarens als konstante Größe „durchsinnen“. Was sich im Verlaufe des Sprechens vollendet, ist wieder nur die Sinnerfüllung, was

besonders deutlich wird, wenn es mehrerer Sätze bedarf: die Adressaten gelangen nach und nach, mehr und mehr zur Information durch mich; nicht aber schwankt mein „Im-Sinn-haben“ der Information und meine Ausrichtung auf sie. — Wenn jemand einen anderen vom Tod des Ertrinkens rettet, so ist der Realsinn in keiner der einzelnen Handlungsphasen größer oder kleiner oder qualitativ anders. Die einzelnen Teilhandlungen mögen größere oder geringere Bedeutung für Erfolg und Sinnerfüllung haben, aber unter Voraussetzung der Konstanz des Realsinnes der Gesamthandlung.

Realsinn eines Sinngebildes kann sich also — solange er überhaupt existiert — weder quantitativ noch qualitativ verändern. Realsinn ist oder ist nicht — tertium non datur; ein Werden innerhalb seiner kommt nicht in Frage. Die Beispiele, an denen wir dies soeben erläutert haben, betrafen Sinngebilde in statu nascendi. Erst recht muß das gelten, wenn das reale Sinngebilde fertig vorliegt. Allerdings kann das fertige Sinngebilde seinen Realsinn verlieren und dafür einen ganz anderen bekommen. Wir werden aber unten zeigen, daß diese Phänomene von „Sinntod“ und „Sinnpermutation“ kein Argument gegen die Konstanz eines Realsinnes — solange er als solcher existiert — ergeben.

Weil Realsinn keine Zustandsänderung und daher kein Werden kennt, kann er auch nicht „aus etwas werden“, er kann nur spontan und instantan aus einer Person urgehoben sein, nicht aber aus einer Prozessualität verstanden werden. Richtig ist zwar, daß es Synthesen von realen Sinngebilden gibt. In jeder Zeitepoche gibt es z. B. politische Verlautbarungen, wissenschaftliche oder künstlerische Objektivationen, die in antagonistischem Verhältnis zueinander stehen. Oft ergibt sich daraus die Möglichkeit zu einer schöpferischen Synthese in einem neuen Sinngebilde. Aber auch dann ist das neue nicht einfach aus den alten „geworden“. Das neue Sinngebilde ist vielmehr nur daraus zu verstehen, daß ein individueller personaler Geist aus originärer und nicht weiter ableitbarer Intuition und Initiation die Synthese geleistet hat. Letztere bringt also nicht das Neue hervor, sondern umgekehrt schafft die neue Sinnurhebung die Synthese: Genauer gesagt: das Synthese-Gebilde ist erst im zweiten Rang als Novum anzusprechen, das erstlich Neue ist die Sinnurhebung, die die Synthese schafft. Das neue Sinngebilde ist also nicht „aus“ den alten „geworden“, sondern nur in diesen konditioniert. Die Theorie der fortschreitenden Komplexion bzw. Verinnerlichung und Vergeistigung durch Komplexifikationen erklärt hier gar nichts. Sinn-Synthesen sind ein wichtiger geschichtlicher Faktor. Aber es zeigt sich gerade hier, daß sich die Auffassung, Geschichte sei gleich Evolution im Sinne fortschreitender

Zentrokomplexität und Geschichtlichkeit sei progressive Prozessualität, nicht halten läßt.

An der Konstanz des Realsinnes erweist sich aber auch die Radikalalternative Teilhards „Entweder verändert sich alles unaufhörlich oder alles ist immer unveränderlich“ als unhaltbar. Vielmehr gibt es sowohl Konstanz als auch Veränderung. Mit der Konstanz eines bestimmten Realsinnes während seiner Existenz ist in keiner Weise behauptet, daß alles in Welt und Geschichte unveränderlich sei. Im Gegenteil, wo konstanter Realsinn verwirklicht wird, ist jederzeit unendlich viel Veränderliches und Realveränderung erforderlich: um den Realsinn urheben zu können und um ihn wirkmächtig in der Zeit zu machen; denn Veränderliches und Werdendes muß in den Dienst eines konstanten Realsinnes treten, und ohne ersteres kann der letztere nicht existieren.

Mit der Realsinnkonstanz ist auch eine gewisse Seinskonstanz eingeschlossen. Stehe ich z. B. unter dem Realsinn einer Aufgabe, die mein ganzes Leben begleitet und führt, dann kann ich nicht während der Herrschaft dieses Sinnes ein total anderer werden, mein Seinskern muß konstant bleiben. Sollte der Mensch innerhalb der Menschheit einen konstanten Universalsinn (Menschheitssinn) über sich haben, so muß es auch eine Seinskonstanz des Menschen im Ablauf der Geschichte geben. Ansonsten würde die spätere Generation die frühere überhaupt nicht mehr verstehen, und das Phänomen der Geschichtlichkeit wäre zerstört.

Konstanz von Realsinn ist Vorbedingung für Geschichtlichkeit. Denn ohne diese Konstanz könnte sich ein instantan konzipierter Realsinn nicht geschichtsmächtig „durchsetzen“, könnte auch das oben erläuterte Verhältnis von Wort und Antwort, von in der Vergangenheit urgehobenem und in der Gegenwart initiiertem Realsinn sich nicht durch Zeiträume hindurch Geschichte bildend vollziehen. Ohne Sinnkonstanzen ist es überhaupt nicht möglich, zeitlich ablaufende Prozesse zu Geschichte im humanen Sinne zu formen. Aus diesen Überlegungen ist wieder zu erssehen, daß Geschichte nicht evolutiver Prozeß, Geschichtlichkeit nicht Prozessualität sein kann.

#### d) SINNTOD UND SINNPERMUTATION IN DER GESCHICHTE

Der Realsinn eines Sinngebildes ist also, solange er existiert, unwandelbar. Aber das schließt nicht aus, daß das gleiche Sinngebilde als Träger seinen alten Realsinn verlieren und dafür mit einem ganz neuen belehnt werden kann. Das erstere nennen wir „Sinntod“, das zweite „Sinnpermutation“. Mit einer Veränderlichkeit des gerade existierenden Realsinnes

hat das nichts zu tun. Beim Gebrauch des Terminus „Sinntod“ schließen wir jede Beimengung einer Bedeutung im Sinn des Biologischen aus.

Das imponierendste Beispiel ist die Reue. Die Tat als Faktenbestand ist nicht zu ändern. Aber nach dem „Umsinnen“ wird sie fundierend für eine innere Erhebung, wie sie ohne die getane Tat vielleicht in der bestimmten Form gar nicht realisierbar gewesen wäre (das Phänomen der „glücklichen Schuld“). Zwischen dem Widersinn vor und dem Sinn nach der Reue besteht ein absoluter Hiatus; kein prozessualer Übergang von Widersinn zu Sinn ist denkbar. Der „Sinn“, der abgestorben und durch einen absolut anderen ersetzt worden ist, ist im Falle der Reue also ein Widersinn (deshalb spricht Scheler von einer „Entgiftung“ unseres Seins durch die Reue).

Es ist aber genau so gut möglich, daß der erste Sinn, den ein vom Menschen urgehobenes Gebilde trug, durchaus ein positiver war, und daß er bei Gleichbleiben des Trägers durch einen neuen positiven Sinn ersetzt wird, oder schließlich, daß an die Stelle eines ursprünglich positiven Realsinnes ein minder positiver oder gar ein negativer (Widersinn) tritt; das letztere ist das negative Gegenteil zur Reue, wie es z. B. dann vorliegt, wenn jemand aus Anlaß einer früheren guten Tat hochmütig wird. In jedem Falle setzt die Permutation des alten Realsinnes durch einen neuen den „Tod“ des alten voraus.

Sinntod und Sinnpermutation in Bezug auf das gleiche Realgebilde sind in der Geschichte häufig, ja, sie sind unausläßbare Kategorien der Geschichte und Geschichtlichkeit selbst. Ein Gedicht von Goethe hatte zur Zeit seiner Erdichtung und ersten Veröffentlichung einen ganz bestimmten Realsinn, der nicht nur an den Urheber und das Sinnmaß (s. o. S. 482), sondern auch an die Umstände der Goethezeit und die Adressaten, die es damals hatte, gebunden war. Heute aber, in unserer Gegenwart gelesen und nachvollzogen, ist es Träger eines ganz neuen Realsinnes, es erfüllt sich heute bei uns etwas anderes daran, eine andere Seite des *humanum*, als zur Goethezeit, obwohl sein logischer und literaler Sinn, wie jeder Idealsinn, identisch geblieben ist.<sup>27</sup> Der Humanismus im Sinne der Kulturepoche zu Beginn der Neuzeit hatte zum Teil dieselben Kulturgebilde zum Gegenstand wie das autochthone Griechentum. Aber wenn die Humanisten des fünfzehnten oder sechzehnten Jahrhunderts zu ihren Adressaten werden, werden diese gleichen Kulturgebilde zum Träger eines anderen und neuen Realsinnes. Diese Sinnpermutation erklärt sich daraus, daß ja der Adressat ein wesentliches Relat des Sinn-

<sup>27</sup> Es sei noch einmal daran erinnert, daß wir es nur mit realem, nicht idealem Sinn zu tun haben. (Vgl. Fußnote 26.)

gebildes ist und der bestimmte Realsinn nicht der sein kann, der er ist, ohne diesen bestimmten Adressaten.

Übrigens muß man sich davor hüten, Sinntod und Sinnpermutation im Sinne eines Relativismus auszulegen. Vom Menschen urgehobene Realsinne sind kontingent und daher „sterblich“; das hindert nicht ihre Objektivität. Schon Nicolai Hartmann betonte mit Recht, daß vergängliches Sein genau so „an sich“ und erkenntnisobjektiv ist wie unvergängliches, wenn auch die Wiedervergegenwärtigung eines früher existent ~~gewesenen~~ Realsinnes erkenntnistheoretisch gewaltige Schwierigkeiten macht. Auch darf man sich die Funktion des Adressaten des Sinngebildes nicht so vorstellen, als projiziere er nach subjektiver Willkür „seinen“ Sinn in das Sinngebilde hinein; er ist zwar eine von den Realkonditionen des Realsinnes, aber nicht dessen Urheber. Schließlich ist zu beachten, wenn man uns nicht total mißverstehen will, daß Sinntod und Sinnpermutation nur den realen Sinn betreffen, nicht aber den idealen, wie er z. B. in einer Aussagewahrheit in logischem Betracht vorliegt. Nicht die Wahrheit als solche ist geschichtlich<sup>28</sup>, sondern nur das reale Sinngebilde, in dem sie eingekörpert ist, und der reale, auf den jeweiligen Kairos bezogenen Sinn dieses Gebildes.

In der Sinnpermutation wird der alte Realsinn nicht „anders“, sondern es kommt ein *anderer*. Unsere These, daß Realsinn, solange er existiert, konstant ist und kein Werden kennt, ist also nicht angetastet. Es bleibt dabei: Realsinn ist oder ist nicht — *tertium non datur*. Wir müssen also unterscheiden: den zeitlosen Idealsinn einerseits und den auf Zeit bezogenen, jedoch nicht in der Zeit prozessual verlaufenden Realsinn andererseits, der während seiner Existenz durch die oben beschriebene Konstanz gekennzeichnet ist; und gerade der letztgenannte Sachverhalt erweist wieder, daß Geschichtlichkeit nicht gleich Prozessualität ist. Sinnpermutationen werden dem zeitgenössischen Erleben als „Umbrüche“ zugänglich, in denen ein Wechsel der Beleuchtung in der geistigen Landschaft eintritt und alles „in neuem Lichte“ erscheint; wenn es auch richtig ist, daß solche Umbrüche meist erst von wenigen Individuen erfahren werden, die „ihrer Zeit voraus“ sind.

Sinnpermutation schließt die Anwendung evolutionistischer Kategorien aus. Es handelt sich nicht um ein Werden des alten Realsinnes zum neuen, zwischen beiden herrscht ein Sprung, ein Hiatus. Keine progressive Prozessualität führt vom einen zum anderen. Auch der Sinntod läßt sich nicht mit dem evolutionistischen Fortschrittsglauben vereinbaren. Denn Sinntod kann tragisch sein. Er kann unaufholbaren Sinnverlust,

<sup>28</sup> Vgl. R. Lauth: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, Stuttgart 1966.

Niveausenkung einer ganzen Epoche bewirken, Löcher und Abgründe aufreißen, in die eine Kulturgemeinschaft oder die ganze Menschheit stürzt. Vor allem ist an das erwähnte Gegenphänomen zur Reue zu denken: wenn ein positiver Realsinn durch einen negativen, ein guter durch einen bösen ersetzt wird. Alles dies ist gleichmöglich wie die gesollte Tradierung. Die Geschichte kann ohne Sinntode nicht leben. Aber wehe, wenn der Sinntod ein solcher ist, der dem Gegenphänomen der Reue gleicht. Die Irreversibilitätsthese erscheint von hier aus platt.<sup>29</sup>

Die Geschichte lebt aus solchen Umbrüchen, aus Sinntod und Sinnpermutation. Die Auffassung von der Geschichte als evolutiver Prozessualität zerstört alle diese Phänomene.

#### e) GESCHICHTLICHKEIT UND KAIROS

Zur Geschichtlichkeit gehört wesentlich der Kairos. Daß z. B. die Französische Revolution im Jahre 1789 erfolgte, ist für alle Zeiten wesenskonstitutiv für den Realsinn dieses Ereignisses, unbeschadet des Umstandes, daß dieser Realsinn durch die Epochen der abendländischen Geschichte hindurch je ein anderer sein wird. Früher oder später erfolgt, wäre es nicht die Französische Revolution gewesen. Kairos bedeutet, daß gerade dieses mit jenem *jetzt* geschieht und nicht *dann* (bzw. nicht vorher geschehen ist); und daß jetzt dieses mit jenem zusammen geschieht und nicht mit einem beliebigen *anderen*. Kairos ist der Augenblick, der den Realsinn des betreffenden Ereignisses qualitativ mitbestimmt bzw. in seinem Zeitwert vom Realsinn des Ereignisses qualitativ mitbestimmt wird. Der Mensch ist das geschichtliche Wesen, weil er einen Kairos zu setzen und auf einen Kairos — damit einen neuen Kairos setzend — zu antworten vermag. Der Kairos macht das betreffende Ereignis qualitativ absolut unwiederholbar und „urphänomenal“.<sup>30</sup> Deshalb gibt es in der Geschichte keine Wiederholungen im qualitativen Sinne, wenn auch die neue Urhebung im Kairos immer notwendig auf frühere bezogen ist, so daß es in *dieser* Weise auch eine Kontinuität in der Geschichte gibt. In der Geschichte gilt der Satz: wenn ich zweimal dasselbe tue, ist es nicht dasselbe.

<sup>29</sup> Der Fortschrittsglaube kann das Böse nur als Krisis oder Hemmung des Fortschritts verstehen, nicht aber als aktive Wendung in den Abgrund. Für Teilhard de Chardin ist das Böse ein notwendiges Übel, eine „Taxe“, die für den Konvergenzprozeß im Kosmos zu zahlen ist (MK 310). Die integrierende und „personalisierende“ Evolution muß notwendig schmerzvoll und krisenhaft sein (Vgl. VI 105).

<sup>30</sup> Über die „Urphänomenalität“ des Realsinnes H.-E. Hengstenberg: *Philosophische Anthropologie*, S. 85 ff.; ders., *Freiheit und Seinsordnung*, Stuttgart 1961, S. 147 ff.; dort auch über den Kairos.

Der Kairos des Realsinnes widersteht jedem Versuch, ihn aus allgemeinen progressiven Gesetzen abzuleiten<sup>31</sup>, oder Geschichte „gar in bestimmter Richtung vorauszusehen“ (MK 302). Ein Prozeß kennt keinen Kairos. Denn in einem Prozeß erleidet ein Seiendes eine dauernde Zustandsänderung in der gleichen Richtung, so daß in gleichen Zeiteinheiten wesentlich (wenn auch nicht notwendig quantitativ) Gleiches geschieht.

#### f) GESCHICHTLICHKEIT UND ZEITGESTALT

Der Kairos ist noch in anderer Hinsicht für Geschichtlichkeit und Geschichte wesentlich, nämlich sofern sich die einzelnen Kairoi zu einer Zeitgestalt<sup>32</sup> vereinigen.

Was eine Zeitgestalt ist und wie sie mit dem Kairos zusammenhängt, läßt sich bereits am Sprechen eines Wortes erläutern. Jeder Laut ist unabwechselbar und unersetzlich in seinem Zeitwert, den er beim Sprechen bekommt. Der Zeitwert hat die beiden Seiten: Zeitstelle innerhalb der Vielzahl der Laute und Zeitlänge im Vergleich zu den anderen Lauten. Jeder Laut muß an einer bestimmten Zeitstelle „drankommen“ und darf eine bestimmte Zeitlänge beim Sprechen nicht über- oder unterschreiten. Die je einzeln in ihrem Zeitwert bestimmten Laute haben damit je ihren Kairos innerhalb des Sprechens, und indem sie ihn haben, konstituieren sie zusammen die *Zeitgestalt* dieses bestimmten gesprochenen Wortes. Einzelne Worte als Zeitgestalten haben wiederum je ihren Kairos im Satz, der als ganzer wieder (übergeordnete) Zeitgestalt ist; die Sätze sind Zeitgestalten im Satzgefüge, dieses ist es im Sprachwerk usw.

Dieses Strukturprinzip läßt sich auf größere Zusammenhänge übertragen. Jede Verhaltensganzheit des Menschen ist Zeitgestalt und hat ihren Kairos in Relation zu anderen Verhaltensganzheiten, die der betreffende Mensch gestern wirkte bzw. morgen wirken wird. Die einzelnen Taten oder Passionen des Menschen haben ihren Kairos im Gesamtleben. Der gesamte Lebensbogen der individuellen Persönlichkeit ist Zeitgestalt im Großen; und mein Leben wäre nicht mein Leben, wenn nicht jedes einzelne meines Tuns und Leidens sich gerade an der bestimmten Stelle

<sup>31</sup> „Die geistige Ursächlichkeit ist als solche Ursprünglichkeit. Sie ist Erhebung aus eigener Kraft zu noch nicht Dagewesenem. Dieses ist neu, das heißt, es geht nicht als eindeutige Folge aus dem Bisherigen hervor. Darum läßt es sich auch nicht aus diesem vorhersehen, geschweige denn berechnen. Mit anderen Worten, diese Ursächlichkeit vollzieht sich nicht nach allgemeinen Gesetzen und kann darum auch nicht nachträglich darauf zurückgeführt werden. Dadurch unterscheidet sich das Geistige vom Naturhaften“, August Brunner: *Geschichtlichkeit*, Bern 1961, S. 52.

<sup>32</sup> Über die Zeitgestalt vgl. H.-E. Hengstenberg: *Philosophische Anthropologie*, das Kapitel „Der Leib als Grundlage menschlichen Gestaltens in der Zeit“, S. 266 ff.



(Zeitstelle) ereignet und die ganz bestimmte Dauer (Zeitlänge) gehabt hätte.

Damit nicht genug. Die Lebensbögen der einzelnen Menschen haben je ihren Kairos in einer überindividuellen Zeitgestalt, z. B. im Leben der Familie, des Volkes, einer ganzen Kulturgemeinschaft. So bilden sich Zeitepochen, die im Wesen Zeitgestalten sind. Daß eine Persönlichkeit unter diesem „Datum“ geboren wurde und wirkte, vor einer anderen, nach einer anderen; daß eine Kultureinheit vor der anderen, nach der anderen existierte bzw. existiert — dies alles ist wesenskonstitutiv für solche überindividuellen Zeitgestalten und damit für die Geschichte. Und was vom einzelnen, vom Volk, von der Kulturgemeinschaft geschichtlich gewirkt wurde, ist überhaupt nur ganz das, was es ist, mit Rücksicht auf seinen Kairos innerhalb der jeweils übergeordneten überindividuellen Zeitgestalt. Ein politischer Aufruf z. B. kann zu einem bestimmten Zeitpunkt sinnvoll sein, zu einem anderen sinnlos oder sogar sinnwidrig — bei gleichbleibendem logischem und Wahrheitsgehalt.

Eben bei der überindividuellen Zeitgestalt sind wir im Wesen von Geschichte und Geschichtlichkeit. Erst mit der Zeitgestalt entsteht geschichtliche Zeit im Unterschied zur physikalischen Zeit. Und Geschichtlichkeit als Seinsbeschaffenheit des Menschen besagt wesentlich auch die Fähigkeit, für überindividuelle Zeitgestalten ansprechbar zu sein und sie mitkonstituieren zu können, in ihnen Verantwortlichkeit empfinden und übernehmen zu können. Hier spielt sich das besagte Wort-Antwort-Verhältnis ab zwischen tradierten Sinngebilden und „jetzig“ neu urchebenen.

Initiatorische Setzung eines Kairos und Antworten auf einen Kairos in einer überindividuellen Zeitgestalt heißt aber schöpferisches Urheben von Realsinn, weil es ja darum geht, einen Zeitpunkt mit einmaligem Sinn zu belehnen. Das setzt mithin personale Spontaneität voraus. Hier wird nun ganz deutlich, daß Geschichtlichkeit eine anthropologische Kategorie ist, und daß es widersinnig ist, Naturereignisse im Kosmos einschließlich evolutiver Prozesse als „Geschichte“ zu bezeichnen. „Naturgeschichte“ ist ein unmöglicher Begriff.<sup>33</sup> Geschichte ist mit evolutiven Kategorien überhaupt nicht anzusprechen. Gleichzeitig wird auch klar, daß Geschichtlichkeit nicht nur ein anthropologischer, sondern auch ein sozialer Begriff ist. Denn Geschichte geschieht nur in überindividuellen Zeitgestalten, was Gemeinschaften voraussetzt.

<sup>33</sup> Im gleichen Sinne sagt A. Brunner: „Der Stoff hat keine eigentliche Geschichte, da nie sein Wirken so war, noch ist, noch sein wird, daß es auch anders hätte sein können. Geschichtlichkeit geht ihm wesentlich ab“, *Geschichtlichkeit*, S. 40.

Nun ist noch etwas Wesentliches zu ergänzen. Es gibt nicht nur Zeitgestalten, sondern auch Raumgestalten, die dadurch gekennzeichnet sind, daß jeder Teil des Ausgedehnten gerade hier und nicht dort zu stehen hat (unbeliebige Raumstelle) und eine ganz bestimmte Ausdehnung (unbeliebige Raumerstreckung) in Relation zu den anderen Teilen besitzt. Raumgestalten sind alle Plastiken und Bauwerke. Es gibt auch Gestalten, die Raum- und Zeitgestalt zugleich sind, z. B. Tanz, Gestik, Mimik, schauspielerische Darstellung usw.

Zur geschichtlichen Existenz gehört auch Raumgestalt. Wir müssen dann allerdings „Raum“ in einem weiteren Sinne fassen: als geistig-vitalen Raum, als Lebensraum. Menschen leben nur miteinander, indem sie sich gegenseitig Raum geben, Raum zum Wirken, Raum zum Leben — indem sie einander und füreinander eine Bedeutung ein-„räumen“, sei es im freundschaftlichen oder gegnerischen Sinne. Sie geben sich gegenseitig Stelle und Wirkmaß im gemeinsam konstituierten Lebensraum. Hier wird das tragend, was Heidegger das „Seinlassen“ nennt. Nur ist dieses jetzt, und damit tritt ein großer Unterschied zu Heidegger zutage, gemeinschaftlich-wechselseitig zu verstehen. Die Menschen lassen einander Zeit und geben einander Raum. Beides gehört unlöslich zusammen.

Diese kurzen Überlegungen haben schon gezeigt, daß Zeitgestalt und Raumgestalt innerhalb der Geschichte voneinander unablässlich sind, was schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß wir ein „Hier“ immer auf ein „Jetzt“ beziehen (und umgekehrt), das Zusammenleben der Menschen immer nur als „Hier-und-jetzt-Zusammenleben“ aussagen können und den Begriff des „Zeitraumes“ haben. Die heute handelsübliche Auffassung, daß Geschichtlichkeit nur von der Zeit her zu bestimmen und Räumlichkeit nur statisch-dinglich auslegbar sei, ist grundfalsch. Während die Zeitgestalt (Epoche) auf einer vertikalen Linie sich abspielend symbolisiert werden kann, erstreckt sich Raumgestalt (gemeinsamer Lebensraum) in der Horizontalen, gleichsam in der Breite. Beide Linien kreuzen sich im Kairos. Zeit- und Raumgestalt durchdringen einander. Nur beide zusammen in Durchdringung lassen Geschichte erstehen; nur in der Beteiligung des Menschen an beiden manifestiert sich Geschichtlichkeit als anthropologische Kategorie.

Raumgestalt in Verbindung mit Zeitgestalt ermöglicht erst das, was wir „Gegenwart“ nennen. Die Menschen sind im Lebensraum einander gegenwärtig, der eine wird im anderen im Sinne Bubers „vergegenwärtigt“. Gegenwart haben ist gegen-„warten“. Der eine wartet auf den anderen hin und läßt sich vom anderen her in Tun und Lassen erwarten. „Meine“ Gegenwart ist immer zugleich „unsere“ Gegenwart. Wir konstituieren mit unseren Zeitgenossen zusammen unsere Gegenwart. In der

Gegenwart wirken sich die persistierenden Realsinne aus. Hier ist der Ort für Sinnantagonismen und -synthesen aus schöpferischer Initiation, hier kommen Sinntod und Sinnpermutation zustande. Die Gegenwart ist gleichsam die Keimstelle für Geschichte im Ausleben der seinhaften Geschichtlichkeit des Menschen. Nur so betrachtet, ist Gegenwart eine geschichtliche Kategorie, ist Gegenwart mehr als nur der mathematische Schnitt zwischen der akzedenten und der sukzedenten Hälfte von Zuständen in einer bloßen Prozeßfolge. Nur so ist Gegenwart zu verstehen als Ort der Bewährung, als eine Dauer, als eine Persistenz. Von der Gegenwart als persistierender Mitte her werden auch erst Vergangenheit und Zukunft im geschichtlichen Sinne verständlich. Wir konstituieren unsere Gegenwart immer nur in Bezug auf das, was frühere Menschen als Gegenwart miteinander hatten und jetzt als Vergangenheit gegeben ist; und immer nur in Bezug auf das, was künftige Menschen miteinander als Gegenwart haben werden und für uns als Zukunft erwartbar ist. Immer also ist Gegenwart mit Zeitgestalt gekreuzte Raumgestalt.

Nun wird deutlich, daß das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht als ein solches fortgesetzter Prozessualität verstanden werden kann. Die prozessualistisch-evolutionistische Auffassung, wonach Vergangenheit nur dazu da ist, prozessual in die Gegenwart überführt zu werden, und diese nur dazu, die Zukunft zu evolvieren, so daß eigentlich nur die Zukunft wichtig ist, ist abgründig falsch. Diese Entwertung von Vergangenheit und Gegenwart zu Gunsten einer Zukunft, die dann auch noch de facto als bloßes Prozeßprodukt und Epiphänomen entwertet wird, ist absolut ungeschichtlich und antihuman. Von hier aus ist der Satz „Die Welt ist nur nach vorwärts interessant“ (s. o. S. 480) zu bewerten.

In Wahrheit hat jede geschichtliche Raum- und Zeitgestalt ihren Selbstwert und Eigen-„Sinn“ (jedes Zeitalter ist „unmittelbar zu Gott“, Ranke). Damit ist eine Sinnkonvergenz in der Menschheitsgeschichte ausgeschlossen. Denn einmal kann es Realsinne geben, die während der gesamten Geschichte aller Zeiten persistieren (s. o. S. 485), zum andern schließt der Umstand, daß die in der Zeit gewirkten Sinngebilde dem Gesetz der Sinnpermutation unterstehen, keinswegs aus, daß sie „am Ende der Zeiten“ einen endgültigen Realsinn aus der Transzendenz verliehen bekommen und daß durch diese transzendente Hereingabe von Sinn alle geschichtlichen Zeitgestalten zu der letzten und endgültigen Zeitgestalt „Weltgeschichte“ vereinigt werden, in die die Ewigkeit in endgültiger Weise herabsteigt. Nicht die These Teilhards vom einen und gemeinsamen Endsinn ist falsch, sondern sein Versuch, diesen prozessualistisch zu erklären.

Der Mensch ist zu jedem Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte in der Lage, echte Raum- und Zeitgestalten im Sinne von Geschichte und Geschichtlichkeit im Miteinander zu initiieren und dabei seine volle Menschlichkeit einzusetzen. Eben weil der Mensch aus seinem Wesen heraus geschichtlich ist, kann seine Geschichtlichkeit nicht wiederum geschichtlich, also nicht von einer besonderen Zeitkonstellation, geschweige Evolution, abhängig sein. Wir brauchen also nicht, wie Teilhard, bei dem Gedanken zu verzweifeln, die Evolution könne beim Menschen am Ende sein. Teilhards Alternative „Entweder Evolution über den Menschen hinaus oder Verzweiflung an einer steckengebliebenen Evolution“ ist nur unter der subjektiven Voraussetzung seines Fortschrittsglaubens gültig.

Was diesen Fortschrittsglauben angeht, so ist er in allen drei Glaubensdimensionen unhaltbar: der Glaube erster Ordnung, der Hingabeglaube, ist nur dem einen, ewigen Sein gegenüber vollziehbar, das seine eigene Gegenwart ist, nicht aber gegenüber den numiosen innerweltlichen Größen, die Teilhard aufzählt. Zum Glauben zweiter Ordnung im Sinne des Fürwahrhaltens ist zu sagen, daß die Annahme, Natur-„Geschichte“, Profangeschichte und Heilsgeschichte seien mit all dem, was darin an schöpferisch Neuem realisiert wird, aus dem einzigen universalen Prinzip der fortschreitenden Komplexion zu erklären oder auch nur zu beschreiben, töricht ist.<sup>34</sup> Die dritte Dimension, der Erwartungsglaube im Sinne der Irreversibilität des Prozesses auf das „harmonische Bewußtseinskollektiv“ hin, scheidet schon mit Rücksicht auf Sinnpermutation und Sinntod aus.

Das Inhumane des Fortschrittsglaubens liegt darin, daß alles gegenseitige Seinlassen der Menschen, alle Begegnung und alles miteinander Konstituieren von Raum- und Zeitgestalt, daß all diese an den Kairos gebundenen personalen Wertverwirklichungen zu Bruch gehen, wenn alle Dinge und Menschen nur noch insofern wichtig werden, als sie Stufen für das Heraufkommen des Evolutionszieles sind. Das ergibt einen Fortschritt vom Menschen in jener „Flucht nach vorn“, von der oben die Rede war.

### B) GEGENWART, VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT

Den Schwerpunkt menschlicher Verpflichtung und das Maß dessen, was für ihn zu tun ist, bildet zweifellos die Gegenwart. Denn sie ist Kern und Keim der Geschichte. Norm für das menschliche Handeln kann nicht ein

<sup>34</sup> Vgl. zur Kritik der Teilhardschen Komplexionstheorie M. Wrede: Die Einheit von Materie und Geist . . . a.a.O., S. 66 ff.: H.-E. Hengstenberg: Mensch und Materie, 1. Sachregister.

Zukünftiges, sondern nur ein Gegenwärtiges, und zwar ein sich in aller Gegenwart persistent Durchhaltendes sein, z. B. nicht ein nach Jahrmillionen angeblich heraufkommender Übermensch, sondern nur der Mensch in dem, was er bei aller geschichtlichen Wandlung sein und bleiben wird: nämlich das Wesen, das fähig und berufen ist, sich begegnendem Seiendem um dieses Seienden selbst willen zuzuwenden und sich dessen Sein in innerem, zweckgebundenem Konspirieren aufzuschließen, um dementsprechend zu handeln; das Wesen, das zu forschen, zu lieben und anzubeten vermag aus jener Grundhaltung, die wir Sachlichkeit als Seinsverpflichtetheit genannt haben.<sup>35</sup> Und wenn der Mensch einmal aufhörte, dies zu sein, so wäre, wie bereits bemerkt wurde (S. 485), alle Geschichtlichkeit und Geschichte zerstört. Nicht das Wesen des Menschen und die darin eingeschlossene Geschichtlichkeit sind geschichtlich, sondern nur der konkrete Mensch in seiner einmaligen Personalität und seine konkrete, einmalige Gemeinschaft, unter Einschluß der von ihm urgehobenen realen Sinngebilde mit ihrem auf den Kairos bezogenen Realsinn. Aus diesem konstanten Wesenskern begegnet der Mensch. Begegnung ist aber nur in Gegenwart möglich. Unser derzeitiger Mitmensch (unser Nächster), unsere Familie, unser Staat, unsere Mitvölker, unsere gegenwärtige Kulturgemeinschaft — dies alles ist uns für unsere dienende Sachlichkeit anvertraut.

Die Vergangenheit ist ebenfalls verpflichtend im Modus der Gegenwart, sofern sich ja verantwortliche Geschichtlichkeit darin konstituiert, in Vergangenheit gewirkten Realsinn zu vernehmen und sich in der Antwort darauf zu verantworten.

Was aber die Zukunft angeht, so wird sie ja die Raum- und Zeitgestalt der künftigen Menschen und deshalb so unberechenbar wie unsere eigene sein. Unsere eigene Raum- und Zeitgestalt ist aber unberechenbar, weil sie in Begegnung konstituiert ist. Für Begegnung müssen wir uns verantwortlich öffnen, aber sie ist niemals aus einer universalen Gesetzmöglichkeit planbar und ableitbar. Die Zukunft wird aber wieder eine solche einmalige Gestalt sein.

Gewiß, wir planen für die Zukunft. Aber alle unsere Planungen bilden nur einige von den realen Konditionen für die heraufkommende Raum- und Zeitgestalt der Zukunft, niemals ist diese Gestalt als solche und ganze zu berechnen und zu planen. Gewiß, wir sind verantwortlich für die Zukunft, sofern wir ihr — in der Keimstelle Gegenwart — den Boden bereiten. Aber dies tun wir nur insofern recht, als wir unsere Gegenwart mit all ihren Verpflichtungen sachlich leben. Die Forderungen

<sup>35</sup> Vgl. H.-E. Hengstenberg: Philosophische Anthropologie.

des gegenwärtig Begegnenden haben immer den absoluten Vorrang. Und was wir für die Zukunft planen, geschieht ja auch im Hinblick auf das gegenwärtig Begegnende, dessen Wohl wir wollen.<sup>36</sup> Wer ganz und „gegenwärtig“ in der Gegenwart lebt, hat die beste Chance, für die Zukunft trüchtigt zu sein. Umgekehrt, wer in „Flucht nach vorn“ Zukunft machen will, wird sicher bald in der Geschichte nicht mehr vernommen werden.

#### h) FORTSCHRITTSGLAUBE UND ZEITGEIST

Die voraufgehenden phänomenologischen Untersuchungen haben einschlußweise eine Kritik des Fortschrittsglaubens Teilhards und der darin implizierten geschichtsphilosophischen Thesen gebracht. Wir brauchen uns nicht zu wiederholen. Was einer zusätzlichen Bemerkung bedarf, ist nur der Zusammenhang des Teilhardschen Fortschrittsglaubens mit dem Stil innerweltlicher Befindlichkeit, der weithin in unserer gegenwärtigen Gesellschaft, wenn auch meist unausgesprochen, gelebt wird. Teilhard ist gleichsam der Prophet dieses Stiles. Daß er es sein kann, liegt zum großen Teil an der besonderen Struktur unserer Wirtschafts- und Wissenschaftsgesellschaft, die durch die „sekundären Systeme“ im Sinne Freyers gekennzeichnet ist. Wir können uns bei den nachfolgenden Andeutungen auf Freyers Buch über „Die Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“<sup>37</sup> stützen.

Der Mensch der heutigen Gesellschaft fühlt sich im „Betrieb“, zu dem auch ein sozialer Apparat oder eine wissenschaftliche Organisation gehören kann, in der Freiheit seiner Produktion eingeengt. Die Auftragsverantwortung überwiegt immer mehr die Initiativverantwortung. Es kommt leicht dazu, daß der in dieser Weise gehemmte Mensch seine „Unfreiheit der Produktion“ durch eine schrankenlose „Freiheit des Konsums“ kompensieren will, um so sein Selbstgefühl zu retten. Dadurch tritt aber auf der Konsumseite eine Art von Entwurzelung ein. Die Güter verlieren den Charakter der Einmaligkeit, die normalerweise dadurch ge-

<sup>36</sup> Treffend sagt A. Brunner: „Der Mensch ist ständig darauf aus, sowohl Zukunft wie Vergangenheit in diese Gegenwärtigkeit hineinzunehmen; je mehr er dies vermag, um so mehr ist er er selbst“, a.a.O., S. 12; „Die Vergangenheit und die Zukunft sollen, ohne ihren Zeitcharakter als Vergangenheit und Zukunft aufzugeben, in die bewußte Gegenwart hineingenommen werden. Dadurch wird diese ausgeweitet und immer mehr der Gegenwärtigkeit angeglichen, die der Geist aus sich allein besäße und die seiner Selbstgleichheit im Ablauf des Geschehens entspräche. Zugleich nimmt dadurch der Mensch sein eigenes Sein immer stärker in Besitz, handelt bewußt nicht nur aus einem Teilbereich seines Seins heraus, sondern frei aus der Fülle dessen, was er ist, und ist so er selbst“, a.a.O., S. 46.

<sup>37</sup> Stuttgart 1955.  
Menschliche Existenz 1

währleistet ist, daß die Güter dem Kairos unseres persönlichen Realisierungsfeldes angemessen werden; das ist das, was man einen „sachlichen Konsum“ nennen kann. Im „unsachlichen Konsum“ jedoch ist jedes einzelne Gut durch ein anderes gleicher Art jederzeit ersetzbar. Dies aber ist gleichbedeutend mit einem Verlust der Fähigkeit zu echter Begegnung, was sich besonders im personalen Bereich auswirkt. Beides aber, die Entwöhnung der Initiativverantwortung und der Verlust echter Begegnung, schwächt die Kraft der Entscheidung, die Fähigkeit, sich in einer konkreten Situation verantwortlich zu engagieren. Entscheidungsmüde geworden, neigt der Mensch zum Sichttreibenlassen. Die Dinge „kommen auf ihn zu“ in der Weise, daß er das Gefühl hat: du kannst doch nichts am Weltlauf ändern. Er wird zum „Zuschauer“ auf der Bühne des sozialen und politischen Geschehens.<sup>38</sup> In dieser Stimmungslage muß eine Lehre als angenehme Heilslehre empfunden werden, die dem Menschen zu sagen scheint, daß es in der Entwicklung unfehlbar auch ohne konkrete Entscheidungen gut werde.<sup>39</sup> Als einzig nötige Entscheidung bleibt nur noch die Glaubensentscheidung für die Evolution, die uns „nach vorn“ wirft. Die „Flucht nach vorn“ wird um so überwertiger, als die personale Begegnung und damit die Gegenwart entwertet wird.

Im gleichen Maße muß der in der Verbetrieblichung seiner selbst entfremdete Mensch in seinen schöpferischen Potenzen frustriert sein, das „Anfangmachen“ ist ihm nicht mehr intensiv im persönlichen Erlebnis zugänglich. Da ist es verständlich, daß er sich gern einer Lehre aufschließt, die alles eigene Schöpferum durch eine „schöpferische Evolution“ zu ersetzen scheint.

Schließlich ist der im Apparativen gefangene Mensch ein im Spezialisierung gefangener Mensch. Die Sehnsucht, wieder voller Mensch zu werden, und alle Bereiche in Natur, Kultur und Religion auf einen Nenner zu bringen, ist verständlich. Diese Sehnsucht wird im Fortschrittsglauben Teilhards, der den Glauben an die letzte Einheit via Evolution verkündet, scheinbar erfüllt.

Alles in allem ist der Mensch der sekundären Systeme, wenn er deren Gefahren nicht durch eine hohe Form persönlicher Askese zu „bestehen“ lernt, ein zu Ideologien neigender Mensch. Wie Freyer schon sagte: die Ideologien füllen jene Leere aus, die die sekundären Systeme lassen.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Vgl. über diese „Zuschauerkrankheit“ H.-E. Hengstenberg: *Technokratie und Sachlichkeit*, Jb. f. Psychologie, Psychotherapie u. medizin. Anthropologie, 13. Jg. H. 3/4, S. 304.

<sup>39</sup> Vgl. darüber A. Brunner: *Pierre Teilhard de Chardin, Stimmen der Zeit*, Dezember 1959 (Bd. 165).

<sup>40</sup> *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, S. 127.

Der moderne Fortschrittsglaube ist aber ausgesprochenermaßen Ideologie.

Das sind nur einige Andeutungen. Wir haben diese Zusammenhänge an anderen Orten genauer entfaltet.<sup>41</sup> Worauf es ankommt, ist, daß der Mensch unter dem Apparativen entfremdete Mensch für den modernen Fortschrittsglauben besonders empfänglich ist; beide entsprechen und kennzeichnen einander. Insofern ist unsere Analyse des Teilhardschen Fortschrittsglaubens zugleich ein Beitrag zur Gegenwartsanalyse. Es wird auch deutlich, wie notwendig heute die Besinnung auf echte Geschichtlichkeit ist. Auch diese Notwendigkeit ist kennzeichnend für unsere Zeitsituation.

<sup>41</sup> Vgl. Fußnote 38, über den „Galileikomplex“ als ideologisierenden Faktor: H.-E. Hengstenberg: *Evolution und Schöpfung*, S. 181.

WILHELM GRENZMANN  
UNIVERSITÄT INNSBRUCK

### Über das Selbstverständnis des Menschen in der modernen Literatur

Die Zeugnisse der Selbstbesinnung auf die Art, wie wir in der Welt stehen, sind heute Inhalt der Schriften ungezählter Autoren. Daß wir uns in einer nach allen Seiten aufgerissenen Weltwirklichkeit befinden, sagen uns Dichter, Denker und Politiker im Streit ihrer Tendenzen zwischen Bewahrung, vorsichtigem Fortschreiten und Umsturz. Davon spricht die Unruhe der Geister im Spannungsbogen vom einfachen Denken bis zur Höhe des Vatikanischen Konzils. Dies alles ist nicht die Angelegenheit von ein paar Jahren, nicht die Wirkung des letzten, nicht einmal der beiden Weltkriege. Vielmehr leben wir seit langem in immerwährenden, bis in den Grund unseres Lebens reichenden Veränderungen und Entscheidungen, die ein Zeitalter ablösen und ein neues heraufführen. Die Phasen folgen dicht aufeinander, widersprechen sich in ihren Denk- und Darstellungsstilen, so daß es leicht möglich ist, sie gegeneinander abzugrenzen, aber in ihrer Gesamtheit sind sie doch Zeichen einer langdauernden Krise, in der sich die Menschheit befindet. Allerdings hat die Mitte unseres Jahrhunderts — eben unsere Zeit — ein besonders deutliches Bewußtsein davon, daß wir Zeugen und Mitwirkende in Auseinandersetzungen sind, wie sie in der Geschichte kaum jemals eingetreten sind. Von einem Umbruch „wie noch nie“ sprechen Philosophen wie Max Scheler, Eduard Spranger und Theodor Litt.

Das Selbstverständnis des Menschen aufzuweisen, wie die Literatur unserer Zeit, auch bei wesentlicher Einschränkung auf die deutsche, es darbietet, stellt vor eine komplizierte Aufgabe, die zur Herausarbeitung einiger wichtiger Züge zwingt. Das Bild ist nicht nur farbig und vielschichtig, sondern dem Wandel unterworfen. Indessen erlaubt eine weitgehende Abstraktion von der Vielfalt der Erscheinungen doch die Betonung besonders bemerkenswerter Vorkommnisse, die sich der idealtypischen Besinnung stellen. Daß der Mensch unseres Jahrhunderts von der Höhe einer vermeintlich gesicherten Humanität herabgestürzt ist in den Abgrund einer unfassbaren Inhumanität, ist die beklemmendste Erfahrung in aller Welt, am meisten für uns selbst. Zudem: mit dem Zusammen-

menbruch vieler Ordnungen des Lebens im Bereich von Gesellschaft und Kultur, mit der Preisgabe von Denksystemen und Ideologien, der Problematik von Glaubenswelten weiß sich der moderne Mensch richtungs- und orientierungslos in den Raum der Welt gestellt, ohne die Rückbindungen zu besitzen, die festes Eigentum früherer Generationen waren: Religion, Vaterland, Gesellschaft. Er ist der entscherte Mensch, der Fragen stellt, auf der Suche nach neuen festen Verhältnissen ist, in denen er zu leben vermöchte. Er ist damit keineswegs in Freiheit gesetzt, sondern durchaus einengenden Lebensbedingungen unterworfen, die sowohl seinen Alltag bestimmen, aber mehr noch das geistige Leben. All dem möchte er entfliehen — in ein ganzes Menschsein, das ihm heute versagt ist.

#### I. Schicksale der Alltäglichkeit

Die Erzählkunst unserer Zeit bietet — von manchen Ausnahmen abgesehen — eine einheitliche Szenerie: der Held ist der einfache Mensch, der Gegenstand die Lebenswelt in ihren unübersehbaren Nuancierungen. Ihr Thema ist die Arbeitswelt, die sich in ihr vollziehenden Schicksale, die tägliche Mühe, der Aufwand von Anstrengungen, das Leben zu bestehen, den Widerständen zu begegnen, mit Erinnerungen fertig zu werden, das Menschliche im kleinen Umkreis zu suchen. Von der Poesie der Dinge weiß sie nicht viel zu sagen, verwendet wenig Worte für das Heldentum der Geschichte, weiß kaum noch etwas vom Glanz der Landschaft, kennt nicht das Pathos des Gedankens, des Gefühls und der Leidenschaft. Die Spannung, die sie erregt, liegt in der Verhaltenheit, in der unsentimentalen Sachlichkeit und in der Unterkühlung des Tones, der Erregungen verheimlicht und meistert. Genauigkeit in der Auffassung von Personen, Sachen und Vorgängen führt zu exakten Beschreibungen, Beobachtung der Sprache zur Verwendung des Dialektes und des Jargons.

Der gehöhte Ton jeder Art ist ihr fremd; wo er auftreten sollte, ist der Verdacht nahe, daß es sich um unechte Gefühle und leere Worte handelt. Die Gefahr einer Verarmung des inneren Lebens ist damit ebenso gegeben wie die der Verengung der sprachlichen Möglichkeiten, aber in der Tat ist die Welt in unserer Zeit so beschaffen, daß sie der Nüchternheit, der Skepsis und der unpathetischen Sprachgestalt weit mehr Raum gibt als dem gesteigerten Ausdruck. Daß es sich dabei nicht um Nachwirkungen des sogenannten konsequenten Naturalismus handelt, beweist ein Blick auf die schnell wechselnden Stilformen; auch der Expressionismus lebt durchweg in der Welt der einfachen Menschen, und seit der Mitte der zwanziger Jahre haben wir — als Reaktion gegen einen zum Teil durch den Krieg bedingten heroischen Ton — besonders deutlich die Hin-

wendung zu einer „neuen Sachlichkeit“, wie die Stilrichtung sich selbst genannt hat. Die Szenerie ist oft die Großstadt, manchmal die Hauptstadt der Länder: Paris, Berlin, Rom, London, Petersburg.

Das war schon vor der Jahrhundertwende so, als Zola seine Gestalten in Paris ansiedelte. Nach dem Ersten Weltkrieg spielte Berlin eine große Rolle in den Romanen von Alfred Döblin und Franz Herwig. Wien ist die Szenerie der Romane und Erzählungen von Robert Musil und Heimito von Doderer, Rom die der Erzählungen von Moravia. Die Konzentration auf die Großstadt entspricht der Bedeutung der politisch-wirtschaftlichen Mächte, die sich in ihnen versammeln. Die Schicksale der Wirtschaft — so stellte Oswald Spengler fest — entscheiden sich an wenigen Punkten der Welt, am ehesten an den Geldplätzen in London, New York, Berlin und Paris. Dementsprechend sind auch die Menschen an sie gebunden: die Atmosphäre der großen Städte mit ihrem Lebensdrang wie mit ihren verführerischen Kräften wird Gegenstand der Erzählkunst. Durchschnittliche Menschen, in der Wirtschaft Tätige und von ihr Abhängige, Beamte und Subalterne wandern durch Romane und Novellen, bilden die Mitte in Dramen: Arbeiter, Angestellte und Soldaten. Wir sind in Büros, auf dem Wege zu den Arbeitsplätzen, in überfüllten Zügen, in Bergwerken, an der Maschine, manchmal begegnen wir auch Schiffen und Fischern. Dazu kommen Jugendliche, die ihren Weg suchen, Menschen, die einander finden, sich aneinander entzünden. Selten kommt es zur großen Liebe, viel öfter zur Entflammung des Geschlechts: Fragende, Ratsuchende, Unruhige, selten Beglückte. Große Antriebe kamen aus England durch James Joyce, Graham Greene, Bruce Marshall; aus Amerika durch Hemingway, der mit seinen „short stories“ eine bereits vorhandene Erzählform zur Höhe führte und mit seinen Romanen die im Verborgenen Leidenden ans Licht brachte, durch William Faulkner, der menschliche Schicksale in der Verbindung mit der Zeitgeschichte darstellte und den „kleinen Mann“ zum Träger von Schicksalen machte, die allgemeinere Bedeutung verraten. Wie verschiedenartig in Deutschland die Gestaltungen bei gleichem Motiv sind, zeigen Namen wie Ernst Wiechert, Alfred Döblin, Erich Kästner, Heinrich Böll. Anthologien (wie zuletzt die von Reich-Ranicki) enthalten Variationen über das gleiche Thema. Auch der Bühne ist zu gedenken; das Drama Bert Brechts handelt in der Hauptsache von einfachen Menschen: Mutter Courage und ihre Kinder, der Bauer Puntila und sein Knecht Matti, die Frau Carrar und ihre Söhne, das Mädchen Shin Te im Drama „Der gute Mensch von Sezuan“ — Arbeiter, Funktionäre ihrer Partei, einfache Frauen (wobei nicht zu vergessen ist, daß das späte Drama Brechts von anderem spricht).

Es ist nicht genug, bei einer solch auffälligen Thematik der Literatur

von einer bloßen Desillusionierung zu sprechen — als ob es sich darum handelte, das Pathetische als unwahr zu entlarven, das Heroische als Lüge zu kennzeichnen. Vielmehr geht es darum, die Literatur mit der Wirklichkeit zu konfrontieren — und auch umgekehrt: diese unsere Wirklichkeit in literarische Gestalt hinüberzuführen. Der durchschnittliche Ablauf eines Alltagslebens wird als Heldentum verstanden. Nicht der große Täter ist rühmenswert, sondern der bloße Mitmensch. Kriegsrömane unserer Zeit sprechen wenig von Generalstäblern, von Marschällen oder hohen Offizieren, sondern vom Unbekannten und Namenlosen, der dem Schmutz, der Kälte, dem Feuer ausgesetzt war, wie es in Plieviers Roman „Stalingrad“, bei Böll und in den Werken von Jones und Mailer geschieht. Auch die Begebenheiten eines durchschnittlichen Lebens können außerordentlich sein, wenn der Alltag in den Dienst der Pflichten gestellt und die Lasten wie die Konflikte ausgehalten werden. Das Heldentum der Menschen wird aus dem Bereich der Scheinwirklichkeit und der ungreifbaren Ideale in unsere Welt hinübergeführt, in der wir leben. Der dichte Bezug zu den Tatsachen des Lebens bedeutet mehr und ist anstrengender als der Aufenthalt in der dünneren Luft fragwürdiger Gedanken. Natürlich nimmt diese Art der Heldendarstellung auch das Kolorit der heutigen Wirklichkeit an; es zeigt sich wenig Glanz, vielmehr die graueren Farbe der Alltäglichkeit, in der sich das Menschsein verwirklicht. Wie es geschehen kann, zeigen viele Autoren der jüngeren Generation (Siegfried Lenz, Martin Walser, Otto F. Walter, Herbert Eisenreich); aber auch der älteren ist zu gedenken (Stefan Andres, Alfred Andersch, Gerd Gaiser). Die deutsche Literatur steht dabei im internationalen Zusammenhang. Thornton Wilders berühmtestes Stück, „Our Town“, ist ein Spiel von kleinen Leuten: Freude und Trauer, Liebe und Ehe, Geburt und Tod sind die Begebenheiten eines durchschnittlichen Lebens. An anderer Stelle, in dem Stück „The long Christmas Dinner“, handelt es sich im schmalen Ausschnitt des Weihnachtsessens um die Gleichförmigkeit der kleinen Welt in der Abfolge der Generationen, die durch einfachste Mittel der Zeitraffung auf wenige Minuten zusammengefaßt werden: die gleiche Sorge, die gleichen Gespräche. Im Hinblick auf diesen Dichter — und im Anschluß an Bert Brecht — hat Hans Mayer<sup>1</sup> von einer „Umfunktionierung des Heldenbegriffs“ gesprochen. Nicht selten gewinnen Erzählung und Drama durch die Ehrlichkeit der Darstellung und den sittlichen Grundwillen eine Schönheit der poetischen Gestalt,

<sup>1</sup> Hans Mayer, Die Literatur und der Alltag. In: Ansichten. Zur Literatur der Zeit. Hamburg 1962. S. 226.

um die sich diejenigen vergeblich bemühen, die sich vor der Wirklichkeit scheuen.

Mit all dem ist jedoch nur die eine Seite des Problems gesehen. Literatur und Dichtung unserer Zeit stehen, auch wenn es sich um die Darstellung der äußeren Lebenswelt handelt, in der Pflicht eines höheren Auftrags; sie enthalten andere Elemente als die der Spiegelung. In die Gestalt jedes bedeutenden Werkes rücken unversehens die Klage, das Mitleid, die Freude ein als Teile des Ganzen; Figur und Vorgang können Verborgenes enthüllen, Ungesagtes zur Sprache bringen. Der Autor mag es vielleicht nicht einmal wollen, aber es geschieht durch ihn. Keineswegs zeichnen sich die Gestalten der modernen Erzählkunst durch große Leistungen aus; vielmehr sind sie Leidende, die sich in ihren wichtigsten Rechten verkürzt sehen. Die Sehnsucht geht dahin, das Menschliche wiederherzustellen, es zu bewahren und es gegen die Bedrohung der Gegenwart und der Zukunft zu sichern. Die Literatur nimmt sich der Unterdrückten an und macht das Leiden offenbar.

Vom Gegenwärtigen sei zuerst die Rede. Die Kritiker unserer Zeit sind zahlreich, der Satiriker spricht die deutlichste Sprache. Die schnelle Erholung in der Nachkriegszeit und die Bildung der Wohlstandsgesellschaft ohne den notwendigen geistigen und sittlichen Gewinn haben offenbare und verborgene Schäden hervorgerufen, die manchen Autor der Gegenwart provozieren. Die Satire findet Stoff genug: Torheiten, Hartherzigkeit, Lieblosigkeit und Charakterlosigkeit. Der Satiriker lebt vom Satz des Widerspruchs; er hat eine natürliche Abneigung gegen die Wirklichkeit, wie er sie vorfindet. Er mißt ihre Mängel an dem Ideale, das er als oberste Wirklichkeit im Sinne hat. Er kann übertreiben und ungerade werden und ist es in der Regel. Er wirkt um so echter und wahrhafter, je mehr er aus der Liebe und aus einem verborgenen Schmerz heraus schafft und auf ein besseres Leben abzielt. Ein heimliches Ressentiment ist nicht selten. Oft ist es schwer zu sagen, aus welchen Antrieben heraus ein Werk entstanden ist, das nachher der Welt zur Bewunderung, zum Erstaunen, zum Streit oder zur Verärgerung gereicht.

Meister der Satire hat es zu allen Zeiten gegeben. In England hat Evelyn Waugh mehr als drei Jahrzehnte in geistvoller Weise mit spitzer Feder geschrieben, um Torheiten der höheren Gesellschaft anzuprangern. Im Deutschland der Nachkriegszeit ist es die jüngere Generation, die nach dem Kriege angefangen hat zu schreiben. Sie richtet ihre Waffe gegen vielerlei: gegen die Sünden der Väter, die damals jung waren und in Scharen Idolen nachliefen, die in die Katastrophe führten, gegen die ungünstigen Erscheinungen der letzten Jahre. Heinrich Böll, bis zur Stunde

der bekannteste unter ihnen, zeigt in seinen Erzählungen die isolierte Situation des kleinen Mannes, sein Ausgeliefertsein an Entbehrungen und Mißstände im Kriege und in der Nachkriegszeit. Sein Erfolg in aller Welt beruht auf der Tatsache, daß die Verhältnisse, die er schildert, den Erfahrungen so vieler Völker entsprechen: die Trümmerwelt, das Wohnungselend, das Witwenum ungezählter Frauen, die „Onkelehen“, der wirtschaftliche Aufschwung, dessen Kehrseiten offensichtlich wurden, der neue Reichtum der Industrie, der ebenso zu Glanz wie zu sozialen Spannungen führen sollte. Andere Autoren wie Martin Walser und Günter Grass greifen zu umfassenderen Formen.

Das Vergangene: es ist nicht „überwunden“. Der Schrecken sitzt allen denen im Nacken, die den Krieg erlebt haben und Zeitgenossen der Massenvernichtungen waren; er teilt sich den Späteren mit, die davon nur hören wie von einer fremden grausigen Sage. Die „Erniedrigung des Menschen“ (Gabriel Marcel) hat noch niemals solche Formen angenommen wie in unserem Jahrhundert. Schilderungen aus der eigenen Erlebniswelt wie Nachgestaltungen in den verschiedenen Formen der dichterischen Gattungen füllen eine Bibliothek; sie reden in vielen Sprachen der Welt. Vom „Tagebuch“ der Anne Frank bis zu der Erzählung „Ein Liebesversuch“ von Alexander Kluge<sup>2</sup> zieht sich der dunkle Faden. Die Grausamkeit des Bombenkrieges und der Völkervertreibung ergänzt die Katastrophe der Konzentrationslager. Es ist, als habe die Menschheit die Möglichkeit der Humanität selbst in Frage gestellt oder widerlegt.

Mit den Erfahrungen von Vergangenheit und Gegenwart belastet, richtet der Mensch seinen Blick in die Zukunft. Auf den Denklinien unserer Zeit entwickeln Romane ein Bild kommender Lebensformen. Die Frage ist, wie der Mensch im Machtbereich der Technik leben wird. Die Formen der Technik haben jetzt ein Stadium erreicht, wo sich der Segen in Fluch verwandelt oder verwandeln kann. Die drohende Loslösung der Technik aus der Herrschaft des Menschen, ihre Verselbständigung und ihre Entlassung aus dem Dienstverhältnis, die Umkehrung ihrer Gesetze, die sich dem Menschen auferlegen, statt von ihm gegeben zu werden, das alles führt zu einem sorgenvollen, angstvollen Überdenken der Situation des Menschen in dieser wie der zukünftigen Zeit. Der eilige Fortgang der Entwicklung findet einen geistig nicht vorbereiteten Menschen. Sie stellt den Menschen vor die Frage seiner Existenz mit den Mitteln der äußersten Gefährdung. „Welch eine Entwicklung von wahrhaft tragischem Pathos!“ (Rauschnig).

<sup>2</sup> Alexander Kluge, Ein Liebesversuch. In: Erfundene Wahrheit. Herausgegeben von M. Reich-Ranicki. München 1965. S. 438 ff.

Über die Gefahren dieser Entwicklung breitet sich eine Literatur aus, die die typischen Merkmale gegenwärtigen Schaffens an sich trägt: Rationalität und Traum. Die Gefährdung des Menschen findet ihre Darstellung besonders in zwei Formen: im Essay und im utopischen Roman. Im Essay: Friedrich Georg Jünger hat sein kleines Buch „Die Perfektion der Technik“ genannt — die Technik geht den ihr vorgeschriebenen Gang bis zur Vollendung. In den Tagebüchern von Ernst Jünger und in seinen zusammenfassenden Arbeiten spielt die Technik eine große Rolle, vom Extrem des „Arbeiters“, der eine totale Lebensform bezeichnet, bis zu seinem Buch „An der Zeitmauer“. Die Technik geht auf eine vollständige Versachlichung der Welt und Nutzbarmachung ihrer Kräfte aus; wir treiben Raubbau an den Schätzen der Natur, die sich in Jahrmillionen angesammelt haben. Das Nietzsche-Wort: „Die Wildnis wächst“ — wird — auf unsere Erfahrung bezogen — umgekehrt: Die Wildnis schwindet. Bemerkungen solcher Art stehen im Einklang mit der resignierenden Feststellung Hemingways in seinem Afrika-Buch: „Wenn wir kommen, stirbt ein Erdteil.“

Die utopischen Romane unserer Zeit entwickeln ein Bild der Zukunft, in der für das Menschliche kein Platz mehr ist. Sie warnen durch Bilder des Schreckens. Sie unterscheiden sich von den Utopien der früheren Jahrhunderte, die einen besseren Zustand der Welt verhiessen, durch die Umkehrung der Erwartungen: wir gehen nicht auf eine paradiesische Landschaft mit gesegneten Menschen zu, sondern in Richtung auf eine seelenlose Maschinenwelt, in der das Menschliche ausgelöscht ist. Es soll hier nur an die Romane und Essays von Aldous Huxley („Tüchtige neue Welt“ — „Wiedersehen mit der tüchtigen neuen Welt“), an George Orwell („1984“) erinnert werden. Ernst Jünger hat mehrfach Entwürfe in die Zukunft gedichtet. Was wird aus der Menschheit werden, wenn das Böse in der Welt sich der technischen Mittel bedient? Die Technik in der Hand eines totalen Staates: das wäre in der Tat das Ende der Welt. In dem allegorischen Roman „Heliopolis“ — einer Welt- und Residenzstadt der Zukunft — sind die Probleme in Bilder gebannt und damit anschaulich gemacht: Der totale Staat baut auf Gewalt, hat die Menschen fest in der Hand — er ist auf Mißtrauen gegründet. Die Demokratie ist immer eine gefährdete, zur Uneinheitlichkeit neigende Staatsform, aber sie ist des reifen Menschen allein würdig. Sie nimmt mangelnde Klarheit und Entschlossenheit des Geistes wie die Pluralität der Überzeugungen und Willensrichtungen in Kauf um den Preis der Freiheit und im Vertrauen auf den Vorrang des Guten vor dem Bösen, und so oft sie sich auch enttäuschen läßt und zugrunde gerichtet wird, so oft wird sie um des Menschen willen wieder aufgerichtet. In den „Gläsernen Bienen“ hat

Ernst Jünger ein Symbol der sinnentleerten Technik geschaffen — hier wird sie zur Zerstörerin der Natur. Die gläsernen Bienen des Maschinen-, Puppen- und Roboterfürsten saugen jede Blüte bis auf den Grund aus, die technischen Wundergebilde leisten vollkommene Arbeit, aber den Liebesdienst der Bestäubung bleiben sie schuldig.

Die kommende Weltgestalt ist unvermeidbar. Im Grunde stehen wir schon inmitten der Verwandlungen. „Die Zukunft hat schon begonnen.“ Der nachdenkliche Mensch bleibt nicht zurück, sondern wird mitgerissen, aber er hat einen neuen Standort zu suchen. Sollte es ihm nicht möglich sein, das Werk seiner Hände mit dem andächtigen und ehrfurchtsvollen Staunen darüber zu verbinden, welche Kräfte der Schöpfung ihm zur Verfügung gestellt sind, damit er die Welt vollende?

Die Begegnung des Menschen mit sich selbst in der äußeren Wirklichkeit vermittelt ihm ein Bild seines reduzierten, verkümmerten und entarteten Wesens. Diese Spiegelung ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern kommt aus dem Gefühl des Ungenügens und der Sehnsucht nach größerer Vollendung und dem Wunsch nach dem ganzen Menschen. Es geht hier nicht um die Frage, wie er sich theoretisch denke, sondern wie er praktisch sei. Das Verlangen nach der Verwirklichung der Humanität entspringt aus der Erfahrung der Inhumanität in jedem Sinn, sei sie begründet in der scheinbar zwangsläufigen Entwicklung der Arbeitsprozesse oder sei sie erkennbar geworden im bedenkenlosen Menschenmord. Ein bedeutender Teil der Literatur, die von der äußeren Wirklichkeit des Menschen spricht, verdankt ihre Existenz den tiefgreifenden Schäden, mit denen unser Leben geschlagen ist. H. R. Schlette nennt die Reaktion auf „die realen Erfahrungen mit den vielfältigen, von der Menschheit mit seltener Einhelligkeit als negativ qualifizierten Phänomenen“ eine „elementare Empörung“. „In der Konfrontation mit Realitäten, die die Stigmata der Barbarei tragen, kündigt sich für unser freierlich durch Antike und Christentum prädisponiertes Bewußtsein . . . umrißhaft dasjenige an, was mit Vokabeln wie dignitas humana, Ehre, Personalität, Unverletzlichkeit u. a. benannt wird.“<sup>3</sup>

## II. Der Weg „nach innen“

Dem Blick nach außen steht gegenüber der Blick nach innen; in einer anscheinend scharfen Entgegensetzung tut sich eine andere Welt auf, die aus den Kräften der Innerlichkeit aufgebaut wird. Der „Weg nach innen“, das Wort des Romantikers Novalis, ist zum Programm einer ausbreiteten Schriftstellerei geworden, die sich in mancherlei Hinsicht an

<sup>3</sup> H. R. Schlette. In: Orientierung 1966, S. 212.



die Gesinnungen und Gestaltungskräfte der Romantik anschließt. Ihre Welt ist die der Seele: deren Kräfte erwachsen aus der Abgeschiedenheit und Selbstbesinnung. Dennoch ist es nicht möglich, von einer durchgehenden Einheitlichkeit zu sprechen, im Gegenteil: verschiedenartige Tendenzen treten zusammen und vereinigen sich unter einem gemeinsamen Blickpunkt. Die Besinnung auf sich selbst und die Einkehr in das tiefere Bewußtsein kann zurückzuführen sein auf ein quälendes Schuldbewußtsein oder auf das Bedürfnis nach Wiedergutmachung: die Vergangenheit wird beschworen, frühere Taten in die Erinnerung zurückgerufen, das Leben von damals zur Gegenwart gemacht. Insofern kann die Hingabe an das äußere Leben sich wiederholen — mit der Einschränkung, daß es distanziert erscheint. Tritt es mit distanzloser Heftigkeit auf, so kann es sein, daß die Zeitschranken fallen und Vergangenheit und Gegenwart zur Einheit werden. Verhöre vor dem Gericht, kriminalistische Inszenierung vergangener Taten — ein Lieblingsspiel von Bühne und Film — aber auch die persönliche Vergegenwärtigung früherer Geschehnisse —, dies alles beweist einerseits, wie nahe sich äußere Handlung und Innerlichkeit berühren können, andererseits auch, wie dicht das Vergangene der jeweiligen Gegenwart auf den Fersen ist. Beispiele dafür sind die Romane von Jakob Wassermann, der nach Jahren des Vergessenseins verdienstermaßen wieder in Erinnerung gebracht wird, so mit seinem Roman „Der Fall Mauritius“. Das Buch von Hildegard Emmel<sup>4</sup> rollt das Problem nach vielen Seiten auf. Auch die Frage, wie der Mensch zu dem geworden ist, was er ist, die Frage nach den seelischen Kräften, die dem Willen und Wissen des Menschen entrückt sind, beschäftigt den Dichter mehr als früher — es geht um das Gesetz, das mit uns gegeben ist und unser Ich bestimmt, den Daimon im Sinne Goethes, der Grundlage unseres Lebens und Aufgabe in einem ist. Psychische Erkundung der menschlichen Existenz ist das erste Ziel, Beschreibung der seelischen Fakten, Bewußtmachen der psychischen Tatbestände. Der sogenannte psychologische Roman, mehr der Vergangenheit als der Gegenwart zugehörig, sieht darin seine Aufgabe. Indessen führt die seelische Erkundung sehr viel weiter. Im Bereich der inneren Erfahrungen machen sich die ethischen Anrufe geltend, die Verpflichtung auf eine höhere, noch nicht verwirklichte Daseinsform hin. Die aufmerksame Beobachtung des Inneren führt auch zur Ahnung der geheimen Führung, die sich unseres Lebens annimmt.

Die Thematik dieses literarischen Bereiches ist also vielfältig. Verschiedenartige Tendenzen durchkreuzen sich und ergeben ein Gewebe, in dem ein Grundmuster erkennbar wird. Die Erzählkunst, die von Vorgang und

<sup>4</sup> H. Emmel, Das Gericht in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bern 1963.

Geschehen lebt, bringt ohnehin notwendigerweise Anlagen mit Erlebnissen in Verbindung. Der Daimon kann nicht sein ohne die Begebenheiten des Lebens, Goethes Tyche. Die Frage ist, wie weit der Dichter in seinem Bemühen um Selbstverständnis geht. Hermann Stehr, im Kraftfeld der schlesischen Mystik stehend, hat sein Schaffen wesentlich aus der nachwirkenden Erinnerung zustande gebracht und das Ich im Zusammenhang mit den hintergründigen Mächten der Welt gesehen in seinen Romanen „Drei Nächte“, „Der Heiligenhof“ und „Peter Brindeisener“, wobei Schuld die bedrückende Last ist, die niemand zu verantworten hat als der Mensch selbst. Hermann Hesse, der das Wort von Novalis einer Sammlung von Erzählungen zum Titel gegeben hat, durchwandert das Labyrinth der menschlichen Seele und gestaltet den Menschen mit seinen naturgegebenen Konflikten zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit. Das Dunkel, das der Mensch nach Anlage und Herkunft für sich und andere ist, stellt Jakob Wassermann — noch einmal sei er genannt — am Beispiel des „Caspar Hauser“ dar, des Findlingskinds, das von sich selbst nichts weiß. Andererseits führt die Besinnung auf die das Leben bestimmenden Kindheitsjahre zu vielen Erzählungen der frühen Jugend, wobei sich häufig die psychischen Fakten mit ethischen und religiösen Themen verbinden.

Neben den bereits genannten Autoren seien Schriftsteller wie Dörfler und Federer sowie Gloag<sup>5</sup> genannt. Mit diesem Abstieg in die Erinnerung ist oft, zwar keineswegs immer, jedoch mehr als in der Romantik, eine bohrende Neugierde verbunden, der in der Tiefe befindlichen Kräfte — seien sie schlafend oder in erregter Bewegung — inne zu werden. Daß es sich bei einer solchen Schriftstellerei um eine der Grundbewegungen literarischen Schaffens überhaupt handelt, braucht kaum betont zu werden.

In einem Vortrag<sup>6</sup> hat Thomas Mann darauf hingewiesen, daß durch das ganze 19. und 20. Jahrhundert eine Linie schriftstellerischen Schaffens verläuft, die im Gegensatz zum geistbetonten Denken und Gestalten die „Seele“ als das eigentlich Lebensbestimmende und Lebensschaffende betont und kultiviert und den Primat alles Vorgeistigen, Leidenschaftlichen, Unbewußten, Innerlichen vertritt. Die Verschärfung dieser Kräfte in unserer Zeit führt uns alsdann doch wieder in die Nachbarschaft unseres Ausgangspunktes: zur Reduzierung des Persönlichen. Nur daß

<sup>5</sup> H. Federer in seinen autobiographischen Schriften. Gesammelte Werke, Luzern. Besonders: Am Fenster — Aus jungen Tagen — und in seinem Roman: Mätteliseppi; P. Dörfler, Als Mutter noch lebte. 1928;

<sup>6</sup> J. Gloag, Als ob nichts geschehen wäre. Köln 1964.

Thomas Mann, Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte. In: Gesammelte Werke, Bd. X, S. 260 ff.

der Mensch sich nicht mehr so sehr als Glied einer anonymen Gesellschaft versteht, sondern sich dem Führungsanspruch der in ihm wohnenden, aber dem willentlichen Zugriff des Geistes entrückten inneren Kräfte zugeordnet, wenn nicht gar ausgeliefert weiß.

Dieser Einstieg in das Vorbewußte vollzieht sich literarisch an verschiedenen Stellen, der Einbruch erfolgt an einer jeweils weichen Stelle. Gemeinsam ist den meisten der Versuch, das logische Gerüst der Sprache zu beseitigen, Urbilder aufzufinden, zu wecken und in Worte zu fassen und damit das Unsagbare doch noch irgendwie zu sagen. Daß gerade hier die herkömmlichen Darstellungsformen sich als ungenügend erweisen, liegt offen zutage. Allerdings wird sich auch bald ergeben, was der vom Geist geschaffenen Sprache noch möglich ist und was nicht mehr.

Es bieten sich viele Weisen der Betrachtung an. Das augenfälligste und überzeugendste Zeichen und Symptom für den Rückzug auf das eigene Selbst ist die Wahl der Ich-Form der Erzählung, wie sie zum Beispiel schon in Rilkes Roman „Malte Laurids Brigge“, einem der frühen Dokumente des Krisenbewußtseins, deutlich wird. Gerade der Ich-Roman und die ihm eigene Erzählhaltung spiegelt in besonderer Klarheit die Situation, in die sich der Dichter durch die Umwälzungen unserer Zeit gestellt sieht. Die Wirklichkeit wird in das Innere des Erzählers hineingenommen, hier baut sie sich erst auf. Der Bezug zur objektiven Wirklichkeit wird geschwächt, wenn nicht aufgegeben, das Ich selbst schafft sich seine Wirklichkeit. Das Ich erscheint wie eine Monade, mit getrübbten Fenstern aber im Besitze einer eigenen Welt. Wie sehr dieser Rückzug auf das Ich im Grunde ein Rückzugsgefecht ist, hat schon G. Lukács in seiner frühen Arbeit über die „Theorie des Romans“ betont: „... die Erhebung der Innerlichkeit zu einer völlig selbständigen Welt ist nicht bloß eine seelische Tatsache, sondern ein entscheidendes Werturteil über die Wirklichkeit: diese Selbstgenügsamkeit der Subjektivität ist ihre verzweifeltste Notwehr, das Aufgeben jedes bereits a priori als aussichtslos und nur als Erniedrigung angesehenen Kampfes um ihre Realisierung in der Welt außer ihr.“<sup>7</sup> Das äußere Geschehen des Romans sowie die Gegenständlichkeit der äußeren Realität wird dabei letztlich oft so entwertet, daß sie nur noch den Anstoß oder den Reflex für die im Inneren des Subjekts sich abspielenden Vorgänge abgeben. Der „innere Monolog“ oder die „stream of consciousness“-Romantheorie von Virginia Woolf sind extremer Ausdruck dieser Situation.

So weit gehen allerdings nur wenige. Aber es ist doch für die geistige Lage, in der wir uns befinden, kennzeichnend, daß im Deutschland des

<sup>7</sup> G. Lukács, Theorie des Romans. Neuwied 1963. S. 116.

Nachkriegs der Ich-Roman zu einer dominierenden Form gelangt: von Heinrich Bölls zwiefältigem Tagebuchroman „Und sagte kein einziges Wort“ bis hin zu den „Ansichten eines Clowns“ und der Erzählung „Entfernung von der Truppe“; von Hans Erich Nossacks „Spätestens im November“ und Gerd Gaisers „Schlußball“ bis zu Günter Grass' „Blechtrommel“, Martin Walsers „Halbzeit“ und Uwe Johnsons „Mutmaßungen über Jakob“ und „Drittes Buch über Achim“. Die Sammlung Marcel Reich-Ranickis „Erfundene Wahrheit“ enthält eine beträchtliche Zahl von Ich-Erzählungen: Erinnerungen, Beobachtungen, Merkwürdigkeiten. Eine der großen Gestaltungen ist der Roman „Stiller“ von Max Frisch. In ihm offenbart sich nicht nur die bewunderungswürdige epische Kraft des erfindungsreichen Autors, sondern eine der Versuchungen, denen sich der auf sich selbst angewiesene und mit sich beschäftigte Mensch gegenüber sieht: das eigene Ich zu verleugnen, sich selbst zu entrinnen, vor sich selbst zu entfliehen. Es kann sein, daß die immer wiederholte Beschäftigung mit dem eigenen Selbst zu einem verhassten Kreislauf führt, aus dessen Bann man zu entkommen hofft. Das Gefängnis, in dem Stiller seine Erinnerungen aufschreibt, ist Spiegel seiner inneren Gefangenschaft. Die amüsanten Schilderungen seiner Abenteuer stehen auf einem tragischen Hintergrund. Wohin soll dieses Ich entweichen, wenn es im Bannkreis seiner selbst verweilt?<sup>8</sup>

Als Paradigma für die extremen Gestaltungen ist an James Joyces „Ulysses“ zu denken, den modernen Weltfahrerroman, der jedoch nicht im Sinne der homerischen Odyssee in die weite, mit seltsamen Wesen bevölkerte Welt führt, sondern in das eigene unbekanntes Innere. Hier liegt eines der Musterbeispiele der modernen Romankunst vor uns, das ein pausenloses Abströmen von Traumassoziationen bietet, an denen bemerkenswert ist, daß das träumende Subjekt und der geträumte Gegenstand sich miteinander verbinden. Die Preisgabe der Person zugunsten der Vielfalt von Strebungen steht im Zusammenhang mit dem Auseinanderfall der Welt, die kein Zentrum mehr hat. Das eine bezieht sich auf das andere: die zerfallene Welt findet keinen Geist vor, der das Chaos ordnen könnte. Dem widerspricht nicht, daß ein höchst bewußtes, zur äußersten Rationalität gesteigertes Ich diesem schauervollen Vorgang zusieht und ihn wiedergibt.

Brochs Roman „Der Tod des Vergil“ zeigt das Bemühen um Gewinnung des Unterbewußten für die Sprache in einer anderen Weise. Das

<sup>8</sup> Zu dem Roman „Stiller“ von Max Frisch vgl. W. Kohlschmidt, Das Menschenbild der Gegenwartsdichtung. In: Das Menschenbild in der Dichtung. Sieben Essays. Herausgegeben von Albert Schaefer. München 1965.

Ähnliche besteht im Einstieg ins Innere, das sich vor den Augen wie ein filmisches Geschehen abrollt — an die Arbeit einer Zeitlupe erinnernd —, in seiner Ganzheit ein innerer Monolog, ein strömendes Gebilde. „Broch bemüht sich, Denken und Dichten zu gegenseitiger ekstatischer Steigerung zu verschmelzen“ und auf diese Weise die Grenzen der Sprache bis an das Unausprechliche voranzuschieben — aber doch so, daß „in allem verweisenden, hindeutenden Sagen noch immer dies Unsagbare als letzter Inhalt spürbar bleibt“. Es ist der radikale Versuch, „eine präzise Intellektualität des Formbewußtseins mit einem alles durchdringenden Lyrisismus des Gefühls zu verbinden“.<sup>9</sup>

In diesem Zusammenhang mag auch Franz Kafka genannt werden, dieser Unbegreifliche, der aus der Not des allgemeinen Realitätszerfalls und des Nicht-mehr-aus-noch-ein-Wissens große Kunst hervorgebracht hat. Der Rückzug auf das eigene Selbst hat ihn zur Schöpfung von Wortbildern und epischen Strukturen geführt, die ihn selbst und sein Dasein in der Welt aussprechen, Schöpfungen, an denen ihn — nach einem Wort von Heinz Politzer<sup>10</sup> — nichts mehr interessiert als die Hintergründigkeit. „Ein Grenzfall im wahren Verstande dieses Wortes, war er Visionär und Analytiker zugleich, ein Mystiker und ein Psychologe, keines von beiden zur Gänze und doch imstande, beide in seiner Bildersprache zu vereinen. Da er dies vermochte, wurde Vieldeutigkeit zum Element seines Stils. Durch die eingeborene Hintergründigkeit seiner Bildsprache konnte Kafka den Abgrund zu seinen Füßen und jenen Abgrund zu seinen Häupten umfassen, den er bisweilen irrtümlicherweise ‚Himmel‘ nannte.“

Die „Vieldeutigkeit“ hat zu umstrittenen und sich widerstreitenden Auslegungen geführt, die uns nicht beschäftigen können. Aber der Abstieg in das eigene Selbst bringt doch die geheimen Dinge zutage, die sich dem redlichen Fragen darbieten: das Bewußtsein der Schuld, die sich vor ein Gericht gerufen weiß, von welcher Art dies auch sei, die Not des Eingeschlossenseins, die nach Befreiung verlangt, der Ruf einer „Instanz“, die nicht auffindbar, aber unbezweifelbar vorhanden ist. Einer seiner Darsteller (Weidlé) spricht angesichts seiner Romanwelt von einer „Höllenfahrt“. Das Wort bestätigt sich im Hinblick auf seine Tagebücher. Es hat keinen Sinn, „daß der Mensch sich an seiner eigenen Stirn die Stirn blutig schlägt“. Aber auch die entgegengesetzten Erfahrungen haben ihren Niederschlag gefunden: „Mein ganzes Leben ist hier so, als wäre ich eines zweiten Lebens gewiß.“ „Irgendwo wartet die Hilfe und die Treiber lenken mich hin.“ „Er hat Durst und ist von der Quelle nur durch ein Ge-

<sup>9</sup> Fritz Martini, *Das Wagnis der Sprache*. Stuttgart 1954. S. 413.

<sup>10</sup> H. Politzer, *Kafka als Künstler*. Frankfurt 1964. S. 169.

büsch getrennt.“ „Wer sucht, findet nicht, wer nicht sucht, wird gefunden.“

„Der Weg nach innen“ kann in eine Sackgasse führen, kann dem Menschen bestätigen, daß er dem Gefängnis seiner selbst nicht zu entringen vermag, kann in ihm auch die Überzeugung befestigen, daß die Welt als Ganzes ebenso in sich eingeschlossen ist wie er selbst. Es kann aber in der Selbstbefragung die Ahnung einer höheren Wirklichkeit aufgeweckt werden, die den Dichter wie jeden Menschen vor das eigentliche Grundproblem unseres dem Diesseits zugewandten Lebens stellt: Wie gelange ich über mich selbst hinaus? Wie komme ich zum Durchbruch? Es scheint, als sei Kafka doch bis zu der Grenze gekommen, an der sich das Unbekannte auftut: „Nichts davon, quer durch die Worte kommen Reste von Licht.“

### III. Die Wiedergeburt des Tragischen

Die äußeren und die inneren Erfahrungen, die die Menschheit im Laufe des Jahrhunderts gemacht hat, führen — allen Widerständen zum Trotz — zu einem vertieften Verständnis unserer selbst und machen den Weg frei zu größeren Erkenntnissen. Die äußeren Erfahrungen: der Zusammenbruch von Staatsgebilden und Kulturen, die Katastrophe des totalen Krieges, der die ganze Welt in Brand gesetzt, Völker vernichtet und das Erbe von Jahrhunderten ausgelöscht hat; die innere Erfahrung: die vergebliche Hoffnung, im eigenen Selbst die Ruhe zu finden, und statt dessen die Erkenntnis, daß die Verwirrung der äußeren Welt ihr Spiegelbild, wenn nicht ihren Ursprung im eigenen Herzen hat — das alles hat die Dichtung aufs neue mit dem Problem des Tragischen in Verbindung gebracht. Damit ist eine neue Tiefe des Weltverständnisses gewonnen, die dem ausgehenden 19. Jahrhundert nur schwer erreichbar war. Eine der Voraussetzungen für das Verständnis der modernen Welt ist die Frage der Theodizee: wie es möglich ist, daß die Weltgeschichte mit so viel Blut geschrieben werde — warum so viele Opfer am Straßenrand der Geschichte sterben müssen und Unschuldige darunter leiden, daß andere schuldig werden. Es ist die Frage, die sich die Menschheit von jeher gestellt hat; sie ist zum Ferment der großen Dichtung geworden. Wir stehen damit im Bereiche des tragischen Bewußtseins.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die Wunden aufzuzeigen, die im Laufe der Geschichte durch die Gestaltung der Dichtung aufgerissen worden sind. Der Zuschauer im griechischen Theater sah sich entsetzlichen Wirklichkeiten gegenübergestellt; Größeres ist in späteren Zeiten selten erreicht worden. Die Tragödie des Aischylos spricht von den Gefahren der Macht

und der Hybris und stellt die Menschen unter das Gesetz der Götter; bei Sophokles wird gerade der Bedeutende der Partner des Schicksals, Euripides sieht Ordnungen zerbrechen: die Tugend, die Ehre, das Heldentum. Für den Menschen gibt es angesichts solcher Katastrophen nur zwei Möglichkeiten der Gegenwehr: das Erleiden und das Trotzdem.

Die Widerspiegelung des Menschenschicksals mit den Mitteln der griechischen Tragödie verdeutlicht wie wenig es die besondere geistig-seelische Lage in unserer Zeit. Das zeitgeschichtliche Verständnis des Tragischen ist begründet in dem Verlust der Sicherheiten, die die Zwiespältigkeiten und Bedrohlichkeiten trügerisch überbauten. Seitdem die falschen Harmonien zerstört sind und der Glaube des Menschen an sich selbst erschüttert wurde, haben sich die Abgründe aufs neue gezeigt, und es erhebt sich die Frage, bis in welche Tiefe der Wirklichkeit sie reichen. Daß der Mensch sie am ehesten bei sich selbst findet, ist begreiflich — er ist Zuschauer und Täter seiner selbst. Er erlebt sie im täglichen Bemühen und Stürzen auf dem Felde seines Daseins und seines Tuns: er spürt eine Kraft in sich, die seinem eigentlichen Sein und Wollen widerstreitet. Aber das Tragische ist nicht allein in dieser Schicht beheimatet; es macht sich im Verhältnis des Ich zum Du geltend. Die Menschenwelt als Ganzes ist der Zwiespältigkeit ausgesetzt. Das Tragische kennzeichnet sich durch den Gegensatz des einzelnen zur Gesamtheit, der Gesamtheiten zu anderen Gesamtheiten. Das Feld des Tragischen ist der soziale Gegensatz, der Gegensatz der Geschlechter und der Generationen, die Geschichte als Gesamtprozeß. Und wenn schon das Verständnis für die geschichtliche Welt die Gewalt des Tragischen deutlich macht, so kommt die Einsicht in andere Verhältnisse noch vertiefend hinzu. Die ganze Wirklichkeit scheint in einem unübersehbaren Maße in sich gespalten zu sein. Die These, daß das Tragische in einem Widerstreit der Werte begründet sei, führt zu der Auffassung, daß der Gegensatz dem Universum einerschafter sei. Der Gegensatz dient der Erhaltung des Lebens. Der Satz des Heraklit, daß der Kampf der Vater aller Dinge sei, verdeutlicht die frühe Erkenntnis, daß alles Dasein sich in Auseinandersetzungen vollziehe und daher das Leben habe. So sehr diese Notwendigkeit einzusehen ist, so sehr entspringen daraus alle Schmerzen. Es ist dem Geheimnis des allwaltenden Gottes überlassen, warum die Schöpfung so ist, wie sie ist: daß sie nicht nur in harmonischer Ordnung existiert, sondern in Widersprüchen — im einzelnen wie im umfassenden Sinn. Bei dem personalen, alles schaffenden und alles erhaltenden Gott macht die Idee des Tragischen im Menschheitsbewußtsein im allgemeinen halt. Wie aber — wenn die Idee Gottes so geschwächt, so fragwürdig und vage ist, wie wir es in unserer Epoche Tag für Tag erfahren können?

Es ist begreiflich, daß die Dichtung unserer Zeit bei der antiken Tragödie eine Fülle von Motiven vorfand, an die sie sich anschließen konnte. Vor allem wird der euripideische Zweifel eine der Voraussetzungen in späterer Zeit. Das Tragische bei den Griechen liegt im undeutbaren Verhältnis des Menschen zu den Göttern. Zwischen ihnen und den Menschen besteht eine unendliche Distanz. Dem Ewigen stehen die Vergänglichen gegenüber, den Unsterblichen die Sterblichen. Je nach der Stärke seines Glaubens antwortet der Mensch auf das Unverständliche ehrfürchtig und unterwürfig, oder er schreit sein Unglück hinaus. Im Zwiespalt zwischen Sinn und Nicht-Sinn kann es geschehen, daß er den Anspruch auf Sinnerkenntnis aufgibt — oder daß er die Gefolgschaft verweigert.

Die moderne Dichtung verschärft diese Entgegensetzung, indem sie den Glauben verkürzt, den Zweifel nährt, die Verzweiflung herausfordert. Sie verfährt dabei mit der antiken Substanz nach ihrem Willen: sie nimmt ihre Bestandteile auseinander, füllt sie mit den Motiven einer neuen Lebenserfahrung und fügt sie um eine andere als die kultisch-religiöse Mitte, nämlich um ein Denksystem, das in seiner jeweils individuellen Ausprägung unverkennbar den Zusammenhang mit den allgemeinen Formen und Kräften unserer Zeit verrät. Ein Vergleich zwischen Goethe und der Moderne kann vielleicht am ehesten verdeutlichen, wo wir stehen. Das große Drama seiner klassischen Zeit ist „Iphigenie“. Hier wird im ruhigen Maß der Verse und einer scheinbar unaufgeregten Handlung das Äußerste des Menschenmöglichen entwickelt: die Geschichte eines Fluches, der zu Morden und Greuelthaten führt, die Atriden vernichtet und die Letzte des Geschlechtes, die Priesterin, dazu auserwählt, den Stamm ganz zu zerstören und die Familie auszurotten. In dem Augenblick, als die Rettung sich meldet, wird der Priesterin klar, wohin der Götterwille sie in Wahrheit geführt hat: in ein Verderben, das an Grausamkeit gegenüber der Antike nichts eingebüßt hat. Das Wort aus dem „Parzenlied“: „Rettet mich und euer Bild in meiner Seele!“ ist an die unbekannteren, unbegreiflichen Götter gerichtet, die den Menschen solche Taten auferlegen. Das Ende: die Götter antworten, indem sie das Herz der Menschen wenden; sie haben bereits im voraus geantwortet, denn Orest hat die Verfluchten des Lebens als versöhnte Schatten der Unterwelt sehen dürfen.

Man könnte das verzweifelte Wort der Iphigenie als Leitmotiv über die antike Tragödie in moderner Gestalt setzen. Wenige Beispiele mögen verdeutlichen, wie sehr die Dichtung unseres Jahrhunderts bei verschiedenen Gestaltungen und selbst verschiedenen Grundauffassungen im Zweifel übereinstimmt. In Zeiten schwerer, später überwundener Krise schrieb

Hugo von Hofmannsthal sein Drama „Ödipus und die Sphinx“ (1906). Die Sphinx ist das Sinnbild für das Unbekannte, Ungeheure, das seinen Willen den Menschen aufzwingt und ihn auf die Bahn des Verhängnisses treibt. Hofmannsthal läßt seinen Ödipus Worte sprechen, die an Hölderlins Schicksalslied erinnern:

„Ihr Götter! Götter!  
Sitzt ihr auf goldenem Gestühl da droben  
und weidet euch, daß der im Netz nun liegt,  
den ihr mit Hunden hetzt von Tag zu Nacht!“

Das Drama endet mit der Hochzeit des Sohnes mit der Mutter. Die tragische Ironie wird auf den Höhepunkt gebracht. Es ist unmöglich, nicht an das Gelächter der Sphinx zu denken.

Rund vierzig Jahre danach schrieb Gerhart Hauptmann sein Atridentrama in vier Teilen. Das Stück wurde angesichts der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs verfaßt; uralte Züge der griechischen Sage sollten dazu dienen, gegenwärtige Verhältnisse zu beleuchten und ihre Furchtbarkeit im Bilde anschaulich zu machen. Im Fluch, der über dem Geschlecht der Atriden liegt, erkennt Hauptmann ein Zeichen des größeren Fluches, der alle Menschen umfaßt. Das Drama ist auf Erbarmungslosigkeit angelegt. Die verzweifelte Sehnsucht des Menschen nach Erlösung bleibt unerfüllt, die Stimme der Götter spricht nicht in das Drama hinein, auch nicht durch den Mund der Priesterin. Die überweltlichen Mächte sind blind, taub, erbarmungslos, vernunftlos. Ihre Standbilder in den Tempeln verdeutlichen ihr Wesen: sie sind unnahbar, starr, hart und ohne Leben. Im Gefängnis unseres Selbst vollzieht sich die menschliche Tragödie. Man weiß nicht, wo der Höhepunkt der Trostlosigkeit ist: in der Gestalt der Elektra, die nur noch dem Gedanken der Rache und im Gefühl des Hasses lebt, oder in den letzten Worten der Iphigenie und ihrem Ende, als sie sich vom Felsen des heiligen Bezirkes in die Tiefe stürzt, um sich selbst den Tod zu geben, der ihr einst bestimmt war?

Die Atridentragödie von Eugene O'Neill („Trauer muß Elektra tragen“), in der antike Motive auf moderne Verhältnisse in Amerika übertragen werden und im übrigen alles so bleibt, wie es die alte Dichtung vorgeprägt hat, endet mit einem anderen Bild, um die neuzeitliche Ausweglosigkeit anschaulich zu machen: Elektra, die einzig Überlebende im leer gewordenen Haus, schließt sich darin ein, verrammelt die Türen und Fenster, um sich selbst dafür zu strafen, daß sie geboren wurde. Der geheimnisvolle Schauer der Transzendenz, der in Resten vielleicht von der Bühne aus den Zuschauer streift, so urteilt Paul Fechter, „lebt aus der Erinnerung und dem Wissen um den göttlichen Sinn antiken Seins, der

hier nur noch als Täuschung über der Leere und Verzweiflung einer götterfreien und Werte auflösenden Welt liegt“.<sup>11</sup>

Es sind die furchtbaren Seiten der Schöpfung, die den Ausblick auf einen barmherzigen Gott verhängen und viele in die Einsamkeit stoßen. Über das Unverständliche und Furchtbare meditiert die Dichtung in dieser Zeit jedenfalls mehr und intensiver als über das offenbare Schöne und Herrliche. Die Katastrophen des Jahrhunderts, der Sturz aus einer vermeintlich gesicherten Humanität, die Erfahrungen, die die Menschheit mit sich selbst gemacht hat und weiter macht, sind Hintergrund und Ursache der pessimistischen Beurteilung, die die Literatur unserer Zeit dem Zustand der Welt angedeihen läßt. Aber wie leicht gleiten die Fragen hinüber in die metaphysische Problematik: wo die letzten Ursachen der Weltverhängnisse zu suchen sind.

Der Mensch rettet sich angesichts des Unheils in zwei scheinbar entgegengesetzte Verhaltensweisen: er erduldet, und er leistet Widerstand. Leiden und ertragen war die Antwort Gerhart Hauptmanns und seiner Freunde; der Schatten Schopenhauers fällt breit in die Anfänge unseres Jahrhunderts. Aber das schmerzliche Erdulden kann sich verbinden mit der Haltung des Trotzes und der Kraft des Widerstandes. In aller Deutlichkeit sagt es Albert Camus in seiner Parabel von Sisyphos: er wälzt den Stein von Ewigkeit zu Ewigkeit den Berg hinauf, um ihn dann doch wieder den Abhang hinabfallen zu sehen, aber während er ihm folgt, um sein nutzloses Werk fortzusetzen, denkt er über sein Geschick nach. Seine Antwort ist nicht Unterwürfigkeit, sondern Trotz und innerer Widerstand, und dies ohne Hoffnung auf Änderung, auf Erlösung, ohne Erwartung einer göttlichen Barmherzigkeit — wir nehmen das „Absurde“ hin als unser Schicksal, alles andere wäre Ausflucht, Feigheit, Schwäche, die allen denen vorzuwerfen ist, die im Glauben leben, die Ewigkeit habe den großen Lohn für alle Kämpfe und Entbehrungen bereit, die Krone des Sieges sei gewiß, wir würden für das Trotzdem unserer Haltung einmal eine göttliche Antwort erhalten.

Es sind nicht wenige, die in dem hoffnungslosen und aussichtslosen Kampf gegen das übermächtige, von keinem Gott gelenkte Schicksal den letzten Sinn des menschlichen Daseins erkennen. Die Parabel Nietzsches bringt sich in Erinnerung, daß die Stelle des toten Gottes nun vom Menschen eingenommen werden müsse — daß die Energien, die bisher nutzlos auf Gott hin verschwendet worden sind, der Erde zugewandt werden, so wie man einem Bergsee seine Kräfte erhält, wenn man seine Ausflüsse verstopft. Benn spricht von der formfordernden Gewalt des Nichts: alle

<sup>11</sup> P. Fechter, Das europäische Drama. Mannheim. Bd. III, S. 501.

großen Leistungen des Menschen seien dem Nichts abgetrotzt, seine Stiftungen am Rande des Abgrunds aufgebaut, sie bilden unsere Wohnungen, so lange wir leben. Der Mensch sei stark genug, sich ohne göttlichen Schutz, ohne Hilfe gnädiger Gewalten allein in dieser Welt der Finsternis einen Raum zu schaffen, in dem er leben kann — eine Welt des Scheins, die so lange existiert, als er selbst da ist, aus prometheischem Geist erschaffen, der die eigene Fackel entzündet und den dunklen Raum erleuchtet. Das war wohl auch das letzte Wort Rilkes, der im Gange der Duineser Elegien die Freuden und Schmerzen der Welt ausbreitet, die Spanne des Lebens ausmißt und des unwiderruflichen „Einmal, nur einmal“ und des Vorbei-für-immer inne wird, sich dann aber doch in einem vielleicht angestregten, jedoch befreienden Bekenntnis zur irdischen Leistung entschließt: „Erde, du liebe, ich will!“ — den Geheimnissen der Welt zugewandt, wozu das Sterben und der Tod gehören, die beide eine Verschönerung nicht zulassen.

Was aber bleibt als ständiger Stimulus des Suchens und der Aufforderung, das Falsche zu überwinden und sich vom Unmöglichen zurückzuziehen: das ist doch schließlich die Stimme der Ewigkeit, die alles, was lebt, auf sich bezieht. R. Guardini nennt die Schwermut eines der Merkmale unserer Zeit; sie sei ein Zeichen, daß wir in unseren Lebensstimmen von einer höheren Macht bedrängt werden, die sich auf diese Weise in Erinnerung bringt. Die Klage verbindet sich mit der Hoffnung. Es scheint, als werde das Tragische, das sich absolut zu setzen sucht, durch die Macht der inneren Erfahrung wieder auf das Menschliche eingeschränkt. In Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“, den der Autor selbst religiös versteht, wird wenigstens einmal gegen alle Vernunftgründe die Hoffnung ausgesprochen, daß der nichtgegläubte, nichtgeahnte, nichtverkündete Gott doch im Verborgenen wohne und sein Heil wirke. Benn erklärt in seinen „Gesprächen hinter dem Vorhang“ als letzten Ausweg das agnostische Warten und Arbeiten. Kafka spricht in seinen kurzen Notizen von der unverrückbaren Hoffnung inmitten der Verzweiflung. Camus läßt seinen Arzt Rieux in der algerischen Stadt seine schwere Arbeit tun, zwar ohne Hoffnung, jedoch im Bewußtsein der Möglichkeit jenseitiger Rettung.

#### IV. Die Wiedergeburt des Mythos

Nach dem Zeugnis großer Bereiche der gegenwärtigen Dichtung steht der Mensch, wie schon die beiden letzten Abschnitte aufweisen sollten, Aug' in Auge mit Geheimnissen. Das Unbekannte, ja das Ungeheure tritt ihm entgegen. Hier versagen alle rationalen Überlegungen; der Verstand

sieht sich einer unübersteiglichen Grenze gegenüber, das logische Kalkül versagt. Auch die stolzeste Vernunft weiß sich um so eher vor dem Ende ihrer Möglichkeiten, je mehr sie zur Weltaneignung beigetragen hat. Das Un-vertraute, Un-heimliche hebt uns hinweg über die vordergründige Welt, wird zum eigentlichen Daseinsgrund unseres Lebens und stellt eine neue, tiefgreifende Aufgabe für Nachdenken, Besinnen und Gestalten. Der Doppelsinn des Wortes „Grenze“ wird offenbar; sie schränkt uns nicht nur ein, sondern schließt uns aus von einer anderen Welt, die jenseits von ihr existiert. Kafka spricht in einer genialen Formulierung von den „Lärmtrompeten des Nichts“. Das „Nichts“, dem sich so viele ausgeliefert fühlen, ist in Wahrheit eine Welt der Lebensfülle, deren Stimmen laut, wenn auch undeutbar an unser Ohr klingen. Sie ist anonym und — vielleicht — unansprechbar; Kafkas ganzes Werk handelt von dem Eindringen solcher unerkennbarer Mächte. Sie können erfahren werden als wohlmeinende Kräfte, die fügen und führen; sie sind andererseits so diabolisch, daß ein Rationalist wie Wells auf Grund ihrer Wirkungen zur Annahme eines Teufels gekommen ist. Und Elisabeth Langgässer (in ihrem Roman „Das unauslöschliche Siegel“) folgert aus solchem Gegensatz, daß ein Kampf der Geister ausgetragen wird um das Schicksal der Menschen.

Wir erkennen, wo wir uns angesichts solcher Gedanken befinden: der Raum mythischer Gedanken, Erklärungen und Gestaltungen tut sich auf. Der Weg der Suche wird ein Weg der Deutung. Was sich dem logischen Verständnis verschließt, drängt ins Bild. Das Mythische drängt sich dem Denken und Dichten auf, wenn die Welt aufhört, dem Menschen verständlich zu sein; an die Stelle von Begriffen und Deduktionen treten Gestalten und Vorgänge, die in ihrer Weise Wahrheit verkünden und ebenso unwiderleglich sind wie die Darlegungen der Ratio. „Unter dem Anhauch der kosmischen Weiten und der Jahrtausende“, den „Charakteristika des neuzeitlichen Weltbilds“<sup>12</sup> tritt der Mensch in eine Welt mythischen Glaubens, ohne daß er darum Wissenschaft und Philosophie verlassen darf.

Die Hinwendung zum mythischen Denken ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen, durch die sich der neuzeitliche Mensch charakterisiert. Unbefriedigt von der modernen Zivilisation, die die Schöpfung versachlicht, die Dinge der Welt nach ihrem reinen Nutzwert befragt und die wunderbarsten Kräfte den Planungen unbegrenzter Zerstörungen dienstbar macht, besinnt er sich darauf, in welchem Maße er an den Geheimnissen der Welt vorbeigelebt hat, wie sehr er der Tiefe der Schöpfung ausge-

<sup>12</sup> M. Hochgesang, Mythos und Logik im 20. Jahrhundert. München 1965. S. 43.

wichen ist. Die Dinge sieht er wieder mit anderen Augen; nicht was man mit ihnen macht, sondern was sie sind und was sie sagen — das ist seine Frage. Sein Verfahren ist ein denkendes Schauen, eine „intellektuale Anschauung“, an die Methode Goethes erinnernd, der aus den Phänomenen das Urphänomen gewann. Es ist das Vermögen, in der Vielfalt der Erscheinungen das Grundmuster zu sehen und dieses wiederum mit den Realitäten der empirischen Welt in Verbindung zu bringen. Das aber ist überhaupt nur zu erreichen, wenn das System der Welt von einem bleibenden Gesetz durchzogen ist. Mythen sind Gestaltungen von Urbildern, die in die Welt einerschaffen sind und in den Phänomenen erkannt werden. Diese selbst also sind Träger von Urgedanken; in sie eingeschlossen ist eine höhere Wesenheit, sie nimmt teil an einer Wirklichkeit, die sich dem physischen Auge entzieht, sich aber dem geistigen offenbart. Jedes Wesen beherbergt ein doppeltes Dasein: die flüchtige Gestalt verbirgt ein gestaltgebendes Prinzip, einen ewigen Gedanken.

Die Hinwendung zum Mythischen in der modernen Literatur bedeutet eine Vermehrung der Wesentlichkeit. Das Empirische bleibt, aber es wird überschritten, der Grundstoff der Welt wird nicht verändert, aber er wird anders gesehen. Im Vergänglichen wird das Urbildliche eingefangen, das Urbildliche in der Erscheinung sichtbar gemacht. Damit gewinnt die Dichtung eine neue Dimension, ja sie betritt einen Raum, der ihr wesentlich zugehört: den der Mysterien, die im Offenbaren ihre Geheimnisse um so mehr verschließen. Auch der Mensch gewinnt sich selbst zurück; inmitten rastloser Tätigkeit mag er ahnen, was er in Wahrheit ist. Das Ewige strahlt in das Vergängliche ein. Im mythischen Denken verlieren Raum und Zeit ihren Sinn; auf Urbildliches bezogen, sind die Dinge nicht mehr auf Raum und Zeit angewiesen.

Die Bedeutung der Mythen in alter und neuer Zeit für das Selbstverständnis des Menschen dargestellt zu haben, ist das Verdienst der Mythologen von der Art W. F. Ottos, Karl Kerényis und Mircea Eliades. In den Händen der Dichter werden sie zu „Spielen des Geistes“ (Thomas Mann).<sup>13</sup> Diese verfahren mit ihnen in Freiheit und nach Gutdünken, in Willkür und in Ernst. Das Bleibende und immer gleiche Bedeutende nimmt die Züge des beweglichen Geistes an und wird damit zum Spiegel gegenwärtiger Lebensverhältnisse. In jedem Falle aber bedeutet das Mythische die Wendung des Menschen zu den ewigen Dingen. Thomas Mann, der nach eigenem Geständnis in seinem frühen Schaffen kein Organ

<sup>13</sup> Zitiert von K. Kerényi. In: Thomas Mann — Karl Kerényi. Romandichtung und Mythologie. Ein Briefwechsel. Zürich 1945. S. 12. Vgl. den Brief Th. Manns vom 20. 2. 1934.

für den Mythos besaß, bekennt sich in seinem Altersschaffen ausdrücklich zu ihm: Mythos „ist Lebensgründung: er ist das zeitlose Schema, die fromme Formel, in die das Leben eingeht, indem es aus dem Unbewußten seine Züge reproduziert“.<sup>14</sup> Der Abstieg in den „Brunnen der Vergangenheit“ führt ins Unergründliche, dort, wo urbildliches Leben vermutet wird. Die Verbindung von Jaakob und Rahel — im Roman „Joseph und seine Brüder“ — ist eine mythische, d. h. urbildliche Gestaltung einer glücklichen Ehe oder, in genauerer Ausdrucksweise, der Idee einer glücklichen Verbindung entsprechend gebildet und damit selbst anschauliches Urbild der Ehe für alle folgenden Zeiten; der Kampf Muts gegen Joseph das „Urbild“ des Kampfes zwischen den auflösenden Kräften des Chaos gegen die bindenden Kräfte der Form. Es war die Absicht des alternden Dichters, „das lächelnde Wissen vom Ewigen, Immerseienden, Gültigen“ zu vertreten und darzutun, daß „Individualität und Einmaligkeit der Existenz, die jeweils unverlierbaren Güter des einzelnen Menschen doch zusammenhängen mit den ewigen Gesetzen, durch die alles Dasein geordnet und alles geschichtliche Leben in die Spannung von Sein und Werden gebracht ist“. Das Bedeutende eines Werkes hängt geradezu davon ab, in welchem Maße das Konkrete des Lebens sich mit dem Urbildhaften verbindet. Ina Seidels Roman „Das Wunschkind“ spricht von einem großangelegten jungen Menschen, der in sich die Züge des jugendlichen Helden birgt; Ibsens „Per Gynt“ und Werfels „Barbara oder die Frömmigkeit“ handeln gleichermaßen von dem schweifenden, unsteten Charakter des Mannes und dem geduldigen, ausharrenden und in die Ferne wirkenden Wesen der Frau. Dem Mythischen zugewandt sind — je nach ihrer Art — Ernst Barlach in seinen Dramen, Gerhart Hauptmann in Drama und Epos („Eulenspiegel“). Erlebnistiefe und Gestaltung des antiken Mythos sind groß und weit genug, um Erfahrungen unserer Zeit in entsprechender Umwandlung aufzunehmen. Das Tragische — wir sahen es — bedient sich antiker Motive. Es kann geschehen, daß in den zeitlichen Ablauf eines Geschehens das Mythische plötzlich einbricht und die Führung übernimmt, um sie dann wieder an das konkrete Geschehnis abzugeben. Thomas Mann gleitet wie von ungefähr in den Rhythmus homerischer Verse über, als der Held seiner Novelle, Gustav Aschenbach, auf der Höhe seines Schönheitskimmerischen Strand“. Dichter mythischen Denkens suchen sich selbst ihre Gestalten zu bilden, so Spitteler und Mombert sowie Däubler („Nordlicht“) und Dauthendey („Lied der Weltfestlichkeit“) oder Derleth

<sup>14</sup> Thomas Mann, Freud und die Zukunft. In Band IV, S. 493.

(„Fränkischer Koran“), indem sie Grunderfahrungen unserer Zeit ins Überlebensgroße steigern und Reales ins Visionäre erheben.<sup>15</sup>

Indessen leben wir nicht mehr in Zeiten eines ungestörten mythischen Welt- und Selbstverständnisses. Der Mythos ist durch den Logos zwar nicht abgelöst und zu einer Weltstufe der Vergangenheit gemacht worden, aber er steht doch zu ihm in Beziehung. Sie beide ergänzen sich. Eine auf die Willkür der Phantasie gegründete Mythik ruft keine geringeren Verheerungen hervor wie ein sich absolut setzender Verstand. Die politischen Mythen in unserer Zeit beweisen es. Sie bestimmen auch ein Selbstverständnis des Menschen, das — isoliert und in nüchterner Weise gesehen — von grotesker Komik ist, als Instrument der Politik jedoch die ganze Welt in Brand setzen kann. Thomas Mann glaubte dem mythischen Denken unserer Zeit die Gefährlichkeit zu nehmen, indem er es mit Psychologie verband, d. h. wohl, den Mythos mit den Möglichkeiten der Menschenwelt zu verbinden. Jedenfalls muß sich der Mythos heute vor der Philosophie rechtfertigen können, so wie sich umgekehrt das philosophische Denken durch das mythische bereichert fühlen darf. Auch sind in jedem Falle Gebilde, die den Anspruch erheben, Mythen zu sein, zu prüfen. Der „Weltinnenraum“ Rilkes oder Nietzsches „Zarathustra“ sind nicht mythisch, sondern Denkgebilde, schon weil ihnen jede Anschaulichkeit fehlt.

#### V. Der religiöse Mensch

Das mythische Denken ist dem religiösen verwandt; es ist oft schon eine seiner Formen. Es kann den Charakter der „Weltfrömmigkeit“ haben, für die alle Offenbarung eine Inspiration des Herzens ist; es kann auch in das Weltbild des Christen mit hineingenommen werden und seine Frömmigkeit bestimmen. Das Selbstverständnis des Christen wird jedoch von daher nicht gewonnen; dieses begreift sich aus seiner Entscheidung für Christus und aus dem Bekenntnis zu ihm. Die Eindeutigkeit, die auf diese Weise gewonnen wird, ist andererseits wieder in Frage gestellt durch den Bezug zur Welt, der niemandem abgenommen werden kann. Wenn dem Menschen von der religiösen Existenz her Halt und Sicherheit geboten wird, so nimmt er — dem irdischen Pflichtenkreis verbunden — an den Zweifeln in Denken und Tun, der Not der Entscheidung, den undeutbaren Vorgängen des Lebens teil. Das geschärfte Gewissen, das ihm eignet (oder eignen soll), vermag die Not der Konflikte unter Umständen eher zu steigern als zu vermindern. Er begreift tiefer als viele andere, daß er zeit seines Lebens der *insecuritas humana* über-

<sup>15</sup> M. Hochgesang, a.a.O. S. 55.

antwortet ist. Er durchlebt den Bereich extremer Spannungen; das Wechselspiel von Gottesferne und Gottesnähe ist die grundlegende.

Der im strengen Sinne religiöse Aspekt ist für das Selbstverständnis des glaubenden Menschen jedenfalls der wichtigste. Daß sich der Christ unter den Suchenden und Bedrängten befindet, ist eines der wesentlichsten Kennzeichen seiner Existenz. Der Gott, zu dem er sich bekennt, ist für ihn der „Verborgene“, der *Absconditus* oder die *latens Deitas*, die Gottheit, die sich verbirgt. Die Unnahbarkeit Gottes wird erfahren im Bewußtsein der Einsamkeit, der Unbegreiflichkeit göttlicher Ratschlüsse, im Innesein der im menschlichen Zusammenleben auftretenden Widersprüche und Gegensätze; die kleinen und die großen Ereignisse unseres Daseins, Krankheiten und Tod, der zerstörerische Einbruch der Natur, der Krieg und der Massenuntergang, der — oft qualvolle — Tod von Kindern: das alles führt zur Frage nach dem Warum, auf die es dann doch keine Antwort gibt. Hiob ist eine Gestalt auch unserer Gegenwart, die Frage nach dem Sinn des Leidens wird neu gestellt. Von manchen Dichtern wissen wir durch ihr Zeugnis, daß sie sich bis an und über die Grenzen intellektueller Gefährdung haben führen lassen. Wir erleben die Probe des Menschengeschlechtes in dieser Zeit, in der es — nach dem Wort von Gabriel Marcel — darum geht, den letzten Dingen die Treue zu halten, in der Stunde der Weltnacht uns nicht aufzugeben und die Prüfung der Zeit auszuhalten. Die Schatten der Welt werden nicht hinweggenommen; der Mensch ist *viator*, auf dem Wege, hoffend, indem er wandert, wandernd, indem er in Erwartung ist.

Sodann das Böse. Um das Böse kreisen die Gedanken besonders. Zwar darf man sich keiner Täuschung hingeben. Es gibt eine Literatur, die den Bezirk der Schuld am liebsten ausspart und die täglich, stündlich begangenen Frevel auf andere Konten abschieben möchte, ja die Schöpfung selbst für alle Verhängnisse verantwortlich machen möchte. Das Böse — ja, die Sünde — nein! Aber dagegen steht der Spruch des Gewissens; der Mensch kann die Sünde zwar als ein „mysterium“ betrachten, aber er muß sich zu ihr bekennen. Wo zeigt sich das Böse? Mauriac sieht es am meisten im Konfliktbereich von Geist und Fleisch. Überblickt man das Ganze der literarischen Erscheinungen unserer Zeit wie die Wirklichkeit des Lebens, so kann man ihm nicht einfach Unrecht geben, obwohl es noch Schlimmeres gibt als dieses. Die Unsittlichkeit ist oft der Ursprung des Unglaubens. Andere greifen vielleicht noch tiefer. Gertrud von le Fort denkt an die Versuchbarkeit durch die Hybris des Intellekts, Edzard Schaper und Reinhold Schneider beschuldigen das Bedürfnis nach Macht, Claudel meint das Geld, Bernanos die Lüge als Lebensverfassung. Das Böse wird Gestalt im teuflischen Versucher (bei Elisabeth Langgässer



und Georges Bernanos). Es ist wirksam in den abgründig vergifteten Seelen, in den Wissenschaftlern ohne Glauben, bei den Funktionären ohne Herz und Gewissen, unter den Eingeebneten ohne eigenes Antlitz. Dem Geist der Zeit entsprechend handelt es sich bei dieser Problematik oft um die Gestaltung extremer Erfahrungen. Am weitesten geht Graham Greene, der von der Gegenwart Satans wie verfolgt ist. Die größte Versuchung ist hier die Verzweiflung angesichts des schweigenden Gottes. In dem schon genannten Roman von Elisabeth Langgässer werden die Mächte des Himmels und der Hölle gegeneinander in Bewegung gesetzt. In Paul Claudels „Seidenem Schuh“ steht an entscheidender Stelle das eigentliche Motiv ausgesprochen: Engel gegen Dämonen. Raïssa Maritain erinnert daran, daß der Teufel der „Fürst dieser Welt“ genannt wird.

Damit hängt zusammen: der Mensch ist der Ungesicherte und Gefährdete. Er sollte es wissen, dessen eingedenk bleiben und seine Situation richtig einschätzen. Wir leben nicht in einer paradiesischen Welt und werden sie nicht herstellen. Unsere Aufgabe ist es, die Welt zu bestehen. Sie in einen Endzustand des Heils hinüberzuführen, ist eine Utopie; wer es versucht, macht das Schlimme schlimmer, das kaum Erträgliches unerschwinglich. Davon spricht die Novelle „Wir sind Utopia“ von Stefan Andres unter zweifachem Aspekt. Daß wir leben, um im Scheitern unser Maß zu finden, und Ruhe finden in der Selbstbescheidung wie in der Hingabe an die höhere Welt, das ist das Thema Bergengruens. In der ungewöhnlichen Situation, in der übernormalen sittlichen Beanspruchung, im plötzlichen Überfall der Versuchung versagen die Gestalten seiner Erzählungen fast immer, und gerade dem Selbstsicheren wird klar, wie gering seine Kräfte sind. Es kann sein, daß aus dieser Erfahrung seine Rettung entspringt. In dem Roman nach dem Ersten Weltkrieg, „Der goldene Griffel“, steht der Satz: „Er wurde geboren, fiel in Schuld, überantwortete sich der Gnade.“ Die Tragik des Christen besteht darin, daß er in der Mitte zwischen Gegensätzen gehen muß und diese Mitte leicht verfehlt. Wer sich an die Sinne verliert, macht sich am Geist schuldig; wer nur geistig sein will, verliert den Zusammenhang mit der Natur. Wer nur in der Welt zu Hause sein will, vergift den Himmel; wer nur an den Himmel denkt, weiß nicht, daß er ein irdisches Werk zu tun hat. Der weltfreudige Christ unterschätzt die Vorläufigkeit aller geschaffenen Dinge; der Weltverächter versündigt sich am Werke Gottes, der alles gut gemacht hat. Der Zusammenhang von Freiheit und Gesetz wird leicht gestört. Wer auf seine Freiheit pocht, vergißt, daß er in Bindungen lebt; wer nur in Bindungen lebt, vergißt, daß er sich in Freiheit zu ihnen bekennen muß. Die Antinomie greift das Verhältnis von Glauben und Wissen an; es kann sein, daß die Vernunft, die dem Menschen zur Erhellung seiner Welt

gegeben ist, ihn vom Glauben wegführt; es kann aber auch sein, daß der Glaube „blind“ ist und nicht von der Vernunft erleuchtet. Das Verhältnis zur Kirche kann zum Problem werden: die Kirche soll den gläubigen Menschen emporheben und kann doch zur schweren Last werden. Motive solcher Art finden sich bei Gertrud von le Fort und Paul Claudel. Aus all dem entspringen die Nöte des Menschen, der sein Leben für das Gute einsetzt und dabei in die Gegensätzlichkeit der Werte gerät, schuldig wird und scheitern muß. Reinhold Schneider spricht davon in seinen Erzählungen. Die christliche Heilsverkündigung steht unter tragischen Vorzeichen: die Botschaft der Wahrheit wird von der Welt nicht anerkannt, sondern abgewiesen von einem organisierten Gegenwillen. Die Tragik des Kreuzes, das für viele vergeblich dasteht, überträgt sich auf die Verkündiger: der Heilbringer wird der Welt gefährlich, von ihr verworfen und verfolgt. Auch das Leid der Welt setzt sich fort. Es kann bis zur Zerstörung des irdischen Daseins und zur Preisgabe aller mit diesem Leben gegebenen Freuden und Wünsche gehen und — menschlich gesehen — doch vergeblich sein. Die besondere Art menschlicher Bedrohung erkennen einige heutige Dichter in der Zuordnung des Menschen zur Macht. Der Verwaltung der Macht und dem radikalen Vollzug der Wahrheit: diesen beiden Problemen hat sich besonders Reinhold Schneider ausgesetzt gesehen. Das Tun der Wahrheit kann tödlich sein, die Macht bietet die größten Versuchungen.

Christliche Tragik: es ist das Leiden an der Unlösbarkeit von Aufgaben, die doch gelöst werden müssen. Der Mensch scheitert an sich selbst und an der Macht des Widerstandes, aber er scheitert auch an der Übergröße der Aufgabe selbst. Er soll für das Reich Gottes auf Erden arbeiten, aber diese Aufgabe ist unendlich; Rückschläge der Geschichte zerstören, was mit großen Mühen aufgebaut wurde. Er muß immer wieder neu ansetzen zu Versuchen, die nur zu geringen oder gar keinen Ergebnissen führen. Das Unmögliche ist notwendig, das Notwendige unmöglich. So trägt auch der Heilige an den Gewichten der Welt: er ist weder strahlend noch glücklich, sondern mühselig und beladen. Die Nichtzusammengehörigkeit von Welt und Heiligkeit ist das Motiv in verschiedenen Jeanne-d'Arc-Dichtungen (Claudel, Max Mell); selbst Bernard Shaw hat einen Schein davon seiner St. Joan gegeben.

Dies alles steht im Einklang mit der pessimistischen Einschätzung, die der Mensch im allgemeinen durch die moderne Literatur erfährt. Von den „göttlichen Schatten der Schöpfung“ spricht Joseph Bernhart, und bei Graham Greene findet sich der schwermütige Satz: „Wenn man bis auf den Grund der Dinge vorstieße, müßte man dann nicht Mitleid haben

selbst mit den Sternen?“<sup>16</sup> Wir fühlen uns an Vergils Worte „Sunt lacrimae rerum“ erinnert. Wir bleiben immer in der Nachbarschaft des Unheils, darauf bedacht, daß wir nicht fallen, wenn wir zu stehen meinen.

Das Bild ist unvollständig, es muß durch das entgegengesetzte ergänzt werden. Der Trauer steht die Freude, der Klage der Trost gegenüber. Es gibt eine Weltfreude, die ihren Grund in der Schönheit der Dinge hat. Das Wirkfeld des Bösen ist eingegrenzt durch das „Gottgeheimnis“ der Welt. Die Himmel verkünden des Ewigen Ehre auch heute; wir mögen an R. A. Schröder, an Bergengruen, Carossa und Waggerl denken. Auch die Problembeladenen ringen sich zu befreiten Huldigungen durch: Ingeborg Bachmann und Ungaretti. Der „verborgene Gott“ wird zu einem sich offenbarenden durch Zeichen und Fügung; nur der Nachdenkliche und Besinnliche vermag vielleicht beides zu erkennen. Oft handelt es sich nicht um einen lauten Ruf, sondern um eine leise Stimme, die überhört werden kann. Im Erzählwerk von Stefan Andres werden die Lebenswege der Menschen auf Begegnungen und Konstellationen zugeführt, die auf nichts anderes als auf Providenz und Führung schließen lassen. Der Einbruch der Gotteswelt kann auch mit der Gewalt eines Umsturzes erlebt und gestaltet werden. Enzios radikaler, ungestümer Gotteshaf (in Gertrud von le Forts Roman „Das Schweißstuch der Veronika“) kommt zu Ruhe angesichts des Leidens, das er angerichtet hat, Pitirim (in Schapers Novelle „Der große offenbare Tag“) blickt im Tode aufgerissenen Auges staunend ins Leere, Nikodemus und Simon von Kyrene (in Schapers dramatischen Gesprächen) sind in der Tiefe des Herzens berührt von dem alles verwandelnden Erlöser, der eine ein Gelehrter, der andere der Mann von der Straße. Von Gertrud von le Fort<sup>17</sup> stammen die Verse:

„Und mag der Schmerz auch brennen  
Schmerz, ich bin bereit  
Ich will dich Freude nennen  
Freude im dunklen Kleid.“

<sup>16</sup> G. Greene, *The Power and the Glory*. Dazu die bemerkenswerten eher einschränkenden Sätze: „The glittering worlds lay there in space like a promise — the world was not the universe. Somewhere Christ might not have died. He could not believe that to a watcher there *this* world could shine with such brilliance: it would roll heavily in space under the fog like a burning and abandoned ship. The whole globe was blanketed with his own sin.“ Zitiert nach der Ausgabe London (William Heinemann) 1955. S. 31.

<sup>17</sup> Verse von Gertrud von le Fort. In: *Orientierung* 1966, Nr. 19.

## VI. Zusammenfassung

Auf die Frage, wie nach den Zeugnissen der Literatur unserer Zeit der Mensch sich selbst versteht, kann im angewiesenen Rahmen eine Antwort nur unter eingrenzenden Gesichtspunkten gegeben werden. Aus den vorangegangenen Überlegungen lassen sich einige wesentliche Züge zusammenfassen:

1. Der Mensch in unserer Epoche lebt im Bewußtsein, in einem äußersten Sinne gefährdet zu sein. Dunkle Erfahrungen, die er zu allen Zeiten mit sich selbst gemacht und in düsteren Selbstbeurteilungen formuliert hat, sind in Extreme gesteigert worden. *Er hat sich selbst verloren*: er fühlt sich preisgegeben an determinierende Mächte — der Arbeit, der Gesellschaft, der Technik, der eigenen undeutbaren Innerlichkeit; hier werden die Entscheidungen über ihn gefällt. *Er hat sich über sich selbst getäuscht*: der Glaube, auf dem geraden Wege des Fortschritts den Vollsinn der Humanität zu verwirklichen, im Regiment der Welt der Herr zu sein und die Verantwortung für die Geschichte zu übernehmen kraft eigener Gesetzgebung, hat zu einer Barbarisierung geführt, die ihresgleichen in der Weltgeschichte nicht hat. Er steht schließlich *unvorbereitet vor der äußersten aller Möglichkeiten*: er hat es in der Hand, die Welt zu zerstören und die Menschheit auszurotten. Der Selbstmord, der zu allen Zeiten die Möglichkeit des Individuums war, ist zur Möglichkeit des ganzen menschlichen Geschlechtes geworden. Diese Aussicht hängt für alle Zukunft über uns und wird nicht mehr von uns genommen werden.

2. Den pessimistisch zu beurteilenden Tatbeständen entspricht die Unruhe: die Literatur spricht sie in allen Formen und in allen Sprachen aus. Die Weltgeschichte bietet nicht nur das Bild der Fehlschläge, sondern auch der Korrekturen: Mängel werden beseitigt, Lücken gefüllt, das Fehlende wird gesucht. Darin bekundet sich der unaufhebbar positive Sinn des geschichtlichen Lebens. Die Welt wird in ihrer Unvollkommenheit hingenommen und bejaht. Das Ja zur Tragik ist darin eingeschlossen, so schmerzlich sie auch sein mag. Bei grundlegend positiver Haltung zur Welt gehen die Entscheidungen aus verschiedenen Intentionen hervor. Für viele bleibt als Antwort auf die unbegreiflichen Herausforderungen der Welt nur die Tapferkeit und der Wille zum Bestehen. Aber wo immer der angenommenen Sinnlosigkeit oder Absurdität der Welt ein „Sinn“ entgegengesetzt wird, der seinen Grund im Menschsein hat, ist man bereits auf dem Wege zur Annahme eines umfassenden Sinns. Viele andere gehen den Weg der religiösen Entscheidung: leben und philosophieren ist eine *reductio ad mysteria*, die Gott überlassen ist.

3. Das menschliche Geschlecht begreift sich als eine Einheit. Die Greuel

der letzten Jahrzehnte haben an der Erkenntnis mitgewirkt, daß Völkermord ein ins Unermeßliche gesteigerter Brudermord ist. Die Erde schließt die Menschen zusammen. Die „Stimmen der Völker“ sind keineswegs mehr allein europäisch. Stimmen, die bis vor einiger Zeit gar nicht oder nur von einzelnen wahrgenommen wurden, gehören mit in den Alltag des gemeinsamen Lebens. Der „schwarze Orpheus“ ist eine Stimme im Chor.

WERNER HAFTMANN  
NATIONAL-GALERIE BERLIN

### Die moderne Malerei als Ausdruck eines gewandelten Welt- und Selbstverständnisses des Menschen

Die Malerei des 20. Jahrhunderts ist nicht losgelöst zu denken vom Ganzen der Anschauungen, die unser Jahrhundert ausbildete. Sie veranschaulicht im Reich der Bilder die Denk- und Empfindungsweisen, in denen der moderne Mensch sich selbst und seine Umwelt begreift. Dieser Bezug aufs Ganze hat im Bereich der Künste formale Vergleichbarkeiten hervorgebracht, die sich sowohl in Architektur und Skulptur wie in den mit anderen Formmaterialien arbeitenden Ausdrucksverfahren der Dichtung und der Musik — in Bau und Statue, in Vers und Lied — antreffen lassen und eine einheitliche Grundstruktur widerspiegeln, die wir in der Kunstgeschichte „Stil“ nennen. Aber diese Bezeichnung ist noch nicht umfassend genug, um die Totalität des Vorganges einzusehen. Was wir „Stil“ nennen, ist nur Spiegelung von Veränderungen in den tieferen Schichten des Menschen, in denen nicht mehr das Schicksal des einzelnen, sondern das Schicksal ganzer Generationen entschieden wird. Diese Veränderungen vollziehen sich in dem die zeitliche Existenz konstituierenden Bezugssystem aus Ich und Welt, Idee und Realität, das das Wirklichkeitsbewußtsein und die Wirklichkeitsempfindung, das heißt den *Wirklichkeitsgrund* des Menschen bestimmt. Darin vollziehen sie sich und treten an die Oberfläche in der ganzen Ausdehnung des geistigen Planes — als Leitbild der Naturerkenntnis, als philosophische Reflexion, als theologische Spekulation und Exegese, als Leitbild der Psychologie usw. — und reflektieren anschaulich in den abgeschlossenen Gebilden der Kunstwerke.

Diese in nahezu jeder Generation sich vollziehenden Veränderungen haben sehr verschiedene Intensitätsgrade. Über lange Strecken hin, die Jahrhunderte füllen, wirken sie langatmig und kontinuierlich, in leisen Abwandlungen, Bereicherungen, Entwicklungen, dann plötzlich ballen sie sich zusammen, nehmen in umstürzender Wandlung und in kürzester Zeit eine ganz neue Struktur an. Spontan und scheinbar diskontinuierlich taucht ein neues und radikal gewandeltes Bezugssystem auf und weist sich in seinen Äußerungsformen als radikaler Stilumbruch aus. Wir kennen diese Bewegungen in der Geschichte, nennen lange geistige Evo-

lutionen mit Stilnamen — Romanik, Gotik, Renaissance — und erkennen ihre Mutationen an der Schärfe der Bruchstellen, in denen mit Radikalität die alten Gefüge zerstört und die neuen Entwürfe aufgerichtet werden. Dieser Radikalität begegnen wir zu Beginn unseres Jahrhunderts wieder, einer ihrer Ausdrücke ist die moderne Malerei. Sie ist nicht mehr deutbar als Abwandlung und Entwicklung langer Vorstellungsketten, auch sie ist Mutation, Ausdruck eines radikalen Umbruches im existentiellen Bezugssystem, im Wirklichkeitsgrund des modernen Menschen. Tatsächlich ist ja das erste und allgemeinste Merkmal der modernen Malerei ihr neuartig kritisches Verhältnis zur sichtbaren Wirklichkeit.

Wie ist diese Mutation im Wirklichkeitsgrund geartet und wie reflektiert sie in der Welt der Bilder? Um der Antwort näherzukommen, empfiehlt es sich, versuchsweise zu fragen, welche Vorstellung von Wirklichkeit die moderne Naturerkenntnis, die Wissenschaft von der Wirklichkeit, vorzuschlagen hat. Daß irgendwelche Zusammenhänge zwischen ihr und der Malerei bestehen, scheinen Daten anzuzeigen. Die radikalen Veränderungen in der Malerei ereignen sich zwischen 1900 und 1910, wichtige Stichjahre sind: 1905 Fauvismus, 1907 Kubismus, 1910 das abstrakte Bild. Als Zahlenkonkordanz stellt sich dazu: 1900 die Quantentheorie Plancks, 1900 die Traumdeutung Freuds, 1905 die Spezielle Relativitätstheorie Einsteins, 1908 die mathematische Formulierung der raumzeitlichen Dimension durch Minkowski.

Diese aus der Nachbarschaft der Daten abstrakt aufleuchtende Möglichkeit eines Zusammenhanges erhielt eine konkretere Wahrscheinlichkeit, wenn sie sich als Stimulanz in der Künstlerpersönlichkeit nachweisen ließe. Das aber ist an vielen Beispielen zu belegen. Der Italiener Boccioni, der Franzose Delaunay, der Russe Kandinsky, die Deutschen Franz Marc und Paul Klee bestätigen *expressis verbis*, daß die Begegnung mit den Einsichten der modernen wissenschaftlichen Naturerkenntnis ihnen oft den Horizont ihres intuitiven und nur auf Form bedachten Tuns blitzartig erhellte und in diesem scharfen, wie aus einer neuen Wirklichkeit aufblitzenden Licht eine unmittelbare Wahrheitsempfindung als Verheißung und Rechtfertigung in ihnen aufstieg, die ihnen ihren Weg bestätigte. Aus diesen Erhellungen fiel Franz Marc der Satz zu: „Die kommende Kunst wird die Formwerdung unserer wissenschaftlichen Überzeugung sein.“ Schon 1911 hatte Guillaume Apollinaire, der Wortführer des Kubismus, eine tiefere Beziehung zwischen der kubistischen springenden Perspektive über mehreren Fluchtpunkten zugleich und der dynamischen, perspektivischen Vorstellung des Raum-Zeitlichen angenommen und den Begriff der vierten Dimension in der modernen Ästhetik und im Wortschatz des modernen Künstlers heimisch gemacht.

Man verstehe dies alles recht. Es handelt sich hier nicht um Einflüsse aus der wissenschaftlichen Sphäre in die der Gestalten und Bilder, sondern um sporadische Berührungen gleichgerichteter Denk- und Vorstellungsweisen, die sich in den intellektuellen und intuitiven Ebenen getrennt ausbildeten und erst in ihrem Zusammentreffen durch Aufleuchten von Analogien und intuitiven Verknüpfungen auf einen gemeinsamen Wirklichkeitsgrund hinwiesen, aus dem jenes „Heureka“ einer unmittelbaren Wahrheitsempfindung kam. Denn zur wirklichen Evidenz kann dieser Zusammenhang erst gebracht werden, wenn man das Detaillierte und Spezielle der einzelnen Einsichten zurückbezieht auf die existentiellen Schichten, die die Fragerichtungen und die Zentrierung dringender geistiger Bedürfnisse bewirken — auf den Wirklichkeitsgrund also, aus dem die Denkformen und Vorstellungsweisen emanieren.

Nun bewegt sich Malerei im Felde reiner Sichtbarkeit: sie gibt etwas Sichtbares wieder oder macht etwas sichtbar. Sie war in den letzten Jahrhunderten ihrer Geschichte, in der sich jetzt abschließenden Stilepoche der Renaissance, mit allen Fasern an die sichtbare Wirklichkeit gebunden und begriff diese als überschaubare, anschauliche und deshalb im tiefsten Grunde fraglos existierende „Natur“. Wir müssen also vordringlich fragen nach den Veränderungen unserer inneren Anschauung jener „Natur“ gegenüber.

Die Antwort der modernen Naturwissenschaft selbst ist sehr präzise und doch in sich merkwürdig doppeldeutig. Sie löst den Begriff der „Wirklichkeit“ — und wir sind jetzt gezwungen, ihre ehemals so fest fixierte Tatsächlichkeit zu apostrophieren — in zwei Ebenen auf. Die eine Wirklichkeitsebene definiert sich so, wie der Mensch sie mittelbar durch seine Sinne wahrnimmt. Sie beruht auf der Annahme einer engen Relation zwischen dem menschlichen Bewußtsein und seiner Erfahrungskomplexe und den Erscheinungen der Außenwelt. In ihr gelten unverbrüchlich die Gesetze der klassischen Mechanik. Sie läßt sich in anschaulichen Modellen wiedergeben oder doch zumindest anschaulich vorstellen. Sie hat wesentlich geometrischen, kontinuierlichen, statischen und perspektivischen Charakter und ordnet sich in den Kategorien, die uns als die ewigen und eigentlichen Maßverhältnisse unseres Daseins scheinen, in Zeit und Raum. Aber schon in diesem mit der Präzision einer Maschine funktionierenden, übersehbaren und anschaulichen Wirklichkeitskomplex, der sich dem menschlichen Bewußtsein als objektive Wirklichkeit vorstellt, wurde die Wahrnehmungszone des Menschen außerordentlich und wachsend diskreditiert. Nur ein Beispiel: gerade das Sichtbarkeit bewirkende Element, das Licht, wird durch das menschliche Auge nur in dem ganz kleinen Sektor zwischen Rot und Violett wahrgenommen; unser

Auge ist für die ganze Breite des Lichtbandes sonst unempfindlich. Was wir also sehen, ist ein durchaus unvollkommenes und unvollständiges Bild. Nimmt man all diese Phänomene der Unzulänglichkeit unseres Sinnesapparates in einem, so reduziert sich diese menschliche „objektive Wirklichkeit“ zu einer Konstruktion des menschlichen Bewußtseins.

Diese im „menschlich-irdischen“ Bezugssystem definierte Wirklichkeitsebene wird aber nun umfaßt von einer zweiten Wirklichkeitsebene, in der sich diese eben bemerkten Diskrepanzen nicht nur aufs äußerste verschärfen, sondern die gesamten Kategorien unserer bisherigen Vorstellungen überhaupt ungültig werden. Sie wurde entdeckt am Ganz-Kleinen und am Ganz-Großen, an den letzten Einheiten der Feinstruktur der Materie, den Atomen, und der Maßlosigkeit des Universums und anvisiert durch die Quantentheorie Plancks (1900) und die Relativitätstheorie Einsteins (1905). Sie taucht zu Anfang unseres Jahrhunderts an den Grenzen unseres Bewußtseins auf. In ihr „mutiert“ unsere Wirklichkeitsvorstellung, das heißt tritt hinüber in ein anderes Bezugssystem, in dem die Begriffe der sinnlichen Welt nicht mehr gelten. Sie läßt sich nur mathematisch erfassen und ist in keiner Weise anschaulich zu machen. Der grundsätzliche Weg zu ihrer Verdeutlichung führt von der mechanistischen Auffassung zur mathematischen Abstraktion. Sie ist überhaupt nur zu verifizieren als Reflex von Reflexen, die rätselhaft in unser „menschlich-irdisches“ Bezugssystem hineinscheinen. So hoffnungslos es also ist, ein anschauliches Modell von dieser zweiten Wirklichkeitsebene zu entwerfen, so können wir doch die grundsätzlichen Veränderungen der Anschauungen „negativ“ konstatieren, indem wir sie an den Grundkonstanten unserer sinnlichen Wirklichkeitsvorstellungen messen. Das Ergebnis charakterisiert sich durch den beharrlichsten Widerspruch. Alle Grundkonstanten unserer Anschauung — Raum, Zeit, Stoff, Energie, Gravitation — gelten im neuen Rahmen nur bedingt. Sie sind nicht konstant, sondern relativ, erborgte Fetzen vom Formgewand irdisch-menschlicher Weltvorstellung. Sie verlieren auch völlig ihre Randschärfe: Raum und Zeit überlagern sich zur Unteilbarkeit des raumzeitlichen Kontinuums; Stoff und Energie sind vertauschbare Äquivalente; in der „Einheitlichen Feldtheorie“ Einsteins beginnt der Unterschied zwischen Gravitation und Elektromagnetismus zu verblassen und taucht die Vision auf vom Universum als einem elementaren Feld, in dem die einzelnen Kräfte und ihr Zusammenwirken nur als Konstellation des vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuums erscheinen. In diesem neuen Rahmen, der ja tatsächlich den dem Menschen angewiesenen und von ihm definierten Wirklichkeitsraum „umrahmt“, ist dessen konstituierende Regelmäßigkeit aufgehoben: Akausales, Diskontinuierliches, Aperspektivisches dringt ein.

All diese Verkehrungen, Verrückungen, Widersprüchlichkeiten sind kategorischer Natur, ihnen liegt eine Verrückung des konstituierenden Bezugssystems zur Wirklichkeit zugrunde. Tatsächlich ist ja von seiten der Naturwissenschaft oft und ernst darauf hingewiesen worden, daß durch die Entwicklung der modernen Physik die Entfernung zwischen dem Menschen und der objektiven Wirklichkeit unüberbrückbar geworden ist, daß diese, je mehr sie sich zu erschließen schien, desto abstrakter wurde, jede Ähnlichkeit mit den sinnlichen und anschaulichen Bildern verlor und nur in der Struktur von Symbolen, mit denen man mathematische Zusammenhänge beschreiben kann, in die menschliche Vorstellung hineinragt, so daß die Frage gestellt werden konnte, ob die Naturwissenschaft überhaupt noch in Kontakt mit der „Wirklichkeit“ ist.

Da eine Verbindung zwischen den Wirklichkeitsebenen nicht herzustellen ist, wurde es Methode, die aus jenem Ganz-Anderen in unsere Wirklichkeit hereinscheinenden Widersprüchlichkeiten als solche zu belassen, ihre „Absurdität“ hinzunehmen und experimentell zu provozieren. Es wurde Methode, in gedanklicher Konstruktion das Bezugssystem, in dem dies Absurde selbst Heimatrecht hat und immer wieder angetroffen werden kann, probend zu orten. Die aus diesen experimentellen Ortungen sich ergebende Wirklichkeitsvorstellung, das „Weltbild“, hat einen reinen Symbol-, Entwurfs-, Bildcharakter. So treffen wir denn in der modernen Naturwissenschaft immer wieder auf die dringliche Forderung nach „Umgestaltung der Gedankenbilder“, nach der „Herstellung einer neuen geistigen Atmosphäre“, auf die Betonung der Einsicht, daß naturwissenschaftliche Erkenntnis „abhängt von der Einstellung, die unsere innere Anschauung den Dingen gegenüber findet“, auf den Ruf nach der „schöpferischen Phantasie“ — Worte, die darauf hinweisen, daß diese Gedankengebäude angewiesen sind auf die Reichweite und die möglichen Perspektiven in der schöpferischen Phantasie, daß sie überhaupt nur denkbar sind als Füllstoff für Leerräume, die in den konstituierenden Schichten menschlicher Existenz aufbrechen und als dringende Fragen und unabweisbare Zweifel im Bewußtsein erscheinen — mit einem Wort, daß auch sie Emanationen aus dem veränderten Wirklichkeitsgrund des Menschen sind. Dann aber ist der Gedanke nicht gar zu abwegig, daß auch die Weise der naturwissenschaftlichen Erkenntnis wesentlich ein Stilphänomen ist und die verwendbaren Tatsachen schafft, die der existentiellen Situation des Menschen an einem bestimmten geschichtlichen Ort zukommen — wie die Architektur, die Skulptur, die Malerei auch. Unter diesem Aspekt gewinnt die eingangs aufgeführte Konkordanz der Daten nun allerdings ein ganz anderes Gewicht: jetzt ist sie Reflex

einer echten Parallelität, Spiegelung zweier Wachstumsvorgänge aus gleichem Grund und Antrieb.

Nach diesen Überlegungen können wir vielleicht den Versuch wagen, diesen Wirklichkeitsgrund ein wenig näher zu beschreiben. Für unsere Wirklichkeitsempfindung bietet sich uns ein Bild an. Wir sehen eine kleine Insel menschlicher Wirklichkeit, heimatlich, vertraut, dimensioniert in dem vom Organon unserer Sinne eingestimmten Bewußtsein. Diese Insel aber ist ummantelt von einem Fond von völlig unerkennbarem, aber gänzlich „anderem“ Zustand und völlig unerkennbarer, aber gänzlich „anderer“ Dimensionierung, ein unberührbares, stummes, aber ständig anwesendes Gegenüber von ungeheurerlicher Präsenz: *das ganz Fremde*. Dieses aber dringt rätselhaft und kryptisch von allen Seiten in diese Insel ein und steht lauernd unmittelbar hinter der Haut des auf ihr Erscheinenden. Wir erkennen in diesem Bild, wie sich unser Bezugssystem an seinem einen Pol „Wirklichkeit“ geöffnet hat zur Dimension jener „anderen“ Wirklichkeitsebene, die in es hineinscheint.

Nun höre ich manchen Leser ungeduldig ausrufen: Was hat denn das alles mit Malerei und Poesie zu tun? Ist denn der Baum nicht *da*, außerhalb der Wellen, die sein Bild verursachen; leuchtet denn das Rot der Rose für den Maler nicht mehr, unabhängig von Wellenlänge oder Energiegrad von Photonen; ist denn der Sternenhimmel für den Dichter nicht mehr *da*, außerhalb des vierdimensionalen Kontinuums? — Die Frage ist freilich falsch gestellt, weil sie immer noch auf direkten Relationen besteht. Sollten wir aber diese Frage dennoch beantworten, so müssen wir tatsächlich sagen: *dieser* Baum, *diese* Rose, *dieser* Sternenhimmel sind für den Maler und Dichter heute nicht mehr *da*! Wir müssen uns daran gewöhnen, daß dort, wo Anschauung wahrhaftig verwaltet wird und sich aus der Existenz heraus ereignet — bei den Malern und den Dichtern —, auch eine andere „Optik“ aufgetaucht ist. Wohl „sieht“ der Maler Baum und Rose mehr oder weniger wie jeder, sofern er sich wie „jeder“ verhält — als Verwalter von Anschauung, als Schauender erblickt er aber Baum und Rose unter anderem Aspekt.

Tatsächlich ist diese andere, „meta-realistische“ Optik in bestimmten Ausprägungen der modernen Malerei anzutreffen, die die Verbindung zur Natur nicht aufgeben, sondern in einer erweiterten Ebene bewahren möchten. Da ist das äußere Bild der Dinge allein nicht mehr tragfähig genug, um das Gewicht der Erfahrungen und Empfindungen an ihnen auszudrücken. An den Dingen selbst und an ihrer anschaulichen Substanz werden andere, bisher verborgene Komplexe sichtbar, neue Fragen an die Dinge stellen sich, ihre Leibhaftigkeit existiert nicht mehr so zweifelsfrei. Der Baum zum Beispiel bezaubert da den Maler nicht mehr durch

seine dingliche Erscheinung, er zeigt ihm zum Beispiel den Prozeß seines Wachstums an oder die Rose den ihres Blühens. Der Bach, der vor Baum und Blume dahinplätschert, ergreift ihn nicht mehr in seinem allgemeinen Bild, im Glanz seiner Wellen und seiner Reflexe, es kann auch der Prozeß seines Strömens sein, der Auge und antwortende Sensibilität ungemain reizt. Sein fragender und durchdringend gewordener Blick trifft durch die Form des Erscheinenden auf die dahinter liegenden genetischen Prozesse, die nun ausgedrückt zu werden wünschen. Das schauende Interesse an den standhaften Hauptworten — Baum, Blume, Bach — verlagert sich auf die dahinter verborgenen dynamischen Tätigkeitsworte — wachsen, blühen, strömen. Diese Verschiebungen in der „Optik“ sind Reflexe jener bemerkten Veränderungen in unserem Wirklichkeitsverhältnis. Da können Diagramme der Natur — die Windriefelung der Düne, die Muster im Sand des Bachbettes — ergreifender werden als Düne und Bach, weil sie den Prozeß des Wehens und Strömens mit Präzision ausdrücken. Paul Klee hat wundervoll darüber gesprochen.

Läßt man sich von diesem Gedanken etwas weiter führen, entdeckt man in der modernen Kunst Reihen von Bildern, die gegenständliche Titel tragen und doch die sichtbare Oberfläche gar nicht eigentlich wiedergeben, weil eben das schauende Naturerlebnis des Malers nicht auf sie antwortete, sondern auf einen umfassenderen Eindruck, der das gegenständlich Erscheinende durch die Kraft der hinfühlenden und antwortenden Empfindung in neue Formgebilde verwandelt. Da ist es nicht mehr die blühende Blume, sondern die Kraft ihres Blühens, die zum Ausdruck will (Klee). Da ist es nicht mehr Baum und Felsen im Midi, sondern die Erinnerung an das Glück des Schauens in jener Stunde zwischen den Bäumen und Felsen des Midi, da die Ergriffenheit dem Maler ins Herz trat (Bazaine). Da ist es zum Beispiel auch nicht mehr das Bild der Gottesmutter, sondern das zärtliche Hinfühlen einer frommen Empfindung, die im Gebilde formaler Meditation mündet (Manessier).

Das alles besagt, daß die direkte und fraglose Kommunikation zwischen Mensch und Natur nicht mehr einzig gilt, daß dieser Bezug mehrschichtiger geworden ist, sich geöffnet hat in Richtung auf eine „zweite“, dahinterliegende Realität und daß die Sensibilität und die Sehweise des Malers unter der Wirkung dieses neuen Bezuges sich mit innerster Notwendigkeit zu ihr hin verhalten mußten, um den vertiefter und komplexer gewordenen Erfahrungen gerecht zu werden.

Wir haben eben zum Beleg eine Malerei herangezogen, die diese komplexen Erfahrungen hermetisch in abstrahierende Formgefüge einband. Wir können aber den Sachverhalt noch direkter einsehen. Für den Maler, der sich mit der Außenwelt konfrontiert, erscheint diese als Ding vor

dem Raum: Ding und Raum gelten ihm als Grundkonstanten. Beide aber sind in der modernen Malerei in die veränderte Dimension gerückt. Wo die moderne Malerei unmittelbar die Dinge angeht und sie sich in härtester Sachlichkeit zu beschreiben sucht, klingt dennoch immer die Resonanz jener „ganz anderen“ Wirklichkeit durch. Auch sie kann die Dinge nicht reproduzieren, sie muß sie definieren in bezug auf dieses fremde Gegenüber. Daraus, aus dieser „modernen Dingerfahrung“, kommt die spezifische Art des modernen Realismus, den wir „magischen Realismus“ (Carrà) oder „transzendenten Realismus“ (Beckmann) nennen. Um diese Dingerfahrung aufs äußerste zu verschärfen, sind innerhalb der modernen Malerei durch Dadaismus und Surrealismus provokatorische, experimentelle Verfahren ersonnen worden, die darauf hinauslaufen, die Dinge aus ihrem gewöhnlichen Umweltzusammenhang herauszurücken, um durch den Schock an der Absurdität ihrer Erscheinung in den neuen Verhältnissen die hintergründige Doppeldeutigkeit der Dinge, ihre „Phantastik in härtester Materie“ aufscheinen zu lassen. Das Ding tritt also in Bezug zu jenem fernen, fremden, „magischen“ Gegenüber.

Gleiches gilt für den Raum. Auch er verliert seinen vertraulichen Charakter als Umraum der Dinge. Es gibt in der gegenstandsgebundenen modernen Malerei eine ausgesprochene „Raumangst“, die sich durch Äußerungen der Maler selbst vielfach belegen läßt und die ihren deutlichsten Widerschein in der italienischen „Pittura Metafisica“, bei Picasso oder Beckmann findet. Auch das Raumwesen wird rätselhaft und vielschichtig, von dramatischer Veränderlichkeit und ausdrucksvoller Beweglichkeit. Das Raumbild läßt sich brechen, falten, verschränken, es evoziert seltsame Geometrien, umstellt rätselhaft das rätselhafte Stellwerk der Dinge, das es zu orten versucht. Eine Perspektive über mehreren Fluchtpunkten zugleich macht es beweglich, diskontinuierlich und dimensioniert es um. Auch der Raum also definiert sich in bezug zu jener „zweiten“ und im Wortsinne „un-heimlichen“ Realitätsebene.

Das zentrale Ereignis mag jetzt schon deutlicher geworden sein. Es handelt sich offenbar um eine umfassende Verschiebung innerhalb des Bezugssystems zwischen Mensch und „Wirklichkeit“. Der Bezugspol „Wirklichkeit“ hat sich darin verändert, wurde mehrschichtig und definiert sich in Richtung auf eine vieldimensionale, „doppelbödig“ Wirklichkeit. Wir ließen uns eine Strecke des Weges von den allgemeinen Leitbildern der modernen Naturerkenntnis führen und fanden, als wir sie an denen der Malerei maßen, auffällige Übereinstimmungen. Beides aber entstand und existiert völlig unabhängig nebeneinander. Was da — und allerdings unabweislich — als Identitäten oder Analogien aufscheint, sind zwei parallel gelagerte Wirkungen eines einheitlichen Kraftfeldes. Beide wei-

sen auf das dritte zurück, auf den gemeinsamen Wurzelgrund, den wir den Wirklichkeitsgrund nannten, und spiegeln ihn in ihrer Dimension. Alles was sich in der modernen Malerei ereignet und was sie kennzeichnet, ist ausgeformter Reflex einer bestimmten, unabdingbaren existentiellen Situation im modernen Menschen in der Beugung der Individualität. Man kann sie also nicht verwerfen, ohne das eigene Dasein in dieser Zeit selbst zu verwerfen. Übrig bliebe dann nur Geschichte, Erinnerung, Elegie und die in sich sinnlose Klage über einen Fehlentwurf in der menschlichen Entwicklung.

Eine zentrale Frage bleibt noch zu klären. Wir haben vom „Pol der Wirklichkeit“, von „Außenwelt“, vom „Bild der Dinge“ gesprochen, als handele es sich dabei um ein isoliertes Phänomen. Das aber ist unrichtig, denn es steht in unlöslicher Beziehung zum Menschen. „Mensch“ und „Außenwelt“ sind komplementäre Pole der gleichen Bezugsachse. Verändert sich das „Bild der Dinge“, so verändert sich auch das „Bild vom Menschen“.

Prüfen wir darauf wieder die wissenschaftlichen, von der modernen Lebenslehre und Psychologie entwickelten Anschauungen, so ergibt sich, daß auch das „Bild vom Menschen“ „mehrschichtig“ und „doppelbödig“ geworden ist und sich ganz ähnlich umdimensioniert hat wie das „Bild der Dinge“. Das beginnt schon damit, daß in der modernen Umweltlehre (Uexstüll) die besondere Einrastung des Menschen in seine Umwelt nicht mehr als die selbstverständliche und allgemeingültige Weise des Lebensverhaltens angesehen werden kann. Mit der Einsicht, daß jedes Lebewesen mit dem ihm zugeteilten Apparat der Sinne in eine ganz bestimmte und nur ihm angemessene Umwelt eingehängt ist, die ihm natürlich als „Welt“ erscheint, daß der jeweilige Apparat der Sinne und „Umwelt“ so innig einander zugeordnet sind, daß ihr Zusammenwirken allein das Existenzfeld des Lebewesens herstellt, mit dieser experimentell erhärteten Einsicht ist klar geworden, daß es so viele Existenzfelder gibt, wie es Lebewesen gibt, und daß, wenn ich die Lebensregungen und Verhaltensweisen einer Gattung verstehen will, ich versuchen muß, die Bedingungen herzustellen, die ihr Existenzfeld begründen, daß ich also das Bezugssystem, in dem sich das Existenzfeld hält, zugrunde legen muß. In der Beantwortung der Frage, wie „sieht“ oder „fühlt“ das Tier die Welt und wie verhält es sich aus diesem Sehen und Fühlen, muß ich also soweit als möglich vom Menschen abstrahieren und mich in das Bezugssystem des Tieres hineinverfügen. Das will sagen: jedes Existenzfeld eines jeden Lebewesens ist nur relativ zu einem bestimmten Bezugssystem vorhanden und zu verstehen und kann dem Menschen nur einsichtig werden durch Abstraktion von seiner eigenen Existenzweise. Auch das menschliche

Existenzfeld ist also nur *ein* bestimmtes Muster, nur *eine* bestimmte Konfiguration innerhalb eines sozusagen „objektiven Existenzfeldes“. Allein schon, daß die Frage gestellt werden konnte — wie „sieht“ das Tier die Welt? —, ist eine Wirkung der Empfindung von der Relativität des eigenen Existenzfeldes und seines Bezuges zu einem übergeordneten, zwar nicht aus sich definierbaren, aber jedenfalls „anders“ dimensionierten Existenzraum. Diese Frage ist aber nicht nur im wissenschaftlichen Bereich aufgebrochen, sondern auch, und ganz unabhängig, in der zum Existenzgrund hin unmittelbar geöffneten intuitiven Sphäre. Franz Marc hat sie sich expressis verbis gestellt. Sie trägt weite Teile seines Werkes. In ihm reflektiert in der Welt der Bilder das Bewußtsein um die Relativität des menschlichen Existenzraumes in bezug auf einen objektiven Seinsgrund. Daraus treten die Bilder.

Diese Vorstellung vom Eingefügtsein des menschlichen Existenzfeldes in einen vielschichtigen allgemeinen Seinsgrund gilt nun auch in bemerkenswerter Entsprechung vom inneren Aufbau der menschlichen Persönlichkeit, so wie er sich der seit 1900 mächtig entwickelten psychoanalytischen Forschung vorstellt. Auch sie löst den „Innenraum“ des Menschen in mehrere Schichten auf und relativiert die im Bewußtsein zutage tretende „oberste Schicht“ durch die durch experimentelle Beobachtung der Mechanik seelischer Regungen entdeckte Beziehung zu den Schichten des Unterbewußtseins. Der Mensch — so hören wir — sei einem Eisberg vergleichbar, der nur zu einem kleinen Teil in das Tageslicht des Bewußtseins hineinrage, unten und in seiner Masse aber gesteuert und bewegt würde durch dunklere Ströme des Unbewußten. Auch hier also dieses Bild eines von einem dunklen Fond hinterlegten, umstellten und durchdrungenen Wirklichkeitsstückes, dem wir allenthalben begegnet sind. Und auch diese Einsicht drängte sich nicht nur der wissenschaftlichen Erkenntnis-sphäre auf, sondern, ganz unabhängig von ihr, auch der intuitiven künstlerischen. Es ließe sich sogar darüber streiten, ob die Denkrichtung Freuds nicht ursprünglich angeregt wurde durch den Stimmungsraum des Symbolismus, aus dem Strindberg oder Munch ihre brüchigen Menschenbilder fanden und der dem menschlichen Klima des ganzen Jugendstils unterlag — ein Reflex des artistischen Wiener Milieus der Jahrhundertwende. Der ganze Surrealismus ist ein einziges bildnerisches Lotungsverfahren in jene Räume des Unbewußten hinein, das ganz unabhängig von den wissenschaftlichen Untersuchungen sich einstellte und erst 1922 durch André Breton in Beziehung zu den Entdeckungen Freuds gesetzt wurde.

Dieser „zweite“, ins Bewußtsein hinein reflektierende dunkle Fond ist nun aber nicht allein ein Ablagerungsplatz irgendwann getaner persön-

licher Erfahrungen, Stapelplatz abgesunkener Erinnerungen, Sammelort von Handlungsimpulsen, die auf halbem Wege liegen blieben, Behältnis verdrängter Triebregungen, kurz, ein im Persönlichkeitsfeld eingesetzter Sektor, der aus der Ordnungszone des Bewußtseins und seines Persönlichkeitsentwurfes ausgeklammert ist — er ist auch merkwürdig geöffnet zu Bereichen hin, die außerhalb des reinen Persönlichkeitsfeldes liegen. Er hält Verbindung zu einem unterlagernden Grund, der im ganzen menschlichen Geschlecht unabhängig von Kulturkreis, Rasse und Milieu wirksam ist und den C. G. Jung das „kollektive Unbewußte“ nannte. Er tritt an die Oberfläche in immer wiederkehrenden Bildern, die in Mythe, Legende und Märchen, in allen Äußerungen der gelösten, naiven, urtümlichen, unmittelbar aus dem Seinsgrund steigenden Phantasie sich immer ähnlich ausformen, so als entspräche der Gruppierung menschlicher Uraffekte eine Gruppierung von Symbolen und Bildern, die bei Anschlag einer bestimmten Affektgruppierung als bestimmte Konfiguration nach außen scheinen.

So wäre also das den Bewußtseinskern des Menschen ummantelnde Persönlichkeitsfeld noch einmal ummantelt von einem überpersönlichen „mythischen“ Feld, das aber in alle Persönlichkeitsentwürfe hineinragt. Das will sagen, daß der Mensch und seine Individualität nur eine Konfiguration in diesem „mythischen“ Wirkfeld ist, vor dessen kollektivem Fond die Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit seiner Person sich konturiert. Und da kam in dieser Ideenkette nun der Gedanke auf, daß die eigentliche Prämisse des humanistischen Menschenbildes der jetzt auslaufenden Renaissanceepoche, jener fraglose dualistische Rapport Mensch — Natur, gar nicht existiere, daß der Mensch nur Teil, nur Konfiguration einer „Natur“ sei, mit der er in seinen unbewußten und vegetativen Schichten innig kommuniziere, und daß aus jenen urtümlichen „orphischen“ Schichten Mitteilungen herauftreten und in den Erlebnisweisen unseres Existenzbewußtseins relevant werden können. Und wieder hat sich dieser Gedanke nicht allein den wissenschaftlichen Denkformen auferlegt, sondern ebenso und unabhängig von ihnen, auch den künstlerischen Ausdrucksformen. Er trägt die Ästhetik des europäischen „Orphismus“ und ist im Gedankeninhalt der Kunst des „Blauen Reiter“ und insbesondere von Paul Klee zu tiefer, fruchtbarer Wirkung gekommen. Bestimmte Begriffe, die im bildnerischen Denken des modernen Künstlers immer wiederkehren — „parallel zur Natur“, „wie die Natur“ —, sind Wortverkleidungen dieses einen Gedankens.

Auf dem ganzen geistigen Plan, so sahen wir, erfolgten diese Umdimensionierungen, völlig unabhängig voneinander, in paralleler Entwicklung. Das kann aber nur bedeuten, daß sie Beugungen eines Grund-



entwurfes sind, der seinerseits ein Widerschein des veränderten Bezugssystems im Wirklichkeitsgrund des modernen Menschen ist. Aus diesen Beugungen können wir nun mit einiger Deutlichkeit die Verschiebung in der Struktur dieses Bezugssystems wahrnehmen. Wir erkennen, daß die Koordinate Ich — Außenwelt sich entscheidend umdimensioniert hat, daß der Pol „Welt“ sich geöffnet hat zu jenem vieldimensionalen, fremden, „ganz anderen“ Wirklichkeitsfeld, in dem er selbst nur als ein möglicher Fall erscheint, und daß der Pol „Ich“ sich in komplementärer Entsprechung zu einem gleichen vielschichtigen Existenzfeld hin geöffnet hat. Beides aber verklammert sich im Bewußtsein, durchdringt es und beeinflusst alle seine Regungen, Entwürfe und Ausdrücke. Im Verhältnis zum inneren Bezugssystem der Renaissance und ihres Humanismus ist die erfolgte Mutation völlig deutlich, sie drückt sich aus als Verrückung der Bezugspole in Richtung auf das Vieldimensionale, Mehrschichtige der anderen Grenzen des Bewußtseins aufgetauchten „zweiten Realität“. Vor dieser Wirklichkeitsgrund wird heute existiert. Er begründet die existentielle Situation des modernen Menschen. Aus ihm treten die Bilder. Aus dieser Lage wird heute Kunst gemacht. Sie ist Ausdruck des spezifischen Verhaltens zur Umwelt und zum Menschen im neuen Bezugssystem.

Aus diesem veränderten Wirklichkeitsverhältnis ergeben sich die Erscheinungsweisen der modernen Malerei mit innerer Notwendigkeit. Wir könnten ihre allgemeine inhaltliche Struktur geradezu voraussagen. Wir müßten in diesem Gedankenspiel eine Malerei annehmen, die sich auch weiterhin auf die sichtbaren Dinge richtet. Diese aber könnten nicht in der bisherigen Weise reproduziert werden, sie müßten neu definiert werden, da sie ja vor einem ganz neuen Fond erscheinen. Der Maler stände ihnen ganz neu und ohne Hilfe von seiten der bisherigen Seh- und Ausdrucksweisen gegenüber, wie ein Primitiver — ein „Primitiver einer neuen Sensibilität“, wie Cézanne sagt. Sein Dingbild würde das Stigma seines Ausgesetztseins vor jenem rätselhaften Fond auf sich tragen, es ließe die zweite, magische Realität allenthalben durchscheinen. Selbst fremd und rätselhaft, hielte es sich, ein inselhaft ausgesetztes Wirklichkeitsstück, vor dem fremden Grund. Auch das Raumbild, das Komplement des Dingbildes, geriete in diese Perspektive. — Genau das aber ist der Inhalt der gegenstandsgebundenen modernen Malerei. Wir erkennen ihn im deutschen „magischen Realismus“ und bei Beckmann, in der italienischen „Pittura Metafisica“ und bei Morandi, im französischen „Purismus“ und bei Léger, bei Picasso wie bei Giacometti. Allenthalben wo Dingbilder auftauchen, rücken sie in diese neue Perspektive. Das Gefühl, als „Primitiver“ einer neuen Wirklichkeit gegenüber zu stehen, ist in der modernen Malerei ganz verbreitet. Wir finden den Gedanken in

nahezu wortgleicher Formulierung bei Cézanne, bei Boccioni, bei Kandinsky oder bei Paul Klee. Er verursacht die Neugier der modernen Maler für alles Archaische und Frühe, für die Kunst der Laien und der Naturvölker und die Volkskunst. Als spontanen Reflex auf die Verrückung im konstitutiven Bezugssystem unternahmen es Dada und der Surrealismus nun gar, die einzelnen Dinge selbst aus ihrem vertrauten Umweltbezug zu rücken, sie zu deformieren oder sie mit Dingen aus anderen unzugehörigen Umweltbezügen zu koppeln, immer mit dem Ziel, die Umdeutung ihres gewohnten Wirklichkeitsbezuges zu erreichen.

Als komplementäre Ergänzung hierzu ließe sich eine Malerei annehmen, die sich auf die neuen Erfahrungen im Existenzfeld des Menschen selbst richtet. Ihr wäre die Auflösung oder Relativierung der Substanz und der Solidität der Dinge Aufforderung, sich allein den im Menschen wirkenden inneren Impulsen, den Erlebnissen der psychischen Region anzuvertrauen und diese Momente der menschlichen Existenz bildnerisch auszudrücken. Da wäre nun freilich nichts Dingliches und Sichtbares mehr zu reproduzieren oder zu definieren, eine Malerei außerhalb der Gegenstandsbilder würde erscheinen, die ihre Mittel tragfähig genug gemacht haben müßte, um die expressiven oder harmonikalen Spiegelungen aus dem Innenraum des Menschen ausdrücken zu können. Diese bisher nicht eigentlich vorstellbare Malerei ist in der modernen Kunst in der abstrakten Malerei (Kandinsky) und der konkreten harmonikalen Gestaltung (Mondrian) wirklich ans Licht getreten. Ferner ließe sich noch eine Malerei denken, die sich zwischen beiden Zonen hielte, eine Malerei auf der „Nahtstelle“, die ein dingliches Naturerlebnis in den abstrakten Ausdrucksverfahren der psychischen Region widerspiegelte oder umgekehrt aus dieser „abstrakten“ Region Bilder, Zeichen, Signete gegenständlicher Natur hervortreten ließe, wobei diese beiden Verfahren simultan verschränkt vorzustellen wären. Auch diese hier theoretisch vorgestellte Malerei ist in der Moderne entwickelt und in der „hermetischen“ und „morphischen“ Malerei anschaulich geworden. Sie wurde insbesondere durch die Kubisten, durch Picasso, Paul Klee und Joan Miró zu breiter Wirkung gebracht.

All diese einzelnen Ausdrucksverfahren für unser spezifisches Verhältnis zur Wirklichkeit können aber nicht getrennt gedacht werden; sie nehmen Verbindung zueinander auf, verschleifen sich an den Rändern, durchdringen sich. Es entsteht ein auf den neuen konstitutiven Wirklichkeitsgrund bezogenes, einheitliches Stil-Kontinuum, das von den definierten Dingbildern bis zu den elementaren harmonikalen Strukturen reicht. Da entsteht in unserer Vorstellung ein ganzheitlicher Entwurf von einer außerordentlichen Reichweite. Er eben ist der Stilentwurf unseres Jahr-

hunderts und ist in seinen ersten Abgrenzungen durch die „Primitiven der neuen Sensibilität“ bereits vor der Jahrhundertwende zur Erscheinung gebracht worden. Bisher bewegten wir uns aber nur auf der inhaltlichen Ebene. Was wir uns klargemacht haben, ist Tatsache und Art der Umdimensionierung der Inhalte aus der inneren Notwendigkeit der modernen existentiellen Situation in ihrem veränderten Verhältnis zur Wirklichkeit. Diese Inhalte waren alle — mehr oder weniger — nicht sichtbar im Sinne jenes direkten, vertraulichen, über das Auge ablaufenden Bezuges zwischen Mensch und Welt, sie konnten nur sichtbar gemacht werden. Damit aber entfiel in weitesten Teilen die alte Funktion der Malerei, die Reproduktion der Außenwelt. Denn diese Inhalte konnten nicht reproduziert, sondern nur evoziert werden. Das will sagen: an die bisherige Stelle des „reproduzierenden Bildes“ mußte das „evozierende Bild“ treten. Es allein konnte tragfähig für die neuen Inhalte sein.

Gleich eingangs können wir sagen, daß es in einem kategorischen Gegensatz zum reproduzierenden Bild stehen muß, daß alle bisher auf ihre reproduktive Funktion ausgerichteten bildnerischen Mittel umgestaltet werden mußten, daß der Umdimensionierung der Inhalte eine Umdimensionierung der bildnerischen Mittel entsprechen mußte.

Für die Maler ging es also um die bildnerische Herausarbeitung eines neuen Bildes. Dazu bedurfte es einer neuen Zubereitung der Ausdrucksmittel, einer neuen Konstellation der bildnerischen Kategorien. Der Maler sah sich also in seine Arbeitszelle zurückverwiesen, wo seine Arbeit sich ohne Blick auf ein Publikum zu vollziehen hatte. Moderne Malerei ist ihrem ganzen Wesen nach „Ateliermalerei“. Sie entsteht nicht vor der Natur und dem Motiv, sie entsteht im Atelier, in der Zelle, aus Meditation und Erinnerung, im arbeitsamen Manipulieren mit ihren Mitteln. Das Atelier des Malers verwandelte sich in ein Laboratorium zur Gewinnung und Ordnung der bildnerischen Mittel, mit denen der Organismus des neuen Bildes begründet werden konnte. Die Arbeit des Malers erhielt in wesentlichen Teilen experimentellen Charakter, wobei die Anerkennung des Experiments so konsequent sein konnte, daß sie auch das im Tun zufällig Auftauchende annahm.

Trotzdem blieb sie durchaus offen für die großen visuellen Veränderungen in der modernen Umwelt. Man kann sogar sagen, daß die daraus anfallenden Themen einige nicht unwichtige Anregungen abgaben. Da war es einmal der ganze Komplex der technischen Welt, der mit seinen harten geometrischen Gestängen und Gestellen die unbestimmten Formen der organischen Natur verdrängte, die völlig neuen Dinggebilde der Maschinen und Geräte hervorbrachte und in den Kommandostellen der Werkhallen jene faszinierenden menschenleeren, von ungeheuren Kräf-

ten durchsummten Räume schuf, in denen die Figur des Technikers und Arbeiters ein ganz neues Pathos gewann. Gerade einem solchen Erlebnis gegenüber mußte es sinnlos scheinen, eine „naturalistische“ Wiedergabe auch nur zu versuchen, da das alles doch nur Ausformungen und dingliche Konstellationen von Gedanken um Energie, Umlauf und Bewegung waren und gerade von diesen die poetische Zündung ausging. Das Thema der modernen Arbeitswelt verlangte geradezu nach bildnerischer Umsetzung und Verwandlung in evozierende Zeichen. Dann war es die umwälzende Erfahrung der Geschwindigkeit, die ganz neue visuelle Erlebnisse brachte. Die neuen optischen Sensationen — der Blick aus einem kurvenförmigen Flugzeug, aus D-Zug oder Auto bei hohen Geschwindigkeiten zum Beispiel — erlaubten gar keine statisch-naturalistische Darstellung, sie verlangten nach kinetischen Bewegungssymbolen, die die Geschwindigkeit selbst evozierten. Auch hier war es notwendig, zum Ausdruck dieser neuen konkreten Erlebnistatsache ganz neue Formen evozierenden und weitgehend „abstrakten“ Charakters zu finden. Doch soll man diesem ganzen Komplex neu andringender visueller Tatsächlichkeiten keine zu große Wichtigkeit beimessen, er hat nur eine begleitende und nur da und dort — bei Léger, bei den Futuristen — wirklich stimulierende Funktion. Die Notwendigkeit, das neue Bild heraufzuführen, begründete sich, wie wir sahen, viel tiefer, es hatte auch eine viel größere Reichweite.

Wie können wir dieses neue Bild formal definieren? Der Wunsch nach dem neuen Bild entsprang dem Ungenügen am reproduzierenden Bild. In diesem Gegensatz wird sofort die allgemeine Richtung der bildnerischen Problemstellung klar. Es handelte sich um die Aufhebung des naturnachahmenden, abbildlichen Charakters des Bildes und um die Verlagerung des Bildauftrages von der reproduktiven zur evokativen Funktion des Bildes. Das bedingte von vornherein eine andere Auffassung vom Ganzen und schließt sich in sich selbst ein als ein selbständiger Organismus, in dem nichts reproduziert, sondern ein Evoziertes durch bildnerische Anordnung repräsentiert wird. Auch die einzelnen Kategorien, die den Bildleib zusammensetzen, mußten demnach ihres illusionistischen Charakters im reproduzierenden Bild verdrängt, überwältigt und aufgehoben durch den illusionistisch geführten Einsatz von Raum, Licht, Atmosphäre, die in eine illusionistische, perspektivische Naturbühne verwandelten. Die Bild darstellerische Selbständigkeit zu geben. Sie mußten als Erscheinungsweisen des Bildfeldes selbst begriffen werden und sind als solche

an die Fläche gebunden. Der *Raum* also wird reiner Bildraum, der nicht als Reproduktion des Naturraumes aufgefaßt werden kann. Er tritt auf als Modulation der Fläche; sein Kontinuum kann in flächenparallele Schichten aufgefächert werden (Kubismus). Diese lassen sich bewegen, verfallen, verschränken und fügen dem Bildaufbau ein ganz selbständiges Spannungsmoment hinzu. Das Perspektivische ist da nur eine unter vielen möglichen bildnerischen Erscheinungsweisen des Raumes. Er läßt sich durch eine Perspektive von mehreren Standpunkten zugleich facettenreich und kann dadurch aperspektivischen und diskontinuierlichen Charakter gewinnen. Der Raum nimmt selbständige Gestalt an, wird selbständiges Konstruktions- und Ausdrucksmedium. Auch das *Licht* wird zur darstellerischen Selbständigkeit gebracht. Es entzieht sich seiner bisherigen Aufgabe, Naturlicht zu reproduzieren, verliert seinen Charakter als Beleuchtung. Es wird ungerichtet, diffus und strömt als reines Bildinnenlicht aus der Lichthaltigkeit der farbigen Oberflächen oder den Graustufen des Bildes. Es nimmt selbständige Gestalt an und schafft aus sich ausdrucksvolle Konstellationen und ganze Stimmungsräume. Es ist eine Erscheinungsweise der farbigen Fläche und in ihr Konstruktions- und Ausdrucksmedium. Das *Atmosphärische* läßt sich ebenso ausdrucksmäßig aktivieren. Seine Leere läßt sich als negative Form verstehen und in ausdrucksvollen Dialog zu den positiven Formen setzen. Sein Unbestimmtes läßt sich als Spannungsfeld verstehen und in aktiven Diagrammen formal verfestigen. Durch diese Umdimensionierung verlieren diese Kategorien ihren illusionistischen Charakter und erhalten eine stark selbständige evokatorische Kraft. Sie werden tragfähige Konstruktions- und Ausdruckselemente für die Organisation des neuen evokativen Bildleibes. Für ihre Herstellung ist ein Mittel von größter Wichtigkeit — die Farbe. Löst man sie aus ihrer Gebundenheit an die Lokalfarbe und aus ihrer beschreibenden Funktion, so erhält sie ihren vollen selbständigen darstellerischen Wert. Sie lagert sich in selbständigen, klang- und ausdrucksvollen Akkorden. Ihre Distanzwirkungen modulieren aus sich eine bewegte Räumlichkeit, die als Bewegung der Fläche erscheint; das aus ihrer Lichthaltigkeit strömende Licht durchleuchtet diesen Bildraum. Es entsteht ein selbständiger, nur der eigenen Welt des Bildes zugehöriger ausdrucksvoller Farblichtraum. Der Erscheinungsort der Bildwelt im „neuen Bild“ ist also ein auf eine ideale Fläche bezogenes Feld, das durch die Rapporte von selbständigen bildnerischen Kräften räumlich bewegt, in sich gliedert und erleuchtet wird. Es ist ein selbständiger geistiger Raum — der „espace spirituel“, von dem Matisse spricht —, ein farbig akkordierter, vibrierender Klangkörper, der sowohl die Instrumentierung der Vibration der psychischen Region erlaubt als auch die Verwandlung des

Sichtbaren in Klanghaftes. Selbstverständlich müssen dann auch die Mittel, mit denen dieser Raum in Bewegung gebracht wird — Linie, Rhythmik und farbige Form —, zu ihrer größten darstellerischen Selbständigkeit hin verwandelt werden: die illustrierende Linie zur Ausdrucksarsenale, die beschreibende Farbform zur Ausdrucksform. Linie, Form und Farbe werden zu selbständigen Sprachmitteln, die schon aus sich jede Art von Definition oder psychischer Improvisation ermöglichen und durch die in ihrem Zusammenspiel mögliche Rhythmik und Bewegungsformung auch Impulse und Vorstellungen dynamischer Natur auszudrücken vermögen. Der sich so herstellende Bildleib ist tragfähig für alle Evokationen, mögen diese nun durch Erlebnisse an der sichtbaren Außenwelt oder durch die der Innenwelt aufgerufen werden. Das neue Bild ist eine Art Schrifttafel für ästhetische Gleichungen, die aus allen konkreten Erlebnissachen in allen Erlebnisschichten gezogen werden können.

Tatsächlich treffen wir diese „ideale“ Struktur als das unterliegende Leitbild in der Malerei des 20. Jahrhunderts allenthalben an. Da sehen wir bei den allerverschiedensten Individualitäten — bei Picasso, Beckmann, Léger und Morandi, bei Klee, Miró, Chagall und Max Ernst, bei Kandinsky, Mondrian oder Magnelli, bei Marc oder Delaunay, bei Hartung oder Wols, Soulages oder Winter, Vedova oder Nay — stets diese ideale flächige Struktur durchscheinen, mögen sie sich nun im gegenständlichen, abstrakten oder hermetischen Gebiet bewegen. Wir können also jetzt das vage Wort „modern“ als Stilausdruck einigermaßen definieren. Das „moderne“ Bild ist ein in den formalen Kategorien des evokierenden Bildes sich ausformendes antwortendes Gegenbild auf die Emanationen aus dem veränderten Bezugssystem unseres Jahrhunderts, aus dem sich unser radikal verändertes Verhältnis zur Wirklichkeit begründet. Nun wird auch der innere Beweggrund des erbitterten, aus einer wahrhaft existentiellen Betroffenheit geführten „Streites um die moderne Kunst“ verständlich. Er ist eine ganz natürliche Begleiterscheinung des sehr schmerzhaften Ablösungsprozesses eines lange gültigen, unsere ganzen Vorstellungen noch beeinflussenden und großartige Ergebnisse in sich einschließenden Bezugssystems durch ein neues und andersgeartetes Bezugssystem. Wer nicht in diesem steht oder sich mit dem ganzen Rüstzeug der bisher gültigen Vorstellungen gegen das neue, veränderte, verrückte Bezugssystem stellt, dem müssen die Wirkungen dieses Systems tatsächlich und im Wortverstande als verrückt erscheinen. Seine natürliche Reaktion ist ganz selbstverständlich das alte „Schry, Kunst, schry und klag dich“.

Moderne Kunst ist aber auch etwas sehr Großartiges, unsere ganze Menschlichkeit Berührendes und Umfassendes. Die in ihr vollzogenen

und in ihren Gebilden auskristallisierten Veränderungen im bildnerischen Erlebnis der Wirklichkeit stehen in einer genauen poetischen Relation zu der Erlebnissphäre, aus der all unsere allgemeinen Vorstellungen von Wirklichkeit kommen. Dabei kann es heute als erfahrene und erarbeitete Gewißheit gelten, daß, wie die Realien der uns umgebenden sichtbaren Welt zu seelischem Ausdruck umgeformt und tragfähig gemacht werden können, auch umgekehrt die von Geist und Empfindung geschaffenen absoluten Formen die Gewichte der Wirklichkeit zu tragen vermögen, das heißt geöffnet werden können in Richtung auf den komplexen Erlebnisgrund des Wirklichen. — Auf der anderen Seite das neue Erlebnis des Menschen von sich selbst. Mit den neu zubereiteten und angewandten bildnerischen Mitteln ist uns ein Verfahren in die Hand gegeben, aus den vom praktischen Lebensvollzug überdeckten Schichten Mitteilungen von innen ans Licht zu heben, die der abbildenden Malerei nicht gegeben waren: Zuständliches wird sichtbar, Momente der menschlichen Existenz treten in die Dauer, das Blickfeld wird zur Schrifttafel, auf die sich all unsere am Gegenstandsbild nicht definierbaren Vorstellungen von Leidenschaft und Angst, von Glück und Harmonie in einer direkten Schrift aufzeichnen lassen. Mit ihnen läßt sich ein ganzer konzertanter Satz in feiner und in sich selbst genügender Gesetzlichkeit aufführen, aus ihrer Geometrie ein reines Paradigma harmonikaler Verhältnisse entwickeln. Sie können auf der anderen Seite wieder bis zum gegenständlichen Fund heranzuführen und dann — im Heureka des Wiedererkennens — ein Gegenständliches aus Figur und Ding aus sich entlassen, das mit seinen Zeichen dem Maler seine Stunde deutet und für einen Moment das Dunkel der Erinnerung und der orphischen Schicht im Menschen erhellt. Die Berichtsbreite der modernen Malerei ist ungemein groß, man soll sie nicht einengen. Sie reicht von der reinen Setzung harmonikaler Verhältnisse über das Erlebnis menschlicher Innenwelt bis zur Deutung der gegenständlich erscheinenden Welt. Der heute in der Öffentlichkeit und in einzelnen Künstlergruppen so beliebte Schlachtruf — Hie abstrakt! Hie gegenständlich! — ist recht absurd. Moderne Malerei ist nämlich das alles . . .

Der Künstler steht an der Spitze, vor sich das dunkle, spur- und gestaltlose, chaotische Feld, in das er mit den Fühlfäden seiner Mittel und mit den Ortungsversuchen seiner Argumente hineintastet, um es an seinem Ort tätig zu verwandeln — in reine Gegenwart. Moderne Kunst dient der Begegnung des einzelnen Menschen mit dem, was er selbst ist in seiner Gegenwart.

HEINRICH LÜTZELER

UNIVERSITÄT BONN

### Perspektiven zum Menschenbild in der modernen Malerei

Es gibt kaum ein menschliches Versagen, das man der Kunst des 20. Jahrhunderts nicht vorwürfe. Ja, einige sind der Überzeugung, daß heute der Mensch aus der Kunst geradezu ausgetrieben sei. Träfe es zu, so müßte eine Zerstörung bis auf den Grund die Folge sein; denn wenn der Mensch in der Kunst stirbt, stirbt die Kunst. Mensch und Kunst gehören unabdingbar zusammen. Wie ist es aber zu der behaupteten Katastrophe gekommen? Zwei Wege scheinen in den Abgrund geführt zu haben: der Sieg der Technik und die Hinwendung zum Absurden.

Die Maschine hat ohne Zweifel unser Leben verändert, vielleicht sogar in seinem Kern. Künstler existieren nicht auf einer Insel, und so nehmen sie an der allgemeinen Fragwürdigkeit teil. Sie seien, so meint man, nicht nur einer wachsenden Naturferne und Abstraktion verfallen. Darüber hinaus hätten sich viele in einem irregeleiteten Enthusiasmus dazu entschlossen, technoide Kunst zu schaffen — Gebilde aus lauter Flächen und Kuben, harte kalte Konstruktionen, in denen die Wärme des Herzens der Geometrie, die Intuition kühler Berechnung geopfert werde. Damit höre das Bild im Sinne europäischer Überlieferung auf. Fabriken ringsum, eine fabrikartige Kunst — dies sei das Kennzeichen der Technisierung: Seelen aus Metall / Herzen aus Zahlen / Vergletscherung des Gemütes.

In einer solchen Vereisung des Fühlens halte es der Mensch auf die Dauer nicht aus. Irgendwann entfliehe er der Durchrationalisierung des Daseins und setze ihr das Irrationale entgegen. Inbrünstig wende er sich dem Dunklen und Unberechenbaren zu — in gefährlicher Loslösung von allen Bindungen: ohne Aufblick zu Höherem, ohne Glaube an göttliche Mächte, ohne Halt an sittlichen Normen. Allzu leicht geschehe es, daß er einen Kult des Absurden betreibe, mit dem Ergebnis, daß am Ende eine Kunst des Wahnsinns entstehe. Der Surrealismus ver-rücke absichtlich die Welt, ja veranstalte die Wirrnis des Maßlosen oft mit ingenieurem Fleiß. Dann werde man auf eine seltsam rationale Weise irrational. Man plane den Unsinn; man spanne die Vernunft an zur Hervorbringung des Vernunftwidrigen. Unter solchen Umständen werde die Kunst nicht nur eine Fabrik des Chaos, sondern auch eine Fabrik des Chaos.

Hans Sedlmayr hat diese Thesen in seinem Buch „Die Revolution der modernen Kunst“, Hamburg 1955, eindrucksvoll vertreten. Aufpeitschen des Wahnsinns / Wahnsinn mit Methode / Abfälle der

Kultur — wer könnte eine so entmenschte Welt ertragen! Man ist versucht auszurufen: „Schri, kunst, schri und klag dich ser, din begert jetzt niemer mer; so o we 1431.“ Schrei, Kunst, schrei und klage sehr, deiner begehrt jetzt niemand mehr, o weh! — es ist kein Druckfehler: in der Tat ist dieser Satz 1431, nicht 1931 niedergeschrieben worden. Er findet sich auf dem Rahmen des Magdalenenaltars, den Lukas Moser für die Kirche in Tiefenbronn geschaffen hat; in halb arabisch stilisierten Buchstaben, als ob es sich um ein Geheimwort handle, hat der Künstler seine Meinung über den Verfall der Malerei mitgeteilt. Verfall? Aber gerade im 15. Jahrhundert befand sich doch die Kunst in einem großen neuen Werden — gleicherweise in Deutschland, in den Niederlanden und in Italien. Und dann kam es um 1500 zu einem neuen Höhepunkt; in Deutschland war es das Zeitalter Dürers und Grünewalds, in Italien die Epoche Leonardos, Michelangelos und Raffaels. Niemand wünsche mehr Kunst? Im Rückblick erscheint es uns, als ob man nur selten zuvor so leidenschaftlich nach Kunst verlangt habe.

Freilich suchte man eine neue Kunst. Aus Moser spricht die Klage des Alternden, daß jetzt alles verkehrt sei. Er hatte das richtige Empfinden, daß man von seiner Kunst nichts mehr wissen wollte, und so trauerte er den „guten alten Zeiten“, dem verlorenen Paradies seiner Jugend nach. Wirklich hatten sich alle Maßstäbe des Schaffens geändert. Die Zeit frommer Legenden war vorüber. Statt des Goldgrundes sollte die Welt als Raum und als Mannigfaltigkeit der Menschen und der Dinge erscheinen — irdisch, hiesig. Aber war deswegen das Neue schlechter als das Alte, nur weil es nicht mehr das Alte war?

Was beweist der Fall „Moser“ für unsere Situation, was beweist er nicht? Es ergibt sich aus ihm nicht, daß die Rede über den Niedergang heutiger Kunst Gerede sein müsse. Aber er mahnt zur Vorsicht; er fordert zu genauer Prüfung auf. Wir haben wahrhaft keinen Anlaß, unser Urteil für unfehlbar zu halten. Eine gesunde Skepsis führt weiter.

#### Voraussetzungen des Urteils

Um eine gerechte Anschauung gegenwärtiger Kunst zu erreichen, müssen wir uns über die Grundlagen unserer Meinungsbildung klarwerden. Ein erstes Problem betrifft die *Publizität*. Heute sind die Hervorbringungen der Künstler fast wahllos in die volle Öffentlichkeit gerückt. Alles Mögliche drängt sich uns entgegen, auch Werke mittlerer und unterer Qualität, oft genug das Überflüssige und das Nichtige. Dagegen ist die Kunst der Vergangenheit im Laufe der Geschichte gesiebt worden. Das Schlechte ist zugrunde gegangen, das Durchschnittliche an den Rand

gerückt. Im wesentlichen ist nur das übriggeblieben, dessen Aufbewahrung man für wert gehalten hat. Stellen wir uns heute etwa das italienische Quattrocento vor, so gründen wir unsere Einsicht und unsere Wertung nur auf ein paar hundert Meisterwerke. Aber wir können aus den Schriftquellen ermitteln, daß es damals weit mehr Künstler gegeben hat. In der florentinischen Renaissance etwa verbindet sich nur etwa ein Viertel oder ein Drittel der überlieferten Künstlernamen mit Werken. Von fast drei Vierteln sind nur Namen übriggeblieben.<sup>1</sup> Das ist kein Zufall; darin wirkt sich der Wert der Kunstwerke folgerichtig aus. In allen Zeiten überwog künstlerisch der Durchschnitt, genau wie heute. Oft kam nur Gebrauchsgut zustande, etwa wenn jemand das Bild seines Schutzpatrons wünschte oder ein Vater das Porträt seiner Tochter anfertigen ließ, die am Tage ihrer Heirat Haus und Stadt ihrer Eltern verließ. Vieles war Serienherstellung, z. B. bei den Bildern der zwölf Apostel. Vieles reichte über eine weiche, glatte Gefälligkeit nicht hinaus — dem Geschmack einer gefühlvollen Käuferschaft dienstbar. Italienische oder französische Provinzmuseen sind reich an durchschnittlichen, ja sogar noch geringeren Skulpturen und Gemälden der Vergangenheit. Der schöpferische Mensch war immer selten. Nicht jeder Prediger ist ein heiliger Paulus, nicht jeder Kaufmann ein Henry Ford, nicht jeder Physiker ein Einstein. Die meisten üben recht und schlecht, einige auch mehr schlecht als recht, ihr Handwerk aus. Was überhaupt vom Leistungsniveau der Menschen gilt, gilt auch von dem der Künstler. Das Außerordentliche ist Ausnahme, ist unerwartetes Geschenk des Schicksals. So darf man nicht eine moderne Ausstellung unter der Voraussetzung besuchen, daß man lauter Genies begegnen werde. Wir sind vor der Mannigfaltigkeit des Dargebotenen aufgefordert, Spreu und Weizen zu sondern. Eine eigene Anstrengung des Sehens wird uns abverlangt, Kraft zur Unterscheidung, und daran mangelt es oft. Anmerkungweise sei jedoch daran erinnert, daß auch ein mittleres Werk einen guten Sinn haben kann, etwa wenn es nur in unserem Hause wirken soll. Andere Gesetze gelten für das museumsreife Stück. Im Museum wird ein Bild oder Bildwerk einer breiten Öffentlichkeit dargeboten — einem Volk, vielleicht ganz Europa, möglicherweise der Welt. Das bedingt einen strengen Maßstab.

Aber nicht nur die Durchmischung guter Kunst mit gewöhnlicher und minderer steht einer gerechten Beurteilung gegenwärtiger Malerei und Skulptur im Wege. Dazu kommt als eine entscheidende Trübung der klaren Sicht, daß man naiverweise glaubt, heutige Kunst ohne weiteres

<sup>1</sup> Martin Wackernagel: „Der Lebensraum des Künstlers in der florentinischen Renaissance“. Leipzig 1938, S. 306.

verstehen zu können, und sie dann aus purem Unverständnis verwirft. Es ist häufig geschehen, daß man neue Kunst verkannt hat. Im allgemeinen ist sie nur wenigen ohne weiteres erschlossen. Denken wir an Rembrandts „Nachtwache“ von 1642! Im Reichsmuseum zu Amsterdam hat sie einen Ehrenplatz inne, ja ist fast sakral ausgezeichnet, als ob man vor ein Altarbild trete. Es gibt keinen gebildeten Europäer, der sie nicht ehrfürchtig betrachtete. Aber als sie gerade fertig war, untergrub sie Rembrandts gesellschaftliche Stellung, obwohl er sich schon weithin Ruhm gewonnen hatte. Eine Schützenkompanie ist dargestellt. Achtzehn Schützen hatten jeder einen hohen Betrag als Honorar für ihre Porträtierung bezahlt. Doch der Maler versammelte etwa doppelt so viele Personen auf dem Gruppenbild, und diejenigen, die ihren Anteil bei ihm entrichtet hatten, fanden ihr Gesicht z. T. in die Schattenzone abgedrängt. Da nahm also einer sich die Freiheit, einen konventionellen Auftrag unkonventionell zu erledigen; die Folgen waren große Schwierigkeiten in der damaligen Stadtgemeinde.<sup>2</sup> Rembrandt — heute in seinem Rang unbestritten — ist erst recht spät als schöpferischer Maler empfunden worden; noch um 1876 wurde das Bildnis, das er von seinem Vater angefertigt hatte, für 345 Mark verkauft (heute befindet es sich in der Gemäldegalerie zu Kassel<sup>3</sup>). Was den Künstlern geschah, geschah ebenso den Dichtern. Wer möchte an Shakespeares (1564—1616) Bedeutung zweifeln! Aber noch Voltaire (1694—1778) — gewiß einer der klügsten Männer des 18. Jahrhunderts — hat ihn entschieden abgelehnt; er spricht über seine „bassesses, bouffonneries, indécences, grossières atrocités“. Er rede „comme on parle aux halles“. Er nennt ihn abschließend „un fou séduisant, un sauvage avec imagination“ — oder kurz: einen besoffenen Wilden.<sup>4</sup> Nach dem Künstler und dem Dichter kommen wir zum Musiker. Über Beethoven (1770—1827) schrieb 1812 der Berliner Komponist Karl Friedrich Zelter (1758—1832) an Goethe, er finde diese neue Musik geradezu pervers, und ihre Anhänger verglich er mit den Anhängern der griechischen Liebe. Wie fern den Zeitgenossen Beethoven war, trat bei der Wiener Uraufführung der „Eroica“ (1804) zutage. Im ersten Satz fällt in den Sekundakkord der Geigen das Dreiklangsthema ein. Die Hörer glaubten, der Hornist habe an der falschen Stelle eingesetzt. Selbst Ferdinand Ries (1784—1838), Komponist und Schüler Beethovens, schrie entsetzt: „Der verdammte Hornist! Kann er nicht zählen? Es klingt ja infam falsch!“<sup>5</sup> Auch van Gogh (1853—1890) klang den Zeitgenossen

<sup>2</sup> Kurt Bauch: „Rembrandt van Rijn, Die Nachtwache, 1642“. Stuttgart 1957.

<sup>3</sup> Wilhelm v. Bode: „Mein Leben“. Bd. 1. Berlin 1930, S. 147.

<sup>4</sup> Vgl. Friedrich Gundolf: „Shakespeare und der deutsche Geist“. Berlin 1920, S. 109 f.

<sup>5</sup> Vgl. Franz Roh: „Der verkannte Künstler“. München 1948, S. 40 f.

„infam falsch“. Zu Lebzeiten verkaufte der inzwischen in der ganzen Welt berühmte Künstler ein einziges Bild. Ein Jahr nach seinem Tode kam jedes seiner Bilder auf etwa zehn holländische Gulden. Heute hängen Farbwiedergaben seiner Gemälde, geschätzt und geliebt, schon in kleinstädtischen und dörflichen Schulen.

Man sieht: es dauert oft geraume Zeit, ehe Kunst sich in ihrem wahren Sein erschließt. Wenn wir sie nicht für wertvoll halten, muß es an der Unwertigkeit der Kunst, kann es nicht auch an unserer eigenen Wertblindheit liegen? Herr Schmitz kann kein Französisch; gleichwohl ist er ein ehrenwerter Mann. Doch würde er sich zum Toren machen, wenn er annähme, die Franzosen redeten Unsinn, weil er den Sinn ihrer Rede nicht begreift. Sprachen kann man lernen. Einige sind sprachbegabt, andere sprachunbegabt. Die meisten sind für Sprachen mittelbegabt; mit Fleiß schaffen sie es. — Herr Schmitz versteht nichts von der Kunst des 20. Jahrhunderts; gleichwohl ist er ein ehrenwerter Mann. Doch würde er sich zum Toren machen, wenn er annähme, die Kunst des 20. Jahrhunderts sei Unsinn, weil er ihren Sinn nicht begreift. Kunst sehen kann man lernen. Einige sind sehbegabt, andere sehunbegabt. Die meisten sind für die Erfassung von Kunst mittelbegabt; durch lange eindringliche Übung schaffen sie es.

### Drama des Menschen

Nach dieser vorbereitenden Klärung fragen wir, was die Kunst des 20. Jahrhunderts wert sei, auch im menschlichen Sinne. Das umfassende Thema verlangt eine Beschränkung. Nur die Malerei sei berücksichtigt, nicht Architektur und Skulptur. Aber in der Malerei verdichten sich die Probleme. Für jeden der fünf folgenden Abschnitte sind nur vier Beispiele angeführt; man kann sie sich leicht aus eigenen Entdeckungen und Erinnerungen ergänzen. Und noch eine weitere methodische Vorsichtsmaßnahme sei getroffen: jeder Künstler sei nur mit *einem* Werk erwähnt, so daß insgesamt zwanzig Maler der Gegenwart zur Sprache kommen. So möchte der Verfasser dem möglichen Vorwurf einer einseitigen Auswahl von Künstlern begegnen. Er möchte aber auch den Reichtum heutiger Kunst auf diese Weise andeuten.

### NATUR

Das Folkwang-Museum in Essen besitzt ein Bild von Franz Marc (1880—1914): „Pferd in der Landschaft“, das 1910 geschaffen wurde. Das Pferd, vom unteren Rahmen überschritten, tritt gerade ins Bild hinein — mit einer Lust und Begierde, wie nur der Anfang sie schenkt.

Daß dieser Rhythmus so ursprünglich glückte, spricht gegen die These, daß wir am Ende der Kunst stünden, daß das Menschliche in ihr zu Ende gegangen sei. Alles erscheint wie neu; wieder ist ein erster Tag. Eine solche Gebärde war nur einem Zeitalter möglich, das enthusiastisch die Kraft zum Beginn in sich fühlte. Der Künstler macht das Pferd — sein Augen und Wittern — zum Inbegriff der Daseinsfreude. Stärker, ungebrochener als beim Menschen äußert sich in ihm die Erwartung — leidenschaftlich und gleichsam naiv zugleich. Die Landschaft um das Tier ist mit seinen Augen gesehen. Sie besteht aus Lebenswellen in Gelb, Orange und Grün. So ist das Dasein hier nicht als sperriger Widerstand oder dünnes Dahinfließen dargetan. Ein leuchtendes Tragen, ein tragendes Leuchten ist dem Künstler die Welt. In den Farben, die er verwendet, ist das ganze schöne Leben enthalten: im Rot seine Glut, im Blau alles, was zu ent-rücken vermag, im Gelb eine gute warme Nähe, im Grün eine gewisse Kühle und Herbheit. Im Gleichnis von Tier und Landschaft hat Franz Marc das völlige, runde Leben — gerade auch des Menschen — ausge-drückt.

Aber man könnte zweifelnd einwenden, diese glückliche, wahrhaft humane Epoche sei mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges zu Ende gegangen. Wir erwähnen nun ein späteres Bild: „Landschaft bei Sainte Adresse“ (1930) von Raoul Dufy (1877—1953). Schon auf den ersten Blick zeigt sich, daß hier trotz aller geschichtlichen Verhängnisse der reine Grund der Natur unangetastet geblieben ist. Dufy hat die Farben zuerst aufgetragen und die Zeichnung der Gegenstände darüber gesetzt. Absicht-lich läßt er Gegenstand und Farbe nicht zur Deckung gelangen — deutlich etwa an einigen Dächern, an denen verschiedene Grundfarben Anteil ha-ben. Dadurch erweist er die Farben als das Eigentliche, dagegen die Häuser, Schiffe, Menschen als das Nachgeordnete. Die Zeichnung ist ein feines Gewebe, einerseits ein Halt gebendes Muster, andererseits ein Ele-ment des Leichten. Was aber drücken die Farben aus? Blau erscheint in drei Abstufungen — Sinnbild mittelmeerischer Fülle aus der Kraft des blauen Himmels und des blauen Meeres. Die Schiffe verlieren sich in die Bläue; eins von ihnen hat einen rosa Ton: eine kleine schimmernde Selig-keit. Zum Blau kommt ein Orange als Farbe des sonnedurchglühten Sandes. — So ist ein Bild des Südglückes entstanden. Nicht die Kälte, sondern die Wärme des Kosmos begegnet uns in ihm. Die Landschaft hat etwas Paradiesisches.

Wir gelangen zum Jahre 1944 — Ende des Zweiten Weltkrieges. Europa schien damals in Düsternis zu ertrinken. Georges Braque (1882—1963) malte ein Stilleben „Die blaue Vase“. Er hatte zwei Kriege erlebt. 1915 war er schwer verwundet worden. Er mußte sich einer Schädel-

operation unterziehen und konnte erst 1917 wieder an die Arbeit gehen — in einer menschlich und auch künstlerisch völlig verwandelten Welt, in der er sich nur schwer wieder zurecht fand. Braque war also zuständig, über den Krieg zu urteilen. Sein Gemälde von 1944 ist frei von Zerrissenheit und Dunkel. Im Wirbel der Untergänge stellt es eine klare Ordnung dar, noch unter dem Einfluß des Kubismus, der aus den Gegenständen heraus — nicht ohne sie — einen strengen Zusammenhang der Teile, ausgewogene Bildarchitektur entwickelt hatte. Sogar die Signatur des Künstlers nimmt dabei eine geometrische Form an. Aber die feste, dichte Fügung schließt die Augenlust nicht aus, sondern bringt sie zu erhöhter Entfaltung. Braque — voll Freude an allem sinnlich Wahrnehmbaren — schafft ein Bild aus lauter schönen Oberflächen; sie sind rauh oder glatt und glänzend, borkenhaft, federnd oder perlend wie bei einem Gefäß im Brennofen, über das die Schmelzmasse rinnt. Die ganze Fülle der Erschei-nungen wird lebendig, zwar im Anschluß an die uns umgebende Wirk-lichkeit, aber doch nicht in genauer Nachahmung. Indem sich der Maler vom Zwang der Naturwiedergabe befreit, treten die Dinge in neuer Weise zusammen — wie in einem konzertanten Spiel. Sie sind nicht mehr nur Tisch, Frucht, Vase; sie werden zu Stimmen in einem Chor der Weltfreude. In der ungeheuren Verarmung des Krieges läßt Braque die Kostbarkeit der Erde erkennen und hebt ihre schwebende Anmut ins Licht.

Im gleichen Jahre 1944 schuf Fritz Winter (geboren 1905) eine Bild-folge „Triebkräfte der Erde“. Das Dritte Reich hatte den Maler als ent-artet verfehmt. 1943 wurde er schwer verwundet, nachdem er vier Jahre an der Front gewesen war. Die Blätter, von denen hier die Rede ist, entstanden in einem kurzen Genesungsurlaub. Danach mußte er wieder in den Krieg. Würde er ihn überleben? Zwischen zwei Todesdrohungen, einer vergangenen und einer künftigen also, malte er jene Variationen über das Thema des Werdens; das gibt ihnen ein besonderes Gewicht. Fünf Jahre russischer Kriegsgefangenschaft erwarteten ihn; erst 1949 kehrte er daraus zurück. Der Winter, der ihm die kurzen Monate des Ausruhens brachte, war ungewöhnlich mild. Der Maler dachte dem Frühling entgegen; wie wenig wissen wir im Grunde von der Erneuerung der Natur! Zwar sehen wir die Ergebnisse — frisches Laub, junges Gras, Knospen und Blüten — aber nicht die Prozesse, in denen sie sich gebildet haben. Dies Drängen der Kräfte in der verhüllten Tiefe möchte Fritz Winter schildern — das Wesentliche daran, nicht die äußeren Befunde. Da durchdringen sich Braun und Schwarz so innigweicht, daß wir darin die Geborgenheit für künftiges Wachstum erkennen. Da schimmert hin und wieder ein geheimnisvolles Weiß oder Blau voll verhaltener Kühle. Vorformen von Kristallen, Wurzeln, Blättern, Borke erscheinen. Licht-

bahnen geistern unsicher über die Fläche. Noch ist alles verhüllt; noch beginnt es erst sich zu regen, sich zu strecken, sich zu runden. Reinheit ist um dies traumhafte Erwachen. In der Zerstörung des Krieges meditiert der Maler über das heile Leben; in der Schändung alles Menschlichen staunt er vor dem Rätsel des Anfangs. Und zugleich bekennt er sich zu den Traditionen der deutschen Kunst, die die politischen Machthaber in den Staub gezogen hatten: sein Gemäldezyklus wurzelt in der deutschen Romantik.

## KRAFT

Vier Bilder, stellvertretend für viele andere, machten uns deutlich, daß auch der heutige Mensch tief in den Naturgrund eingelassen ist, zusammen mit Pflanze und Tier, vor Erde und Meer. Aber aus dem Naturgrunde erhebt er sich, um in unserer Epoche zu sein; denn er ist auch ein geschichtliches Wesen, das Geschichte macht und Geschichte erleidet. Dadurch gibt er der Gegenwart ein unverwechselbares Gesicht. Was die bestimmenden Zeichen unserer Zeit sind, ist nicht eindeutig klar; man kann sie unter verschiedenen Aspekten beurteilen. Aber gewiß ist, daß für sie jene Kräfte, wie Physik, Chemie und Biologie sie uns erschlossen haben, von entscheidender Bedeutung sind. Jedenfalls hat die bildende Kunst unsere Epoche vor allem unter dem Zeichen der Dynamis gedeutet, bewegt von der Tatsache, daß die von uns entdeckten Kräfte der Natur und der Technik inzwischen die ganze Welt erobert haben, ja in der Atomphysik und durch ihre Anwendung in den Kosmos hineindrängen.

Robert Delaunay (1885—1941) sah in seinen Gemälden des Eiffelturms um 1910 diesen Aufbruch spannungsvoller Energien noch romantisch-begeistert. Der Eiffelturm war Mittelpunkt der Pariser Weltausstellung von 1889. Alexandre Gustave Eiffel hatte schon eine Reihe kühner Stahlbauten konstruiert, als ihm sein Meisterwerk, jener schlanke Turm, gelang. Die Zeitgenossen empfanden ihn als revolutionär, die Brüder Goncourt geradezu als eine erste Erfahrung des Unmenschlichen und des Bodenlosen.<sup>6</sup> Seitdem waren zwanzig Jahre vergangen, und die junge Generation freute sich stürmisch an demselben Gebilde, das man noch kurz vorher als unheimlich beurteilt hatte. Zu dieser neuen Jugend gehörte Robert Delaunay. Zu Unrecht hat man seine Bilder vom Eiffelturm als „art catastrophique“ ausgelegt. Aber man erkennt kein Zeichen der Zerstörung, und nur dem oberflächlichen Blick erscheinen die Träger zerissen. Der Maler wollte etwas ganz anderes. Er stellt den Turm dar, als

<sup>6</sup> Tagebuch vom 12. März und vom 2. Juli 1889.

ob er sich drehe. Er zeigt ihn gleichzeitig von verschiedenen Seiten. So macht er ihn uns als eine endlose Schwingung anschaulich. In dieser seiner Bewegung gleicht er einem aus lauter Verspannungen bestehenden Schiff, das sich durch die Straßen, wie dahinrollend, hochkämpft: eindringliches Mal eines Zeitalters der Kraft. Dabei verwandelt es die Umwelt mit: Häuser und Wolken werden zu rhythmischen Bahnen; Steiles, Aufstrebendes, Kreiselndes erfüllt die Fläche. In der Tat sind ja auch unsere Städte verändert, seitdem sie in ein unsichtbares Netz elektrischer Ströme, der Wellen für Telefon und Telegraf, Funk und Fernsehen, eingelassen sind. Gewiß, die Wohnblöcke stehen; und doch ist das Statische weithin Schein geworden. Ballungen drängen sich im Bilde Delaunays. Er unterstützt ihre aggressive Heftigkeit durch die vorherrschenden Farben Rot und Orange. So deutet er den Eiffelturm als ein technisches Lebewesen unserer Zeit; er ist ihm sozusagen eine vom Menschen gemachte Naturkraft geworden.

Fernand Léger (1881—1955) wagte erstmalig um 1920 die Darstellung von Menschen, die von der Dynamik der Gegenwart durch und durch geprägt sind. Sie verwandeln sich in technische Gefüge, erhalten Gliedmaßen, die an Röhren und Kugelgelenke erinnern, und sind umgeben von Bolzen, Schraubenschlüsseln, Hebeln, Rädern, Federn. Ihr Gesicht ist von der gleichen harten Präzision wie die Bauelemente in den Fabriken, völlig unpersönlich. Diese kühnen Bilder sind von Mächtigkeiten angefüllt: Macht des Volumens, Macht der Konstruktion, Macht der Bewegung. Die Farben stoßen scharf vor, oft grell und unabgestuft wie bei einem Plakat. Niemand erwartet von uns, daß man solche Gemälde schön finde. Aber sie enthalten verdichtet unser Hier und Heute — Grobheit / seelenlose Gewaltsamkeit / Brutalität —, das Vernichtende einer grenzenlosen Energie tritt hervor. Léger hat Menschen erfunden, die von den Kräften aufgeladen sind, welche sie verwalten — mit dem Ergebnis, daß sie sich nicht mehr selbst gehören. In Amerika ging ihm um 1940 die Wirklichkeit auf, die er zwanzig Jahre vorher künstlerisch erkannt hatte: „Ein junges Land, ohne Bart. Es entwickelte sich in einer anonymen Welt von Zeichen und Zahlen. Als ich 1942 in New York war, beeindruckten mich die Scheinwerfer des Broadways, welche die Straßen bestrichen. Da stehst du und redest mit einem Menschen, und plötzlich wird er blau. Dann vergeht die Farbe, eine andere kommt, er wird gelb.“ Ein kleines, alltägliches Geschehen, aber zugleich ein ungeheures Zeichen dafür, daß die von uns gemachte Welt nunmehr über uns verfügt.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Fernand Léger: „Bekenntnisse und Gespräche mit André Verdet“. Zürich 1957, S. 34 und 36.



Léger war nach seinen eigenen Worten mit Delaunay verbunden, und sein Zeitgenosse Max Beckmann (1884—1950) war seltsam verwandt mit ihm — so ergab sich ein entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang des Malens. Beckmann schuf 1929 das scheinbar harmlose Bild der „Rugby-spieler“. Aber die Darstellung dieses rauhen englischen Spieles hat riesige Maße, 215 : 102 cm; schon dadurch entfernt sie sich aus dem Bereich des Genrehaften. Sechs Akteure sind wiedergegeben. Einer wirft den Ball hoch; ein zweiter scheint Partner des ersten zu sein. Ein dritter greift nach dem Ball; aber ein vierter umklammert ihn, um ihn daran zu hindern. Ein fünfter hockt am Zielmal. Ein sechster steht etwas abseits, wohl der Schiedsrichter. Im Vordergrund liegen ein Megaphon und ein Blatt mit der Aufschrift „Programm“; es handelt sich also um eine Sportveranstaltung. Im Hintergrund drängen sich die Zuschauer. Eisernes Gitterwerk durchzieht das Bild in der Horizontalen. Weiße Häuser stehen blockhaft. Wolken wirken wie aus Blechen ausgeschnitten. In dieser steilen, gedrängten Komposition ist der Rhythmus der modernen Stadt vergegenwärtigt: Leben ist mit Leben verschränkt. Man folge mit den Augen den Armen: sie bilden so etwas wie eine Brückenkonstruktion. Man folge mit den Augen den Beinen: sie spreizen sich, stoßen nach vorn, stampfen auf. Die so ineinander verhakten Spieler stellen einen eigenen Menschentyp dar, dem die Ballung der Energie zum Lebensinhalt geworden ist. Ihre Körperformen sind rund und prall, ihr Hals ist kurz, ihre Stirn niedrig. Ihre gedrungene Gestalt ist von muskulöser Härte. Das eiserne Zuschlagen, das tatenhafte Raffens bestimmt Anspannung und Leidenschaft ihrer stumpfen Gesichter. 1929 war das alles noch an das Spiel gebunden; vier Jahre später wurde es für den Mord eingesetzt. Die Farbgebung hat die Präzision eines maschinellen Produktes. Es folgen sich im Takt Weiß / Blau / Blau / Weiß. Diese Farbfolge ist in der Farbformel des Zielmals herausgestellt: dreimal hintereinander Weiß / Blau — starr. Ein Jahr nach der Fertigstellung des Bildes, 1930, veröffentlichte der spanische Philosoph Ortega y Gasset das innerlich zugehörige Buch: „Aufstand der Massen“. Schon die Kapitelüberschriften sind aufschlußreich: bei der Masse Trägheit statt Anstrengung des Geistes / Verkoppelung ihrer seelischen Primitivität mit der Technik / Gewalt als ultimatio: „Europa glaubt an keine sittlichen Normen mehr.“ Auch dies gehört zum Schicksal unserer Zeit; Max Beckmann führt es uns in der kühlen Distanz des Spieles vor.

Wir sind, von Delaunay ausgehend, über Léger und Beckmann in eine wachsende Problematik geraten. Wir nennen zum Abschluß dieses Kapitels nun noch ein streng objektives Bild der Kraft: eine Komposition von Hans Hartung (geboren 1904) aus dem Jahre 1955 im Folk-

wang-Museum zu Essen. Fünf Formelemente machen das Bildgeschehen aus: ein Fächer gerade nach oben / eine Strahlung schräg nach links / ein Bogen horizontal / ein ihn kreuzender Bogen / unten eine Art Gitterung. Dabei werden zugleich fünf Richtungen wirksam: gerade nach oben / schräg nach links / Diagonale / Gegendiagonale / gerade in der Horizontalen. Fünffach verschieden ist das Verhältnis zum Licht: der Fächer hellt sich auf / die Strahlung ist flackrig umschimmert / der eine Bogen enthält nur einen schmalen Lichtstreifen / der andere ist dunkel / hinter dem Gitter glüht ein leises Rot. Obwohl die Darstellung in der Fläche liegt, zeichnen sich doch verschiedene Schichten ab; man erkennt sie an den Durchdringungen der einzelnen Gebilde. In der obersten Schicht liegt der vertikale Bogen, dahinter der horizontale Bogen, der den Fächer kreuzt. Hinter diesem ist das Gitter angeordnet. In der tiefsten Schicht geschieht die Strahlung. Hartung schafft ein Diagramm der Kräfte; es ist notwendig abstrakt, weil Kräfte nicht an Dinge oder Gestalten gebunden sind. Bezeichnenderweise haben die einzelnen Linien keinen Boden, aus dem sie kämen, und kein Ziel, auf das sie lossteuerten. Wir denken noch in den Begriffen einer früheren Naturauffassung, wenn wir die Kennzeichnung von Standlinie und Zielpunkt in einer Bildkomposition erwarten. Kräfte schießen frei durch den Raum. Auch ein eigentlicher Hintergrund fehlt. Statt dessen breitet sich vibrierend ein Gewebe zarter, durchlichteter Spannungen aus — ein elektrisches Feld, Energie noch vor der Verdichtung. So sind die einzelnen Kraftlinien in eine allgemeine Potentialität von Kräften eingelassen. Hartung möchte das reine Wesen, die reine *Enérgeia* erscheinen lassen.

#### ENTSCHEIDUNG

Wir sprachen vom tiefen, leuchtenden Grund der Natur, der sich in der Malerei der Gegenwart gleichermaßen gegenständlich wie ungegenständlich darstellt. Wir wandten uns dann einer Kunst zu, die unseren Geschichtsaugenblick in sich enthält: Kräfte — noch ungeschieden in Heil und Unheil, aber rüttelnd an Maß und Grenze. Wir wenden uns nun Bildern zu, in denen unsere Gefährdung sichtbar wird — in unverhüllter Schärfe. Edvard Munch (1863—1944) schrieb 1895 unter ein Litho „Geschrei“ den Satz: „Ich hörte den Schrei der Natur.“ Zwei Jahre vorher hatte er ein Gemälde des gleichen Themas vollendet — ihm gilt unsere Interpretation. Ein Mensch schreit. Er hält sich die Ohren zu, um die gellende Schärfe seines Entsetzens nicht hören zu müssen. Alle natürlichen Formen des Körpers sind getilgt von der Not, die ihn zersprengt; er windet sich wie eine im Sturmwind verwehende Rauchfahne; der Kopf ist vergrößert,

weil in ihm das Grauen sich sammelt; die Arme sind verkümmert wie die eines Kindes, das ohnmächtig den Schwall der Vernichtung erwarten muß. Aber riesig sind die Hände, mit denen der Mann sich verzweifelt an den Kopf greift. Alle Teile des Gesichtes sind nur noch Konturen um den schreienden Mund, dessen Oval in den aufgerissenen Augen furchtbar abgewandelt ist. Niemand hilft ihm. Schattenhaft vergeiten zwei Menschen in die Ferne. Gewiß, sie gingen an ihm vorüber; aber sie erkannten nicht seine Grundlosigkeit. Der Mensch trägt ja den inneren Abgrund verdeckt, und wir merken ihn erst, wenn er abgestürzt ist. Die Landschaft wirkt wie eine Ausgeburt der Angst. Kalt und fühllos liegt das Meer. Felsen werden zu stoßenden, schneidenden Massen. Die Brücke schießt in die Tiefe; wer vermag sich gegen die ansaugende Kraft des Bodenlosen anzustemmen? Der dahintaumelnde Mann ist vom unteren Bildrand überschritten: ihn hat der Schlund des Nichts. „Ich hörte den Schrei der Natur“ — in allem Lebendigen, in der ganzen Schöpfung wirkt das nichtend Sinnlose.

Die reißenden Fundamente, die Edvard Munch visionär vorausgerührt wurden seit dem Ersten Weltkrieg ganz Europa offenkundig. Ernst Ludwig Kirchner (1880—1938) führte in einer Gemäldefolge zum Hochgebirge hin, das ihm zum Gleichnis des Menschenwidrigen wurde. 1919 gab er einem Bild „Weg zur Staffel“ diese maßgebenden, die Komposition bestimmenden Formen: Schroffen der roten kantig an- und aufeinandergelegten Felsbrocken, kalte Lichtränder an schwer deutbaren Formen und an einer Baumgruppe, ein dichtes kristallinisches Gebilde in dunklem Blau, Wolken in eisig-weißlichen Tönen. Die Schroffen verletzen; die Lichtränder wirken unheimlich; der Kristall scheint sich hart und abweisend in sich selbst zu verschließen; die Welle wie von Gletscherwasser läßt uns frieren. Goethe hatte die Natur noch im Überschwang gefeiert, ja als gotthaltig angesehen und ihr nicht nur den Schlüssel zum Weltverständnis, sondern geradezu die Norm sittlichen Verhaltens entnommen: „Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung.“ Das gesamte 19. Jahrhundert — „Jahrhundert Goethes“ genannt — war sich darin einig mit ihm: „Sie macht alles, was sie gibt, zur Wohltat.“<sup>8</sup> Im 20. Jahrhundert haben sich die Künstler wachsend von solchem Naturenthusiasmus entfernt. Sie haben — bis zu Wilhelm Nay (geboren 1902) hin — das Verworrene, Unvollständige, Fragwürdige, Erlösungsbedürftige der Natur erkannt. Kirchner ist einer der Ersten, die ihre Menschenferne, die Dämonie ihrer Selbstgenügsamkeit aufgedeckt haben: sie ist Tremendum — jenseits von Gut und Böse.

<sup>8</sup> Johann Wolfgang Goethe: „Die Natur“. 1782/83.

furchtbar und anziehend in eins, stumme, urtümliche Mächtigkeit, die sich um uns nicht kümmert.

Die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges machten es unmöglich, die Welt harmonisch zu sehen. Den wachen Geistern war es gewiß, daß das Diabolische mitten unter uns war. Im Zweiten Weltkrieg brach es aus seiner Verborgenheit hervor: in maßlosen Grausamkeiten, schamlosen Lügen, einer Apotheose des Unmenschen, den man zum Gott erhob. Max Ernst (geboren 1891) — Bahnbrecher des Surrealismus — malte 1927 ein Bild „Die Horde“. Die dargestellten Wesen gleichen Menschen, Tieren, Bäumen und Wolken und sind doch nichts von alledem. Verwandlungen haben sie aus dem Umkreis der uns vertrauten Erscheinungen herausgeführt: ihre Körper sind gefranst, ihre Augen Höhlen der Finsternis, ihre Arme tatzen- und krallenhaft. Ihre Bewegungen haben nur ein Ziel: zu ergreifen und einzudringen. Kriege in Europa, Indochina, Indonesien, Japan, auf den Philippinen, in China wie in der Mongolei — sie beschreiben, hieße ein Teufelsepos der Entmenschung verfassen. Sind nicht die Phantasien von Max Ernst eher zahm als kraß? Jedenfalls sind sie wahrhaftig: sie treffen Wirklichkeit. Und wenn einmal das Chaos unserer Epoche vergessen ist, dürften sie auch dann noch gültig bleiben: sie bewegen sich auf der Grenze zwischen Mensch und Satan — dies Vergeiten der Grenzen gehört zum Wesen des Menschen.

1937 hat Pablo Picasso in dem Kolossalgemälde „Guernica“ (351 : 782 cm) einen Mythos unserer Selbstzerstörung geschaffen. Bomben fielen auf die unbefestigte Stadt Guernica, als der von europäischen Mächten unterstützte Kampf der Spanier gegen Spanier tobte. Es war die Generalprobe für den Zweiten Weltkrieg; erstmalig erkannte die Welt, was es bedeutet, daß die Vernichtung wahllos vom Himmel kommen kann. Picassos Bild zeigt Frauen. Eine Frau mit erhobenen Händen fällt aus einem brennenden Haus. Eine zweite rennt zur Mitte des Bildes, in der sinnlosen Zerrung der Flucht, die doch keine Sicherheit bringt. Eine dritte lehnt aus dem Fenster und leuchtet mit einer Lampe in die Nacht hinein, aus der Feuer, vernichtender Luftschwall, tödliche Explosivkraft hervorbrechen. Eine vierte hält ihr gerade getötetes Kind auf dem Schoß. Die Frauen gliedern das Bild auch formal: Krieg ist vor allem Schicksal der Frauen; sie überleben meist — in der Leere. Was den Menschen angetan wird, deuten auf Picassos Gemälde in eigener Eindringlichkeit zwei Tiere. Die Mutter mit dem toten Kind erhebt das Auge zum Himmel; aber kein tröstender Gott begegnet ihr. Über ihr droht ein Bulle — Inbegriff sinnlos und fühllos rasender Kraft, männlicher Kraft-rausch, allzerstampfend. Sodann ist ein von Splittern getroffenes Pferd dargestellt. In grenzenlosem Schmerz reckt es den Hals, verdreht die

angstgejagten Augen und stößt einen wirren Schrei aus — Inbegriff der unschuldig gequälten Kreatur. Das anonyme Rasen, die Zerfetzung guten gesunden Lebens — zwei Urereignisse unserer Zeit. Nur ein Mann ist auf dem Bilde Picassos dargestellt: er liegt zerstückelt am Boden, sein Schwert ist zerbrochen. Solche Kämpfer zählen nicht mehr. Der Mut des einzelnen ist antiquiert. Die Fabrik des Krieges arbeitet präzise und ruhelos. Die Gesamtform des Gemäldes besteht aus einem mittleren Dreieck und flankierenden Pfeilern.

Tragende Säulen des Inferno sind rechts die Mutter mit dem toten Kind und dem Bullen, links die Frau im brennenden Haus. Dreiecks- und Pfeilerform enthalten die Summe des Chaos. Aber noch ein weiteres wichtiges Formmotiv ist zu erwähnen: das Pferd zeigt seltsame Strichlagen auf dem Leib; sie wirken wie Druckzeilen. Bedeuten sie das Gerede der Propaganda, das in seiner Schmierigkeit mit zum modernen Krieg gehört? Schon im Entstehen ist es Makulatur — ein schmutziger Brei. Das Bild ist fast farblos: schwarz, blaugrau, weiß. Der Verzicht auf Farbe steigert die Wirkung der Zeichnung. Picasso schuf ein Manifest von zeichnerisch-zeichenhafter Einfachheit: „Der Krieg als große Frauenklage“.

Die Künstler zwingen uns in der Unerbittlichkeit ihrer Darstellungen zur Entscheidung. Sie sagen uns, wie es wirklich um uns steht. Damit schenken sie uns das furchtbare Glück der Wahrheit. Wer in der Unwahrheit lebt, ist verloren. Nur wer sich der Wirklichkeit stellt, kann sie tragen. Es gehört menschliche und künstlerische Kraft dazu, die Krisis zu vergegenwärtigen. Die Kunst, die Zerrüttung aufdeckt, ist selber nicht zerrüttet, sondern klar und sicher. Sie taumelt nicht, sondern erreicht aus fester Ruhe, ruhiger Festigkeit eine deutliche Bestimmung dessen, wer wir sind, was der Mensch sein kann.

#### Glück

Der Kunst des 20. Jahrhunderts erwächst aus ihrer inneren Kraft auch die Fähigkeit, unsere Freude an Welt und Mensch zu gestalten. Picasso — das darf nicht vergessen werden — hat viele Bilder der Schönheit und gelassenen Heiterkeit geschaffen: von Frauen und Kindern, vom wohligen Ruhen am Strand oder von Spiel und Liebe. Das Glück hat in der heutigen Kunst eine eigene Tiefe daraus empfangen, daß es über dem Abgrund gewonnen ist.

Wir beginnen wieder in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und führen dann die Bilderreihe fort bis zur Gegenwart. August Macke (1887—1914) vermeidet in seinem Aquarell „Mit gelber Jacke“ einen Hinweis auf den

dargestellten Vorgang (sommerliche Spaziergänger im Park) und begnügt sich mit der Akzentuierung einer Farbe. In der Tat geht es hier um das Gelb. Im Hintergrund herrscht Blaugrün, in der Mitte Rot, im Vordergrund Gelb vor — doch nicht in scharfer Sonderung, sondern in einem Dahinziehen jeder Einzelfarbe über die gesamte Fläche, in einem leichten innigen Zusammenklang aller. Den größten Raum nimmt das Gelb ein, als Strom, Spiegelung, Tupfen — Farbe der Sonne, der Blumen, der reifenden Felder. Im Dreiklang der Farben ist der Sommer enthalten: seine Glut im Rot, seine kühl-warmen Schatten im Blau, vor allem aber seine selige Helle, seine lichthafte Fülle im Gelb. Unter der Gewalt des Farbgeschehens verlieren die Gegenstände ihr Eigenrecht und verwandeln sich in Elemente der Farbkomposition: die roten Haare des Kindes gleichen dem Rot des Sonnenschirmes; oder an einer bestimmten Stelle war, um der Harmonie willen, Purpur nötig, und so erhält ein Herr einen purpurnen Anzug; neben ihm erscheint, ein körperloser Schimmer, eine Dame als Phantasmagorie aus Gelb und Orange. So werden Menschen und Dinge dem Farbgeschehen untergeordnet, nicht aus ästhetischer Lust, sondern in dem Drang, den Überschwang des Sommers angemessen auszudrücken. Man betrachte zum Vergleich ein Sommerbild des tüchtigen Leopold von Kalkkreuth (1855—1928); der Sommer ist rein von den Indizien her geschildert: das Korn ist reif, der Himmel ist bedeckt, die Bäuerin schleppt sich in der Schwüle weiter. Der Sommer ist von außen gesehen, aber als er selber nicht eigentlich „da“. In Mackes Bild lebt er: als Manifestation einer bestimmten Seite der Welt — alles dessen, was an ihr reich, menschenfreundlich, leuchtend ist. Man bleibe bei einer halben Erkenntnis stehen, wenn man nur die Unvermeidbarkeit der Beschränkung, die Notwendigkeit der Trübungen erwäge. Macke vergegenwärtigt uns, daß ein eigenes Glück aus dem Überschwang kommt.

Neben dem rauschhaften Bild des Sommers nun ein Bild der Stille: „Frau mit Gitarre“ von Henri Matisse (1869—1954) aus dem Jahre 1939. Die Frau sitzt in einem bequemen, gelblich bezogenen Armsessel und lehnt das Instrument an sich. Sie spielt nicht, sie sinnt in sich hinein. Das Zimmer hat einen roten Bodenbelag und eine blaue Tapete mit schwarzen Streifen. Ein Ständer mit Blumen steht darin. Die Farbigkeit geht von der Gitarre aus: ihrem roten Rand und ihrem rötlichgelben Körper. Breit fließt das Rot über die Fläche. Das Gelb erscheint zunächst — naturalistisch nicht erklärbar — als eine kleine wellige Linie auf dem Kleid der Frau und bestimmend dann an ihrer Bluse. Ihre Haut und der Sessel nehmen den rötlichen Gelbton des Instrumentes wieder auf, das auf diese Weise den „Grund“ der Komposition bildet, sich als ihr Grundakkord erweist. Aber das Blau schafft ein Gegenreich dazu, nicht minder aus-

gedehnt und mächtig — Blau als Farbe der Ferne und Entrückung. In diesem Blau ist das Sinnen der Frau, ihr Einsinken in die Weite und Grenzenlosigkeit der eigenen Seele faßlich geworden, gleichsam als Antwort auf die Musik, die in Rot und Gelb aus dem Instrument zu tönen scheint und den Raum erfüllt. Von dem Augenblick an, in dem wir das Blau so verstehen, das Blau des Hintergrundes nicht mehr gegenständlich „Tapete“ nennen, verwandeln sich uns auch die schwarzen „Streifen“ der Tapete. Sie sind gar keine regelmäßigen Muster; sie schwellen an und ab, sie spannen sich und zittern — wie schwingende Saiten, aus denen es tönt. Nun erkennen wir auch, daß die dunklen Striche an Bluse und Rock der Frau nicht eigentlich Umrisse, Falten, Schatten sind. Sie sind stumme Melodie. Hier verläuft sie in sanftem, schönem Bogen; dort strafft sie sich. Kurven neigen sich zueinander, wie wenn Stimmen in der Musik sich antworten. Linien verlaufen parallel, in einer Art von Dreiklang. Hat man diese Einsicht vollzogen, so sieht man plötzlich auch das Gesicht und die Hände der Frau anders. Nicht eine Abschilderung ist das Ziel, sondern eine Weiterführung der das ganze Bild erfüllenden Rhythmen. Die Beugung der Finger, das feine Schwellen des Mundes, der Augen, Brauen und Haare sind Teile der einen, großen, festlichen Melodie, aus der das Bild besteht.

Glück des Überschwangs — Glück der Schwingung — nun Glück des Spiels: wir wählen Joan Mirós (geboren 1893) Bild „Der Mond“ von 1948. Der blaue Mond steht hoch und mächtig am Himmel. Die Sonne aber, zerfranst und schwächlich, ist in die untere Ecke gedrängt; die Stolze wird noch lange auf ihr „Come-back“ warten müssen. Sterne schimmern blaß aus der Tiefe des Kosmos; ein naher sprüht von rotem Feuer. Durch die Nacht schwankt das Nachtgespenst. Es ist etwas unsicher auf den Beinen, da das All keinen Boden hat — gewiß eine moralisch suspekta Existenz. An der Stelle, wo bei den Menschen der Kopf sitzt, steigt dem Kopflosen eine schwarze Rauchfahne hoch; so ähnlich sieht es in einem Parlamentarier nach der 69. Ausschusssitzung aus. Was an dem Nachtgespenst vorn und hinten ist, läßt sich nicht genau unterscheiden; auch das kann bei Menschen vorkommen. Durch die Nacht schreitet groß und rot das Mondkalb. Es wirkt überzeugend durch die Wölbung seines Bugs und sein aufgeblasenes Hinterteil; auf ähnliche Weise suchen auch einige Bekannte von uns, überzeugend zu wirken, wenn es zu Argumenten nicht mehr reicht. Auf dem Bug hat das Mondkalb etwas wie einen Rammsporn, durch den es seiner Weltanschauung einen umfassenden Ausdruck verleiht. Seinen Hals kann es wie ein Teleskop ausziehen — praktisch für sogenannte „Kundgebungen“. Von oben äugt seine kleine Intelligenz angestrengt ins große Dunkel. Sein Kopf, der sich dem Umfang nach umgekehrt

proportional zu Bug und Hinterteil verhält, trägt winzige Antennen — nötig bei der stark angelaufenen Aeronautik. Lustige Sternschnuppen umpünkteln das Mondkalb.

Es gibt viele Arten der Freude — vom hinblitzenden Spaß bis zu jener Lust hin, vor der Nietzsche sich nicht scheut, das Wort „Ewigkeit“ auszusprechen:

Die Welt ist tief,  
und tiefer als der Tag gedacht.  
Tief ist ihr Weh —,  
Lust — tiefer noch als Herzeleid:  
Weh spricht: Vergeh!  
doch alle Lust will Ewigkeit —,  
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Das trunkene Lied. (Also sprach Zarathustra.)

Ernst Wilhelm Nay (geboren 1902) schuf 1960 ein Bild „Gelbe Chromatik“. Auf ihm bildet sich die Fläche aus dem Zusammenwirken mehrerer Farbgründe. Links setzt der blaue Farbgrund ein; in der Mitte entfaltet sich ein roter; von rechts steigt ein gelber auf. Alle drei Farben verbreiten sich in vielfältigen Abwandlungen: das Blau zwischen Ultramarin und Kobalt, das Rot bis ins Violetrosa und Violette, das Gelb auch zum Orangenen, Zitronenfarbigen und Grünlichen hin. Dabei entstehen mannigfache Formen: kreisartige, dem Oval angenäherte, spiralige, auch scharfe Kurven oder wolkig gelöste Teile. Kein Farbelement gleicht dem anderen. Der strenge Aufbau umschließt einen großen Reichtum an Erfindung. Unter den drei Farben hat Gelb die Führung. Es durchzieht das Bild in der Schräge und entwickelt dabei unabsehbare Variationen — zwischen Kalt und Warm, Klar und Gebrochen, Kreis und bloßem Spritzer. Das Gelb ist am aktivsten, das Blau am unaktivsten. Blau und Rot durchsetzen die Fläche; Gelb durchheilt und umspannt sie. Das bunte Spiel ist beherrscht; Fülle und Maß halten sich in der Schweben. Heiterkeit, Kraft und Festlichkeit entfalten sich in lichter Ordnung — ein Konzert der Farben.

#### AHNUNG

Blicken wir auf den Weg zurück, den wir bisher zur Erkenntnis gegenwärtiger Kunst gegangen sind, so ergibt sich, daß sie sich keineswegs als „Sieg der Technik“ oder als „Hinwendung zum Absurden“ deuten läßt. Indem wir auf summarische Urteile verzichteten und statt dessen Bild um Bild überdachten, enthüllte sich uns das wahrhaft menschliche Ge-

sicht dieser Kunst. Ihre Werke fügten sich zu gewissen Gruppen zusammen, die sich anthropologisch verstehen ließen: im Hinblick auf die Existenzialien Naturgrund / Kraft / Entscheidung / Glück. Noch ein weiterer Aspekt drängt sich im Umgang mit der Kunst des 20. Jahrhunderts auf: daß sie erspürt, was über den Menschen hinausgeht und mehr als er selbst ist, daß sie das Geheimnis als Horizont alles Seienden begreift.

1910 malte Oskar Kokoschka (geboren 1886) Professor Dr. Forel (1848—1931). Dieser Naturwissenschaftler war strenger Materialist, der die „Identität der menschlichen Seele mit dem Gehirn“ behauptete. Kokoschkas Porträt lehnte er mit höhnischen Worten ab; es schien ihm in das Gebiet der Psychiatrie zu gehören.<sup>9</sup> Ein alter Mann ist dargestellt. Seine verkrüppelten Hände sind wie versteinert. Nun tritt er zurück aus der Welt, in der man handelt und Entscheidungen trifft. Bald wird es so sein, daß nicht er mehr tut, sondern daß an ihm getan wird. Die Jugend erfährt im Drang der Selbstbehauptung und in der Schärfe der Aktivität nicht, was es heißt, gewähren zu lassen. Das Alter aber hat eine eigene nur ihm geschenkte Erfahrung: daß „es“ uns ergreift. „Es“ weitet den Blick dieses greisen Gelehrten, so daß er über alle Grenzen hinaussehend. „Es“ löst sein verrunzeltes Gesicht auf und durchsetzt es mit leisem Licht. Sein Rock ist wie morsch. Sein Körper wird leicht, fast einer Erscheinung ähnlich. Farbströme bewegen den Hintergrund, ein herrliches Orange und Rot; Bahnen der Helle bilden sich; schimmernde Quellen brechen auf. Unberechenbar ist ihr Ursprung, nicht etwas Bekanntes wie die Sonne oder eine Lampe am Abend. Ohne sichtbare Ursache beginnt das große Lösen und Verschmelzen. Der Mensch wird durchsichtig; er geht ein in ein größeres, höheres, geheimnisvolles Leben. Endend steht er vor einem neuen Anfang.

Was Kokoschka vom Menschen her sieht, deutet Wassilij Kandinsky (1866—1944) in umfassenderer Schau. Seine „Komposition“, 1914, vergegenwärtigt Werden überhaupt — gleichgültig, ob in der Natur, im Menschen oder in der Geschichte, Werden als Urphänomen. Damit greift er eines der großen Themen unserer Erfahrung und Besinnung auf. Sein Bild hat einen grau-weißlichen Grund — Chiffre des Ursprungs, Schaum und Schatten des Künftigen. Wie eine dunkle Kruste legt sich um dies Unbestimmte, Unbestimmbare eine blau-schwarze Form: ein Kern versucht Gestalt zu werden, aber versprüht immer wieder an den Rändern schöpferische Wallen, um diesen Versuch zur Weltentstehung jagen Farbbahnen, Farbbögen, Farblitze — in Rot, Blau und Grün, den unsiche-

<sup>9</sup> A. Forel: „Rückblick auf mein Leben“. Zürich 1935, S. 208 und 239.

ren Kern berührend, in ihn eindringend, ihn mit gehäufte Macht be-  
rennend, bald einzeln, bald in gebündelten Tangenten, hier schmal auf-  
zuckend, dort in breiter Strömung. Und was sich in der Mitte ereignet,  
wiederholt sich oben und unten in den Ecken des Bildes — in fragmen-  
tarischem Ausschnitt, zum Zeichen dessen, daß eben diese Creatio das  
Wesen des Lebendigen ausmacht. Aber zu den bestimmten Farben kom-  
men unbestimmte: Schwaden, die in zarter Buntheit dahintreiben, noch  
nicht zu einer bestimmten Formbildung entschlossen, schleiernde Mög-  
lichkeiten von Verwirklichungen.

Wir gelangen zu einer christlichen Form der „Ahnung“: zu Alfred Ma-  
nessiers (geboren 1911) Bild der Pilger von Emmaus, das 1944 entstanden  
ist. Die Bibel berichtet<sup>10</sup> von der Trostlosigkeit derer, die fest an Chri-  
stus geglaubt hatten. Nun war er tot. Da öffnete ein Fremdling, der sie  
nach Emmaus begleitete, ihnen die Augen und lehrte sie den Sinn dieses  
bitteren Sterbens verstehen. In Emmaus brach er, zwischen ihnen sit-  
zend, das Brot und verschwand dann den Erschütterten, die jäh Christus  
erkannten. Würde uns eine Art Photographie der Weggenossenschaft be-  
friedigen oder eine bloße Feststellung der historischen Kleidung? Nein,  
wir möchten die Erleuchtung der Jünger miterleben und ihre umstürzende  
Freude: „Brannte nicht unser Herz in uns, als er auf dem Wege redete  
und über die Schriften uns Aufschluß gab?“ Manessier faßt das Bild wie  
ein Glasgemälde auf, das aus blauen und roten Scheiben zusammengesetzt  
ist. Die Farben bedeuten die „Färbung“ der Gespräche: das Rot der er-  
glühten Herzen und das Blau einer großen Weite des Verstehens. Die bei-  
den Jünger sind eingelassen in dieses Blau und Rot und davon durchlich-  
tet. Sie sitzen am Tisch; aber der Herr entschwebt bereits in das Rot gött-  
licher Liebe und das Blau des göttlichen Mysteriums. — Europa und  
Asien sahen trostlos aus, als Manessier dieses Bildnis schuf. Es war seine  
Antwort auf das Elend des Krieges: Feuer der Liebe, und seine Antwort  
auf die Verlogenheit der Machtkämpfe: reiner Glanz.

Ein Jahr später malte Marc Chagall (geboren 1887) die Skizze zu dem  
Vorhang des Balletts „Der Feuervogel“, dessen Musik Igor Strawinsky  
1910 komponiert und 1945 für eine Aufführung in New York neu bear-  
beitet hatte. Chagall ist Jude. Ihm mußte die Antwort auf das vergangene  
Jahrzehnt europäischer Geschichte noch schwerer fallen als Manessier:  
1945 war mehr als die Hälfte aller 1939 in Europa ansässigen Juden ge-  
tötet; von 9,5 Millionen 5,7 Millionen.<sup>11</sup> Der Handlung des Balletts liegt  
ein russisches Märchen zugrunde: die Prinzessin befindet sich in der Ge-

<sup>10</sup> Lukas 24, 13 ff.

<sup>11</sup> „Raum und Bevölkerung in der Weltgeschichte“. Bevölkerungs-Ploetz. Bd. 2. Würz-  
burg 1956, S. 326 f.

walt eines Zauberers. Der Prinz möchte sie liebend befreien aber vermag es nicht aus eigener Kraft. Da naht ihm ein guter Dämon, der ihm offenkundig macht, daß auch der scheinbar allmächtige Herr des Bösen zu besiegen ist. Der Feuervogel schwebt auf in dunkler Nacht. Der Mond ist fast schwarz. Finsternis brandet hoch. Seltsame Dinge geschehen in dieser Wunderstunde, voll Verhängnis und Verheißung: ein Fischdämon reckt sich staunend empor; ein Engel umschwebt die Spitze eines Kirchturmes. Der Feuervogel ist Mädchen, Vogel, Engel und Meerwesen in eins. Vom Mädchen hat er die Jugendlichkeit, vom Vogel die Kraft zur Weite, vom Engel die Schwingen, die ihn blitzschnell hier und zugleich dort sein lassen, vom Meerwasser das Körperlose, das Vergehen in Welle und sprühende Tropfen. So ist er Blüte des Lebens, Vertrauter des Himmels, Bote Gottes und dem Urgrund des Wassers verbunden, dem das Leben der Welt entstieg ist. Er ist eine Verdichtung dessen, was uns zugeneigt ist und was uns im Chaos trägt. Mit Recht erstrahlt die Krone des Sieges auf seinem Haupt; enthusiastisch wirft er das Gesicht zum Himmel, gleichsam um dessen Hoheit in sich hineinzutrinken, und in der ausgestreckten Hand hält er einen Blumenstrauß, in dem es bunt blüht in scheinbar hoffnungslosem Dunkel. Er besteht aus lauter Schimmer. Perlmutternes Glitzern, Schwünge aus Glanz, Brandungen aus Licht erwirken seine flüchtige Erscheinung; er hat keinen Körper mehr. Winzig erscheint unten auf dem Bilde der Prinz; sein Pferd ist vom Rand überschritten. Aber im Anblick des Feuervogels reckt er sein Schwert hoch — ein Nichts vor der Unendlichkeit der Nacht, ein Auszeichneter im Schutz des herrlichen Dämons.

Auf diesem Bilde ist vereinigt, was wir als Kennzeichen der Kunst unserer Zeit erkannt haben: Naturgrund als Nacht, Himmel und Erde / Kraft als Aufleuchten in der Finsternis / Entscheidung zwischen Bö und Gut, Gewalt und Liebe / Glück aus Mädchen, Vogel, Blume, Licht / Ahnung eines Letzten, in dem Gnade und Güte stark sein müssen. Was verdanken wir der Kunst des 20. Jahrhunderts? Das Menschliche.

Anmerkung des Herausgebers: Für einen Teil des im vorliegenden Beitrag bezeichneten Bildmaterials darf u. a. auf den Bildband von Werner Haftmann „Malerei im 20. Jahrhundert“ (Prestel-Verlag, München 1965) verwiesen werden.

## Enthumanisierung und Humanität in der Musik unserer Zeit

### I.

Nicht um die Musik selbst handelt es sich in den folgenden Untersuchungen, sondern lediglich um ihre Kraft der Spiegelung. Auch diese ist nur in einem Ausschnitt gemeint, welcher den beiden Grundbegriffen des Themas, Enthumanisierung und Humanität, gemeinsam ist: dem Menschen. Der Mensch stellt sich uns in einer Reihe verschiedener und gegensätzlicher Bezugssysteme dar: als schaffender und reproduzierender Musiker, als Beteiligter an der Aufführung von Musik, als Musik-Verbraucher. Auch dieser vielschichtige Begriff reicht vom Hörer, also dem Publikum in Oper, Konzertsaal, vor dem Bildschirm und Lautsprecher, bis zum Konsumenten von Unterhaltungsmusik und zum Jazz- und Beatle-Fan.

Zunächst soll eine Verständigung über den Begriff der Zeitspanne angestrebt werden, welcher hier als *unsere Zeit* definiert wird. Sie wird, entsprechend der Generation des Betrachters und der Spannweite der Betrachtung, verschieden ausfallen. Jedenfalls kann sich der Begriff nicht auf die engste Gegenwart beschränken; dabei würde der globale Aspekt verlorengelassen, dessen Wurzeln in heute schon erkennbaren historischen Bewegungen liegen. So mag unser Blickfeld wohl ein halbes Jahrhundert umgreifen: jene fünf oder sechs Jahrzehnte, in denen sich Revolutionen abspielten, Ordnungen fügten, Spannungsfelder bildeten und auflösten, Weltbilder entstanden und zerfielen, die alle in ihrer Ganzheit das vielschichtige, sich jeder einseitigen Schau widersetzende Bild der Musik unserer Zeit bedingen.<sup>1</sup>

Diese Zeit ist in dem Bilde dreier Wellenzüge beschlossen. Zwischen der auslaufenden Linie der romantisch-impressionistischen Entwicklung und einer anlaufenden Kurve der letzten beiden Jahrzehnte liegt ein geschlossener Bogen. Er beginnt bald nach dem Anfang des Jahrhunderts, getragen von den führenden Komponisten der ersten Generation: Schönberg, Strawinsky, Bartok, Hindemith. Wenn sich die fünf Jahrzehnte, die er unspannt, etwa gliedern in zwanzig Jahre des Wachstums, der

<sup>1</sup> Die vorliegenden Untersuchungen bauen auf früheren Arbeiten des Verfassers auf: „Musikgeschichte in der abendländischen Kultur“, Frankfurt 1955; „Deutsche Musik des XX. Jahrhunderts im Spiegel des Weltgeschehens“, Kontrapunkte Bd. 1, Rodenkirchen 1958; „Lebensraum der Musik“, Kontrapunkte Bd. 7, Rodenkirchen 1964.

Wagnisse und Eroberungen (1905—1925) und ebenso viele Jahre eines gesicherten Spätstils (1935—1955), zwischen ihnen ein Jahrzehnt der Reife und Höhe (1925—1935), so spiegelt diese nur wenig vereinfachte Gliederung das große Gesetz organischer Kontinuität.

In diesen Wellenzug ragt anfangs die Endphase der Romantik und des Impressionismus hinein. Noch ist das Lebenswerk von Strauss und Pfitzner nicht abgeschlossen; die Todesjahre Regers (1916) und Debussys (1918) fallen in eine Zeitspanne, deren Musik durch Schönberg und Strawinsky entscheidende Impulse erfuhr. Solche kalendarischen Gleichzeitigkeiten, welche in der Musikgeschichte an mehreren Stellen wiederkehren (zuletzt 1600, 1750), sind Anzeichen dafür, daß es sich bei ihnen nicht um eine bloße Stilwende handelt. Auch dieses Mal greift die Erneuerung der Tonsprache tief in die Struktur der Elemente ein und löst Relationen von Jahrhunderten auf (Atonalität). Sie stößt sich von ihrem Erbe ab, das sie in vielfältigen Formen verwandelt. Für die östlichen Nationen spielt dabei die Folklore eine entscheidende Rolle; im Westen ist der aus dem anderen Kontinent importierte Jazz nur vorübergehend wesentlich, darüber hinaus vor allem das Experimentieren mit neuen Klangmischungen und aggressiven Rhythmen. Es ist eine Sturm-und-Drang-Phase, die sich in verschiedenartiger Spiegelung in allen Nationen abzeichnet.

Um das Jahr 1925 tritt eine Wandlung ein. Es ist beglückend, in der Rückschau festzustellen, wie sie nicht nur in der Musik im Sinne einer neuen Disziplin und ordnenden Gesetzmäßigkeit erkennbar wird, sondern wie sich auch die Maler (Kokoschka, Beckmann, Heckel in Deutschland) eben zur gleichen Zeit von einem dynamischen Expressionismus abkehren und sich einer klaren Formung und einer beruhigten, ausgewogenen Farbigkeit zuwenden. Das ist die von Busoni schon früh prophezeite neue Klassizität. Eine gewisse Rückkehr zur Tonalität ist ebenso eines ihrer Merkmale wie die Bevorzugung polyphoner Strukturen und die Bindung an die Formenwelt des 18. Jahrhunderts.

In den Jahren um 1930 ist eine Höhe erreicht; große Meisterwerke entstehen, welche auf einer vollendeten Beherrschung der Tonsprache, einer Erfüllung der Form und einer souveränen Reife der Aussage beruhen. Bei Strawinsky oder Hindemith zeichnen sich um 1935 Anzeichen eines Spätstils ab. Dieser ist ebenso sehr ein Problem der musikalischen wie der geistigen Einstellung. Er stützt sich noch immer auf eine mit letzter Meisterschaft beherrschte, aber nicht mehr wandlungsfähige Technik, auf eine eklektische Einbeziehung des gesamten historischen Raumes und eine Vereinfachung der formalen und strukturellen Beziehungen. Aber die schöpferische Spontaneität erreicht nicht immer die frühere Höhe. Nicht nur bei den Komponisten rückt das Kunstgewerbe zuweilen in eine ge-

fährliche Nähe; auch in dem Spätwerk der Maler machen wir die gleiche Beobachtung. Nur Schönberg und Bartok stehen bis zu ihrem Ende unter dem Gesetz höchster, noch immer wachsender Reife.

In das Ende dieser fünf Jahrzehnte umspannenden Kurve schneiden neue Anfänge ein. Sie sind beides: organisches Wachstum und experimenteller Vorstoß. In den ersten Bereich gehört die Weiterentwicklung der zwölftönigen Reihentechnik Schönbergs. In dieser wird Webern durch die Konsequenz des technischen und strukturellen Ausbaus der Dodekaphonie zum Anreger. Von ihm führen Wege zur seriellen Musik und deren mannigfachen Entwicklungsformen. Die extremste Situation wird durch die elektronische Musik repräsentiert, um die sich ein kleiner Kreis junger Musiker bemüht.

## II.

Die Frage nach dem Selbstverständnis des heutigen Menschen im Spiegel der Musik ist von beiden Seiten: dem Menschen und der Musik aus zu stellen.<sup>2</sup> Beide bedingen einander; die verschiedenartigen und oft gegensätzlichen Spiegelungsflächen der Musik stehen sowohl dem Einzelmenschen wie auch einer Gemeinschaft oder der Gesellschaft in wechselnder Anziehung und Abstoßung gegenüber. Wir befinden uns damit im Raume einer soziologischen Betrachtung. In diesem Raume sollen einige Grenzen abgesteckt werden.

Die Gesellschaftsmusik des 18. Jahrhunderts war Besitz einer kleinen, durch das Monopol ihrer Geburt prädestinierten Aristokratie. Mit dem Aufkommen des Bürgertums in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts setzt der Prozeß einer Verbreiterung ein, die äußerlich durch den anwachsenden Notendruck und durch die Form des öffentlichen Konzerts (Publikum), in der Musik selbst durch eine diesen Voraussetzungen entsprechende Vereinfachung der Tonsprache bezeichnet wird. Die Musik sollte Eigentum der Millionen werden, an welche Beethovens Schlußchor der Neunten Symphonie sich wandte. Aus dieser idealen, nie verwirklichten Grenzlage wuchs die Entwicklungslinie des 19. Jahrhunderts. Der Kreis der Konsumenten, der sich bis 1800 ständig vergrößert hatte, schmilzt allmählich wieder zusammen. Die im Laufe des Jahrhunderts immer geringer werdende Expansionskraft des Kunstwerks verkleinert die Möglichkeit seiner Ausstrahlung, schon auf dem Wege von Schubert zu Schumann, noch mehr zu Brahms und zu Reger. Gegenströmungen bei Wagner oder Verdi können diese Entwicklung nicht aufhalten.

Reaktion und zugleich letzte Konsequenz dieses Ablaufs ist ein pro-

<sup>2</sup> „Musik im Spannungsfelde der Zeit“, in: Lebensraum der Musik, a.a.O.

klamierter Individualismus, der sich in den Anfängen eines radikal neuen Stils bei Schönberg verdichtet. Hier wurden die Konsequenzen gezogen: der von Schönberg und seinen Schülern gegründete *Verein für musikalische Privataufführungen* (1918) bezeichnet einen kleinen Raum, einen Kreis der Zugehörigen, Verzicht auf Applaus und Kritik. Das ist äußerlich eine Rückkehr, innerlich eine Gegenlage zum 18. Jahrhundert. Sie gibt der Musik Schönbergs und seines Kreises den Charakter letzter, überspitzter Subjektivität und exklusiver Beschränkung, etwa mit dem Jünger-Kreis um Stefan George vergleichbar.

Dagegen stehen neue Bindungen der Gesellschaft durch Musik: Musikfeste mit temperierten Programmen, Studiokonzerte und noch immer die konservativen, aber von innen schon unterhöhlten Formen der großen Symphoniekonzerte mit bewährten Werken. Die Experimente der neuen Musik nehmen auf den Hörer keine Rücksicht, sie machen sich im Gegenteil zuweilen über ihn lustig (*épater le bourgeois*); er rächt sich, indem er sie global ignoriert. Eine Spaltung, deren Wurzeln immer bestanden haben, vergrößert sich zur Krise.

Ein Ausdruck dieser Krise, in welcher sich die Thematik unserer Untersuchung besonders deutlich spiegelt, ist die Rolle der Kunst als Gesellschaftskritik. Malerei und Graphik kannten sie längst; in der Musik war sie zeitlich und sachlich auf kleine Ausschnitte beschränkt (etwa im Singspiel Rousseaus und seiner Nachfolger). Jetzt tritt der Graphik von Dix, Kollwitz, Grosz vor allem in den Singspielen von Brecht und Weill (*Dreigroschenoper*, 1928) die Musik mit gleichen, vielleicht gesteigerten Ansprüchen gegenüber. Die soziale These wird mit der Banalität des Schlagers in ein sich immer mehr verwandelndes Publikum gestreut.

Hier stehen wir im Raume einer neuen gemeinschaftsbildenden Kraft der Musik. Sie übergreift auf weite, der Musik zum ersten Male aufgeschlossene Menschenkreise und tritt mit ethischen (Jugendmusik) oder unmittelbar menschlichen Ansprüchen (Lehrstücke u. ä.) an sie heran, öffnet ihnen eine Fülle neuer Zugänge (Gebrauchsmusik, Laienmusik) und schafft Wege zu eigener künstlerischer Betätigung. Das Neue dieser Situation liegt darin, daß es die bedeutendsten Komponisten sind, welche wie Bartok (*Mikrokosmos*, eine progressive Sammlung von Klavierstücken), Hindemith (*Schule für instrumentales Zusammenspiel*), Strawinsky (*leichte Klaviermusik*) oder Orff (*Schulwerk*) den Weg zum Musikliebhaber, ja zum Kinde suchen. Die spiegelnden Kräfte der Musik hätten hier vielleicht ihre größten Ausmaße erreicht, wenn sie nicht inzwischen durch einen anderen, alles umgreifenden Prozeß überlagert worden wären: den gesamten Bereich mikrofonaler Musik in Rundfunk, Television, Film und Schallplatte.

Unter diesen Erscheinungsformen hat die im Rundfunk erklingende Musik dominierenden und darum in diesem Zusammenhang stellvertretenden Charakter. Was sich in ihr abzeichnet, ist ein sozialer Transformationsprozeß von ungeheuren Ausmaßen. Hunderttausende von Menschen hören Musik, welche dies auf Grund ihrer eigenen Voraussetzungen nicht oder nur in einem verschwindend geringen Grade getan hätten. Sie werden täglich und stündlich von Musik aller Art überströmt. Musik jeder Qualität, die im Rundfunk erklingt, wird mehr oder weniger in einen gigantischen Entwertungsprozeß hineingezogen, gegen den nur eine in sich selbst schon geringe künstlerische Qualität, welche jeden Grad von Verbrauch duldet, abgehärtet ist. Dem Massenhörer hilft der pausenlos tönende Lautsprecher seine Angst vor der Stille, den *horror vacui*, zu überwinden. Die abstumpfenden, nivellierenden Funktionen der Rundfunkmusik werden durch Gegenkräfte nur in einem sehr kleinen Raume aufgewogen.

Die Situation der letzten Jahrzehnte läßt soziologische Diagnosen noch kaum zu. Die Tendenzen zur Expansion und zur Auslese stehen nebeneinander; diese wird durch die Bildung kleiner Gruppen, wie sie am Anfang (Schönberg) und an dem bisher erkennbaren Ende der Entwicklung (serielle und elektronische Musik) sichtbar werden, begünstigt. Beides: Expansion und Konzentration treten, auch soziologisch gesehen, in die Spannung der Pole: erst aus der Verdichtung der Kräfte wächst die Möglichkeit ihrer künftigen Verbreiterung zu einer tragenden Basis.

Diesem Kreis fehlt hier noch seine Mitte: der Musiker selbst. Er widersetzt sich sowohl als schaffender wie auch als nachschaffender Künstler jeder Verallgemeinerung. Er läßt (in beiden Fällen) alle Grade der Abstufung erkennen, vom genialen Einzelgänger bis zum anonymen Gliede einer großen Maschine. Man könnte bei der älteren Generation noch von Erben der Romantiker sprechen. Von Mahler stammt der Ausspruch: „Mir heißt Symphonie: mit allen Mitteln der vorhandenen Technik mir eine Welt aufbauen.“ Schönberg, der konzessionslose, mit grausamer Konsequenz um seine persönliche Tonsprache Ringende, bekannte, daß es „zwar den Weg des Kreuzes, aber keinen Kreuzweg gibt“. Der hohe ethische Anspruch, der beiden gemeinsam ist, und den in einer anderen, rationalen Durchdringung auch der große Europäer Strawinsky teilt, ist später nicht in gleicher Deutlichkeit erkennbar. Die Bindungen an das Handwerk werden stärker; ein Musiker wie Hindemith kommt aus dem Orchester. Das Schlagwort der Jahre um 1930 hieß *Neue Sachlichkeit*.

Damit sind Brücken zur Gegenwart hin geschlagen. Es geht bei ihr kaum darum, einen neuen Typus des Komponisten herauszulösen. Er ist durch die Fülle der Einzelvorgänge, welche heute den Akt der Kompo-



sition bedingen, persönlich weitgehend in den Schatten der Technik getreten. Wir lesen in der Einführung in ein *Weltmusikfest* die Sätze eines Kritikers: „Wenn man zwei moderne Komponisten miteinander reden hört, dann möchte man im oberflächlichen Hinsehen wohl meinen, sie seien dabei, eine mathematische Gleichung aufzustellen. Für sie ist das kompositorische Anliegen ein solches technischer Art, indem es ihnen darum zu tun ist, Probleme zu lösen, die sich aus der technischen Faktur ihrer Apparate stellen.“

Eine ähnliche Aufsplitterung der Persönlichkeit ließe sich für die Fülle der nachschaffenden Musiker finden. Sie soll hier nur für den Typus des Dirigenten aufgeblendet werden. Auch bei ihm spüren wir das Erbe der Romantik. Die Vertreter der älteren Generation verbanden Werktreue, Präzision und verborgene ekstatische Hingabe an das Kunstwerk (Klemperer, Toscanini). Bei Jüngeren mag auch hier das Streben nach Objektivität überwiegen. Freilich spielt für den reproduzierenden Künstler das Problem der Nationalität eine Rolle; es übergreift längst die Grenzen europäischer Zivilisation. Wie der schöpferische Akt in die Montage, so mündet die lebendige Nachgestaltung von Musik in den Bereich mechanischer (elektronischer) Tonerzeugung. Wir stehen im Spannungsfelde wachsender Enthumanisierung.

### III.

Kreisten unsere bisherigen Überlegungen um den Mittelpunkt des Menschen, sei es als Individuum, Gruppe oder gesellschaftsgebundene Schicht, so wenden wir uns nun wieder der Musik zu. Wir erfassen sie zunächst als Totalität, aus der sich Differenzierungen von selbst ergeben. Die Grenzen unseres Blickfeldes liegen in dem anfangs historisch abgeblendeten Entwicklungsraum, den wir *Neue Musik* nannten. Es wurde deutlich, daß wir unter ihr nicht eine Stilphase zu verstehen haben, wie sie etwa den Gegensatz zwischen Klassik und Romantik determiniert, sondern eine historische und strukturelle Einheit vom Range einer Epoche, verwurzelt in einem auf alle künstlerischen und geistigen Evolutionen unseres Jahrhunderts übergreifenden Weltbild.

Es gibt eine gleichsam perspektivische Blickrichtung, welche diese Musik von allen früheren Phasen der Musikgeschichte trennt und die sich auch innerhalb der neuen Musik in einer immer fortwirkenden Steigerung erkennen läßt: das ist die Polarität von relativen und absoluten Werten, von Bindung und abgelöster Existenz eines Phänomens. Sie durchdringt auch die außermusikalischen Bezugssysteme der Musik unserer Zeit und wurzelt bereits in dem Gegensatz zwischen dem Intervall, das für die

Musik vieler Jahrhunderte die Bedeutung eines Fundaments hatte, und dem absoluten Dasein des einzelnen Tones, wie es die dodekaphonische, elektronische oder serielle Musik voraussetzt. Dieser Prozeß beginnt mit der Begründung einer neuen Tonsprache am Anfang unseres Jahrhunderts.

Die Elemente der Musik (Melodie, Harmonie, Rhythmus) verlieren ihre durch Jahrhunderte unzerstörbar scheinenden Relationen. Sie bedingen einander nicht mehr, sondern sie treten auch in das Gesetz einer veränderten Rangordnung. Harmonische Klangverbindungen sind ein psychologisches Phänomen: Akkorde ziehen einander an, stoßen sich ab, werden Ausdruck von Ruhe oder Spannung. An ihre Stelle treten der absolute Klang, der verselbständigte Rhythmus, die motorische Bewegung. Die Melodik verliert an Eigenständigkeit; die Tonalität zerbricht.

Dieser Gesichtspunkt läßt sich auf alle Komponenten der Musik erweitern. Ein entscheidender Ansatz für das Verhältnis des Hörers zum Kunstwerk liegt im Bereich von Form und Gestalt. Ein Gestaltsymbol der Instrumentalmusik ist das Thema: seine gestaute Spannung, die Deutlichkeit seiner Prägung, seine Verwandlungen, seine Wiederkehr. Das Wachstum eines Themas beruhte (seit dem 18. Jahrhundert) auf den Gesetzen einer kausalen und organischen Entwicklung. Der intensive Hörer konnte dem Ablauf eines Symphoniesatzes mit einer dem Akt eines Dramas vergleichbaren Deutlichkeit folgen. Der Konflikt der Themen, ihre Zerschlagung, Wiederherstellung und Krönung, die endbezogene hämmernde Kraft der Koda: das alles sind Funktionen von eminent psychologischer (und das bedeutet hier: humaner) Art. Alle diese Relationen werden nun aufgelöst oder zerschlagen. Instrumentale Form wird an vorgeschobenen Stellen zur Montage; die Kontinuität des Zeitablaufs tritt unter neue Gesetze.

Dadurch verändert sich auch der Akt des Hörens. Seine Forderung war die Nachvollziehbarkeit; diese lag immer nicht, oder nicht nur, im ästhetischen, sondern auch im emotionalen Bereich. Schönberg war wohl der erste Komponist, welcher eine nicht mehr erfüllbare Musik schrieb. Es bedurfte einer neuen Erfahrungsbasis und gleichsam neuer Organe, um sie hörend in sich zu verwandeln. Unsere Spannung der Musik gegenüber, welche wahrlich nicht geringer geworden ist, verändert sich.

Das erstreckt sich auch auf das Klangbild. Gehen wir von der Ordnung der Instrumente im Orchester aus, so war dessen zu Gruppen zusammengefaßtes Kolorit eine für Jahrhunderte gültige Basis. Auch hier handelt es sich nicht um Auflösung solcher Gruppen, sondern alle Instrumente werden in ihrem Wesen umgedeutet. Der Aussagebereich etwa einer Posaune oder eines Kontrabasses weitet sich in vorher unerreichbare

Regionen; die Instrumente werden bis in ihre Wurzeln aufgebrochen. Ein entscheidender Angriff auf den Charakter der von ihm adaptierten Instrumente erfolgt von seiten des Jazz (Trompete, Saxophon, Gitarre, Schlagbaß). Das Schlagzeug erfährt eine nie gekannte Differenzierung. Dies alles bedeutet, daß der Hörer veränderte Antennen besitzen muß, um den Stromkreis zur neuen Musik in sich zu schließen. In der elektronischen Musik steht er den extremen Möglichkeiten dieser Entwicklung gegenüber: der Aufspaltung des Tones in seine einzelnen Qualitäten (Höhe, Farbe) und der Eliminierung der jedem Ton immanenten Obertöne.

Aber das Klangbild einer Musik ist mehr als die Summe ihrer Instrumente. Es ist, zumal bei der älteren Musik, wandelbar und einbezieht schließlich auch den Raum, in dem ein Werk erklingt: Labor, Studio, Kirche, Bühne, Konzertsaal. Die Veränderlichkeit des Klangbilds ist, weiträumig gesehen, eine historische Kategorie. Doch ist die Wiederherstellung einer originalen Klangstruktur nicht immer ein Optimum. Ob wir eine Fuge des *Wohltemperierten Klaviers* von Bach auf dem Cembalo oder Konzertflügel spielen, bleibt eine individuelle Entscheidung, deren Wurzeln verzweigt sind. Aber ob wir eine Aufführung der *Matthäus-Passion* mit Riesenchören, prominenten Solisten und Stardirigenten einer anderen, der ursprünglichen Werkgestalt sich nähernden Wiedergabe mit kleinem Chor auf der Kirchenempore, dem Kantor als Leiter, vorziehen: eine solche Entscheidung fällt, so scheint es mir, schon in den Bereich der Humanität.

Unsere Fragestellung erfährt einen starken Auftrieb, wenn wir das einbeziehen, was hier als *Lebensraum* der Musik bezeichnet wird. Jede Art von Musik besitzt ihren eigenen Lebensraum, unabhängig von Qualität oder Struktur. Dieser schwer zu definierende Begriff umschließt die Summe aller das Werk bedingenden Komponenten und umgreift über Elemente und Gestalt hinaus die Spannungen einer Musik zu ihrer Entstehungszeit, zu anderen Künsten oder zur Umwelt. Der Lebensraum ist der Ort der geistigen Existenz eines Kunstwerks. Das Beispiel der gegensätzlichen Aufführungsformen einer Bachschen Passion zeigt, daß für die Musik auch der gesamte Komplex der Reproduktion beteiligt ist.

Die Auswirkung dieser Bezugssysteme soll an einigen, wesentlichen Stellen gezeigt werden. Zu den tragenden Pfeilern des Lebensraumes großer Kunstwerke gehören die Musikbühne und die Kirche. Wenn wir mit einem Blick auf die Oper beginnen, so stehen wir damit zugleich im Mittelpunkt unserer Problematik. In der Operngeschichte unseres Jahrhunderts erscheint das Verhältnis des Menschen zur Musik in scharfer Aufblendung. Abstoßfläche ist Wagners *Tristan*, jene Hypertrophie des

Subjektivismus, der als Symbol der ausgehenden Romantik gelten darf. Hier hat die Musik ihre psychologische Funktion in extremem Grade erreicht; ihre Darstellung und Deutung seelischer Zustände und Entwicklungen überschreitet die Grenzen des Malerischen nach der Richtung einer suggestiven, fast hypnotischen Einwirkung auf den Hörer. Dieser wird durch das Medium der Musik in den Bannkreis des Dramas gezogen.

Gegenkräfte werden bereits nach der Jahrhundertwende sichtbar, deutlich in der einzigen Oper Debussys: *Pelléas et Mélisande* (1902). Sie liegen in der Verselbständigung der instrumentalen Aussage zu kristallinen Kleinformen, den *valeurs* der impressionistischen Maler vergleichbar, und in der Ablösung der großen Zwischenspiele vom sichtbaren Drama. Auf dieser Entwicklungslinie liegt Strawinskys genialische Vision der *Geschichte vom Soldaten* (1918): Ausschaltung der Singstimme, Verlagerung des Dramas in den Tanz, prismatische Brechung des Spiels in dem gesprochenen Wort des Conférenciers. Die Musik wird in geschlossene Formen gebunden und steht dem Drama in einem tiefen Sinne gegenüber. Verglichen mit anderen wesentlichen Werken dieser Richtung (Berg: *Wozzeck*, 1922; Hindemith: *Cardillac*, erste Fassung 1926), gewinnt Strawinskys *Oedipus Rex* die Bedeutung einer Synthese. Er nennt sein Werk *oratorische Oper*, in welcher die Personen nicht agieren, sondern *comme statues vivantes* ihr ihnen bestimmtes Schicksal erleiden. Aber der wahre Schwerpunkt liegt nicht im sichtbaren Drama, sondern in der geistigen Auseinandersetzung des Komponisten mit der Dichtung. Für diese wählt er das objektive lateinische Wort und zerschlägt dieses Wort durch ständige Wiederholung gleichsam in Atome. Damit ist jede Möglichkeit einer Ver-tonung geschwunden. Die Anachronismen vom epischen Drama und statischen Theater haben hier die höchste Stufe ihrer Verwirklichung erreicht, welche der Musik erlaubt, sich nicht mehr in eigenständigen Formen, sondern in wortgetragenen riesigen Kurven zu entfalten.

Diese etwas eingehendere Deutung ist wohl durch die Tatsache gerechtfertigt, daß wir in einem Spannungszentrum der Polarität unserer Begriffe: Enthumanisierung und Humanität stehen. An den Mittelwerten einer Humanität gemessen, erscheint Enthumanisierung zunächst als Abwertung oder Minderung. Hier aber handelt es sich um das Gegenteil: der Mensch wird aus seinen natürlichen Maßen herausgehoben. Wie die Gestalten auf der Bühne, so ist auch der Hörer dem Spannungszentrum des Dramas entrückt. Ein Sprecher gibt, nach Strawinskys Vorschrift, den Inhalt der jeweils folgenden Szene an, um das Gefühl einer dramatischen Spannung im Keime zu ersticken. Strawinskys Werk ist eine der wenigen

Stellen, an denen die Verwandlung der Antike die Größe der griechischen Tragödie durchleuchten läßt.

Diese Entwicklung stellt eine Situation wieder her, welche der Barockoper bis zu Händel ähnlich ist. Die Aufhebung unmittelbarer dramatischer Spannungen macht den Hörer frei für die Aufnahme einer souveränen, formal und inhaltlich eigenständigen Musik. Eine letzte Steigerung und damit zugleich ein Widerruf dieses Verhältnisses zwischen Hörer und Werk ist in den Opernwerken Orffs erkennbar: die Musik, gestützt auf rhythmische und klangliche Strukturen, verzichtend auf persönlichen Einfall, Gestalt und jede Art von Entwicklung, wird unmittelbare Funktion des Dramas. Wenn der Hörer auch hier durch die Musik im Sinne der dramatischen Vorgänge getragen wird, so bedeutet dies eine extrem gegensätzliche Situation, verglichen mit Wagners *Tristan*, in ihrer Enthumanisierung mit Strawinsky vergleichbar.

Es gibt neben dieser Hauptlinie der Operngeschichte unserer Zeit eine Fülle von Verzweigungen. Die wichtigste in diesem Zusammenhang ist wohl das Singspiel, welches unter dem Gesichtspunkt der Gesellschaftskritik schon erwähnt wurde. Hier wird der Mensch in seiner sozialen Ordnung, aber auch als Individuum angesprochen oder angegriffen. Das war von jeher die kulturpolitische Bedeutung dieser Gattung. Das Zusammenwirken von Brecht und Weill, vor allem in der *Dreigroschenoper*, definiert diese Tendenz des Singspiels in optimaler Form. Nicht zufällig knüpfen die Autoren an die alte englische *Beggar's Opera* des 18. Jahrhunderts an. Auch hier wird der Mensch überzeitlich erfaßt und in den Brennpunkt oder in den Zerrspiegel seiner selbst gerückt. So umschließt die Oper unseres Jahrhunderts alle Kategorien menschlicher Existenz, von der Parodie bis zur Selbsterstörung, von graziösem Spiel bis zum Schicksalsdrama, von pseudohistorischer Affinität zu allen Epochen der Geschichte bis zur Weltraum-Problematik. Aber im Gegensatz zu der vergleichsweise monotonen Resonanz dieser Bezüge durch das Wortdrama steht der Hörer in der Oper einer ähnlichen Vielfalt musikalischer Ausdrucksbereiche gegenüber. Sie umschließen ihrerseits zwischen aufgefächertem illusionistischem Klangbild und elektronischer Sterilität, zwischen romantisierender Kantilene und dodekaphonischer Askese alle erdenklichen Stufen und Grade.

Die kaum zu ordnende Fülle der durch den Begriff Lebensraum bezeichneten Standorte läßt lediglich die Bildung weniger Schwerpunkte zu. Einer von diesen, mit besonderer Intensität der Spiegelung des Menschen zugewandt, ist die Kirche. Die Kirchenmusik (dieser Begriff wird in weiterem Sinne als geistliche Musik interpretiert) war durch Jahrhunderte an feste, wesentlich retrospektive Formen gebunden. Ihre Wandlungen

in unserer Zeit beruhen ebensowohl auf menschlichen wie auf künstlerischen Voraussetzungen. Im Gegensatz etwa zu der großen konzertanten Orgelmusik Regers hat die Evangelische Bekenntniskirche neue Formen des Laienmusizierens entwickelt, welche die Gläubigen ohne irgendwelche musikalischen Voraussetzungen anspricht und zur Aktivität anregt (Distler). Die gleiche humane Tendenz hat die Reform des Gesangbuchliedes. Bindungen an vergangene Epochen sind Zeichen einer Gesinnung: die Wiederherstellung des reinen Klanges der Barockorgel im Gegensatz zu dem koloristisch überladenen Virtuoseninstrument im instrumentalen, Anknüpfung an die polyphone Motette der Reformationszeit im vokalen Bereich. Dahinter steht nicht Historismus, sondern Gemeinschaftsbildung. Hier liegt ein unmittelbarer Bezug zur musikalischen Jugendbewegung und zur Laienmusik. Aber auch große Komponisten haben geistliche Musik von hoher Bedeutung geschrieben. Wieder steht Strawinsky im Mittelpunkt. Wenn wir die Sätze seiner *Psalmen-Symphonie* (1930, ein Schwesterwerk des *Oedipus Rex*) unter dem Bilde von Portal, polypho- nem Mittelschiff und vielfarbigem Chor eines imaginären Domes erfassen können, so ist damit nicht nur der Lebensraum, sondern auch der humane Ort seiner Existenz eines Werkes gekennzeichnet, von dem der Komponist selbst bekennt, daß es nur einer tiefen Religiosität entspringen konnte („... man muß nicht nur an ‚symbolische Gestalten‘, sondern auch an die Person Gottes, an die Person des Teufels ... glauben“<sup>3</sup>).

In allen diesen Bezügen klingen historische Bindungen auf. Es erscheint notwendig, ihnen nachzugehen. Denn die Musik unserer Zeit ist nicht nur die in diesen Jahrhunderten entstandene Kunst, sondern umfaßt auch in vielfältiger Spiegelung ihre verschiedenen historischen Affinitäten. Unsere Generationen sind Geschlechter von Erben. Das Erbe aber, das sie verwalten, hat auf allen Gebieten ein früheren Epochen unvergleichbares Ausmaß erreicht.

Wie jeder neue Stil sich von seiner unmittelbaren Vergangenheit abstößt, so klammert die Musik zunächst das 19. Jahrhundert aus. Ihre Anknüpfungen an das 18. Jahrhundert liegen in der Formenwelt Bachs und Händels: Fuge, Chaconne, Toccata, ihre Impulse in der Wiedererweckung der Polyphonie und der motorischen und konzertanten Formen. Hinter all dem steht ein statisches Formgesetz, welches der Musik unserer Zeit innerlich entspricht. Aber über die Musik hinaus sind es Lebenskräfte, Seinsformen, die dem Spieler und Hörer in gleicher Weise eignen wie dem Komponisten. Polyphonie, welche immer Ausdruck einer Lebenshaltung gewesen ist, gewann neue Impulse aus der Reformationszeit.

<sup>3</sup> Igor Strawinsky: „Gespräche mit Robert Craft“, Zürich 1961.

Die Musik teilt das große Erlebnis unserer Zeit: den Gang der Geschichte in retrospektiver Richtung nachzuvollziehen, von Barock und Gotik in das frühe Mittelalter zurückzuschreiten und die lineare Polyphonie der Schule von Notre Dame in ihrer konstitutiven Härte nachzuleben. Erst spät erfolgte die Einbeziehung des 19. Jahrhunderts. Immer liegt die Bedeutung solcher rückgewendeten Affinitäten in der Verschmelzung von zwei Komponenten: der Treue gegenüber dem historischen Modell und der souveränen Kraft seiner Verwandlung. Der Hörer schaut bei der *Pulcinella-Suite* Strawinskys in einen doppelten Spiegel: er assimiliert unter dem modernen Klangbild das Modell Pergolesis (ähnlich wie der Graphiker Picasso das Bathseba-Bild Cranachs schöpferisch umdeutet). Der Hinweis auf diesen historischen Komplex darf in einem Bilde unserer Zeit schwerlich fehlen. Es ist die Stärke und Gefahr des heutigen Menschen, mit Epochen zu jonglieren, von ihrem Geiste zu nehmen und an ihren Formen gegebenenfalls zu zerbrechen. Das gilt für den schöpferischen Musiker, wenn er nicht zu den Großen gehört, ebenso wie für den Hörer, der sich bisweilen allzu mühelos in einem historischen Kostüm unkenntlich zu machen vermag. Aus dem Spiegel wird die Maske, welche in unserer Zeit gelegentlich ähnliche Bedeutung gewinnt wie für die Menschen des 18. Jahrhunderts, die sich gern hinter ihr verbargen.

#### IV.

Der *Verlust der Mitte*, welchen H. Sedlmayr für die bildenden Künste um 1780 ansetzt<sup>4</sup>, war in jener Zeit der Verlust Gottes; hundertfünfzig Jahre später ist es der Verlust des Menschen. 1925 prägte der spanische Kulturphilosoph Ortega y Gasset die Formel von der *Enthumanisierung der Kunst*.<sup>5</sup> Er stellte damit eine These auf, deren charakteristische Anzeichen bis in den Anfang unseres Jahrhunderts zurückgehen. In der Musik fanden wir frühe Spuren davon bei Schönberg. Wenn die Singstimme seines Zweiten Streichquartetts mit Georges Worten beginnt: „ich fühle Luft von anderem planeten“, so mag dies als Symbol einer veränderten Situation erscheinen. Sie umgreift in einem konzentrischen Kreise alle Künste. Seit in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts die nachimpressionistische Malerei Frankreichs in Europa bekannt wurde, seit sich deutsche Maler 1906 in der *Brücke* und 1911 im Zeichen des *Blauen Reiters* (Marc) zusammenschlossen, besteht auch für die bildenden Künste eine gemeinsame Plattform, deren schöpferische Gewalt uns nach dem

<sup>4</sup> Hans Sedlmayr: „Verlust der Mitte“, Salzburg 1949.

<sup>5</sup> José Ortega y Gasset: „La deshumanización del arte“, 1925; in: *Obras completas* Bd. 3, Madrid 1950.

Ersten Weltkrieg überfiel. Heute stellt W. Haftmann in seiner Einleitung zu der Kasseler Ausstellung *Documenta II* den *Totalverlust des Objekts* als Voraussetzung jeder malerischen Gesinnung fest<sup>6</sup>, in ähnlicher Eindeutigkeit, wie die Vertreter der seriellen Musik auf das *Epigonengefälle* der einen anderen Stil schreibenden Komponisten hinabblicken.<sup>7</sup>

Die abstrakte Malerei durchschneidet alle humanen Bezugssysteme oder spiegelt sie allenfalls in rudimentären Reflexen und verabsolutiert sie zu reinem Spiel. Ihre Probleme sind mit den Darstellungsmitteln einer seriellen Musik verwandt: Preisgabe des Raumgefühls, der Bildtiefe, der axialen Orientierungen, der früheren sinnvollen Relationen. Eine prägnante Spiegelung dieser Zusammenhänge stellt die europäische, im besonderen die französische Lyrik dar. In ihrer sensiblen Durchleuchtung prägt H. Friedrich eine Reihe von Kategorien, welche über das Objekt hinaus gültig bleiben und die Enthumanisierung Ortega y Gassets differenzieren.<sup>8</sup> Unter ihnen finden sich Begriffe wie: *zerstörte Realität*, *Deformation*, *diktatorische Phantasie*, *Intensität des Häßlichen*, *Entpersönlichung*, *Abstraktion*, *Vereinsamung*, *Angst*. Der Kernbegriff der *Enthumanisierung*, welcher durch alle diese Kategorien hindurchleuchtet, scheint in unserer Zeit bis an seine äußersten Grenzen vorgetrieben. Der Mensch ist auf dem Nullpunkt seiner Existenz angelangt. Stand der Realismus Kafkas noch auf dem Grunde magischer Durchleuchtung und schicksalhafter Vorbestimmung, so schrumpfen die Gestalten Becketts bis zu tierhaften Lebewesen ein. Der Existentialismus gab dem Leben eine zwar nihilistisch geprägte, dennoch überhöhte Bedeutung. Cocteau's *Orphée*, zumal in seiner filmischen Fassung, verknüpft die bürgerlich umgedeutete Antike mit der Irrationalität jenseitiger Bereiche. Zu den von Friedrich aufgestellten Kategorien gehört auch *das Absolute*, an anderer Stelle *das Nichts* genannt. Hier, an ihrem Endpunkt, tritt die geschrumpfte Humanität in unmittelbare Berührung mit östlichem Seinsbewußtsein. Freilich hat das Nichts des Zen-Buddhismus entgegengesetzte Vorzeichen.

Die aus der Lyrik abgeleiteten Kategorien sind auch auf Malerei und Musik übertragbar und bestätigen die Gemeinsamkeit einer Plattform, an deren fundamentaler Bedeutung heute kein vorurteilsloser Betrachter

<sup>6</sup> Werner Haftmann: „Malerei nach 1945“, in: *Documenta II Kassel* (Einleitung in den Band Malerei), Köln 1959.

<sup>7</sup> Karlheinz Stockhausen: Einleitung zu der Zeitschrift „Die Reihe“ (Köln). Andere Musikzeitschriften von einer im Sinne unseres Themas übergreifenden Bedeutung sind: „Melos“ (Mainz) und „Musica“ (Kassel).

<sup>8</sup> Hugo Friedrich: „Die Struktur der modernen Lyrik“, in: Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 1956; mit umfassenden Literaturangaben.

vorbegehen kann. Vor allem auch darum, weil diese Manifestationen der Künste die in ihrem Kern veränderte Lage der menschlichen Existenz definieren.

Es wäre nun allzu einfach, die Polarität zwischen Enthumanisierung und Humanität (immer vom Brennpunkt der Kunst aus gesehen) dahin zu deuten, daß beide einer kontinuierlichen, innerlich verknüpften Entwicklung angehörten. Ebensovienig ist es möglich, die beiden Begriffe mit eindeutig negativen oder positiven Vorzeichen zu belasten. Das Beispiel von Strawinskys Antiken-Oper zeigte, das die Grenzen der *humanitas* nicht nur in *einer* Richtung überschritten werden können. So ist auch der Sinn dieser Untersuchung keineswegs, eine neue Humanität auf Kosten der Enthumanisierung zu postulieren oder gar bereits festzustellen, so stark auch das Bedürfnis nach einer solchen Diagnose wäre. Sondern die entgegengesetzten Zeichen fallen immer wieder zusammen und lassen selten eine eindeutige Spiegelung zu. Für diese sprächen zwei Merkmale. Das eine liegt im Richtungsverlauf der Geschichte der Künste. Diese treibt immer stärker und unwiderruflicher von der Vergottung des Menschen, wie es das Jahrhundert als Erbe der Romantik übernahm, auf dessen völlige Zerstörung hin.

Das andere Merkmal erscheint ungewisser: während der angedeutete Verlauf ein geschichtliches Kontinuum ist, zeigt sich bis heute die antihumane Gegenlage der Kunst als Zustand, zum mindesten als nur begrenzt entwicklungsfähig. Immer deutlicher werden humane Gegenwerte sichtbar, welche in die Entwicklung eingesprengt scheinen. Man könnte darauf vertrauen, daß es dennoch am Ende der Mensch ist, der hier um seine vitalen Wurzeln und damit um seine geistige Existenz besorgt sein müßte. Dazu kommt als letztes Zeichen das große Gesetz der Welle, welche polare Bezugssysteme abstößt und wieder verbindet. Wenn J. Burckhardt von der Geschichte sagt, daß „alles in ihr schwebend und in beständigen Übergängen und Mischungen existiert“<sup>9</sup>, so stehen wir in einem Spannungsfeld, in welchem objektive Materialforschung und schöpferische, also irrationale Einsicht verschmelzen. Schon die Phänomenologie, deren Einfluß auf die Entwicklung unserer Ästhetik wohl auch heute noch immanent besteht, schließt durch ihre Auseinanderlegung von Intuition und exakter Analyse einen Ring um *beide* Standorte. Aber auch die extreme Naturwissenschaft überschlägt sich an ihrer Mündungsstelle, wenn sie bekennt: „Das Erschrecken vor der aufleuchtenden Wahrheit, vor dem Abgrund, in den wir schauen, wenn uns das Wirkliche, das wir

<sup>9</sup> Jacob Burckhardt: „Weltgeschichtliche Betrachtungen“, Kröners Taschenausgabe Bd. 155, Stuttgart 1935.

nicht gemacht haben, mit einem Male unwidersprechlich gegenübersteht, ist nahe dem Erschrecken des Menschen vor Gott.“<sup>10</sup> Und es bleibt am Ende als Mitte zwischen dem Atomkern und dem Erschrecken vor Gott nur eines: der Mensch selbst.

Freilich ist der Mensch in unserer Zeit durch das unlösbare Netz der ihn umstrickenden Technik eingefangen. Es war von der mikrofonalen Musik (Rundfunk, Television, Schallplatte, Band) schon unter soziologischen Gesichtspunkten gesprochen worden. Sie kann die individuellen und humanen Bezüge bis zur völligen Zerstörung untergraben. Sie legt in die Hand jedes Einzelnen Entscheidungen, die der Durchschnittshörer, der sich von seinen Apparaten akustisch und optisch *berieseln* läßt, nicht kennt. Das Mikrophon als Übermittler musikalischer Vorgänge ist ein „Ohr, das nicht nur unrichtig, sondern auch seelenlos hört, Übermittler eines entschlackten, perfektionierten Klangbildes ohne menschlichen Bezug“.<sup>11</sup> Jeder Konsument des Rundfunks oder Fernsehens ist „unbezahlter Heimarbeiter für die Herstellung des Massenmenschen . . . Statt daß wir in die Welt gehen, kommt diese Welt zu uns. Aus der Inversion der Gangrichtung ist zu folgern, daß die Welt bei dieser unilateralen Beziehung verniedlicht wird, daß die Grenzen zwischen Phantom und Wirklichkeit verschwimmen, das präparierte Weltbild ein Reizmodell einer uns fertig gelieferten, verbietenden Welt ist, welcher wir distanzlos und passiv gegenüberstehen. Diese Welt ist ein Serienprodukt.“<sup>12</sup>

Die Rettung des Menschen in dem engeren, hier gemeinten Sinne liegt in der sinnvollen Nutzung der ihm angebotenen Möglichkeiten der Technik. Dem Massenhörer steht der Auswahlhörer gegenüber. Er wird die Steigerung seiner rezeptiven künstlerischen Möglichkeiten an sich erfahren: Empfindlichkeit für den musikalischen Auswahlbereich, hohe Ansprüche an künstlerische Qualität der Wiedergabe (welche er an seinem Umgang mit *lebendiger* Musik mißt), Zugang zu entlegensten Stilbereichen. Schließen wir die Schallplatte in diesen Raum ein, so steht dem Einzelnen das Recht individueller Entscheidung zu: in der Auswahl der Werke, im Zeitpunkt der Begegnung mit ihnen, in dem Ausbau seiner Eindrücke (etwa schwer zugänglicher neuer Musik) durch beliebige Wiederholung. Dann steht der Hörer dem Mikrophon nicht beherrscht, sondern

<sup>10</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker: „Zum Weltbild der Physik“, Stuttgart 1963, S. 156.

<sup>11</sup> Hans Mersmann: „Mensch und Mikrophon“, in: Lebensraum der Musik, a.a.O. Die Zitate (Rössel-Majdan) entstammen dem „Congrès International consacré aux Aspects Sociologiques de la Musique à la Radio“; Bericht von Helmut Reinold: „Musik im Rundfunk — ein kultursoziologisches Problem unserer Zeit“, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1955, Heft 1, 2.

<sup>12</sup> Günther Anders: „Die Welt als Phantom und Matrize“, in: Zeitschrift Merkur, Heft 87/89.

souverän gegenüber. Und seine Kräfte werden für das Wunder frei, dessen Strahlungsraum ihm auch aus dem Lautsprecher entgegenleuchtet: „Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert.“<sup>13</sup>

Wenn „Humanität nicht ein Begriff ist, den man mit einer Definition erfassen kann, vielmehr eine vielseitige Schichtung von Lebensformen und Lebensnormen umschließt“<sup>14</sup>, so sollte dieser Zusammenfassung ein kurzer Ausblick auf die Musikerziehung nicht fehlen. Auch sie gehört in einem tiefen Sinne zu der Musik unserer Zeit. Sie spielt, verglichen mit dem Bemühen der anderen Künste, eine exzeptionelle Rolle. Musikerziehung ist in ihren besten Formen nicht die Summe einzelner Disziplinen, sondern eine unteilbare Ganzheit (ein beliebter Begriff heutiger Pädagogik). Jede künstlerische Unterweisung sollte die Formung des Menschen zum Ziele haben. Hier liegen die Wurzeln und zugleich die Verantwortungen einer echten Humanität. Die Jugendmusikbewegung hatte begriffen, daß Polyphonie nicht ein musikalischer Stil ist, sondern eine menschliche Haltung bedeutet, und suchte deren Maße in der Musik vergangener Jahrhunderte ebenso wie in der Gegenwart.<sup>15</sup> Wenn der Antike übernommene Begriff einer *musischen Bildung* nicht Kulisse bleibt, sondern wirkliches Anliegen des Erziehers ist, so werden hier die Fundamente des Menschen gelegt. L. Kestenbergs Reform der Musikerziehung (um 1925) erstrebte einen ungebrochenen, vom Kindergarten bis zur Hochschule gegliederten einheitlichen Entwicklungsweg.<sup>16</sup> Hier sollten, so wünschten wir, die Fundamente einer Humanität liegen, welche sich alle Formen geistiger Existenz, die Problematik der Technik, der Geistes- und Naturwissenschaften erschließt, ohne ihnen zu erliegen. „Es gilt“ (und dieses Wort kommt aus dem Raume der Technik), „die unheimliche Gewalt, die der technische Mensch entbunden hat, in ihren Auswirkungen — gerade als ihr Schöpfer, der er ist! — wieder vollmenschlich-sinnvoll zu beherrschen.“<sup>17</sup> Erst wenn dies gelingt, stehen die Begriffe Enthumanisierung und Humanität nicht mehr neben- oder gegeneinander, sondern treten auf einer höheren Ebene in den Stand der Synthese.

<sup>13</sup> Rainer Maria Rilke: „Sonette an Orpheus“ II, 10.

<sup>14</sup> Richard Schwarz: „Humanismus und Humanität in der modernen Welt“, in: Urban-Bücher Bd. 89, Stuttgart 1965; mit umfassenden Literaturangaben zum ganzen Problembereich.

<sup>15</sup> Fritz Jöde: „Der Musikant“, mit Beiheften, Wolfenbüttel ab 1924.

<sup>16</sup> Leo Kestenberg in seinen Lebenserinnerungen: „Bewegte Zeiten“, Wolfenbüttel 1961.

<sup>17</sup> Manfred Schröter in: „Darmstädter Gespräche über die Künste im technischen Zeitalter“.

HELMUT SCHOECK

UNIVERSITÄT MAINZ

### Das Selbstverständnis des heutigen Menschen im Aspekt der soziologischen Denkformen

Wir müssen mit dem Eingeständnis beginnen, daß die Soziologie der letzten Jahre wenig für die Erweiterung des menschlichen Selbstverständnisses geleistet hat. Weshalb hat die Soziologie aber so wenig Greifbares zu den großen Fragen unserer Existenz geboten? Es gäbe doch viel Fragenwertes. Wie müßte z. B. eine Gesellschaft gegliedert sein, auf welche Motive im Menschen müßten ihre Institutionen besonders Rücksicht nehmen, wenn es in ihr möglichst wenige Konflikte geben soll oder wenn sie ein Maximum an individuellen Neuleistungen gestatten soll?

Weshalb bleiben neuere soziologische Untersuchungsergebnisse wirklich wesentlichen Fragen gegenüber meist so unbefriedigend? Man wird einen Grund für diese Magerkeit inmitten eines imposanten Apparates nicht zuletzt darin suchen dürfen, daß Soziologen, vor allem in Amerika, in anderen Ländern dem amerikanischen Vorbild folgend, seit einigen Jahrzehnten einen blinden Fleck, ja eine „Allergie“ für solche Phänomene entwickelt haben, für die wir bereits seit langem Begriffe besitzen.<sup>1</sup> Das Selbstverständnis des Menschen aber, in jeder Kultur und Gesellschaft, wird sich als Frage für ihn nur in Begriffen formulieren lassen, die den Menschen schon seit vielen Generationen begleitet haben.<sup>2</sup> Wenn wir uns auf die Rolle unseres Selbst in einem gesellschaftlichen Zusammenhang besinnen, müssen wir uns solcher Worte bedienen, die wir während unseres eigenen Sozialisationsvorganges als sozial relevant erfahren haben.<sup>3</sup>

Es gibt heute Soziologen, die den Menschen offenbar als ein Wesen betrachten, das unfähig war, über sich selbst und sein Zusammenleben mit

<sup>1</sup> Siehe ausführliche Belege dafür in meinem Buch „Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft“, Freiburg i. Br., 1966, Kapitel 6 und 7.

<sup>2</sup> In meiner Geschichte der Soziologie („Die Soziologie und die Gesellschaften“, Freiburg i. Br., 1964) habe ich mehrfach zeigen können, wie früh bereits bestimmte Begriffe, die heute als modern gelten, bei Versuchen, das Verhältnis Mensch und Gesellschaft zu verstehen, aufgetreten sind. (Siehe z. B. S. 16, 78, 134, 142.)

<sup>3</sup> Zur Problematik des Sozialisationsbegriffes vgl. Gerhard Wurzbacher (Hrsg.), „Der Mensch als soziales und personales Wesen, Beiträge zu Begriff und Theorie der Sozialisation“, Stuttgart, 1963.

anderen etwas von Belang zu lernen und im Lauf der Jahrhunderte in einigermaßen zutreffenden Sätzen festzuhalten. Es sieht gelegentlich so aus, als ob manche Soziologen heute glücklicher wären, wenn die Menschen es bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vermieden hätten, irgendetwas über ihr soziales Handeln schriftlich niederzulegen. Dieser merkwürdige Standpunkt folgt aus der Meinung, man müsse einer soziologischen Begriffsbildung oder Verallgemeinerung um so mehr mißtrauen, als es sie bereits in früheren Betrachtungen, die Menschen über sich angestellt haben, gibt. Spricht daraus nicht das Mißtrauen, der Mensch sei bezüglich der Erklärungen für die Regelmäßigkeit seines Zusammenlebens mit Blindheit geschlagen gewesen?

In der allgemeinen Erkenntnislehre begegnet man dem Agnostizismus u. a. mit dem Hinweis, daß Wissen doch möglich sein müsse, anderenfalls es nicht erklärlich sei, weshalb Brücken stehen bleiben, Flugzeuge fliegen und Atombomben explodieren. Aber gerade dieses pragmatische Argument, angewandt auf den Menschen und sein Verhältnis zur Gesellschaft, hören Soziologen ungern. Im Gegenteil: je besser Gesellschaften funktionieren, je mehr sie wirtschaftlich und sanitär für ihre Mitglieder leisten, desto mehr gelten sie als Scheinwelten, in denen wir planlos herumirren, verblendet von Ideologien, die partiellen Interessen dienen.<sup>4</sup> Ist es nicht verräterisch, wenn manche Vertreter unserer Disziplin den Menschen von seiner Unmündigkeit und dem Unwert seiner Gesellschaft zu überzeugen versuchen?

In Amerika erscheinen seit Jahrzehnten jährlich Dutzende verschiedener Einführungen und Lehrbücher der Soziologie für den unersättlichen College-Markt. Es ist auffallend, wie viele Umschläge dieser Bücher dasselbe Motiv enthalten: den Blick auf menschliche Wracks im Hinterhof einer Slum-Gegend oder eine hoffnungslose Verkehrsstauung auf einem Autobahnkreuz. Der gemeinsame Nenner der Grafik, mit der Soziologen oder ihre Verleger das Fach vorstellen, ist der Mensch als Gefangener seiner ärmlichen oder sinnlosen Umwelt. Gerade die seit einer Generation dominierende angelsächsische Soziologie hat, wie mehrfach kritisch eingewandt worden war, Soziologie mit Sozialpathologie verwechselt.

Das menschliche Selbstverständnis wird bei der soziologischen Fragestellung aber auch dadurch erschwert, daß die Soziologie von Individualität bewußt absehen muß.<sup>5</sup> Während einige Naturwissenschaften es uns

<sup>4</sup> Näheres darüber in meiner Abhandlung „Truth in the Social Sciences“, in: „Truth, Myth, and Symbol“. Hrsg. von Thomas J. J. Altizer u. a., Englewood, N. J., 1962.

<sup>5</sup> Zum Problem der menschlichen Individualität im Bereich der soziologischen Denkformen siehe meinen Essay „Individuality vs. Equality“, in: „Essays on Individuality“, Hrsg. von Felix Morley, Philadelphia, 1958.

heute möglich machen, jedes einzelne menschliche Individuum von jedem anderen zu unterscheiden, sei es durch die elektronische Aufzeichnung der Sprechweise oder den Aufbau der Eiweißmoleküle, durch Fingerabdrücke oder andere anatomische Eigentümlichkeiten, hängt ein großer Teil der soziologischen Forschung von der Fiktion ab, daß jeder für jeden Angehörigen einer meist sehr weit gefaßten Gruppe stehen und sprechen kann. Ohne diese Annahme könnte man ja nicht aus den Äußerungen von 1500 Befragten auf die Meinung, auf die Verhaltensmuster eines Volkes von 50 oder 200 Millionen schließen. Merkwürdigerweise stimmt das sogar auf manchen Gebieten, weil die soziologisch relevanten und wirksamen Umwelten für den einzelnen zahlenmäßig begrenzt sind. Wir können zwar das Individuum X aus dem Elternhaus der Schicht C, dessen Vater den Beruf Y ausübt, von drei Millionen anderen Individuen mit den gleichen sozialen Merkmalen biologisch und existentiell als Individuum unterscheiden, aber wenn wir dieses Individuum mit einer soziologisch gemünzten Frage konfrontieren, auf die drei Antworten möglich sind, so ist die Wahrscheinlichkeit groß, eine zu erhalten, die auch bei den übrigen Personen dieser Gruppe soziologisch begrifflich wäre. Unser Informant drängt bei der Antwort schon von sich aus die meisten differenzierenden Einflüsse zurück, die sich etwa aus der Tatsache ergeben könnten, daß sein Verhältnis zu seiner Mutter als einzigartig von jedem anderen bekannten abgrenzbar wäre.

Der Beitrag der Soziologie zum Selbstverständnis des Menschen ist heute also um so geringer, je neopositivistischer sie sich selbst versteht. Leider konzentriert sich seit etwa zwanzig Jahren, zunächst in Amerika, neuerdings auch bei einigen jüngeren Soziologen in Europa, die soziologische Forschung auf Methodentüftelei. Man beschäftigt sich mit mathematischen Verfahrensweisen, mit der Anwendbarkeit der Statistik auf soziologische Fragestellungen, als ob darin allein schon soziologische Erkenntnisse lägen.<sup>6</sup> Einige heutige Soziologen weisen nach wie vor darauf hin, daß die Güte der ursprünglichen Daten, ihre Vergleichbarkeit den ihnen zuteil werdenden Aufwand meist nicht rechtfertigt. Im übrigen ist in der gegenwärtigen amerikanischen Soziologie, die aus berechtigten und begrifflichen Gründen für viele heute als Vorbild dient, die Diskussion über die Mathematisierbarkeit soziologisch aufschlußreicher Daten keineswegs abgeschlossen, sondern in letzter Zeit in den offiziellen Fachorganen wieder entbrannt. Es sind auch jüngere Autoren wie Amitai

<sup>6</sup> Zur Kritik dieses Methodenwahns siehe etwa Pitirim A. Sorokin, „Fads and Foibles in Modern Society“, Chicago, 1956, aber auch C. Wright Mills mit verschiedenen seiner Schriften. Ferner den von mir herausgegebenen Symposiumsband „Scientism and Values“, Princeton, N. J., 1960.

Etzioni<sup>7</sup>, keineswegs nur ein Mann wie Sorokin, die den Standpunkt vertreten, die Möglichkeiten der mathematischen Verfahrensweise in der gesamten Soziologie, nicht nur auf Sondergebieten, seien aus vorwissenschaftlichen Gründen in den letzten Jahren so übertrieben worden, daß das Fach und seine Studenten bereits nachweisbaren Schaden erlitten hätten.<sup>8</sup>

Es liegt in der Natur der soziologischen Methoden, daß sich für den um allgemeine Bildung, um ein Selbstverständnis Bemühten die Lektüre soziologischer Methodologien kaum lohnt. Die meisten von uns können zu ihren Bildungserlebnissen Bücher über die Arbeitsweise großer Astronomen, Chemiker, Physiker, Archäologen, Bakteriologen usw. zählen, weil bei diesen Forschern die Methode Schritt um Schritt in der Regel auch etwas über den Gegenstand selbst und über den Forscher als Menschen enthüllt. Darstellungen, wie z. B. Biochemiker und Genetiker die Rätsel des Vererbungsmechanismus entziffern, berühren mehr Menschen „existentiell“, als es bisher die Forschungsberichte der Soziologen vermochten. Ich wüßte keine größere oder entscheidende soziologische Forschung, deren Methoden und Verfahrensweisen als solche unser Selbstverständnis erweitert hätten. Selbst die ausgeklügeltsten Verfahren, mit denen etwa die Signifikanz eines soziologischen Befundes festgestellt werden soll, fügen für den Laien sehr wenig zu dem hinzu, was er bereits zu wissen glaubt; z. B. daß eben in der einen Gruppe 57 von 100 Befragten a, b, e gesagt haben und in der anderen Gruppe 73 v. H. a, b, f. Wenn der Soziologe dann nach erheblichen Mühen sich zu sagen getraut, die Aussagekonstellation der zweiten Gruppe hätte vielleicht ein klein wenig mehr mit der sozialen Schicht, aus der die Befragten stammten, zu tun als die entsprechenden Beobachtungen bei der ersten Gruppe, ist dies für den Nicht-Soziologen kaum noch sehr interessant.

Eine häufig bei amerikanischen Soziologen zu lesende Wendung lautet: Unsere Werkzeuge sind leider noch nicht so mächtig wie die der Naturwissenschaftler (*our tools are not yet powerful enough*). Verbirgt sich hinter dieser Werkzeuggläubigkeit nicht ein erstaunliches Menschenbild? Wenn der Bakteriologe, der Virologe, der Genetiker eine solche Äußerung von sich gibt, ist sie berechtigt. Vor der Erfindung des Elektronenmikroskops konnte der Biologe, der Mediziner hinter seinem Mikroskop murmeln: wenn nur mein Werkzeug besser wäre! Aber was soll es denn für Bereiche oder Gegenstände der soziologischen Fragestellung geben, die dank eines instrumentalen Fortschritts erschlossen werden könnten? Tech-

<sup>7</sup> Amitai Etzioni, in: *American Sociological Review*, 1966.

<sup>8</sup> Elbridge Sibley, „The Education of Sociologists in the United States“, Russell Sage Foundation, New York, 1963, S. 36.

nische Mittel zur Verletzung der Privatsphäre unfreiwilliger Versuchsteilnehmer scheiden aus ethischen Gründen aus. So scheiterte der Versuch amerikanischer Kleingruppenforscher vor einem Jahrzehnt, die Beratungen von Geschworenengruppen bei einem Bundesgericht geheim auf Tonbänder aufzunehmen. Wenn Soziologen also von noch kraftvolleren Instrumenten träumen, könnten diese nur auf zwei Ebenen gesucht werden: bestimmte mathematische Verfahren zur „Kontrolle“ einer größeren Anzahl von Variablen und Apparaturen zur Aufspeicherung praktisch unbegrenzter Datenmassen und deren Siebung. Beides aber steht bereits zur Verfügung, ohne uns wesentlich Neues über den Menschen gelehrt zu haben.

Eine besondere Gefährdung des menschlichen Selbstverständnisses bedeuten ferner solche Denkformen und Begriffsbildungen der Soziologie, die auf Dichotomien beruhen (Gemeinschaft — Gesellschaft<sup>9</sup>; Arbeiterklasse — Kapitalistenklasse; egalitäre — autoritäre Persönlichkeit<sup>10</sup> usw.), denen eine für die Betroffenen sehr „existentielle“ Auf- oder Abwertung innewohnt. Was ist aber verhängnisvoller: soziologisch frisierte Schlagworte über den Gesellschaftstyp oder ebensolche Schlagworte über einen angeblich dominierenden Menschentyp, wobei dieser immer noch als handelndes Individuum begriffen wird? Lasse ich mich von einem Soziologen überzeugen, ich lebte in einer nivellierten Mittelstandsgesellschaft<sup>11</sup> oder in einer dekadenten Gesellschaft des Überflusses<sup>12</sup>, so erscheint das ausweglos. Das Gerede von fremdgeleiteten Menschen, von autoritären Persönlichkeiten oder solchen, die der Anomie anheimgefallen sind, läßt immerhin noch die Hoffnung zu, selber sei man keiner dieser Typen und es gäbe auch andere Zeitgenossen, die nicht diesen Typen glichen.

Steht es dem Soziologen im Rahmen seiner fachlichen Kompetenz überhaupt zu, ein Modell der idealen Gesellschaft vorzulegen und dann mit einem Test nach Personentypen fischen zu gehen, die als Bewohner dieser Gesellschaft ihr Funktionieren gewährleisten würden? Er kann natürlich eine Batterie von Fragen zusammenstellen, um eine Stichprobe befragter Individuen in *Alphas* und *Betas* zu trennen. Er erklärt dann die *Alphas*

<sup>9</sup> Zur dichotomischen Begriffsbildung siehe „Die Soziologie und die Gesellschaften“, a.a.O., S. 332 ff.

<sup>10</sup> Zur Kritik dieser Dichotomie siehe z. B. Richard Christie (Hrsg.) u. a., „Studies in the Scope and Method of the ‚Authoritarian Personality‘“, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1954.

<sup>11</sup> Helmut Schelsky, „Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze“, 1965, S. 332, 341 ff.

<sup>12</sup> Mit der These von der „Gesellschaft des Überflusses“ und ihren Verfechtern habe ich mich verschiedentlich auseinandergesetzt. Siehe etwa mein Buch „Was heißt politisch unmöglich?“, Erlenbach—Zürich, 1959, S. 136—149.



allein für die wahrhaft humane Gesellschaft geeignet und gibt zu verstehen, daß er selber natürlich ein *Alpha* ist. Damit erspart er sich zugleich jede rationale Auseinandersetzung mit etwaigen Kritikern dieser Behauptung, weil man durch die Rolle des Kritikers bereits sich zu den *Betas* macht.

Es dürfte auch an der — nicht selten politisch motivierten — Neigung der Soziologen und Sozialwissenschaftler gelegen haben, dichotomisch zu denken, d. h. die Menschen in hübsch etikettierte Kästchen einzupacken, wenn wir in der modernen Soziologie eine gewisse Scheu beobachten können, Konstanten gesellschaftsbezogenen menschlichen Verhaltens auch nur ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Das führt aber auch zum Fehlschluß, die in manchen Untersuchungen zu Tage tretenden Beobachtungen über menschliches Verhalten als Folge ganz bestimmter demographischer, geschichtlicher, klassensoziologischer usw. Faktoren zu deuten. Beispielsweise beschreibt David Riesman in seiner „Lonely Crowd“ (1950) umständlich das Verhalten des „*other-directed man*“ und führt es auf verhältnismäßig späte gesellschaftliche Veränderungen in den USA zurück. In Wirklichkeit beschreibt er Verhaltensformen, die Alexis de Tocqueville mehr als hundert Jahre früher in den USA bereits viel besser beschrieben und analysiert hatte, zu einer Zeit also, da es die von Riesman bemühten Kausalfaktoren für dieses Verhalten noch gar nicht gegeben hat.

Uns beschäftigen hier nicht verschiedene weltanschauliche Positionen, die über ihre Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit unter anderem sich auch der Soziologie bemächtigt haben. Die christliche oder neomarxistische, die katholische oder protestantische Soziologie implizieren eine Anthropologie; es gibt ein Selbstverständnis des Menschen von *ihrem* Standpunkt, aber es ist uns aus anderen Perspektiven bereits bekannt. Man kann vielleicht über die jeweilige weltanschauliche Position etwas erfahren, wenn man untersucht, welche Art von Soziologie sie bevorzugt. Aber es dient nicht zur Erkundung, wie der Mensch beschaffen ist, der vorausgesetzt wird, wenn man Soziologie schlechthin treibt. Nun gibt es ohnehin nicht *die* Soziologie, sondern nur verschiedene Richtungen dieses Faches, die ihrerseits wieder durch die Gesellschaft mitgeprägt sind, in der sie jeweils wirken, ja auf die sie meist Rücksicht nehmen. Der Mensch etwa vom Standpunkt der amerikanischen Soziologie setzt einen Menschen mit durchschnittlichen Verhaltensweisen voraus, die in den USA häufiger sind als in anderen Ländern. Manche Autoren unterstellen den Soziologen aller Lager und Länder heute bereits gemeinsames Menschenbild, weil es sich auf Tagungen erwiesen hat, „daß sie alle miteinander reden können“. Es müsse also einen Modellmenschen geben, der für den amerikanischen, den deutschen, den polnischen und indischen

Soziologen gleich gilt. Diese Entnationalisierung der Soziologie ist zu begrüßen. Heißt es aber vielleicht, die Soziologie könne den Menschen nur mehr auf jener Ebene behandeln, wo alle Menschen überall sich gleich sind?

Die Soziologie ist aber nicht nur nach Ländern, sondern auch nach ihren Theorien verschieden. Sorokin in seiner Ansprache als Präsident der Amerikanischen Soziologischen Gesellschaft, 1965, betonte, daß die vorhandenen Theorien unseres Faches sich nur in solchen Punkten ausschließen oder einander widersprechen, wo die einzelne Theorie falsch ist. Hingegen seien alle diese Theorien in einer ganzen Reihe von wesentlichen Punkten komplementär: jede enthält neben ihren fragwürdigen Punkten einen Grundbestand korrekter Annahmen, die sich mit den gültigen Teilen anderer Theorien vereinbaren lassen. Infolge der „Multidimensionalität der gesamten sozialkulturellen Wirklichkeit“ erschien es Sorokin natürlich, daß die verschiedenen Theorien verschiedene Aspekte dieser komplexen Wirklichkeit hervorheben. Insofern aber diese Aspekte wirklich sind und in den verschiedenen Theorien wirklichkeitsgetreu beschrieben werden, sei jede Theorie gesund. Und diese gesunden Teile der verschiedenen Theorien könnten allmählich in eine vieldimensionale integrierte Theorie zusammenwachsen.<sup>13</sup> Nur angesichts dieser gemeinsamen Auffassungen über die soziale Wirklichkeit und das Verhalten der Menschen darin bei den verschiedenen Theorien möchten wir die Frage verstanden wissen, wie der Mensch sich über die Soziologie selbst verstehen kann.

Mit einem Menschenbild arbeitet an sich jeder von uns, wenn er sich selbst, seine Intimsphäre, seinen Lebenskreis, sein persönliches Zukunftsbild mit der ihn umgebenden Gesellschaft vergleicht und ebenso, wenn er eine sozialwissenschaftliche Aussage auf ihre Übereinstimmung mit der von ihm selbst erfahrenen sozialen Wirklichkeit prüft. Gehe ich beispielsweise davon aus, daß meiner Beobachtung nach der normale Mensch meiner Gesellschaft wenig Bevormundung braucht, so werde ich eine sozialwissenschaftliche Theorie, die seine Bevormundung unterstellt, kritisch betrachten. Der Begriff Menschenbild kann auch im Sinne des Prototyps vom Menschen schlechthin gebraucht werden, ein Typ, den man vor Augen hat, wenn man von der Bevölkerung irgendeiner Gesellschaft spricht. Die amerikanische betont beispielsweise das Jugendliche. Der Soziologe wird also manchmal, ihm vielleicht kaum bewußt, eine Begriffsbildung oder einen Forschungsansatz daran orientieren, ob er an eine Gesellschaft vorwiegend jugendlicher oder älterer Menschen denkt. Nicht kontaktfreudige Menschen sind für amerikanische Soziologen etwas Un-

<sup>13</sup> Pitirim A. Sorokin, in: American Sociological Review.

wahrscheinliches. Findet man bei einer Untersuchung des täglichen Lebens von älteren Menschen verhältnismäßig wenige Kontakte mit jüngeren, so wird sofort an eine aktive Diskriminierung der Alten durch die Jungen gedacht, nicht aber etwa an das Umgekehrte. So geschah es kürzlich in einer empirischen Untersuchung dieser Art, die erst nach längerem Überprüfen gewisser Unstimmigkeiten zur Hypothese kam, daß alternde Menschen, sogar in Amerika, manchmal von einer bestimmten Lebensstufe an praktizieren, wofür man jetzt in der soziologischen Gerontologie den Begriff *social disengagement* geprägt hat.<sup>14</sup>

Die Soziologie geht von einer vorwissenschaftlichen Übereinkunft aus, welche sozialen Umwelten für den Menschen taugen. Selbst solche Disziplinen, darunter auch naturwissenschaftliche im engeren Sinne, die keinen ausdrücklichen Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie liefern möchten, können nicht ohne ein Menschenbild sinnvoll tätig sein; z. B. die Geographie. Wenn wir die Erdoberfläche klassifizieren, gehen wir von menschlichen Nützlichkeitsabwägungen aus. Wir sprechen von Ackerbau- oder Forstgebieten, von Siedlungsräumen, von nutzbaren Wasserwegen, von natürlichen Häfen, von Bodenschätzen usw. Der Geograph gliedert also von vornherein die für ihn relevante Umwelt nach einem Schema, in dem wir unsere menschliche Existenz als Ausgriff in die Zukunft ablesen können. Liest man soziologische Veröffentlichungen, so zeigt sich, daß ihre Verfasser meist schon vor dem Eintreten in die eigentlich soziologische Analyse irgendwie gewußt haben, wie die ihnen genehme Gesellschaft beschaffen sein soll. Nun kann es ein Gesellschaftsbild nur geben, wenn man zuvor ein Menschenbild gewonnen hat. Gerade hier entstehen aber die Irrtümer, wenn nämlich Soziologen ein Menschenbild in der einen Hälfte ihrer Äußerungen erkennen lassen, das gerade aus sozialwissenschaftlich erhärtbaren Gründen mit dem Gesellschaftsbild in der anderen Hälfte unvereinbar ist. Wenn ihnen der Widerspruch auffällt, helfen sie sich mit der willkürlichen Annahme, die Natur des Menschen werde sich rechtzeitig ändern, so daß Menschenbild und Gesellschaftsbild in der Zukunft übereinstimmen und damit ihre soziologische Theorie in Erfüllung gehen lassen werden. Wird ihnen die menschliche Natur diesen Gefallen tun?

Aber dürfen wir heute in der Soziologie überhaupt von einer menschlichen Natur sprechen? Wenige Begriffe erregten während der vergangenen vier Jahrzehnte mit größerer Sicherheit den verächtlichen Unwillen gerade angelsächsischer Sozialwissenschaftler als eben der von einer menschlichen Natur. Es gäbe keine Natur des Menschen, sondern der

<sup>14</sup> Elaine M. Cumming, „Social Disengagement“, in: *Sociometry*, 1960.

Mensch habe zahllose Naturen, je nach sozialkultureller Umwelt, und im übrigen sei jede menschlich Natur nahezu beliebig durch soziale Kontrolle veränderbar.<sup>15</sup> Diese Annahme wurde — und wird in vielleicht etwas geringerem Maße immer noch — vor. Autoren bevorzugt, die aus einer optimistischen Fortschrittsgläubigkeit im Sozialen oder infolge eines marxistischen Gesellschaftsbildes die Annahme einer beliebig modellierbaren menschlichen Durchschnittsnatur brauchen, um an bestimmte Zukunftsmöglichkeiten gesellschaftlicher Art glauben zu können. Es ist aber eigenartig, daß gerade solche Autoren eine von der biologischen Ausstattung des Menschen unabhängige, willkürlich umerziehbare Antriebsapparatur unterstellen, deren allgemeiner Materialismus eigentlich eine biologische Determination menschlichen Verhaltens bevorzugen sollte. Wenn ich behaupte, der Mensch ist, was seine Gesellschaft von ihm will, das er sei, muß ich doch zugleich behaupten, das biologisch-anatomisch vorgegebene an der menschlichen Existenz — z. B. die Dauer seiner Kindheit — sei irrelevant, denn offensichtlich bleibt es in den verschiedensten Gesellschaften und Kulturumwelten fast dasselbe.

Andererseits ist keineswegs selbstverständlich, daß eine soziologische Aussage in den Vereinigten Staaten, in England, Deutschland, Italien, Indien oder Japan, in der vom „Menschen“ die Rede ist, die Einheit Mensch in einer Weise als unproblematisch unterstellen darf, wie wenn wir aus Fachzeitschriften der Chemie dieser eben genannten Länder Artikel zum gleichen chemischen Problem vergleichen und davon ausgehen, daß der darin vorkommende Satz „die Substanz war in Wasser löslich“ selbstverständlich heißt, es handle sich immer um nahezu das gleiche H<sub>2</sub>O. Kann ich wirklich über die Menschen als Mitglieder einer irgendwie näher bestimmten Gruppe und ihr Verhalten sprechen, gleichgültig, ob in der jeweiligen Gesellschaft etwa die Einehe obligatorisch oder die Vielehe möglich ist, ob man dem Kind bis zum 21. Lebensjahr liebevolles, entwicklungspsychologisches Verständnis in der Praxis und der Rechtsprechung entgegenbringt oder ob der Status Kindheit praktisch mit elf oder zwölf Jahren bereits zu Ende ist?

Ein allgemeinverbindlicher statischer Idealtypus des *Homo sapiens* in einer jeweiligen Gesellschaft kann ferner auch ein utopisches Element enthalten. Es wird nicht gleichgültig sein, ob eine Soziologie sich mit der Gesellschaft, die sie vorfindet, in der Annahme beschäftigt, der Mensch, wie wir ihn zu kennen glauben, sei als Typ fertig und nicht weiter vervollkommnungsfähig, oder ob eine Soziologie sich von einer durchgreifen-

<sup>15</sup> Zur Diskussion dieser Frage siehe z. B. A. L. Kroeber, „On Human Nature“, in: *Southwestern Journal of Anthropology*, Bd. 11, 1955.

den Wandelbarkeit der menschlichen Natur und Verhaltensweisen abhängig macht, um dadurch ihre Aussagen über die projektierte Veränderung der Gesellschaft überhaupt sinnvoll zu machen. Im Grunde genommen enthalten sowohl die marxistische Soziologie als auch die hedonistische, instrumentalistische und optimistische amerikanische ein naives Menschenbild, dessen Prüfung an der sozialen Wirklichkeit bis heute noch aussteht.

Eine wissenschaftlich ernstzunehmende Soziologie muß also, wie mir scheint, eine universale Kernnatur des Menschen voraussetzen, deren limitierende Konsequenzen für die soziale Umwelt durch keine kulturelle oder politische Gegenforderung aufgehoben werden können. Während das Menschenbild der Soziologie also einerseits dieser menschlichen Natur gerecht werden muß, muß es andererseits doch auch Aspekte enthalten, die in bestimmten Kulturen, Epochen und Gesellschaften besonders betont werden.

Unter Menschenbild kann sogar etwas Normatives begriffen werden, d. h. man setzt mit ihm Mindestmaßstäbe für ein menschenwürdiges Verhalten sowohl von seiten des Handelnden als auch seiner menschlichen Umwelt. Dem Menschenbild des Abendländers entspricht es beispielsweise, daß gelegentlich spontan echte, altruistische Akte vorkommen können, die vom Begünstigten als solche aufgefaßt und, wenn schon nicht durch Dankbarkeit, so doch durch Vernunft und Gleichmut erwidert werden. Dies gilt keineswegs in allen Kulturen. Unser jeweiliges Menschenbild enthält aber auch typische Abläufe über längere Zeiträume hinweg, z. B. die Erscheinung des Alterns und ein den jeweiligen Lebensstufen entsprechendes Verhalten und Behandeltwerden. Das Menschenbild ist auch von institutionellen Eigenheiten bestimmt, die für uns selbstverständlich, die aber keineswegs universal gültig sind, z. B. die Monogamie.

Wir sehen also bereits an diesen wenigen Beispielen, daß ein Menschenbild auch aus gesellschaftlich relevanten Übereinkünften besteht. Darin liegt seine Gefährdung und Gefährlichkeit. Weil wir einerseits fast bei jeder Handlung von einem unausgesprochenen Menschenbild bestimmt werden, ist es nicht belanglos, wenn über bestimmte Ideen und Ideologien, die auf ihrem Sektor berechtigt sein mögen, z. B. im Bereich des Rechts, das allgemeine Menschenbild mit Forderungen an die soziale Wirklichkeit ausgestattet wird, die diese nicht überall erfüllen kann. Man kann von einem theologischen Menschenbild noch zu einem grundsätzlich verstandenen juristisch-politischen schreiten. Es ist aber aufschlußreich, in welcher gerade jeder empirischen Sozialforschung widersprechende Äußerungen Soziologen verfallen, sobald sie mit der Idee der Gleichheit

auf ihrem Gebiet zu operieren beginnen. Man darf selbstverständlich, soziologischer Erkenntnisse halber, von der Individualität der Menschen absehen. Daraus folgt aber keineswegs, der Soziologe dürfe das Modell einer Gesellschaft als verbindlich entwerfen, die davon ausgeht, ihre einzelnen Mitglieder hätten keinen größeren Wunsch als den der Gleichheit mit allen anderen auf sämtlichen Daseinsgebieten. Ein realistisches und für den Soziologen brauchbares Menschenbild muß dem Ehrgeiz, dem Bedürfnis jedes einzelnen Raum lassen, sich täglich seiner Individualität erneut zu versichern. Dem Soziologen, der den Menschen erzählt, wie einander gleich sie ihm vorkämen, könnte es sonst ergehen wie dem Mann, der um die Gunst einer Frau wirbt mit der für ihn zwar erkenntnistheoretisch zutreffenden, für sie aber ontologisch unannehmbaren Erklärung, er sei in sie so verliebt, weil sie ihn so sehr an eine frühere Flamme erinnere.

Vernünftigerweise wird niemand der Soziologie mit Vorbehalt begegnen, nur weil sie aus Gründen der Methodik, der Verfahrenstechnik sehr oft mit einem verstümmelten Menschenbild arbeiten muß. Sie schneidet den Menschen tatsächlich durch ihre Methoden gedanklich Glieder und Stücke in der Bewußtseinssphäre ab, nur damit sie in das Bett operationalisierter Begriffe passen.

Ermöglicht die Soziologie ein in sich geschlossenes Menschenbild oder ist der Mensch vom Standpunkt dieser Disziplin nur eine offene Sammlung von Gesichtspunkten über einzelne Aspekte seiner sozialen Existenz? Insoweit eine wissenschaftliche Disziplin grundsätzlich unabgeschlossen, vollere Hypothesen bleiben muß, ließe sich folgern, daß von ihr auch immer nur ein vorläufiges fragmentarisches Bild des zentralen Faktors in ihrem Gegenstandsbereich verlangt werden darf. Das Menschenbild in der Soziologie wäre danach also immer unvollständig, weil es eine ihren Lehrmeinungen nach unabgeschlossene Soziologie gibt. So überzeugend dieses Argument auch für unsere heutige Auffassung von Wissenschaft klingt, so sehr ist doch auch erwägenswert, ob es sich nicht mit der Wissenschaftlichkeit der Soziologie vertrüge, von einem einigermaßen gefertigten, geformten Menschenbild, gewonnen auch an vor- und außer-soziologischen Erkenntnissen, auszugehen. Vielleicht wird man daraufhin erwidern, täte sie dies, so wäre sie in Gefahr, zu einer normativen Disziplin zu werden, da sie ja über ein gefestigtes und vorgeformtes Menschenbild zu Äußerungen über die wünschenswerte Gesellschaft käme, die nicht über weitere Erkenntnisfortschritte der Soziologie ohne weiteres wieder zu verwerfen wären. Gegen diesen Standpunkt würde man vielleicht wenig einwenden, hielten sich die meisten Soziologen tatsächlich von normativen Äußerungen fern. Gerade das versagen sich aber die wenig-

sten. Wir hätten also die merkwürdige Situation vor uns, daß eine Disziplin, die weder eine menschliche Natur noch auch nur ein sekundäres konsequentes Menschenbild für erkennenswert bzw. erkennbar hält, ihrerseits nun uns zu erklären bemüht ist, wie die menschenwürdige, die lebenswerte Gesellschaft aussehen müßte.

Inwieweit hat sich das implizierte Menschenbild der Soziologie im Lauf der letzten Jahrzehnte gewandelt? Ein Trend ist unverkennbar: die Soziologie untersucht viel intensiver und häufiger den Menschen als solchen, d. h. konkrete Individuen, als etwa die Gesellschaft als Ganzes bzw. größere soziale Gebilde, abgelöst von den in ihnen agierenden Menschen. Neuere Werke über die Bürokratie, über soziale Organisationen, sofern sie empirische Daten zugrunde legen, bestehen vorwiegend aus der Beschreibung und der statistischen Auswertung von Beobachtungen dessen, was einzelne Menschen in konkreten Situationen getan oder nicht getan haben.

Das gleichbleibendste und überzeugendste Menschenbild, das uns die Soziologie liefert, finden wir also nicht dort, wo sie sich mit Gesamtgesellschaften, mit großen sozialen Systemen, mit dem Menschen als Angehörigem schlagwortartig bezeichneter Epochen beschäftigt, sondern in der Kleingruppenforschung, die sich mit Konstanten des menschlichen Verhaltens befaßt, die in erster Linie im Sozialisationsprozeß, also der Menschwerdung, im wesentlichen im Schoße einer Familie, geprägt worden sind.

Das große kulturkritische Schlagwort für die erste Hälfte unseres Jahrhunderts war die Vermassung der modernen Menschen. Alles nur Erdenkliche sei abzuleiten von der Masse, dem Massenmenschen und dem Einfluß der Massenkommunikationsmittel. Von all dem übriggeblieben ist eigentlich nur unsere Besorgnis über die Massenkommunikationsmittel, während die emsige soziologische Kleinarbeit nachgewiesen hat, wie unbegründet die Furcht vor der Vermassung gewesen ist.<sup>16</sup> Gerade die sozialen Zwangsmittel der Diktaturen haben funktioniert und funktionieren immer noch, nicht etwa, weil sie es mit einigen Millionen völlig einander gleichgültiger, abgeschliffener menschlicher Atome zu tun haben, sondern im Gegenteil, weil fast jeder einzelne dieser Bevölkerungen so intim und individuell mit einigen anderen Menschen verknüpft ist, daß man ihn beispielsweise über das Geiselsystem in den Griff bekommen kann, bzw. ihm die Flucht unmöglich macht; und zum anderen, weil es genügt, in einer kleineren Gruppe nur einige wenige Anhänger des Systems zu haben, um über die

<sup>16</sup> Als einer der ersten wandte sich Theodor Geiger gegen die „Legende von der Massengesellschaft“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 39, 1950/51.

anderen soziale Kontrolle ausüben zu können. Ich würde also behaupten, daß die Diktaturen des 20. Jahrhunderts nicht deshalb funktioniert haben, weil es den Massenmenschen gibt, sondern, weil die Verhaltensweisen der meisten Menschen auf die uralten Mittel der sozialen Kontrolle sich seit dem Beginn der Geschichte praktisch nicht verändert haben.<sup>17</sup>

Man darf die Erscheinung der emotionalen Ansteckungsfähigkeit, wie man es nennt, und der sozialen Kontrollierbarkeit einzelner über für sie wichtige Gruppen nicht verwechseln. Wenn ein Rednertyp mit einer bestimmten Rhetorik vor ihm versammelte Tausende in einen bestimmten Zustand versetzen kann, ob das nun Billy Graham oder Fidel Castro ist, so hat das wenig zu tun mit dem Problem, das sich uns stellt, wenn wir fragen, wie eine größere Gesellschaft von widerwillig sich einordnenden Individuen im alltäglichen Leben von einer zentralen Führung kontrolliert wird. Hierzu sind die Ergebnisse beispielsweise der Industriesoziologen, die untersuchen, wie eine Arbeitergruppe eine Minderheit in ihrer Mitte daran hindert, eine bestimmte Leistungsnorm zu überschreiten, sehr viel instruktiver als jede Analyse des Vorganges, bei dem ein charismatischer politischer Führer eine buchstäbliche Masse für einige Stunden zu gebannt ihm Lauschenden macht. Ich hielte es deshalb für falsch, wenn man heute noch glaubte, die Soziologie könne uns Aufschlüsse über gegenwärtige Probleme großflächiger Art geben, weil sie es irgendwie mit großen Massen zu tun habe und die Methoden besitze, sie überschaubar zu machen. Der eigentliche Beitrag der Soziologie zu unserem Verständnis des Menschen in typischen Situationen, auch solchen, die historisch relevant sein können, liegt vielmehr in ihrer Bemühung um die Erhellung überschaubarer Vorgänge, an denen keine sehr besonders große Zahl von Menschen beteiligt zu sein braucht.

Es gibt einen gemeinsamen Nenner bei den verschiedenen Soziologen der letzten dreißig Jahre, die sich über den Menschen in der Soziologie geäußert haben. Zahlreiche Autoren haben so etwas wie ein Menschenbild der Soziologie versucht, worin sie den Menschen als Rollenspieler zum Ausgangspunkt wählten. Vor dem Menschen als Rollenspieler liegt aber der Mensch als Definierer der jeweiligen Situation. Der Mensch spiele also seine Rolle jeweils so, wie es ihm aufgrund der strategisch definierten Situation, in der er sich befindet oder in die er eintreten möchte, als zweckrational erscheint. Vermutlich erklärt dies zum Teil auch die Ambivalenz mancher Soziologen gegenüber unfreiheitlichen Systemen: Menschen, die diesen trotzen, passen nicht in die soziologische Theorie. Schon wer aus Protest in einem Theater aufsteht und geht, spielt eine so

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch Richard T. LaPiere, „A Theory of Social Control“, New York, 1954.

seltene Rolle, daß er Soziologen Unbehagen bereitet. Man muß also unterscheiden:

1. Rollen, die man der Situation zuliebe und der Gesellschaft konform spielt, aber entweder genießt oder haßt;
2. Rollen, die man als Nichtkonformer (u. U. als Exzentriker) spielt und entweder genießt oder haßt.

Der Arzt, der dem unheilbar Kranken eine falsche Mitteilung macht, spielt eine situationsangemessene und berufsethisch in der Regel erwartete Rolle, wenn auch vielleicht eine umstrittene. Er genießt sie aber bestimmt nicht. Der Diplomat auf einer Abrüstungskonferenz, der selber kompromißbereit und friedensliebend ist, muß weisungsgemäß mit einem Eklat von dannen schreiten. Er haßt seine Rolle, die bewußt situationsinkongruent ist, aber von seinem Auftraggeber verlangt wurde, um eine bestimmte Position zu unterstreichen.

Was folgt aus diesem Menschenbild? Der Mensch ist eigentlich ein wenig ansprechender Geselle: er ist kalkulierend und ein Konformist. Er sagt selten, was er wirklich denkt. Er spielt seine Rolle des Vorteils wegen: entweder eines erst erhofften Status oder der Bewahrung eines errungenen zuliebe. Der Mensch der Soziologie ist ein Opportunist und wird dafür von den Soziologen noch gelobt, weil sie ihn sonst gar nicht begrifflich erfassen könnten. Es ließe sich aber auch sagen: der Mensch, wie die Soziologie ihn sieht, ist kein Opportunist, sondern ein Altruist, der niemanden kränken möchte. Oder man könnte sagen: er ist ein Kompromißler. Er weiß, daß Gesellschaft nur dank der Kompromißbereitschaft aller möglich ist, also spielt er seine Rolle stets als einen Kompromiß zwischen dem, was er wirklich möchte und dem, was von ihm erwartet wird. Eines ist klar: der Soziologe kann mit prinzipientreuen Menschen, die einem inneren Gesetz folgen, sehr wenig anfangen.

Zusammenfassend läßt sich vielleicht sagen: die Soziologie soll den Mut zu einem Menschenbild haben, das sie meist ohnehin impliziert. Sie kann ihrer Aufgabe als empirische Wissenschaft nur gerecht werden, wenn sie eine Vorstellung vom Menschen besitzt — sowohl in der spezifischen Gesellschaft als auch global allgemein — und diese fortwährend an den sozialen Wirklichkeiten und an den Ergebnissen ihrer Hilfswissenschaften prüft. Man sollte sich eingestehen, daß die Soziologie ein vorwissenschaftliches Menschenbild ergänzt und dieses der Methode zuliebe auch vereinfachen, aber nicht verachten darf. Die Soziologie sollte bereit sein, die Konsequenzen für ihre eigenen Theorien zu ziehen, wenn andere Disziplinen eine der sozialkulturellen Variabilität entzogene allgemeine menschliche Natur darstellen können. Sie soll sich aber auch hüten, die Menschen als sozial Handelnde zu sehr unter dem Blickwinkel von

Nationalcharakteren zu betrachten. Was die Menschen tun und lassen *wollen*, ist von Gesellschaft zu Gesellschaft weniger verschieden, als was sie in der einzelnen Gesellschaft, teils dank informeller, teils dank offizieller, in der jeweiligen Kultur verankerter Normen leicht tun oder unterlassen *können*. Die Soziologie irrt, wenn sie das Individuelle von solchen Prozessen ausklammert, die nur aus der Situation von Individuen begriffen werden können. Sie leidet hier an dem, was man neuerdings das übersozialisierte Menschenbild genannt hat. Die Soziologie braucht das Individuelle im Menschen nicht zu ignorieren oder auszuklammern, sondern kann — im Gegenteil — gerade beispielsweise die universale Wirksamkeit sozialer Kontrollen aus der Allgegenwart eines unveräußerbaren individuellen Kerns in jedem einzelnen — auch während seiner Gruppenteilhabe — erklären.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Näher ausgeführt in meinem Buch, „Der Neid“ (1966), S. 102 ff.

FRITZ BAUER

GENERALSTAATSANWALTSCHAFT FRANKFURT/M.

## Strafrecht, Wertordnung und pluralistische Gesellschaft

I. *Das Strafrecht der Bundesrepublik Deutschland und das heutige Bild vom Menschen*

Die in Gesetz gegossene Strafgewalt der Bundesrepublik ist im Kern noch immer das Reichsstrafgesetzbuch von 1871. Es ging im wesentlichen auf das Preußische Strafgesetzbuch von 1851 zurück, das seinerseits die Entwicklung des strafrechtlichen Denkens und Handelns des vorausgegangenen Jahrhunderts abschloß.

Das Gesetz beruhte weltanschaulich auf den Konzeptionen Kants und Hegels, soziologisch auf der Machtstellung des Staates und der ihn tragenden gesellschaftlichen Schichten. Es war ein klares Recht der Vergeltung der Tatschuld eines Menschen, es folgte aus den autoritären Vorstellungen des *ancien regime* in Deutschland.

Kant hatte in seiner „Metaphysik der Sitten“ das großartige Wort geschrieben: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben.“ Gerechtigkeit meint aber für Kant die erbarmungslose Verwirklichung des Vergeltungsprinzips: Aug' um Auge, Zahn um Zahn, obwohl beispielsweise das Alte Testament bei der Wiedergabe des Urerlebnisses des Verbrechen, bei der Schilderung der Ermordung Abels durch Kain, gerade die Vergeltung ablehnt und die Bergpredigt sich ausdrücklich von dem Satz „Aug' um Auge, Zahn um Zahn“ abwendet. Mit dem für Kant kennzeichnenden Rigorismus konnte er schreiben: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit allen Gliedern auflöste (zum Beispiel das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinanderzugehen und sich in aller Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind.“ Die Zurücklassung des ungeköpften Mörders, eines erdachten Robinson, auf der von aller Welt für immer verlassenen Insel ist ihm schlechthin unerträglich und mit dem Untergang der Gerechtigkeit gleichbedeutend, der das Leben der anderen auf Erden wertlos macht. Gerechtigkeit und Recht geschehen um ihrer selbst willen; sie sind frei von allen realen Überlegungen und frei von realen Zwecken und Zielen.

Hegel hat den gleichen Gedanken in die dialektische Formel gekleidet, daß das Verbrechen eine Negation des Rechts sei und die Strafe wieder eine Negation der Negation. Dadurch erwächst nach seinen Vorstellungen ein Positives. Das Gleichgewicht wird nach ihm in der Welt wieder hergestellt. Die Formulierung Hegels klingt gewiß geistreich, ihr Inhalt ist aber problematisch genug. In Wahrheit erleben wir eine Summierung von zwei „Negationen“; auf den Affekt des Täters folgt ein Affekt der Gesellschaft, was mental-hygienisch belangreich sein mag, aber nicht ohne weiteres Gerechtigkeit ist.

Das Strafgesetzbuch von 1871 ist im Laufe der Zeit durch — wie man gezählt hat — 69 Novellen ergänzt und umgestaltet worden. Seine Grundstruktur — der Gedanke einer Vergeltung — ist aber geblieben. Auch die Reformbestrebungen unserer Zeit haben im wesentlichen an ihr festgehalten. Das Wort „Vergeltung“ wird freilich gerne verdrängt. Man zieht vor, von einem „Schuldstrafrecht“ zu sprechen, ohne daß hierdurch freilich der Kern der Sache verändert würde. Auch die Mitglieder des Strafrechtsausschusses des vergangenen Bundestags bekannten sich bei ihrer Beratung des im Jahre 1962 vorgelegten Entwurfs der Bundesregierung für ein neues Strafrecht einstimmig, somit ohne Rücksicht auf Parteizugehörigkeit, zur Idee eines Schuldstrafrechts.

Das zähe Festhalten an der Vorstellung, daß das Strafrecht vorzugsweise dazu bestimmt ist, geschehenes Unrecht durch eine adäquate Leidzufügung auszugleichen, erklärt sich aus dem nahezu archetypischen Charakter des Vergeltungsgedankens. Unsere moderne Gesellschaft wird nicht allein mit dem Strafgesetzbuch von 1871 nebst seinen Novellen, auch nicht nur mit den Reformvorschlägen der letzten Jahre oder Jahrzehnte konfrontiert, sondern mit einem jahrtausende-, ja jahrzehntausendealten Gedanken der Menschheit. Dies erschwert ungemein eine Änderung unseres Rechts. Dem entspricht, daß der Wunsch nach einem neuen Recht der Verbrechensbekämpfung nur von einem verhältnismäßig kleinen Teil der Öffentlichkeit geteilt wird. Sofern es populäre Wünsche gibt, zielen sie auf eine Wiedereinführung der Todesstrafe, die rational überhaupt nicht verteidigt werden kann, aber dem irrationalen Vergeltungsdenken entspricht.

Die älteste Erklärung des Weltgeschehens war moralisch. Alle Schuld rächt sich nach ihr auf Erden. Wo wir von Ur-Sachen reden würden oder doch reden müßten, die ihre Konsequenzen haben, glaubte und glaubt der primitive Mensch an eine Ur-Person, sei es irdischer oder überirdischer Art, die das Gute belohnt, jedenfalls aber das Böse vergilt. Das Leben besteht nicht aus Kausalzusammenhängen, sondern einer Summe von Aktionen und Reaktionen, die moralisch aneinander gekettet sind.

Daß Tod, Krankheit, die Mühsal der Arbeit in die Welt gekommen sind, wird fast überall als Strafe der Gottheit für menschliches Unrecht verstanden.

Der Sündenfall der Bibel ist uns allen geläufig. Die Sintflut, von der die Mythen fast der ganzen Welt berichten, wird von der Bibel (aber nicht nur von ihr) auf die Bosheit der Menschen zurückgeführt. Die verschiedenen Völker und das Sprachengewirr dieser Erde entstanden, weil die Menschen den Babelsturm schufen, der Ausdruck ihres irdischen Frevelmuts war.

In der griechischen Dichtung kehrt der Gedanke noch deutlich wieder. Bei Äschylos lesen wir wie auch im Vorderen Orient: „Wer fällt, fällt. Wieder büßt der Mörder. Solange Zeus waltet, waltet das Gesetz: wie jeder tat, also muß er leiden . . . Wer Todeswunde schlug, empfangen Todeswunde . . . Blut um Blut, es ist ein alter Spruch.“

Die ethisierende Weltdeutung — identisch mit der Vergeltungs-idee — wurde erstmals von den naturwissenschaftlich denkenden Philosophen Griechenlands abgelehnt. Das Naturgesetz hörte für sie auf, Ausdruck eines guten oder bösen Willens zu sein, etwa im Sinne „Es werde Licht!“ oder „Es werde eine Sintflut!“. Es wurde zu einer Abfolge von Geschehnissen jenseits von Gut und Böse. An die Stelle der Vorstellung, daß Gutes belohnt und das Böse bestraft werde, trat das Bild von natürlichen und sozialen Bedingtheiten des Geschehens. Das griechische Wort „aitia“ bedeutete zunächst Schuld, bei den Naturwissenschaftlern aber Ursache.

Protagoras war der erste, der die Folge zog, daß die spezifische Technik der staatlichen Ordnung, die auf einen für sozialschädlich gehaltenen Tatbestand mit einem Zwangsakt reagiert, nicht mit der religiös-moralischen, für ihn auch im Weltenganzem entthronten Idee der Vergeltung zu begründen und zu rechtfertigen sei, sondern allein durch die rationale Absicht, die Gesellschaft zu sichern. Seitdem steht der Meinungsstreit in der Welt; das Symbol der Justitia mit der Waage, die Ausdruck des Vergeltungsgedankens ist, dominiert aber deutlich bis in unsere Tage.

Letztlich geht es um die Frage, ob das Kriminalrecht auf Philosophie oder auf Wissenschaft zu gründen sei, wobei mit Wissenschaft die Natur- und Sozialwissenschaften gemeint sind. Die moralisierende Philosophie hat zu allen Zeiten die reinen Natur- und Sozialwissenschaften eines öden Materialismus bezichtigt. Schon Platon hat die Astronomen verachtet, weil sie nicht „nach dem wahren und unsichtbaren Sein“ Ausschau hielten, sondern die Bewegung der Sterne beobachteten. „Wer nach oben gaffend oder nach unten blinzeln versucht, etwas sinnlich Wahrnehmbares zu erfassen, dessen Seele“ — so schrieb er — „blickt nicht hinauf zur Höhe,

nein, in die Tiefe hinab.“ Nicht viel anders werden heute diejenigen charakterisiert, die fordern, daß die Gesellschaft sich zunächst ein hinreichendes Erfahrungswissen verschafft und affektfrei in den Kategorien von Ursache und Wirkung denkt, bevor sie moralisierende Normen aufstellt und anwendet.

Gerade weil in der deutschen Strafrechtsdiskussion die Vergeltungs-idee Kants und Hegels deutlich den Ausschlag gibt und die Erfahrungswissenschaften als inferiore Zwergformen wissenschaftlichen Arbeitens zurückgedrängt zu werden pflegen, muß daran erinnert werden, daß die populäre Konzeption des geltenden und projektierten Rechts nicht nur von „materialistischen“ Soziologen, Psychologen, Biologen, Psychoanalytikern und dergleichen, sondern auch schon von Schopenhauer und Nietzsche in Zweifel gezogen wurde, von „Denkern“, mit denen die neuere Philosophie anhub, der die reale Existenz des Menschen am Herzen lag.

Schopenhauer hat sich nachdrücklich gegen den eigentümlichen Fehler der Deutschen gewandt, das, was vor ihren Füßen liege, in den Wolken zu suchen. Um das Strafrecht zu erklären, würden die überschwenglichsten, abstraktesten, folglich auch inhaltsleersten Begriffe herbeigeht, um aus ihnen Babelstürme in die Wolken zu bauen. Schopenhauer wünschte eine nüchterne Kriminalpolitik und lehnte den Vergeltungsgedanken ab.

Alle bloße Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, so schreibt er in „Die Welt als Wille und Vorstellung“, ist Rache, sie kann keinen anderen Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, das man selbst verursacht, sich über das selbst erlittene zu trösten. Er nennt dies Bosheit und Grausamkeit. „Kein Mensch hat die Befugnis, sich zum rein moralischen Richter und Vergelter aufzuwerfen“ und dem Missetäter Buße aufzuerlegen. Die Gesellschaft hat nach ihm nur das Recht, für ihre Sicherheit zu sorgen.

Nietzsche, der schon unter dem Einfluß der modernen Kriminologie eines Lombroso gestanden haben dürfte, hat — gleichzeitig mit der modernen Kriminalsoziologie eines Ferri und Franz von Liszt — in seiner „Morgenröte“ (1881) ein revolutionär neues Recht gefordert. „Man hat“, so schreibt er, „kaum angefangen, über die Physiologie der Verbrecher nachzudenken, und doch steht man schon vor der unabweisbaren Einsicht, daß zwischen Verbrechern und Geisteskranken kein wesentlicher Unterschied besteht. Jetzt zwar will immer noch der, dem ein Schaden zugefügt ist, seine Rache haben — und dies hält einstweilen unsere abscheulichen Strafordnungen noch aufrecht samt ihrer Krämerwaage und dem Aufwiegenwollen der Schuld durch die Strafe. Sollten wir noch nicht sagen dürfen: jeder ‚Schuldige‘ ist ein Kranker?“ Nietzsche (wie übrigens

schon Schiller, der sich in seiner Erzählung „Der Verbrecher aus verlorener Ehre“ sehr kritisch zum Strafrecht geäußert hat) fehlen vor allem die Ärzte, „für die das, was wir bisher praktische Moral nennen, sich in ein Stück ihrer Heilkunst umwandelt“. Er fordert sie. Zu den Ärzten können wir getrost noch die Pädagogen hinzufügen.

Mit diesen Vorstellungen Schopenhauers und Nietzsches, die alles andere als seichte Materialisten waren, bricht modernes wissenschaftliches Denken in das Gehege des traditionellen Rechts ein, zugleich auch ein Rationalismus, der auf alle überirdischen Spekulationen verzichtet. Nicht zuletzt Nietzsche — richtig verstanden — tritt für eine menschliche Solidarität mit aller Kreatur ein, die wir heute schlicht sozialstaatlich nennen würden.

Das idealisierende Bild vom Menschen, der Idealtypus Mensch, von dem noch die klassische Philosophie ausgegangen war und der die Gesetzgebung und Rechtsprechung bestimmte und noch weitgehend heute bestimmt, wurde von den Natur- und Sozialwissenschaften in Frage gestellt. Die Bewegung für eine deutsche Strafrechtsreform, die sich über mehr als sechs Jahrzehnte erstreckt und auch zur Novellierung einzelner Teile des Strafgesetzbuches geführt hat, hat ihre geschichtlichen Wurzeln in den naturwissenschaftlichen Forschungen, in der Sozialwissenschaft und den sozialpolitischen Postulaten in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Mittlerweile sind diese Forschungen und Forderungen vertieft und bedeutend ausgeweitet worden. Neuland wurde betreten, beispielsweise kam die Psychoanalyse hinzu. Das wissenschaftliche Erfahrungsmaterial häuft sich von Jahr zu Jahr. Die Untersuchungen schreiten in einem oft atemberaubenden, beklemmenden Tempo fort. Die Forschung greift nicht nur nach dem Universum, sie analysiert nicht nur den Mikrokosmos der Atome, sie sucht auch die große, vielleicht größte Unbekannte zu erklären, die wir gemeinhin Seele zu nennen pflegen.

Es ist ein — begreiflicher — Wunschtraum vieler, unsere Erfahrungswissenschaften möchten jene Vorstellungen vom Menschen bestätigen, der als ein Abbild Gottes in freier Selbstverantwortung unabhängig von natürlichen und sozialen Faktoren seines Schicksals Schmied ist. Kant selbst hat freilich diesen Menschen in den Bereich des reinen Denkens verwiesen und von diesem fiktiven Menschen sehr deutlich unsere empirische, sehr irdische Existenz abgehoben, deren Freiheit höchst problematisch ist und auch ihm durchaus problematisch erschien. Die moderne Wissenschaft erfüllt unser *wishful thinking* kaum. Sie kränkt unser Selbstbewußtsein, sie verletzt unseren Stolz, indem sie die Erdenreste sehr deutlich macht, die zu tragen uns peinlich ist.

Es spricht vieles dafür, daß wir Menschen teilweise programmiert sind

und teilweise programmiert werden können. Gewiß hört niemand den Vergleich mit einem Roboter oder Computer gerne. Wir fühlen auch deutlich, daß die Erkenntnis, die die Wissenschaft uns nahelegt, uns sowohl den Himmel wie die Hölle auf Erden öffnen kann. Es besteht die Gefahr, daß wir, nach den Intentionen irgendeines Machthabers genormt und kommandiert, gefügig, verfügbar werden. Es besteht freilich auch das „Prinzip Hoffnung“, daß die Menschen, gerade etwa der kriminelle, sozial nicht angepaßte Mensch, durch zum Beispiel soziale und psychische Einflußnahme zu einem Denken und Handeln im Geiste mitbürgerlicher Solidarität determiniert werden. Was geschehen mag, wissen wir nicht. Wir lesen nur die Referate und Dialoge von Nobelpreisträgern etwa in einer Schrift „Man and his Future“ („Der Mensch und seine Zukunft“) oder Thomas Regaus Buch „Menschen nach Maß. Werkstoff Mensch im Griff einer seelenlosen Wissenschaft“. Der eine mag Kulturpessimist sein und seine Folgerungen ziehen, ein anderer sich zu einem Kulturoptimismus bekennen.

Segen oder Unheil der Wissenschaft, sei es der Atomwissenschaften, der modernen Biologie oder Biochemie, stehen hier nicht zur Diskussion. Für eine Strafrechtsreform sind aber die Determinanten menschlichen Verhaltens wichtig. Sie können in einer Welt mit einer dynamischen Wissenschaft, die ein jahrtausendealtes Vakuum zu füllen beginnt, nicht vernachlässigt werden.

Die soziale Manipulierbarkeit der Menschen, die schon im Straßenverkehr beginnt, dessen Regelung uns dressiert und einer eigenen Verantwortung entwöhnt, ist erhärtet und wird — zumal nach den Erfahrungen, die gerade wir in Deutschland in den zwölf Jahren des Unrechts zu sammeln gelernt haben, und in einer Welt, in der die Außenlenkung der Menschen durch Reklame, Mode, Sitten und Unsitten der Umwelt politisch, wirtschaftlich und sozial tagaus, tagein bewiesen wird — kaum ernsthaft in Zweifel gezogen werden.

Das Bewußtsein des Menschen wird — marxistisch gesprochen — durch die Produktionsverhältnisse — in allgemeiner Formulierung — durch das gesellschaftliche Tun der kleinen Welt, in der er lebt und der er sich zurechnet, aber auch durch den Lebensstil, *the way of living*, der weiteren Umgebung wenn nicht bestimmt, so doch mehr oder minder stark beeinflußt. Packard schrieb sein Buch über die „geheimen Verführer“, die nach dem Unterbewußtsein von jedermann greifen. Aldous Huxley, Sohn und Bruder berühmter Biologen, hatte schon 1932 in seinem Roman „Wackre neue Welt“, der weit mehr als eine phantastische Erzählung war und ist, den „konditionierten“ Menschen mit gesteuerten Gefühlen dargestellt, ein Wesen, das organisierbar, manipulierbar und dressierbar ist.



1959 veröffentlichte er ein neues Buch, in dem er seine seinerzeitige — sehr negative — Utopie einer Prüfung unterzog. Es erschien unter dem Titel „Dreißig Jahre danach“. Mit Erschrecken stellte der Autor fest, daß seine Prophezeiungen sehr viel früher wahr würden, als er ursprünglich erwartet hatte. Das Gespenst eines total organisierten und total manipulierten Menschen hatte mittlerweile Aktualität gewonnen. Huxley wandelte ein berühmtes Wort Churchills ab: „Noch nie sind so viele von so wenigen gegängelt worden.“ Aber nicht nur das Unbewußte wird angegriffen, auch das wache Selbstgefühl des Ich und sein Gewissen werden formiert oder deformiert. Eine Gesellschaft mit einer „catch as catch can“-Philosophie, die den Erfolg ohne Rücksicht auf die Mittel, die zu ihm führen, anerkennt und äußeren Statussymbolen den inneren Wert des einzelnen entnimmt oder doch zu entnehmen scheint, prägt die Individuen, so daß sie zuletzt wie Pawlowsche Hunde reagieren. Über-Ich, Ich und Es, um psychoanalytische Begriffe zu gebrauchen, sind plastisch und werden von außen gebildet oder mißgebildet. Das Wissen um Gut und Böse und das Wollen des Guten und Bösen sind ein Reflex der Umwelt. Die Jugendkriminalität ist beispielsweise in weiten Bereichen ein getreues Spiegelbild der herrschenden Wirtschafts-„philosophie“ und -praxis.

Die *Psychologie* des Menschen behandelt ihn nicht mehr in einer *splendid isolation*, sondern im Zusammenleben mit den anderen. Der Mensch hegt Erwartungen, sie werden bald erfüllt, bald enttäuscht. Nicht alle Blütenräume reifen. Konflikte entstehen, die sich in menschlichen Reaktionen lösen. Sie sind bald nach innen, bald nach außen gewandt. Die Mechanismen dieser seelischen Reaktionen sind von dem, was wir Willen nennen, nur beschränkt beherrschbar. Frustrationen können den Menschen krank oder aggressiv machen. Vieles ist dabei von den ererbten Faktoren abhängig, die Dispositionen schaffen. Gemeint ist hiermit eine Neurotisierung des Menschen, die Krankheitswert besitzt. Ein großer Teil der Kriminalität scheint Folge einer solchen Lebensenttäuschung oder eines solchen Ressentiments zu sein. Asozialität — identisch mit einer Gleichgültigkeit gegenüber gesellschaftlichen Geboten oder Verboten — und Antisozialität — identisch mit Aggressivität gegenüber Menschen, die stellvertretend für die Glücklichen oder doch anscheinend Glücklichen stehen — sind Ausdrucksformen des Unbehagens am Leben. Der Mensch gibt sein Leiden weiter, wie er — unabhängig von seinen unterschwelligem Affekten — auch die Verhaltensformen praktiziert, die er von seiner Umgebung gelernt hat, etwa die Lieblosigkeit zu Hause oder die Lösung von Schwierigkeiten nicht im Wege nüchterner Überlegung, sondern eines affektgeladenen Verhaltens, das den Knoten wie Alexander der Große durch Schwerthieb beseitigt, statt ihn zu entwirren. Die Akzentuierung

der frühen Kindheitserlebnisse, die durch die Psychoanalyse seit den Tagen Freuds erfolgt ist, wurde mittlerweile auch durch die Versuche mit Rhesusäffchen im Primatenlaboratorium der Universität Wisconsin erhärtet. Die neugeborenen Tiere wurden in Gesellschaft von Attrappen aufgezogen, die die Stelle der Familie einnahmen. Die künstlichen Tiere genügten zwar, um die Muskulatur der Jungen zu entwickeln. Eine seelische Reifung blieb jedoch völlig aus. Die erwachsenen Äffchen erwiesen sich als asozial, sie waren völlig kontaktarm und sogar unfähig, sich fortzupflanzen.

Der gelernter wie der unterschwellige Mechanismus wirken, wie uns die Wissenschaften zu sagen scheinen, wie eine Maschine, die nicht gestoppt werden kann, so daß alles bloße Moralisieren den Kern der Menschen nicht trifft. Die interne und externe Programmierung läuft quasi-automatisch ab, mag auch das begleitende Bewußtsein des Menschen Rationalisierungen liefern. Auch unter Hypnose handelnde Personen haben leicht und schnellfertig rationalisierende Erklärungen für ihr Verhalten bei der Hand.

Die *Biologie*, namentlich die Biochemie, ist den Erbgesetzen durch die Entdeckung des biogenetischen Code nahegekommen. Jeder Mensch trägt einen individuellen Code in sich, der die körperliche und seelische Struktur und ihre Reorganisation durch das Leben hindurch unwandelbar bestimmt. Theoretisch kann schon heute die Möglichkeit in Rechnung gestellt werden, ihn von außen zu ändern, mögen uns auch noch lange die Praktischen Mittel fehlen, die Theorie in die Wirklichkeit zu übertragen. Zwischenhirnschädigungen, die beispielsweise nach Entzündungen auftreten, können beim Menschen erhebliche Erregungszustände, sexuelle Anomalien und dergleichen zur Folge haben; die dünne Haut der Zivilisierung des Menschen löst sich, seine Domestizierung blättert ab. Tierversuche zeigen, daß wir mit schwachen elektrischen Strömen, die bestimmte Hirnpartien reizen, Hunger und Durst, Schläfrigkeit, Sexus aktualisieren können. Lustempfindungen können ausgelöst werden, so daß Julian Huxley, der berühmte Biologe, sagen konnte, wir könnten eines Tages dem Menschen elektrisch Glück verschaffen. Er fügte hinzu, auch elektrisches Glück sei Glück. Es wird berichtet, daß schon heute bei seelisch Kranken Gefühls- und Triebumschläge elektrisch erzielt werden könnten und erzielt worden seien. Zu den elektrischen Impulsen kommen die chemischen Mittel der Pharmakologie, zum Beispiel anti-depressive Mittel. Künstler wie Poe, Baudelaire, Maupassant, Aldous Huxley haben zu solchen Mitteln gegriffen — vom Alkohol ganz zu schweigen. Ein lebhaftes Temperament kann biochemisch etwa zum Phlegma reduziert werden. Die Gemütslage des Menschen ist synthetisch fabrizierbar gewor-

den. Auch das Gedächtnis kann reaktiviert werden. All das scheint zu zeigen, daß die Seele, die unstofflich vorgestellt wird, durch Stoffe zubereitet werden kann, was in sich schließt, daß sie selber irgendwie stofflich gedacht werden muß.

Wenn die Strafrechtsreform in Deutschland durch Jahrzehnte hindurch mißglückt ist und auch heute eine Gesetzgebung in Raten mehr Erfolgsaussichten hat als eine totale Erneuerung unseres Rechts, so dürfte einer der wichtigsten Gründe hierfür sein, daß wir einer wachsenden Fülle von Fragen, die eine dynamische Wissenschaft stellt, gegenüberstehen, der Problematik noch nicht gewachsen und um Antworten verlegen sind. Gustav Radbruch, der große Strafrechtslehrer in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, hat nicht ohne Grund von dem schlechten Gewissen gesprochen, das den in Gesetzgebung, Rechtslehre und Rechtspflege tätigen Juristen peinigt. Die gegenwärtigen Reformbemühungen der Bundesregierung und der Bundestagsmehrheit ziehen sich — nimmt alles nur in allem — auf den Status quo zurück, der jedenfalls den Vorzug hat, in Übereinstimmung mit den konventionellen Vorstellungen der breitesten Teile der Bevölkerung zu stehen, wie problematisch sie gerade in unserem Zeitalter auch geworden sind und wie ineffektiv sich auch die gegenwärtige Praxis des Strafrechts erweist.

Eine wirkliche Reform stellt uns vor die Alternative: soll das Kriminalrecht wie seither vorzugsweise Philosophie oder Wissenschaft, soll es Moral oder Technik der Menschenbehandlung sein, die von den Ursachen der Kriminalität ausgeht und sich bemühen will, ihnen vorzubeugen oder, sofern die Vorbeugung mißlang, sie im Rahmen des Möglichen zu beseitigen.

Die uralte Vorstellung von einer „Schuld“, sofern damit mehr als die Unterscheidung von Vorsatz und Fahrlässigkeit gemeint ist, wird durch den Begriff der Ursache ersetzt werden müssen. Hier ist uns zunächst die schwere Aufgabe einer Entmythologisierung unseres Rechts gestellt. Nicht minder bürdevoll sind die Überlegungen zur Therapie des asozialen oder antisozialen Menschen. Man kann die Therapie auch als den Versuch einer menschenwürdigen Neuprogrammierung des normwidrigen Handelns eines Menschen bezeichnen.

Unser seitheriges und projektiertes Strafrecht erheben den Anspruch, verweltlichtes Christentum zu sein; sie sind es nicht. Das biblische „Mein ist die Rache“ setzt einem Schuld-Sühne-Denken seine Grenze, und alle alt- und neukantianischen oder alt- oder junghegelianischen Formulierungen, wie sie bei uns üblich sind, sind nur ein feiges Feigenblatt, um den prinzipiell archaischen Sachverhalt der Vergeltung zu verdecken. Thomas von Aquino hat das „Mein ist die Rache“ ernst genommen, er

nannte die Strafen in diesem Leben „*poenae medicinales*“, medizinische Eingriffe zur Besserung des Täters und zum öffentlichen Wohl. Die moderne Wissenschaft kommt zu keinem anderen Ergebnis.

## II. Wertordnung und pluralistische Gesellschaft

Die Vorstellung, es gebe einen Kernbereich des Sollens, der überall und zu jeder Zeit gegolten habe, ist alt. Wir finden ihn am klarsten bei Paulus wiedergegeben. Er identifiziert diesen Kernbereich mit dem Gewissen. „Wenn“, so lesen wir im Römerbrief, „die Völker, welche das Gesetz (gemeint sind die Zehn Gebote) nicht haben, von Natur aus die Vorschriften des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß der wesentliche Gehalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem ihnen ihr Gewissen Zeugnis gibt und untereinander die Gedanken sich anklagen oder verteidigen.“ Die Worte sind die Grundlage der Idee eines absolut gültigen Naturrechts. Zwischen ihm und dem Gewissen des Menschen besteht ein unverbrüchlicher Zusammenhang; das Naturrecht wird mit dem Gewissen bewiesen und das Gewissen wieder mit einem Naturrecht. Das Gewissen ist die Stimme eines und desselben Gottes, die in jedem Menschen unüberhörbar ertönt. Auf Paulus baut die mittelalterliche Scholastik. Hieronymus betonte in einem Brief: „Daß das natürliche Gesetz in unsere Herzen geschrieben sei, lehrt der Apostel. So umfaßt ein Gesetz, welches in das Herz geschrieben ist, alle Nationen, und es gibt keinen Menschen, der dieses Gesetz nicht kennt.“

Diese Wertordnung ist, so heißt es, allen Völkern gemeinsam, sie gilt überall, nicht kraft positiver Satzung, vielmehr instinktiv durch die Natur selber.

Paulus und seine Nachfolger machen sich einer *petitio principii* schuldig, sie führen als Beweisgrund einen Satz an, der unbewiesen ist, in Wahrheit erst zu beweisen wäre, ja offensichtlich unrichtig ist. Es ist nicht richtig, daß die Völker, die die Zehn Gebote nicht haben, „sie von Natur aus erfüllen“. Damit entfällt auch die Vorstellung von der Einheitlichkeit des Gewissens der Menschen.

Betrachten wir die Welt als Ganzes, die Welt heute, die Welt, wie sie sich in der Weltgeschichte spiegelt, so ergibt sich ein unüberschaubarer Pluralismus der Bilder vom Menschen, von der Erde und ihrem Sinn, ein Pluralismus der Deutungen und der Werte, die gefordert und teilweise auch gelebt worden sind und werden.

Nennen wir einige Kapitelüberschriften aus Westermarcks grundlegendem Werk über „Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe“: Das

Eigentumsrecht — Wahrheit und Treue — Achtung vor der Ehre des Mitmenschen — Höflichkeit — Vaterlandsliebe und Weltbürgertum — Altruismus — Selbstmord — Fleiß — Rast — Mäßigkeit, Fasten, Enthaltensamkeit — Reinlichkeit — Askese — Ehe, Ehelosigkeit, freie Liebe, Prostitution und Ehebruch — Homosexualität — Behandlung der Tiere — Verhalten gegen Verstorbene — Menschenfresserei — Glaube an übernatürliche Wesen. Jedes Kapitel zeigt eine Fülle von variierenden Verhaltensweisen, ja radikale Verschiedenheiten. Die Monogamie ist beispielsweise nicht die verbreitetste Familienform. Die sexuellen Sitten haben die verschiedensten Inhalte. Die Abwertung der Sexualität ist dem christlichen Bereich zu eigen; anderen Kulturen fehlt sie völlig. Bedeutende Wandlungen bahnen sich freilich auch innerhalb unseres Kulturkreises an. Es gibt vater- und mutterrechtliche Ordnungen; die soziale Rolle der Geschlechter weist gewaltige Unterschiede auf. Empfängnisverhütung, Abtreibung, Kindstötung finden sich nicht nur bei primitiven Stämmen, sie waren und sind zum Teil noch bei Kulturvölkern anerkannt. (Auf Formosa galt bis in die jüngste Zeit nur derjenige als Mann, der einen Krieger eines Nachbardorfes umgebracht hatte. Er hatte bestimmt kein schlechtes Gewissen. Die Eltern-Kind-Beziehungen sind durch Raum und Zeit auf die mannigfaltigste Weise normiert. In China ehrte man seit langem die Alten; die Einwohner von Kamtschatka töteten dagegen die Greise. Die Mörder hatten — entsprechend ihrem Brauch aus alten Zeiten — sicherlich keinerlei Gewissensbisse.)

Pascal hat in seinen „Gedanken“ die Konsequenzen gezogen. „Worauf wird der Mensch die Einrichtung der Welt gründen? Auf das Recht? Er kennt es nicht! Würde er es kennen, so würde man niemals den Grundsatz aufgestellt haben, der von allen Grundsätzen, die die Menschen kennen, ganz und gar üblich ist: Daß jeder den Sitten seines Landes folgen soll. Der Glanz der wahren Gerechtigkeit würde alle Völker bezwungen haben, und die Gesetzgeber hätten nicht an Stelle dieses unveränderlichen Rechtes die Hirngespinnste und Launen von Persern und Deutschen zum Vorbild gewählt. Man findet aber kein Recht und kein Unrecht, das nicht mit dem Klima das Wesen ändert. Drei Breitengrade näher zum Pol stellen die ganze Rechtswissenschaft auf den Kopf, ein Längengrad entscheidet über Wahrheit. Spaßhafte Gerechtigkeit, die ein Fluß begrenzt! Diesseits der Pyrenäen Wahrheit, jenseits Irrtum. Der Raub, die Blutschande, der Mord an Kindern und Eltern, alles hat seinen Ort unter den tugendhaften Handlungen.“

Pascal hielt sich an die historischen Fakten, die unbestreitbar sind. Hume versuchte die Möglichkeit einer einheitlichen Wertordnung logisch zu widerlegen. Wie kann man, fragte er, feststellen, ob etwas wahr ist

oder nicht? Der wichtigste Weg ist die Beobachtung der Wirklichkeit, aber sie führt nie zur Gewißheit. Wir können zwar tausendmal feststellen, daß Wärme spürbar wird, wenn ein Feuer entzündet wird. Es gibt aber keinen begründbaren Schluß, daß es das 1001. Mal genauso sein wird. Wir kennen nur ein Nacheinander von zwei Ereignissen — ein A, dann ein B, eine Regelmäßigkeit, die statistisch festgestellt werden kann und im Alltag als Gewißheit gelten mag. In Wahrheit wissen wir aber über die bloße zeitliche Abfolge hinaus nichts. Die statistische Wahrscheinlichkeit des Eintritts zum Beispiel von Recht und Gerechtigkeit ist zu allem ziemlich gering. Wir können den Satz, daß Verträge zu halten sind, für einen Kernbereich des Sollens halten; Verträge werden auch häufig gehalten, aber gewiß nicht immer. Durch Beobachtung ist also die Behauptung nicht zu erhärten. Wahrheit kann weiter durch logisches Denken gefunden werden. Logik kann aber keine Ziele setzen und damit Werte bejahen, sie kann bestenfalls sagen, welche Wege einzuschlagen sind, um zu bestimmten Zielen zu kommen. Die Ziele setzt jedoch nicht die Vernunft allein, sondern ein Komplex von Gefühlen, Interessen und wirklichen oder vermeintlichen Verstandesgründen.

Der Humeschen Skepsis folgt die moderne Soziologie, zum Beispiel die Max Webers. Er formulierte, daß jede menschliche Wertentscheidung nicht Erkenntnis, sondern Bekenntnis sei. Die wissenschaftliche Wertbetrachtung vermag zwar nach ihm zu lehren, was man kann und was man will, nicht aber, was man letztlich soll. Die Entscheidung des einzelnen für diese oder jene Wertordnung mag subjektiv aufrichtig und wahr sein, ihre objektive Richtigkeit ist jedoch nicht nachprüfbar.

In dieser Wüste von Skepsis gibt es jedoch eine Oase, die nicht nur eine Fata Morgana ist. Der Pluralismus der subjektiven Wertentscheidungen wird selber als Wert empfunden und anerkannt. Dies ist das Bekenntnis und die Erkenntnis unseres Grundgesetzes.

Wenn die eigene Wertentscheidung des Menschen nicht beweisbar ist und die abweichende Wertentscheidung des anderen nicht widerlegt werden kann, ist Toleranz und — im Bereich des Juristischen — die Beschränkung des Rechts, zumal des Strafrechts, auf den *allen* gemeinsamen Bereich des Sollens die logische, moralische und politische Konsequenz.

Der Staat und sein Recht dürfen an dem wissenschaftlich belegten Faktum der Fülle individueller Wertentscheidungen und der wissenschaftlichen Tatsache ihrer Unbeweisbarkeit nicht vorübergehen. Selbstverständlich, sie *können* es, dann aber ginge Macht vor Recht, und heute würde der grundgesetzlich garantierte Pluralismus verletzt.

Pluralismus als Wertordnung sei kurz umrissen.

Die Demokratie ist die ideale Staatsform, die den individuellen Wert-

entscheidungen Raum gibt. Jeder kann die Macht erhalten und kraft Majorität den Machtkampf der Meinungen auf Zeit beenden. Die Wahrheit der Gesetze bleibt jedoch offen. Die Mehrheit besitzt nicht das Wahrheitsmonopol und kann es nicht besitzen. Sie muß daher die Freiheit des Gewissens, der Wissenschaft und Kunst, der Presse und der ihr gleichstehenden sonstigen Kommunikationsmittel achten. Diese Freiheiten setzen eine unübersteigbare Schranke. Weil keine Wertentscheidung beweisbar ist, sind alle Wertentscheidungen gleichberechtigt. Sind die individuellen Vorstellungen von dem Wahren, Guten und Schönen gleichberechtigt, sind auch die Menschen gleichberechtigt und jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit.

Jede Meinung wird geduldet; ausgenommen bleibt nur, was mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit auftritt und damit den Meinungskampf ausschließen will. Toleranz ja, aber nicht Toleranz gegenüber Intoleranz.

Deswegen ist vor allem der Einparteienstaat nicht legitim, und ein Gesetz oder Befehl, die die Menschenrechte verletzen, sind und bleiben Unrecht.

Diese Begründung des Pluralismus als Wertordnung folgt der späteren Rechtsphilosophie Gustav Radbruchs. In seinem 1934 in Lyon gehaltenen, zuerst in „Archives de Philosophie de Droit“ veröffentlichten Vortrag über „Relativismus in der Rechtsphilosophie“ konnte Radbruch mit berechtigtem Stolz sagen: „Ein logisches Wunder hat sich vollzogen. Das Nichts hat aus sich heraus das All geboren, wir sind ausgegangen von der Unmöglichkeit, das gerechte Recht zu erkennen, und wir enden damit, bedeutsame Erkenntnisse über das gerechte Recht in Anspruch zu nehmen. Wir haben aus dem Relativismus selbst absolute Folgerungen abgeleitet, nämlich die überlieferten Forderungen des klassischen Naturrechts. Im Gegensatz zum methodischen Prinzip des Naturrechts ist es uns gelungen, die sachlichen Forderungen des Naturrechts zu begründen. Menschenrechte, Rechtsstaat, Gewaltenteilung, Volkssouveränität, Freiheit und Gleichheit, die Ideen von 1789, sind wieder aufgetaucht aus der skeptischen Flut, in der sie zu ertrinken schienen. Sie sind die unzerstörbare Grundlage, von der man sich entfernen kann, aber zu der man immer zurückkehren muß.“

Die Wertordnung des Pluralismus hat weitreichende Konsequenzen für Gesetzgebung und Gesetzesanwendung.

Ausgangspunkt muß immer sein, daß der Bürger nicht um des Staates willen, sondern der Staat um der Bürger willen da ist. Der Staat ist nicht von den Bürgern unabhängig, sondern identisch mit den Bürgern, und der „Staats“anwalt ist nicht der Vertreter einer anonymen Autorität, sondern der Bürger und ihrer Grund- und Menschenrechte, die gegen alle ihre

Feinde auch in Gesetzgebung und Verwaltung zu schützen sind. Unser geltendes Recht, auch die Reformvorschläge sprechen beispielsweise von Staatsgefährdung. Man hat mit Fug und Recht vorgeschlagen, das Wort durch „Gefährdung der freiheitlichen Ordnung“ zu ersetzen. Damit ist genau gesagt, was in einem künftigen Kriminalrecht generell anzustreben ist, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Gewiß wird die freiheitliche Ordnung häufig genug durch einzelne, sei es private Personen oder Gesellschaften des Wirtschaftslebens, gefährdet oder verletzt, aber auch die staatlichen Gewalten dürfen nicht immun sein. Gewalt ist immer abzulehnen, auch die gesetzte oder administrative oder judizierte Gewalt ist nicht frei von Anfechtungen antiliberaler Gesinnung. Es gehört zu den Aufgaben von Gesetzgebung und Gesetzesanwendung, einem Obrigkeitsstaat den Kampf anzusagen, der den Menschen in seiner weltanschaulichen und politischen Freiheit unnötig beengt und ihn nicht nach seiner eigenen Façon leben und sterben läßt. Wir haben die Persönlichkeitsphäre eines jeden, gerade auch sein Recht zum Anderssein zu respektieren, die Intimsphäre muß schlechthin verschlossen sein. Die Freiheit, die wir meinen und die unser Herz erfüllt, darf nicht nur Wort sein, sondern muß zur Tat werden. Im Zweifel ist die Entscheidung aller staatlichen Gewalten stets zu Gunsten der Freiheit zu treffen. Es darf keine „Staatsräson“ anerkannt werden, es gibt nur ein *Recht* im Staat, zudem ein Recht für alle. Der Staat geht nicht unter, wenn ein sogenannter Ordnungshüter, welcher Sparte auch immer, der seine Grenze überschreitet, diskriminiert wird; wird illegales Verhalten geduldet, geht das *Recht* unter.

Das Wort Pluralismus ist in der Zeit der letzten Jahrhundertwende in England erstmals aufgetaucht. England ist das Land der Magna Charta Libertatum aus dem Jahre 1215, in der ein Widerstandsrecht sanktioniert wurde und die den Anstoß zum englischen Parlamentarismus gab. England ist das Land Miltons und Lockes, die die Menschenrechte formulierten, die sich dann in den Verfassungen der Staaten Nordamerikas und Frankreichs niederschlugen. Mit dem Begriff Pluralismus wurde die Forderung verbunden, die Gleichberechtigung aller gesellschaftlichen, oft konkurrierenden Kräfte und der individuellen Weltanschauungen anzuerkennen und auf einen Anspruch des Staates auf Gehorsam seiner Untertanen gegenüber irgendeiner monopolisierten Ideologie — es sei denn der Ideologie der Menschenrechte — zu verzichten.

Der Bundesgerichtshof in Karlsruhe hat dem Gesetzgeber ein schlechtes Beispiel gegeben.

Er hat den Pluralismus häufig genug vernachlässigt. Er hat in — übrigens stark kritisierten — Entscheidungen beispielsweise die Verlobtenkup-

pelei für strafbar erklärt, obwohl breiteste Kreise der Öffentlichkeit in dem Sexualverkehr Verlobter längst nicht mehr eine „Unzucht“ erblicken und in bauerlichen Kreisen seit eh und je die Eheauglichkeit vor der Heirat erprobt wurde. Der Bundesgerichtshof hat erklärt, Geschlechtsverkehr müsse auf die Einehe beschränkt sein und sei auch diesfalls nur dann keine „Unzucht“, wenn er der Erzeugung von Kindern diene. Gegenteilige Auffassungen in der Öffentlichkeit hat er als unbeachtlich zur Seite geschoben.

Der Bundesgerichtshof hat den Verkauf von antikonzepionellen Mitteln in Straßenautomaten schlechthin für einen Verstoß gegen „Sitte und Anstand“ gehalten. Das — ihm im Rang gleichstehende — Bundesverwaltungsgericht hat die gegenteilige Auffassung vertreten. Der Pluralismus der Auffassungen selbst bei unseren Bundesgerichten wird hier besonders deutlich. Ein Verstoß gegen Sitte und Anstand kann aber gewiß nicht vorliegen, wenn ein Teil der höchsten Richter der Bundesrepublik die Praxis des Straßenverkaufs empfängnisverhütender Mittel billigt, zumal die Gestattung des Verkaufs *innerhalb* von Läden und die Zulässigkeit von Automaten in Wirtschaftsräumen oder Toiletten das deutliche Zeichen einer schizophrenen Haltung, ja der Heuchelei ist.

Der Bundesgerichtshof hat, obwohl Selbstmord, auch die Anstiftung und Beihilfe zu ihm, nach unserem Recht nicht strafbar sind, trotzdem das Unterlassen einer Hilfeleistung gegenüber einem Selbstmordversuch für strafbar erklärt.

Er hat bei all diesen Entscheidungen immer geglaubt, von einer objektiv gegebenen, absolut gültigen Wertordnung ausgehen zu können. Er hat dabei die Sittlichkeit, die ihm vorschwebte, mit den Dogmen einer Religion identifiziert, obwohl die Religionen und Weltanschauungen durch die Jahrtausende in diesen Fragen voneinander radikal abwichen.

Mit Recht hat ein deutscher Strafrechtslehrer es für eine Todsünde des Richters gehalten, aus einer vermeintlich religiösen Fundierung seines Amtes moralische Gewißheiten abzuleiten und sie seinen Urteilen zugrunde zu legen. Gerichte sind nicht berufen, Sünden zu verurteilen und die Rolle eines weltlichen Jüngsten Gerichts zu spielen.

Der Bundesgerichtshof hat in einer einzigen Entscheidung pluralistischen Vorstellungen Beachtung geschenkt; es geschah, als die Bestimmungsmensur zu beurteilen war. Er hat die Bestimmungsmensur mit Schlägern im Hinblick auf die Meinungsverschiedenheiten in der Öffentlichkeit und die Relativität des Sittengesetzes für zulässig erklärt. Ein Verstoß gegen die guten Sitten liegt nach dem Urteil nicht vor, obwohl die Körperverletzung außer Zweifel steht.

Es ist noch keinem Gericht die Frage vorgelegt worden, ob kosmetische Operationen mit dem Ziel der Verjüngung verwerflich sind. Vom Standpunkt einer pluralistischen Wertordnung kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Immerhin könnte aber ein puritanisch orientiertes Gericht, das die Auffassung vertritt, der Mensch habe — von einer medizinischen Indikation abgesehen — kein Verfügungsrecht über seinen Körper, zu erwägen bereit sein, ob die mit der Verschönerungsoperation etwa beabsichtigte Steigerung des Sex Appeal als „Sinnenlust“ zu diskriminieren sei.

Die Möglichkeit einer „hemmungslosen sexuellen Genußsucht“ hat auch in der Diskussion über die Zulässigkeit der im Einverständnis der Betroffenen vorgenommenen Sterilisierung eine entscheidende Rolle gespielt. In einem pluralistischen Staat, der den Pluralismus zum Grundwert erhoben hat, ist es aber eine Sache des einzelnen zu bestimmen, ob er heiraten will und wie viele Kinder er zu haben wünscht. Es ist ihm überlassen, seinem Sexus den ihm persönlich richtig erscheinenden Inhalt zu geben. Dies gilt für die Ehe wie die außerehelichen Beziehungen. Der einzelne mag dem Sexus die Aufgabe einräumen, der Fortpflanzung zu dienen; der Mann oder die Frau auf der Straße muß es aber nicht, in aller Regel tun sie es auch nicht. Ein übergeordnetes staatliches Recht auf Kinder besteht sicher nicht. Auch eine die Sexualität diskriminierende Ethik ist gewiß längst nicht mehr Allgemeingut der Bürger. Der Mann, der wegen eines abnormen, möglicherweise kriminellen Triebs eine Kastration freiwillig auf sich nimmt, handelt zugegebenermaßen aus ehrenwerten Gründen. Aber auch ein erwachsener Mann oder eine erwachsene Frau, die aus Gründen der Geburtenbegrenzung zum Mittel der Sterilisierung greifen, handeln nicht gegen die Auffassung aller. Gründe mögen getarnt sein, aber gewiß gibt es Motive, die die Achtung der allermeisten verdienen, zum Beispiel echte Sorge und Verantwortung für das zukünftige Schicksal des Kindes etwa in einem apokalyptisch gesehnen Atomzeitalter oder Furcht vor Krieg oder Krankheit, Angst vor dieser oft glücklosen, unbarmherzigen Welt schlechthin. Nach unserem Recht, das pluralistisch ist, kann nicht sittenwidrig und daher auch nicht strafbar sein, was beispielsweise in den USA nicht selten geübt wird. Dort ist die operative Dauerverhütung einer Empfängnis ziemlich populär. In England gibt es kein Verbot; man bevorzugt dort — ganz im Gegensatz zu deutschen Verhältnissen — den Eingriff beim Mann. Voraussetzung ist allein, daß Mann oder Frau, die in die Operation einwilligen, sich über ihre Reichweite im klaren sind.

Der Pluralismus kommt im Grundrecht auf freie Meinungsäußerung, speziell in der Pressefreiheit, die nicht um der Verleger und Journalisten, sondern um der Leser willen geschaffen ist, und im Recht des Bürgers auf

freie Information besonders deutlich zum Ausdruck. Nach einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts ist das Grundrecht auf freie Meinungsäußerung als unmittelbarster Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit in der Gesellschaft eines der vornehmsten Menschenrechte überhaupt. Für eine freiheitlich-demokratische Staatsordnung ist es schlechthin konstituierend, denn es ermöglicht erst die ständige geistige Auseinandersetzung, den Kampf der Meinungen, der ihr Lebelement ist. Im Lichte des Grundrechts auf Meinungsfreiheit sind alle Gesetze, vor allem auch das Bürgerliche Gesetzbuch, das Strafgesetzbuch und die Strafprozeßordnung, auszulegen. Sie sind einschränkend zu interpretieren. Es ist bedauerlich, daß das Bundesverfassungsgericht in seinem „Spiegel“-Urteil von dieser Auffassung abwich. Das Urteil befaßte sich mit den ausufernden Festnahmen, Verhaftungen, Beschlagnahme- und Durchsuchungsaktionen, die bestimmt waren, das Presseunternehmen, seine Informanten und Quellen von A bis Z zu durchforschen. Das Gericht kam bis zu einem Unentschieden und mußte deswegen nach den Bestimmungen des Gesetzes das Interesse der staatlichen Gewalten dem Recht auf Meinungs- und Informationsfreiheit der Bürger vorziehen.

Der Pluralismus spiegelt sich auch in der Definition des Staatsgeheimnisses. Nach dem geltenden Recht ist Staatsgeheimnis, was um des Wohls der Bundesrepublik willen geheimzuhalten ist. Weil der Staat um des Rechts, zumal der Menschenrechte willen da ist, kann eine Tatsache, die im Widerspruch zu Gesetz und Recht steht, das sogenannte illegale Staatsgeheimnis, nicht schutzwürdig sein. Rechtswidrigkeiten dienen nicht dem Wohl der als Rechtsstaat konzipierten Bundesrepublik. Bei der Beurteilung dessen, was der Begriff „Wohl der Bundesrepublik“ meint, sind die vielseitigen Interessen des Staates, die sich nicht in einem Primat der Außen- und Verteidigungspolitik erschöpfen, aber nicht minder auch die mannigfaltigen Vorstellungen in der Bevölkerung über Ethik und Politik zu beachten. Staatswohl und Staatsgeheimnis sind nicht identisch mit dem Wohl und den Geheimnissen der jeweiligen Regierungen. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Was letztlich durch das „Weltgericht“ entschieden wird, kann in einer Demokratie, die pluralistisch ist, nicht vor das Forum irdischer und zwangsläufig überforderter Richter gebracht werden. Dies ist gerade für die Beurteilung des publizistischen „Landesverrats“ wichtig.

Die amerikanische Rechtsprechung hat die Bedeutung des Rechts auf freie Meinungsäußerung, wenn es auf Kosten der Ehre von Beamten und des Staatsschutzes geht, nachdrücklich unterstrichen. Die Männer, die die amerikanische Unabhängigkeit errangen, glaubten, Freiheit sei das Geheimnis des Glücks und Mut das Geheimnis der Freiheit. „Wir unter-

suchen“, so heißt es in einem neueren Urteil, „den Fall vor dem Hintergrund unserer tiefgehenden Bindung an den Grundsatz, daß die Auseinandersetzung über Fragen von öffentlichem Interesse unbeschränkt, kräftig und ganz offen sein soll und daß sie durchaus heftige, beißende und gelegentlich unangenehm scharfe Angriffe gegen Regierung und Beamte enthalten darf.“ Justice Brandeis sagte einmal, das Sonnenlicht sei das mächtigste aller Desinfektionsmittel.

Kunst, Wissenschaft und Lehre sind nach dem Grundgesetz frei. Das Grundgesetz kennt keinerlei Einschränkungen, wie sie in anderen Fällen bisweilen ausdrücklich genannt werden. Nur die Lehre wird ausdrücklich zur Treue gegenüber der Verfassung verpflichtet. Der Pluralismus der Werte, der durch das Grundgesetz anerkannt wurde, meint die Koexistenz des Guten (des Sittengesetzes), des Wahren (der Wissenschaft) und Schönen (der Kunst). Es gibt keinen Höchstwert unter ihnen, sie stehen im gleichen Rang nebeneinander und im Wettstreit. Etwas Ähnliches dürfte Schelling mit dem Wort gemeint haben: „Kunst, Religion und Philosophie, dies sind die drei Sphären menschlicher Tätigkeit, in denen allein der höchste Geist als solcher sich manifestiert, es ist der Genius der Kunst, der Genius der Religion, der Genius der Philosophie. Diesen drei Sphären wird allein Göttlichkeit und daher auch ursprüngliche Begeisterung zugestanden.“ Weder Kunst noch Wissenschaft sind daher nach dem Maßstab der einen oder anderen, in aller Regel subjektiven Sittlichkeit zu beurteilen; das Sittengesetz ist nicht der Oberbegriff. Es gibt keine Hierarchie der Werte. Kunst und Wissenschaft führen ein autonomes Eigenleben. Die religiösen, ethischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Werte stehen gleichberechtigt nebeneinander. Nur das ist mit dem Pluralismus der Werte zu vereinbaren. Ethik, Wissenschaft, Ästhetik sind inkommensurabel. Sie folgen ihrer Eigengesetzlichkeit.

Versuche, die Kunst, die Wissenschaft und die Lehre der *allgemeinen* sittlichen Ordnung unterzuordnen, wurden im vergangenen Bundestag unternommen. Ob im Falle einer Grundgesetzänderung das Ziel der Antragsteller erreicht worden wäre, ist allerdings fraglich genug. Mit der allgemeinen sittlichen Ordnung kann nichts anderes gemeint sein, als was sonst in unserem Recht unter den „guten Sitten“ verstanden wird. Unter einem Verstoß gegen gute Sitten wird von den deutschen Gerichten seit langem verstanden, was von *allen* billig und gerecht denkenden Menschen abgelehnt wird. Entscheidend ist also nicht, was von irgendeinem Katheder gelehrt oder von irgendeinem Richterstuhl für gut oder böse gehalten wird, auch nicht, was die Mehrheit des Volkes hierfür hält. Auch überlegt denkende Minderheiten sind zu beachten. Neben den Grundrechten ist — unter Berücksichtigung der vielfältigen Vorstellungen der

Menschen hier und heute über das sittlich Zulässige — der sich deckende Kernbereich ihrer Auffassungen, das „All“gemeingut der Ethiken und damit zwangsläufig ein ethisches Minimum gemeint.

Zur Wertordnung des Pluralismus gehört eine dem Überzeugungstätter angemessene Behandlung. Das Grundgesetz erklärt die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses für unverletzlich. Damit werden gerade für das Strafrecht besonders schwierige Fragen aufgeworfen. Auch in der Gegenwart spielen die Zeugen Jehovas, die den Kriegsdienst und den Wehrersatzdienst aus Gewissensgründen verweigern, eine beachtliche Rolle. Der Kreis der Täter aus Gewissensnot und Gewissenszwang ist aber keineswegs auf sie beschränkt. Der Toleranzgedanke, der nur gegenüber Intoleranten Sinn und Wirkung verliert, muß das Recht mitprägen. Der Sonderausschuß „Strafrecht“ des letzten deutschen Bundestags kann das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, im Gegensatz zu allen vorausgegangenen Reformbemühungen der Bundesrepublik das Problem gesehen und aufgegriffen zu haben. Der Ausschuß hat den besonderen Vollzug einer Freiheitsstrafe, von ihm „Einschließung“ genannt, vorgeschlagen, „wenn für den Täter der Beweggrund ausschlaggebend war, daß er sich aus sittlicher, religiöser oder politischer Überzeugung für verpflichtet hielt, die Tat zu begehen“. Das letzte Wort zu diesem tiefgreifenden Problem ist damit wohl kaum gesagt. Der Ausschuß hat auch Ausnahmen vorgesehen, über die im einzelnen noch gestritten werden wird. Entscheidend ist aber, daß der Bundestagsausschuß im Gegensatz zu allem, was nach 1949 in der Bundesrepublik vorgeschlagen wurde, die Problematik des Pluralismus der sittlichen, religiösen und politischen Wertbilder und Überzeugungen erkannt und angepackt hat. Dies mag ein gutes Omen für die weitere Diskussion sein.

Der Pluralismus unseres Staates gebietet auch eine Ausklammerung zwielichtiger Tatbestände. Wo Zweifel bestehen und die ethischen Anschauungen differieren, ist von einer strafrechtlichen Regelung abzusehen.

Nach ausländischem Vorbild sollte zum Beispiel das Sexualstrafrecht auf Tatbestände beschränkt werden, in denen Gewalt geübt wird, Kinder in Mitleidenschaft gezogen werden oder die Tat in der Öffentlichkeit geschieht. Die Intimsphäre ist aber sonst zu schützen und vor staatlichen Eingriffen zu bewahren.

Statt von einer fragwürdigen Moralisierung unseres Rechts abzusehen, schwelgen die Reformentwürfe und ihre Begründungen in affektgeladenen Worten, die das Volksempfinden unseligen Angedenkens in Erinnerung rufen, obwohl das kollektive Volksempfinden — mit Worten

von Hochheimer — aus Irrationalismus, aus emotionalen Elementen, aus Vorurteilen, aus Abwehrhaltungen gegenüber Fremd- und Andersartigkeit, Primitivismen, abergläubischen Faktoren, animalischen Instinkten radikalster und grausamster Art besteht. Vergessen hat Hochheimer nur ein weiteres, besonders beachtliches Element, nämlich die Heuchelei, das Pharisäertum, die mit dem eigenen Tun und Lassen allzuhäufig kontrastierende Intoleranz, deren Zurschauftragung oft nur ein billiges Feigenblatt für das private Verhalten darstellt und zugleich als Eintrittsbillet in die Kreise dient, die als besonders moralisch gelten. Die Entwürfe zur Strafrechtsreform benützen Vokabeln wie „ethisch besonders verwerfliches und nach der allgemeinen Überzeugung schändliches Verhalten“; gesprochen wird von „Laster“, „lasterhaftem Treiben“, „allgemeinem Empfinden“, „allgemeinem Schamgefühl“, von „Reinheit und Gesundheit des Geschlechtslebens“, „Bestand des Volkes“, „Bewahrung der natürlichen Lebensordnung“, obwohl die Verfasser selber zugeben, daß grundverschiedene Standpunkte im Volk und erst recht in der Wissenschaft eingenommen werden. Die Vokabeln sind dehnbar genug; die Moralismen in der Öffentlichkeit, auf die Bezug genommen wird, sind weitestgehend verbaler Art, sie entsprechen durchaus nicht dem realen Verhalten. So berichtete von Friedeburg („Umfrage in der Intimsphäre“), daß 92 % von mehr als 1000 demoskopisch und somit repräsentativ Befragten nichts gegen Sexualität gehabt hätten und 66 % kein Lebensglück ohne Sexualität sahen. Im Wiener Jugendlaboratorium wurden berufstätige Mädchen untersucht. Fast 20 % der 14jährigen hatten sexuelle Erfahrungen, 25 % der 15jährigen, 37,4 % der 16jährigen und 52 % der 17jährigen. Auf Kinsey braucht gar nicht zurückgegriffen zu werden. Die Strafrechtsreformer des Bundes meinen, im Bereich des Sexualstrafrechts müßten mehr noch als auf irgendeinem anderen Gebiet die sittlichen Grundanschauungen des Volkes berücksichtigt werden, und man müsse sich darüber klar sein, daß jeder Fehlgriff geeignet sei, zwischen der allgemeinen Überzeugung und dem Gesetz eine Kluft aufzureißen und das sittliche Empfinden des Volkes zu trüben und zu verwirren. In Wahrheit dürfte hier eine Selbsttäuschung vorliegen; eine ernste Meinungsforschung, wenn sie vorgenommen worden wäre, hätte höchstwahrscheinlich die Thesen Lügen gestraft.

Fragen wie Geburten- und Familienplanung können — zumal im Hinblick auf die große Zahl der Abtreibungen, auch wegen der gigantischen Zunahme der Weltbevölkerung und wegen der bevorstehenden Automation — nur wirklichkeitsbezogen gelöst werden. Offizielle Illusionen und Tabuisierungen nützen nichts. Fragen der Abtreibungsindikationen, zumal der sogenannten ethischen Indikation, oder der künst-

lichen Samenübertragung gehören hierher. Niemandem wird verwehrt, nach seinen eigenen Wertvorstellungen, zum Beispiel religiöser Art, zu leben. Aber den anderen, seien sie Majorität oder Minorität, steht das Grundrecht auf Beachtung auch ihrer Auffassungen zu.

Die Konsequenz einer pluralistischen Wertordnung für die Prozessordnung sei noch genannt.

Ein deutsches Kollegialgericht tritt nach außen noch immer als eine uniforme Einheit auf. Dies entspricht einem autoritären Denken und Handeln. Die Richter müssen aber berechtigt werden, eine abweichende Auffassung zu äußern und zu begründen, wie es neuerdings zum ersten Mal das Bundesverfassungsgericht tat. Erfahrungsgemäß machten gerade in den USA die abweichenden Auffassungen einzelner Richter Schule. Nur so wird die Problematik allen Richtens manifest, das Recht ist keine Maschinerie.

Demokratie meint, daß das ganze Volk für mündig gehalten wird und zur Mitarbeit aufgerufen ist. Seit dem Pilatuswort wissen wir, daß Wahrheit Fragen stellt und vielfältige Antworten gestattet. Eine pluralistische Gesellschaft wehrt sich mit Recht gegen alle Versuche, die den Meinungsstreit diktatorisch beilegen wollen und intolerant genug sind, Wahrheitsmonopole aufzustellen. Es gibt sie nicht. Niemand hat das Recht, uns zu tyrannisieren, wie wohlmeinend er auch zu handeln wähnt. In einem Brief an Moses Mendelssohn schrieb Kant 1766, er denke vieles „mit der allerklärsten Überzeugung“, was er „niemals den Mut haben werde zu sagen“. In einer pluralistischen Gesellschaft ist dieser Mut möglich; der Staat hat die Aufgabe, ihn zu respektieren.

WALTER HEINRICH

HOCHSCHULE FÜR WELTHANDEL WIEN

## Das Selbstverständnis des Menschen im Spiegel der Wirtschaftsgestalt von heute

### I. *Historische Periodisierungen und Wirtschaftsgestalt*

Die Geschichtswissenschaft sucht heute nach neuen Periodisierungen der Menschheitsgeschichte. Einzelne Historiker meinen, die landläufige Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit trage andersgelagerten tiefen Einschnitten in der Geschichte des Menschen und vor allem den Wandlungen der Gestalt der menschlichen Gesellschaft zu wenig Rechnung.

Wenn wir von den weiter zurückliegenden diesbezüglichen Versuchen des Marxismus absehen, mag es auch bei den neueren Verfassern eine Folge der soziologischen Gleichung des Menschen von heute sein, daß der Gesellschaftsgestalt und vor allem der Wirtschaftsstruktur scheinbar größere Bedeutung beigemessen wird als religions-, geistes- und kulturgeschichtlichen Kräften.

So spricht Conze von einem großen Dreischritt primärer weltgeschichtlicher Epochen: „Die vorgeschichtliche Zeit, die Jahrhunderttausende der früheren Menschen primitiver Zivilisation und Gesellschaft“, „die Epoche der Hochkulturen“, endlich „das technisch-industrielle Zeitalter, dessen revolutionärer Ursprung im 18. Jahrhundert europäisch gewesen ist“ und das „von Menschen getragen ist, denen der Geist schaffender Rationalität“ gemäß war und ist. Diese europäischen Revolutionen seien der „tiefe Einschnitt, der weltgeschichtlich nur dem Beginn der Hochkulturen im 5. und 4. Jahrtausend v. Chr. gleichgesetzt werden“ könnte und „der die gesamte Daseinsweise zunächst des west- und mitteleuropäischen, dann potentiell aller Menschen der Erde radikal verändert hat“.<sup>1</sup>

Hans Freyer hat diesem Versuche einer neuen Einteilung der Epochen der Menschheitsgeschichte ein ganzes Buch „Schwelle der Zeiten, Beiträge zur Soziologie der Kultur“<sup>2</sup>, gewidmet. Für Freyer hat die Periodisierung

<sup>1</sup> W. Conze, Die Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht, Köln - Opladen 1957, S. 11 f. und 27.

<sup>2</sup> Stuttgart 1965.



allerdings wiederum eine andere Gestalt als für Conze: Für ihn gibt es nur zwei weltgeschichtliche Schwellen: den Übergang zur Sesshaftigkeit und den zur Industriekultur. Den Übergang zu den singulären Gestalten der geschichtlichen Hochkulturen kann man nach ihm nicht als eine weltgeschichtliche Schwelle im gleichen Sinne bezeichnen, obwohl „in ihm die Kategorien des sesshaften Lebens so stark umgebildet und so über sich hinausgesteigert werden, daß von eigenen Kategorien der Hochkulturen gesprochen werden kann“.<sup>3</sup> „Eine Wandlung von der Tiefenwirkung und der universellen Reichweite der Sesshaftwerdung — und unsere spätere These wird sein, daß dem Übergang zur Industriekultur die gleiche epochale Bedeutung zukommt — läßt für große Teile der Menschheit eine neue Lebenswelt entstehen, und auf sie respondiert der Mensch, ohne daß sich seine Körperlichkeit merkbar ändert, mit einer gewandelten inneren Form seiner selbst.“<sup>4</sup>

So dankbar die Wissenschaft von heute die Ergebnisse jener Forscher aufnehmen kann, die nach neuen Periodisierungen der Menschheitsgeschichte suchen, so behutsam sollte man bei der Relativierung der traditionellen Gesichtspunkte vorgehen, zumal uns die Stärke von deren Stellung gerade in der Erkenntnis des unabdingbaren Vorfanges des Transzendenten auch gegenüber Gesellschaftsgestalt und Wirtschaftsstruktur zu liegen scheint.

Unsere Untersuchung unternimmt es, darzulegen, wie stark die Vorherrschaft oder umgekehrt der Verlust dieses Gewichtes des Transzendenten Gesellschaft und Wirtschaft zu prägen vermag und wie entscheidend damit die Welthaltung des Menschen und sein Weg zum Selbstverständnis bestimmt erscheinen.

## II. Die Wende zur Sesshaftigkeit und ihr Ertrag für die Menschheit

Der Ertrag, den die Menschheit aus dem Durchschreiten der Schwelle zur Sesshaftigkeit einheimst, ist — so sehr er gefährdet erscheinen mag — unverlierbar: denn Sesshaftigkeit bedeutet, die Natur in Besitz genommen haben, aber zugleich auch von ihr besessen werden. Deswegen sind die Kategorien des sesshaften Lebens, die allem Leben in irgendeiner Weise aufgeprägt erscheinen, auch dem menschlichen Dasein unverlierbar angeboren. Sie sind daher nicht erst in der sogenannten neolithischen Revolution entstanden, sie sind vielmehr in der Urnatur des Menschen vorgegeben.

Freyer versucht die Kategorien dieses sesshaften Lebens in einer Reihe

<sup>3</sup> Hans Freyer a.a.O., S. 55 f.

<sup>4</sup> a.a.O., S. 49 f.

von Tätigkeitsworten einzufangen<sup>5</sup>: Hegen, Stauen, Bauen und Werken, Bannen, Arbeiten und Haushalten.

Großartig sind die Nachweise W. Grönbechs<sup>6</sup>, daß für diese Seelenhaltung außerhalb des Heimes, des umhegten Raumes, Friedlosigkeit und Chaos herrschen; lichtvoll die Erkenntnis A. Dieterichs über die Bedeutung der „Mutter Erde“. Tiefsinnig die Forderung Hesiods, daß im herumrollenden Jahr (περιπλόμενος ἐνιαυτός) „alle Werke Demeters zur rechten Zeit getan werden“ müssen.

Bezeichnend, daß die Wissenschaft von der Wirtschaft, die Ökonomik, Lehre von der Verwaltung des Hauses heißt, jenes Hauses, dessen Mitstellung — als das „ganze Haus“ — die neuere Sozialgeschichte im Anschluß an W. H. Riehl überzeugend dargetan hat.<sup>7</sup>

Diese Welt des sesshaftwerdenden und des sesshaftgewordenen Menschen ist der Natur gegenübergestellt: Das bedeutet für ihn glückhaft-friedliches Umhertsein ebenso wie schicksalhafte Gefährdung — beides erfordert unermüdliches Arbeiten und Haushalten. Wirtschaften ist Haushalten.

## III. Der Hochflug der Kultur

Grönbech sagt einmal, es sei etwas Überschießendes im Menschen. Dieses Überschießende ist der Quellgrund, aus dem die Hochkulturen erwachsen. Ihr Werden ist ein Geheimnis: Dem Wie können die Geschichtswissenschaften bis zu einem gewissen Grade näherkommen. Dabei kommt man immer mehr zur Erkenntnis, daß die Überschichtungs-, Überlagerungs- und Herrschaftstheorien, die jüngst einen gewissen Höhepunkt erreicht haben<sup>8</sup>, doch allzu einfach und einseitig sind, um die Entstehung der von 3200 vor bis 1800 nach Christi Geburt, also über 5000 Jahre der Menschheitsgeschichte, sich erstreckenden Hochkulturen zu erklären. Dem Was, d. h. der Frage näherkommen, woher der Inhalt

<sup>5</sup> a.a.O., S. 21—51.

<sup>6</sup> Wilhelm Grönbech, Religion und Kultur der Germanen, Hamburg 1942.

<sup>7</sup> Otto Brunner, Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhardts von Hohberg 1612—1688, Salzburg 1949; ders., Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze, Göttingen 1956.

<sup>8</sup> Z. B. bei Alexander Rüstow in seinem Hauptwerk „Ortsbestimmung der Gegenwart, eine universalgeschichtliche Kulturkritik“ (in 3 Bd. von 1950 bis 1957). Ich habe dieses Polaritätsdenken, das weitgehend marxistischen Wurzeln entstammt, auf seine Zulänglichkeit geprüft in dem Aufsatz „Dualistische Lehrgebäude in den Sozialwissenschaften. Zur Frage des Polaritätsdenkens in Soziologie und Nationalökonomie“. Österr. Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse, Sitzungsberichte, 243. Band, 1. Abhandlung, Wien 1964, S. 5—41.

und die jeweilige Arteigenheit jeder einzelnen Kulturgestalt in diesem großartigen Panorama stammen, wird wohl nie gelingen. Es scheint mir ein Symbol für die Unlösbarkeit dieser Frage, daß der geniale Schelling den Weg einschlug, Inhalt und Aufeinanderfolge der Hochkulturen als die Widerspiegelung einer „ewigen“ und einer „zeitlichen Theogonie“ als des innergöttlichen Lebens abzuleiten.

Freyer hat auch hier versucht, eine Reihe von Kategorien abzuleiten, die allen Hochkulturen auf den Leib passen sollen. Er bezeichnet sie als: Landnahme; das harte Recht; der triumphierende Gegenstand; verzauberte Landschaft; Städte, Straßen und Schiffe; Erde und Himmel voller Götter.<sup>9</sup>

Als Hauptkennzeichen erscheint ihm jedoch jener Zug, den er mit Gehlen „Transzendenz ins Diesseits“ nennt: Die Werkwelt einer Kultur erhob den „Anspruch, für eine irdische Ewigkeit geschaffen zu sein“ und dieser Anspruch „ist nicht nur im Willen ihrer Schöpfer, sondern auch im Bewußtsein derer lebendig, für die sie geschaffen“ wurde. „Jede hohe Kultur setzt sich selbst als die Norm des Daseins. Sie setzt die Werkwelt, die sie aufbaut, als den Raum, in dem allein menschlich gelebt werden kann und jenseits dessen die Barbarei beginnt. Sie setzt ihren Mythos als Wahrheit, ihr Recht als das Recht schlechthin. Hohe Kultur heißt nichts anderes, als daß dieser Anspruch vergegenständlicht wird und dann als daseiendes Menschenwerk im Fluß der Geschichte steht.“<sup>10</sup>

Der Mensch der Hochkultur steht in der Waage zwischen Transzendenz und gegenständlicher Werkwelt, zwischen Jenseits und Diesseits. Gleichwie der selbsthaft gewordene Mensch, der noch nicht in die Hochkultur eingetreten ist, in die Natur eingebunden ist, so ist der Mensch der Hochkulturen in deren Gehäuse schier eingemauert. Die Kategorie der Freiheit gibt es nicht, der Mensch ist einer heteronomen Ordnung konfrontiert oder er ist vogelfrei.

„In seiner Kultur ist der Mensch gebunden, er ist in ein Führungssystem eingeordnet. Die Institutionen des Gemeinschaftslebens halten und tragen ihn. Eine vergegenständlichte Welt von Formen und Normen präformiert seine Entscheidungen.“ Daher „alles menschliche Leben, solange es im Gehäuse einer Kultur befangen ist, vergleichsweise unbewußt bleibt“.<sup>11</sup>

Es scheint uns eine falsch, nämlich eine allzu einseitig vom Standpunkt des Menschen von heute gestellte Frage zu sein, ob der Mensch der Hoch-

<sup>9</sup> Hans Freyer, a.a.O., S. 52—120.

<sup>10</sup> a.a.O., S. 113 f.

<sup>11</sup> a.a.O., S. 136 f.

kultur einen unmittelbaren Weg zum Selbstverständnis habe (es sei denn jener der Gottsucher, Propheten und Heiligen und jener der Magier und Philosophen, die wie Platon das „Erkenne Dich selbst“ an die Eingangstore ihrer Schulen schrieben, den man allerdings mehr einen Weg zu Gott und zur Ideenwelt als zum menschlichen Selbstverständnis zu nennen hätte, wenn er dies auch einschließt).

Aber selbst von unserem heutigen Gesichtspunkt könnte man bedeutungsvolle mittelbare Zugänge des Menschen der Hochkulturen zum Selbstverständnis annehmen.

Der eine dieser mittelbaren Wege zur schöpferischen Bewußtheit liegt darin, daß die Wirtschaft jener Epochen zwar unabdingbar dienender Bereich jeder Hochkultur ist und als solcher wie immer Fluch und Segen zugleich in sich schließt — ebenso wie das harte Ringen des bäuerlichen Menschen mit der Natur —, daß aber die Trennungswand zwischen wirtschaftlichem Tun und Schöpfertum, zwischen Bedarfsvorsorge und werkhaf-künstlerischem Schaffen unendlich dünn ist.

Ein Beweis für dieses Benachbartsein von Wirtschaft und Kunst, von Nutzen und Schönheit, von Ringen mit Stoff sowie Natur und schöpferischer Selbstvollendung scheint darin gegeben, daß selbst die Gegenstände des alltäglichen Bedarfs und Gebrauches mit schier unvorstellbarer, Zeit, Mühe und jedes Rationalitätserfordernis verachtender Hingabe mit Zieraten und Schönheit ausgestattet wurden.

So war selbst dem einfachen Handwerkertum der Durchbruch zur Künstlerschaft ermöglicht und „die bildenden Künstler haben ihre schönsten Figuren zuweilen an Stellen plaziert, wo nur der liebe Gott sie sieht, nicht der königliche oder fürstbischöfliche Bauherr, allenfalls sein Dachdecker. Das erst ist der eigentliche Triumph des Gegenstands. Mit ihm transzendiert das Werk alle irdischen Kräfte, die an ihm gewirkt haben, vor allem diejenigen, die das erste Recht an ihm gehabt haben . . . Der demiurgische Prozeß der hohen Kultur ist als ganzer aus dem Bedingungs-zusammenhang der Herrschaft nicht ablösbar, seine Enden und Gipfel aber sind es. Auf die Frage für wen? ist jene Antwort nur die erste. Die zweite und endgültige wäre: für sich selbst, für niemand und für alle — oder wie man das Geheimnis der Transzendenz ins Diesseits sonst ausdrücken mag.“<sup>12</sup>

Der zweite mittelbare Weg zum Selbstverständnis des Menschen dieser Epochen aber scheint mir darin gegeben zu sein: In der Hochkultur — vor allem in der für die abendländische Welt so entscheidenden griechischen Hochkultur, bis zu einem gewissen Grade aber in allen Hochkulturen —

<sup>12</sup> Hans Freyer, a.a.O., S. 89.

werden nicht nur die Stoffe aus den Steinen und Erden, aus Pflanzen und Tieren zu Gegenständen der sie verklärenden „Werkarbeit“, sondern *der Mensch selbst*. Die prägende Kraft, die von den Leitbildern und der Stileinheit einer hohen Kultur ausgeht, bildet auch deren Menschen, wenigstens entscheidende Schichten dieser Menschheit.

Von der Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit, zur Höhe menschlichen Selbstverständnisses, wird dieses Ringen um die Bildung des Menschen selbst in der Pädagogik von Platon und Aristoteles geführt. Die Muße dient Aristoteles dazu, den Geist zu bilden, sie ist Studium um seiner selbst willen. „So sieht man denn, daß es ein Lehrfach gibt, worin man die Söhne nicht des Nutzens oder der Notdurft wegen unterweist, sondern darum, weil dieses Fach eines freien Mannes würdig und schön ist.“<sup>13</sup>

Aber die *Arete*, das Ziel dieser Pädagogik, ist „keine Schöpfung der Philosophen, sondern eine Vorstellung des Volkes, die dem Instinkt seiner Rasse entspricht“.<sup>14</sup> Castle sagt mit Recht: „Ihr Hauptgedanke war, durch die Erziehung Menschen zu schaffen, nicht aber sie zu lehren, Dinge anzufertigen. Was die Griechen unter ‚Erziehung zur Ganzheit‘ verstanden, wird in dem Wort *paideia* zusammengefaßt. Platon definiert diesen Begriff als ‚jene von Kind auf genossene Erziehung, die den Trieb und die Liebe dazu erweckt, ein Bürger im vollen Sinne des Wortes zu werden, der gelernt hat, mit Gerechtigkeit zu herrschen und sich beherrschen zu lassen‘ (Platon, Gesetze I 643); gebildet wird man durch ständiges Streben.“<sup>15</sup> „Als der Makedonier Demetrios Poliorketes ihm eine Wiedergutmachung für die Plünderung seines Hauses bei der Eroberung von Megara anbot, lehnte Stilpo (380—300 v. Chr., der von Euklid gegründeten sokratischen Schule in Megara angehörend) dankend ab. ‚Die *Paideia* hat keiner aus meinem Hause getragen‘, antwortete er, ‚niemand nahm fort, was aus mir einen Menschen macht‘.“<sup>16</sup>

„Das Ziel des hellenistischen Menschen war, wie Marrou treffend sagt: ‚Sich selbst gestalten: aus dem Kind, das man zuerst gewesen ist, aus dem grob behauenen Wesen, das man zu bleiben droht, den vollen Menschen zu entwickeln, dessen Idealbild man ahnt, das ist das Werk des ganzen Lebens, das einzige Werk, dem das Leben edlerweise gewidmet sein muß‘ (angeführt bei H. J. Marrou, Geschichte der Erziehung im

<sup>13</sup> Aristoteles, Politik VIII, 3, 1338 a und b.

<sup>14</sup> R. W. Livingstone, Lebendiges Griechentum, deutsch von H. Jaesrich, Hamburg 1947, S. 74.

<sup>15</sup> E. B. Castle, Die Erziehung in der Antike und ihre Wirkung in der Gegenwart, <sup>2</sup>1962, deutsch von R. Sturmberg, Stuttgart 1965, S. 104 ff.

<sup>16</sup> E. B. Castle, a.a.O., S. 105, zitiert nach Werner Jaeger, *Paideia*, Bd. II, Berlin <sup>2</sup>1954, S. 122.

klassischen Altertum, Freiburg 1957, 146). Das ist die *Paideia*, der letzte und größte Beitrag Griechenlands zur abendländischen Kultur. Als Varro und Cicero eine Bezeichnung für eben diese Kultur suchten, von der die griechisch-römische Welt zehrte, nannten sie sie *humanitas*, das, was einen Menschen ausmacht.“<sup>17</sup>

Es gibt wohl keine treffendere Formel für diese Beziehung zwischen Wirtschaft und Erziehung in der Hochkultur — trotz oder gerade wegen des Hochfluges der Vergegenständlichung — als den Satz Platons aus der *Politeia*: „Man kann weder einen Einzelnen noch eine Gemeinschaft dadurch glücklich machen, daß man sie reicher und mächtiger macht als ihre Nachbarn.“ Es gibt aber auch keine Formel, die dem Wesen der Industriegesellschaft radikaler entgegengesetzt wäre als diese.

#### IV. Die Industriegesellschaft

Die Entstehung des Industriezeitalters ist so oft und vielseitig behandelt und seine Typologie so eingehend entworfen worden, daß es wohl keiner neuerlichen Darstellung bedarf. Wie bereits erwähnt, hat Hans Freyer der Frage durch seinen Begriff „Schwelle der Zeiten“ eine neue Ansicht abgewonnen, die dem Übergang zum Industriezeitalter die gleiche Bedeutung zuweist wie der Sesshaftwerdung. Natürlich mit dem Unterschied, daß wir die Folgen dieser kennen. Die Ergebnisse jenes aber nicht, so meint wenigstens Freyer. Andere meinen, auch da bereits genug zu kennen oder erkannt zu haben.

Die Freyersche Typologie der Industriekultur versucht, diese durch die Kategorien von Produktion, Konsum, Serie, Sozial, Anpassung und Sicherheit erschöpfend zu zeichnen.<sup>18</sup>

Für unsere Frage erscheint bedeutsam, daß dieses industrielle Zeitalter eine wissenschaftlich-technische Epoche darstellt, ein Maschinenzeitalter, in dem ein immer weiter fortschreitendes Herrschaftsreich des Menschen (*regnum hominis*) inmitten einer zweiten, künstlichen Natur aufgerichtet wird, ein Reich, in dem der Mensch mit seiner Technik die erste Natur beherrscht. Ein Reich, das aber auch den Menschen selbst beherrscht, indem es einen durchaus dem Diesseits zugewandten Menschen erfordert oder wenigstens als Idealtyp anstreben muß. Freyer versucht, den dieses *regnum hominis* beherrschenden Fortschrittsgedanken in das Bild eines Kataraktes zu fassen, der aufwärts stürzt.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> E. B. Castle, a.a.O., S. 106.

<sup>18</sup> Hans Freyer a.a.O., S. 223—291.

<sup>19</sup> a.a.O., S. 298. Wie stark der Prozeß der Säkularisierung selbst innerhalb der am stärksten konservativen Kirche fortgeschritten ist, zeigt in überzeugender Weise W. Pevetz, Rationalisierung der Religion? Bedenken eines Reaktionärs, Wien 1966.

In diesem Strom steht der Mensch nicht mehr in der Waage von Jenseits und Diesseits, sondern nur im Diesseits: Es ist eine prometheische Situation und doch ganz anders als die jenes Heros der Ursprünge, der den Menschen das den Göttern gestohlene Feuer brachte.

Aber der Mensch von heute kann nicht wie Prometheus sagen: „Hast Du nicht alles selbst vollendet, heiligglühend' Herz.“ Denn niemand hat das gegründet, was wir haben — „der anonyme Mensch ist hier am Werk“.<sup>20</sup> Auch ist es niemals vollendet, denn immer ist alles unvollendet — trotz aller Perfektion —, denn der nächste Fortschritt enthüllt es als heillos Unvollendetes.

Daher ist diese prometheisch-faustische Situation des außen- und diesseits gerichteten Menschen eine Situation der Frustration, der Vergeblichkeit und Leere: leer und vergeblich durch das Abgeschnittensein vom Metaphysisch-Transzendenten; durch das Isoliertsein von der lebendigen, überschaubaren Gemeinschaft der Mitmenschen; durch die Entäußerung der menschlichen Arbeit im abstrakt-instrumentalen System der industriellen Massen- und Serienfertigung gegenüber der früheren personalen Ganzheit des handwerklichen Schaffens<sup>21</sup>; angesichts der Trennung von der primären Natur durch das Leben in der sekundären.

Diese Vergeblichkeit und Leere aber hält der Mensch nicht aus.

##### V. Die säkularisierte Menschheit

Hinter allen diesen Befindlichkeiten des Menschen der industriellen Gesellschaft steht die Säkularisierung der Menschheit, zuerst der weißen und sodann jener der gesamten Erde. Das Wesen der Säkularisierung könnte so erfaßt werden, daß der Mensch Wissenschaft und künstlerisches Gestalten, innere und äußere Sinnlichkeit, Wollen und Handeln sowie Sittlichkeit und Recht *ohne* die diesen im Stufenbau des Geistes vorgelegerten Schichten als möglich erachtet und zu vollziehen trachtet; also diese nach außen gewendeten Bewußtseinsstufen verwirklichen will, ohne den Geistesgrund, ohne übersinnliches Bewußtsein und ohne Gemeinschaftsbewußtsein.<sup>22</sup> Dieses Denken- und Handelnwollen *ohne die Rückverbundenheit* des Geistes im Vorbewußten, in der intelligiblen Welt, in Eros und Religion, ist Säkularisation.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Hans Freyer, a.a.O., S. 167.

<sup>21</sup> Wilhelm Wernet, *Handwerk in moderner Sicht*, Münster/Westfalen 1963, S. 11 ff. und S. 77 ff. und Walter Heinrich, *Probleme des Klein- und Mittelbetriebes*, Münster/Westfalen 1964, S. 28 ff. und S. 61 ff.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Othmar Spann, *Erkenne Dich selbst. Eine Geistesphilosophie*, Jena 1935.

<sup>23</sup> „Der Naturalismus . . . glaubt, auf eigenen Füßen stehen zu können; diese Lehre

Es entsteht die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Geisteshaltung ohne Rückverbundenheit, die zweifellos im Tiefsten als das Wesen des Menschen revolutionierend bezeichnet werden muß: Sie muß verneint werden, sie muß aber auch bejaht werden. Bejaht nämlich für die Zeitspanne des Vorwaltens eines mit Rückverbundenheitskräften noch geladenen Erbes; mit anderen Worten: solange es möglich ist, aus dem Vorrat einer anders gearteten Tradition zu schöpfen und diese Verlagerung des Schwergewichtes auf die äußeren und nach außen gekehrten Schichten im Stufenbau des Geistes als eine Bereicherung zurückzubringen in das Erbe des Überlieferten.<sup>24</sup>

Die Vorräte der Tradition können dann auch die Revolution zum Heile wenden.

Dies nicht nur für die Nachfahren der Abendländischen Kultur, für die weiße Menschheit, sondern auch für jene der übrigen Hochkulturen und für die übrigen Glieder der Menschheit.

Von diesem Gesichtspunkte her ergibt sich dann die Einsicht, daß auch die neu versuchten Periodisierungen der Menschheitsgeschichte, von denen wir berichten konnten, wiederum relativiert würden und die alte Geschichtseinteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit ihre Berechtigung nicht völlig verlöre: denn die Säkularisation ist ja niemals verständlich ohne die Auflösung und Ablösung der mittelalterlichen Welt: der Grund der Industriegesellschaft wurde durch alle jene Geistesströmungen und Kräfte und Vorgänge gelegt, die gegenüber der mittelalterlichen Welt das Neue, eben die Neuzeit verkörpern.

kommt bestimmten Tendenzen, die etwa seit der Französischen Revolution (aber nicht durch sie) in die geschichtsempfindliche Schicht der europäischen Menschheit eingedrungen sind, entgegen. Seit jener Zeit etwa hebt es an, daß der Inhalt des Menschentums wesentlich in der Erfindung neuer Werkzeuge gesucht wird, wobei man annimmt, daß diese dann mit der Verbesserung der Lebenslage auch eine solche des Menschentums selber herbeiführen werden.“ Hans Blüher, *Die Achse der Natur. System der Philosophie als Lehre von den reinen Ereignissen der Natur*, Stuttgart 1949, S. 82 ff.

<sup>24</sup> M. Vereno betont: „Innerhalb der modernen Wissenschaft ist ein Prozeß der Selbstrelativierung im Gange, welchen man als positiven Aspekt ihrer metaphysischen Blindheit werten mag. Immer leichter mag es möglich werden, den ‚Ort‘ auszusparen, wo Wissenschaft dem Meta-wissenschaftlichen, wo sie der Weisheit begegnen kann“; Vereno stellt der „quantitativen und mechanischen Dreiheit von Individuum, Technik und Kollektiv“ eine „qualitative, organische Dreiheit von Person, Ritus, Gemeinschaft“ gegenüber. (Tradition und Symbol. Die Bedeutung altüberlieferter Weisheit für den modernen Menschen. in: *Symbolon, Jahrbuch für Symbolforschung*, Bd. 5, Basel — Stuttgart 1966, S. 9 ff.; bes. S. 23 f.)

## VI. Menschliches Selbstverständnis und Sozialgestalt

Die polare Gegenüberstellung von Dasein und Wachsein, die von entscheidender Bedeutung für die Geschichtsmorphologie Oswald Spenglers geworden war, ist zweifellos kein zulänglicher, noch weniger ein universeller Schlüssel zur Enträtselung der Geheimnisse der Menschenwelt und ihrer Geschichte. Aber die Besinnung auf die Zustände und die Geisteshaltung der selbsthaftwerdenden und selbsthaftgewordenen Menschheit ebenso wie auf jene der Menschen der Hochkulturen ergab, daß für diese Epochen der Welt- und Menschheitsgeschichte die Kategorie eines wachen Selbstverständnisses nicht ohne weiteres zutrifft. Das delphische „Erkenne Dich selbst“ der Platonischen Akademie stellt zwar eine Ausnahme dar, aber es ist zu bedenken, daß in der Geistigkeit der griechischen Welt jene Quellen zu fließen beginnen, ohne deren Aufbruch und Fortwähren weder abendländische Wissenschaft noch Wissenschaft überhaupt, weder die europäische Neuzeit noch das Industriezeitalter denkbar wären.

Damit setzt also das Ringen um wache Bewußtheit und um Selbstverständnis ein, aber es war ein langer Weg bis zur zwiespältigen Gestalt dieses Selbstverständnisses im Menschen von heute, und es war ein durchaus revolutionärer Weg, den die europäische Menschheit zu durchschreiten hatte, so ausgesprochen revolutionär, daß jenen recht zu geben ist, die erklären, nur in Europa hätte es Revolutionen gegeben, sonst in keiner Hochkultur.<sup>25</sup>

Als die Haupttappen auf dem Wege zu einem neuen Selbstverständnis des Menschen, eben zu dem säkularisierten Selbstverständnis können angegeben werden:

Der Versuch, Mensch und Welt zu verstehen, als ob es keine intelligiblen Wesenheiten gäbe: der die metaphysisch-religiöse Revolution einleitet.

Der Versuch, sich als Individuum zu verstehen und die Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens nicht als sakral bedingt, vielmehr als vom Menschen geschaffen: der über die individualistischen Lehren vom Naturrecht sowie vom Staats- und Gesellschaftsvertrag zu den politischen Revolutionen führt.

Die neue empirisch-analytische Wissenschaft von der Natur, welche Mensch und Natur so verstehen mußte, daß die Hypothese Gott überflüssig wird. So kann dann Heisenberg mit Recht sagen: Gegenstand der Forschung sei immer nur die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte

<sup>25</sup> In großartiger Weise Alfons Rosenberg, Das Christentum und die Revolutionen, in: Flugblätter für Freunde, 34. Flugblatt, Luzern, November 1965.

Natur — insofern begegne der Mensch immer sich selbst.<sup>26</sup> Damit verbunden die Erkenntnis, daß Wissen Macht sei, und schließlich die bewußte Ausrichtung des Wissensbetriebes auf Nutzen und Anwendung: so führt die wissenschaftliche Revolution zur technischen Revolution.

Endlich die wirtschaftliche Revolution, die ebenfalls in einer neuen Wissenschaft von der Wirtschaft gründete und zugleich gipfelte, durch die nach Lorenz von Stein „das individuelle Interesse zum bewegenden Prinzip der Gesellschaft erhoben“ wurde: Aus der *Oikonomia* wurde die *Chrematistik*, aus Herrschaft und Dienst Erwerb, Konsum und Nutzen.

Diese vier Ströme bilden die *eine*, die in Europa seit sechs Jahrhunderten währende Revolution. Sie wandelt den Bereich der Idealfaktoren ebenso wie jenen der Realfaktoren. Sie wandelt Europa, sie erobert aber in immer rascher werdender Beschleunigung die Völker ehemaliger Hochkulturen ebenso wie die primitiven — unbekümmert darum, ob diese Völkerschaften der Erde die gleiche Schule der Vorbereitung durchschritten haben wie die europäische Menschheit seit Griechentum, Judentum, Christentum, durch das Mittelalter hindurch zur Neuzeit und zu deren letztem großen Drama, zum Industrialismus.

Worin liegt nun der Grund, daß dieser revolutionäre Weg zugleich zur noch niemals in der Menschheit erreichten Wachheit des Bewußtseins, zur höchsten Aufgipfelung des Selbstverständnisses des Menschen führt?

Der Mutterboden dieser Bewußtheit und dieses Selbstverständnisses des Menschen von heute liegt wohl zunächst in der Wissenschaftlichkeit und Rationalität aller dieser Vorgänge: Wie noch niemals in dieser Einseitigkeit und Kraft ist unser Zeitalter ein wissenschaftliches Zeitalter.

Aber es scheint, als ob das noch keine zulängliche Erklärung böte, gab es doch zweifellos Hochkulturen oder wenigstens Strömungen in solchen, die zwar keine Naturwissenschaft im abendländischen Sinne hervorbrachten, aber immerhin hohe wissenschaftliche Leistungen und ein hohes Maß von Rationalität — ohne das Sakrale und das Irrationale völlig aufzugeben: Es scheint doch so zu liegen, daß Selbstverständnis und hohe Bewußtheit erst aus der Krise der Gespaltenheit, daß sie nur aus der Konfrontation mit dem Gegensätzlichen erwachsen. Für diese Gespaltenheit aber war wahrlich in einer Weise vorgesorgt, die es wohl bisher noch niemals in der Menschengeschichte gegeben hatte: War doch die Waage von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit zerbrochen, hatten doch diese Revolutionen die Nabelschnur zur Tradition durchschnitten oder radikal durchschneiden wollen, hatte doch die Entfaltung der Bewußtseinsschichten im

<sup>26</sup> W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, S. 12 u. ö.

Stufenbau des Geistes, die nach außen gewendet sind, die Rückverbundenheit in den höheren Geistesschichten aufgegeben.

Das ist die große, die grundsätzliche Krise der Gespaltenheit in der Seele des faustischen Menschen.

Hierzu treten noch weitere Folgen: Das säkularisierte Zeitalter wurde notwendig immer mehr ein solches von Wirtschaft und Technik — die früher herrschende Rangordnung wurde immer mehr verkehrt. Konfrontiert mit seiner Wirtschaft aber mußten dem Menschen des Industriezeitalters ganz andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses erschlossen werden, als es jemals vorher in der Menschengeschichte möglich gewesen wäre. Überall begegnet der Mensch in den Gebilden und Gemächten der industriellen Welt sich selbst, denn diese industrielle Welt war so eindeutig wie noch niemals eine „von ihm erdachte und gemachte Welt, in deren Objektivität ihm immerzu der Reflex seiner selbst entgegentritt“.<sup>27</sup>

Aus der Konfrontation mit der Wirtschaft entsteht ein ganzes Bündel von Zwiespältigkeiten, die als abgeleitete zur ersten grundsätzlichen hinzutreten: Da ist zunächst die Tatsache, daß aus der individualistischen Revolution, die im geistigen wie im politischen Bereiche Befreiung und Freiheit auf ihre Fahne geschrieben hatte, Staatszentrismus, Totalitarismus und Kommunismus erwachsen; daß die freie Wirtschaft als ihre Gegenwelt Planwirtschaft geradezu erzeugte.

Wir könnten diese Vorgänge hinsichtlich des Selbstverständnisses des Menschen von heute im Spiegel seiner Wirtschaft etwa so formulieren: Da sind zunächst die beiden Ströme eines neuen Selbstverständnisses im Spiegel der Wirtschaft, die als ein weitgehend erfülltes, verwirklichtes Selbstverständnis zu kennzeichnen wären:

Zunächst die individualistische Sozial- und Wirtschaftsauffassung, die theoretisch durch die klassische Nationalökonomie geschaffen und praktisch in der ersten Phase des Industrialismus wenigstens weitgehend und für eine bestimmte Zeitspanne als Hochkapitalismus verwirklicht wurde.

Sodann die kollektivistische Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung, die durch den Sozialismus aller Spielarten, besonders durch den Marxismus, begründet und in einem Großteil der Erde annähernd verwirklicht ist.

Diese geschichtliche Tatsache einer Erfüllung von Ideologien ist übrigens ein Nachweis für die Wirksamkeit und das Wirklichwerden von Geistesströmungen, die einander heute sinnbildlich im Gegensatz von östlicher und westlicher Welt, von Amerikanismus und Bolschewismus begegnen.

<sup>27</sup> Hans Freyer, a.a.O., S. 226.

Nicht zuletzt führten gerade diese ideengeschichtlichen und tatsächlichen Vorgänge zu einer neuen Haltung gegenüber der Wirtschaft, die man als resignierendes Selbstverständnis bezeichnen könnte. Ein solches Bild der Resignation bietet die heutige Nationalökonomie mit ihren abstrakt-mathematisierenden Modellen, die schier als Flucht aus der Wirklichkeit bezeichnet werden können. Im Zeichen der Resignation stehen die Lehren vieler Nationalökonomien von heute. Das begann schon, als Joseph Schumpeter von der den Kapitalismus kennzeichnenden „schöpferischen Zerstörung“ sprach, das zeigen heute die Darlegungen von Joan Robinson und jene des von C. G. Jung beeinflussten bedeutenden Schweizer Nationalökonomien Eugen Böhler.

Ein bedeutsamer Anlaß zur Vertiefung des Selbstverständnisses des Menschen im Spiegel der Wirtschaft von heute sind die Erfahrungen, die sich den die Entwicklungshilfe tragenden Völkern in den Entwicklungsländern bieten: Hier ist das unbekümmerte missionsartige Aufpfropfen großindustrieller Wirtschaftsformen auf die Wirtschaft der Nachfahren nicht abendländischer Hochkulturen oder auf die Primitiven immer mehr der Erkenntnis gewichen, daß auch Wirtschaft und Technik Lebenskreise sind, deren Übernahme kein mechanischer, vielmehr ein Vorgang ganzheitlicher Durchdringung ist, mit allen den damit verbundenen Krisen, Anforderungen und Gefahren.

Das Ergebnis einer solchen vielfach bedingten Vertiefung des Selbstverständnisses im Spiegel der Wirtschaft von heute könnte man transzendierendes Selbstverständnis nennen: ein das nur Wirtschaftliche und das nur Technische überholendes Selbstverständnis, das eine Rückkehr zur Erkenntnis der wahren Rangordnung der Lebenskreise in der Gesellschaft darstellt, allerdings eine Rückkehr auf einer höheren, nun bereicherten Stufe der Spirale: Der Durchgang durch Wirtschaft, Technik und Industrialismus, den die Menschheit zu vollziehen hat, kann begreiflicherweise nicht ohne bedeutsame Folgen bleiben.

Die immer deutlicher hervortretenden neuen Anforderungen, die Wissenschaft, Wirtschaft und Technik im Industrialismus von heute, dem Industrialismus zweiter Phase, stellen, sind Folge und Anlaß dieses neuen Selbstverständnisses.<sup>28</sup> Man bedenke allein die tiefgreifenden Auswir-

<sup>28</sup> Die Ansicht von einer Wende innerhalb des Industriezeitalters wird von zahlreichen Verfassern vertreten: Es seien hier nur J. Fourastié (Die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts, Paris 1949, deutsch 1954), P. Drucker und H. Sedlmayr und meine einschlägigen Arbeiten genannt: Wirtschaftspolitik, I. Bd., 1964; Wirtschaft und Persönlichkeit, 1957; Die Stellung der Wirtschaft im Weltbild der Gegenwart, Inaugurationsrede 1953; Humanistische Bildung und neuzeitliche Wirtschaftsführung, Wien 1955; Der Mensch und die Rationalisierung der Wirtschaft, in: Zeit-

kungen der Requalifizierung der wirtschaftlichen Tätigkeit in dieser unserer Wirtschaft von heute. Der Mensch, der diesen Anforderungen gewachsen sein soll, muß in sich auch eine neue Erkenntnis von seiner Stellung in Gesellschaft und Wirtschaft bereithalten und zwar wahrscheinlich das erste Mal in der Menschheitsgeschichte eine sehr klarbewußte Festlegung dieser seiner Stellung, eine Bewußtheit, die weder für den bäuerlich-seßhaften Menschen der frühen Kultur noch für den in seiner ständischen Gemeinschaft lebenden Menschen der Hochkultur nötig war.

Ein unter dem Druck der Konfrontation mit Wissenschaft, Technik und Industriesystemen entfaltetes Selbstverständnis des Menschen von heute rührt auch aus der Notwendigkeit, die unabdingbare Verwurzelung in der gewachsenen Ordnung und besonders in der ursprünglichen Naturgrundlage seines Lebens über den Gefährdungen der rationalen „sekundären Systeme“ und der „sekundären Natur“ der Industrielwelt nicht zu verlieren.

So wie noch niemals in der Geschichte der Menschheit muß sich daher eine gegenüber der alten „neuen Wissenschaft“ bereits zweite neue Wissenschaft von Natur und Mensch und Gesellschaft diesen Fragen der Bevölkerungsentwicklung, der Boden- und Wassergrundlagen des Lebens, der Großstadt- und Landschaftspolitik, der Zivilisationskrankheiten, der Luftreinheit und des Strahlungsschutzes und anderen zuwenden.<sup>20</sup> Dabei

schrift für Ganzheitsforschung, Wien 1961, S. 71 ff.; Wirtschaftswissenschaft und Humanismus, in: FIW-Schriftenreihe, Heft 4, Köln 1963; Die industrielle Gesellschaft als Bildungsgesellschaft, Inaugurationsrede 1964; Bildung und Wissenschaft — die Dioskuren von heute, Essen 1966.

Einen Nachweis für die Umschichtung der industriellen Gesellschaft in deren zweiter Phase ebensowohl wie für das Fortwähren einer aus der Epoche der Hochkulturen stammenden Dienstgesinnung liefert der Bericht von Michael von Hofmann „Zur Selbstinterpretation des mittelständischen Eigentums-Unternehmers“ über die Ergebnisse einer Umfrage der Arbeitsgemeinschaft selbständiger Unternehmer, in: Die Aussprache, Bonn, September 1965, S. 262 ff. und ders., Zur funktionalen Selbstinterpretation des Unternehmers, a.a.O., Januar 1966, S. 8 ff.

<sup>20</sup> Eine höhere, nämlich metabiologische und metapsychologische Analyse der Gesamtheit „Zivilisationskrankheiten“ gibt V. E. v. Gebattel in seinem Buche „Imago Hominis. Beiträge zu einer personalen Anthropologie“ (Schweinfurt 1964, in der Sammlung „Das Bild des Menschen in der Wissenschaft“): Deren eigentlicher Quellgrund ist für Gebattel der Nihilismus: „Das aber, was dieses Sein des Menschen ermöglicht, sind die Sinnbezüge und Normen, die Ideen und Ideale, an welchen der Einzelne sich orientieren muß, um Mensch zu werden (38). Nahezu alle diese Kranken leiden . . . daran, daß ihnen der Sinn des Daseins überhaupt und des ihren im besonderen abhanden gekommen ist (42).“ Gebattel zitiert den großartigen Satz Schellings aus den „Weltaltern“: „Krankheit entsteht immer aus der Erektion eines relativ Nichtseienden über ein Seiendes.“ Schwermut, Angst und Not haben ihre Wurzel „in einem dämonischen Drang des Individuums, das metabiologische und meta-

hat diese zweite neue Wissenschaft schon deswegen neue Wege zu beschreiten, weil die alten Trennungslinien zwischen den Einzelwissenschaften fallen, da diese Fragen nur durch Team- oder Gemeinschaftsarbeit von Wissenschaften, durch ganze, nun zusammengespannte Bündel von Einzelwissenschaften geprüft und gelöst werden können. „Die wahre Hoffnung ist hier, daß die in Gang gekommene zweite Phase des technischen Zeitalters die erste nach und nach kompensiert, ihr Gegengewichte schaffen wird, bevor noch die Hypertrophie der ersten die letzten Reserven der Erde, der menschlichen Substanz aufgebraucht hat.“<sup>30</sup>

Fast eine Herausforderung, zu einem tieferen Selbstverständnis vorzustoßen, erwächst in der industriellen Gesellschaft von heute und morgen aus der Tatsache, daß Wohlstand und Sicherheit auf die Dauer nur verbürgt erscheinen, wenn für einen entsprechenden Ausbau ihrer Vorbedingungen gesorgt wird. Diese Vorbedingungen aber liegen auch in den reifen Industriegesellschaften und in diesen schier noch stärker als in den Entwicklungsländern im Bildungs- und Ausbildungswesen, in der Forschung, in der Absicherung der Naturgrundlagen der Wirtschaft gegen Raubbau, in allen jenen Vorkehrungen für die Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur, ohne die weder Produktivität der Wirtschaft noch Gesundheit der Gesellschaft möglich sind. Diese Vordergründigkeit des Gemeinwohles zu erhalten, ja tatkräftig zu verstärken, setzt Selbstverständnis des Einzelnen und Einsicht sowie Autorität des Staates und der gesellschaftlichen Gemeinschaften voraus.

## VII. Die Gleichzeitigkeit der Epochen

So steht vor uns der Versuch der Scheidung der Epochen: Seßhaftwerdung — Hochkulturen — Industriezeitalter: Der Mensch konfrontiert mit der Natur — konfrontiert mit der Kultur und ihren Werken, aber auch mit der Welt des Göttlichen, der Götter- und Gotteswelt — konfrontiert mit sich selbst: Denn in Wissenschaft, Wirtschaft und Technik begegnet er sich selbst stärker als in den Epochen des Bauerntums und der Hochkultur.

Diese Scheidung ist idealtypisch und wird noch schematischer, wenn man sie auf die Formel bringen wollte: Bauerntum — Handwerker-, Künstlertum — Industrie.

psychologische Herrschaft- und Führungszentrum der Seele, der Person — in sich zu entthronen (31).“

<sup>30</sup> Hans Sedlmayr, Gefahr und Hoffnung des technischen Zeitalters, in: Österr. Ingenieur-Zeitschrift, Wien 1957, I. Jg., 1. Heft. — Gerade unsere Wirtschaft könnte ohne das Vorhandensein von archaischen Lebenseinstellungen wie Freude an der Arbeit und Stolz über ihre Ergebnisse gar nicht bestehen.

Aber es haftet dieser Scheidung — und damit auch dem Begriffe der Schwelle der Zeiten Freyers — noch eine weitere Unvollkommenheit an: Diese Unvollkommenheit entspringt der Tatsache, daß in jeder Gegenwart alle Epochen auch gleichzeitig da sind. Diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gilt besonders für unsere Gegenwart. Aber in jeder Zeit ist alles Vorherige enthalten. Es ist nicht nur nichts vergeblich in der Geschichte der Menschen, sondern es sind auch in jeder Zeit die Früchte aller früheren eingebracht.

Die von Freyer und anderen entwickelten Kategorien des seßhaften Lebens und jene der Hochkulturen sind nicht verloren gegangen, nur das Schwergewicht hat sich jeweils in den Epochen verlagert. Aber die industrielle Gesellschaft ist nicht monolithisch gefügt, ihre Wirtschaft ist nicht ausschließlich Industrie, vielmehr auch Bauerntum und Handwerkertum.

Diese Erkenntnis der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, des Neben- und Ineinanders der Grundverhaltensweisen auch der früheren Menschheitsepochen gerade in unserer wissenschaftlich-industriellen Epoche scheint uns die entscheidende Aufgipfelung des Selbstverständnisses des Menschen im Spiegel der Sozialgestalt von heute, ja die Erkenntnis der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist das Selbstverständnis des Menschen. Aus ihr erwachsen die Überhöhung und damit zugleich auch die Aufhebung der Zwiespältigkeit und Bewußtseinspaltung, der gerade der Mensch der säkularisierten industriellen Epoche am stärksten unterworfen war und ist.

Denn mit dieser Erkenntnis gewinnt er auch zugleich die Rückverbindung zu jenen Geistes- und Bewußtseinschichten, die er auf seinem Wege in Säkularisierung und Industrialisierung glaubte aufgeben zu können.

Es enthüllt sich ihm: daß Wissen (entgegensetzende Auseinanderlegung), Gestaltung (Synthesis des Auseinandergelegten), sinnliche Eingebung, Wollen und Handeln als ausführende Tat sowie Sittlichkeit und Recht als Wiedervervollkommnung nicht denkbar seien ohne übersinnliches Bewußtsein, das ist Sammlung, ohne Gemeinschaftsbewußtsein, das ist Liebe und Freundschaft, deren Einheit und Ganzheit wiederum der unoffenbare Geistesgrund darstellt.

Unsere so stark auf Nachaußenwendung eingestellte Zeit ist voll der Anzeichen einer Sammlung, auf ihrem revolutionären Wege gewinnt die Rückwendung und Wiederanknüpfung an das Traditionelle Dichte und Gewicht: Das aus den vielfachen, von uns dargelegten Konfrontationen mit der säkularisierten Welt der Industrieepoche, besonders in deren zweiter Phase, erwachsene vertiefte Selbstverständnis des Menschen von heute öffnet ihm von der Schwelle aus, auf der er angelangt ist, nicht nur den Blick nach vorn, in wohl unbekanntes, aber doch nicht völlig dunkles

Gelände, sondern auch nach rückwärts, vor allem aber auch nach innen. Nicht nur die Vorgänge im Bereiche des Kerngebietes der industriellen Welt, der Wissenschaft, beweisen dies.

Der Mensch von heute erkennt: Sein Weg ist ein Weg der Vermittelbarung, aber diese Vermittelbarung hat die Richtung auf das Unmittelbare.<sup>31</sup>

Regent unserer Menschheitsepochen ist die Wissenschaft. Wissenschaft und Denken in die Einheit und Ganzheit des geistigen Stufenbaues zurückzubringen, ist die Bestimmung des Menschen von heute und morgen.

„Im Denken wohnt der Mensch wie im reinen Ätherlichte der Gottheit, durchdringt frei das All und erkennt in dieser seiner Freiheit den wahren Quell seines Wesens, erkennt sich in ihr seinem höheren Ursprung nahe.“<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*, Jena 1932, S. 371 ff., bes. S. 401 ff.

<sup>32</sup> Othmar Spann, *Ganzheitliche Logik. Eine Grundlegung*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Walter Heinrich, Salzburg 1958, S. 5.



ARTHUR JORES

UNIVERSITÄT HAMBURG

## Mensch und Tier

Ein Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen

Das Thema dieses Beitrages „Mensch und Tier“\* ist sehr weit gespannt, und gerade in den letzten Jahren sind viele wichtige, neue Erkenntnisse gewonnen worden. Der vorliegende Beitrag bemüht sich, nur die wichtigsten und die wirklich fundamentalen Unterschiede herauszuarbeiten. Dabei wird der Verfasser sich bemühen, zwei Fehler, die in der Vergangenheit immer wieder begangen wurden — das Tier zu vermenschlichen und in jüngster Zeit den Menschen zu vertieren — zu vermeiden. Diesen Gefahren nicht zu erliegen ist deswegen so schwierig, weil der Ausdrucksgehalt tierischer wie menschlicher Gebärden wie auch Verhaltensweisen es immer wieder nahelegt, je nach dem Gesichtspunkt das Tier menschlich oder auch den Menschen vom Tiere her zu interpretieren. Der schöne Satz, „Wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe“, gilt bei dem Vergleich von Mensch und Tier in ganz besonderem Maße!

Auf Grund des Studiums der neueren Literatur, insbesondere der zahlreichen und interessanten Beiträge, die die Zoologen und insbesondere die Verhaltensforscher geleistet haben, hat man oft den Eindruck, als wenn ein wirklicher und grundlegender Unterschied zwischen Mensch und Tier überhaupt nicht feststellbar sei. Das ist zunächst verständlich, denn kein vernünftiger Mensch zweifelt heute mehr an der Richtigkeit der Entwicklungstheorie, wonach der Mensch an dem Baum des Lebendigen der letzte Zweig ist, die Krone des Lebens mit Fähigkeiten und Möglichkeiten, die zweifellos vieles, was wir in der Tierwelt verwirklicht sehen, bei weitem übertrifft, aber dennoch die Herkunft aus der Tierwelt nicht verleugnen kann. Diese tierische Herkunft finden wir in erster Linie bestätigt bei einer reinen Betrachtung des Körpers des Menschen. Abgesehen von seiner aufrechten Haltung und den dadurch bedingten Änderungen, wie der Schwingung der Wirbelsäule, der anderen Stellung des Hinterhauptloches, der Stellung des Beckens, der etwas anderen Gestaltung des Schultergürtels und der Wandlung der oberen Extremität zur

frei beweglichen Hand, der unteren Extremität zu den Füßen, können wir den Menschen ohne weiteres als ein höheres Säugetier ansprechen. So hat Linné ihn folgerichtig in sein System der Tiere eingebaut. Alle Sondermerkmale des Menschen stellen insbesondere gegenüber der höchsten Tierklasse, den Primaten, nur spezialisierte Weiterentwicklungen dar von Anlagen, die im Primatenstamm schon bereit liegen (*Vogel*). Es gibt vor allen Dingen kein inneres Organ, das sich grundsätzlich von dem der höheren Säuger, weder in seinem anatomischen Bau noch in seiner Funktion, unterscheiden würde. Es bleibt nur ein Organ, das zwar auch nicht in seinem grundsätzlichen Bau, aber wohl in seiner Größe eine erhebliche Abweichung aufweist; das ist das Gehirn. Das Hirngewicht korreliert, wie man gefunden hat, mit der Körperoberfläche. So hat man nach einer bestimmten Formel einen Kephälisationsindex aufgestellt, der für die Maus 0,07, die Katze 0,27, den Hund 0,39, den Elefanten 0,86, den Schimpansen 0,96 beträgt, für den Menschen aber 2,73. Das Erstaunliche an dieser Zahlenreihe ist die Tatsache, daß der Index für die angeführten Tiere annähernd kontinuierlich ansteigt, mit dem Menschen jedoch ohne Übergang einen gewaltigen Sprung macht. Das deutet schon darauf hin, daß mit dem Menschen etwas grundsätzlich Neues geschehen ist, das mit dem zentralen Nervensystem zusammenhängen muß. Das Gehirn zeigt auch eine Neubildung, die beim Tier noch nicht existiert, nämlich die basalen Anteile des Vorderhirns, den sogenannten Neo-Cortex. Daß es sich hier in der Tat um einen Neuerwerb handelt, ergibt sich aus den Beobachtungen von *Spatz*, der beobachtet hat, daß die immer jeweils in der Tierreihe neu erworbenen Abschnitte des Hirns sich in dem knöchernen Schädel imprimieren. Das ist beim Menschen in ausgeprägter Weise in der vorderen Schädelgrube an der Schädelbasis der Fall. So ist der Neo-Cortex vom Anatomischen her betrachtet die einzige grundsätzliche Neuerwerbung des Menschen. Sowohl den hohen Kephälisationsindex wie diese Neuerwerbung dürfen wir als Hinweis dafür werten, daß wir das, was den Menschen gegenüber dem Tier auszeichnet, im seelisch-geistigen Bereich zu suchen haben werden.

Der Anatom *Bolk* hat gemeint, der Mensch sei „fetalisiert“, womit er zum Ausdruck bringen wollte, daß er in seinem körperlichen Erscheinungsbild eine ganze Reihe von Eigentümlichkeiten aufweist, die beim Tier der Fötal- bzw. beim Affen der Jugendperiode angehören. Zu diesen Fetalisationseigenschaften rechnet er die relative Haarlosigkeit des Menschen, den behaarten Kopf, die Pigmentarmut der Haut, das Überwiegen des Hirnschädels über den Gesichtsschädel und andere Eigentümlichkeiten. Diese Feststellung wird heute insbesondere auf Grund von Befunden an rezenten Primaten nicht mehr aufrechterhalten. Der Mensch

\* Literaturnachweise am Schluß des Beitrages.

stellt ein Mosaik von Retardationen und Akzelerationen dar (*Vogel*). *Gehlen* hat einmal gesagt, daß der Mensch ein „Mängelwesen“ sei, womit er die unleugbare Tatsache meint, daß er weitgehend schutzlos allen Unbilden der Natur und allen Angriffen durch Raubtiere ausgesetzt ist. *Lorenz* wendet hiergegen ein, daß das wohl schon richtig sei, aber man dürfe nicht übersehen, daß der Mensch in die Gruppe der nichtspezialisierten Tiere gehöre und daß diese Eigentümlichkeit ihm eine ungemeine Anpassungsfähigkeit verleihe, so wie man auch in der Tierwelt feststellen könne, daß die Tiere, die „spezialisiert sind auf nicht-spezialisiert-Sein“, Kosmopoliten wurden. Gerade das, was *Gehlen* sicher mit einem gewissen Recht als Mangel gekennzeichnet hat, ist die Stärke des Menschen, die ihn in die Lage versetzt, den ganzen Erdball einschließlich der Polarregion zu besiedeln.

Aus dieser kurzen Betrachtung der anatomischen Besonderheiten des Menschen ging schon hervor, daß der wesentliche Unterschied zum Tier in der psychisch-geistigen Sphäre gesucht werden muß. Die Verhaltensforscher, wie *Lorenz*, *Tinbergen* u. a., haben uns in den letzten Jahren eine Fülle von interessanten Tatsachen aus der Welt des Tieres übermittelt. Dabei fanden sie eine ganze Reihe von Verhaltensweisen, die zweifellos gewisse Ähnlichkeiten mit menschlichem Verhalten aufweisen. Dies ist aus Gründen der Entwicklungsgeschichte zunächst gewiß nicht erstaunlich. Warum sollten sich nicht tieranaloge Verhaltensweisen beim Menschen finden? Doch stößt man hier auf eine von den Verhaltensforschern meist übersehene Tatsache, nämlich diese, daß der Mensch in seinem Verhalten und in seiner Lebensführung eine ungeheure Variation aufweist, wie man sie bei einer tierischen Art nie findet. Man kann wohl von „dem Hasen“, aber man kann sehr schwer von „dem Menschen“ sprechen. So gibt es sicher tieranalogenes Verhalten des Menschen, das man nach *Lorenz* (b) auf angeborene Verhaltensmuster zurückführen kann, aber wir müssen feststellen, daß solches tieranalogenes Verhalten keineswegs ganz generell und immer unter allen Umständen und bei allen Menschen angetroffen wird. Eine noch magisch lebende Bevölkerungsgruppe wird zweifellos noch eine große Zahl solcher Verhaltensweisen aufweisen, die wir aber bei unserer westlichen Bevölkerungsgruppe nicht mehr finden. Das heißt mit anderen Worten: wir sind gar nicht berechtigt, von „dem“ Menschen zu sprechen, bzw. nur dann, wenn wir seinen anatomischen Bau meinen. Aber nicht dann, wenn wir seine Lebensform und seinen Lebensstil meinen. Insbesondere wenn wir jetzt noch zurückliegende geschichtliche und vorgeschichtliche Zeiten, über die wir durch Funde orientiert sind, mit in Betracht ziehen, ergibt sich in der Form des Menschseins eine Variation, die alles, was es in bezug auf Variationen der Le-

bensformen beim Tier gibt, bei weitem in den Schatten stellt. Die Lebensform einer Tierart ist durch Jahrhunderte, ja durch Jahrtausende hindurch völlig konstant, wenn nicht Änderungen des Lebensraumes gewisse Anpassungsvorgänge erforderlich machen. Auch diese Anpassungsvorgänge bzw. -möglichkeiten sind beim Tier begrenzt, so daß Änderungen der Umwelt oft zu dem Aussterben einer Art geführt haben. Wir halten also fest, daß, wenn wir vom anatomischen Bau absehen, es fast unmöglich ist, von „dem“ Menschen zu sprechen. Ebenso unmöglich ist es daher, tieranalogenes Verhalten schlechthin auf alle Menschen zu beziehen. *Lorenz* (a) hat nun in seinem weithin bekannt gewordenen Buch „Das sogenannte Böse“ darauf hingewiesen, daß es in der Tierwelt, abgesehen von einem Phänomen bei Ratten, niemals beobachtet wird, daß sich eine Art gegenseitig vernichtet, mit anderen Worten: Krieg miteinander führt. Er schildert in diesem Buch sehr eindrucksvoll, welche Einrichtungen in der Natur getroffen sind, bei Tieren solches zu verhindern. In dem letzten Kapitel betrachtet er dann, vom Tiere herkommend, den Menschen und kann nur mit tiefem Bedauern feststellen, daß dem Menschen diese Instinktsicherung des Tieres verlorengegangen ist und bemerkt hierzu, daß der Mensch eigentlich eine noch unvollkommene Schöpfung der Natur sei und daß wir ihn eigentlich nur als einen Übergang zu einem in der Zukunft noch kommenden Übermenschen betrachten können. So finden wir auf Seite 345 die Sätze: „Wir sind das Höchste, was die großen Konstrukteure des Artenwandels auf Erden bisher erreicht haben, wir sind ihr letzter Schrei, aber ganz sicher nicht ihr letztes Wort.“ Und schließlich versteigt sich *Lorenz* (a) zu dem Satz: „Wenn ich den Menschen für das endgültige Ebenbild Gottes halten müßte, würde ich an Gott irre werden.“ Die Fragwürdigkeit solcher Feststellungen erhellt aus der einfachen Frage, welchen Menschen meint *Lorenz* hier eigentlich, die großen Religionsstifter, die großen Philosophen, die Dichter, die Wissenschaftler?

Hier stoßen wir also auf den sehr bemerkenswerten und wichtigen Unterschied zwischen Mensch und Tier, der in dieser seiner Besonderheit noch wenig gesehen worden ist. Das ist die Tatsache, daß das Menschsein eine so große Variation aufweist und Vollkommenheit und Unvollkommenheit immer eng nebeneinander stehen. Letzteres hat seit Nietzsche immer wieder Philosophen, Schriftsteller und jetzt auch *Lorenz* (a) dazu veranlaßt, den jetzigen Menschen nur als einen Übergang zu einem neuen und besseren, zu einem Übermenschen zu betrachten. Dabei denken die Naturforscher daran, daß es erst noch einmal eine Großmutation geben müsse, aus der nun der Mensch mit den besseren Eigenschaften hervorgeht. Mit dieser Frage haben sich ja auch schon Genetiker

beschäftigt und ernsthaft in Erwägung gezogen, entweder durch systematische Züchtung oder durch unmittelbare chemische oder physikalische Eingriffe das genetische Material des Menschen zum Besseren zu wandeln (siehe „Man and his future“). Man betrachtet also mit anderen Worten den *homo sapiens* als eine Übergangslösung, der erst noch der wirkliche Mensch, als Übermensch bezeichnet, folgen müsse. Fehlkonstruktionen hat es im Laufe der Entwicklung des Lebens immer gegeben. Sie sind verschwunden, weil sie in dem Kampf ums Dasein, als dem wichtigsten Ausleseprinzip, unterlegen sind. Den Menschen als eine unvollkommene Konstruktion anzusprechen, ist etwas hart in Anbetracht der Tatsache seiner grandiosen Ausbreitung über die ganze Welt und seiner enormen Vermehrung. Die am weitesten verbreitete Art sollte doch eigentlich auch die gelungenste sein!

Aber wir müssen uns mit der Tatsache der großen Variation menschlicher Daseinsformen, mit seinen mancherlei Unvollkommenheiten und nicht zuletzt mit der Tatsache, daß die Menschen Kriege gegeneinander geführt haben, die wir wirklich als etwas spezifisch Menschliches ansprechen müssen, noch näher auseinandersetzen und versuchen zu klären, womit dieses zusammenhängt. Um es vorwegzunehmen, es hängt zusammen mit einer besonderen Form der Evolution. Bis zum Menschen hin war die Evolution gebunden an Mutationen. Was diese Mutationen bewirkt hat, ob es tatsächlich, wie viele Naturwissenschaftler meinen, reine Zufälligkeiten waren, oder ob hier eine Zielkausalität mit im Spiele war, diese schwierige Frage soll hier unerörtert bleiben. Die neuen, durch Mutation gewonnenen Eigenschaften mußten dann ihre Bewährungsprobe bestehen im Kampf ums Dasein. *Teilhard de Chardin* hat das Vorgehen der Evolution einmal verglichen mit menschlichen Erfindungen. Bei diesen wird auch zuerst mancherlei probiert. Das erste Auto etwa war eine Kutsche ohne Pferde, bis sich dann durch Erfahrung und weitere Verbesserungen die endgültige Form herausgebildet hat und nunmehr, nachdem es zunächst nur in geringer Zahl vorhanden war, die Welt von heute überschwemmt als eine gelungene Konstruktion. Aber seitdem der erste *homo sapiens* nach den Vorversuchen der Prähominiden vor etwa 30 000 bis 50 000 Jahren die Welt betrat, hat keine nennenswerte Mutation mehr stattgefunden. Die Skelette, insbesondere die Schädel dieser ersten Menschen, die wir als unsere unmittelbaren Vorfahren ansprechen dürfen, unterscheiden sich in nichts von den unseren. Auch das Gehirn war nach Größe und Form wie das unsere beschaffen. Doch kann niemand leugnen, daß der Mensch seit jener Zeit eine gewaltige Entwicklung durchgemacht hat. Das heißt aber mit anderen Worten, die Evolution hat nicht aufgehört, sie vollzieht sich jetzt aber beim Menschen auf dem

geistigen und psycho-sozialen Gebiet (*J. Huxley*). Nachdem einmal das Gehirn jene für den Menschen notwendige Entwicklung durchgemacht hat, birgt es also alle Voraussetzungen für die nunmehr auf dem spirituellen Gebiet sich vollziehende Evolution in sich. Hier stoßen wir nun in der Tat auf etwas grundsätzlich Neues, das es beim Tier nicht gibt, eine intraspezifische Evolution. Gleichzeitig finden wir damit auch eine Erklärung für die so sehr verschiedenen Stufen des Menschen und für so viele Unvollkommenheiten. Mit anderen Worten, die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der Evolution des Geistes, und die Unvollkommenheiten des Menschen finden mindestens zum großen Teil ihre Erklärung in der Tatsache, daß der Mensch noch mitten in diesem evolutiven Prozeß steht, der gleichzeitig in den verschiedenen Bevölkerungsgruppen und Sozietäten, aber sicher auch innerhalb einer einzelnen Sozietät ein ganz verschiedenes Ausmaß angenommen hat. Der Mensch befindet sich also auf dem Wege zum Menschen; dieser evolutive Prozeß läuft nun weder in der Menschheit noch innerhalb einer Menschengruppe, eines Kulturkreises, kontinuierlich und gleichmäßig, sondern ausgesprochen diskontinuierlich und ungleichmäßig ab. Das ist mit der Hauptgrund für die vielerlei Spannungen und Unausgeglichheiten, auf die wir allenthalben in der Menschenwelt stoßen. Man sollte diesen Prozeß zum Unterschied des Geschehens beim Tier nicht mehr als Entwicklung, sondern besser als Entfaltung bezeichnen, denn es handelt sich ja in der Tat nur um die Entfaltung von Fähigkeiten und Möglichkeiten, die bereits in dem ersten *homo sapiens* geschlummert haben und grundsätzlich in jedem Menschen liegen. Je weiter sich nun dieser Entfaltungsprozeß vollzieht, desto mehr wird der Mensch wirklich zum Menschen. Das, was sich hier vollzieht, ist im Grunde genommen eine Entfaltung des Bewußtseins. Das fügt sich gut in die Vorstellung, die *Teilhard de Chardin* entwickelt hat, daß der rote Faden der ganzen Evolution die Entfaltung des Bewußtseins sei. Auch in dem Buch von *Rensch* „Homo sapiens“ findet sich auf Seite 178 ein ähnlicher Gedanke: „In dem Maße, in dem die im Menschen schlummernden Kräfte und Möglichkeiten ihm bewußt werden, können sie sich auch entfalten.“ *Neumann*, ein Schüler von *Jung*, hat diese Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins sehr eindrucksvoll geschildert. Es sei an dieser Stelle auch auf das grundlegende Werk von *Jean Gebser* „Ursprung und Gegenwart“ hingewiesen, in dem er diese Stufen der Entfaltung des Menschen beschreibt. Er unterscheidet die archaische, die magische, die mythische und die mentale Stufe, die mit der Renaissance beginnend, in die rationale Stufe übergeht und von der er voraussieht, daß sie nunmehr in die integrative Stufe ausmündet, die Stufe, in der der Mensch nicht wie bisher verhältnismäßig einseitig

eine der in ihm schlummernden Möglichkeiten entfaltet, sondern nunmehr die Fülle dessen, was ihm überhaupt möglich ist. Mit jeder dieser Entfaltungsstufen entfernt sich aber der Mensch weiter vom Tier. Hier liegt die große Schwierigkeit des Vergleiches mit dem Tier. Wenn *Lorenz* z. B. die Kriege auf den ungebändigten Aggressionstrieb des Menschen zurückführt, der beim Tier der eigenen Art gegenüber gehemmt ist, so wird er damit sicher recht haben, aber er wird ebenso sicher nicht recht haben, wenn er meint, daß dieser Aggressionstrieb in jedem Menschen rhythmisch zum Durchbruch komme und daß der moderne Mensch in seinem polizeigeschützten Leben nicht weiß, wo er mit diesen rhythmisch auftretenden Wutausbrüchen hin soll. Dieser Aggressionstrieb mit seinen rhythmisch erfolgenden Durchbruchsimpulsen ist nach *Lorenz* (a) ein angeborenes Verhaltensmuster, das also unabänderlich gilt und schlechthin jeden Menschen betrifft. Hier liegt der Irrtum. Hier sei zunächst einmal darauf hingewiesen, daß die moderne Psychologie die ganze Lehre von den verschiedenen Trieben überhaupt aufgegeben hat. Der Mensch hat in diesem Sinne keine eisen festgelegten Triebe, sondern nur die jedem Lebewesen innewohnende Tendenz nach der Entfaltung seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten. Selbstverständlich gehört zu dieser Entfaltung auch die Fähigkeit, sich selbst in adäquater Weise zu behaupten und durchzusetzen. Je reifer nun der Mensch wird, d. h. fortgeschrittener im psycho-sozialen evolutiven Prozeß, desto besser kann er mit dieser seiner Fähigkeit umgehen und auch die Interessen seines Nächsten berücksichtigen. Damit wird er, wie wir so gerne sagen, menschlicher. Das will aber doch zum Ausdruck bringen, er wird mehr Mensch, mehr das, was er seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten entsprechend werden kann. Ein solcher Mensch kennt keine einfach zwangsläufig, rhythmisch auftretenden Wutausbrüche. Für niedere Entfaltungsstufen wird *Lorenz* sicher recht haben, für höhere hat er nicht recht. Bei einer neurotischen Störung, bei der das Aggressive einer Verdrängung anheimgefallen ist — d. h. nicht im Bewußtsein erscheint —, hat *Lorenz* (a) auch recht, da es dann ganz plötzlich zu mitunter destruktiven Durchbrüchen kommen kann. Aber der Neurotiker ist ebenso ein unvollkommener Mensch wie der Mensch niedriger Entfaltungsstufen.

Diese Entfaltung des Menschen vollzieht sich aber nicht von selbst. Das ergibt sich schon allein aus der Tatsache des großen Unterschiedes der verschiedenen Entfaltungsstufen, wie sie auch heute noch auf der Welt existieren. In den warmen Klimaten, in denen das Leben wenig Forderungen an den Menschen gestellt hat, ist der Entfaltungsprozeß nur wenig fortgeschritten. Je mehr die Menschheit sich vermehrte, je schwieriger dadurch die Lebensbewältigung wurde, desto mehr mußte sich der

Mensch auf den Weg machen, sich mit diesen Fakten auseinanderzusetzen, um zu überleben. Es ist also dasselbe Prinzip, das auch in der Evolution von Pflanze und Tier wirksam war. Der Kampf ums Dasein, bei dem Menschen als Leid und Not in Erscheinung tretend. Auch *Rensch* weist darauf hin, daß in der psycho-sozialen Evolution des Menschen dieselben Prinzipien wirksam sind wie in der genetisch bedingten Evolution der Tiere. Aber der Mensch erleidet diese Entfaltung nicht passiv, sondern in der steten und ständigen aktiven Auseinandersetzung mit den evolutiven Prinzipien. Von großer Bedeutung für den evolutiven Prozeß wurden auch die Sitten und Gebräuche und besonders die religiösen Vorstellungen, die in einer Kultur entwickelt wurden. Sie können den evolutiven Prozeß fördern oder hemmen. Für beides ein Beispiel! Wenn die abendländische Menschheit in diesem evolutiven Prozeß am weitesten fortgeschritten ist, dann sicher nicht zuletzt deswegen, weil für sie das Leid gemäß den Lehren des Christentums, das an der Wiege der abendländischen Menschheit gestanden hat, einen doppelten Charakter hatte. Einmal galt es, das Leid zu überwinden, alles zu tun was möglich war, um es zu mildern und zu beseitigen, und zum anderen, soweit es unabänderlich war, es hinzunehmen und still zu tragen. Umgekehrt sehen wir, daß die religiösen Vorstellungen in Indien die Evolution hemmten; das Leid hat hier keinen Aufforderungscharakter, das Ziel ist nicht, es zu mindern, sondern sich aus dieser Welt zu lösen. Die Welt als Aufgabe für den Menschen ist eine jüdisch-christliche Idealvorstellung, die das Abendland wesentlich geprägt hat. In den religiösen Vorstellungen Indiens gilt das Symbol des Kreises, das Gesetz der ewigen Wiederkehr. Es enthält kein evolutives Moment, während für das Christentum die Spirale zu einem Symbol wurde, das die Aufwärtsentwicklung darstellt. Leidverminderung und Weltbewältigung wurden auch zu wichtigen Faktoren, die die wissenschaftlich-technische Entfaltung der abendländischen Welt mit bewirkten.

Wir müssen uns nun noch mit der menschen-spezifischen Eigentümlichkeit des Krieges auseinandersetzen. Je niedriger die Entfaltungsstufe des Menschen ist, desto mehr hat er das Prinzip zu verharren und festzuhalten, was er hat. Dies gilt ganz besonders für viele religiöse Vorstellungen, die ungemein emotional besetzt sind. Diese Verharrungstendenz ist ja auch in der Individualentwicklung des Menschen eine Eigentümlichkeit des Alters. Aber sie kann auch eine Eigentümlichkeit ganzer, in sich hoch entwickelter Kulturen sein. Die Evolution ist an das Prinzip von Geborenwerden und Sterben gebunden. Das jeweils Neue ist im Tierreich immer die Folge einer Mutation gewesen, die ja immer nur bei einer neuen Geburt erfolgen kann. Die Evolution des Menschen ist

infolge der zunehmenden Erstarrung des älter werdenden Menschen auch an die Jugend gebunden. Also auch wieder an das Prinzip von Geburt und Tod.

Lorenz (b) bezeichnet zwar als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit die Tatsache, daß der Mensch sein Neugierverhalten, seine Experimentierfreudigkeit und seine Lernfreudigkeit bis ins Greisenalter behalte im Gegensatz zum Tier, bei dem wir dieses Verhalten nur in einer kurzen Jugendperiode kennen. Hier ist wieder ein Punkt, bei dem die oben schon aufgezeigte Schwierigkeit zutage tritt. Nämlich die Frage, welchen Menschen meint Lorenz da? In Wirklichkeit ist es so, daß der Mensch auf niedriger Entfaltungsstufe, ähnlich wie das Tier, eisern festhält an dem, was er gelernt hat und was ihm überkommen ist. Auch in unserer Zeit gibt es immer noch einzelne Menschen, die in magischen Vorstellungen befangen sind. So etwa ein Bauer, der meint, seine Frau habe das Vieh verhext, und nun ist diese Frau schweren Drangsalen ausgesetzt. Niemand ist in der Lage, den Bauern von der Unrichtigkeit seiner Meinung zu überzeugen! Magisch lebende Bevölkerungsgruppen lassen sich nur mit Gewalt von ihren festgefahrenen Vorstellungen abbringen. So ist der Krieg eine Notwendigkeit gewesen, und auch das Christentum etwa konnte gar nicht anders als durch das Schwert verbreitet werden. Aber wir sehen wieder an diesem Beispiel, je weiter der Mensch in seinem Entfaltungsprozeß fortschreitet, desto weiter entfernt er sich vom Tier. Das, was Lorenz hier aussagt, trifft gewiß für die meisten heutigen abendländischen Menschen zu. Aber nicht für den Menschen auf niedrigerer Entfaltungsstufe. Das Gesetz der Evolution ist das herrschende Naturprinzip auf dieser Welt. Diesem Gesetz ordnet sich alles Leben unter. Der Krieg stand im Dienste der menschlichen Entfaltung, Kulturen sind in dieser menschlichen Welt entstanden und durch Eroberung durch fremde Völker wieder verschwunden.

Jean Gebser hat darauf aufmerksam gemacht, daß im allgemeinen immer diejenigen Völker in den Kriegen gesiegt haben, die in ihrem evolutiven Prozeß weiter fortgeschritten waren. Eines der von den Historikern kaum zu erklärenden Phänomene in der Geschichte ist die Eroberung von Mexiko durch einen kleinen Haufen von Spaniern. Die Inkas hatten eine von uns Heutigen in mancher Hinsicht bewunderte Kultur, sie lebten aber völlig magisch mit dem Glauben an eine Gottheit, der zuckende menschliche Herzen täglich zum Opfer gebracht werden mußten. Sie waren wohl organisiert und ein durch und durch kriegerisches Volk, aber den anstürmenden Spaniern, die auf einer höheren Entfaltungsstufe standen, trotz ihrer gewaltigen Überzahl nicht gewachsen. Der Krieg ist in dem Prozeß der intraspezifischen Entfaltung des

Menschen ein durch nichts zu ersetzendes Prinzip gewesen. Übersehen wir auch nicht, daß er bis in unsere Zeit hinein als Notwendigkeit nicht nur bejaht, sondern in vielen Gedichten und Liedern verherrlicht worden ist. Die Menschheitsgeschichte ist so zu einer Kriegsgeschichte geworden. Erst in unserer Zeit wird der Krieg den Menschen problematisch. Und zwar nicht nur, weil die technische Entwicklung Möglichkeiten der Kriegführung heraufgeführt hat, die zu einer völligen Vernichtung führen würden und keine Sieger und Besiegten mehr übrigließen, sondern deswegen, weil die abendländische Menschheit über die Notwendigkeit eines Krieges als evolutives Moment hinausgewachsen ist. So hat heute der evolutive Prozeß durch die Verflechtung der Welt und durch die technische Entwicklung ein solches Tempo angenommen, daß die Menschheit einfach mitgerissen wird. Mit anderen Worten, der Krieg als evolutiver Motor ist überflüssig geworden. Und in diesem Zeitpunkt erscheint er auch dem Menschen selbst als etwas Menschen-Unwürdiges. Das ist zweifellos ein gewaltiger Schritt auf dem Weg zur Menschwerdung. Kürzlich hat Wernher von Braun darauf hingewiesen, daß ganz zweifellos in der Vergangenheit der Krieg der Vater aller Dinge gewesen sei, daß aber heute an die Stelle dieses Motors die Entwicklung der Raumfahrt getreten sei, die uns schon eine Fülle von neuen technischen Entwicklungen gebracht hat, die, ähnlich wie das früher die Kriege bewirkten, weit über die Raumfahrt hinaus auf vielen anderen Gebieten Anwendung finden können. In dieser Äußerung kommt zum Ausdruck, daß die wissenschaftlich-technische Entwicklung, die die abendländische Menschheit in Gang gesetzt hat, heute eine solche Eigengesetzlichkeit in sich birgt, daß sie die Menschheit auf ihrem Wege weiter vorantreibt. In diesem Augenblick wird der Krieg als des Menschen nicht mehr würdig empfunden. Gewiß soll nicht übersehen werden, daß dieser Entfaltungsschritt des Menschen sich gerade in den Anfängen befindet, er ist aber nicht mehr zu übersehen. Der Mensch hat den Krieg von innen her überwunden. So kann man auch von einer Evolution des Krieges sprechen. Ursprünglich war der Krieg immer ein Kampf von Mann zu Mann. Erst mit der Entdeckung und Entwicklung der Schußwaffen wurde er ein Krieg mit Töten auf die Entfernung, aber in einer langen Periode doch immer noch mit dem Nahkampf und damit dem unmittelbaren Töten verbunden. Das Stadium des reinen Fernkrieges wurde erst in unserer Zeit erreicht. In dieser Tatsache des Tötens auf Entfernung sieht Lorenz (a) eine besondere Gefahr. Immer ausgehend von der Vorstellung, daß ein unabänderlich festliegender Aggressionstrieb vorhanden sei, der nach Betätigung drängt. Er übersieht dabei, daß dieser technischen Entwicklung des Krieges auch eine innere Entfaltung des Menschen parallel geht. Das zeichnet sich z. B.

durch die Tatsache ab, daß am Ende des Ersten Weltkrieges der Verlierer zum ersten Male in der Geschichte als Kriegsverbrecher bezeichnet wurde. Er hatte nicht mehr wie früher nach einem verlorenen Kriege Kontributionen, sondern nunmehr Reparationen zu zahlen. Das heißt eine ausgesprochene Wiedergutmachung des Unrechtes des Krieges, das er begangen hat, zu leisten. Auf den vorausgehenden Stufen war sicher auch eine weitere Voraussetzung des Krieges ein tieranaloges Verhalten des Menschen, nämlich den Fremden grundsätzlich als seinen Feind zu betrachten, auf den man alle eigenen schlechten Eigenschaften projizierte, nach dem Sündenbockprinzip (siehe *Neumann*). Die eigene Nation hatte nur gute, die Feindnation nur schlechte Eigenschaften. Auch das ist überwunden. Sicher nicht zuletzt durch die technische Entwicklung ist es dem heutigen abendländischen Menschen nicht mehr möglich, den Angehörigen einer anderen Nation bloß deswegen, weil er eine andere Sprache spricht und andere Sitten hat, als seinen Feind anzusehen. Auch hier wurde also ein tieranaloges Verhalten im Prozeß der Menschwerdung überwunden. So findet der Krieg in der abendländischen Menschheit sein Ende, weil die Entfaltung des Menschen eine solche Stufe erreicht hat, daß er als evolutives Prinzip nicht mehr notwendig ist. Als Folge der technischen Entwicklung wird die Menschheit, ob sie will oder nicht, mit fortgerissen. Ein Stillstand ist einfach nicht mehr möglich.

Wir fassen noch einmal zusammen! Ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt in den bei beiden verschiedenen Prozessen der Evolution. Beim Tier Genmutation, beim Menschen Entfaltung von Möglichkeiten. Beim Tier körperliche Evolution, beim Menschen geistig-seelische und soziale Evolution. Beide Formen der Evolution unterliegen verschiedenen Gesetzen. Die erstere ist an sprunghafte Änderungen des Erbgutes gebunden, die letztere ist Entfaltung von bereits präformiert vorhandenen Möglichkeiten. Nur aus dieser besonderen Form der Evolution heraus ist das Phänomen des Krieges zu verstehen, der wirklich in vieler Hinsicht in diesem evolutiven Prozeß der Vater aller Dinge gewesen ist. Unter dem Zwang des Krieges hat nicht zuletzt die geistig-wissenschaftliche Evolution immer erhebliche Fortschritte gemacht, und der Stillstand des Entfaltungsprozesses, der immer drohte, wurde aufgehoben. Mit diesen Erkenntnissen stoßen wir nun auf eine andere, Tier und Mensch wesentlich unterscheidende Tatsache, nämlich die, daß dem Menschen das Leben als echte Aufgabe gegeben ist.

Diese psychisch-soziale Evolution des Menschen ist nur möglich gewesen, weil der Mensch eine ihn wiederum vom Tier grundsätzlich unterscheidende Voraussetzung mitbrachte, das ist die Freiheit. Das Leben des Tieres ist geregelt durch Instinkte. Darunter verstehen wir angeborene,

im Zentralnervensystem verankerte und auch vererbte Verhaltensmuster, die bei einem „Appetenzverhalten“ durch „Auslöser“ in Gang gesetzt werden. Die „Leerlaufreaktionen“, die *Lorenz* (b) beobachtete, weisen darauf hin, daß die so sinnvoll erscheinenden Handlungen etwa der Nahrungssuche, der Gattenwahl, des Kampfes etc. in den Strukturen des Zentralnervensystems festgelegt sind und „eine extreme Starrheit nicht nur im Leben des Individuums, sondern selbst im Fluß des Artenwandels“ aufweisen. Je niedriger ein Tier in der Reihe steht, desto starrer sind diese Instinkte. Je höher, d. h. je näher dem Menschen es steht, desto eher gibt es auch die Möglichkeit der Modifikation durch Erfahrung und durch Lernen. Trotz dieser beim höheren Tier zu beobachtenden Auflockerung ist das Tier nicht frei und kennt nicht das einsichtsvolle Handeln, und damit ist das Tier auch kein moralisches Wesen. Ein Tier ist weder gut noch böse, weil alle seine Handlungen streng konditioniert sind. Das kann und hat man allerdings auch für den Menschen behauptet, und es ist bis zu einem gewissen Grade auch richtig; wie weit, wollen wir später noch untersuchen. Wenn wir nun sagten, daß der Mensch die Freiheit bekommen hat, so ist damit gemeint, daß er befreit wurde aus dem zwanghaften Handeln-Müssen des Tieres. Es wäre aber gewiß falsch zu sagen, daß der Mensch ein instinktfreies Wesen sei. Es spricht vieles dafür, daß er noch über einen großen Teil des instinkthaftern Wissens seiner tierischen Ahnen verfügt. Nur so ist ja das zweifellos immer wieder durchbrechende tieranaloge Verhalten des Menschen zu verstehen. Die Instinkte als solche sind gewiß nicht verschwunden. Verschwunden ist nur die Zwangsläufigkeit des Handeln-Müssens auf Grund festgelegter Verhaltensmuster. Das Handeln des Menschen ist auf diese Art und Weise in einem hohen Maße modifizierbar geworden. Eine wesentliche Voraussetzung hierfür ist das Bewußtsein. Das heißt, daß nunmehr die im Menschen sicher ähnlich wie im Tier auftretenden Wünsche und Anmutungen oder Reize aus der Außenwelt im Bewußtsein erscheinen. Nun ereignet sich das, was *Gehlen* den Hiatus genannt hat, eine kurze Unterbrechung und die Entscheidung des Menschen, ob er solchen Impulsen Folge leisten soll oder nicht. So hat der Mensch bei allen Handlungsimpulsen, die in seinem Bewußtsein auftauchen, immer die grundsätzliche Möglichkeit, ihnen Folge zu leisten oder zu verzichten. Darin liegt seine Freiheit. Selbstverständlich ist auch die Möglichkeit gegeben, daß die Handlungsimpulse so stark sind, daß dieser Hiatus überrannt wird, und dann erfolgt, was man beim Menschen eine „Kurzschlußhandlung“ nennt. Je reifer aber ein Mensch ist, je weiter er in dem Prozeß der Menschwerdung fortgeschritten ist, desto seltener dürften sich bei ihm solche Kurzschlußhandlungen ereignen. Aber jetzt taucht die Frage auf, nach welchen Richtweisern der Mensch

zunehmend seine Entscheidung fällt. Hier kommen mehrere Komponenten zusammen. Es ist dies einmal seine Erfahrung, zum anderen sein Verstand. Dieser ermöglicht ihm ja einsichtiges Handeln; und wohl als die stärkste Komponente die Verhaltensmuster, die in der Sozietät, der er angehört, als verbindlich anerkannt sind. Diese Verhaltensmuster sind aber nicht angeboren, sondern werden dem Menschen in der Kindheit vermittelt. In der Kindheit werden dem Menschen aber nicht nur diese Verhaltensmuster, sondern überhaupt das ganze Kulturgut und Wissen der Gemeinschaft, in der er lebt, übertragen. Hiermit stoßen wir wieder auf etwas grundsätzlich Neues, nämlich die Tatsache, daß man beim Menschen von zweierlei Formen der Weitergabe sprechen kann. Einmal der Weitergabe durch das Erbgut, das entspricht den Verhältnissen beim Tier, zum anderen aber der Weitergabe des kulturellen Gutes. Nur durch diese Besonderheit des Menschen hat der Mensch Geschichte und konnte der Mensch Kulturen entwickeln, nur so ist die psycho-soziale Evolution möglich.

Hier liegt der Grund, warum das menschliche Kind sich in vieler Hinsicht von dem tierischen Kind unterscheidet. Es ist *Portmann* gewesen, der auf diesen Sachverhalt besonders nachdrücklich hingewiesen hat. Der Unterschied liegt einmal darin, daß der Mensch, gemessen am Tier, eine Frühgeburt ist. Verglichen mit dem Tier und bezogen auf den Reifegrad seines Zentralnervensystems, kommt er etwa neun Monate zu früh auf die Welt. Vom Tier her betrachtet, gehört das menschliche Kind weder in die Gruppe des Nestflüchters noch in die der Nesthocker. Die Tatsache, daß er in der Ein- oder Zweizahl geboren wird, mit entwickelten Sinnesorganen, macht ihn zum Nestflüchter. Die Tatsache, daß er noch keineswegs in der Lage ist, sich seiner Art gemäß zu bewegen und in jeder Hinsicht auf die Pflege der Mutter angewiesen ist, macht ihn zum Nesthocker. *Portmann* kennzeichnet diese Zwischenstellung durch die Bezeichnung „bedingter Nestflüchter“. Das menschliche Kind hat noch nicht die Proportionen der Erwachsenen. Während die Nestflüchter verkleinerte Ausgaben ihrer Eltern sind, hat das menschliche Kind seine eigenen Proportionen. Bezogen auf seine Lebenserwartung hat der Mensch eine ungleich längere Kindheit. Die Dauer der pflegebedürftigen Kinderzeit ist bei ihm gegenüber den Primaten etwa verdreifacht. Das sind Fakten, die zeigen, daß die Kindheit des Menschen ein ungleich wichtigerer Lebensabschnitt ist als die des Tieres. Noch in relativ unreifem Zustand ist für die Menschwerdung der Kontakt mit der menschlichen Gemeinschaft, in erster Linie mit der Mutter und der Familie, von eminenter Bedeutung. Im Grunde genommen sind diese Hinweise von *Portmann* auf den Unterschied in der Kindheit von Mensch und Tier eine Bestätigung für die

zuerst von *Freud* erkannte ganz besondere Bedeutung der Kindheitsperiode, wenn *Freud* diese Zusammenhänge auch in erster Linie vom Gesichtspunkt der möglichen Fehlentwicklung gesehen hat. Inzwischen ist ein großes Beobachtungsmaterial durch die Psychotherapeuten gesammelt worden (siehe z. B. *Spitz*), das diese Sonderstellung des Menschen unterstreicht. Es muß hier allerdings gesagt werden, daß zwischen Mensch und Tier keine ganz scharfe Grenze besteht, sondern daß wir auch beim höheren Tier schon Beobachtungen machen können, die etwa auf derselben Linie liegen. So hat der Amerikaner *Harlow* sehr interessante Versuche mit Rhesusaffen durchgeführt, die die Bedeutung des unmittelbaren Kontaktes zwischen Kind und Mutter in der frühen Kindheit für die Entwicklung des Affen, aber auch sein späteres Verhalten, unter Beweis stellen. Wie oft in der Natur gibt es nirgendwo ganz scharfe Grenzen, sondern das, was in einer späteren Entwicklungsphase voll in Erscheinung tritt, wird in einer vorausgehenden bereits im Ansatz verwirklicht. Fast ist man versucht zu sagen, probiert. Das tut aber der Tatsache keinen Abbruch, daß erst mit dem Menschen dieses Prinzip seine volle Verwirklichung gefunden hat. Es ist aber nicht nur die Jugendphase des Menschen, die gegenüber dem Tier, besonders auch gegenüber den Primaten, verlängert ist, sondern auch die Altersphase. *Vogel* meint, daß sie nur unzureichend physiologisch vorbereitet sei, da wir im Alter so viele „Abnutzungserscheinungen“ — Gebiß, Augen, Kreislauf, Arterien — kennen. Das mag physiologisch betrachtet sicher zutreffend sein, aber vom Gesichtspunkt der speziellen menschlichen Lebensform als Schöpfer und Gestalter einer Kultur ist sie unerläßlich. Die psycho-soziale Evolution des Menschen bedarf ja sicher nicht nur des vorwärtsdrängenden Elementes der Jugend, sondern ebenso des retardierenden und bewahrenden Elementes des Alters.

Die lange schutz- und pflegebedürftige Jugendzeit des Menschen macht zum Heranwachsen des menschlichen Kindes die Familie nötig. So finden wir nach *Hofstätter*, der besonders auf diese Tatsache aufmerksam gemacht hat, schon in den frühesten menschlichen Kulturen auch die Einehe und die Familie. Die Urhorde, von der *Freud* einmal gesprochen hat, ist wahrscheinlich eine reine theoretische Fiktion. Ihre Existenz ist zumindest bis heute noch nicht erwiesen. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß sie existiert hat, weil das menschliche Kind sich nur in der Familie voll entwickeln kann. So fügt *Hofstätter* den von *Freud* aufgestellten Entwicklungsphasen des menschlichen Kindes, der oralen, analen, ödipalen und genitalen Phase, sicher mit Recht noch die familiäre Phase an.

In der Kindheit werden nun dem Menschen nicht nur die Richtweiser seines Handelns, sondern überhaupt das gesamte Kulturgut, einschließ-

Meinung zu äußern, völlig zwecklos ist. Mit diesem Verhaltensmuster geht es in die Welt des Erwachsenen und wird infolgedessen in dieser Welt es außerordentlich schwer haben, sich selbst durchzusetzen. Es ist auf dem aggressiven Gebiet gehemmt. Aber diese Gehemtheit ist vor allen Dingen dadurch gekennzeichnet, daß aggressive Impulse überhaupt nicht mehr empfunden und gespürt werden. Dies ist, wie neuere Forschungen gezeigt haben, eine wichtige psychologische Voraussetzung für einen Krankheitszustand, den wir als Hypertonie, als Bluthochdruckkrankheit, bezeichnen. Obwohl der betreffende Mensch selber die aggressiven Impulse in sich nicht erlebt, sind sie aber selbstverständlich doch in ihm vorhanden. Aber diese aggressiven Reize werden niemals abreagiert, sie sind also in Permanenz wirksam und bewirken eine Erhöhung des Blutdruckes, eine normale Reaktion eines jeden Menschen, wenn es um eine Bereitstellung zum Kampfe geht, selbst wenn dieser Kampf nicht auf dem körperlichen Gebiet ausgetragen wird. Auch dieser Vorgang der Verdrängung ist etwas spezifisch Menschliches, wir kennen ihn beim Tier nicht. Die Folge solcher Fehlentwicklung sind also bestimmte Krankheiten; auch das ist wiederum nur von der Evolution her verständlich. Leben, das sich nicht seiner Art entsprechend entfaltet, ist eine echte Fehlentwicklung. Beim Tier gab es solche Fehlentwicklungen nur in somatischer Hinsicht, auf dem körperlichen Bereich. Auch solche Tiere sind zugrunde gegangen. Die psychisch-soziale Fehlentwicklung hat aber völlig dieselben Folgen. Denn jede Krankheit tendiert im letzten auf den Tod. Wir sehen also auch an diesem Beispiel, daß die psycho-soziale Evolution des Menschen von denselben Gesetzen beherrscht wird wie die genetische Evolution. Krankheit ist die Methode der Natur, für das Sterben zu sorgen. Aber die Krankheit, um die es hier geht, ist spezifisch menschlich und stellt damit einen weiteren Unterschied zwischen Mensch und Tier dar. Die Krankheiten, die wir beim Tier antreffen, werden ausgelöst durch Lebewesen auf niederer Stufe, also Viren, Bakterien und Parasiten. Interessanterweise sind das auch diejenigen Krankheiten, die wir vorwiegend auf der magischen und mythischen Stufe des Menschen antreffen. Das ist die Entfaltungsstufe des Menschen, die dem Tiere noch sehr nahe steht, auf der der Mensch wesentliche Möglichkeiten, die in ihm schlummern, noch nicht entfaltet hat. Aber auf der heutigen Stufe treten diese, von mir einmal als spezifisch menschlich bezeichneten Krankheiten immer mehr in den Vordergrund. Diese Krankheiten sind im Tierreich ganz unbekannt, obwohl es dem Menschen möglich ist, durch entsprechende experimentelle Anordnungen analoge Krankheiten beim Tier auszulösen. Das heißt mit anderen Worten, potentiell ist auch der Organismus des Tieres in der Lage, solche Krankheiten zu entwickeln, aber in der Wirk-

lichkeit tierischen Lebens kommen sie nicht vor. Diese Feststellungen treffen in erster Linie für das wild lebende Tier zu und nicht ganz in demselben Sinne für das Haustier. Die Domestikation schafft in dieser Hinsicht besondere Bedingungen. In dem Maße, in dem der Mensch in dem evolutiven Prozeß fortschreitet, entfallen also die Krankheiten, die wir auch beim Tier kennen und die Tier wie Mensch zu irgendeinem beliebigen Zeitpunkt des Lebens dahinraffen, immer mehr. Es treten diejenigen Krankheiten, die etwas mit einer behinderten Entfaltung zu tun haben, oder die Folge von Fehlentwicklungen des Menschen sind, in Erscheinung. Je häufiger diese Krankheiten, also die nervösen Leiden und die heute meist als psycho-somatisch bezeichneten Krankheiten, in Erscheinung treten, desto mehr ist das ein Zeichen dafür, daß in einer Sozietät Richtweiser des Handelns entwickelt wurden, die dem Menschen nicht völlig adäquat sind und dem Prozeß der Entfaltung, wie dem der Evolution, sowohl des Einzelindividuums als auch der Gesamtsozietät, der ein Mensch angehört, hindernd im Wege stehen. Das ist ein grundsätzlich wichtige Erkenntnis, nicht zuletzt auch deswegen, weil sie uns den Weg weist, solche Krankheiten durch eine echte Prophylaxe in ihrer Entwicklung zu verhindern. Wir sehen also auch an diesem Beispiel wieder, daß die Menschwerdung den Menschen immer weiter vom Tiere entfernt.

Eine weitere, spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, die Sprache und Schrift, muß hier noch kurz besprochen werden. Wir kennen zwar beim Tier und insbesondere in tierischen Gemeinschaften gewisse Verständigungsmöglichkeiten durch Rufe und Schreie. Etwas, was wir auch beim Menschen finden. Diese sind aber nur Ausdruck von Gefühlen und Affekten. Daß die tierischen Lautgebungen noch nichts mit Sprache zu tun haben, darauf haben vor allen Dingen *Buytendijk* und *Portmann* hingewiesen. Ersterer spricht von „Kundgebungen“ zur Kennzeichnung tierischer Lautäußerungen. Beide Autoren machen ganz deutlich, daß die Sprache keine Geschichte hat. Sie beginnt einfach mit dem Menschen, »der Mensch ist nicht ein Tier, das sprechen kann, sondern seine Sprache ist die Manifestation einer, von der des Tieres unterschiedenen Seinsweise“ (*Buytendijk*). Diese Fähigkeit erwacht im Kinde, das sprachfähig und sprachbedürftig ist. Die menschliche Sprache ist nicht nur Mitteilung, sondern auch Kommunikation.

*Buytendijk* berichtet über die Beobachtung bei Schimpansen, die in dem Hause von *Hayes* oder auch in der Familie *Kellogg* aufwuchsen, daß diese bis zu 32 verschiedene Laute geäußert haben, mit verschiedenem Sinngehalt. Diese Äußerungen sind affektive Kommunikationen. Die Schimpansen sind unfähig zur Symbolbildung. Sie können nicht auf etwas



hinweisen und kennen keine Frage. Der Mensch ist, wie *E. Straus* gezeigt hat, ein fragendes Wesen. Wir sehen also, daß die Sprache etwas ganz spezifisch Menschliches ist, für das es keine Analogien im Tierreich gibt. Die Sprachfähigkeit des Menschen beruht auf seiner Fähigkeit zum Symbol. *Bertalanffy* sieht diese Fähigkeit des Menschen, Laute und Schriftzeichen symbolisch zu gebrauchen zur Kennzeichnung der Dinge der Außenwelt und schließlich auch für abstrakte Begriffe, als den entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und Tier an. *Portmann* hat einmal gesagt, das Tier spricht nicht, weil das Tier nichts zu sagen hat.

Der Mensch ist mit seinem ersten Auftreten auf dieser Welt ein soziales Wesen, das heißt, er existiert nur in der Gemeinschaft. Das Zusammenleben der tierischen Gemeinschaften ist durch die Instinkte geregelt. *Lorenz* (b) hat gezeigt, daß in solchen Gemeinschaften der Artgenosse keineswegs als Subjekt erkannt wird — er bezeichnet ihn daher als den Kumpan —, sondern nur als Objekt, das bestimmte, entsprechende Handlungen auslösende Reize aussendet. So beruht das Zusammenleben von Insekten und Vögeln „ausschließlich auf angeborenen Triebhandlungen und nirgends auf traditionell erworbenen Verhaltensweisen oder gar auf Einsicht“ (*Lorenz* c). Eine wichtige Rolle in den tierischen Gemeinschaften bilden auch die Ritenbildungen, deren Erforschung wir wiederum *Lorenz* (c) verdanken. Diese rituellen Handlungen sind zu einem echten kommunikativen System in den tierischen Gemeinschaften geworden, die streng spezifisch sind. Besonders eingehend hat *Lorenz* ja diejenigen Symbolhandlungen studiert, die in den Tiergemeinschaften die Aggression innerhalb einer Art verhindern. Ganz zweifellos gibt es auch in den menschlichen Gemeinschaften eine Fülle von solchen Riten, von denen *Lorenz* (c) eine ganze Reihe Beispiele gibt. So werden in jeder Sozietät auch besondere und nur ihr eigentümliche Riten und symbolische Handlungen entwickelt, die den Fremden sofort erkennen lassen. Es gibt aber auch in dieser Hinsicht eine soziale Evolution, die darin ihren Ausdruck findet, daß, sicher nicht zuletzt durch die modernen Kommunikationsmittel und die leichten Möglichkeiten des Reisens, solche durch Ritenbildung festgelegten sozialen Gefüge langsam aufgelockert werden und ihnen zum mindesten eines genommen wurde, daß nämlich der Fremde als Feind empfunden worden ist. *Lorenz* (c) sieht diese Auflockerung auch, aber er bedauert sie und sieht in ihr Gefahren, da er der Meinung ist, daß es sich hierbei um phylogenetisch verankerte, in unserem Erbgut festgelegte Verhaltensnormen handle, deren Auflösung große Gefahren in sich birgt. Hier, scheint mir, sieht *Lorenz* den Menschen, ähnlich wie an den schon früher erwähnten Beispielen, wieder falsch und übersieht die soziale Evolution, die zu einer Auflockerung dieser Verhaltensweisen führen

muß, da nur so immer weiter gespannte Gemeinschaftsbildungen des Menschen möglich werden. Auch die sozialen Beziehungen des Menschen machen eine Evolution durch. Diese besteht in zweierlei. Einmal erweitern sich die sozialen Gemeinschaften, ausgehend von der Familie, der Sippe, dem Stamm, dem Volk, der Völkergemeinschaft und schließlich offensichtlich mit dem Ziel einer einheitlichen Menschheit. Zum anderen stellen wir eine Evolution fest in den Beziehungen der Menschen untereinander. Auf niedriger Entfaltungsstufe kennt der Mensch nur als seine Nächsten diejenigen, die ihm auch unmittelbar bekannt sind. Der Fremde wird als Feind empfunden. Der in der Ferne Lebende ist ganz uninteressant. Welche Wandlung sich in dieser Hinsicht in jüngster Vergangenheit vollzogen hat, erhellt schlagartig durch die Tatsache, daß heute in der ganzen zivilisierten Welt gesammelt wird, falls irgendwo auf dieser Erde etwa eine Katastrophe sich ereignet. Vor fünfzig Jahren wäre das noch ganz unmöglich gewesen. Es war deswegen unmöglich, weil die in der Ferne lebenden Menschen nicht als Nächste empfunden wurden. Heute ist der Nächste ein jeder. Daß das noch nicht ganz allgemein der Fall ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Es sei nur an die Rassenunruhen und ähnliche, auch heute noch vorhandene Erscheinungen erinnert. Es kommt hier aber nur darauf an, die Entwicklungstendenz aufzuzeigen, die ganz unaufhaltsam in der Richtung geht, daß die Menschen wirklich zu Brüdern werden. *Teilhard de Chardin* sieht in der Kommunikation, in dem Wachsen einer zusammengehörigen Menschheit das Ziel des evolutiven Prozesses überhaupt. Man wird nicht leugnen können, daß sich dieser Prozeß heute schon deutlich abzeichnet. Selbst wenn wir von einer wirklichen Realisation noch weit entfernt sind.

Zum Abschluß sei noch auf eines hingewiesen, was nun wieder den Menschen entscheidend vom Tier unterscheidet; das ist seine Fähigkeit zum schöpferischen Schaffen und Gestalten. Hierfür gibt es im Tierreich nichts Analoges. Schon in dem Frühstadium des *homo sapiens* tritt diese Fähigkeit des Menschen in den Höhlenmalereien besonders eindrucksvoll in Erscheinung. Auf keiner Entfaltungsstufe des Menschen ist diese seine Fähigkeit nicht vorhanden. Immer und überall, wo Menschen gelebt haben, hinterlassen sie uns die Spuren schöpferischen Schaffens. Neben der Sprache dürfen wir diese Fähigkeit des Menschen wohl als die ursprünglichste Fähigkeit ansehen. In ihr kommt auch seine Freiheit am stärksten zum Ausdruck. Sie ist die Grundlage der menschlichen Kultur und auch der Evolution, die der Mensch genommen hat. Es ist gewiß nicht nur das „Neugierverhalten“ des Menschen, das er ja mit vielen jugendlichen Tieren teilt, sondern seine Fähigkeit zum einsichtigen Handeln und eigenen Gestalten. So erhalten wohl mit Recht die Künstler, die Erfinder und die

schöpferischen Wissenschaftler in der Menschheit den höchsten Preis. Viele Namen von solchen Menschen leben durch die Jahrhunderte fort. Die Menschheit hat das richtige Gefühl dafür, daß es diese Eigenschaft ist, die sie am ehesten dem Schöpfer dieser Welt ähnlich macht. Und hier liegt auch die Berechtigung, von dem Menschen als dem Ebenbild Gottes zu sprechen.

Je mehr der Mensch Mensch wird, desto weiter entfernt er sich vom Tier, desto mehr Freiheit gewinnt er und desto mehr wird er zum Menschen. Das Humane ist im Ansteigen begriffen. Wenn wir also vom Menschen sprechen, dürfen wir den Menschen nicht so sehen, wie er gewesen ist, und auch nicht so, wie er heute ist, sondern vielmehr, wie er sein kann, wenn er die Gesamtheit seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten entfaltet hat. Mit anderen Worten, es ist falsch, was leider immer wieder geschieht, den Menschen von unten her, vom Tier her zu betrachten. Wir können dem Menschen nur gerecht werden, wenn wir ihn von oben her betrachten, sagen wir ruhig, vom Schöpfer her. Von dem, was er sein kann, und wie er offensichtlich gedacht ist. Die Frage, ob die Menschheit in ihrer Gesamtheit dieses Ziel jemals erreicht, lassen wir zunächst völlig offen. Unverkennbar ist aber, daß trotz all der Dinge, die wir noch in unserer Generation etwa erlebt haben, die Evolution des Menschen auf dieses Ziel hin durch die Jahrhunderte sich deutlich abzeichnet und das Tempo dieser Menschwerdung in einem gewaltigen Ausmaße zugenommen hat. Bis zu diesem Augenblick ist der Mensch auf seinem Wege durch Not, Leid und Krieg unter Blut und Tränen vorangestoßen worden. Jetzt fängt das Menschsein erst wirklich an. Dank seines Verstandes und dank der Ausweitung seines Bewußtseins hat er einen solchen Stand in der Evolution erreicht, daß er nunmehr in der Lage ist, selbst korrigierend und fördernd in diesen Prozeß der Menschwerdung einzugreifen. Das erst macht den ganzen Menschen aus und ermöglicht es ihm, zum Partner Gottes zu werden.

#### Literaturnachweise

- Bolk, L. zitiert nach Lorenz (b).  
 Buytendijk, F. J. J.: Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie. Rowohlt's Enzyklopädie Bd. 74 (1958).  
 Gebser, J.: Ursprung und Gegenwart. Vol. 1. Dtsch. Verlagsanstalt, Stuttgart 1949.  
 Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Athenäum, Bonn 1950.  
 Harlow, H. F.: The Maternal Affectional System in Determinants of Infant Behaviour. Herausgeb. von B. M. Foss Methuen & Co., London, New York 1963.  
 Hofstätter, P. R.: Sexualität und Familie. Arzt und Christ 12, 1 (1966).  
 Huxley, J.: Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus. List, München.

- Lorenz, K. a) Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. Borotha - Schöler, Wien 1963.  
 b) Über tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen. Bd. I und II. Piper, München 1965.  
 c) Stammes- und kulturgeschichtliche Ritenbildung. Naturwissenschaftliche Rundschau 19, 361 (1966).  
 Neumann, E.: Tiefenpsychologie und neue Ethik. Rascher, Zürich 1949.  
 Ders.: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Rascher, Zürich 1959.  
 Portmann, A.: Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Rowohlt's Enzyklopädie Bd. 20 (1956).  
 Rensch, B.: Homo sapiens. Vom Tier zum Halbgott. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.  
 Spatz, H.: Gedanken über die Zukunft des Menschenhirns. In: Der Übermensch. Eine Diskussion. Rhein Verlag, Zürich 1961.  
 Spitz, R. A.: Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Direkte Beobachtungen an Säuglingen des ersten Lebensjahres. Klett, Stuttgart 1957.  
 Teilhard de Chardin, P.: Der Mensch im Kosmos. Beck, München 1959.  
 Vogel, C.: Die Bedeutung der Primatenkunde für die Anthropologie. Naturwissenschaftliche Rundschau 19, 415 (1966).  
 Man and his Future. CIBA-Kolloquium London 1963, herausgeb. von G. Wolstenholme.

HELMUT BAITSCH  
UNIVERSITÄT FREIBURG

## Über die biologische Zukunft des Menschen

Die Frage nach der Zukunft des Menschen hat längst nicht mehr jenen obskuren Charakter, den wir mitleidvoll herablassend der Jahrmarkts-Chiromantie oder der Illustrierten-Astrologie bescheinigen. Abgesehen davon, daß der einzelne Mensch wohl schon immer versucht war, das Geschehen des Morgen und Übermorgen zu bestimmen oder es wenigstens in Umrissen und Zielrichtungen kennenzulernen — dies um so mehr, als fast jeder einzelne von uns sich heute kaum noch in gelassenem Vertrauen seinem Schicksal anvertrauen kann und mag —, die Welt um uns herum scheint aus den Fugen geraten zu sein, und wir selbst haben Leitlinien und Koordinatensysteme, in denen wir uns orientieren könnten, scheinbar verloren. Doch merkwürdigerweise treibt diese Einsicht den Naturwissenschaftler kaum, den Gedanken auf die Zukunft des Menschen zu richten; selten wird nach dem Schicksal und dem Glück des Einzelmenschen gefragt. Es ist ein seltsamer Bruch erkennbar, wenn in der Frage des Wissenschaftlers, vor allem des Naturwissenschaftlers, nach der Zukunft des Menschen stets die zukünftige Existenz der ganzen Menschheit gemeint ist. Und voller Schrecken erkennen wir, daß das Schicksal des Einzelmenschen so oder so bedroht erscheint: Man prophezeit ihm Hungertod und genetische Degeneration; und wenn er diesen Übeln entgehen will, so muß er sich vielleicht, so prophezeit man ihm im gleichen Atemzug, schwerst-wiegende Eingriffe in sein individuelles Dasein und in seine sozialen Bezüge gefallen lassen. Die Eingriffe scheinen manchem schon heute so tiefgreifend, daß man sich fragt, was besser und erträglicher sei, das biologische ungeplante Ende mit Schrecken oder der biologisch geplante Schrecken ohne Ende.

Diese Ideen vom kommenden Untergang der Menschheit sind nicht neu; sie finden sich zu fast allen Zeiten. Wir wollen an dieser Stelle nicht zurückgreifen auf die Apokalyptik; es genüge der Hinweis auf die allerletzten Jahre: Großes Aufsehen hat die Veröffentlichung jenes berühmten CIBA-Symposiums erregt, das im Jahre 1962 27 berühmte Gelehrte zusammenführte: „Man and his future“ war das Thema dieses Collo-

quiums.<sup>1</sup> Die deutsche Übersetzung erfolgte erst drei Jahre später<sup>2</sup>, nachdem vorher in einer kommentierten Kurzfassung<sup>3</sup> und in einer größeren Zahl von Aufsätzen und in Vorträgen auf Tagungen und Colloquien<sup>4</sup> dieses Thema mehrfach auch von deutschsprachigen Wissenschaftlern diskutiert worden war.<sup>5</sup> Wir wollen aber bei aller Rücksichtnahme auf die Bedeutung gerade dieses CIBA-Symposiums als auslösender Faktor für diese in den letzten Jahren aufflammende Diskussion nicht vergessen, daß im Grunde seit *Darwins* epochemachendem Werk das Gespräch über die biologische Zukunft des Menschen nie verstummt ist. Stets war es die Kernfrage, ob der Mensch nicht gerade durch die von ihm geschaffene und in Gang gebrachte sowie fortwährend weiter unterhaltene kulturelle und zivilisatorische Evolution sich biologisch selbst gefährde; daß er Bedingungen schaffe, an denen er in absehbarer Zeit zu Grunde gehen müsse. Zwei Probleme waren schon vor Jahrzehnten immer wieder diskutiert worden, und mehrfach schon war von einer akuten Bedrohung aller menschlichen Existenz die Rede. Die drohende Übervölkerung der Erde beschäftigte schon im vergangenen Jahrhundert Biologen und Politiker; und die Sorge um die genetische Degeneration der Menschheit, bedingt durch den angeblichen Fortfall kompensatorischer Selektionsmechanismen, hat nicht nur das Denken zweier Generationen von Biologen beherrscht, sondern auch tiefgreifende politische Entscheidungen mit un-menschlichen Konsequenzen herbeigeführt. Die Literatur über diese Probleme ist seit *Darwin* bis heute unübersehbar geworden.<sup>6</sup> So nimmt es im Grunde nicht mehr wunder, wenn ein Biologe heute fast unwiderspro-

<sup>1</sup> Man and his future; a CIBA-Foundation Volume, edited by G. Wolstenholme; Churchill Ltd., London 1963.

<sup>2</sup> Deutsch: Das umstrittene Experiment: der Mensch. Übersetzt von K. Prost. Hrsg. R. Jungk und H. J. Mundt, Desch, München, Wien, Basel 1966.

<sup>3</sup> R. Kaufmann, Die Menschenmacher, S. Fischer, Frankfurt 1964.

<sup>4</sup> So z. B. Herbst 1965 in Eutin bei einer Tagung der Paulus-Gesellschaft und kürzlich bei den Darmstädter Gesprächen, Herbst 1966.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu auch: P. E. Becker, Die Zukunft in genetischer Sicht. Pharm. Z. 111, S. 1414—1426, sowie H. Mohr, Die modernen Naturwissenschaften und das Menschenbild der Wissenschaft. Umschau 1966, S. 273—279.

<sup>6</sup> Eine ausgezeichnete allgemeinverständliche Übersicht der Gesamtprobleme gibt Th. Dobzhansky, Mankind Evolving, Yale University Press, New Haven 1962, deutsch: Dynamik der menschlichen Evolution, S. Fischer, 1965; Zum CIBA-Symposium ein-führend u. a.: J. S. Huxley, The Uniqueness of Man, London 1941, sowie: The Evolutionary Vision, in: S. Tax, Evolution after Darwin, University of Chicago Press, 1960; H. J. Muller, Out of the Night: a Biologist's View of the Future, Vanguard, New York 1935; ders., Our Load of Mutations, American Journal of Human Genetics 1950, S. 111; H. Conrad-Martius, Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen, Kösel-Verlag, München 1955.

chen sagen kann: „Die Menschheit wird sich entschließen müssen, ihre Zukunft zu planen. — Die soziologische Situation, in der wir leben, ist nahezu planlos entstanden. Das weitere planlose Wuchern der technisierten Massengesellschaften können wir uns wohl kaum leisten, wenn wir das Risiko eines weltweiten Chaos vermeiden wollen.“<sup>7</sup> J. Huxley führt in seinem Beitrag zum CIBA-Symposium stichwortartig aus, wie dieses Chaos, von dem H. Mohr spricht, im Laufe der Evolution des Menschen wohl entstanden ist und welche Methoden man anwenden könne und müsse, um der Verantwortung für die weitere Evolution unseres Planeten gerecht zu werden.<sup>8</sup> Der Weg zu diesem Ziel mag noch dunkel sein; eine Voraussetzung aber scheint unabdingbar, will der Mensch zum Lenker der Evolution statt zum Krebsgeschwür unseres Planeten werden<sup>9</sup>; ich zitiere nochmals H. Mohr<sup>10</sup>, der in Übereinstimmung mit Huxley zuallererst die entscheidende Rolle des Wissens betont: „Falls wir auf die weitere Entwicklung des Systems Menschheit einen regulierenden Einfluß auszuüben gedenken, müssen zumindest zwei Voraussetzungen gegeben sein: wir benötigen zuverlässiges Wissen über dieses System Menschheit und über seine Wechselwirkungen mit den übrigen Faktoren auf der Erdoberfläche, und wir benötigen Humanität.“

Ich werde keine zusätzlichen Thesen formulieren; ich möchte vielmehr Fragen stellen, die sich uns aufdrängen, und ich will die Thematik der Fragen dabei einschränken auf den Aspekt der *Humangenetik*.<sup>11</sup>

Die erste Frage soll lauten: Stehen wir vor der Notwendigkeit, den *Erbanlagenbestand* der Menschheit in die Zukunftsplanung einzubeziehen?

<sup>7</sup> H. Mohr, Die Zukunft des Menschen, biologische Aspekte. I. Biologie und menschliche Existenz. Darmstädter Gespräche 1966.

<sup>8</sup> J. Huxley, The Future of Man — Evolutionary Aspects, in: Man and his future, 1963.

<sup>9</sup> a.a.O., S. 16: „... we must also make the world at large aware that the whole future of mankind is endangered: if present trends continue unchecked man will become the cancer of the planet instead of the guide and director of its further evolution.“

<sup>10</sup> H. Mohr, a.a.O.

<sup>11</sup> Diese Einkränkung auf mein engeres Fachgebiet bedeutet ganz ohne jeden Zweifel eine erhebliche Einengung der Gesamtprobleme auf einen zwar in der Diskussion oft stark emotional in den Vordergrund gerückten Teilaspekt (das Schlagwort vom „genetisch manipulierten Menschen“ schreckt den Laien ähnlich wie der Gedanke an die ABC-Waffen); es wird sich aber zeigen, daß allgemeinere Probleme der Evolution des Menschen in das Fachgebiet der Humangenetik hineingreifen. Huxley spricht von einer globalen Evolutionspolitik, der sich wirtschaftliche, soziale und nationale Politik anpassen müssen; genetische Sachverhalte sind in allen diesen Aspekten nachzuweisen. Vor allem auf die zentrale Bedeutung der genetisch determinierten *Variabilität* der Species wird noch eingegangen werden.

Kommen wir bejahend zu der Auffassung, auch der genetische Aspekt müsse in unserer Zukunftsplanung berücksichtigt werden, dann ergeben sich zahlreiche weitere Fragen. Eine wichtige und grundsätzliche Voraussetzung aller Planungen wurde eingangs schon genannt, als von der Grundvoraussetzung für jede Zukunftsplanung die Rede war. Wir müssen uns indessen fragen:

Haben wir genügend zuverlässiges Wissen über den Erbanlagenbestand des Systems Menschheit, um auf die weitere Entwicklung dieses Systems einen regulierenden Einfluß ausüben zu können?

Und gleich weiter:

Welche Methoden standen in der Vergangenheit, stehen uns heute, morgen und mit einiger Wahrscheinlichkeit in der Zukunft zur Verfügung, regulierende Einflüsse auf den Erbanlagenbestand der Menschheit auszuüben?

Sofort schließt sich eine neue Frage an:

Welches sind die Maßstäbe, welches sind die Ziele einer solchen Planung — vorausgesetzt, wir hätten die Methoden einer regulierenden Einflußnahme auf den Erbanlagenbestand der Menschheit?

Die Antworten auf diese Fragen werden nur bruchstückhaft sein. Pauschale, verallgemeinerungsfähige Antworten wird es wohl überhaupt nicht geben können: die aufgeworfenen Probleme sind außerordentlich komplex; mit fortschreitendem Wissenszuwachs wird diese vielschichtige Komplexität immer mehr verwirrend, so daß einfache und allzu übersichtliche Antworten fast regelmäßig daraufhin verdächtig sind, ihr Urheber sei nicht hinreichend informiert.

Gerade die Geschichte der Humangenetik und der Eugenik gibt hierfür vielfältige Beispiele. Jedermann kennt die Schlagworte und die angepriesenen Patentlösungen aus der jüngsten Vergangenheit; weit verbreitet sind noch heute so vereinfachende Begriffsschemata wie „erbkrank — erbggesund“ oder „erblich hochwertig — erblich minderwertig“ oder „erblich belastet — erblich unbelastet“. Ein anderes simplifizierendes Schlagwort: die moderne Zivilisation wirkt der natürlichen Selektion entgegen; oder: die Dummen vermehren sich mehr und schneller als die Gescheiterten; so daß demnächst die Menschheit zugrunde gehe, weil sie die Kosten für die Asylisierung der Schwachsinnigen nicht mehr aufbringen könne.

Wir lächeln heute schon nicht mehr über solche groben Vereinfachungen. Wir haben über die schrecklichen Folgen solcher Vereinfachungen das Lächeln verlernt; wir erkennen bestürzt, daß es nicht etwa nur Lügen und ideologische Irrtümer des Vorgestern und Gestern sind; es waren oft *Wahrheiten* des Vorgestern und Gestern. Nicht selten wurden sie vertreten von ehrenwerten Männern, von echten Wissenschaftlern, die frei

waren von Bindungen an die zeitgenössischen Ideologien; sie waren echt und zutiefst besorgt um die Zukunft der Menschheit. Vielleicht war es gerade diese echte Sorge, war es gerade das emotionale Engagement im Gewande der intellektuellen Prophetie, daß manche Sozialanthropologen, Rassehygieniker, Eugeniker der ersten paar Jahrzehnte dieses Jahrhunderts zu Eiferern und Dogmatikern geworden sind?<sup>12</sup>

Die erste Frage lautete sinngemäß: Stehen wir vor der Notwendigkeit einer *genetischen Zukunftsplanung*? Was meinen wir mit dieser Frage?

Wenn genetische Zukunftsplanung etwa verstanden werden würde im Sinne einer katalogmäßigen Registrierung aller Menschen mit dem jeweiligen Bestand all ihrer Vorzüge und Fehler, um dann anhand solcher perfekter Merkmalskataloge mit Versandhausfixigkeit und elektronisch programmierter Eheanbahnungsberedtheit ein optimales Kopulationskalkül und damit die künftigen Schulzeugnisse der zu erwartenden oder zu verhindernden Kinder zu errechnen — wenn man dies unter genetischer Zukunftsplanung verstanden haben will: diese Notwendigkeit besteht wahrhaftig nicht. Autoren bekannter Zukunftsromane kennen das Sujet schon längst.<sup>13</sup> Wir können aber wohl ganz unbesorgt sein: Noch immer begnügt sich die Menschheit bei der Partnerwahl mit ganz wenigen, allerdings im Einzelfall höchst unterschiedlichen Merkmalen, wobei recht sprichwörtlich dem einen „sin Uhl“ dem andern „sin Nachtigall“ ist. Wir wollen die Frage deshalb etwas anders formulieren: Ist der Erbanlagenbestand der Menschheit derzeit so beschaffen, daß wir Partnerwahl und Reproduktionsverhalten ohne Sorge weiterhin so geschehen lassen können wie bisher? Auch auf diese Frage gibt es keine eindeutige Antwort: Wir wissen zu wenig, und was nützt uns unser bisheriges bescheidenes Wissen? Um nur einige Alltagsweisheiten zur Partnerwahl-Praxis zu nennen: Gleich und gleich gesellt sich gern; Gegensätze ziehen sich an; Geld will zu Geld; es menschtelt und mendelt in den Fakultäten; und die statistische Regel, daß zum Beispiel blonde und blauäugige Menschen bevorzugt einander heiraten, daß ungelernete Arbeiter in kürzerer Zeit mehr Kinder erzeugen als Hochschullehrer — dies mag gestern am Ort A zugetroffen

<sup>12</sup> Es ist erstaunlich, wie auch heute noch mancher Wissenschaftler und eine nicht geringe Zahl von Nicht-Wissenschaftlern einem absolut und relativ primitiven Sozialdarwinismus das Wort reden. Die Diskussion um die in Vorbereitung befindlichen neuen Gesetze zur Sterilisation bei eugenischer Indikation ist hierfür sehr aufschlußreich. Eine ausführliche Darstellung verbietet sich hier; zur Thematik vgl.: H. Baitsch, Welche eugenischen Maßnahmen haben heute noch Sinn? Heilkunst 6, 1958; F. Vogel, Über Sinn und Grenzen praktischer Eugenik, Ruperto-Carola, Heidelberg 35, 237, 1964; H. Nachtshiem, Unsere Pflicht zur praktischen Eugenik, Bundesgesundheitsblatt 1963, 277; O. Frhr. v. Vershuer, Eugenik, Luther-Verlag, Witten 1966.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu A. Huxley, Brave new world, 1932.

haben, muß heute aber am Ort B und C keineswegs mehr richtig sein. Mit anderen Worten: Die Soziologie und Biologie der Partnerwahl kennen wir kaum.<sup>14</sup>

Wenn dies aber doch zutrifft, daß ganz bestimmte soziale Schichten sich hinsichtlich ihres generativen Verhaltens — also in ihren durchschnittlichen Kinderzahlen pro Zeitintervall — voneinander unterscheiden, und wenn wir die Zusatzannahme machen, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht in wesentlicher Hinsicht abhängig ist von der genetischen Beschaffenheit der betreffenden Menschen, wenn wir die weitere Annahme machen, daß dieser jeweilige individuelle Erbanlagenbestand auch wieder so weitervererbt wird, daß die Nachkommenschaft einen qualitativ ähnlichen Merkmalsbestand aufweist — gewiß, wenn dies alles so ist, dann wird man im Gefolge einer solchen *differenzierten Fortpflanzung* damit rechnen müssen und dürfen, daß im Laufe mehrerer Generationen ganz bestimmte Erbanlagen in einer Population häufiger werden können, andere dagegen absolut oder relativ seltener.

Was wir über derartige populationsgenetische Mechanismen an tatsächlichem Wissen vorweisen können, ist erschreckend wenig. Ich deutete schon an, daß die von uns beobachteten populationsgenetischen Prozesse in Raum und Zeit möglicherweise sehr variieren; wir müssen dies sicher gerade für die letzten zwei bis drei Generationen annehmen, die doch einem sehr schnellen sozialen Strukturwandel unterworfen und die wie wohl keine andere Generation je zuvor einer dynamischen Fluktuation unterworfen waren; Isolate haben sich aufgelöst, die Urbanisation hat ungeahnte Ausmaße angenommen. Nehmen wir ein Beispiel aus jüngster Zeit: Wir haben in Deutschland innerhalb ganz kurzer Zeit erlebt, wie schnell sich unter dem Einfluß politischer und soziologischer Wandlungen auch die Verhaltensweisen des Einzelmenschen und der Gruppen erheblich ändern können. Sehr viel spricht dafür, daß sich hierbei auch das generative Verhalten innerhalb dieser Gruppen geändert hat. Die erhöhte Mobilität innerhalb neuer politischer Grenzen etwa in Deutschland, die relativ große Durchlässigkeit der früher manchmal fast hermetisch verschlossenen Grenzen zwischen den sozialen Schichten bei der Partnerwahl und beim sozialen Aufstieg innerhalb einer oder zweier Generationen, die weitreichenden modernen Kommunikationsmittel, der weitgehende Wegfall der Tabus im Bereich des Sexualverhaltens, die relativ offene Diskussion über geplante Elternschaft und über die Methoden der Empfängnisverhütung, das weit verbreitete Anwenden solcher Methoden<sup>15</sup> — all

<sup>14</sup> Vgl. hierzu H. Dahn, Die Partnerwahl, Enke-Verlag, Stuttgart 1955.

<sup>15</sup> Orientierende Übersicht über neuere Literatur bei v. Vershuer, a. a. O.

dies, so vermuten wir, wird in solchen Populationen wie etwa der unsrigen die Bedeutung der differenzierten Fortpflanzung sehr wahrscheinlich mindern. Zu all dem kommt noch hinzu, daß in technisch hochzivilisierten Industrienationen die pluralistische Gliederung und Schichtung so vieldimensional geworden ist, daß bei entsprechender Größe der Population aufs Ganze gesehen überhaupt nicht mehr mit schwerwiegenden Effekten einer differenzierten Fortpflanzung zu rechnen ist. Wir können diesen fast trivialen Entwicklungstrend rein theoretisch voraussagen, müssen uns allerdings auch zunächst damit begnügen, denn exakte Belege haben wir für solche Vermutungen noch nicht. Solche Belege fehlen nicht zuletzt deshalb, weil wir offensichtlich dem schnellen soziologischen Wandel gar nicht folgen können mit den statistischen Erhebungen, mit denen wir solche Hypothesen prüfen könnten.

Was hier von dem Wandel der populationsgenetischen Strukturen gesagt wurde, daß wir nämlich im Grunde viel zu wenig an exakten Kenntnissen haben, dies gilt gleichermaßen von der so oft gemachten, aber nur selten bewiesenen Aussage, unsere gegenwärtige Zivilisation wirke sich auf unseren Erbanlagenbestand fortwährend ungünstiger aus.<sup>16</sup> Es wäre tatsächlich an der Zeit zu prüfen, ob es wirklich in den modernen Zivilisationspopulationen wie der unsrigen keine für die populationsgenetische Struktur bedeutsamen „natürlichen“ Selektionsbedingungen mehr gibt. Man wird allerdings definieren müssen, was „natürliche“ Selektionsbedingungen überhaupt je waren und was man heute darunter verstehen will. Gleich werden wir hierbei in das undurchdringliche Gewirr der Wertungen kommen, die abhängig sind von den jeweiligen Normvorstellungen der in ihrer Zeit und in der von ihr selbst geschaffenen Umwelt lebenden Gesellschaft. Wir erkennen bei solcher Analyse sehr schnell jene für die menschliche Evolution so bedeutsame Wechselwirkung zwischen der genetischen und der zivilisatorisch-kulturellen Evolution.<sup>17</sup>

Es ist durchaus denkbar, und diese Meinung würde fast allen bisheri-

<sup>16</sup> Bei J. Huxley, a.a.O., H. Nachtshiem, a.a.O., sowie sehr konsequent bei H. J. Muller, *Genetic Progress by Voluntarily conducted Germinal Choice*, in CIBA-Symposium, S. 247 ff. wird diese Aussage ganz in den Mittelpunkt der Argumentation gestellt. Wir folgen mehr Th. Dobzhansky, a.a.O., wenn wir die Begriffe des klassischen Darwinismus, vor allem den Selektionsbegriff, mehr differenzieren und insbesondere relativieren.

<sup>17</sup> Th. Dobzhansky ist davon überzeugt (und man kann ihm hierbei ohne Schwierigkeit folgen), daß hinsichtlich bestimmter genetischer Varianten die Auslese in zivilisierten Gesellschaften schärfer geworden ist und nicht schwächer; als Beispiele werden einige durch Pharmaka ausgelöste genetisch bedingte Stoffwechselstörungen roter Blutkörperchen, Hämoglobinopathien, bestimmte psychische Störungen im Gefolge von Stress-Situationen, Herz- und Kreislauferkrankungen u. a. genannt.

gen Prognosen entgegenstehen, daß sich in den modernen Zivilisationspopulationen unter dem Druck der Anforderungen an das Leistungsvermögen des einzelnen doch mehr und mehr ein Selektionsnachteil für geringere Intelligenz und ein Selektionsvorteil für höhere Intelligenz einpegeln wird.

Sollte sich diese Annahme bestätigen, so würde sie auch wieder wohl nur für die eine oder andere Population und für diese spezielle Zeit Geltung beanspruchen können, sie wird nicht verallgemeinert werden können. Sicher gilt sie nicht für alle Populationen, am wenigsten wohl für einige der Großpopulationen Asiens, für solche Afrikas, Mittel- und Südamerikas: gerade vielleicht jene Populationen, bei denen wir mit Sorge einer Bevölkerungsexplosion entgegensehen.

Diese zunächst tröstlich erscheinenden Annahmen vermögen uns jedoch nicht die Sorge zu nehmen, die sich jeder Genetiker fortwährend angesichts bestimmter Mutationen machen muß. Es ist ganz unzweifelhaft, daß es neben adaptiv ambivalenten Mutanten auch solche Mutationen gibt, die für den Träger immer oder regelmäßig zu Krankheit oder zu Mißbildung führen. Da es zum Wesen der genetischen Information gehört, daß sie mutieren kann, und da alle Mutationen ungerichtet sind, wird es schon immer, seit es Leben auf dieser Erde gibt, auch solche Mutationen gegeben haben, die für das Individuum ganz vorzugsweise und in jedem Fall schädlich sind. Es gehört zu unserem gesicherten Wissen, daß auch heute noch unsere Gene fortwährend mutieren und daß unter diesen Mutationen sicher ein nicht geringer Anteil zu dieser Kategorie schädlicher Mutanten gehört.

Es gibt eine Fülle solcher Normabweichungen. Sie reichen von schwerster Entwicklungsstörung, die wir als Letalfaktor auffassen müssen, bis hin zur physischen, psychischen oder sozialen Fehlanpassung am Rande der jeweils gültigen biologischen und sozialen Normen. Die Menschheit schleppt offensichtlich eine nicht geringe Zahl solcher Mutanten mit sich fort. Wir sprechen von der genetischen Last der Menschheit.

Erst heute werden wir uns klar, wie groß diese genetische Last der Menschheit überhaupt ist:

Die bislang vorliegenden Schätzungen unterscheiden sich nicht erheblich voneinander. Die Mutationsrate, das ist die Häufigkeit der Mutationen bezogen auf die Genhäufigkeit, dürfte in der Größenordnung von  $10^{-5}$  pro Gen pro Generation liegen. Das heißt, eine Geschlechtszelle unter 100 000 führt eine neu entstandene Mutante eines jeden Gens in jeder Generation. Da wir nun auch noch von unseren Eltern und Vorfahren solche Mutationen geerbt haben, erscheinen die Schätzwerte für das Ausmaß unserer genetischen Last recht erschreckend: unter der Annahme, daß

ein größerer Teil dieser Mutationen eher schädlich als nützlich ist, muß man nach der theoretischen Erwartung sowohl als auch nach den Ergebnissen kluger Durchrechnung experimenteller Daten annehmen, daß jeder Mensch mehrere mutierte „schädliche“ Gene mit sich trägt.

Einige wenige Zahlen sollen die Größe der genetischen Last zusätzlich noch verdeutlichen: so ist etwa die Häufigkeit des Gens für die schwere Stoffwechselkrankheit Phenylketonurie in einer Größenordnung zu schätzen, daß möglicherweise ein Mensch unter 50 Menschen Träger eines solchen Gens ist. Besitzt man nur ein derartiges Gen, dann erscheint man phänotypisch gesund; hat man zwei solcher Gene, dann ist man in schwerem Maße krank. Für andere Stoffwechsellanomalien müssen ähnliche, zumindest nicht ungewöhnlich abweichende Größenordnungen angenommen werden. Denken wir zum Beispiel an die Galaktosämie, ebenfalls eine schwere genetisch determinierte Stoffwechselerkrankung; hier liegt die Häufigkeit der Heterozygoten, die also ein mutiertes Gen in einfacher Dosis tragen, in der Größenordnung von 1 : 120. Andere Anomalien sind ganz wesentlich häufiger; denken wir an den Diabetes, der ja sicherlich zu einem guten Teil auch durch genetische Faktoren bedingt ist, oder an die zystische Pankreasfibrose. Hunderte von Krankheiten ließen sich aufzählen, für deren Entstehen genetische Faktoren mitverantwortlich sind. Berücksichtigen wir noch, daß die Häufigkeit grober Chromosomen-Mutationen möglicherweise in einer Größenordnung von 1 : 250 liegt — bezogen auf Neugeborene —, dann ersehen wir aus all diesen Daten, daß die oben angegebenen Schätzwerte durchaus realistisch sind: wir müssen offensichtlich damit rechnen, daß es kaum einen Menschen gibt, der frei ist von einer solchen genetischen Last.

Immer wieder habe ich auf die großen Lücken in unserem Wissen aufmerksam gemacht, und damit habe ich schon einige Antworten auf die zweite Frage vorweggenommen. Diese Frage hatte gelautet: Haben wir genügend zuverlässiges Wissen über den Erbanlagenbestand der Species Mensch, um auf die weitere Entwicklung einen regulierenden Einfluß ausüben zu können?

Die Antwort auf diese Frage muß „Nein“ lauten; dieses Nein bedarf einer kurzen Erläuterung. Einige Stichworte: Erst seit knapp zehn Jahren wissen wir überhaupt, daß der Mensch 46 Chromosomen hat; vorher hatte man in jedem einschlägigen Lehrbuch die Zahl 48 gelesen.<sup>18</sup> Die

<sup>18</sup> J. H. Tjio und A. Levan: The Chromosome number of man. *Hereditas* (Lund) 42, 1—6, 1956. Seit den grundlegenden Arbeiten der Jahre 1956—1958 sind die Untersuchungen über menschliche Chromosomen so zahlreich geworden, daß die Literatur nicht mehr zu überblicken ist; über Biochemie und Morphologie der Chromosomen orientieren mehrere Lehrbücher und Monographien.

Frau hat zwei Geschlechtschromosomen XX neben 44 Autosomen, der Mann besitzt das ungleiche Geschlechtschromosomenpaar XY neben 44 Autosomen. Die im Lichtmikroskop sichtbaren Chromosomen, die die wesentlichen Bestandteile des Zellkernes darstellen, bestehen aus Desoxyribonukleinsäure (DNS); mit Hilfe dieser DNS-Moleküle und ihrer Struktur ist die genetische Information verschlüsselt, die nach der Fusion von Eizelle und Samenzelle den gesamten weiteren biologischen Entwicklungsgang des so gezeugten neuen Lebewesens steuert. Wie viele Erbanlagen (= Gene) besitzt nun der Mensch, wie viele Erbanlagen bilden diese genetische Information in Ei- und Samenzelle? Die Schätzungen schwanken zwischen einigen Zehntausend bis zu Millionen, je nachdem wie man das Gen definiert.<sup>19</sup> Noch weniger wissen wir über Lokalisation und Aufbau der einzelnen Gene. Wir wissen von keinem Gen, auf welchem der 44 Autosomen es lokalisiert ist; erst recht wissen wir noch nicht, an welcher Stelle des Chromosoms eine bestimmte DNS-Sequenz mit bestimmter Merkmalspezifität angeordnet ist. Allein von dem X-Chromosom haben wir einige dürftige Kenntnisse, wir wissen von einigen Dutzend Merkmalen, daß die ihnen zugrundeliegende genetische Information wenigstens partiell auf dem X-Chromosom liegen muß.<sup>20</sup> Von der Mehrzahl der für den Menschen und seine Existenz entscheidend wichtigen Merkmale wissen wir dagegen nicht einmal, wie viele Gene an ihrem Zustandekommen beteiligt sind.

Nicht einmal von so einfach erscheinenden (und für die Geschichte der Anthropologie so bedeutsamen!) Merkmalen wie Hautfarbe, Augenfarbe und Haarfarbe wissen wir, welche und wieviele Gene ihre Entwicklung steuern.

Nichts wissen wir über die Zahl der Gene, die notwendig sind für die Ausbildung einer intakten Intelligenz. Die ungeheuer große Variabilität gerade dieses Merkmals legt den Gedanken nahe, es seien viele Loci und viele Allele in einem recht komplizierten Wirknetz miteinander verknüpft.

Wohl aber wissen wir, daß es viele relativ einfach erscheinende genetische Defekte und auch relativ klar definierte Umweltfaktoren gibt, die den normalen Entwicklungsgang zu diesem so äußerst komplexen Merkmal, das wir Intelligenz nennen, empfindlich und oft irreversibel stören können. Wir haben sogar gelernt, wie man solche Umweltfaktoren ver-

<sup>19</sup> F. Vogel, Der moderne Genbegriff in der Humangenetik. *Naturwissenschaften* 48, 289, 1961, ders., Eine vorläufige Abschätzung der Anzahl der menschlichen Gene, *Z. menschl. Vererb.-Konst.-L.* 37, 291, 1964.

<sup>20</sup> Ausführliche Zusammenstellung unserer Kenntnisse vom X-Chromosom bei: McKusick, On the X chromosome of man, *Amer. Inst. Biol. Sci.* 1—141, 1964.

meiden kann und wie man durch relativ einfaches therapeutisches Vorgehen auch den schädlichen Einfluß mancher defekter Gene, die die normale Intelligenzentwicklung stören können, verhindern kann. Denken wir etwa an die diätetische Behandlung mancher erblicher Stoffwechselkrankheiten wie Galactosämie, Phenylketonurie und andere, die unbehandelt im Regelfall zu schwersten Schwachsinnszuständen führen.

Damit ist auch schon eine erste Antwort auf die dritte Frage gegeben worden; sie lautete: Welche Methoden standen in der Vergangenheit, stehen uns heute, morgen und mit einiger Wahrscheinlichkeit in der Zukunft zur Verfügung, regulierende Einflüsse auf den Erbanlagenbestand der Menschheit auszuüben? Weiter oben war gesagt worden, daß die Menschheit eine große genetische Last mit sich herumträgt; die Zahl der defekten Gene, die wohl jeder Mensch besitzt, dürfte im Durchschnitt relativ groß sein. Lassen wir die Frage zunächst einmal offen, was wir unter defekten Genen verstehen wollen, dann erscheinen die Methoden zur Erreichung solcher eugenischer Ziele sehr einfach: man wird die Träger defekter Gene möglichst an der Fortpflanzung hindern wollen und die Träger hochwertiger Gene wird man zur stärkeren Fortpflanzung ermuntern. Man nannte die Methoden, die auf eine Behinderung oder Einschränkung der Fortpflanzung hinzielten, negative eugenische Maßnahmen; die Maßnahmen, die die Fortpflanzung fördern, nannte man positive eugenische Maßnahmen.

Der Streit um die Bedeutung dieser Maßnahmen, der Streit um die anzuwendenden Methoden ist abgeflaut. Mehr und mehr wird insbesondere der geringe populationsgenetische Effekt negativ-eugenischer Maßnahmen bei einer größeren Zahl von genetisch bedingten Erkrankungen erkannt. Die Bedeutung der Antikonzeption als prophylaktische Maßnahme, um einer Ehe, einer Familie weiteres Leid mit kranken Kindern zu ersparen, wird durch diese Erkenntnis nicht angetastet.

Vielleicht werden die positiv eugenischen Maßnahmen zunehmend an Bedeutung gewinnen, und vielleicht werden hier auch neue Wege gegangen werden müssen, die wegführen vom rein materiellen Anreiz.

Gleichermaßen bedeutsam, wenn nicht gar noch wichtiger, sind aber alle die Maßnahmen, die darauf abzielen, das zusätzliche Entstehen neuer genetischer Defekte, Mutationen zu verhindern. Hier kann der Gesetzgeber wirklich viel tun; wir meinen Strahlenschutzmaßnahmen und den Schutz vor chemischen Mutagenen; mit vielen Farbstoffen, mit Arzneimitteln und Chemikalien wird der moderne Mensch geradezu überschwemmt; manche dieser Stoffe erzeugen Genänderungen und können so nicht nur für den Einzelmenschen unmittelbar, sondern mittelbar auch für seine Nachkommenschaft zu einer unabsehbaren Gefahr werden.

Neben diesen vorzugsweise prophylaktisch wirkenden Maßnahmen des Schutzes vor neuen zusätzlichen Mutationen gibt es dann noch jene anderen, die auf eine Art von Therapie abzielen. Wo stehen wir hier?

Längst kennen wir die vielfältig möglichen Prothesen, mit denen wir auch genetisch bedingte Defekte ausgleichen können. Wir können manche Defekte auf diese Art und Weise so leicht und so gut bessern, daß sie ihren Krankheitswert ganz oder fast ganz schon verloren haben. Es wird nun wie bisher schon immer das Ziel der therapeutischen Medizin sein, stets neue Verfahren zu erfinden, mit denen der Krankheitswert weiterer genetisch bedingter Defekte relativiert werden kann; und es wird uns wohl keine andere Wahl bleiben, als solche Verfahren auch anzuwenden und sie nicht etwa gar als Sünde gegenüber einem diffus definierten idealistischen Naturzustand und als Verstoß gegenüber Darwins „struggle of life“ aufzufassen.

Der Genetiker weiß sehr wohl, daß dies keine kausale Therapie sein kann, mit der wir etwa die kranken Erbanlagen, die defekten Gene wieder gesund machen könnten. Wie steht es aber mit einer solchen Kausaltherapie? Schon hört man da und dort von Plänen, gar von Hoffnungen und experimentell begründeten Hypothesen, es werde wohl demnächst möglich sein, kranke Gene zu reparieren, indem man etwa die falsche DNS-Sequenz durch eine richtige ersetze. Zu diesen Plänen können wir nur sagen, daß sie blanke Utopie sind. Auch wenn wir all das wüßten, was bislang noch ganz im Dunkeln liegt: Die Zuordnung von Merkmalen zu Genen, die Definition und Lokalisation dieser Gene auf bestimmten Chromosomen und Chromosomenabschnitten, die Sequenz der Basenpaare in bestimmten Genen; wenn wir all das wüßten (und nichts spricht dafür, daß wir in absehbarer Zeit dieses Wissen erarbeiten könnten), dann fehlte uns immer noch die Möglichkeit des gezielten Eingriffes und Zugriffes an diese eine Stelle der genetischen Information, die gerade defekt ist — des Zugriffes nicht etwa nur in irgend eine Körperzelle, dies wäre vielleicht noch nicht einmal so utopisch; es fehlt uns vor allem die Möglichkeit des unmittelbaren Zugriffes in eine bestimmte Keimzelle zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt der Reifungsentwicklung in der Meiose: Und wenn wir nun je dieses eine Kunststück einmal, vielleicht sogar mehrmals fertigbrächten — was wäre dies gegenüber der Tatsache, daß jeden Tag auf dieser Erde Millionen von Kindern gezeugt werden und daß wir auch in einer eines Tages stabilisierten Gesamtbevölkerung dieser Erde gerade diese Millionen täglich von neuem heranwachsender Menschen benötigen, wenn wir die Species Mensch überhaupt unter vernünftigen und menschenwürdigen Bedingungen weiter am Leben erhalten wollen. Wir sehen in solchen Reparaturen



spezifischer Defekte in der genetischen Information keine die Zukunft des Menschen entscheidende Aufgabe. Wäre doch jede dieser singulären Reparaturen weit weniger als der sprichwörtliche Tropfen auf den heißen Stein.

Insbesondere, und dies erscheint mir vielleicht doch noch das schwerst-wiegende Argument gegen solche utopischen Pläne: wo wollen wir anfangen, kausal zu therapieren angesichts der Tatsache, daß jeder Mensch aller Wahrscheinlichkeit nach mehrere solcher defekten Gene mit sich herumträgt; und daß unser genetischer Informationsbestand sich fortwährend ändert, daß wir alle einem Mutationsdruck ausgesetzt sind, dem wir gar nicht entgehen können?

Schon drängt sich damit die Frage auf, die als letzte wir zu beantworten haben: welches sind die Maßstäbe, die wir bei der genetischen Zukunftsplanung anlegen wollen? Welches wären dann die Ziele einer solchen genetischen Planung?

Anstelle einer Antwort sei die wohl alles entscheidende andere Frage gestellt: Wer soll denn planen? Die Politiker, die Wissenschaftler? Beide zusammen als übergeordnete Instanz, die Entscheidungen treffen soll für alle die Menschen, die solche Entscheidungen nicht selbst treffen können oder wollen? Mir scheint, daß wir solche Gremien gar nicht zu bilden in der Lage sind. Erst recht bestreite ich die Kompetenz und Fähigkeit einzelner Menschen zu solch langfristiger Planung, vor allem dann, wenn Methoden zur Anwendung kommen sollen, die vorsätzlich oder fahrlässig mißbraucht werden könnten.<sup>21</sup>

Am Rande nur möchte ich vermerken, daß ich manches Mal daran zweifle, genügend viele Vertreter der Species Mensch hätten die Fähigkeit, langfristige und hinreichend vernünftige Planungen durchzuführen. Vielleicht ist uns die von uns selbst geschaffene Welt tatsächlich auch in diesem Bereich schon über den Kopf gewachsen. Vielleicht hatten im Laufe unserer kulturellen Evolution die stark spezialisierten und mit tiefschürfendem Intellekt begabten Menschen eine größere Bedeutung und somit einen Selektionsvorteil gegenüber den mehr integrierenden und zusammenfassend nicht nur rückwärts schauenden, sondern auch schöpferisch vorwärts planenden Menschen. Vielleicht hat man diesen Typus bislang noch gar nicht so sehr gebraucht? Vielleicht findet er sich gar nicht oder nur höchst selten bei uns Wissenschaftlern; vielleicht haben die

<sup>21</sup> Es erscheint in diesem Zusammenhang wichtig, die Schlußworte in der abschließenden Diskussion des CIBA-Symposiums in die Erinnerung zurückzurufen: Medawar (S. 382) stellt fest, daß ihn das Auseinanderklaffen der Meinungen und Ansichten bei dieser Tagung am meisten beeindruckt hat. Und diese Verschiedenheiten begründen und rechtfertigen die Verpflichtung, Gutes in kleinen Einzelschritten zu tun.

wenigen, die es gibt, längst ihren Platz dort gefunden, wo man ohne intensives Planen nicht vorwärts kommen kann, in der Industrie, beim Generalstab, noch nicht jedoch im Bereich der Wissenschaften.

Die Frage stellt sich, wer denn dann eigentlich planen solle. Mir scheint kein anderer Weg möglich als der, jeden einzelnen Menschen an dieser Planung zu beteiligen, so wie dies bislang ja auch schon immer in der menschlichen Evolution geschehen ist: Seit eh und je war das Glück des einzelnen abhängig vom Glück seiner Familie, und schon immer war es die Sorge der Eltern, gesunde und glückliche Kinder zu haben. Und seit urdenklichen Zeiten wird man wohl wissen, daß der Kinder Glück, Gesundheit und Krankheit, wie immer man diese Begriffe auch definieren mag, auch abhängig sind vom Glück, von der Gesundheit und der Krankheit der Eltern.

Welcher Art diese Zusammenhänge sind, dies zu ergründen und dieses Wissen dann mitzuteilen, das ist unter anderem die Aufgabe der Wissenschaftler, die man Humangenetiker nennt. Der Humangenetiker kann und muß wohl auch behilflich sein, das von ihm gewonnene Wissen so verstehbar zu machen, daß es vom Nichtfachmann und auch vom einfachen Menschen in der ganzen Tragweite begriffen und in das System der individuellen und gesellschaftlichen Wertnormen übernommen werden kann. Der Genetiker kann und wird wohl auch, wie bisher schon immer, den Mitmenschen beraten; ihm erklären, wie groß die Risiken sind und welche Möglichkeiten es gibt, dem Risiko zu entgehen oder es zu verkleinern. Die letzte Entscheidung aber, die jeder Mensch für sich allein oder mit seinem Partner zusammen zu treffen hat, die Entscheidung darüber, nach welchen wertenden Maßstäben er seinen Partner wählt, ob er überhaupt Kinder haben soll und wieviele, ob er die Verantwortung für Glück und Unglück, Sorge und Krankheit in der Familie tragen will und kann —, alle diese Entscheidungen wird aber der Genetiker seinem Mitmenschen nicht abnehmen können. Der Genetiker wird aber jedem Eiferer, jedem übervorsichtigen und allen vielleicht allzu verantwortungsbewußten Menschen sagen müssen, daß auch bei bester Planung, bei sorgfältigster Überlegung, bei peinlichster Befolgung aller Ratschläge das Leid und die Krankheit nicht aus der Welt verbannt werden können. Den genetisch vollständig gesunden, den genetisch idealen Menschen wird es nie geben, er hat auch noch nie existiert.

JOSHUA LEDERBERG

STANFORD UNIVERSITY SCHOOL OF MEDICINE, PALO ALTO,  
CALIFORNIA (USA)

### Experimentelle Genetik und menschliche Evolution

Planung, begründet auf unterrichteter Vorausschau, ist das Kennzeichen der geordneten menschlichen Intelligenz; das gilt in jedem Bereich, von persönlichen Entscheidungen des täglichen Lebens, den Ausschüssen der Lehranstalten, bis hin zu der industriellen Weltwirtschaft. In dem Bereich der Voraussagen über die menschliche Natur und ihre Veränderung ist Planung jedoch kaum jemals anzutreffen. Die Gefahren einer monolithischen, spitzfindig-bürokratischen Rationalisierung der grundlegenden menschlichen Handlungsweisen sollten nicht übersehen werden; die Medizin widmet sich wohlweislich der individuellen Fürsorge von einzelnen Patienten. Trotz fehlender Möglichkeiten für eine globale Übersicht müssen wir jedoch noch immer Wege finden, um mit der Bevölkerungsexplosion, der Umweltpollution, der klinischen Forschung, der Zuteilung von mangelnden Hilfsmitteln, wie Nieren (transplantiert oder künstlich), fertig zu werden, und sogar eine Konvention über den zeitlichen Anfang und das Ende des Lebens ist zu finden. Die Sorge um das biologische Substrat der Nachwelt, das heißt Eugenik, ist geteilt durch die gleichen einander entgegenwirkenden Motive. Nichtsdestoweniger, ob er es wagt, konkrete Schritte zu empfehlen oder nicht, muß jeder, der sich mit Evolution beschäftigt, von den Ereignissen gefesselt sein, die seiner eigenen Species widerfahren (was wäre sonst von Bedeutung?) und besonders von der neuen Evolutionstheorie, die für den Entwurf eines sich selbst-ändernden Systems nötig ist, das unvollkommene Pläne für seine eigene Natur macht.

Die eugenische Kontroverse begann schon in der Entstehungszeit der genetischen Wissenschaft, obwohl sie immer wieder vergessen und erneut aufgegriffen wurde. Die in letzter Zeit erfolgte Integration von experimenteller Genetik und Biochemie rief eine neue Richtung der Spekulation über Techniken hervor, die wirkungsvoller sind als die allmähliche Verschiebung der Genfrequenzen durch eine selektive Paarung zur Modifikation des Menschen. Dieser Artikel wird zunächst den weitverbreiteten Skeptizismus über die Kriterien des „guten Menschen“, der das Ziel der

eugenischen Konzepte ist, rekapitulieren. Die bestehende strategische Ausweglosigkeit wird taktische Vorstöße zwar nicht abhalten, sie führt aber zu einer Bevorzugung derjenigen Vorstöße, die den offensichtlichsten und kurzfristigsten Gewinn versprechen. Ich werde dann darstellen, wie diese Fragen auf eine bevorstehende Revision des experimentellen Entwurfs der menschlichen Evolution hinweisen, begründet auf bereits bestehenden Vorbildern bei anderen Species von Tieren und Pflanzen.

Die Auseinandersetzung, die für die Behandlung dieser Fragen notwendig ist, hat bereits in einigen Konferenzen begonnen: „Man and his Future“, Ciba Foundation Symposium<sup>1</sup>, „Control of Human Heredity and Evolution“<sup>2</sup>, „Biological Aspects of Social Problems“<sup>3</sup>; hier sind viele andere Vorstellungen belegt und Hinweise auf primäre Literatur gegeben. Ich möchte besonders auf Dobzhansky<sup>4</sup> und Harris<sup>5</sup> für die Umrisse der philosophischen und technischen Grundlagen dieser Diskussion hinweisen.

Trotz aller Versuche, eine Allgemeingültigkeit zu erreichen, ist die Ausrichtung dieses Artikels unvermeidlich kulturgebunden; viele meiner Andeutungen betreffen das akademische Leben in den Vereinigten Staaten und könnten der übergroßen Mehrheit der Weltbevölkerung, wovon wir (also die USA) kaum eine repräsentative Stichprobe darstellen, als äußerst absurd erscheinen. Die Nichtigkeit einer Diskussion über die Modelle der menschlichen Evolution ohne eine möglichst gerechte Berücksichtigung ihrer tatsächlichen Komponenten, ist die triftigste Kritik an irgendeiner vereinfachenden Definition der eugenischen Ziele.

1. Die menschliche Kultur ist so schnell gewachsen, daß die biologische Evolution der Species während der letzten hundert Generationen gerade erst begonnen hat, sich dieser Entwicklung anzupassen. Mikroskopische Prozesse der Evolution des Menschen gehen weiter, die Instabilität des historischen Milieus verschleiert jedoch kontinuierliche Wege der biologischen Anpassung seit dem Paläolithikum. In einem kulturell einheitlichen Zusammenhang besteht die Neigung, einschneidende biologische Neuerungen durch Ausschluß von Abweichungen in „positiver“ oder „negativer“ Richtung zu unterdrücken. Aber selbstverständlich erzeugt ein solches Kulturmilieu eigene Verschiebungen mit vielen kurzfristigen Schwankungen in dem Selektionswert von verschiedenen Genotypen und

<sup>1</sup> Hrsg. G. Wolstenholme, 1962.

<sup>2</sup> Hrsg. T. M. Sonneborn, MacMillan, 1965.

<sup>3</sup> Hrsg. Meade und Parkes, Plenum Press, 1965.

<sup>4</sup> Mankind evolving. Yale University Press, New Haven, Conn., 1962.

<sup>5</sup> Cell culture and somatic variation. Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, N. Y., 1964.

mit einer langfristigen Annullierung von vielen Vorteilen, die gleichgültig für das zivilisierte Leben sind.

2. Sogar auf der Zeitskala der kulturellen Revolution müssen wir eine einmalige Erscheinung in der Geschichte und Evolution unseres Planeten anerkennen: das Hervortreten der wissenschaftlichen Erkenntnis und technologischen Macht in der gegenwärtigen Ära. In dem Zeitraum eines Menschenlebens wurde die Pfarrgemeinde zum Sonnensystem.

3. Historische Beispiele von der Anwendung der Technologie, wie Ausrüstung mit Kriegswaffen und Bevölkerungsexplosionen, sind Vorahnungen der Zukunft. Auf die Gefahren eines Ungleichgewichts zwischen technischer Macht und sozialer Weisheit ist oft hingewiesen worden, die Technologie als solche jedoch ist nicht ausgewogen. So hat zum Beispiel die Technik der Rüstungskontrolle erst seit kurzem einen Bruchteil der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, die der Politik derselben gewidmet war.

4. Die vermutlichen Gefahren, die für den Genbestand des Menschen dadurch bestehen, daß mit Hilfe der Medizin und der sozialen Fürsorge die vermeintlich „Ungeeigneten“ am Leben erhalten werden, lösten eine erhebliche Diskussion aus. Ein Verständnis für die Zwecklosigkeit negativ-eugenischer Maßnahmen ist weniger weit verbreitet: die meisten nachteiligen Gene sind in der Population durch normale (möglicherweise manchmal „supernormale“?) Heterozygoten vertreten und werden durch diese erhalten. Greifen wir sowohl die Heterozygoten wie die offensichtlich betroffenen Homozygoten an, würde kaum ein Mensch bestehen. Weiterhin dürften viele feste Institutionen, wie die Bequemlichkeit des Autos, geheizte Unterkünfte, der Krieg und die Erbschaft von unverdientem Reichtum und Macht, ebenso als dysgenisch verdächtig sein. Es ist sehr schwer einzusehen, wie aggressive, negativ-eugenische Maßnahmen mit humanistischen Ansprüchen für individuelle Selbstverwirklichung und der Anerkennung einer Verschiedenheit der Menschen zu vereinbaren sind. Positive eugenische Programme können ungefähr im Verhältnis zu ihrer Unwirksamkeit verteidigt werden: in einem wirklich effektiven Umfang angewandt, würden sie zu demselben Dilemma führen. Im Augenblick sind die hauptsächlichsten Gefahren dieser Vorschläge, daß sie einen indirekten, wenn auch ungewollten Druck auf die Durchführung von negativen eugenischen Maßnahmen bei ausgestoßenen Minderheitsgruppen ausüben.

Genetische Beratung kann dennoch eine wichtige Rolle innerhalb des Rahmens der persönlichen Entscheidungen und für eine Vorausschau bei der eigenen Familie spielen. Sie kann ernsthafte negative Vorsichtsmaßnahmen über die Inzucht und über das Wiederauftreten von genetisch

bedingten Erkrankungen bieten; sie könnte auch Optimisten ermutigen, nach Verträglichkeit oder Ergänzung von positiven Eigenschaften zu suchen als einem Faktor bei der Paarungswahl. Die öffentliche Anpreisung von „hochwertigem Keimplasma“ (Sperma-Banken) dagegen läßt Raum für so viele Verzerrungen — wie die meisten Manipulationen des Massengeschmacks —, daß der Gebrauch desselben wahrscheinlich ganz woanders hinführen würde als dessen Befürworter hoffen. Wie bei Adaptionen könnte die Anonymität von dritten Personen nur unter starker Gefährdung der Stabilität des Familienlebens außer acht gelassen werden.

5. Die kulturelle Revolution hat mit einem höchst kritischen Einfluß auf die Evolution des Menschen begonnen, indem sie eine technische Macht hervorbrachte, die nun auf die biologische Natur rückwirkt. Das letzte Jahrzehnt der molekularen Biologie brachte uns ein mechanistisches Verständnis der Vererbung und den Anfang eines solchen Verständnisses für die Entwicklung. Diese Erkenntnisse sind ebenso auf die menschliche Natur anwendbar, wie sie es auf die Physiologie der Mikroben sind. Einige Themen der biologischen Manipulation sind bereits eine unvermeidliche Begleiterscheinung des wissenschaftlichen und medizinischen Fortschritts für die nächsten fünf bis zwanzig Jahre.

Die schärfsten Herausforderungen für unseren Anspruch über die Natur des Menschen sind bereits in Sicht und könnten durch zu fernes Fokussieren anspruchsvollerer Möglichkeiten übersehen werden, wie „chemische Kontrolle des Genotypus“ (um das Wiederholen einer Phrase zu vermeiden, darf ich das „genetische Alchemie“ oder „Algenie“ nennen). Algenie ist ablenkend, nicht weil ich die mögliche Verwirklichung derselben bezweifle, sondern weil die damit verbundenen offensichtlichen Schwierigkeiten eine recht bequeme Zuflucht bieten, um früher auftretenden Schwierigkeiten auszuweichen. Vielleicht darf ich auf eine analoge Geschichte hinweisen. Vor einigen Jahren schlug ich vor, daß die Genetik von somatischen Zellen der Säugetiere auf direktestem Wege untersucht werden könnte durch die Ausnutzung vorausgehender Wechselwirkungen von Zellen in Fusion, Vereinigung von Karyotypen und Segregation. Das war bereits in glänzender Weise verwirklicht worden, aber weit mehr Energie wurde immer noch für das vergebliche Bestreben vergeudet, Gene in Säugetierzellen durch DNS- und Virusvermittlung zu übertragen. Diese algenischen Visionen dominieren immer noch in der Phantasie der meisten meiner Kollegen und könnten natürlich auch endgültig zum Erfolg führen.

Die Verwirklichung der angewandten Biologie ist ganz einfach Medizin; ein wirksameres Schlagwort, auf das eine Alternative zur Eugenik begründet werden kann, ist „Euphänik“. Euphänik bedeutet alle Verbesserungen einer mangelhaften genotypischen Anpassung, einschließlich

der Neigung zu irgendeiner Krankheit, welche durch Behandlung des behafteten Individuums erreicht werden könnten; desto wirksamer, je früher in der Entwicklung des Betreffenden. Erkrankung ist jedes Defizit relativ zu einer erwünschten Norm, und bei der Tendenz, das Hirnwachstum zu beschleunigen, werden die nächsten ein bis zwei Generationen unsere geistigen Fähigkeiten sicher klinisch noch schlimmer einschätzen, als wir als Studenten diese bei unseren Professoren eingeschätzt haben.

Der endgültige Einfluß der molekularen Biologie auf die Medizin dürfte offensichtlich sein. Eine unmittelbare Anwendungsmöglichkeit folgt aus der Klärung der Immunität. Es ist heute sicher, daß die allernächsten Jahre eine bedeutende Entwicklung in der Gewebe- und Organtransplantation bringen werden. Es wäre falsch, hierin lediglich die Instandsetzung von katastrophalen Defekten an Niere oder Herz zu sehen. Weit mehr von uns haben weniger bemerkbare Störungen unserer Homöostase, Muskeln, Zähne, Mägen und Schädel, bei deren Verfügbarkeit zum Austausch die menschlichen Leistungsstandarde wesentlich erhöht würden. Solche Transplantate werden mit ihren mechanischen Gegenstücken konkurrieren, was schon die Erhabenheit des Trivials beweist. Das Automobil entwickelt sich zu einem Allzweck-Exoskelett, heute nicht nur mit Bewegungsapparaten versehen, sondern auch mit einer Vielfalt von Sensoren, Effektoren und Kommunikatoren bereichert. Da es auch mit Hilfspumpen, Gassprudlern und einer Wäscherei (Niere) ausgerüstet werden kann, erscheinen viele Anstrengungen, die aufgewendet werden, um diese medizinischen Erfindungen implantabel zu machen, schon belanglos für den zeitgenössischen Menschen.

Verschlüsselt in der molekularen Biologie sind die entscheidenden Antworten auf ernste und fundamentale Fragen des Alterns, der wichtigsten degenerativen Erkrankungen und des Krebses, und es läßt sich unschwer erraten, daß sehr folgenreiche Änderungen in der Lebenserwartung und der gesamten Lebensweise auf uns zukommen, vorausgesetzt, daß nur das Ausmaß der bestehenden wissenschaftlichen Anstrengung aufrecht erhalten bleibt. Abgesehen von dem Aspekt des Bizarren, den mechanische und transplantierte Organe bieten, liegt hier ein allgemeiner Fragepunkt von größter Bedeutung für die Struktur der menschlichen Beziehungen; wir haben noch kaum begonnen, uns damit zu befassen.

Das Gewissen unserer Ärzte ist bereits dadurch sehr schwer belastet, daß das Verebben des Lebens ein allmählicher Vorgang ist; daß das spontane Schlagen des Herzens nicht mehr das unkontrollierbare Axiom des menschlichen Lebens ist; daß in der Tat viele „Personen“ unbegrenzt als Organkulturen erhalten werden könnten, wenn es irgendeinen Anlaß dafür geben sollte. Die biologische Wissenschaft hat bereits viel auszu-

sagen und noch mehr Fragen zu stellen über die Grundlagen der Persönlichkeit und ihre zeitliche Kontinuität, was wir noch nicht auf die Disposition unseres Lebens anzuwenden begonnen haben. Der ganze Fragenkomplex der Selbstidentifizierung bedarf einer wissenschaftlichen Überprüfung, ehe wir unbegrenzte Bemühungen machen, einen materiellen Körper zu erhalten, von dem viele Moleküle ohnehin vergänglich sind. Unvermeidlicherweise belastet das biologische Wissen viele Menschen mit persönlicher Verantwortung für Entscheidungen, die einmal der göttlichen Vorsehung vorbehalten waren. Mythisch ausgedrückt, begann die menschliche Natur mit dem Essen der Frucht von dem Baume der Erkenntnis. Merkwürdigerweise korreliert das Buch Genesis diese Tat mit den Geburtsschmerzen, eine Einsicht, daß das Gehirn des Menschen über die Grenzen des Sicherem und Bequemem hinausgewachsen ist. Die Vertreibung aus dem Paradies hat jedoch den Zugang zum Baum des Lebens nur verschoben.

Wenn die Grenze des Hirnvolumens bei 1500 ml durch die Ausmaße des weiblichen Beckens bestimmt wird — und die Geburtshilfe bezeugt, daß die Grenze der Anpassung knapp erreicht ist —, würde die einfache Anwendung eines Kaiserschnittes uns auf einen neuen Weg der Evolution führen. Sehr wenig ist über den embryologischen Homöostat für Größe und Komplexität des Gehirns bekannt. Trotzdem rechtfertigen die wenigen Hinweise über frühe Wirkungen einiger Hormone und des „NGF“-Regulators der sympathischen Ganglien die Erwartung einer prophylaktischen Kontrolle der Entwicklung des wachsenden Gehirns. In dem Maße, in dem solche Techniken zur Verfügung stehen, ist der Verantwortung für ihre Anwendung so wenig zu entgehen wie der Verpflichtung, ein Kind zur Schule zu schicken. Unglücklicherweise werden ernste Risiken auf beiden Seiten der Gleichung angetroffen.

Die Ausarbeitung der Euphänik ist jedoch nicht der hauptsächliche Zweck einer Diskussion der menschlichen Evolution, abgesehen von einem Punkt — den zusätzlichen Schwierigkeiten, die dadurch für jeden Maßstab menschlichen Wertes entstehen. Wenn dieses Thema nicht im Mittelpunkt der Kontroverse über Eugenik läge, wäre es anmaßend, auf einer Diskussion darüber zu bestehen.

Wir müssen erneut bedenken, wie wir die über eine Lebensspanne sich anreichernde Zeche eines menschlichen Genotyps, auch im Hinblick auf dessen Beitrag für die Zukunft des Menschen, auswerten müssen. Abgesehen von der gegenwärtigen Verlegenheit schauen wir auf künftige Verwirrungen:

1. *Dauerhaftigkeit.* — Die bloße Ausdehnung der Lebensdauer ändert

die Rechnung. Leistung muß über die ganze Lebenszeit bemessen werden, nicht nur nach jugendlicher Frühreife.

2. *Der euthenische Zusammenhang.* — Erziehungsmöglichkeiten und -praktiken ändern sich rasch.

Bedenken wir:

a) Anerkennung individueller Verschiedenheit. Erzieher haben zu lernen begonnen und wenden dieses Wissen auch an, daß Kinder in den Einzelheiten ihrer informationsverarbeitenden Mechanismen, d. h. in der relativen Schärfe ihrer sensorischen Eigenschaften, sehr variieren. Viele „dumme“ Kinder müssen als überspezialisiert neu klassifiziert werden; wir könnten ja aus der Not eine Tugend machen, indem wir es jedem Kind ermöglichen, seine angeborenen Gaben auszunutzen. Dies kann realistisch ausgeführt werden durch:

b) „Computer“ — unterstützten Unterricht. — Die Verwendung des Computers ist vielleicht nur eine Erweiterung des gedruckten Buches, wir benötigen jedoch eine viel beweglichere Anpassung der Informationsmittel an die subtilen Anforderungen und Leistungen jedes einzelnen Kindes. Dies kann kaum erreicht werden, wenn jeder Lehrer sich mit einer Anzahl von Kindern gleichzeitig befassen muß. Der offenbare Wert eines Genotyps wird sich tatsächlich je nach dem gegebenen Stand und der Verfügbarkeit der Lehrprogramme und ihrer Beziehung zu den Werten der Gemeinschaft ändern! Menschliche Lehrer bleiben für die Entwicklung und Leitung dieser Programme und wegen ihrer Einsichten in die Beweggründe und gesellschaftlichen Aspekte des Verhaltens ihrer Studenten unentbehrlich. Auf die Dauer kann die Individuation des euthenischen Milieus nur die Wichtigkeit der genotypischen Variation betonen.

c) Innerhalb der USA und, in abgewandelter Form, in der ganzen Welt, sehen wir ein noch nie dagewesenes Experiment hinsichtlich der Gleichheit der Möglichkeiten, ungeachtet der Rasse. Die Unkontrollierbarkeit der jeweiligen Umwelten erlaubt es dem Wissenschaftler nicht, irgendwelche Schlußfolgerungen über die genetische Basis von Unterschieden in den Leistungen verschiedener Rassen anzunehmen. Einstellungen einer Gemeinschaft machten Gene für eine schwarze Haut zu Hindernissen für akademische Leistung, oftmals trotz überlegener Gehirne. Viele andere Gene spielen eine ebenso abwegige Rolle bei der Wechselwirkung zwischen Kind und Gemeinschaft und bei der endgültigen Leistung eines Menschen. Je mehr unser Wissen hierüber zunimmt und besonders je mehr sich die Haltung der Gemeinschaft gegenüber derartigen Vorurteilen und Empfindlichkeiten entwickelt, wird eine entsprechende Revision der Werturteile erfolgen.

d) Arbeitsgeschicklichkeiten ändern sich. Saubere Handschrift und Kopfrechnen, einst entscheidend für einen beruflichen Aufstieg, sind heute veraltet. Das Aushalten langweiliger Fließbandarbeit folgt der Muskelkraft zum Abfallhaufen überflüssig gewordener Fähigkeiten. Soziale Fähigkeiten, menschliches Einfühlungsvermögen und Führungseigenschaften werden die Kriterien des Arbeitserfolges in vielen Gebieten, während Maschinen die Routinearbeiten übernehmen.

e) Die abendländische Kultur und ihre begrenzte Bevölkerung wird von einer viel breiteren Weltkultur abgelöst. Hat es überhaupt einen Sinn, eugenische Maßstäbe festzulegen, die nur für eine kleine Minderheit der Weltpopulation anwendbar sind, und das zu einem Zeitpunkt, in dem wir den beispiellosen Zusammenbruch der interkulturellen Schranken beobachten können? Das Düsenflugzeug hat schon eine unberechenbar größere Wirkung auf die menschliche Populationsgenetik gehabt als jedes denkbare Programm der geplanten Eugenik.

3. *Die Weltsituation.* — Das für die Species bestehende zentrale Problem muß jede augenblickliche Bewertung beeinflussen. Bis vor kurzem wurde es als die landwirtschaftliche Produktivität angesehen. Hunger ängstigt immer noch die Welt, aber es wird uns vielleicht gerade gelingen, die technischen Hilfsquellen zu mobilisieren, um ihn zu lindern. Das Gespenst der industrialisierten Welt ist plötzlich der nukleare Selbstmord, und das veranlaßt bereits zu einiger Sorge hinsichtlich der geeignetsten biologischen Anpassung der Species an ein Zeitalter, das von nuklearer Macht beherrscht wird. Politische Institutionen neigen dazu, ihren Kurs sehr viel schneller zu ändern als irgendeine biologische Reaktion. Es wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß die einzigartige Form der Anpassung des Menschen sein Anpassungsvermögen ist.

Das legt die Frage nahe, wie zukünftige Bedürfnisse vorausgesehen werden können, inwieweit Anpassungsvermögen verallgemeinert werden kann und wie gut es in irgendeiner genau bestimmten „Mikronische“ konkurrieren kann mit einer stärkeren Form der Spezialisierung. In anderen Worten, wie können wir die anpassungsfähigsten heute lebenden Genotypen herausfinden, und was ist der Preis dieser Anpassungsfähigkeit auf Kosten spezialisierter Fähigkeiten?

4. *Reaktion auf Euphänik.* — Der medizinisch-technische Rahmen menschlicher Leistungen ist eher vorzusehen als der sozio-politische. Wir sind bereits festgelegt durch den Versuch, infektiöse Krankheitserreger auszumerzen, wie die der Malaria, Tuberkulose, Cholera, Pocken und den Poliovirus. Folglich könnte sich jeder Zusammenbruch des öffentlichen Gesundheitswesens katastrophal auswirken, indem große, unvollständig im-

munisierte Populationen diesen Parasiten ausgesetzt würden. Wenn die Wechselbeziehung von Hämoglobin S und Malaria ein brauchbares Modell ist, so dürften auch genetische Anpassungen an eine keimfreie Umwelt stattfinden; chemische Verunreinigung könnte Keime als ein wesentlicher Selektionsfaktor ersetzen, außer, daß der angehäuften Einfluß auf Erwachsene weniger zwingend erscheint als akutes Kindersterben. Die Lebensform des modernen Menschen beinhaltet in der Tat einen stetig wachsenden Verlaß auf die Medizin, das heißt Euphänik, angefangen bei der Ovulation. Es ist ebensowenig sinnvoll, diesen Verlaß als genetische Anpassung in Verruf zu bringen wie andere Bestandteile des zivilisierten Lebens. Die Qualität eines Genotyps kann heute nicht in Begriffen eines hypothetischen Naturzustandes ermessen werden (worin wir sehr rasch über unsere unbehaarten Häute in frostigem Unbehagen grunzen würden), sondern muß den pragmatischen Erwartungen des Milieus des Individuums und seiner Nachkommen entsprechen. In der Tat ist die Selektion, besonders für seltene Gene, so langsam, daß diese Frage für einige Zeit theoretisch bleiben wird. Es wäre eine „tour-de-force“, jede Veränderung in der Frequenz eines bestimmten nachteiligen Gens in einer menschlichen Population nachzuweisen, die unzweideutig auf ein Nachlassen der natürlichen Selektion gegen dieses Gen zurückzuführen wäre. Im Vergleich zu dem Tempo des medizinischen Fortschritts sind solche Nöte trivial.

In dem Maße, in dem die medizinische Praxis fortschreitet, wird die Bewertung von Gesundheit und Lebenskraft ebenfalls fortschreiten. Was mit der pankreatischen Diabetes geschah, widerfährt auch der Phenylketonurie und wird bald mit vielen anderen biochemischen und Entwicklungsstörungen erfolgen. Es wäre wirklich keine Überraschung, wenn sich ein in bestimmten Zusammenhängen vorteilhafter Ausgleich für einige dieser Genotypen fände.

Die Verfügbarkeit von Transplantaten und Prothesen ist eine Erweiterung des sozialen Prozesses, der die an einen einzelnen Genotypus gestellten Anforderungen mildert. Wir können uns den systematischen Gebrauch von „Chimärenbildung“ als einen weiteren Weg vorstellen, das Beste zu verschmelzen, was jeder von einer Anzahl von Genotypen bieten kann.

Man erinnere sich daran, daß die erfolgreichsten Bemühungen der Pflanzenzucht keine reinen Linien von kräftigen Individuen hervorgebracht haben. Stattdessen werden einige mehr oder weniger überspezialisierte Stämme gezüchtet und die verborgenen Quellen von individuell wenig versprechenden Eltern zu lebenskräftigem hybridem Nachwuchs verschmolzen. (Ein guter Bauer hat gelernt, wie der gesunde Menschen-

verstand mit der Wirklichkeit in Konflikt gerät, wenn er versucht, Kolben von hybridem Mais als Samen für eine weitere Generation zu verwenden.)

5. *Soziale Einstellung.* — Wir befinden uns auf sehr unsicherem Boden, wenn wir versuchen, die genetische Grundlage solcher sozialer Krankheiten wie Kriminalität und Verbrechen aufzuklären. In jedem Fall haben wir einen weiten Weg zu gehen, um zu erhellen, wie Anlage und Umwelt auf diesem Gebiet zusammenwirken; welche Strafe hätte z. B. die Species zu erleiden, wenn jedes Gen, das in manchen Umwelten zu Kriminalität und aufrührerischem Verhalten führt, ausgemerzt würde.<sup>6</sup> Instabilität des Familienlebens, die Entfremdung der Generationen und die Verflachung der menschlichen Beziehungen sind vorherrschendere und, wenn sie sich häufen, ernstere Erkrankungen als gewalttätiges Verbrechen und müssen bei jedem Versuch, den „guten Menschen“ zu definieren oder bei jeder Wehklage über den Verfall des Menschen gleichermaßen berücksichtigt werden.

Wer wird den ersten Stein werfen?

6. *Der sexuelle Dimorphismus.* — Die meisten Diskussionen über die Eugenik wurden überwiegend am Manne orientiert, wie es akademischer Brauch ist. Die abendländische Kultur verfährt paradoxer denn je in ihrer Verteilung von Rollen an Frauen und damit in dem Konzept ihrer Erziehung und den angepriesenen Kriterien für den Erfolg der Frau, die beansprucht ist durch die gegensätzlichen Forderungen des Dekorativen und Nützlichen, der Abhängigkeit und Initiative. Der Mangel an einer sinnvollen Beschäftigung für viele ältere Frauen ist eine Warnung vor der Freizeitgesellschaft, in der die Arbeit das Vorrecht einer auserwählten Elite werden kann. Die Hälfte der Bevorteilten eines eugenischen Planes werden Frauen sein. Wird deren schöpferische Fähigkeit und Glück in einem Genotyp, der 2 X-Chromosomen und einen Satz männlich orientierter Autosomen verbindet, vermehrt sein? Oder werden wir dem Dimorphismus ausweichen und eine Rasse hervorbringen, worin dieser nichts ausmacht? Auszurufen „Vive la différence“ und sie dann ignorieren, ist Heuchelei.

Berufliche Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes wurde als ein Nebenprodukt der Bürgerrechtsbewegung in den USA verboten, wodurch schwierige biologische Fragen entstehen. Der sexuelle Dimorphismus ist eine der primitivsten genetischen Unterscheidungen. Dennoch werden wir bei zukünftigen Versuchen, das Gesetz zu erzwingen oder zu umgehen, sehen, wie schwach die wissenschaftlichen Voraussetzungen zur Beantwortung

<sup>6</sup> Prof. Walter Bodmer schlägt vor, diese Erscheinung als die „soziale Last“ zu bezeichnen.

tung der Frage sind, inwieweit statistische Daten über weibliche Leistung in der Industriegesellschaft biologisch statt soziokulturell bestimmt sind. In mancher Hinsicht dürfte diese Frage noch schwerer objektiv zu beantworten sein als das Gegenstück der Rassenfrage, da wir hier noch weniger in der Lage sind, ein sinnvolles Experiment durchzuführen. Welche Spitzfindigkeit wird es kosten, optimisierte Genotypen für beide Geschlechter zu entwerfen, das heißt in geeigneter Weise durch den Schalter der Entwicklung im Hinblick auf das volle Ausmaß des Erwünschten umgesteuerte Genotypen, abgesehen von den primären Geschlechtscharakteristika!

7. *Die Freizeitgesellschaft.* — Diese Diskussion wurde durch Kriterien der Arbeitsleistung beherrscht. Das ganze Konzept dürfte im Verlauf einiger weniger Generationen veraltet sein. Wenn Maschinen fast alle Arbeiten verrichten, und das umfaßt Unternehmer- und Erfinderaufgaben wie auch Schreib- und Handarbeit, welches sind die verbindlichen menschlichen Werte? Wird nicht Langeweile die verderblichste Krankheit sein und die Freude am Leben ohne die Verpflichtung der Arbeit eine seltene, aber notwendige Bedingung für die Species? Spiel wird eher als Arbeit die Grundlage der menschlichen Aktivität sein, und die Umwandlung von Spiel in kulturellen Fortschritt wird den Unterbau der Überstruktur reiner Wissenschaft ersetzen durch industrielle und militärische Technologie.

Vielleicht wäre der Wissenschaftler, der zu seiner Freude arbeitet, im voraus dieser umgedreht-verrückten Welt nahezu angepaßt; offensichtlich ein unfehlbares Kriterium für eugenische Wahl.

Das führt uns schließlich zur Algenie. Der Mensch ist in der Tat an der Schwelle einer großen evolutionären Verwirrung, aber es handelt sich nicht um Algenie, sondern um *vegetative Fortpflanzung*. (Niemand wird erstaunt sein, daß Haldane diesen Schluß bereits vor Jahren vorweggenommen hat.)

Dem Argument zuliebe sei angenommen, daß wir mit menschlichen Zellen das nachahmen könnten, was wir von Bakterien wissen, die brauchbare Übertragung von aus einer Zelllinie extrahierten DNS auf die Chromosomen einer anderen Zelle. Nehmen wir an, wir könnten sogar einen Schritt weitergehen und einige gezielte Veränderungen des Genotyps über diese DNS verteilen. Welchen Gebrauch könnten wir von dieser Methode bei der Produktion machen, im Gegensatz zur experimentellen Phase?

Korrektur von genetisch bedingten Stoffwechselerkrankungen? Gewiß, wenn ein diffusionsfähiges Hormon oder Enzym beteiligt wäre; aber die gleichen Vorteile sind eher durch Transplantation zu gewinnen. Ein Vorteil wäre nur gegeben, wenn irgendein nichtdiffusionsfähiges Produkt oder

eine irreversible Festlegung der Entwicklung (wie neuronales Muster) beteiligt wäre. Es wäre jedoch äußerst unzweckmäßig, die korrekte Neuprogrammierung von jeder behandelten Zelle vorauszusehen. Dann müssen wir die Algenie an einer Gamete oder Zygote durchführen, doch dabei werden wir mit der Schwierigkeit konfrontiert, die Folgen dieses Eingriffes zu prüfen! Wenn der Zweck ein besseres menschliches Wesen nach irgendeinem Maßstab wäre, brauchten wir zwanzig Jahre, um zu beweisen, daß die Entwicklungsänderungen die beabsichtigten oder wenigstens vorteilhafte waren. Und wenn es so wäre, würden wir demselben Risiko von Generation zu Generation gegenüberstehen. Die Voraussetzung dieser Argumentation ist, daß die dem System innewohnende Komplexität irgendein bloß prospektives Experiment der Algenie ausschließt. Es wird meistens mißlingen und vielleicht mit verhängnisvollen Folgen, wenn wir nur ein einziges Nucleotid übersehen.

Um zu wiederholen, wenn der erwünschte Effekt durch die Modifizierung einiger somatischer Zellen erzielt wird, würde das gleiche Ziel durch Transplantation von Zellen erreicht, die bereits als Träger dieser Eigenschaften bekannt sind. Im allgemeinen sollte das viel leichter sein, als die bestehenden Zellen systematisch zu ändern. Wenn eine Zygote oder eine Gamete abgeändert werden muß, würde der Eingriff ein ungewisses Ergebnis haben und einer retrospektiven Prüfung bedürfen. Die Fähigkeit, Zygotenkerne zu beeinflussen, dürfte von der vorherigen Fähigkeit abhängen, Zellkerne zu übertragen und die beteiligten Zellen vegetativ fortzupflanzen — sowohl als Teil des Eingriffes als auch für die experimentelle Eichung der Resultate.

Wenn wir wirksame Methoden zum Prüfen und Auswählen von neuen Genotypen haben, haben wir dann ein großes Bedürfnis nach Algenie? Würden nicht Rekombination und Mutation genügend Material zur Prüfung liefern? Vielleicht für einige Zeit. Aber ich würde glauben, daß es möglich ist, ein brauchbares Protein von Grund auf zusammensetzen, wobei Evolution durch Kunst ersetzt wäre. Es würde dann erforderlich sein, eine spezifische Nucleotidsequenz in ein Chromosom zu implantieren. Ohne retrospektive Kontrolle und Billigung des Ergebnisses, z. B. in einem Klon somatischer Zellen, würde auch das noch nutzlos sein. Was man mit den Mißlungenen tun soll, muß beantwortet werden, ehe wir für möglich halten können, daß diese Risiken bei der Fertigung von Menschen übernommen werden. Während einer experimentellen Phase könnte Algenie ebenso brauchbar für eine Generation konstruierter Genotypen sein, besonders, wenn sie in Zellkultur auf ihre Richtigkeit hin geprüft werden können, wie andere kombinatorische Tricks im Repertoire der Genetiker.

Vegetative Fortpflanzung, wenn wir einmal daran erinnert sind, daß sie eine unentbehrliche Facette der experimentellen Technik bei dem Analogiebeispiel der Mikroben ist, kann nicht so einfach vernachlässigt werden. In der Tat gibt es genügend Vorläufer dafür, nicht nur im gesamten Pflanzen- und Mikrobenreich, sondern auch bei vielen niederen Tieren. Monozygotische Zwillinge beim Menschen sind zufällige Beispiele. Experimentell wissen wir von erfolgreichen Zellkerntransplantationen aus diploiden somatischen wie aus Keimbahnzellen in entkernte Amphibien-eier. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß die Verwirklichung desselben Eingriffs bei Säugetieren oder Menschen besonders schwierig ist, obwohl er zu Recht als eine technische „tour-de-force“ bewundert werden wird, wenn er erstmals vollzogen ist (oder wird dieser Satz ein Anachronismus sein, ehe er veröffentlicht ist?). Ich bin tatsächlich außerordentlich erstaunt über die Starrheit, mit der die apogame Fortpflanzung bei den Wirbeltieren ausgeschlossen wurde, verglichen mit dem Pflanzenreich, wo deren kurzfristige Vorteile weithin ausgenutzt werden. Wenn diese Beschränkung vom Standpunkt der Zellbiologie aus zufällig wäre, könnte trotzdem ein Phylum, das in eine solche Falle geraten könnte, bei seiner evolutionären Entwicklung in Richtung auf eine schöpferische Erneuerung schwer behindert sein.

Vegetative oder klonale Fortpflanzung verdient ein gewisses Interesse als ein methodisches Hilfsmittel in der Biologie des Menschen und als eine unentbehrliche Voraussetzung für jede systematische Algenie, aber andere Argumente legen es nahe, daß zwischen Demonstration und Gebrauch dieser Methode ein geringer Verzug auftreten wird. Klonale Eigenschaften haben Vorteile über Algenie in einem sehr viel früheren Stadium wissenschaftlicher Verfeinerung und zwar primär, weil sie den technischen Bestimmungen der Eugeniker auf eine Art genügen, wie es die mendelsche Züchtung nicht vermag. Wenn ein überlegenes Individuum (und vermutlich dann auch überlegener Genotyp) identifiziert wird, warum sollte es nicht direkt kopiert werden, statt alle Risiken der Spaltung und Neukombination einzugehen, einschließlich das des Geschlechtes? Der gleiche Trost wird dem Überträger von genetischen Krankheiten gespendet: warum sich nicht einer genauen Kopie seiner selbst vergewissern, statt einen homozygoten Nachkommen zu riskieren oder schlimmstenfalls deinen Ehepartner kopieren und einen gewissen Grad an biologischer Elternchaft erlauben. Elterliche Enttäuschung über ihren rekombinierten Nachwuchs ist weit häufiger als offene Krankheit. Weniger großartig ist die Versicherung einer Geschlechtskontrolle; Zellkern-Transplantation ist die einzige Methode, die jetzt verwirklicht worden ist.

In der Tat bestätigen die Praktiken der Pflanzenzüchtung, daß eine

Abwechslung von sexueller und klonaler Reproduktion für ein genetisches Konzept sinnvoll ist. Lassen wir sexuelle Fortpflanzung für experimentelle Zwecke bestehen; wenn ein geeigneter Typ gewonnen wurde, sollte man darauf achten, ihn durch klonale Vermehrung zu erhalten. Das Pflanzen-Patentrecht verleiht diesem Verfahren bereits juristische Anerkennung, und die Rechte des Züchters werden gewahrt durch die Formel: „Asexuelle Fortpflanzung verboten“.

Das Verfahren der Klonierung steht individuellen Entscheidungsakten zur Verfügung und wird dadurch bedeutungsvolle Folgen haben — Medawars stückweises soziales Ingenieurwesen —, wenn nur die Zustimmung der Gemeinschaft oder deren Indifferenz zu dieser Praxis vorausgesetzt ist. Aber hier gestattet dieses Verfahren lediglich die Ausübung der Haltung einer Minderheit, möglicherweise lange ehe dessen Implikationen für die ganze Gemeinschaft verstanden werden können. Die meisten von uns geben vor, die narzistischen Motive, die einen Klonisten bestimmen würden, zu verabscheuen, aber dieser (oder diese) wird nur den vor-disponierenden Genotyp intakt an den Klon weitergeben. Wo auch immer und aus welchen Gründen auch immer eine enge Endogamie früher die Oberhand gewann, Klonismus und „Klonhaftigkeit“ werden die Oberhand gewinnen.

Apogamie als eine Lebensform im Pflanzenreich ist als eine evolutionäre Sackgasse, oftmals mit hybrider Üppigkeit verbunden, gut bekannt. Sie kann ein unübertroffenes Mittel zur Vermehrung eines eng angepaßten Genotyps sein, um eine ökologische Nische auszufüllen. So lange die Umwelt unverändert bleibt, können die Glieder des Klones sich selbst beglückwünschen, daß sie die genetische Last überlistet haben, und sie haben wirklich einen kurzfristigen Vorteil gewonnen. Im menschlichen Bereich ist es zumindest umstritten, ob genügend latente Variabilität für irgendwelche zukünftigen unvorhergesehenen Fälle bewahrt sein würde, sollte die Population in einige Millionen Klone aufgeteilt werden. Von einem rein biologischen Standpunkt aus könnte eine gemäßigte Klonalität das Beste aus beiden Welten ermöglichen — wir würden uns zumindest der Beobachtung des Experimentes erfreuen können, ob ein zweiter Einstein den ersten übertreffen würde. Wie der Prozeß und die ihn begleitenden sozialen Reibungen gesteuert werden sollen, ist eine andere Frage.

Die internen Eigenschaften des Klones eröffnen neue Möglichkeiten, z. B. den freien Austausch von Organtransplantaten ohne Sorge um Abstoßung des Transplantats. In einzigartiger Weise menschlich ist die Verschiedenheit der Gehirne. Wie viele Schwierigkeiten einer engen Kommunikation zwischen Menschen, trotz der Funktion der gemeinsamen er-



lernten Sprache, entstehen aus der Verschiedenheit ihrer genetisch determinierten neurologischen Substanz? Monozygotische Zwillinge sind bekanntermaßen gleichgestimmt, leicht fähig, auch die spärlichsten Gesten und kurze Worte des anderen zu verstehen; mir ist jedoch keine objektive Untersuchung über die Ökonomie ihrer Kommunikation bekannt. Für das weitere Vorgehen werde ich annehmen, daß genetische Identität neurologische Ähnlichkeit verleiht und daß diese die Kommunikation erleichtert. Das wurde niemals systematisch ausgenutzt, wie es Zwillinge tun, obwohl es in stark beanspruchenden Berufen von einzigartiger Brauchbarkeit wäre — z. B. bei einem Paar von Astronauten, einem Tiefseetaucher und seinem Pumpenwart, oder in einem chirurgischen Team. Es würde relativ wichtiger im Gespräch zwischen Generationen sein, wenn ein älteres Klonmitglied seine kindliche Kopie lehrte. Eine systematische Teilung von intellektueller Arbeit würde es leistungsfähigen Teilnehmern erlauben, sich gegenseitig etwas Nützliches sagen zu können.

Die Schwäche dieser Argumentation ist, daß der kulturelle Prozeß die gegensätzlichen Forderungen der Uniformität (für Kommunikation) und der Heterogenität (für Neuerung) stellt. Wir haben keine Vorstellung davon, wo wir uns auf dieser Stufenleiter befinden. Wenigstens auf einigen Gebieten — z. B. dem Soldatsein — ist es fast gewiß, daß Klone über einen innewohnenden Vorteil verfügen würden, teilweise unabhängig von, teilweise gesteigert durch die speziellen Eigenschaften des Genotyps, der vervielfältigt wurde. Dieser introvertierte und potentiell engstirnige Vorteil einer klonalen Gruppe könnte die hauptsächlichste Bedrohung einer dem Pluralismus anheimgestellten Species sein.

Sogar wenn Zellkerntransplantation bei Mäusen erfolgreich wäre, würden gewaltige Hindernisse auf dem Wege zur Anwendung auf den Menschen bestehen bleiben, und man könnte sogar den weiteren Einsatz experimenteller Anstrengungen in Zweifel ziehen. Einige Anwendungsbereiche würden jedoch wahrscheinlich aktiv betrieben werden. Die Tierzucht zur Erzielung von Ausstellungsrindern und Rennpferden könnte diese Gelegenheit nicht ignorieren, ebenso wie sie die Wagnisse der künstlichen Befruchtung und der Ovartransplantation auf sich genommen hat. Der ungenutzte Vorrat von menschlichem Keimplasma als Sperma wird durch das Einfrieren von somatischem Gewebe zur Sicherstellung von potentiellen Spendernuclei ersetzt werden. Experimente über die Wirksamkeit der menschlichen Zellkerntransplantation werden auf somatischer Basis fortgesetzt werden, und diese Gewebeklone werden fortschreitend in Chimären gebraucht werden. Menschliche Zellkerne und individuelle Chromosomen und Gene des Karyotyps werden ebenfalls mit Zellen anderer Tierarten vereinigt werden — diese Experimente sind

in Zellkulturen bereits gut fortgeschritten. Wir werden gewiß bald von Versuchen über den Effekt der Dosis des menschlichen Chromosoms Nr. 21 auf das Gehirn der Maus oder des Gorillas hören. Extracorporeale Embryonalentwicklung würde diese Experimente lediglich beschleunigen. So bizarr sie auch erscheinen mögen, diese Experimente sind direkte Übertragungen der klassischen Arbeit der experimentellen Cytogenetik an *Drosophila* und an vielen Pflanzen auf den Menschen. Sie bedürfen keines weiteren Fortschrittes in der Algenie, nur eines kleinen Schrittes in der Zellbiologie.

Meine Kollegen reagieren sehr unterschiedlich auf die Vorstellung, daß irgendjemand bewußt das entscheidende Experiment, den ersten Versuch, einen Menschen zu klonieren, wagen könnte. Vielleicht wird das nicht versucht, ehe die Schwangerschaft genau überwacht werden kann, um sich zu vergewissern, daß der Foetus den Erwartungen entspricht. Die Vermischung von individuellen menschlichen Chromosomen mit jenen anderer Säugetiere gewährleistet eine allmähliche Ausweitung dieses Gebietes und setzt die Schwelle des Optimismus oder der Arroganz herab, vor allem, wenn Klonierung bei anderen Säugetieren zu unvollständig voraussagbaren Ergebnissen führt.

Was sind die praktischen Ziele dieser Diskussion? Sie könnte dazu beitragen, Energien, die heute für eine naive Eugenik vergeudet werden, umzulenken und die Gemeinschaft vor einer falschen Anwendung genetischer Konzepte zu bewahren. Sie könnte Studenten dafür empfänglich machen, die Bedeutung des Nutzens von Experimenten, wie Zellkerntransplantationen, zu erkennen. Am wichtigsten erscheint jedoch, daß sie dazu beitragen könnte, eine kritischere Anwendung der Lehren der Geschichte für die Gestaltung unserer Zukunft herauszufordern. Das bedarf einer viel breiteren Teilnahme an diesen Sachverhalten. Es ist schwer genug, sich der verifizierbaren Wahrheit bei experimenteller Arbeit zu nähern; gewiß ist eine viel umfassendere Kritik bei Spekulationen erforderlich, deren wissenschaftliche Verifizierbarkeit in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Bedeutung für den Menschen steht. Wissenschaftler sind in keiner Hinsicht die bestqualifizierten Architekten eines sozialen Konzeptes, es gibt aber zwei Funktionen, die niemand für sie übernehmen kann: das Ergreifen und Interpretieren technischer Herausforderungen, um sie für das politische Handeln zu exponieren, und Vorausplanung, um die wissenschaftlichen Anstrengungen abzuwägen, die nötig wären, solche Herausforderungen zu steuern. Populäre Richtungen innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit, die erfolgreiche Antworten auf menschliche Bedürfnisse geben, schreiten ebenso langsam vorwärts wie andere soziale Einrich-

tungen, und gute Arbeit wird nur durch eine weit verbreitete Identifizierung von Wissenschaftlern mit diesen Bedürfnissen zu erreichen sein.

Die Grundlagen irgendeines Programmes sollten auf einer gewissen Überlegung über den Zweck beruhen. Ein Test, der skeptischen Wissenschaftlern zusagen dürfte, wäre die Frage, was sie in dem gerichteten Ablauf der menschlichen Geschichte bewundern. Wenige werden die wachsende Vielfalt der Fragestellungen über die Natur, den Menschen und seinen Zweck auslassen. Solange wir darauf beharren, daß diese Fragen offen bleiben, verfügen wir über eine pragmatische Grundlage für eine bescheidene Einschätzung des Wertes von unzähligen verschiedenen Untersuchungen des Lebens und seiner Fragen, der Achtung vor der Würde des menschlichen Lebens und der Individualität, und wir leugnen die Arroganz, die auf einer unabänderlichen Antwort auf irgendeine dieser Wertfragen beharrt. Die gleiche Bescheidenheit wird die Wahlfreiheiten für die menschliche Natur offenhalten, bis deren Konsequenzen gegenüber dem Vermächtnis, das uns momentan anvertraut ist, vollkommen verstanden werden. Diese Sorgen sind mit der streng mechanistischen Formulierung des Lebens, die die systematische Grundlage für den neuzeitlichen Fortschritt der biologischen Wissenschaft bildet, völlig zu vereinbaren.

Die humanistische Kultur beruht auf einer Definition des Menschen, von der wir bereits wissen, daß sie biologisch verwundbar ist. Trotzdem beruhen die Ziele unserer Kultur auf einem Bekenntnis zu der Heiligkeit der menschlichen Individualität. Aber wie bestimmen wir für den Menschen, ihn einerseits von seinen isolierten oder vermischten Geweben und Organen und andererseits von experimentellen karyotypischen Hybriden abzugrenzen? Pragmatisch gesehen werden die gesetzlichen Privilegien der Menschheit mit den Objekten, die dem Menschen genügend ähnlich sehen, um sein Gewissen zu fesseln, und deren Unterhalt nicht zuviel kostet, bestehen bleiben. Statt der oberflächlichen Erscheinung des Gesichtes oder der Chromosomen könnte ein vernünftigeres Kriterium<sup>7</sup> der menschlichen Identifizierung das Potential für eine Kommunikation mit der Species sein, das die Grundlage bildet, auf der die einzigartige Glorie des Menschen errichtet ist.

*Ausblick.* — Kürzliche Diskussionen über kontrollierte menschliche Evolution haben sich auf zwei Techniken konzentriert: selektive Züchtung (Eugenik) und genetische Alchemie (Algenie). Die Verwirklichung wird

<sup>7</sup> Nach weiterem Nachdenken würde ich jegliches Beharren auf diesem Vorschlag (den ich vorher machte) angreifen als ein weiteres Beispiel für die intellektuelle Arroganz, die ich wenige Sätze vorher angriff — eine menschliche Schwäche, die auf keinen Fall großartig ist.

zweifellos sogar ohne eine ausreichende Grundlage des Verständnisses der menschlichen Werte fortschreiten, ganz abgesehen von großen Lücken in der Genetik des Menschen.

Die Eugenik ist relativ unwirksam, da ihre vernünftigsten Ziele eine notwendigerweise langsame Verschiebung in der Frequenz von erwünschten Genen in der Population sind. Segregation und Rekombination beeinträchtigen die meisten kurzfristigen Nutzeffekte. Die Fürsprecher der Eugenik sind darum genötigt, nicht nur individuelle Aufmerksamkeit auf ihre Techniken, sondern auf die weitverbreitete Übernahme derselben zu befürworten; eine Minderheit von ihnen würde die gesetzliche Sanktionierung zur Erzwingung der Doktrin erstreben. Die meisten Genetiker würden auf einer tieferen Kenntnis der menschlichen Genetik bestehen, ehe sie einen gesetzlichen Eingriff in die persönlichen Freiheiten in diesem Bereich erwägen würden. In der Zwischenzeit besteht die ernste Gefahr, daß die Ansicht der Minderheit zu einer Verwirrung der ökonomischen und sozialen Ziele einer rationalen Bevölkerungspolitik mit dem Völkermord führen wird. Die defensive Reaktion auf eine solche Verwirrung könnte ein verhängnisvolles Hindernis für die Übernahme der Familienplanung gerade bei jenen Gruppen sein, deren wirtschaftlicher und bildungsmäßiger Fortschritt diese am ehesten benötigt.

Algenie setzt eine Anzahl von wissenschaftlichen Fortschritten voraus, die noch vollzogen werden müssen, und ihre unmittelbare Anwendung auf die Biologie des Menschen wird, wahrscheinlich unrealistischerweise, als rein spekulativ angesehen. In diesem Artikel folgere ich, daß der Weg zur Algenie bereits zwei bedeutendere Zweige der menschlichen Evolution öffnet: klonale Fortpflanzung und Einverleibung von genetischem Material anderer Species. Die wesentlichsten Kennzeichen dieser Techniken wurden bereits bei Wirbeltieren demonstriert, nämlich Zellkerntransplantation bei Amphibien und somatische Hybridisierung bei einer Reihe verschiedener Zellen, einschließlich menschlicher, in der Zellkultur.

Paradoxerweise könnte zuerst die Frage nach „untermenschlichen“ Hybriden entstehen, gerade wegen der Empfindlichkeit gegenüber dem Experimentieren mit offensichtlich menschlichem Material. Gewebe- und Organkulturen und Transplantate werden bereits weithin experimentell oder therapeutisch verwendet; gegenüber ungewissen Experimenten, die zu etwas führen könnten, das als ein menschlicher oder paramenschlicher Infant bezeichnet werden könnte, würden aber weit verbreitete Hemmungen bestehen. Es besteht jedoch größtes wissenschaftliches Interesse an Organismen, deren Karyotyp durch Fragmente des menschlichen Chromosomensatzes erweitert wird, vor allem, da wir so wenig Genaueres

über die biologische und genetische Homologie des Menschen mit anderen Primaten wissen. Das wird bereits jetzt und auch künftig schrittweise vorangetrieben werden, soweit die Biologie es gestatten wird, bis zu immer größeren Anteilen des menschlichen Genoms in unversehrten Tieren und bis zu Organkombinationen und Chimären mit wechselndem Anteil von menschlichem, untermenschlichem und hybridem Gewebe (man denke an die Versuche, Primatenorgane auf den Menschen zu transplantieren). Die Hybridisierung wird wahrscheinlich somatisch sein, und die Ausarbeitung dieser Schritte, um vollen Gebrauch von der Kerntransplantation zur Prüfung der Frage zu machen, wie gut die ausgewählten Genotypen mit der vollständigen Entwicklung einer Zygote vereinbar sind, ebenfalls.

Andere einfachere Techniken könnten durchaus gefunden werden, insbesondere, wie ein leistungsfähiges Ei aus somatischem Gewebe unter Umgehung der Meiose zur Differenzierung veranlaßt werden kann. Dieser Prozeß hat zur Zeit keine experimentelle Grundlage aber viele Vorläufer in der Naturgeschichte.

Das alles sind nicht die geeignetsten Themen für eine freundliche Unterhaltung, vor allem, wenn die Gesprächsteilnehmer einen Kommentar mit Befürwortung verwechseln. Wenn ich von der einheitlichen Meinung meiner Kollegen abweiche, so nur darin, eine Zeitskala von wenigen Jahren, statt Jahrzehnten, vorzuschlagen. Wir werden dann in der Tat zwei Risiken entgegensehen, (1) daß unsere wissenschaftliche Position vom Standpunkt ihrer Auswirkung auf den Menschen extrem unausgewogen ist, (2) daß Präzedenzfälle, die die langfristige rationale Planung der sozialen Handlungsweisen betreffen, nicht auf der Basis von diskutierten Prinzipien ausgewählt werden, sondern aufgrund der zufällig zuerst bekanntgewordenen Beispiele. Diese Zufälligkeiten könnten so willkürlich sein wie die Nationalität, die Lottozahl oder das öffentliche Ansehen eines Klonmitgliedes, wie die Schönheit eines paramenschlichen Nachwuchses, wie die private Moralität der Forscher oder wie das öffentliche Bewußtsein, daß der Mensch ein Teil des Kontinuums des Lebens ist.

(Aus dem Amerikanischen übersetzt im Institut für Humangenetik der Universität Freiburg/Brsg.)

PAUL CHRISTIAN  
UNIVERSITÄT HEIDELBERG

### Aspekte der Medizinischen Anthropologie

Der Versuch, die Auffassung vom Menschen in der modernen Medizin zu erläutern, enthält die doppelte Frage nach der Richtigkeit und Brauchbarkeit der Entwürfe vom Menschen im Auslegungshorizont der *Wissenschaften* und deren Verhältnis zu der anderen Frage nach dem *Wesen* des Kranken. Diese zweite Frage nach dem Sein des Kranken überschreitet die Objektivationen der medizinischen Einzelwissenschaften, sie ist Thema einer medizinischen Anthropologie. Wissenschaftliche Aspekte und die anthropologische Grundfrage hängen gleichwohl miteinander zusammen, und *Gabriel Marcel* sagte einmal mit Recht: „Man sollte sich vergegenwärtigen, daß die Art, wie wir Lebewesen behandeln und sogar schon die Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen, zweifellos dazu beitragen, sie zu verändern, das heißt zu verbessern oder, im Gegenteil, sie zu degradieren.“

Um die Jahrhundertwende war die Frage nach dem Menschen in der Medizin nur insoweit aufgeworfen, als dies in den damals alleinbestimmenden Formen der exakten Naturwissenschaft möglich schien: Die Epoche der romantischen Medizin war vorbei und damit auch das Walten des spekulativen Geistes und der synthetischen Schau. Die induktive Naturerkenntnis und die positivistische Umbildung des Kantianismus in der Erkenntnistheorie beeinflussten das Weltbild dieser Zeit und damit auch das Menschenbild der Medizin. Aber gleichwohl blieb bei den führenden Ärzten das Bewußtsein wach, daß sich der kranke Mensch einer naturalistischen Totalbestimmung entzieht. Die einleitend angesprochene immanente Dialektik in der Medizin, nämlich, daß sie den Menschen in wissenschaftlichen Bezügen interpretieren muß, aber ihn wiederum in diesen Bezügen im Grunde nie erreicht, blieb lebendig. Kaum ein Arzt hat dies so früh erkannt und so klar ausgesprochen wie *L. Krehl*: „Wenn der Mensch als Ganzes zum Vorwurf der Forschung dient, da kann man nicht mehr fragen, gehört eben diese Erforschung zu der Naturwissenschaft, zur Biologie, zu den Geisteswissenschaften? Sie braucht sie alle, sie steht zu allen in Beziehung — aber sie geht in keiner von ihnen auf.“ Sie geht nicht auf, weil „etwas Besonderes, ihr Eigenartiges und in ihrem

Wesen Begründetes hinzukommt“. Dies Besondere ist, daß der kranke Mensch Person ist und „die gleiche schaffende Welt wie der Beobachter, der Arzt“.<sup>1</sup>

Jede Bestimmung der Person in der allgemeinen Systematik der Wissenschaften zwingt also immer auch zur Gegenbestimmung: d. h. zur Relativierung jener Festlegungen und Zurückführung auf Bezüge, die unmittelbar und ursprünglich im Wesen des individuellen Menschen selbst wurzeln. Der vielleicht großartigste Versuch in den 20er Jahren, das anthropologische Problem in der Medizin biologisch zu bewältigen, war das zweibändige Werk von *Friedrich Kraus*: die „Pathologie der Person“.<sup>2</sup> Der zweite Band trägt den bezeichnenden Titel die „Tiefenperson“; dieser Titel wurde später zu einem Begriff. *Kraus* hat es gewagt, eine systematische Lehre von der Person aus der Universalität biologischen Wissens aufzubauen, ein Versuch, wie er in prinzipieller und umfassender Weise in der Geschichte der Medizin bisher nicht unternommen worden ist. Aber damit tauchte die Antithese um so dringlicher auf: Die naturwissenschaftliche Biologie zeigt nur eine Seite des Menschen, die sie durch den ihr möglichen Fragebereich hervorkehrt, aber sie berichtet nichts über das Wesen des Menschen als Seele und Geist. *Krehl* hat darum die Folgerung gezogen, wenn er sagt: „Das Problem des kranken Menschen erschöpft sich nicht in objektiver Betrachtung.“ *Krehl* als Repräsentant des medizinischen Personalismus jener Zeit sah klar, daß der Schritt von der pathologischen Physiologie zur Pathologie der Person vollzogen werden müsse. Aber anders als *Kraus* sah er den Weg vom *Seelischen* her vorgezeichnet.

Zwei Gesichtspunkte beschäftigten *Krehl* und *Kraus* und mit ihnen die führenden Ärzte ihrer Generation: Einmal die *Einheitlichkeit* der organismischen Zusammenhänge und zum anderen das Problem der *Individualität*. *Kraus* versuchte, die Einheit des lebendigen Organismus induktiv aus einem universalbiologischen Gesichtspunkt heraus — dem „Vegetativen“ — zu begründen. Für *Krehl* war diese Einheit etwas Unräumliches, Seelisches. Einer der entscheidenden Sätze bei *Krehl* lautet: „Die Einheit des lebenden Organismus ist für mich eine der sichersten Tatsachen, die es gibt. Wie soll man sie aber naturwissenschaftlich fassen? Man kann sich drehen und wenden, wie man will: Ich komme über die Antinomie nicht hinweg, daß zwar eine völlig einheitliche Leitung nach einem einheitlichen Plan besteht, daß aber morphologisch eine

<sup>1</sup> L. Krehl: Entstehung, Erkennung und Behandlung innerer Krankheiten. Band 1: Pathologische Physiologie. 13. Aufl. Leipzig 1930, S. VIII.

<sup>2</sup> Fr. Kraus: Die allgemeine und spezielle Pathologie der Person (Band 1): Allgemeiner Teil. (Band 2): Besonderer Teil 1: Tiefenperson. Leipzig 1919—1926.

Stelle, ein Organ, ein Organteil, von dem diese Leitung ausgeht, in keiner Weise zu finden ist. Die Leitung der Vorgänge, von der alles ausgeht, ist, wie mir scheint, etwas Seelisches, Unräumliches. Jedenfalls ist etwas Seelisches, Unräumliches die Einheit der Persönlichkeit.“<sup>3</sup>

So hat auch *Krehl* dem Seelischen in der Krankheitslehre der damaligen Zeit einen breiten Weg geöffnet. Und zwar geschieht die Einführung des Seelischen in die Pathologie der Person bei *Krehl* im modernen Sinn als eine totale. D. h. Seelisches bedeutet bei ihm nicht nur das Bewußte, sondern bedeutet auch die entschiedene Anerkennung eines wirklichen und realen Unbewußten im Sinne von *S. Freud* und der Psychoanalyse. Im Kapitel über das Nervensystem lesen wir: „Obwohl *E. v. Hartmann* den ungeheuren Einfluß des Unbewußten schon vor Jahrzehnten hervorhob, blieb es in Medizin und Naturwissenschaft fast unbeachtet. Das prinzipiell Wichtige vieler Darlegungen von *Möbius*, sowie der Beobachtung von *Breuer* und *Freud* scheint mir darin zu liegen, daß sie den unbewußten seelischen Vorgängen in der Medizin das Bürgerrecht gaben.“<sup>4</sup> Hinzuzufügen wäre, daß die Autorität *Krehls* wesentlich dazu beitrug, dieses Bürgerrecht auch im klinischen Denken zu verankern.

Darin ist wohl die spezifische Leistung *Krehls* innerhalb der personalistischen Medizin als einem Zweig der medizinischen Anthropologie zu sehen: Er bleibt bei der Einführung der Psychologie und der psychologischen Betrachtung nicht stehen, sondern dringt zu personalen Kategorien, zur Person vor. Er sagt: „Zur Krankheit gehört auch das, was mein Wesen dazu gibt, was Gott, Leben und ich selbst aus mir machten. So erst bestimmt die Persönlichkeit die Krankheitsform.“<sup>5</sup> Die Person ist es auch, welche „die nie sich erschöpfende Vielseitigkeit der krankhaften Vorgänge am Menschen erzeugt. Jeder Kranke bietet Erscheinungen, die nie da waren und nie wiederkommen werden in Bedingtheit und Gestalt, damit aber auch in der Entstehung der pathologischen Prozesse.“<sup>6</sup>

Mit diesem letzten Satz wird der zweite tragende Gedanke der personalistischen Medizin berührt, nämlich die *Individualität* (Individualpsychologie). Die Person faßte *Krehl* psycho-physisch einheitlich und konkret auf, nicht nur als wissenschaftstheoretisches Postulat. Er hat in diesem Zusammenhang klar formuliert<sup>7</sup>: „Krankheiten als solche gibt es

<sup>3</sup> L. Krehl: Pathologische Physiologie, a.a.O. S. 30.

<sup>4</sup> a.a.O. S. 245.

<sup>5</sup> a.a.O. S. 7.

<sup>6</sup> a.a.O. S. 7.

<sup>7</sup> a.a.O. S. 24.

nicht, wir kennen nur kranke Menschen. Wenn wir die Krankheiten des Menschen erforschen, so beschreiben wir den Ablauf eines Lebensvorganges am einzelnen Menschen, d. h. wir beschreiben die Beschaffenheit des Menschen, an dem, die Bedingungen unter denen und die Art und Weise, wie jener Vorgang abläuft.“ Mit voller Betonung gegen den naturalistischen Geist seiner Epoche faßte *Krehl* die Person nicht nur als beseeltes, sondern auch als geistiges Wesen auf und fordert darum: „Hier geht es meiner festen Überzeugung nach nicht mehr ohne eine ‚Philosophie der Natur‘.“ Geisteswissenschaft wird damit auch zur Methode: „Nur wenn diese in unzertrennlicher Verbindung mit induktiver Forschung wieder in ihre Hoheitsrechte eingesetzt wird, kommen wir weiter.“<sup>8</sup> Die „Person“ ist für *Krehl* eine geistbetroffene, leibseelische Einheit.

*Krehl* schwebte eine neue Medizin vor, eine wissenschaftlich begründete Medizin der kranken Persönlichkeit. *Krehl* hat sein Anliegen — den Eintritt der „Person“ als Forschungs- und Wertungsobjekt in die Medizin — der ihm nachfolgenden Generation anempfohlen. Seine Schüler *V. v. Weizsäcker* und *R. Siebeck* haben sein Werk fortgesetzt. Zusammen mit der „verstehenden Psychologie“ in der Psychiatrie und der allerdings relativ spät dort angesiedelten Tiefenpsychologie war der Psychologie ein breiter Eingang in die Medizin eröffnet — auch in die Klinik der sogenannten organischen Krankheiten. Damit kamen Menschlichkeit, Subjektivität und Innerlichkeit wieder in das Gesichtsfeld der Medizin: Der Kranke war nicht mehr allein Naturobjekt, sondern die Krankheit erschien als eine Weise des Menschseins.

Für die nachfolgende Entwicklung einer medizinischen Anthropologie ist es charakteristisch, daß sich der Fortschritt in *Integrationsstufen* vollzog. Diese integrativen Tendenzen können in vierfacher Hinsicht geordnet werden:

1. Die Integration des biologischen mit dem geschichtlichen Aspekt (Biographische Medizin).
2. Die Integration des psychologischen und somatischen Aspekts (Psychosomatische Medizin).
3. Die Verknüpfung des Individuellen mit Menschlich-Sozialem (Medizin-Soziologie und Sozialanthropologie).
4. Die fruchtbare Begegnung der Medizin mit der philosophischen Anthropologie (Phänomenologische Anthropologie und die Daseinsanalyse in der Psychiatrie).

<sup>8</sup> a.a.O. S. 29.

Die vier Punkte — sie sind keineswegs vollständig — wären im folgenden zu erläutern.

*Biographische Medizin*: „Biographische Medizin“ (*V. v. Weizsäcker*<sup>9, 10</sup>, *R. Siebeck*<sup>11</sup>) ist das Begreifen des Kranken in seiner geschichtlichen Gewordenheit in der Überzeugung, daß Krankheiten im lebensgeschichtlichen Zusammenhang wurzeln: Jede Krankheit hinterläßt Spuren, sie hat eine Vorgeschichte und wird selbst zur Vorgeschichte; dies gilt sowohl für die körperliche Reaktionsbereitschaft wie für seelische Erkrankungen. Damit ist gemeint, daß Krankheiten an Wendepunkten lebensgeschichtlicher Konflikte stehen oder Krankheiten in die schleichende Krisis eines ganzen Lebens eingeflochten sind, ferner, daß Krankheiten den Stellenwert von moralischen Fehlpositionen und geistigen Konflikten einnehmen können (*A. Jores*<sup>12</sup>). In der Biographie der Kranken entsteht also so etwas wie ein „gemeinsamer Boden für den körperlichen, seelischen und geistigen Anteil der menschlichen Person an der Krankheit“ (*V. v. Weizsäcker*). Deswegen gewinnt die „biographische Anamnese“ besondere Bedeutung für das Verständnis von Krankheit und deren Entstehung. Anders als die gewöhnliche Krankheitsanamnese ist sie keine reine Aufzeichnung von Krankheitsdaten. Im Unterschied zu einer solchen äußerlichen Krankheitsbeschreibung (Nos- bzw. Pathographie) ist die „biographische Anamnese“ der im ärztlich-therapeutischen Gespräch zu entwickelnde Versuch, die subjektive Seite einer Erkrankung, die Lebenssituation und Lebensgeschichte des Patienten möglichst adäquat zu erfassen. Die offenen und selbstverborgenen Konkretisierungen der Grundbedürfnisse des Menschen gegenüber sich selbst und dem Nächsten, die Einstellung zum Beruf, zur Mit- und Umwelt, zu überpersönlichen Ordnungen, wie Religion und Gesellschaft, sind dabei von zentraler Bedeutung. Die biographische Anamnese sucht die „innere Lebensgeschichte“ des Kranken (*L. Binswanger*<sup>13</sup>) in Erfahrung zu bringen. Darum ist „Bios“ im Begriff „biographische Medizin“ auch nicht im gegenständlichen Sinne der biologischen Wissenschaften gemeint, sondern eher im ursprünglichen griechischen Sinn von Bios: das in den Erscheinungen erfahrene Zum-Vorscheinkommen-lassen der Werdestruktur des Lebens. Zu dieser Werdegestalt, welche die „biographische Anamnese“

<sup>9</sup> *V. v. Weizsäcker*: Studien zur Pathogenese. Stuttgart 1946.

<sup>10</sup> Ders.: Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie. Stuttgart 1951.

<sup>11</sup> *R. Siebeck*: Medizin in Bewegung. 2. Aufl. Stuttgart 1956.

<sup>12</sup> *A. Jores*: Vom kranken Menschen. 2. Aufl. Stuttgart 1961.

<sup>13</sup> *L. Binswanger*: Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte. In: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Berlin 1947.

auszuloten sich bemüht, gehören auch die versäumten Möglichkeiten, die *nicht* verwirklichten Gelegenheiten und Unterlassungen eines Lebens, die als negative Bestimmtheiten eine Lebensentwicklung ebenso charakterisieren wie ihre positiven Auszeugungen. In diesem Sinne ist der Satz *V. v. Weizsäckers* zu verstehen, wenn er sagt, „daß nicht das Gelebte, sondern das Ungelebte wirksam ist, und zwar nicht das Mögliche, sondern das Unmögliche verwirklicht wird — sowohl in kranken wie in nichtkranken Lebensgeschehen“.

*Die Integration des psychologischen und somatischen Aspekts (Psychosomatische Medizin):* Die Integration des psychologischen mit dem somatischen Aspekt hat sich in der psychosomatischen Medizin verwirklicht: Letztere verfolgt die Einflüsse und Auswirkungen von bewußten und unbewußten emotionalen Konflikten auf die Entstehung von funktionellen sowie organischen Krankheiten. Die psychosomatische Medizin geht davon aus, daß durch methodische Analyse der seelischen Struktur Wesentliches zum Verständnis der Pathogenese und Therapie einer großen Anzahl von Krankheiten beigetragen werden kann. Die Behandlungsweise ist die Psychotherapie, sie heilt also durch das analytisch geführte Gespräch.

Die psychosomatische Medizin ist in theoretischer Hinsicht allerdings noch in vielem fragwürdig: In der aristotelisch-thomistischen wie neuplatonisch-augustinischen Anthropologie durchdringt noch die Seele den Körper allerorten. Bei *Augustinus* heißt es: „*Anima tota in toto corpore et tota in qualibet parte est*“, das will heißen: die Seele nimmt am ganzen Körper teil, und sofern Körper und Seele kategorial zu unterscheiden und nicht zu vermischen sind, sind sie gleichwohl nicht zu trennen. Erst die kartesianische Zweiteilung reduzierte das Verhältnis von Körper und Seele auf eine punktförmige Beziehung und schuf das unlösbare Problem, den Dualismus wieder aufzulösen. Die psychosomatische Medizin, die auf den methodischen und ontologischen Dualismus gegründet ist, befindet sich deswegen in der Lage, zwei heterogenen Faktorenreihen Wirksamkeit zuerkennen zu müssen, zwischen denen zwar eine faktische, aber keine theoretische Verbundenheit besteht. Dem naturwissenschaftlich objektivierten Körperbegriff wird ein psychologischer Sachverhalt beigeordnet. Aber Koinzidenzen vermögen die Zusammenhänge nicht zu begründen. Ein Beispiel: der essentielle Bluthochdruck ist nach einer geläufigen psychosomatischen Theorie die Begleitreaktion einer emotionalen Spannung, die ihrerseits aus einem unbewußten Triebkonflikt entsteht. Das mag faktisch richtig sein, aber theoretisch wird der Begriff „Spannung“ im Sinne einer psycho-physisch übergreifenden Bestimmung eingeführt. Das kann aber nur vor-

läufig gelten, denn solche doppeldeutigen Begriffe — wie „Spannung“, „Erregung“, „Druck“ — überbrücken den Dualismus nicht, vielmehr werden bestimmte Begriffe aus dem Somatischen einerseits und dem Psychischen andererseits korreliert.

Bleibt man in der dualistischen Darstellung, so muß man allerdings feststellen, daß die moderne Physiologie wichtige Gesichtspunkte zur Psychosomatik beigetragen hat: Beispielsweise weiß man heute, daß vegetative Effektoren der Atmung, des Kreislaufs, des Magens und Darms nicht nur im Zwischenhirn, sondern auch in der Hirnrinde lokalisiert sind. Sie sind insbesondere dort zu finden, wo auch Antriebsfunktionen, Ausdrucks- und Handlungspotenzen zentralnervös organisiert sind. Es ist deshalb anzunehmen, daß es sich um Integrationen im Dienste des Aktionsschemas des Leibes handelt für die Verwirklichung emotionaler Antriebe, von Ausdrucks- und Handlungsweisen.

Wiewohl also die Physiologie der Psychosomatik neuerdings in vielem entgegenkommt, handelt es sich aber immer um psycho-physische Implikationen. Es liegt aber im Wesen solcher Implikationen, daß sie zwar auf Zusammenhänge hinweisen, aber selbst über die Natur dieser Zusammenhänge nichts aussagen. Diese theoretische Resignation geht durchaus nicht zu Lasten der psychosomatischen Empirie, sondern zu Lasten des naturwissenschaftlichen Körperbegriffs, der bekanntlich unter Absehung von jedem qualitativen Geschehen entworfen ist.

Eine Deutung des Leiblichen, in welcher „Organe“ welthaft und als Äußerungsfeld des Lebens angesehen werden und nicht allein als naturmechanische Substrate, ferner die Erfassung des Leiblichen als ein bedeutungserfüllter vitaler Bezug, wobei Morphologie und Physiologie nur die möglichen Bedingungen aber nicht die Wirklichkeit aufzeigen, werden vielleicht einmal eine fundierte Theorie leisten. Aber davon sind wir, bis auf wichtige Ansätze bei *V. v. Weizsäcker*, *M. Merleau-Ponty*, *F. J. J. Buytendijk*, *H. Plügge* u. a., noch weit entfernt.

*Die Verknüpfung des Individuellen mit dem Menschlich-Sozialen:* Ich gehe nicht darauf ein, daß das Magengeschwür, die vegetative Dystonie, der essentielle Hochdruck oder der Herzinfarkt — um wenige Beispiele zu nennen — in gewissen Kulturkreisen mit einer bestimmten soziologischen Struktur häufiger vorkommen. Sicherlich können solche Krankheiten als schwere Grade der Unangepaßtheit an filiale und soziale Gegebenheiten entstehen. Die Pathogenität bestimmter sozialer Verflechtungen, wozu auch die Entflechtung in Form der menschlichen Isolierung gehört, steht außer Zweifel; ebenso die Zunahme der soziogenen Neurosen, für die der Holländer *van den Berg* jüngst den Ausdruck „Soziosen“ geprägt hat.

Worum es hier geht, ist der Niederschlag dieser Erfahrungen in einer medizinischen Anthropologie. Auch in dieser Hinsicht enthält die nachkartesianische Menschenauffassung eine Lücke, wie R. Allers am Bedeutungswandel der Begriffe *animal rationale* und *animal sociale* aufgezeigt hat. In gleicher Weise wie die Definition des Menschen als *animal rationale* mißverstanden wurde, nachdem der Mensch nicht mehr einheitlich als Vernunftwesen gemeint war, sondern als ein Lebewesen, das *außerdem* Vernunft hat, so ist auch die aristotelische Bezeichnung des Menschen als *animal sociale* verfälscht worden. Wie die Rationalität, so erschien auch die Sozialität nicht mehr für den Menschen primär konstitutiv, sondern sie tritt gleichsam zum Individuum „hinzu“. Daher das mißverständliche Begriffspaar „Individuum — Gesellschaft“ und das oft irrige Menschenbild der Psychohygiene, der sozialen und ökologischen Medizin, welche die Umgebungseinflüsse zwar durchaus anerkennen und erforschen, aber sie als etwas nur von *außen* dem Menschen Aufgeprägtes, als fördernde oder hemmende Umgebungsbestandteile verstehen. Der Mensch ist aber kein für sich seiender Bestand, sondern bis in seine leiblichen Tiefen hinein mitmenschlich bestimmt. Wie gäbe es sonst z. B. die biologische Tatsache der Acceleration bei Jugendlichen, die W. v. Baeyer dahingehend deutet, daß die historisch und soziologisch entstandene tiefe Kluft, die heute zwischen Kindsein und Erwachsensein besteht, von der „Natur ausgefüllt zu werden scheint durch einen beschleunigten Prozeß des Wachstums und der Reife, als ob sich der Leib aufgefordert sähe, in die von der Kultur aufgerissene Bresche zu springen“. Die Accelerierten bleiben im Wortsinn „riesige Kinder“, was etwas zu tun hat mit dem gegenwärtig so aufdringlichen Prozeß, der Jugend und Erwachsenenheit immer mehr voneinander entfernt. Van den Berg hat ferner in seinem Buch „Metabletica“<sup>14</sup> in vielen Beispielen auf die soziologische Relativität des Unbewußten und Verdrängten aufmerksam gemacht, daß es heute mehr die aktuellen Probleme des Zusammenlebens und aktuelle Störungen im Verhältnis der Geschlechter sind, die Bedeutung haben, und weniger das Verhalten zur Sexualität der vorigen Generation. Und wenn van den Berg auf die Wandlungen in den Inhalten des jeweils Verdrängten hinweist, so ist mit v. Baeyer hinzuzufügen, daß sich nicht nur das Was historisch und soziologisch ändert, „sondern auch die Art und Weise und der Ort seiner Verleiblichung“.

Der Mensch hat unter dem Wechsel der Sozialformen und dadurch, daß er selbst bis in seine Leiblichkeit auf diese entworfen ist, sichtlich neue

<sup>14</sup> J. H. van den Berg: Metabletica. Über die Wandlungen des Menschen. Göttingen 1960.

Formen individuellen Krankseins entwickelt — nicht nur Umschichtungen innerhalb schon bekannter Krankheitsbilder. Hierzu gehören vor allem die vegetativen Störungen, z. B. auf dem Gebiet des Kreislaufs, Zunahme des Herzinfarkts, der Magengeschwüre u. a. m. Dies alles wäre schwer verstehbar, wenn nicht der Mensch auch *leiblich* ein soziales und sozial verwundbares Wesen wäre. Bedenken wir in diesem Zusammenhang auch den wichtigsten Befund der vergleichenden Anthropologie, daß alle wesentlichen Züge des Humanen, wie Sprechen, Denken, die aufrechte Haltung und Bewegungstypik, nur mit der Sozialwelt, im Zusammenspiel von Reifen, Lernen und Miteinanderumgehen erworben werden — im Gegensatz zum Tier, dessen Instinktverhalten im Mutterkörper ohne Sozialkontakt heranreift. Ferner, daß alle Gestalten des sozialen Lebens, und zwar alle, sich niemals durch Argumente aus der animalischen Sphäre in ihrer Form rechtfertigen lassen, sondern dem Bereich der bewußten und unbewußten Entscheidungen angehören (Portmann). Bedenken wir dies alles zusammen, so sind wir berechtigt, im Sinne des Internisten A. Jores von „spezifisch menschlichen“ Krankheiten zu sprechen, die nicht nur „soziogen“ im Sinne des von außen her Verursachten zu verstehen sind, sondern denen der Mensch anheimfallen kann, weil er primär ein auf Sozialität hin entworfenen Wesen ist.

Der vierte Aspekt einer medizinischen Anthropologie ist der *Begegnung der philosophischen Anthropologie mit der Medizin* zu verdanken. Diese Begegnung ist in zweifacher Hinsicht fruchtbar geworden: einmal in der Psychiatrie durch die Einführung der phänomenologischen Methode (L. Binswanger<sup>15</sup>) und unabhängig davon in der Klärung des Wesens von Leiblichkeit (Merleau-Ponty<sup>16</sup>, Sartre<sup>17</sup>, Buytendijk<sup>18</sup>, v. Gebattel<sup>19</sup>, Plügge<sup>20</sup>, Zutt u. a.). Beide Richtungen führen zu einem Menschenbild der Medizin, das sich von allen Entwürfen der positiven Wissenschaft durch eine vortheoretische „natürlich-ontologische Erfahrung“ (Szilasi) unterscheidet. Es bedarf dies einer kurzen Erläuterung: Erinnern wir uns, daß in der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis der denkende Geist die Welt, den Menschen und selbst sein seelisches Leben und Erleben in die Distanz der Gegenständlichkeit gerückt hat. Die

<sup>15</sup> L. Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty: La structure du comportement. Paris 1949.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre: Der Leib. Stuttgart 1956.

<sup>18</sup> F. J. J. Buytendijk: Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung. Berlin — Göttingen — Heidelberg 1956.

<sup>19</sup> V. E. v. Gebattel: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin — Göttingen — Heidelberg 1954.

<sup>20</sup> H. Plügge: Wohlbefinden und Mißbefinden. Tübingen 1962.

Methode ist die objektivierende Reflexion auf den Menschen vom unbeteiligten Beobachterstandpunkt. Sofern wir objektiv-wissenschaftlich erkennen, scheiden und unterscheiden wir, trennen wir Körper und Seele und zerlegen auch die Seele. Grundsätzlich anders sind jene Ansätze, die weder vom naturwissenschaftlich erklärten Körper noch vom Gegenprinzip einer diskursiven Persönlichkeitserkenntnis ausgehen, sondern von der *Bedeutungshaftigkeit des Leibes*. Im unreflektierten Bewußtsein, im Erleben, erscheint der Leib nicht als Zutat zum menschlichen Selbst, sondern als seine Gegenwart und als leibhaftige Gestalt dieses Selbst. „Ich *bin* wesenhaft mein Leib, den ich *habe*“, so lautet eine abgekürzte Formel für diesen Tatbestand. Der Körper wird als die Leiblichkeit dieses Subjekts verstanden, d. h. der Organismus lebt nicht nur, sondern er „existiert“, indem er ein Verhältnis zur Umgebung bildet, „eine Umgebung, die nicht nur Bedingung für die intraorganischen Lebensvorgänge ist, sondern die mit dem Menschen, für ihn und durch ihn als Sinngefüge existiert“ (*Buytendijk*).

Diese erlebte und gestaltete Umgebung heißt für das Tier „Umwelt“, für den Menschen „Welt“. Das Tier lebt eingepaßt in seine Umwelt, der Mensch als stellungnehmendes Wesen lebt in der Welt und gegenüber der Welt. Das Gemeinsame von Mensch und Tier ist, daß Welt und Umwelt durch die Leiblichkeit (*à travers le corps*, *Merleau-Ponty*) im Verhalten gebildet werden. Der Unterschied ist aber, daß Welt, Verhalten und Leiblichkeit des Menschen (wobei dies alles als eine gegenseitige unlösbare Beziehung zu verstehen ist) wesensverschieden sind vom tierischen Verhalten. Insofern ist auch der menschliche Leib wesensverschieden von dem des Tiers. Gerade dies geht aber aus den biologisch begründeten Wissenschaften nicht hervor.

Eine solche Auffassung vom Leib vermeidet theoretische Begriffe wie „Körper“ (= materielles Naturobjekt) und „Psyche“ (= abstrakt aufgefaßte Seele), wobei letztere, dem Stofflichen theoretisch gegenübergestellt, dann die unlösbare Frage aufgibt, wie die Seele auf den Körper „wirkt“. Mit diesem neuen Leibverständnis ist der „Körper“ keine für sich gegebene Struktur, sondern das sich selbst strukturierende leibliche Sein eines Subjekts, das im Verhalten gewisse Ordnungen jeweils situativ und sinnvoll herstellt, sogenannte „Leistungen“ tätigt, wie z. B. Wahrnehmen, Sich-Bewegen oder Handeln. Der Leib ist insofern inkarnierte Subjektivität. Das ist in etwa die Meinung von *Straus*, *Buytendijk*, *v. Weizsäcker*, *Plügge*, der französischen Phänomenologen (*phénoménologie du corps*) und, allen diesen vorausgehend, von *Max Scheler*.

Von dieser phänomenologischen Interpretation aus fällt auch auf das leibliche Kranksein des Menschen ein Licht: „Der Mensch steckt nicht blind

im Leib, wie das Tier, sondern sein Sich-Verhalten zum Leib, das Leibsein und Leibhaben, bestimmt die Krankheit als ein Kranksein. Auf dem Umweg über die Erkrankung des Leibes verhält sich der Mensch auf besondere Weise zu sich selber, und die Art dieses Verhältnisses geht in die Krankheit ein als ein sie potenzierender oder depotenzierender Faktor“ (*v. Gebattel*).

Abschließend noch ein Wort zum Menschenbild der Psychiatrie, wie es die *Daseinsanalyse* erschlossen hat. „Menschenbild“, im Sinne eines theoretischen Entwurfs vom Menschen, ist eigentlich schon falsch, denn ein solches „Bild“ erstrebt die *Daseinsanalyse* gerade nicht. Sie will vielmehr das Wesen der Person selbst erhellen und damit auch das ihrer Welt. Ihre Tendenz ist es, die Abwandlungen der Existenz in der Neurose oder Psychose „von der Struktur des In-der-Welt-seins her ins Auge zu fassen“ (*Binswanger*), sie nicht primär in die Distanz der Isolierung, Typisierung und Symptombeschreibung zu ziehen, sondern, gerade umgekehrt, diese Distanz in bestimmter Weise des kommunikativen Umgangs zu beheben.

Die Methode der *Daseinsanalyse* ist die phänomenologische Interpretation, die begrifflichen Mittel stammen aus der Fundamentalontologie *Heideggers*. Gleichwohl ist die *Daseinsanalyse* eine Erfahrungswissenschaft. Den genauen methodischen Ort, nämlich zwischen phänomenologischer Beschreibung einerseits und existential-ontologischer Erfahrung andererseits, hat *Szilasi* aufgezeigt. *Daseinsanalyse* ist genau diese Zwischenstufe. *Daseinsanalyse* dringt auf Grund eines mitvollziehenden Erfahrens — nicht eines „Verstehens“, im Sinne des Motivverstehens — zur „Gangstruktur“ des anderen Daseins vor. In einem solchen Vorgehen kann die *Daseinsverfassung* des seelisch Abnormen und Geisteskranken aufgewiesen werden — die *Verfassung*, welche selbst das ist, was psychopathologische Symptome ermöglicht und worauf deren Sinn sich bezieht.

*Daseinsanalyse* führt nicht zum „Verstehen“, wie die *Verstehenspsychologie*, oder zum genetischen „Erklären“, wie die *Psychoanalyse*, wohl aber zu einem anthropologischen *Wesensverständnis* menschlicher *Daseinsweisen*.

Es gibt also mehrere Aspekte einer medizinischen Anthropologie, und das Erregende ist ihre methodische Beweglichkeit und die zunehmende Offenheit für die nicht-somatischen Aspekte des kranken Menschen. Sie bemüht sich, die seelische und geistige Existenz in die Krankheitslehre mit einzubeziehen, um dem kranken Menschen in umfassender Weise zu dienen.



JOSEPH MEURERS  
UNIVERSITÄT WIEN

Die Naturwissenschaft im geistigen Spannungsfeld  
der Gegenwart

1. *Das Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit*

Zwei unmittelbar aus seiner Persontiefe aufsteigende Kraftkomponenten bedingen das Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit: der Impuls, die Wirklichkeit zu erkennen und der Drang, diese durch Erkennen zu beherrschen und sich dienstbar zu machen. So sehr ist dies in ihm angelegt und den Menschen prägend in der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, daß kein Wesen ist, das sich so verhält wie er. Seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit ist, wenn vielleicht auch nicht alleine, aber doch wesentlich hierdurch charakterisiert, und es repräsentiert sich das, was man die „*Anima naturaliter humana*“ genannt hat. In den Aspekten des *homo sapiens* und des *homo faber* drückt sich das einzigartige Gegenüber zwischen dem Menschen auf der einen und der nichtmenschlichen Wirklichkeit auf der anderen Seite aus. Während das Tier, wenigstens der unmittelbaren Gegebenheit nach, eingeborgen ist in seine Umwelt, so daß es mit dieser von vorneherein umgehen kann und sie auch in seinem Bereich beherrscht, aber dann auch auf eben diesen Bereich streng eingeschränkt bleibt, kommt der Mensch erst dadurch zu einer Beherrschung der Wirklichkeit, daß er diese vorher erkennt, mindestens soweit erkennt, als es für das Beherrschen im einzelnen notwendig ist. *Es gibt keine Herrschaft des Menschen über die Wirklichkeit, ohne daß er diese erst erkannt hat.* Freilich ist es nicht so, daß alle Verhaltensweisen des Menschen der Wirklichkeit gegenüber auf Herrschaft ausgerichtet sind; es sei etwa erinnert an die Kunst, wo Wirklichkeit nicht beherrscht, sondern in liebeudem Nachfühlen dargestellt wird; aber es ist doch so, daß Erkennen und Beherrschen in einer Weise das Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit bestimmen, daß darin ein so allgemeiner Zug des Humanen sich ausdrückt, daß er aus diesem nicht weggedacht werden kann.

Es gibt kaum etwas in der Gegenwart, das so sehr diesem Impuls des Menschen entgegenkommt wie die Naturwissenschaft. Scheint doch nirgendwo so eindrucksvoll das Moment des Erkennens der Wirklichkeit realisiert und des daraus folgenden Beherrschens dieser im Bereiche der

Technik wie hier. Daher kommt es, daß heute im allgemeinen Bewußtsein sich als Prototyp von Wissenschaft überhaupt repräsentieren die naturwissenschaftlichen Disziplinen und die sich an diese anschließende Technik. Man sollte nun meinen, daß angesichts dieser Sachlage die Naturwissenschaften auf der einen Seite und die Bestrebungen des Menschen auf der anderen sich so entgegenkommen und einander entsprechen, daß hier überhaupt keine Problematik liegt und keine Spannung besteht; und doch weiß jeder, daß diese hier vordergründig sich anbietende Gleichung nicht aufgeht, und dies so sehr nicht, daß das geistige Spannungsfeld der Gegenwart weitgehend von den hier sich zeigenden nicht aufgelösten Diskrepanzen beherrscht wird.

Während einerseits immer wieder auf die Naturwissenschaften und die Technik gesehen wird, wenn von Erkennen und Beherrschen der Wirklichkeit die Rede ist, sind doch auch starke Tendenzen mächtig, die gegen Naturwissenschaft und Technik als Ganzes Bedenken anmelden, ihnen in Reserve gegenüber stehen, ja hier und da zu einer mehr oder minder radikalen Ablehnung mindestens gewisser Aspekte von Naturwissenschaft und Technik gelangen. Daher kommt es, daß die Naturwissenschaften im allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart nicht in einem einheitlichen Zusammenhang stehen, sondern wesentlich teilhaben an der geistigen Spannung der Gegenwart. Dem nachzugehen und damit das moderne Bewußtsein diesen so eindrucksvollen Bereichen gegenüber darzustellen und zu analysieren, ist die Absicht der folgenden Untersuchungen.

2. *Erkennen und Beherrschen als Tun des Menschen*

Daß die Naturwissenschaften, die so sehr der allgemeinen Haltung des Humanen der Wirklichkeit gegenüber entgegenkommen und sie auf den ersten Blick zu erfüllen scheinen, trotzdem in einem Spannungsfeld stehen, hat seinen Grund darin, daß Erkennen und Beherrschen ein Tun des Menschen sind. Zwar tragen sie eine gewisse Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit in sich; aber sie bleiben trotzdem in einer grundsätzlich nicht zu ändernden Weise vom Menschen abhängig und von seinem Tun und stehen infolgedessen auch unausweichlich unter den Gesetzen dieses Tuns. *Welches aber auch immer das Tun der Menschen sein mag, es bleibt in sich spannungsgeladen, weil die Wirklichkeit ihm gegenüber eine gewisse Eigenständigkeit sich bewahrt, die nie völlig überwindbar ist,* so daß von hier aus die Gleichung zwischen Erkennen und Beherrschen einerseits und einer eigenständig bleibenden Wirklichkeit nicht ganz aufgeht. Dabei ist es gleichgültig, ob man jetzt die Wirklichkeit im Sinne

Kants interpretiert oder sie als transzendental unabhängige Realität denkt. Es ändert sich durch die Einnahme der einen oder der anderen Position nichts an dem Gegenüber von Gegebenem und dem Versuch des Humanen, dieses zu erkennen und zu beherrschen, und infolgedessen auch nichts an der Spannung, die hier anscheinend von Natur aus und unüberwindbar besteht.

Erkennen der Wirklichkeit, auf welchen Gebieten auch immer es sein mag, ist ein unendlicher Prozeß. Unabhängig von religiös-metaphysischen und philosophischen Positionen dürfte darüber Einigkeit herrschen. Selbst Engels und Marx, die Begründer des dialektischen Materialismus, der sich als wissenschaftliche Philosophie versteht, vertreten ausdrücklich die These, daß der Prozeß des Erkennens niemals zu Ende gehe, weil die Fülle der Wirklichkeit unausschöpfbar sei. Damit ist aber bereits, ob man es nun wahrhaben will oder nicht, eine Konfliktsituation mit der Wirklichkeit gegeben. Diese läßt sich nämlich nicht vom Menschen, vom Humanen her im Akt des Erkennens völlig bewältigen, ganz in den Erkenntnisgriff nehmen. Immer hat sie, mag auch noch so tief erkannt und in die Wirklichkeit eingedrungen sein, die Möglichkeit, Unbekanntes zu repräsentieren, neu Erforschbares aufscheinen zu lassen, den Intellekt in der unendlichen Weite ihrer selbst sich verlieren zu lassen. Karl Jaspers hat dies meisterhaft formuliert, indem er unter anderem für diese Situation den Begriff des „Umgreifenden“ geprägt hat: Die Wirklichkeit umgreift je den erkennenwollenden Geist, indem sie immer und an jeder Stelle mehr als das jeweils Erkannte beinhaltet.

Dabei ist es keineswegs so, obwohl auch das noch im Hintergrund steht, daß hier Metaphysisch-Religiöses als Unaufgehelltes bleibt, daß die Wirklichkeit geheimnisvoll ist. Vielmehr zeigt sich das nicht-zu-Ende-Gehen des Erkenntnisprozesses bereits in den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, also noch gar nicht da, wo wissenschaftstheoretische, philosophische oder gar religiös-metaphysische Fragen stehen bzw. aufgeworfen werden können. Ist es doch so, daß eine einzelne wissenschaftliche Disziplin, und mag sie noch so spezialisiert sein, niemals mit ihrem Gegenstande endgültig und ein für allemal fertig ist in dem Sinne, daß sie lediglich nur noch tradiert zu werden brauche, daß nichts mehr anderes übrig bleibt, als das erworbene Wissen an die Generationen weiterzugeben. Es gibt keine Wissenschaft, wo ein solcher Zustand bis heute eingetreten wäre oder in absehbarer Zeit eintreten wird. In der Aufklärung hat man lange geglaubt, daß mindestens im Bereiche einzelner Disziplinen diese zu einer völligen Ausschöpfung ihres Gegenstandes kommen würden und daß es infolgedessen möglich sein müsse, durch mosaikartiges Zusammensetzen ausgeschöpfter wissenschaftlicher Diszi-

plinen zu einem Gesamtbilde der Wirklichkeit, zu einer wissenschaftlichen Weltdeutung zu gelangen. Wenn etwas, dann weiß man heute, daß die Geistesgeschichte eine solche Konzeption nicht bestätigt hat. Die Fülle der Wirklichkeit ist nicht nur im Großen unendlich, sondern auch und gerade im Kleinen unbegrenzt. Das ist die eindrucksvolle geistesgeschichtliche Erfahrung, welche, da nicht leugbar, das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart charakterisiert, und zwar diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs, sowohl im Geisteswissenschaftlichen wie im Naturwissenschaftlichen.

Das sich hier abzeichnende Spannungsgefüge besteht darin, daß der erkennenwollende Intellekt, das Humane, mit der Wirklichkeit nicht fertig ist. Dabei repräsentiert sich dieses Nicht-Fertig-Sein um so markanter, bedrückender und herausfordernder, je tiefer die Einsichten in die Wirklichkeit sind; denn dadurch, daß die Wirklichkeit immer noch weiter reicht als noch so tiefe Erkenntnisse greifen, bleibt immer, auch gegenüber den rationalsten Einsichten, ein Etwas, von dem man nicht weiß, was es ist und was sich hinter ihm verbirgt; kann doch niemals jemand sagen, was alles ein solcher als unendlich anerkannter Prozeß noch zu Tage fördern wird. Man kann sich damit beruhigen, indem man meint, immer sei nur Erkennbares, wie man so sagt, „Natürliches“, herausgekommen und es werde auch in Zukunft nicht anders sein. Aber es ist eben „unendlich“ viel, was da an „Natürlichem“ ist, und es bleibt der Aspekt, daß in diesem je Unendlichen des Prozesses, in diesem immer noch als ein Mehr der Wirklichkeit sich Repräsentierenden, etwas anderes steckt, nämlich ein nicht in Begriffen Faßbares, ein „Metaphysisches“, weil eben die Wirklichkeit hier mit Erkenntnissen sich nicht ganz zudecken läßt; und nur, indem man einen Wechsel auf die Zukunft nimmt in der eben genannten Form, kann man sich der letzteren Alternative entziehen. Aber niemand weiß, ob jener Wechsel aufgeht, da er eingebettet ist in den unendlichen Prozeß. So bleibt hier ein Stachel, eine Spannung, die den Intellekt, mag er es noch so versuchen, nicht zur Ruhe kommen läßt; und wie sehr das nicht der Fall ist, zeigen die Diskussionen im Bereiche der Philosophie jenseits des Eisernen Vorhanges, wo ein politisches System solche lange verhinderte, schließlich aber gestatten mußte, wobei man jedoch nicht weiß, wie lange es sie noch erlauben wird, um sich selbst zu erhalten. So ist ganz deutlich, daß die Gleichung zwischen Erkennen einerseits und der Wirklichkeit andererseits nicht aufgeht und eine Spannung zurückläßt.

Ähnlich ist es mit dem Beherrschen der Wirklichkeit. Eindrucksvoll kann heute der Mensch die Wirklichkeit sich unterwerfen und manipulieren; und die Naturwissenschaft bereitet ihm über den Weg der Technik

dazu Mittel und Werkzeug. Aber auch hier geht die Gleichung nicht auf. Sicher kann man z. B. die Krankheit lenken, so daß der Tod zurückweicht, oder auf engstem Raum in hohem Lebensstandard eine große Zahl von Menschen erhalten, sie freimachen von dem Alltäglichen des Stofflichen und ihnen die Möglichkeit des Freiseins für das Geistige geben. Sicher kann man Raum und Zeit, soweit der Erdball in Frage kommt, beinahe zu einem Nichts zusammenschrumpfen lassen und über die Weltraumfahrt nach den Sternen greifen. Aber ist das alles? Steht da nicht das Gespenst der Atombombe? Ist nicht in all' diesem die Möglichkeit der Vernichtung, ja der totalen Vernichtung so gegeben worden, wie man es nie in Jahrhunderten vorher erträumt hat? Man braucht nur an diese Aspekte zu erinnern, um sofort zu sehen, daß hier mehr ist als nur Beherrschen und Manipulieren der Wirklichkeit. Das Problem des Technischen steht hier, das unmittelbar aus dem Naturwissenschaftlichen herauskommt. Man hat die alten Systeme politischer Staatenformung des Altertums und Mittelalters abgeschafft und verfemt, weil man glaubte sagen zu sollen, daß in ihnen das Unheil gelegen wäre, das seitdem je über die einzelnen Generationen in der Geschichte gekommen sei. Man hat geglaubt, in der Demokratie das Heil für das Zusammenleben der Menschen zu sehen, im Kommunismus die endgültige Welterlösung erreicht zu haben. *Trotzdem haben sich die Spannungen nicht vermindert, steht Macht gegen Macht, bedroht eines das andere, selbst im Bereiche der kommunistischen Herrschaft. Es ist ganz offenkundig, und unabhängig von religiösen und metaphysischen Positionen muß festgestellt werden, daß auch das Herrschen und das Beherrschen der Wirklichkeit, ähnlich wie das Erkennen, durch einen Bruch charakterisiert sind.*

Wie nämlich das Erkennen nie ganz ist und sich vollendet und dadurch zu Spannungen mit der Wirklichkeit führt, so ist auch das Beherrschen ihrer nie vollkommen. Es bleiben nicht kontrollierbare, trotzdem aber durchaus intellektuell einsehbare Bereiche, wo das Herrschen zu entgleiten droht, wo Maschine und Technik, näherhin die Waffen, sich selbstständig zu machen beginnen und gerade in dem Moment das Humane zu überwältigen sich anschicken, da die höchste Herrschaft erreicht zu sein scheint. Das ist doch die Realität der Gegenwart und dies so sehr, daß selbst die Ideologie des Ostens, die auf die kämpferische Weltrevolution ausgerichtet ist, daran sich heftig entzweit, ob der Weg der Gewalt oder der der mehr oder minder gewaltlosen Entwicklung weiter beschritten werden soll, weil das Herrschen, die Macht, droht, sich gegen die Herrschenden und die Inhaber der Gewalt selbst zu wenden.

So weit geht das alles, daß der Technik und Wissenschaft, näherhin der Naturwissenschaft, immer wieder von der Gesellschaft die heftigsten

Vorwürfe gemacht werden, daß sie es sei, die solche gefährlichen Situationen herbeigeführt habe, daß ihr Erkennen und die daraus gezogenen technischen Konsequenzen es wären, die heute z. B. über die Atombombe die Existenz der Menschheit bedroht. Wissenschaften, noch im vorigen Jahrhundert wie selbstverständlich in Analogie zu einem Wort Hölderlins über das Dichten ein „unschuldiges Geschäft“, stehen heute nicht mehr unangefochten da. Ja die menschliche Gesellschaft beginnt, sie als feindlich, als gefährlich zu empfinden und verlangt eine Kontrolle dieser Wissenschaften, gegebenenfalls auf Kosten des Forschens und der Freiheit des Wahrheitserkennens, und dies auch in der sogenannten Freien Welt. Man meint, hemmungsloses Forschen ebenso wie hemmungsloses Herrschen wendeten sich schließlich gegen die Menschheit selbst, indem Erkenntnisse gewonnen würden, für die sie im Moment des Erkennens nicht reif sei und mit denen sie infolgedessen Mißbrauch treibe. Solche Aspekte waren dem vorigen Jahrhundert und der Zeit der Aufklärung völlig fremd. Sie meinte in der Wissenschaft ein reines und unschuldiges Tun des Menschen gefunden zu haben, das niemals zu seinem Nachteil ausschlagen könne; und doch sieht die Situation heute anders aus, ohne daß damit jetzt behauptet sein soll, daß Wissenschaft etwas ist, was schlecht ist oder die Tendenz des Schlechten in sich trage. Jedoch ist, wie schon zu Anfang gesagt, Wissenschaft ein Tun des Menschen und steht unter den Gesetzen eben dieses Tuns, somit unter Spannungen mit der Wirklichkeit wie jedes Tun des Menschen dieser gegenüber; und die eben gezeigten Aspekte sind nichts anderes als der Ausdruck dieser Spannungen. Daher kommt es, daß im Bewußtsein der Gegenwart Wissenschaft und Technik nicht mehr unangefochten stehen, daß ihnen gegenüber vielmehr eine zwielichtige Haltung sich manifestiert, indem man einerseits auf den Segen der Erkenntnis und der daraus folgenden Technik nicht verzichten möchte, auf der anderen Seite aber auch die Gefahren fühlt, zum Teil direkt aufzeigen kann, die aus diesem Tun zweifelsohne erwachsen; und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es *wesentlich mit zur Aufgabe des modernen Wissenschaftlers und Technikers gehört, die menschliche Gesellschaft dazu anzuleiten, mit den Ergebnissen ihres Tuns in der rechten Weise umgehen zu können.*

### 3. Das Wesen des naturwissenschaftlichen Erkennens

Die ungeheure Realitätsmächtigkeit der naturwissenschaftlichen Einsichten und die Tiefe der hier stehenden Aussagen über die Wirklichkeit täuschen sehr leicht darüber hinweg, was Naturwissenschaft ist, und geben ihr oft, wenn nicht genügend darüber reflektiert wird, im Bewußtsein

der Gesellschaft eine Stellung, die ihrem Wesen nicht entspricht. Was man heute Wissenschaft nennt und was legitim Heimatrecht an den Universitäten der Welt hat, ist nicht irgendein Tun des Menschen, es ist vielmehr „wissenschaftliches“ Tun. Es ist an ganz bestimmte Gesetze und Regeln legitim gebunden. Ob es sich um Natur- oder Geisteswissenschaften handelt, man wird unschwer sehen, daß hier spezielle Methoden auf spezielle Gegenstände angewandt werden. Die heute übliche Aufteilung der Wissenschaften in einzelne Disziplinen ist nur zum geringsten in einem ökonomischen Prinzip begründet, sondern entspringt tieferen Zusammenhängen des Seins. Im Kosmos der Wissenschaften weist sich eine spezielle wissenschaftliche Disziplin keineswegs allein durch ihre Resultate aus, durch Aussagen über die Wirklichkeit, also durch Wahrheit, wobei diese nicht bezweifelt wird. Vielmehr wird je immer die Frage gestellt, wie die einzelne Disziplin zu ihrer Aussage kommt, welches die Wege sind und die Methoden, mit deren Hilfe die Wirklichkeit zu erschließen versucht wird. Es wäre eine Selbsttäuschung, wollte man nicht sehen, und zwar unabhängig von religiösen, metaphysischen und philosophischen Positionen, daß sich im Ganzen der Wissenschaften an den Universitäten und wissenschaftlichen Institutionen die einzelnen Disziplinen nicht durch ihre Aussage über die Wirklichkeit ausweisen, sondern durch den Weg, die Weise, wie sie zu dieser Wahrheit kommen. *Das Urteil über ihre Methode ist es im letzten, wodurch eine wissenschaftliche Disziplin in der Gesamtheit der Wissenschaften anerkannt wird.* Die Methoden und nicht die Aussagen, nicht die Wahrheit, dominieren also im wissenschaftlichen Bereich! Die Methoden sind es, welche Wissenschaft konstituieren und nicht die Wahrheit, nicht die Aussagen: Tritt zum Beispiel ein Astronom vor den akademischen Raum hin und sagt, ein Milchstraßensystem bestehe aus 200 Milliarden Sternen, so wird man das sinnvoller Weise nicht bezweifeln; aber man wird sofort an ihn die Frage stellen — und durch die Antwort soll er sich ausweisen —, wie er zu dieser Zahl komme, auf welche Weise er sie erreiche, wo doch kaum ein Menschenleben ausreicht, 200 Milliarden abzuzählen! Das ist bei allen wissenschaftlichen Disziplinen so; und man muß wissen, daß *Wissenschaft primär Methode und nicht Wahrheit ist, obwohl sie natürlich Wahrheit sagt und Wahrheit will.* Es ist infolgedessen auch nicht so, daß die Vielfalt der Wissenschaften in der Gesamtheit der Universitas lediglich ökonomischen Gesichtspunkten entspringt, der Arbeitsteilung und dergleichen, sondern daß die Unterschiedlichkeit der Methoden es ist, welche primär die einzelnen Disziplinen konstituieren und ausweisen. Wenn es aber die Methoden sind, welche die Wissenschaften ausweisen und sich gegeneinander abgrenzen lassen, dann ist das etwas, was bereits im Sein der Wirklichkeit be-

gründet ist; denn jeder weiß, daß die Methoden nicht willkürlich erfunden werden können, sondern von der Wirklichkeit praktisch dem menschlichen Geist vorgeschrieben werden, will er in den einzelnen Bereichen seines Forschens Erfolg haben. Die Unterschiedlichkeit und Differenziertheit der Wissenschaften ist also nicht im Menschen gelegen, nicht alleine und auch nicht einmal vornehmlich, sondern in der Wirklichkeit, in deren Strukturen und Bezügen.

Es ist von der allergrößten Wichtigkeit, wenn man von globaler Humanität mit Recht zu sprechen sich anschickt, angesichts des Umstandes, daß der Erdball eine Einheit zu werden beginnt, sich darüber klarzuwerden, daß das Phänomen Wissenschaft, das sicher dieses Einswerden maßgebend, wenn nicht vielleicht ausschließlich bestimmen wird, etwas ist, das nicht einfach eine Schöpfung des Menschen ist, sondern daß *diese Wissenschaft in ihrer spezialisierten Aufspaltung von der Wirklichkeit abhängt, welche diese Aufspaltung erzwingt, so erzwingt, daß das Methodische maßgebender ist als die Wahrheit*, als die Aussage, ohne daß jetzt hier auch nur ein Schatten von Lüge oder Unwahrheit stände. Wenn man sich über Wissenschaft, näherhin über Naturwissenschaft, unterhält und über ihren Einfluß auf die menschliche Gesellschaft und die zukünftige Geschichte, muß man vor allem dieses wissen, daß auch die Naturwissenschaften nicht von diesem Gesetz ausgenommen sind, daß auch sie mehr durch die Methode als durch ihre Aussagen charakterisiert sind innerhalb des gesamten Erkenntnisbemühens des menschlichen Intellekts, des Humanen. Hat man das nicht im Blick, kann es zu katastrophalen Fehlurteilen kommen, die schließlich zu einer Unterdrückung des Humanen führen, indem man glaubt, auf der Basis spezieller Methoden am speziellen Gegenstand Erkenntnisse gewinnen zu können, die so umfassend sind, daß nach ihnen eine menschliche Gesellschaft ausgerichtet werden könne. Sollte man doch in dieser Hinsicht äußerst vorsichtig sein! Denn das Spezielle am speziellen Gegenstand wird niemals so umfassend sein, eine solche Fülle der Wirklichkeit darstellen, daß in sie das Humane eingebettet werden kann, ohne daß diesem ein Unrecht zugefügt wird. Immer wieder hat die Geistesgeschichte gezeigt, daß spezialisierte Wahrheit, verabsolutiert auf das Ganze der Wirklichkeit, zu Unheil führt. Das ist letzten Endes der Kern des Falles Galilei und dessen, was heute die Ideologie des Ostens glaubt, ihren Menschen zumuten zu können, wo das Humane mit Füßen getreten wird, wo nicht mehr der Intellekt sich aussprechen darf über die Wirklichkeit und wo ihm nicht mehr gestattet wird, ein Gespräch mit dieser zu führen, es sei denn auf den vorgeschriebenen und ausgefahrenen Bahnen der politischen Ideologie. Solange kann es mit dem Osten keine echte Kommunikation für die Freie Welt geben, als

er nicht seinen Menschen eben diese Freiheit zugesteht; und es ist kein Zufall, daß die Ideologie des Ostens alles das, was sie tut, ableitet aus der Idee, sich wissenschaftlich abstützen zu können auf einen speziellen Bereich, eben den der Naturwissenschaft, und sich durch diesen bestätigt glaubt.

So ist also mit Nachdruck zu fragen, was denn das Wesen von Naturwissenschaft ist. Allein hierdurch gerät sie in das geistige Spannungsfeld der Gegenwart. Das Wesen von Naturwissenschaft muß sich in dem Besonderen und Speziellen repräsentieren, das Naturwissenschaft wie eine jede wissenschaftliche Disziplin darstellt. Dieses Spezielle aber ist, wie eben dargelegt wurde, die Methode. Wenn man von der Methode einer Wissenschaft spricht, so kann man hier zwei Aspekte unterscheiden: Der eine betrifft den Umstand, daß jede Wissenschaft sich in irgendeiner Form überhaupt erst ihren Gegenstand zugänglich machen muß. Es geschieht dies im allgemeinen in der Weise des Beschreibens und des rein rezeptiven Aufnehmens des Gegenständlichen. Dieser Aspekt des Methodischen ist praktisch allen wissenschaftlichen Disziplinen gemeinsam. Der zweite Aspekt, nämlich die spezielle Art und Weise des Methodischen, ist es, welche eine wissenschaftliche Disziplin in radikaler Weise von den anderen trennt. Hier wird vom Gegenstande her die Methode mehr oder minder vorgeschrieben; und es bleibt dem Intellekt nur die Möglichkeit, sie in Einzelheiten auszufeuern, was jetzt nicht heißen soll, daß hier nicht höchste intellektuelle Leistungen erforderlich sind. An dieser Stelle repräsentiert sich der schon genannte Umstand, daß das Methodische maßgebender ist als der intellektuelle Aussageinhalt einer Wissenschaft selbst. *Für die Naturwissenschaft kann dieser zweite Aspekt durch den Begriff des Messens charakterisiert werden.*

Naturwissenschaft ist wesentlich Maßwissenschaft, und dort, wo nicht mehr gemessen wird, ist sie zu Ende, ohne daß damit Erkenntnis überhaupt zu Ende wäre. Astronomie, Physik, Chemie, Mineralogie und Geologie sind, wenn man von dem ersten allgemeinen Aspekt des Wissenschaftlichen absieht, speziell Maßwissenschaften. Es wird in ihnen gemessen und eingeteilt, und jede ihrer Aussagen enthält wesentlich eine Maßaussage. Das Newtonsche Gesetz z. B. heißt nicht, daß zwei Körper sich anziehen — das sagten schon die Alten —, sondern daß sie dies proportional dem Produkte ihrer Massen und umgekehrt proportional dem Quadrate ihrer Entfernung. Es ist im Newtonschen Gesetz keine Aussage über das Wesen der Schwerkraft gemacht, sondern nur über ihre Größe. Was Schwerkraft ist, warum es sie überhaupt gibt, und wie die Körper dazu kommen, gegeneinander schwer zu sein, gemäß der Newtonschen Formulierung, hat bis heute noch kein Physiker zu

sagen unternommen, das kann er auch nicht, da eine solche Frage nicht mehr in den Bereich des Messens fällt und keine Maßaussage als Antwort erheischt. Immer dann, wenn sich in ihrem Bereiche solche an sich legitimen Fragen anmelden, geraten Physik und Astronomie in eigentümliche Grenzsituationen, die ersichtlich mit ihrer Methodik nicht zu bewältigen sind. Das Bemerkenswerte ist nun, daß, je weiter die Naturwissenschaften vorschreiten und in die Wirklichkeit eindringen, sich immer mehr solche legitimen Fragen ihres Bereiches zeigen, die sie in Grenzsituationen bringen. Wenn es nun, um nur ein Beispiel zu nennen, der allgemeinen Relativitätstheorie gelang, das Newtonsche Gesetz aus einem neuen Zusammen von Raum und Stoffverteilung herzuleiten, so wirft dieses konstituierte Zusammen eine solche Fülle qualitativer Fragen auf, daß es hoffnungslos erscheint, sie im Bereiche der Physik zu lösen. Wegen der Fülle solcher Aspekte, die offenkundig gekoppelt sind mit dem immer tieferen Eindringen in die Wirklichkeit, glaubt man die moderne Naturwissenschaft absetzen zu sollen von der sogenannten klassischen. Wenn man damit eine geistesgeschichtliche Situation charakterisieren will, so mag diese moderne Naturwissenschaft die klassische ersetzen. Sie ist jedoch die kontinuierliche Weiterentwicklung jener. Es hat dies alles seinen Grund darin, daß Messen und Maßaussagen das Wesentliche der naturwissenschaftlichen Disziplinen sind.

Es mag auf den ersten Blick zu einseitig sein, Naturwissenschaft durch Messen charakterisieren zu wollen. Scheint doch im Bereiche des Biologischen dies eine wesentlich geringere Rolle zu spielen als in anderen naturwissenschaftlichen Disziplinen. Dazu ist zweierlei zu sagen: Einmal versucht auch die Biologie, soweit sie irgend kann, ihre Aussagen auf Maßrelationen zu stützen und sie um Maßrelationen zu ranken. Dann soll hier der Begriff Messen nicht in der engen Weise der Zahlenrelation und des Anlegens geteilter Maßstäbe allein verstanden sein. Vielmehr ist überall dort schon Messen, wenn überhaupt der Gegenstand eingeteilt wird bzw. ein Einteilen erlaubt; ersichtlich ist diese Eigenschaft des Gegenständlichen auch die Vorbedingung des Anlegens von Maßstäben und des Ausdrückens von Bezügen der Wirklichkeit in Maßrelationen. Daß aber die Biologie weitestgehend von der Eigenschaft des Biologischen Gebrauch macht, teilbar zu sein und in Teile zerlegbar zu sein, ist so offenkundig, daß es nicht besonders hervorgehoben zu werden braucht; ja ihre großen und größten Erfolge hat sie gerade dort, wo sie erfolgreich lebendige Teile verpflanzt und Eigenständiges am Lebendigen manipulierend aussondern kann. Wenn man, wie es hier geschehen soll, Messen generell im Sinne der Teilbarkeit des Gegenständlichen versteht, dann

kann man, ohne etwas einzuschränken, das Spezielle der naturwissenschaftlichen Methode als Messen in diesem allgemeinen Sinne bezeichnen.

Es hat das für die Naturwissenschaft als Ganzes die Konsequenz, daß in dem Moment, wo ein Gegenstand nicht mehr meßbar, d. h. teilbar ist, bzw. Aspekte zeigt, wo das nicht mehr möglich ist, die Naturwissenschaft mit ihrer Methode zu Ende ist, d. h. aber auch, ihr Aussageinhalt; und die oben genannten Beispiele aus Astronomie und Physik zeigen deutlich diese Situation; denn das Zusammen von Raum und Stoff in der allgemeinen Relativitätstheorie ist eine qualitative Aussage, die sich nicht mehr „teilen“ läßt. Ebenso kann die Frage nach dem Wesen der Schwerkraft nicht durch Teilen angegangen werden. Auch in der Biologie kann man sehr leicht sehen, daß sie dort in Grenzsituationen kommt, wo das Teilen nicht mehr so ohne weiteres möglich ist. Es sei nur erinnert an die Problematik der Morphologie, der Gestalt im Biologischen, oder auch an die alte Streitfrage nach dem Wesen des Lebens, nach dem Wesen des biologischen Gegenstandes selbst. Hier ist die Situation so, daß, selbst wenn es gelänge, durch physiko-chemische Manipulationen in der Retorte aus Totem Lebendiges hervorzubringen — eine kopernikanische Einsicht allergrößten Ausmaßes —, damit des Methodischen wegen das Problem des Lebens nicht gelöst wäre. Es wäre damit gezeigt, daß es gelungen ist, die physiko-chemischen, stofflichen Bedingungen herzustellen, unter denen das Leben in Erscheinung tritt. Ob das Leben mit diesen Bedingungen identisch ist, wäre durch ein solches Experiment noch nicht gezeigt. Freilich könnte die Biologie sich mit einer solchen Einsicht begnügen, die These vertreten, das Leben erklärt zu haben, und sich für weiteres auf Fragen beschränken, welche im Bereiche des Messens, d. h. der physiko-chemischen Manipulationen verbleiben, und es — dies übrigens legitim — ablehnen, weitere Fragen an ihren Gegenstand zu stellen, wie es ja letzten Endes auch der Physiker tut, der nicht nach dem Wesen des Stoffes fragt.

Auch im Bereiche der Evolutionsforschung zeigen sich jene Zusammenhänge: So sicher es ist, daß es in der Wirklichkeit Evolution gibt und auf der Erde das Leben sich aus einfachsten Formen bis herauf zum Körper des Menschen entwickelt hat, so wenig „weiß“ man im Grunde über die Ursachen dieser Evolution. Es verwundert daher nicht, daß im Bereiche der biologischen Wissenschaft selbst beinahe weltanschauliche Positionen bezogen werden, wenn es hier um die Erklärungen geht. Warum überhaupt das Leben sich entwickelt und warum es sich gerade so entwickelt, wie es geschehen ist, darüber weiß man, wenn man ehrlich ist, außer vordergründigen Aspekten mit Sicherheit nichts. Man hat mehr oder minder begründete Hypothesen. Es mag sein, daß die fortschrei-

tende Forschung auch diese Situation ändern wird; aber es ist ebenfalls deutlich, daß hier Probleme des Methodischen stehen, welche eben dieses Methodische überschreiten.

Noch auf etwas anderes ist hinzuweisen. Niemand wird bestreiten, daß der Sternenhimmel prächtig und erhaben ist. Es gibt kaum ein Phänomen in der Wirklichkeit, das in einer ähnlichen Weise mit diesem Prädikat ausgestattet ist, und es ist zweifelsohne ein charakteristischer Zug dieses. Trotzdem aber kommt das Erhabene und Prächtige des Sternenhimmels in der Astronomie nicht vor, es ist kein legitimer Gegenstand ihrer. Der Grund ist sehr einfach: das Erhabene und Prächtige kann nicht gemessen werden. Man kann nicht sagen, diese Erscheinung ist 2,5 mal prächtiger als jene, das ist sinnlos, das Phänomen des Prächtigen ist nicht meßbar. Auch in der Biologie kommt die Schönheit der Pflanze nicht vor; und wer wollte leugnen, daß das Schöne ein nicht zu übersehendes Charakteristikum des Pflanzlichen, der Blüte z. B., ist?! Trotzdem ist auch die Schönheit der Blüte kein legitimer Gegenstand der Pflanzenkunde oder der Biologie, dies aus dem gleichen Grund wie eben. Von hier aus kann man an die ganze Naturwissenschaft die radikale Frage stellen, ob sie überhaupt Wissenschaft von der „Natur“ ist, wo sie so sehr auf das in diesem Gegenstand Meßbare bzw. Teilbare alleine „ausgerichtet“ ist und so markante und die Natur charakterisierende Züge wie ihr Schönes, Prächtiges und Erhabenes ausläßt und auslassen muß. Es geht nicht an, sich über eine solche Tatsache einfach hinwegzusetzen; denn wie auch immer man die Wirklichkeit interpretieren mag, das Schöne und Prächtige ist genauso ein Wesenszug der Natur, wie alle jene Bezüge legitimer Aussagen der Naturwissenschaft. Niemand anders als Martin Heidegger hat zum ersten Male unter solchen Gesichtspunkten die Frage aufgeworfen, ob wirklich Naturwissenschaft die Wissenschaft von der Natur ist!

#### 4. *Das Spezial-Methodische als Ursache der Auseinandersetzungen um die Naturwissenschaft*

Mit letzterem ist aber auch bereits das Problem „Naturwissenschaft“ schon in seiner ganzen Breite sichtbar. Es erhebt sich nämlich die Frage, was Naturwissenschaft kann und was nicht. Welche Ansprüche kann sie legitim erheben und welche nicht? Die Naturwissenschaft gerät dadurch in ein geistiges Spannungsfeld, daß man entweder solche Fragen überhaupt nicht wahrhaben will oder aber ihr Methodisches so überbewertet, daß man zu seiner Verabsolutierung neigt, d. h. dies mit mehr oder minder Gewalt auf solche Bereiche der Wirklichkeit anwenden will,

wo Messen in der eben gegebenen allgemeinen Definition nicht möglich ist, was dann unvermeidbar zu Konflikten mit der Wirklichkeit führen muß.

Das Eigentliche dieser Konfliktsituation läßt sich besonders gut dann erkennen, wenn die Naturwissenschaft über den Bereich der biologischen Disziplin und mit Hilfe der Erkenntnismittel des Evolutionismus sagen will, was der Mensch ist, wenn sie versucht, das Phänomen des Denkens ausschließlich als physikalische Prozesse zu interpretieren oder gar den Anspruch erhebt, dies definitiv zu können. Sicher gibt es die Evolution, und zweifelsohne ist die Naturwissenschaft in all ihren Verzweigungen berechtigt, das Phänomen des Menschen mit ihren Methoden, soweit das möglich ist, zu analysieren und zu erforschen, um auf diese Weise zu finden, wie der Mensch aufs engste mit der Natur und der stofflichen Wirklichkeit bis hinein in die Denkprozesse verhaftet ist. *Aber man muß sich darüber im klaren sein, daß es das Humane nicht mehr gibt, daß dies eine Fiktion ist, wenn es möglich wäre, den Menschen ausschließlich auf diese Weise ganz zu erklären.* Die Konsequenz ist dann nämlich unausweichlich, daß in einem solchen Falle das Humane nicht da ist, daß es überhaupt keinen Sinn hat, sich über Mensch und Menschenwürde zu unterhalten; und es wäre das beste, die Menschheit würde sich in einen Bienen- oder Ameisenstaat verwandeln. Es kann ja auch kein Zweifel darüber bestehen, daß Strömungen der östlichen Ideologie, sich hier zu Unrecht auf Marx berufend, solche Gedanken äußern, weil sie ausschließlich orientiert sind am naturwissenschaftlichen Denken. Daß ich „Ich“ bin, ist ein so unmittelbares Erleben, das als Faktum da ist, das man zwar übersehen kann, das aber darum doch vorhanden und eben nicht mit irgendwelchen naturwissenschaftlichen Mitteln aufhellbar ist. Das Geheimnis der Person, das Unergründliche, das jeden Tag aus dieser aufsteigt, oft bis zur Unheimlichkeit sich repräsentierend, kann nicht mit naturwissenschaftlichen Mitteln begriffen werden. Wenn ich denke „1“, „2“ . . . so mögen mit einem solchen Gedankenakt noch so innig physikochemische Prozesse im Gehirn nachweislich ablaufen — es kann kein Zweifel sein, daß das so ist —, aber diese Prozesse sind nicht „eins“ und nicht „zwei“; niemals kann eine „1“ identisch ein elektrisches Spannungsfeld, niemals eine „2“ ein Zusammenspiel von Molekülen sein. Im unmittelbaren Erlebnisinhalt ist beides grundsätzlich voneinander verschieden, und nicht hat Wissenschaft das Recht, im Namen spezieller Methodik unmittelbare Erlebnisinhalte zu negieren.

So kommt es immer dann, wenn wissenschaftliche Methoden verabsolutiert werden, weil sie spezielle sind und die Wirklichkeit nie ganz erfassen können, zu Konflikten mit eben dieser Wirklichkeit. *Geschieht dann*

noch das Unglück, daß solche verabsolutierten spezialwissenschaftlichen Methoden sich mit politischen Bewegungen verbünden, d. h. sich auf spezielle Wissenschaft berufende politische Ideologien mächtig werden und zur politischen Macht kommen, dann ergibt sich die Situation, daß ein politisches Machtinstrument da ist, welches sich ideenmäßig auf Wissenschaft abstützt, bzw. abstützen zu können glaubt. Wissenschaft aber ist, die nötige Bildung vorausgesetzt, nachweisbar, ist, wie man so sagt, „sichere“ Wahrheit. Wer dann gegen eine solche politisch mächtige Ideologie löckt, löckt gegen Wissenschaft, gegen das, was er im Grunde nachprüfen kann, wenn er nur will. Er löckt wider besseres Wissen, und noch immer haben alle politischen Systeme diejenigen geglaubt ausmerzen zu sollen, die böswillig gegen sie handeln. Immer enthalten solche sich auf Wissenschaft abstützenden Ideologien „Nur“-Aussagen. So sagt heute noch der Dialektische Materialismus, primär die naturwissenschaftliche Methode sehend, daß es „nur“ Stoff gäbe und alle Phänomene nichts anderes als stoffliche Entfaltungen seien, wenn auch auf der Basis von Diskontinuitäten, von Sprüngen. Der Nationalsozialismus, sich abstützend auf die Spezialwissenschaft der Anthropologie und diese im Aspekt der Rassenlehre übersteigernd, sagte: „Du bist nichts, Dein Volk ist alles!“ Es bleibt gar nicht aus, daß solche sich auf Wissenschaft abstützenden Ideologien zu „Nur“-Aussagen kommen müssen, weil eben Wissenschaft wegen der Spezialität ihrer Methoden nur einen Teil der Wirklichkeit zeigen kann.

Beide politischen Ideologien haben, in ihrem eigenen Selbstverständnis sich auf eine Spezialwissenschaft abstützend, geglaubt, alle jene ausmerzen zu sollen, welche gegen sie lücken, weil sie böswillig sind, weil sie gegen bessere Einsichten der Wissenschaft sich wenden. Die Konsequenz ist, daß beide Ideologien in ihrer Geschichte begleitet sind von Millionen Gräbern, der Nationalsozialismus von denen des Judentums, der dialektische Materialismus von jenen der Opfer des sogenannten Stalinismus. Hitler und Stalin sind dadurch beide zu Mördern geworden, daß sie Ideologien verfallen waren, die sich auf Wissenschaft abstützen zu sollen glaubten und sich von daher berechtigt hielten, so zu handeln, wie sie taten, ohne Rücksicht auf das Humane. Man verschließe sich nicht diesen Aspekten, diskutiere sie nicht hinweg, indem man etwa an Stelle von Mord von „Personenkult“ redet, weil sie vielleicht unbequem sind: *Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Absolutheitsansprüche von Wissenschaft, und erst recht von Spezialwissenschaft, zum Untergang des Menschen führen.* Wenn etwas, so sollte man dies aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts lernen.

Aus diesen Umständen heraus kommt jenes heute sowohl im Osten wie im

Westen weit verbreitete Unbehagen gegenüber der Wissenschaft und auch der Technik zustande. Wie sehr im Gespräch der Freien Welt Wissenschaft und Technik zum Problem geworden sind, auch wenn sie, was natürlich wieder ein Extrem wäre, nicht verneint werden, darüber braucht nichts Besonderes gesagt zu werden. Aber auch die bisher so stark erscheinende Geisteshaltung der östlichen Ideologie kann nicht mehr darum herum, daß die Wirklichkeit mannigfaltiger ist, als es aus speziellen wissenschaftlichen Bereichen abgeleitete starre Denksysteme zulassen können. Das sogenannte „Tauwetter“ mag sicherlich auch die Entwicklung einer politischen Situation sein; aber in seinem Kern ist es nichts anderes als der Konflikt einer Ideologie mit der Wirklichkeit, die sich allzusehr spezialwissenschaftlichen Methoden verschrieben hat. Das gilt sowohl für den Bereich der Wirtschaft, als auch für den der Pädagogik und des Kulturellen.

Das ist auch der Grund dafür, daß Wissenschaft im letzten kein unschuldiges Geschäft ist, wie es noch im vorigen Jahrhundert bis zur Jahrhundertwende hin scheinen mochte. Die gewaltigen Dimensionen, die heute das wissenschaftliche Tun auf der Basis der technischen Möglichkeiten erlangt hat, zeigen auf und haben zugleich die Gefahren wachsen lassen, die mit diesem Tun verbunden sind; denn man muß wissen, daß *es eine Grundsituation des Humanen ist, daß es für dieses nichts gibt, was, im Gegensatz zur reinen Natur, nicht die Gefahr der Pervertierung und damit der Bedrohung eben dieses Humanen in sich birgt.* Nicht ist Wissenschaft etwas Gefährliches an und für sich, nicht muß sie als etwas Bedrohliches empfunden werden. Das, was sich heute hier im Unbehagen zeigt, bis hin zu offenkundigen Mißständen, ist nichts anderes als jenes allgemeine Gesetz des Humanen überhaupt. Entfalten kann sich im Bereiche des Wissenschaftlichen dieses Gesetz dadurch, daß Wissenschaft nur möglich ist auf der Basis der speziellen Methode am speziellen Gegenstande und damit von vorneherein immer und je in einer latenten Konfliktsituation mit der Wirklichkeit sich befinden muß, eine Situation, die um so mehr mächtig wird, als Wissenschaft selbst sich entwickelt. Das ist der Grund, warum heute Wissenschaft und näherhin Naturwissenschaft in einem Spannungsfeld stehen und nicht mehr unumstritten sind.

##### 5. Erkennen und Erkenntnismacht

Man sollte nun meinen, daß es doch leicht sein müsse, die Naturwissenschaften aus diesem Spannungsfelde zu lösen und Vorkehrungen zu treffen, daß Wissenschaft nicht die möglichen negativen Aspekte ihres Spezialistentums auf die menschliche Gesellschaft auswirken lassen könne. Jedoch gibt es hier zwei grundsätzliche Schwierigkeiten, welche die vor-

stehend geschilderte Situation niemals endgültig zu lösen gestatten und sie immer wieder den einzelnen aufeinander folgenden Generationen als Aufgabe stellen. Die eine Schwierigkeit ist diese, daß auch bei aller Spezialisierung Wissenschaft ihre Legitimität in sich trägt, daß sie berechtigt ist, die Bahnen und Wege der speziellen Methode am speziellen Gegenstand immer weiter zu verfolgen und sich ihnen hinzugeben. Es zeigt sich nun, daß die Wirklichkeit so beschaffen ist, daß sie eine solche Fülle von Beziehungsinhalten in sich birgt, daß keiner dieser Wege zu einem Ende führt, woraus ja schon Engels und Marx die Unendlichkeit der Erkenntnisprozesse abgeleitet haben. Man kann nicht etwa dem Gehirnforscher in dem Fortschreiten seiner Methoden eine Grenze setzen, weil er vielleicht in die Gefahr gerät, das Humane zu bedrohen, sei es im medizinischen, sei es im erkenntnistheoretischen Bereich. Der Mensch ist so — und das ist in früheren Jahrhunderten vor allem unter theologischem Einfluß nicht mehr genügend gesehen worden — in die Naturwirklichkeit verwoben, daß oft eine Grenze nicht erkennbar ist, daß man sich dieser Grenze nur dadurch bewußt werden kann, daß man in sich selbst hineinsieht, in das eigene Ich und die Tiefen seines Geheimnisses, und sich im Erleben unmittelbar bewußt macht, was das Menschliche eigentlich ist. Das bedeutet aber nichts anderes als den Weg der speziellen Methode am speziellen Gegenstand verlassen; denn es gibt keine Wissenschaft, in die das Ich und das Du methodisch einzubergen sind, es sei denn, man verneint beides, wie es dann ja auch so oft vorkommt. Erstaunlich weit ist das Phänomen des Biologischen den speziellen Methoden von Physik und Chemie und auch Mathematik zugänglich; und man soll sich hier nichts vormachen und von irgendwelchen vorgefaßten, sei es auch philosophischen Aspekten Positionen beziehen, die nicht haltbar sind und von der speziellen Wissenschaft wieder über den Haufen geworfen werden, wie es gerade die Geschichte der Biologie in bezug auf deren philosophische Ausdeutung zeigt. Jetzt aber unter dem Eindruck jenes Umstandes zu sagen, die Biologie habe bewiesen, daß das Leben eine rein physiko-chemische Angelegenheit sei — es soll hier nicht dem Vitalismus das Wort geredet werden —, ist unwissenschaftlich und entspricht nicht dem Stande der biologischen Erkenntnisse. Es gibt letzten Endes für die Biologie nur eine Möglichkeit zu zeigen, daß das Leben rein physiko-chemisch ist, nämlich eine solche geistesgeschichtliche Position zu erreichen im Laufe ihrer Entwicklung, daß das Leben auf physiko-chemischer Basis so erklärt ist, daß an eben dieses keine Frage mehr gestellt werden kann. Das heißt aber, daß Biologie als Wissenschaft zu einem Abschluß gekommen ist und sich nicht mehr weiterentwickelt. Es träte damit für die Biologie



gerade das ein, was schon Engels und Marx ausdrücklich als unmöglich bezeichnet haben.

Die zweite Schwierigkeit, jene Spannungssituation des Naturwissenschaftlichen gegenüber der Wirklichkeit und dem Humanen zu überwinden, liegt im Menschen selbst. Man muß wissen, daß die beiden Grundhaltungen des Menschlichen, von denen zu Anfang die Rede war, Erkennen und Herrschen, auch ganz innerhalb des wissenschaftlichen Erkennens mächtig sind. Vom Erkennen selbst ist das ohne weiteres klar. Aber auch der Herrschertrieb wird unmittelbar im Wissenschaftlichen in einer beinahe einmaligen Weise befriedigt. *Erkennen ist nämlich nicht möglich, ohne daß gleichzeitig Erkenntnismacht damit verbunden ist.* Auf diesen Umstand sollte viel mehr als im allgemeinen üblich gemerkt werden, wenn man von Wissenschaft und deren Verhältnis zu der menschlichen Gesellschaft spricht. Erkennen ist nämlich nicht einfach schlechthin dieses, sondern es ist „Dein“ und „Mein“ Erkennen. Du und ich haben in dem Moment, wo wir etwas erkennen, eine Macht ausgeübt; es hat sich die Wirklichkeit dem menschlichen Geiste beugen und öffnen müssen. *Er* hat die Erkenntnis erzwungen, wenn auch gemäß den Gesetzen, die der Gegenstand vorschreibt, d. h. gemäß der speziellen Methode am speziellen Gegenstand. Aber „*Er*“ hat sie erzwungen. Sie ist ihm, von Zufallsentdeckungen abgesehen, die im allgemeinen selten sind, nicht in den Schoß gefallen. Man muß wissen, daß der menschliche Intellekt im Erkennen und im Erkenntnisakt Wirklichkeit „bezwingt“. Das ist unvermeidbar mit Erkennen verbunden, läßt sich von ihm nicht lösen und bewirkt damit von selbst eine Befriedigung des Machttriebes. Die Prioritätsstreite in der Wissenschaft wären undenkbar, wenn nicht diese Komponente im Erkennen mächtig wäre; und man braucht nur in das Getriebe des wissenschaftlichen Erkennens der Gegenwart hineinzuschauen, um sofort festzustellen, wie sehr hier auch Machttrieb befriedigt wird, wenn etwas Neues erkannt ist. Dabei ist zu sagen, daß der Machttrieb ein legitimer Trieb des Menschen ist und ebenso dessen Befriedigung, sofern kein Mißbrauch getrieben wird. So ist auch die Befriedigung des Erkenntnistriebes im Erkennen etwas Legitimes, schon deshalb, weil es vom Erkennen nicht zu trennen ist. Aber das ändert nichts an dem Umstande, daß im Bereiche des Erkennens und des Wissenschaftlichen die Möglichkeit des Befriedigens vom Machttrieb mächtig ist und ihre Wirkung tut.

Dieses Mächtigsein des Erkenntnistriebes und seiner Befriedigung innerhalb des wissenschaftlichen Tuns, so legitim das auch sein mag, birgt aber die Gefahr in sich, daß *der suchende Geist bewußt oder unbewußt dazu neigt, solchen Fragen auszuweichen, denen gegenüber eine volle Befriedigung des Erkenntnismachttriebes nicht statt hat.* Jeder kennt solche

Fragen, sie sind charakterisiert als „letzte“ Fragen, als solche, bei denen angeblich oder auch wirklich nichts herauskomme, wenn man sich mit ihnen beschäftige. Die Verachtung des Philosophischen gerade durch den Spezialwissenschaftler hat hier ihren tiefen Grund. Durch die spezielle Methode am speziellen Gegenstande werden die gewaltigen Einsichten der Gegenwart erreicht; sie sind es, die gerade den Machttrieb zugleich befriedigen wegen der Tiefe der Einsichten, die hier zu gewinnen sind. Sobald aber Fragen auftauchen, die spröde sind, die sich dem Erkenntnisgriff widersetzen, letzten Endes nur dadurch gelöst werden, daß sie im Gespräch bleiben, wo nur Aspekte aufzuzeigen sind, die gegebenenfalls bald von anderen Aspekten wieder überstrahlt werden, was gerade das Charakteristische für die Entwicklung des Philosophischen ist, das will man dann nicht, weil hier der Machttrieb nicht befriedigt wird; und man will es um so mehr nicht, als man gerade vom Spezialwissenschaftlichen her gewohnt ist, zu erkennen und in diesem Erkennen den hier liegenden Machttrieb, wenn auch legitim, zu befriedigen. Daher kommt es, daß es schon eines grundsätzlichen Entschlusses des Menschen, des Humanen als Ganzes, bedarf, sich vom Spezialwissenschaftlichen einmal abzuwenden, auf die Befriedigung des Erkenntnismachttriebes zu verzichten und sich mit entsprechenden Fragen zu beschäftigen und sie zu durchdenken. Es ist kein Zufall, daß die Ideologie des Ostens, die ja nichts anderes als die intellektuelle Fassade eines auf Macht beruhenden Systems ist, die These vertritt, „wissenschaftliche Philosophie“ zu sein, endgültig die Wahrheit zu haben, d. h. aber im Besitze reiner Erkenntnis und Erkenntnismacht zu sein. Darum kann man immer wieder feststellen, *daß reine Macht-systeme, wenn sie sich der menschlichen Gesellschaft bemächtigen, ihr intellektuelles Gewand jeweils suchen bei einzelnen Wissenschaften, wie es der Dialektische Materialismus des Ostens bei der Naturwissenschaft und der Nationalsozialismus bei der Anthropologie tut bzw. tat, weil die in einer Spezialwissenschaft mögliche Erkenntnismacht die direkte intellektuelle Fortsetzung der politischen Macht zu sein scheint und sich als solche auch anbietet.* Die Gefahr ist nur, daß eine Spezialwissenschaft nie das Ganze der Wirklichkeit erfassen kann und daß, wenn ein Machtsystem diese Wirklichkeit einschließlich des Humanen in das Prokrustesbett einer Spezialwissenschaft pressen will, es notwendig zu Konflikten mit dieser Wirklichkeit, d. h. näherhin mit dem Humanen kommen muß, mit jenen Konsequenzen, welche jüngste Geschichte so drastisch bis in die Gegenwart hinein zeigt.

Natürlich ist es nicht so, daß Vorstehendes immer intellektuell bewußt wird. Oft ist es unterschwellig im modernen Wissenschaftsbetrieb vorhanden, darum aber um so gefährlicher. Die intellektuelle Formulie-

rung, mit deren Hilfe man sich Fragen entziehen will, wo Erkenntnismacht nicht steht oder jedenfalls wesentlich weniger als in den speziellen Wissenschaften, beinhaltet im allgemeinen das „Frageverbot“. Es wird gesagt, so könne man nicht fragen, bzw. es handle sich um „falsche“ Fragestellungen. Z. B. beantwortet der Dialektische Materialismus die Frage, warum es überhaupt Bewegung innerhalb des Stoffes gebe, damit, daß man eine solche Frage nicht stellen dürfe, weil man bereits in der Frage etwas „ideell“ trenne, was de facto zusammengehöre. Bewegung sei eine „notwendige“ Eigenschaft der Materie. Noch nie aber hat bis heute der dialektische Materialismus für die Behauptung den Beweis antreten können. Die Frage, warum Stoff bewegt sei, ist etwas, was ganz offenkundig die Machtmöglichkeiten der speziellen physikalischen Methoden überschreitet, so daß, wie auch immer die Antwort sein möge, hier nicht jene Erkenntnismacht stehen kann, welche man vom Physikalischen her mit Recht und legitim gewohnt ist. Wird, um ein anderes Beispiel zu nennen, gefragt, warum es Schwerkraft gebe und wieso der Stoff dazu komme, diese zu haben, so wird gesagt, hier handle es sich um eine falsche Fragestellung; denn es sei einfach ein „Axiom“, daß man von Schwerkraft spreche. Man weicht hier also der echten Frage aus und nimmt in Kauf, die ganze Physik auf ein Axiom zu gründen. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß es zweifelsohne falsche Fragestellungen gibt; aber, wenn man die These vertritt, eine solche liege vor, bzw. man dürfe so nicht fragen, muß man dafür den Beweis antreten. Das geschieht aber praktisch nicht. Oft kommt es dann auch vor, daß gesagt wird, „eine solche Frage interessiert mich als Physiker nicht, gehen Sie zu den Philosophen, die mögen sich damit herumschlagen“, worin deutlich zum Ausdruck kommt, daß hier Fragen abgewiesen werden, welche die spezielle Methode am speziellen Gegenstand überschreiten und infolgedessen der Erkenntnismacht sich nicht öffnen, und wo schließlich auch noch die metaphysischen Aspekte des Wirklichen sich mindestens anzumelden scheinen, wie auch immer man im einzelnen hier denken mag. Bemerkte sei übrigens, daß im Rahmen des sogenannten Tauwetters in der Sowjetunion die Schwierigkeiten, welche die Ideologie mit der Interpretation der Naturwissenschaft hatte bzw. hat, in solchen Umständen ihren Grund haben. Es gibt kein generelles Kriterium dafür, ob und wann es sich um eine falsche Fragestellung handelt; und man muß dem suchenden Intellekt, dem Humanen, die Freiheit des Fragens lassen, auch dann, wenn solche Fragen unangenehm sind und sich weit von der Erkenntnismacht entfernen.

Wenn man das aber nicht tut, wenn man bewußt oder unbewußt im Machtbereich der speziellen Methoden am speziellen Gegenstände bleibt,

um unbequemen Fragen auszuweichen, weicht man Wirklichkeit aus; das bedeutet aber immer, sie verfehlen, was sich irgendwann an irgendeiner Seite rächt. Das ist der Grund, weshalb politische Machtssysteme, die sich auf Spezialwissenschaften abstützen, wie es der dialektische Materialismus und der Nationalsozialismus tun bzw. getan haben, wegen des Verfehlens von Wirklichkeit mit dem Humanen in einen solchen Konflikt geraten, daß es zu geschichtlichen Katastrophen kommt; und man sollte davor die Augen nicht verschließen, um vielleicht hier die „challenge of history“ nicht anzunehmen, und über alles hinwegsehen, was die Diktaturen des Ostens dem Menschen auch heute noch antun.

#### 6. Die akademische Aufgabe und die Freiheit

Aus dem Vorstehenden dürfte deutlich hervorgehen, daß es eine Frage der Erziehung ist, zu verhindern, daß Wissenschaft durch die Anwendung der speziellen Methode am speziellen Gegenstände und ihre an sich legitime Befriedigung der Erkenntnismacht dem Humanen, der menschlichen Gesellschaft, gefährlich wird. *Es muß jeweils die Generation dazu erzogen werden, nicht leichtfertig Fragen auszuweichen, einfach deshalb, weil ihnen gegenüber die spezielle Methode nicht anwendbar ist. Sie muß dazu angehalten werden, nicht zum Frageverbot zu greifen, um sich lästige Aspekte der Wirklichkeit vom Halse zu halten.* Sie muß lernen, daß nicht alleine in Laboratorien, Sternwarten und Raumschiffen Wirklichkeit liegt, sondern auch darin, wenn der Mensch sich auf sich selbst zurückzieht und als höchster Ausdruck des Humanen fragt, was das denn alles für einen Sinn haben soll und auf welche Wege die Gesellschaft hierdurch geführt wird. Es darf an den Universitäten nicht mehr als suspekt gelten, sich mit Fragen auseinanderzusetzen, die nicht in einem speziellen Fache untergebracht werden können. Freilich darf auch dies nicht ein Ersatz für das eventuelle fehlende Sich-Ausweisen im Spezialgebiet und im wissenschaftlichen Können sein. *Wenn unsere Hohen Schulen nicht Schluß damit machen, als suspekt zu betrachten, was nicht eine spezielle Wissenschaft ist, werden sie die großen Aufgaben der Geschichte nicht lösen können, die ihnen gestellt sind,* werden sie der „challenge of history“ keine „response“ geben und geschichtlich versagen; und einmal wird doch das Humane wieder durchbrechen und seine Fragen an die Wirklichkeit stellen und jene Zeiten verurteilen, die eben diesem Humanen Fragen verwehrt haben! Es darf in den vorhin genannten Beispielen für die Grenzsituation moderner Naturwissenschaft nicht eine negative Situation gesehen werden, die es zu überwinden gilt, sondern es muß bedacht werden, daß hier die Fülle des Wirklichen sich anmeldet, die je-

weils die spezielle Methode am speziellen Gegenstand überschreitet. Erst dann kann man die Gefahren bannen, die sich durch ein übertriebenes und dann eben nicht mehr legitimes Spezialistentum für die menschliche Gesellschaft ergeben.

Es gilt im Blick zu halten, daß *auch bereits im Fragen sich Wirklichkeit anmeldet*. Besteht doch die eigentümlich dialektische Situation, daß im Grunde genommen der menschliche Intellekt nicht erkennen kann, wonach er nicht vorher gefragt hat. Fragen heißt nichts anderes, als das, was erkannt werden soll, bereits in irgendeiner Weise intellektuell formuliert zu haben, d. h. schon im „Begriff“ zu haben, obwohl noch gar nicht gewußt wird, was das ist und was die Antwort sein wird. Aus dieser dialektischen Situation kann der erkennenwollende Intellekt sich nicht befreien, und wenn er nun Fragen abweist, aus welchen Gründen auch immer, weist er Wirklichkeit ab.

Wenn es aber Fragen gibt, in denen sich Wirklichkeit anmeldet, und wo die Machtposition der speziellen Methode am speziellen Gegenstande nicht möglich ist, dann steigt ein anderer Aspekt am Horizont des wissenschaftlichen Erkenntnisbemühens auf, nämlich der der Freiheit. Wenn es so ist, und es ist so, daß Wirklichkeit mehr repräsentiert, mehr an Fragen stellt als je wissenschaftliche spezielle Methoden erreichen können, dann kann hier der Wirklichkeit gegenüber nur Freiheit sein, eben deshalb, weil Erkenntnismacht fehlt bzw. mehr oder minder nicht vorhanden ist. Die Wirklichkeit entfaltet sich hier in einer solchen Fülle — und das ist der Grund des Fehlens von Erkenntnismacht —, daß sie jeweils die spezielle Methode am speziellen Gegenstand überschreitet, noch bevor sie angewandt wird. *Der Fülle der Wirklichkeit, die alles übersteigt, was menschlichem Intellekt zu greifen möglich ist, kann aber aus diesem Grunde nur begegnet werden in der Freiheit, weil nicht durch eine spezielle Methode vorgeschrieben werden kann, wie man sich dieser Fülle gegenüber zu verhalten bzw. wie man ihr zu begegnen hat.* Versucht man das doch, kommt sofort das heraus, was vorhin das Frageverbot genannt wurde. Der Freiheit des Verhaltens hinsichtlich des alles Spezialwissenschaftlich übersteigenden Reichtums der Wirklichkeit muß notwendig die Freiheit des Antwortens entsprechen. Dies ist nicht in dem Sinne gemeint, als wenn hier prinzipiell viele miteinander nicht zu vereinbarende Antworten möglich wären und die Wirklichkeit hier sich selbst widerspräche. Dies ist vielmehr so zu denken, daß *die Fülle der Aspekte vom einzelnen Fragenden niemals zu fassen ist, daß infolgedessen in allen Fragen wie in allen Antworten echte Anliegen sich anmelden.* Diese Anliegen aber sind wegen der Fülle der Wirklichkeit zu respektieren, und das ist nur möglich im Aspekt der Toleranz. Toleranz heißt nicht, einen

aus Zweckmäßigkeitsgründen diktierten Modus vivendi einhalten, weil nun einmal angesichts der Vielfalt der Meinungen die menschliche Gesellschaft zusammen leben muß, um sich nicht selbst aufzugeben. Das wäre ein Toleranzbegriff, der nicht geschichtsmächtig ist und mit Recht höhnisch von der Ideologie des Ostens zurückgewiesen würde, die glaubt darauf hinweisen zu sollen, wie sehr eine einheitliche Position der Vielfalt der Meinung der Freien Welt gegenüberstehe. Toleranz heißt vielmehr, respektieren, daß es einerseits die Fülle der Wirklichkeit gibt und es andererseits eben wegen dieser Fülle nicht möglich ist, das Verhalten des Humanen hier im Fragen und Antworten zu manipulieren. Dies ignorieren in intoleranter Haltung, heißt Wirklichkeit verfehlen, bedeutet den Konflikt mit dieser, führt in die geschichtliche Katastrophe. Die Grundposition des Menschen gegenüber der Wirklichkeit kann nicht durch Wissenschaft, erst recht nicht durch Naturwissenschaft aufgehoben werden, weil die Fülle des Wirklichen das nicht erlaubt. Im Fragen meldet sich diese Fülle an und zwar gerade im Fragen, das nicht der speziellen Methode am speziellen Gegenstande zugänglich ist, und im Antworten repräsentieren sich die echten Anliegen des Humanen dieser Fülle gegenüber. Beides muß toleriert werden, bzw. es muß gelernt werden, dies zu tolerieren, wenn anders die *anima naturaliter humana* in ihrem legitimen Herrschen- und Erkennenwollen Herr der Wirklichkeit und nicht ihr Sklave sein soll.

WALTER HEITLER  
UNIVERSITÄT ZÜRICH

## Das Bild des Menschen als Objekt der Naturwissenschaft

Im Laufe seiner Geschichte hat sich der Mensch in Form von verschiedenen Bildern gesehen, die zwischen Extremen variieren, wie man sie sich krasser kaum denken kann. In der Bibel, im 1. Buch Mose, lesen wir: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.“ Eine Richtung der modernen Biologie will die Lebewesen als physikalisch-chemisches System begreifen. „Leben ist komplizierte Chemie“ — kann man oft genug hören. So ist auch der Mensch durch ein kompliziertes Arrangement von Atomen bestimmt. Dazwischen finden wir Schillers „Mittelding zwischen Vieh und Engel“ und das „höchstentwickelte Tier“ der Darwinisten.

Die Naturwissenschaft hat das Menschenbild offenbar gründlich verändert. In der zitierten Bibelstelle ist vom körperlichen Sein des Menschen gar keine Rede, er ist *nur* das Ebenbild Gottes. Etwas später lesen wir (2. Buch Mose), daß Gott den Menschen aus einem Erdenkloß machte und ihm den lebendigen Odem einblies, „also ward der Mensch eine lebendige Seele“. Hier wird vom menschlichen Körper zwar Notiz genommen, aber der Mensch *ist* eine lebendige Seele (es steht da: „er wurde“ und nicht: „er erhielt“). Von der Ähnlichkeit mit dem Tier ist auch hier keine Rede. In Platons Timaios haben die „Söhne Gottes“ einen sterblichen Körper um das „unsterbliche Prinzip der Seele“ herum gebaut. Das Primäre ist die unsterbliche Seele. Außerdem wurde dem Menschen noch eine sterbliche Seele gegeben, — der Sitz der Empfindungen, Leidenschaften usw.

Die Gewichtsverlagerung des Interesses zu Gunsten des menschlichen Körpers begünstigt, wie es scheint, ernsthaft erst in der Renaissance, d. h. gleichzeitig mit dem Aufblühen der Naturwissenschaft überhaupt. Vorher war der Mensch in erster Linie eine „unsterbliche Seele“ oder das „Ebenbild Gottes“, und erst in zweiter Linie hatte er auch einen Körper. Mit der Entdeckung des menschlichen Körpers begann der Abstieg des Menschenbildes in die Materie, bis hinein in seine Molekularstruktur. Das Wort „Abstieg“, das einen Unterschied von höher und tiefer impliziert, wird allerdings noch zu rechtfertigen sein, und ich bitte den Leser, seinen eventuellen Protest gegen die, wie man vielleicht meinen könnte, damit

verbundene Entwertung der Wissenschaft über die Materie vorderhand zurückzuhalten.

Verfolgen wir diesen Weg zuerst kurz. Wir wollen dabei nicht historisch vorgehen, sondern die mehr ontologisch definierbaren Schritte verfolgen. Mit dem Entdecken der menschlichen Anatomie konnte die Erkenntnis nicht lange ausbleiben, daß der Mensch „ein Säugetier war“, genauer gesagt, daß sein Körper dem eines Säugetieres außerordentlich ähnlich war. Aber stillschweigend und allmählich *wurde* der Mensch zum Säugetier. Die Fortschritte der biologischen Erkenntnis, die sich auf das Tierähnliche des Menschen bezogen, sorgten dafür von allein. Ihnen stand kein äquivalenter Fortschritt in der Erkenntnis dessen gegenüber, was den Menschen vom Tier unterscheidet. Nennen wir dieses Etwas, das nie ein Objekt der Naturwissenschaft war und es auch nach der Bedeutung des Wortes Natur nicht sein kann, das aber in den antiken und vorantiken Schöpfungsgeschichten als ein Seiendes figuriert, für den Moment „die unsterbliche Seele“. Wir wollen damit keine Aussage verbinden (wir verwenden lediglich den alten Ausdruck), sondern nur sagen, daß es, wenigstens nach den alten Zeugnissen, eine Seinsschicht des Menschen gibt, die verloren geht, wenn wir die Gleichung „Mensch = höchstentwickeltes Tier“ aufschreiben. Denn niemand hat je behauptet, daß das Tier eine unsterbliche Seele habe. Ob die Naturwissenschaft diesen Schritt der Elimination der „unsterblichen Seele“ indiziert oder rechtfertigt, bleibt allerdings noch die Frage. Die Bedeutung des Wortes „Naturwissenschaft“, das üblicherweise im Gegensatz zur „Geisteswissenschaft“ steht, mag die Kompetenz der ersteren hier von vornherein in Frage stellen. Wir kommen darauf zurück.

Wir brauchen kaum zu betonen, daß der ganze Prozeß noch enorm gefördert wurde durch die Darwinsche Evolutionstheorie, die den Menschen als Endglied der Entwicklung des Lebens begreift, und durch die Haeckelsche Entdeckung der Paralleltendenzen in der Ontogenese des einzelnen Lebewesens (auch des Menschen) und der Phylogenese des ganzen Stamms.

Die Erforschung des menschlichen und tierischen Körpers schritt weiter fort. Wir betrachten als nächstes die Erforschung des Nervensystems und des Gehirns, die Neurophysiologie. Der Mensch, wie auch die Tiere, besitzt Sinnesorgane, die Eindrücke der Außenwelt vermitteln. Wir wissen, daß Nerven diese Eindrücke durch physiologische Prozesse zum Gehirn weiterleiten. Wir wissen, wo das Sehzentrum oder das Schmerzzentrum des Gehirns liegt. Wir sehen, daß den Empfindungen gewisse, studierbare, physiologische, d. h. physikalisch-chemische Vorgänge zugeordnet sind. Wir beginnen zu glauben, daß dies bei allen seelischen und

geistigen Regungen der Fall ist. Man glaubte sogar vielfach, daß diese Zuordnung ganz eindeutig ist. Wir entdecken ferner, daß gewisse Chemikalien tiefe seelische Wirkungen haben. Es gibt Rauschgifte, die Halluzinationen, Gesichtseindrücke intensiver Art bewirken. Wir glauben an den chemischen Stoff als das Primäre, — er ist ja zweifellos auch der Verursacher des Phänomens. Wir entdecken sogar Regelmechanismen, durch die auf den „Reiz“ sofort die physische Reaktion folgt. Allmählich und ohne es recht zu merken, vergessen wir die *erlebte, innerliche* Komponente des Vorgangs. Mehr und mehr glauben wir, mit der Neurophysiologie und mit Regelmechanismen Sinneswahrnehmungen und andere seelische Erlebnisse verstehen zu können. Und wiederum ändert sich das Bild des Menschen und gleichzeitig auch das des Tieres. Die Sinneswahrnehmungen, die Farbe, der Geruch, werden zum rein physiologischen Vorgang. Der Schmerz wird ein ebensolcher Reiz, auf den automatisch die Reaktion mittels Regeltechnik folgt. Wiederum ist eine ganze Seinschicht von Mensch und Tier vergessen, abgestreift und ignoriert. Vielleicht dürfen wir für diese Schicht des Seins den Platonschen Ausdruck „die sterbliche Seele“ verwenden. Wir meinen den Sitz der Wahrnehmungen, der Gefühle, Leidenschaften, Lustgefühle usw., die auch den höheren Tieren eigen sind.

Und nun der letzte Schritt. Die chemisch-physikalische Erforschung des menschlichen, wie auch jedes anderen lebenden Organismus, hat enorme Fortschritte gemacht. Und gerade in den letzten Jahrzehnten waren die Fortschritte besonders bedeutend. Mit zu den wichtigsten Entdeckungen gehört die Aufklärung der chemischen Struktur der Chromosomen, die der Sitz vieler Erbeigenschaften des Organismus sind. Diese sind, sozusagen kodifiziert, als Anordnung von Atomen in einem langen, bandförmigen Molekül enthalten (DNS genannt). Mit diesen und vielen weiteren Entdeckungen wurde mehr und mehr darüber bekannt, wie der menschliche Organismus, und auch jeder pflanzliche und tierische Organismus, physikalisch und chemisch funktioniert.

Und wieder der gleiche Vorgang: Der Macht der Entdeckungen auf bio-physikalischem und biochemischem Gebiet stehen keine ebenso mächtigen Entdeckungen gegenüber, die das betreffen, was das Leben vom Toten unterscheidet. So setzt sich die Meinung fest, daß ein Organismus ein Laboratorium ist, in dem komplizierteste chemische Reaktionen und physikalische Prozesse stattfinden, wohl komplizierter als in toter Materie, aber in der Hauptsache wesensgleich. Man identifiziert das Lebewesen geradezu mit den die Erbeigenschaften enthaltenden Molekülen (DNS und vielleicht anderen). So ist der Mensch, und jeder Organismus, zuletzt zum physikalisch-chemischen „System“ geworden.

Wiederum, so wollen wir zeigen, ist der Mensch einer Schicht seines Seins entkleidet worden, der letzten, die ihn von der toten Materie trennt. Diese Schicht tritt zwar in ihrer Wirksamkeit offen genug zutage, ist aber vielleicht nicht so leicht zu sehen wie die früheren. Um dies zu verstehen, betrachten wir zuerst die Welt der toten Materie. Wir kennen sie heute sehr genau, besser als irgend etwas anderes. Für die nicht-lebende Materie sind Physik und Chemie zuständig. Ihr Verhalten ist durch Gesetze geregelt, die die Strenge, aber auch die Starrheit von mathematischen Tatsachen haben. Freilich, der Ablauf der Geschehnisse folgt zwangsläufig erst nach Angabe des Anfangszustandes zu irgendeinem Zeitpunkt. Dieser selbst folgt natürlich durch dieselben Gesetze aus einem früheren Anfangszustand. Man kann dabei aber nicht bis zur Entstehung der Welt zurückgehen. Wir müssen daher zu irgendeinem Zeitpunkt einen Anfangszustand vorgeben. Infolge der zahllosen, vorher erfolgten Einwirkungen von außen, ist dieser in der Natur immer etwas Zufälliges. Die Geschehnisse haben deshalb auch fast immer eine zufällige, *ungeordnete Komponente*. In der Atomphysik ist die Tendenz zum Zufälligen noch gesteigert. Wegen der Unbestimmtheitsrelationen werden die Resultate von Messungen durch Wahrscheinlichkeitsgesetze, die an die Stelle der starren klassischen Gesetze treten, bestimmt. Dadurch erhöht sich das Element des Zufälligen und Ungeordneten. Dies äußert sich z. B. darin, daß die Wirkung von Röntgenstrahlen auf ein Molekül nicht vorhersagbar ist, sondern nur durch Wahrscheinlichkeitsaussagen geregelt ist.

Andererseits bewirkt gerade die Quantentheorie unter manchen Umständen eine gewisse Ordnung. Dies zeigt sich in der Bildung von Kristallen, vor allem bei tiefen Temperaturen. Hier erzwingt das physikalische Gesetz selbst, unabhängig von den Anfangsbedingungen, die feste Anordnung der Atome im Kristallgitter. Wenn aber in der Physik eine solche Ordnung von allein entsteht, dann ist es eine *starre Ordnung*, ein „eingefrorener Zustand“ sozusagen, in dem keine Vorgänge mehr stattfinden können. Nie entsteht eine Art funktioneller Ordnung, bei der verschiedene räumlich getrennte Teile in ihrem Verhalten oder in ihrer Funktion aufeinander abgestimmt sind. Dies kann nur dann geschehen, wenn die Anfangsbedingungen vorsätzlich durch ein intelligentes Wesen, das die Gesetzmäßigkeiten kennt, so gesetzt werden, daß ein geordneter Ablauf entsteht. Das ist bei einer Maschine, die von Menschen konstruiert ist, der Fall. Die Natur baut aber von sich aus keine Maschinen.

Ein Ziel kennt das physikalische Gesetz nicht. Es wirkt zielblind von einem Moment zum anderen. Was dann im Laufe der Zeit passiert, ist das Ergebnis der Integration der einzelnen Schritte. — Die physikalischen

Gesetze haben die Schönheit der kristallklaren (ich gebrauche den Ausdruck absichtlich), strengen, mathematischen Struktur.

Es ist mir immer unverständlich gewesen, wie man die Gesetze, denen die Dinge der Außenwelt gehorchen, von den Dingen selbst so scharf abtrennen konnte, wie es z. B. seit Descartes üblich geworden ist. Wie kann man annehmen, daß die Dinge selbst etwas für sich sind, daß aber die Gesetze, denen sie folgen, einzig und allein *unserer eigenen* Denktätigkeit zuzuschreiben sind? Dies ist der Standpunkt des Nominalismus, der schon in der Scholastik die Begriffe von den Dingen trennte und sie als reine Namensgebung durch den Menschen auffaßte. Die Gesetze können aber nicht nur unserem Geiste angehören, sonst wären sie ja keine *Naturgesetze*. Der Mond richtet sich nun einmal in seiner Bahn nach dem Gravitationsgesetz, und folglich gehört die Gravitation *auch zu ihm*. Die Materie und das Gesetz, das sie befolgt, gehören zusammen. Wenn wir letzteres als etwas Geistiges auffassen wollen, dann ist dieses Geistige von der Materie nicht zu trennen. Materie ohne ihr Gesetz gibt es nicht. Das Gesetz, das zur toten Materie gehört, ist aber etwas Erstarrtes, etwas, was die Materie in einem gewissen Rahmen zu strengem Verhalten zwingt. Was aber nicht durch diese Rahmengesetze geregelt wird, ist ohne Ordnung, ohne Ziel. Einen Sinn des Geschehens gibt es nicht.

Der Stamm der Sonnenblume besteht aus einer größeren Anzahl von konzentrisch angeordneten Zellschichten, die verschieden konstruiert sind und verschiedene Funktionen erfüllen. Ein *sehr* stark vereinfachtes Bild ist etwa dies: Die Außenzellen haben verdickte Wände, die durch Druck auf das innere Mark die Stabilität und Elastizität dieses langen Stammes, der oben die schwere Blüte trägt, sichern. Es gibt dann länglich angeordnete Zellschichten, die Nahrung mit Eiweiß von den Blättern nach unten, bis zu den Wurzeln, befördern. Eine weitere Schicht von Zellen befördert das Wasser von den Wurzeln in die Blätter.<sup>1</sup> Alle diese Zellen entstehen aus den gleichen, nicht spezialisierten Zellen, die sich dann erst beim Wachstum in die für ihre Funktion eigens konstruierten Formen spezialisieren und an Ort und Stelle ausdifferenzieren. Dies geschieht in perfekter Ordnung, die Wasserleitungszellen entstehen nicht an Stellen,

<sup>1</sup> Dies und das folgende Beispiel sind dem Buch von E. S. Russell, „The Directiveness of Organic Activities“ (Cambridge, 1945), entnommen (Deutsch: Lenkende Kräfte des Organischen, Bern). Wie schon aus dem Titel hervorgeht, ist der von Russell vertretene Standpunkt praktisch mit unserem identisch. Bei der Frage des bewußten Seelenlebens werden wir von Russell abweichen. — Eine Fülle von ähnlichen Beispielen findet sich auch in dem Buch „Das Mysterium des Lebens“ (Basel, 1949) von H. Wegmann, der auch einen ähnlichen Standpunkt vertritt.

wo die Nahrungsleitung stehen soll. Die Entwicklung ist offensichtlich zielgerichtet oder, wie wir es nennen wollen, teleologisch.

Die Kocherfliegenlarve baut sich ein Gehäuse von Sandkörnern von bestimmter Form und Größe. Es ist gegenüber vorn und hinten unsymmetrisch. Wird das Gehäuse hinten abgeschnitten, so wird es wieder restauriert. Dabei gibt es aber verschiedene Verhaltensweisen. Die Larve baut vorn oder hinten an, dreht sich manchmal um oder baut ganz neu. Niemand wird auf die Idee kommen, daß die Larve bewußt einen Plan für den Neubau ersinnt. Das zielgerichtete Geschehen im Organismus ist ihm inhärent. Es kann eine gewisse Breite der „Handlungsfähigkeit“ haben, die sich nach den äußeren Umständen richtet. Die Handlungsweise des Organismus ist offensichtlich bis zu einem gewissen Grad zweckbedingt. — Die Wundheilung bei Tieren und Menschen gehört zum gleichen Kapitel.

Kein physikalisches Gesetz kann diese geordnete, zielgerichtete Aktivität zustande bringen. Gewiß enthält die Keimzelle schon ein hohes Maß an Ordnung. Diese ist aber molekularer Natur. Sie liegt in der Molekularstruktur der Chromosomen und Proteine. Sie kann die zukünftige morphologische und funktionelle Ordnung nur als einen kodifizierten *Bauplan* enthalten. Dieser wird beim Wachstum und bei den Regenerationserscheinungen in Gestalt und Form, in geordneten Funktionen realisiert. Dies kann das zielblinde, stets in der Richtung auf Unordnung hin wirkende physikalische Gesetz nicht bewerkstelligen. Auch wenn noch so viele Enzyme und Wachstumshormone als Bindeglieder zwischen dem molekularen Kodex und der vollendeten Pflanze entdeckt werden, — aus einem Molekül entsteht physikalisch keine Blattgestalt, durch ein zielloses Gesetz keine sinnvolle Wiederherstellung einer geordneten Ganzheit. Wir haben ein Verhalten vor uns, das dem der Physik *diametral entgegengesetzt* ist. Offenbar haben wir es mit einer neuartigen Gesetzmäßigkeit zu tun, die nicht in der Physik vorkommt. Aristoteles sprach von dem Sitz des ganzmachenden, zielgerichteten Verhaltens und nannte ihn Entelechia. Driesch und seine vitalistischen Nachfolger haben den Ausdruck wieder neu in die Biologie eingeführt.<sup>2</sup> Andere Forscher ziehen andere Begriffsbildungen und Ausdrucksweisen vor. A. Portmann<sup>3</sup> z. B. spricht bei Tieren von der „Innerlichkeit“, die der Organismus besitzt. Sie existiert in jedem Organismus, nur ist natürlich Vorsicht geboten: Diese schon der Pflanze eigene „Innerlichkeit“ ist nicht zu verwechseln mit dem Erleben des Tieres oder des Menschen, wie es

<sup>2</sup> Vgl. z. B. G. Siegmund, „Auf der Spur des Lebensgeheimnisses“, Philos. Jahrb. 1947.

<sup>3</sup> Z. B.: „Neue Wege der Biologie“, München 1960.

z. B. in einer Sinneswahrnehmung zum Ausdruck kommt. Die völlig unbewußte Zielstrebigkeit des organischen Lebens ist etwas anderes.<sup>4</sup> Wir werden gleich noch darauf zurückkommen.

Wir wollen die Frage offen lassen, ob wir uns in einem Organismus irgendeine, noch nicht näher bekannte, immaterielle Wesenheit — gleichgültig wie wir sie nennen würden — vorstellen müssen, die der Träger der gestaltbildenden, zielstrebigten Kräfte ist.<sup>5</sup> Die zukünftige Forschung wird uns genauer darüber belehren müssen. So gut wie sicher ist nur, daß es sich um grundverschiedene Gesetzmäßigkeiten handelt, die in einem lebenden Organismus beheimatet sind. Man hat einen Organismus manchmal mit einer Maschine verglichen. Beide haben zielgerichtetes Verhalten, und die Vorgänge im Organismus sind noch raffinierter als im Laboratorium. Der Vergleich ist sehr oberflächlich und im wesentlichen Punkte falsch. Die Maschine ist von Menschen konstruiert und gebaut. Die Zweckmäßigkeit ist von einem intelligenten Wesen hineingesteckt. Jede eingeschaltete Automation („die automatisch die Maschine baut“) erhöht nur den Anteil an intelligenter Konstruktion, den der Mensch dabei leistet; er hat auch den Automatismus konstruiert. Ein Organismus baut sich aus der Keimzelle von allein auf, der Plan steckt in ihr, in ihrem Wesen, er folgt dem Plan von sich aus. Innerhalb gewisser Grenzen weiß er sich sogar ganz unbewußt zu helfen, wenn etwas schief geht.

Bei einem Organismus ist es noch unmöglicher als bei toter Materie, den nominalistischen Standpunkt einzunehmen und sein teleologisches Gesetz von dem Objekt zu trennen. Die etwas lockere Gesetzmäßigkeit seines zielgerichteten Verhaltens gehört unlösbar zu ihm. Sie ist geradezu definierendes Attribut dessen, was man Organismus nennt! Hier ist der „realistische Standpunkt“ unausweichlich (in der Scholastik der Standpunkt, bei dem die Begriffe — hier die Gesetze — als etwas „Reales“, zum Objekt Gehörendes aufgefaßt werden). Dies ist es wohl, was man hier unter dem Ausdruck „Innerlichkeit“ zu verstehen hat: die intime Zusammengehörigkeit des Objekts mit seiner ihm *innewohnenden*, in diesem Fall teleologischen Gesetzmäßigkeit oder Verhaltensweise. Vielleicht ist der Grund, warum uns heute das Verständnis für dieses zielgerichtete Verhalten so schwer fällt, gerade der, daß die Wissenschaft seit ihrem Beginn in der Renaissance ganz auf den nominalistischen Standpunkt eingeschworen war.

<sup>4</sup> Den Ausdruck „Seele“ für diese Aktivität zu verwenden, halte ich für verwirrend.

<sup>5</sup> Die Analogie mit dem unsichtbaren elektromagnetischen Feld, das der Träger der elektrischen und magnetischen Kräfte ist, drängt sich vielleicht auf, — trotz der vielen fundamentalen Unterschiede, insbesondere in den Gesetzmäßigkeiten selber.

Wenn man will, kann man auch bei toter Materie von einer gewissen Innerlichkeit reden. Sie wäre das physikalische Gesetz, — eine erstarrte Innerlichkeit. Sie zwingt die Materie zu einem strengen Ablauf, aber ohne Sinn und Ziel. Die Innerlichkeit des Organismus ist auf ein Ziel gerichtet und bis zu einem gewissen Grad beweglich.

Die Existenz teleologischer Gesetzmäßigkeiten, die dem Organismus innewohnen, genügt, um festzustellen, daß ein Organismus — die Pflanze, wie der Mensch — eine *Schicht des Seins besitzt, die die tote Materie nicht hat*. Es ist sicher berechtigt, diese teleologische Seinsschicht des Organischen als etwas Höheres zu betrachten als die tote Materie. Die ins kleinste ausgearbeitete, sinnvolle Ordnung des Organischen in ihrer feinen Differenziertheit ist mehr als das, was anorganische Materie aufweisen kann, die sich innerhalb des durch das Gesetz abgegrenzten Rahmens zufällig und ungeordnet verhält; Gestalt ist mehr als Gestaltlosigkeit; die unbewußte Anpassungsfähigkeit an unvorhergesehene Situationen ist mehr, als die Zielblindheit der Physik.

Wir haben nichts darüber gesagt, ob überhaupt, und wenn ja, wo und inwiefern, die Physik im Organismus außer Kraft gesetzt wird. Wir wissen nichts Bestimmtes darüber, außer daß eine direkte Verletzung der Physik nicht beobachtet ist. Die Frage des Nebeneinanderbestehens von physikalischer und organischer Wirksamkeit ist ein durchaus tiefes Problem, das hier nicht näher diskutiert werden soll.<sup>6</sup> Nur so viel sei gesagt, daß ein solches Nebeneinanderbestehen durchaus denkbar ist. Auch soll damit keine Abwertung der wunderbar klaren, tiefen, mathematisch gefaßten Gesetze der Physik verbunden sein.

Man hat oft der zielgerichteten, ganzheitlichen Betrachtungsweise den Vorwurf gemacht, sie sei mystisch oder metaphysisch. Sie ist es genau so viel und so wenig wie die kausal-analytische Betrachtungsweise der Physik. Daß die Dinge der Natur überhaupt Gesetzmäßigkeiten befolgen, ist gewiß eine tiefe Frage, die unmittelbar in die Metaphysik hineinführt. Daß aber zielgerichtetes Verhalten mit den zugehörigen Gesetzmäßigkeiten mystischer sein soll, als daß der Mond auf einer geodätischen Linie läuft, ist wohl nur so zu verstehen, daß wir an die Kausalgesetze seit 300 Jahren gewöhnt sind und nicht mehr darüber nachdenken, daß sie ein Wunder sind. Etwas, was neu und ungewohnt ist, wird leicht als mystisch bezeichnet.

Gehen wir unsere Schritte wieder zurück. Im Tier finden wir das Erleben von Sinneseindrücken, Geruch, Gesicht, Gehör, Schmerz und Lust.

<sup>6</sup> Näheres in meinem Buch „Der Mensch und die Naturwissenschaftliche Erkenntnis“, 4. Aufl., Vieweg 1966. Dort sind auch weitere Argumente für die Unmöglichkeit einer Erklärung der Ontogenese durch Physik gegeben.

Auch der Hund empfindet Schmerz, wenn wir ihm versehentlich auf den Fuß treten. Hier handelt es sich um eine neue Schicht des Seins, die von der des Organischen wiederum grundverschieden ist. Wir haben sie anfangs, in Anlehnung an Platons Timaios, die „sterbliche Seele“ genannt. Sie beginnt bei der einfachsten Form der *erlebten* Innerlichkeit. Wenn ich mich in den Finger schneide, empfinde ich Schmerz. Dieser ist etwas anderes als die organische Tätigkeit der Wundheilung, die sofort einsetzt und völlig unbewußt ist. Die Existenz des seelischen Seins ist so offensichtlich (von manchen Biologen allerdings ignoriert), daß sich eine eigene Wissenschaft, die Psychologie, darauf gründet. Dies schließt nicht aus, daß es auch ein „unbewußtes Seelenleben“ gibt, das von den Psychologen ja schon eingehend studiert wurde. Es ist hier nicht wesentlich, wie dieses Unbewußte mit dem bewußt werdenden Seelenleben zusammenhängt, noch was es mit der unbewußt organischen Aktivität zu tun hat. Wir stellen nur fest, daß das *erlebte* Seelenleben offensichtlich eine von dem rein Organischen verschiedene Seinsschicht ist.

Zwischen den seelischen und den organischen Vorgängen besteht, trotz ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit, ein intimer Zusammenhang. Empfindungen sind von physiologischen Vorgängen begleitet, z. T. auch durch sie verursacht (Nervenreizungen!). Körperliche Störungen können tiefe seelische Konsequenzen haben. Es wäre aber falsch, die organischen Vorgänge grundsätzlich als das Primäre anzusehen und die seelischen sozusagen als Evaporation der organischen aufzufassen. Es ist auch umgekehrt wahr, daß seelische Vorgänge die körperlichen beeinflussen. Die psychosomatische Medizin legt davon ein eindrückliches Zeugnis ab.<sup>7</sup> Organisches und seelisches Geschehen sind eng ineinander geschachtelt, aber es kann nicht das eine lediglich die Folge des anderen sein. Sie gehören zusammen, in einer uns noch kaum bekannten Weise.<sup>8</sup>

Die seelische Innerlichkeit von Tier und Mensch, die erlebt wird und bewußt werden kann, steht auf einer anderen Stufe als die unbewußte Innerlichkeit der rein organischen Tätigkeit. Wir dürfen sie sicher als eine höhere Seinsstufe ansehen, weil sie mehr enthält: hier tritt zum ersten Mal die *erlebte* Empfindung auf. Hier ist alles noch feiner differenziert (was sich körperlich in der ungeheuren Kompliziertheit des

<sup>7</sup> Vgl. z. B. W. Küttemeyer, „Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit“, Göttingen 1963. Wir weichen hier von E. S. Russell ab, der den Standpunkt vertritt, daß z. B. das menschliche, zweckhafte Verhalten nur eine Spezialisierung des allgemeinen organischen Gerichtetseins ist.

<sup>8</sup> Daß der „nominalistische Standpunkt“, der die Innerlichkeit der Dinge negiert bzw. unserer Gedankentätigkeit zuschreibt, das berühmte „Leib-Seele-Problem“ völlig unlösbar macht, ist wohl klar.

Nervensystems zeigt); hier besteht auch wohl größere Variabilität des Erlebens und der Reaktion beim gleichen äußeren Reiz.

Wir wollen nicht behaupten, daß die Grenze zwischen der organischen und der seelischen Innerlichkeit ganz scharf ist. Es mag sehr wohl einen stetigen Übergang geben. Vielleicht reicht die Psychologie des Unbewußten bis in Regionen, die nicht allzuweit von dem ganz unbewußt Organischen liegen<sup>9</sup>, und vielleicht sind die niedrigsten Tierformen der Pflanze näher als dem Affen. Wir brauchen auf diese Frage nicht einzugehen. In den höheren Tierformen jedenfalls manifestiert sich das seelische Sein als etwas ganz anderes als die unbewußte organische Aktivität.

Und nun zum Menschen. Ist es wahr, daß der Mensch einen Besitz hat, der dem Tier im wesentlichen fehlt und den die alten Zeugnisse die „unsterbliche Seele“ nannten? Oder ist es wahr, daß der Mensch wirklich nur ein höher entwickeltes Tier ist? Auch hier wollen wir die Möglichkeit eines stetigen Übergangs nicht ausschließen. Sprechen wir aber vom heutigen Menschen. Der Mensch ist ein geistiges Wesen. Es ist leicht, eine Reihe von Eigenschaften und Fähigkeiten zu nennen, die ein Ausdruck seines Geistes sind. Zählen wir einige wenige auf: Der Mensch distanziert sich von der Natur, denkt über sie selbständig nach und ist schöpferisch in ihr tätig. Die Spinne baut stereotyp und immer das gleiche Netz. Sie baut kein Vogelnest und auch keinen Maulwurfsbau. Einzelne Spinnen, die kein Netz bauen, gibt es nicht. Sie selbst ist nicht schöpferisch tätig, ihr Organismus ist es unbewußt in ihr. Der Mensch ist bewußt schöpferisch, von sich aus. Er hat neue Dinge erfunden. Er ist schöpferisch in bezug auf die Dinge, die er macht; er ist es auch in rein geistigem Sinn. Er hat Gedanken, er ist der Schöpfer einer menschlichen Kultur, der Schöpfer der Baukunst, der Musik und der Wissenschaft. Der Mensch nimmt sein eigenes Verhalten selbst in die Hand. Er gab sich ethische Richtlinien, nach denen er sich (mehr oder weniger) verhält. Von einem frei lebenden Tier ist es lächerlich, zu verlangen, es solle nicht stehen. Vom Menschen verlangt man es als ethische Norm. Nur der Mensch kann wirklich schlecht sein. Er kann es, weil er (mehr oder weniger) frei ist. Deshalb ist er auch — wenn auch selten — zu höchsten moralischen Taten fähig. — Im rein organischen Leben zeigt sich eine relativ geringe Variabilität der Tätigkeit. Sie wird größer in der Verhaltensweise des Tieres. Aber nur im Menschen steigert sie sich zur wirklichen Freiheit des Handelns. Nur der Mensch kennt Ehrfurcht.

Die Menschen sind individuell verschieden. Es ist zwar wahr, daß ein

<sup>9</sup> Es wird zum Beispiel behauptet, daß indische Fakire gewisse körperliche Funktionen bewußt machen und beeinflussen können, die sonst ganz unbewußt sind.



Schafhirt die Schafe einzeln kennt, an ihrem Aussehen und an ihrem Gebaren. Es hat auch einzelne Tiere gegeben, die sich durch besondere Anhänglichkeit an Menschen oder besondere Intelligenz ausgezeichnet haben. Aber das reicht nicht an die individuelle Verschiedenheit der Menschen heran. (Man muß allerdings zugeben, daß gerade in letzter Zeit die Tendenz zur geistigen Nivellierung der Menschheit erschreckende Maße angenommen hat.) Schließlich sagt nur der Mensch „ich“ zu sich selbst.

Philosophen und Dichter haben diese geistigen Eigenschaften des Menschen, insbesondere seine Schöpferkraft, den göttlichen Funken genannt, in Übereinstimmung mit den Aussagen der alten Zeugnisse. Sie fanden, daß dieser „göttliche Funke“ den Menschen grundsätzlich und nicht nur quantitativ nach der Größe seiner Fähigkeiten vom Tier unterscheidet. Freilich, vielleicht ist es schwer, jemanden, der überzeugt ist, daß der Mensch durch *zufällige* Mutationen aus einem gewissen Tierstamm entstanden ist, nun davon zu überzeugen, daß der menschliche Geist etwas grundsätzlich Neues und anderes ist als die Evaporation eines vergrößerten Gehirns. Es ist auch schwer (wie ich erfahren habe), einen extrem gesinnten Kybernetiker, der glaubt, daß eine Maschine nur groß genug sein muß, um plötzlich zu denken und sich fortzupflanzen, nun davon zu überzeugen, daß ein Rechenautomat und ein menschliches Gehirn zwei verschiedene Dinge sind, schon allein deshalb, weil der Rechenautomat von einem Gehirn konstruiert ist (und nicht umgekehrt) und nur funktioniert, wenn er von einem menschlichen Gehirn die Programmierung erhält (und nicht umgekehrt). Man ist versucht, die schönen Verse Hölderlins zu zitieren:

An das Göttliche glauben die allein,  
die es selber sind.

Der Mensch ist zum Objekt der Naturwissenschaft geworden, und das mit Recht. Er besitzt einen Körper, der dem der höheren Säugetiere ähnlich ist. Man kann ihn studieren und seine Funktionsweise kennenlernen, und man kann nachsehen, inwiefern sie der Funktionsweise in Tieren ähnlich ist. Man wird nicht überrascht sein dürfen, wenn sich Verschiedenheiten herausstellen. Ein Beispiel war das Contergan, das auf Tiere ganz anders wirkt als auf Menschen. Auch die geistigen Eigenschaften des Menschen haben irgendwie ihr körperliches Äquivalent. Sogar die menschliche Individualität drückt sich darin aus, daß die Zellchemie von Mensch zu Mensch verschieden ist. Man untersucht den Menschen auch bis in die molekulare Struktur seiner Zellvorgänge hinein und fragt, wie viel man hier mit den normalen chemischen Begriffen verstehen

kann. *Wahr* aber wird diese *Wissenschaft über den menschlichen Körper* nur sein, wenn *in jeder Phase auch klar ist*, daß es die *anderen Schichten des Lebendigen und des menschlichen Seins gibt* und daß die Geschehnisse im Körper unmöglich von diesen andern Schichten unabhängig sein können. Eine Wissenschaft, die so tut, als ob es nur die chemischen und physikalischen Prozesse im Körper gäbe, kann höchstens halbwahr sein.

Es handelt sich aber um mehr als um die Wahrheit der Wissenschaft. Die Spanne zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und praktischer Verwendung ist außerordentlich klein geworden. Das hat zur Folge, daß das, was heute am Schreibtisch gedacht und im Hörsaal gelehrt wird, morgen Lebenspraxis ist. Insbesondere beim Menschen ist das so, wo ja die Wissenschaft von seinem Körper von der Medizin nicht zu trennen ist. Das Bild, das der Mensch von sich selbst entwirft, wird auch das Bild sein, nach dem sein eigenes Leben gestaltet wird. Sieht er sich als „höher entwickeltes Tier“ oder suggerieren ihm das andere mit dem Gewicht ihrer wissenschaftlichen Autorität, dann wird die Menschheit eine Zuchtfarm werden, bestehend aus Zuchtstier und „Milch“kühen, wobei nur, statt der erhöhten Milchproduktion, ein vergrößertes Gehirn erhofft wird. Sieht sich der Mensch als kompliziertes chemisch-physikalisches Laboratorium, so wird er auch das Objekt chemisch-physikalischer Experimente sein, wie es die Tiere heute schon sind. Und er wird zuletzt in Theorie und Praxis zu einem Roboter-Automaten werden, in dem gerade alle *menschlichen* Schichten seines Wesens verkümmern müssen. Die „Hühnerfabriken“, in denen Hühnchen am laufenden Band gemästet, mit Aroma gefüttert (weil sie sonst nach nichts schmecken), mit Antibiotika am Leben erhalten und zuletzt wieder am laufenden Band abgebrüht werden, zeigen, wohin es führt, wenn man das Tier als chemisches Laboratorium betrachtet.

Der Prozeß der Vermathematisierung und Vermechanisierung des Menschen ist im vollen Gange auf fast allen Gebieten. Man könnte ihn einen Versuch der „Quadratur des Menschen“ nennen. Wo der Mensch nicht in die Mechanik paßt, muß er dazu hergerichtet werden, physisch und durch geistige Abrichtung, durch die Umgebung, in der er gezwungen wird zu leben, zuletzt sogar durch die Kunst, die vielfach Zeichen dieser Quadratur aufweist. Es ist die Folge davon, daß der Mensch sich selbst und seine Mitmenschen schon mehr und mehr als mechanisches Gebilde zu sehen beginnt.

Wir befinden uns an der Grenze, an der Wissenschaft und Ethik nicht mehr getrennt werden können. Wenn wir einen Menschen eines Teils seines Besitzes berauben, sei es materieller oder geistiger Besitz, so begehen wir eine unmoralische Handlung. Die Entkleidung des Menschen

gerade seiner menschlichsten Wesensschichten kann nicht weniger unmoralisch sein. Die Degradierung bis zuletzt zum physikalisch-chemischen „System“, unter dem Deckmantel einer halbweisen Wissenschaftlichkeit, die praktischen Folgen, die daraus zwangsläufig fließen, können nach allen ethischen Normen nur als direkter Weg in den moralischen und physischen Abgrund bezeichnet werden. — Die „Quadratur des Menschen“ wird sich wohl als ebenso unmöglich erweisen, wie die des Zirkels, und aus den gleichen Gründen: weil es in beiden Fällen ein unzerstörbares, nicht rationalisierbares Element gibt. Die Zukunft des Menschen liegt im Bewußtwerden seines Geistes und nicht in seiner Selbstreduktion zum „System“.

Das Bild, als das wir uns sehen, wird das Zeichen sein, in dem wir leben oder zugrunde gehen werden.

PASCUAL JORDAN  
UNIVERSITÄT HAMBURG

## Der Beitrag der Naturwissenschaften zum Problem der Willensfreiheit

### I.

Für eine bestimmte philosophisch-methodische Urteilsweise muß schon die Überschrift dieses Aufsatzes als (je nach Temperament) entweder abwegig oder geradezu herausfordernd erscheinen. Denn es hat heute eine Auffassungsweise starke, verbreitete Anhängerschaft gewonnen, welche für alle jene Schwierigkeiten, die aus dem Zusammenstoß von Theologie und naturwissenschaftlichem Materialismus entspringen sind (oder mit diesem Zusammenstoß oder der ihm zugrunde liegenden Inkongruenz zu tun haben), eine Total-Lösung geben zu können meint. Diese Lösung besteht in der Empfehlung, alle Fragen dieser Art einfach nicht zu beachten, sie vielmehr unerwähnt zu lassen und ihre Erörterung — wenn sie von anderer Seite angeregt wird — mit der Versicherung abzuschneiden, daß alles Naturwissenschaftliche „irrelevant“ sei gegenüber solchen Fragen, die von eigentlich philosophischem oder metaphysischem oder ethischem oder gar theologischem Charakter sind.

Diese „Irrelevanz-These“ ist historisch nicht neu. Sie ist — in anderer Terminologie — schon im vorigen Jahrhundert vertreten worden, damals, als die aufsteigende biologische Entwicklungslehre, wie sie etwa von *Haeckel* mit betontem antireligiösen Akzent vertreten wurde, wachsende Anhängerschaft gewann und viele vor die schwere Entscheidung stellte, *entweder* auf die Anwendung rationalen Denkens naturwissenschaftlicher Art zu verzichten (was nötig war, wenn man die Entwicklungslehre ablehnen wollte), *oder* aber dem Zug der Zeit folgend sich von der religiösen Gedankenwelt abzuwenden und den naturwissenschaftlichen Materialismus als neue Wahrheit aufzunehmen. Man hat damals die gleiche Empfehlung — als einzigen Ausweg aus dieser unerfreulichen Entscheidung — empfohlen, die heute die Irrelevanzthese empfiehlt: *Einerseits* religiös und theologisch zu denken, ohne sich dabei von irgend einer Naturwissenschaft beeinflussen zu lassen; *andererseits* aber (in einem anderen Gehirnschubfach; oder an Werktagen statt Sonn-

tagen) rational und naturwissenschaftlich zu denken, und dabei jede Rücksichtnahme gegenüber dem religiösen Gedankenbereich auszuschalten. Der eifrigste Verfechter dieser Empfehlung, die gewissermaßen durch Schlaueit die Wahrheit umgehen und überrumpeln wollte, hat sein Rezept mit der drolligen Bezeichnung „doppelte Buchführung“ versehen. Weithin überzeugend wirkte dies Rezept aber erst später, als die Irrelevanzthese aus der bloßen Empfehlung eine philosophische *Behauptung* machte — es sei eben so, daß die Gebiete von Naturwissenschaft und Religion „auf verschiedenen Ebenen liegen, die sich gar nicht berühren“, so daß jede Zweifelsfrage nach einem der Widersprüche zwischen religiöser und naturwissenschaftlicher Weltbeurteilung einfach gegenstandslos sei; ihre Ausschaltung aus seriöser Unterhaltung also nicht nur empfohlen, sondern geradezu verlangt werden könnte.

Man kann natürlich niemand hindern, sich dieser Irrelevanzthese anzuschließen und somit Gespräche über naturwissenschaftlich-religiöse Grenzfragen abzuschneiden mit der Versicherung, daß jedes diesbezügliche Gespräch eine methodisch unzulässige „Grenzüberschreitung“ sei. Aber man kann andererseits auch nicht verhindern, daß die fraglichen Grenzfragen dennoch weiterhin von anderen Menschen ernst genommen und zum Gegenstand ernststen Nachdenkens gemacht werden.

Aus der Gegenwart seien nur zwei Beispiele eines solchen Ernstnehmens erwähnt:

1. *Bultmanns* Theologie, die so viel Aufsehen erregt hat und von vielen Zeitgenossen gewissermaßen als *der* befreiende Ausweg aus bedrückenden Gegenwartsproblemen beurteilt worden ist, enthält als Hauptmotiv gerade das Bestreben, aus dem Gedankenbestand theologischer Glaubenslehre alles das zu streichen, was im Widerspruch zu rationalem Denken und zu naturwissenschaftlicher Erkenntnis steht.

Der Verfasser dieser Zeilen ist weit davon entfernt, *Bultmanns* Auffassungen zu billigen; aber er fühlt sich grundsätzlich einig mit *Bultmann* in der Anerkennung eines *echten Problems* im Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft — eines Problems, welches keineswegs durch schlaue methodologische Festsetzungen oder spezialistische Fachabgrenzungen wegmanipuliert werden kann. Mein Einwand gegen *Bultmanns* Gedankengänge geht von etwas ganz anderem aus, nämlich davon, daß *Bultmann*, der so gern das Wort „*der* Naturwissenschaftler“ gebraucht, überzeugt ist, daß dieser „*der*“ heute noch der gleiche sei wie vor hundert Jahren — ohne seitdem etwas dazugelernt zu haben.

Daß die Bibel einer neuen Auslegung bedarf, um mit heutigem rationalen Denken in Einklang zu kommen, wird ja übrigens auch von der katholischen Seite aus von hervorragenden Theologen in sehr nach-

drücklicher und radikaler Ausführung anerkannt (und natürlich keineswegs erst seit gestern). Grundlage der neuen Betrachtung und Auslegung ist die (den Fundamentalisten durchaus widersprechende) Anerkennung, daß alle in der Bibel mitenthaltenen quasi-naturwissenschaftlichen Bemerkungen *nicht* als Mitteilungen naturwissenschaftlicher Wahrheit (die den damaligen Menschen ganz unverständlich gewesen wäre) gemeint sind, sondern als *Bezugnahme* auf die in damaliger Zeit *vorhanden* gewesenen naturwissenschaftlichen Grundvorstellungen.

2. Die offiziellen Vertreter und Hüter der östlichen Ideologie — also diejenigen unter unseren Zeitgenossen, die es *am besten wissen* müssen — beurteilen in aller ihnen eigenen Radikalität die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse (vor allem die Einschränkung der früher als absolut und lückenlos angesehenen Kausalität; aber auch z. B. Grundvorstellungen der modernen Kosmologie) als eine tödliche Gefahr für ihr eigenes geistiges System. Dieses System, das ja im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Gedankenwelt nicht veränderlich, nicht entwickelbar, sondern auf der Voraussetzung der *unabänderlichen* Wahrheit der Lehren von *Marx* und *Engels* aufgebaut ist, steht in diametralem Gegensatz zu fast allen wesentlichen, charakteristischen Forschungsergebnissen der Naturwissenschaft unseres Jahrhunderts<sup>1</sup>, in Physik, Biologie, Psychologie, Kosmologie. (Mit Absicht wird hier die Psychologie mit unter den Naturwissenschaften aufgeführt; wir kommen darauf zurück.) Diese Gegensätzlichkeit ist den östlichen ideologischen Funktionären durchaus bewußt und ist von ihnen einerseits zum Anlaß von (sehr kläglichen) „Widerlegungen“ der wegweisenden Gedankengänge von *N. Bohr*, *W. Heisenberg*, *M. Born*, *P. Dirac*, *W. Pauli* usw. genommen worden; andererseits zu strengen Verboten, außerhalb engster Spezialistenkreise etwas darüber verlauten zu lassen, daß z. B., wie *Heisenberg* es einmal ausgesprochen hat, die Quantenphysik „die definitive Widerlegung des Kausalitätsprinzips erbracht“ hat.

Es ist ein sehr eigentümlicher Tatbestand — und er geht auf das Schuldkonto der Irrelevanzthese —, daß andererseits in der „westlichen“ Welt gerade diejenigen, die es zu ihrer Aufgabe rechnen (oder rechnen sollten), der östlichen geistigen Offensive zu begegnen, großenteils noch kaum gemerkt haben, daß wir im Besitze geistiger Waffen sind, die von den materialistischen ideologischen Kämpfern als die größte ihrem System drohende Gefahr beurteilt werden. Und wenn *Goethe* als den eigentlichen Inhalt der Weltgeschichte den Kampf zwischen Glauben und Unglauben

<sup>1</sup> Vgl. die Darstellung in: P. Jordan, „Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage“ (Verlag G. Stalling, Oldenburg i. Oldb.) 3. Aufl. 1965.

bezeichnet hat, so ist diese Aussage für die letzten zwei bis drei Jahrhunderte abendländischer Geistesgeschichte zu konkretisieren dahin, daß das Ringen zwischen dem Glauben und der materialistischen Naturphilosophie der Hauptgegenstand aller geistigen Auseinandersetzungen in diesem Zeitraum gewesen ist — eine schlichte geschichtliche Tatsache. Wenn man durch Neudefinition fachlicher Zuständigkeiten und durch die Aufforderung, ein Superspezialistentum zur praktischen Grundlage des geistigen Lebens zu machen, nachträglich die Probleme als gegenstandslos bezeichnen will, um welche Jahrhunderte lang gerungen ist, so erklärt man große Teile der europäischen Geistesgeschichte selber zu einem sinnlosen Scheingefecht, das bei besserer Beachtung methodischer Vorschriften hätte unterbleiben können.

## II.

Die vorstehenden Bemerkungen schienen mir notwendig, um nicht von Anfang an unsere Überlegungen dem Einwand auszusetzen, daß das in der Überschrift bezeichnete Thema von vornherein als verfehlt, weil der Irrelevanzthese zuwiderlaufend, zu erkennen sei.

Werfen wir nun einen Blick auf die Geschichte der Frage der Willensfreiheit im abendländischen Denken, so finden wir freilich, daß schon die älteren berühmten Denker dies Problem in engste Beziehung zum *ethischen* Grundproblem gebracht haben. Dadurch wird allerdings in der Tat die untersuchte Problematik weitgehend in Begriffsbereiche entrückt, die außerhalb der Zuständigkeit und außerhalb der Urteilsmöglichkeiten des Naturwissenschaftlers liegen. Die umfassenden Untersuchungen, welche *Augustin* und *Thomas von Aquin* dem Freiheitsproblem gewidmet haben, bringen es in Verbindung mit der Theodizee und mit dem Ganzen der christlichen Grundlehren von Sünde, Strafe und göttlicher Gnade. Hier sind wir in der Mitte von Gedankengängen, deren den Kosmos (als Schöpfung aufgefaßt) und den Wesenskern des Menschen (als Sünder und als Erlöster) gleichmäßig umgreifende Weiträumigkeit freilich um Fragen geht, die überwiegend zu weit entfernt vom Naturwissen liegen, um engere Berührung mit dem Wahrheitsbegriff der Naturforschung zuzulassen. Vor allem wird das Hauptaugenmerk gerichtet auf die Frage, ob der Mensch mit freiem Willen zwischen Gut und Böse wählen kann — worauf im Laufe der Geistes- und Kirchengeschichte bekanntlich sehr verschiedene Antworten gegeben sind. So haben sich innerhalb der katholischen Welt die Jansenisten, im Gegensatz zu *Thomas von Aquin*, einer grundsätzlichen Verneinung der Willensfreiheit zugewandt, hierfür aber keine abschließende Anerkennung finden können.

*Luthers* bekannte Verneinung der Willensfreiheit ist theologisch begründet durch seine bedingungslose Bejahung der Allmacht Gottes, deren Lückenlosigkeit eingeschränkt wäre durch eine Anerkennung menschlicher Freiheit — ein Gedanke, der allerdings in folgerichtiger Ausspinnung ungeheure logische Schwierigkeiten ergibt. Der Islam, gewöhnlich als eine die Willensfreiheit ebenfalls (aus ähnlichen Motiven wie *Luther*) verneinende Lehre angesehen, war in geschichtlicher Zeit gespalten in Verneiner und Bejager der menschlichen Freiheit oder Autonomie.<sup>2</sup> Die im Islam weitgehend durchgesetzte, seit der Reformation auch im Christentum verbreitete Prädestinationslehre begründet eine wiederum andere Form der Verneinung von Willensfreiheit — wobei zur Vermeidung von Mißverständnissen immer im Auge behalten werden muß, daß die verschiedenen Formen und Begründungen einer Verneinung (oder im Gegenteil Bejahung) der Freiheit (im theologischen Rahmen) keineswegs übereinstimmende, gleichbedeutende Aussagen machen, sondern jeweils die Frage selber schon in teilweise sehr verschiedenem Sinne *meinen*.

Was der Materialismus behauptet, ist eine viel primitivere und viel kompaktere Aussage; und zu prüfen, ob *diese* Aussage richtig oder unrichtig ist, gehört zu den heute durchaus angreifbar gewordenen Aufgaben naturwissenschaftlicher Forschungen — wobei wir absichtlich den Plural gebrauchen, da es sich keineswegs um eine Frage handelt, die von *einem* der üblicherweise unterschiedenen Fachgebiete der Naturforschung *allein* zu entscheiden wäre.

Für diese engere Fassung des Freiheitsproblems, die wir jetzt ins Auge zu fassen haben — uns durchaus der Tatsache bewußt, daß dabei die im theologischen Denken mit ihm verbundenen sonstigen tiefgründigen Fragen außer Betracht gelassen werden —, kann es nicht mehr darum gehen, die menschliche Entscheidung zwischen Gut und Böse zu erörtern, sondern die (zu behauptende oder zu bestreitende) menschliche *Wahlfreiheit* zwischen zwei Entscheidungen, von denen keine einen ethischen Vorzug vor der anderen hat. Wenn ein Spaziergänger entscheidet, ob er rechts oder links abbiegen will, so *kann* das eine Entscheidung von ethischem Gewicht sein — vielleicht sieht er in der Ferne von links einen Bettler kommen, dem eine Gabe zu verweigern ihm unangenehm wäre. Aber das Normale im täglichen Leben ist ja gerade das, daß wir ständig zahllose Entscheidungen treffen (in dem Gefühl, wirklich frei zu entscheiden), welche *keinerlei* Beziehung zu Gut oder Böse haben. Die materialistische Theorie (entschlossen, Bewußtseinstatsachen als unerheblich anzusehen) sagt dazu: Das *Gefühl*, frei zu entscheiden, bedeutet

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Hinweise in: O. Veit, „Soziologie der Freiheit“ (Frankfurt 1957).

nichts; unser rationales Weltbild muß uns sagen, daß wir kausal determinierte Automaten sind, deren Reaktionen in mechanischer, automatenartiger (oder roboterartiger) Zwangsläufigkeit ablaufen.

Man muß aber keineswegs orthodoxer Materialist sein, um sich der auch vom Materialismus vertretenen Antwort auf unsere Frage anzuschließen. Man könnte z. B. auch mit *Schopenhauer* behaupten, daß des Menschen Freiheit — als Realität — nur in der Form vorkommt, daß er (in begrenztem Ausmaß) *tun* kann, was er will, aber *nicht wollen kann*, was er will — der Wille ist nach *Schopenhauer* kausal determiniert, zwar nicht durch die Mechanik der Gehirnatome, wohl aber durch die den Willen beeinflussenden *Motive*. Also auch unabhängig von der spezielleren materialistischen Dogmatik ist jede Anerkennung *lückenloser Kausalität* — die auch psychische Vorgänge mit umfaßt — eine mit zwingender Logik zur Verneinung von Willensfreiheit nötige Vorstellung.

Gerade um *diese* jetzt enger gefaßte Frage der Wahlfreiheit ist die Auseinandersetzung gegangen, seit der Materialismus in *Lamettes* glänzender Vertretung seine später nicht mehr überbietbar gewesene Präzisierung erhalten hatte. Schließen wir uns dem Materialismus an, so sind mit der durch ihn gegebenen dogmatischen Beantwortung dieser Frage alle anderen von der Theologie behandelten Fragen mit beantwortet — nämlich als gegenstandslos erklärt aufgrund der Nichtexistenz Gottes. Machen wir aber die Frage zum Gegenstande einer naturwissenschaftlichen Untersuchung — ein für den dogmatischen Materialisten völlig *unerlaubter* Schritt —, so bleiben auch im Falle einer sich ergebenden Bejahung der menschlichen Wahlfreiheit die darüber hinaus gehenden ethischen und religiösen Fragen noch durchaus offen, da sie, wie nochmals betont werden möge, ihrem Sinn und Inhalt nach ein Mehr und ein anderes betreffen als das, was wir in unserer schlichten Frage meinen. Z. B. hat *Luthers* Verneinung der Willensfreiheit aufgrund der Anerkennung vollkommener göttlicher Allmacht einen ganz anderen (hier natürlich nicht weiter zu verfolgenden) Sinn als die materialistische (oder allgemeiner die auf das Kausalitätsprinzip gegründete) Freiheitsverneinung.

Trotzdem ist es keineswegs so, daß nun die in unserer Weise präzierte Frage *irrelevant* wäre in bezug auf die verschiedenen Formen (oder Sinngehalte) der religiös gemeinten Freiheitsfrage. Im Gegenteil muß gesagt werden, daß eine negative Entscheidung unserer Frage, also eine Entscheidung im Sinne der materialistischen These, im logischen Widerspruch stände zu *jeder* religiösen Betrachtung von Welt und Mensch. Man könnte das auch so ausdrücken, daß die religiöse Vorstellungswelt (zu deren wesentlichen Inhalten wir den Schöpfer und Weltregierer sowie die

menschliche Seele rechnen wollen, obwohl etwa im Buddhismus diese Vorstellungen gegenüber abstrakteren Gedanken zurücktreten) gewisse Mindestanforderungen an die naturwissenschaftliche Wahrheit stellt — ohne deren Erfüllung durch die wissenschaftliche Naturerkenntnis von einer logischen Verträglichkeit religiöser und naturwissenschaftlicher Vorstellungswelt nicht gesprochen werden kann. Zu diesen Mindestanforderungen gehört menschliche Wahlfreiheit im oben präzierten Sinne (die *nicht* mit *Luthers* anders gemeinter Verneinung der Freiheit im Widerspruche steht); und da uns der Mensch als Naturwesen, historisch-phylogenetisch abstammend aus dem Tierreich, bekannt ist, gehört dazu auch eine gewisse *Spontaneität* des Organisch-Lebendigen, geeignet, als Vorstufe oder Wurzelgrund menschlicher Freiheit betrachtet zu werden.

Neben der mit diesen Erwägungen <sup>2</sup> in denen wir eine gewisse Ausführlichkeit nicht gescheut haben — durchgeführten Loslösung der uns beschäftigenden Frage von allen darüber hinaus reichenden theologischen Fragen (wobei trotzdem keineswegs eine „Irrelevanz“ unserer Frage gegenüber den religiösen Grundfragen zustande kommt) ist auch die auf die Ethik bezugnehmende philosophische Lehre *Kants* aus unseren Betrachtungen auszuschließen, nach welchen der Mensch frei ist, falls er sich dem ethischen Gesetz unterstellt, aber unfrei wird, sobald er dies unterläßt.

Den im Folgenden zu skizzierenden und andeutungsweise zu begründenden Auffassungen ähnelt jedoch die Urteilsweise *N. Hartmanns*, welche in folgenden Sätzen sehr prägnant zusammengefaßt ist: „Nach H. kann der Mensch willentlich eine neue Determinante in das ablaufende Kausalgeschehen einfügen. Der Mensch ist zwar als Weltwesen auch kausal bedingt, nicht aber total. Würde es keine Willensfreiheit geben, so würden Verantwortung und Zurechnung aufgehoben.“<sup>3</sup>

### III.

Das ganze Problem, welches den Denker eine Verzweiflung auferlegt hat, die in der Kennzeichnung der Beziehung von Freiheit und Kausalität als „Antinomie“ ihren Ausdruck gefunden hat, wird weitgehend aufgelöst durch die schlichte Tatsache, daß für die heutige Physik das Kausalitätsprinzip keine allumfassende Bedeutung mehr hat. Wenn *Heisenberg* von einer „definitiven Widerlegung des Kausalitätsprinzips“ spricht, so soll das nicht etwa behaupten, daß das Vorhandensein von Kausalität heute bestritten würde in irgendeinem Zusammenhang, in welchem früher

<sup>3</sup> Brockhaus-Lexikon.

einmal Kausalität *bewiesen* worden war. Dies ist ein entscheidender Punkt für das richtige Verständnis der Verhältnisse, und er soll deshalb etwas genauer beleuchtet werden.

In der gesamten Geschichte der Physik ist es noch niemals vorgekommen, daß eine einmal bewiesene Gesetzmäßigkeit später durch Widerlegung aus dem Erkenntnisgebäude der Physik wieder ausgestrichen wurde. Wohl aber ist es vorgekommen — und es hat sich hierbei mitunter um bahnbrechende neue Erkenntnisse gehandelt —, daß eine Gesetzmäßigkeit, die zunächst bewiesen war und daraufhin als *genau* gültig angenommen wurde (auf den Unterschied von „bewiesen“ und „angenommen“ ist hier Gewicht zu legen), bei Verfeinerung der Untersuchungsmethoden als *doch nicht ganz genau* erkannt wurde — während ein neu entdecktes verfeinertes Gesetz imstande ist, auch von der geringfügigen Abweichung gegenüber dem älteren Gesetz Rechenschaft zu geben. So hatte einerseits *Newton* gezeigt, daß die Gesetze seiner Mechanik (einschließlich des Gravitationsgesetzes) z. B. für den Merkur eine Bewegung in einer *Kepler-Ellipse* vorschreiben. Aber später hat *Einstein* durch eine vertiefte und verfeinerte Gravitationstheorie verständlich gemacht, daß die Sache genauer so aussieht: Die Achse der Ellipse liegt nicht ganz still, sondern vollführt ihrerseits eine ganz langsame Drehung, so daß statt der Ellipsenbahn (die dabei innerhalb begrenzter Genauigkeitsansprüche durchaus erhalten bleibt) genauer eine „Rosettenbahn“ zustandekommt.

Nun hat die in unserem Jahrhundert erzielte ungemaine Verschärfung der Beobachtungsmethoden für die Physik noch wesentlich mehr erbracht als bloße *Verfeinerung* der Beobachtungen. Als Ergebnis der ungeheuren Verfeinerung, die unser Jahrhundert erreicht hat, ist geradezu ein ganz neues, früher völlig unzugängliches Reich physikalischer Wirklichkeit erforschbar geworden — das Reich der Atome, das früher so unzugänglich war, daß um 1900 die reale Existenz der (seit zwei Jahrtausenden vermuteten) Atome von hervorragenden Sachverständigen noch bezweifelt und bestritten wurde.

Man konnte nun gar nicht erwarten (obwohl viele es tatsächlich erwartet hatten), daß im neu entdeckten Wirklichkeitsbereich, in der „Mikrophysik“, die wichtigsten Gesetze der älteren, der „Makrophysik“, in unveränderter Weise ebenfalls gelten würden. Und in der Tat hat gerade das Kausalitätsprinzip — obwohl es in der gesamten Makrophysik lückenlos als gültig bestätigt werden konnte — in der Mikrophysik keine Gültigkeit mehr. Seine von *Heisenberg* betonte „definitive Widerlegung“ bedeutet also ausdrücklich nicht eine Widerlegung oder Rückgängigmachung früher bewiesener Ergebnisse, sondern nur eine Widerlegung einer *unbewiesenen* Verabsolutierung, die man früher für erlaubt gehalten

ten hatte (die ganze materialistische Philosophie der Naturwissenschaften beruhte darauf). Die neue, Mikrophysik und Makrophysik gemeinsam umfassende Naturgesetzmäßigkeit, die wir heute in weitem Umfang kennen und mathematisch präzisieren können, ist eine *statistische* Gesetzmäßigkeit.

Daß hiermit der materialistischen (oder sonstwie begründeten) Verneinung der Willensfreiheit (Wahlfreiheit) die grundsätzliche Unterlage entzogen ist, wurde schon längst von hervorragenden Verfassern betont. Als Beispiel seien zwei Sätze des berühmten Astrophysikers *Eddington* erwähnt: „A complete determinism of the material universe cannot be divorced from determinism of the mind. — If the atom has indeterminacy, surely human mind will have an equal indeterminacy; for we can scarcely accept a theory which makes out the mind to be more mechanistic than the atom.“<sup>4</sup>

Die gesamten obigen Bemerkungen waren von der Absicht eingegeben, Vorurteile zu beseitigen, die dem Verständnis dieser Sätze *Eddingtons* im Wege stehen könnten (vor allem Vorurteile aufgrund landläufiger philosophischer Theorien). Man könnte sagen, daß diese Sätze *Eddingtons* das ganze Schwergewicht der von der Quantenphysik herbeigeführten Umwälzung unseres naturwissenschaftlichen Denkens erkennenbar machen: Offenbar sind sie auch in voller Übereinstimmung mit der oben angedeuteten Vorstellung *N. Hartmanns*, deren naturwissenschaftliche Berechtigung sie sichtbar machen — erstmalig zeigt sich die Möglichkeit einer die Willensfreiheit bejahenden, aber der Naturwissenschaft nicht widersprechenden Auffassungsweise. Man könnte sogar sagen, daß die Bejahung der Willensfreiheit *aufgrund* der Naturwissenschaften nach diesen Aufschlüssen schon wahrscheinlicher auszusehen beginnt als ihre etwaige Widerlegung — die wir freilich als Denkmöglichkeit gewissenhaft im Auge behalten müssen, solange nicht ein klarer Weg zum *Nachweis* von Willensfreiheit wenigstens skizzenhaft angedeutet werden kann.

#### IV.

Dieser Weg besteht aus mehreren Teilstücken, als deren erstes wir den Beitrag der reinen *Physik* — der Quantenphysik — ansehen können.

Der zweite *Wegabschnitt* führt durch die *Biologie*. Durch *Staudinger*, den berühmten bahnbrechenden Erforscher der „Riesenmoleküle“, ist eine Gesetzmäßigkeit ausgesprochen worden, welche nicht nur das gesamte Organismenreich beherrscht, sondern auch einen so wesentlichen Unterschied der Organismen gegenüber allen anderen, also anorganischen Na-

<sup>4</sup> Zitiert nach O. Veit a.a.O.

turbilden hervorhebt, daß sein Satz geradezu als die — erste jemals gelungene — grundsätzliche naturwissenschaftliche Definition des Organischen im Unterschied zum Anorganischen bezeichnet werden kann. Sein Satz lautet so, daß im Organischen „alles bis zum Molekül hinunter durchstrukturiert ist“. Da ich diesen zwar unscheinbaren, aber eine überragende Erkenntnisschärfe ausdrückenden Satz in meinem erwähnten Buche schon mit einiger Ausführlichkeit kommentiert habe, so will ich hier auf Wiederholungen ganz verzichten. Er bietet jedenfalls die Unterlage für eine noch bestimmtere, genauere und noch tiefer gehende Erkenntnis: Obwohl sicherlich in lebenden Organismen die sich abspielenden Vorgänge größtenteils im Sinne der *Makrophysik* — also streng kausal — verlaufen, so sind dennoch die Organismen keine total zur Makrophysik gehörenden Gebilde. Vielmehr stellen sie eigentümliche (im Anorganischen eben nicht vorkommende) Verflechtungen von Makrophysik und Mikrophysik dar, in solcher Weise, daß ihre mikrophysikalischen Anteile gewissermaßen die nicht kausal determinierten „Entscheidungen“ treffen, welche durch die „kybernetischen“ Strukturverhältnisse der makrophysikalischen Anteile zu einer Entfaltung ins Große kommen (d. h. eben zu makrophysikalischen Reaktionen einzelner Organismen, und auch zu phylogenetischen, unter Umständen zur Umgestaltung der Erdoberfläche beitragenden Vorgängen). Daß etwa die Erbanlagen in einer Keimzelle tatsächlich von mikrophysikalischem Feinheitsgrad sind, wurde 1934, als es vom Verfasser erstmalig ausgesprochen wurde, von wissenschaftlichen Kritikern als völlig abwegig hingestellt. Heute ist es die Grundlage der ungeheuren neuen Wissenschaft, die man „Molekularbiologie“ zu nennen pflegt.

In Verbindung mit dem von der Physik gelieferten Ergebnis der Ungültigkeit des Kausalitätsprinzips im mikrophysikalischen Bereich bedeutet das soeben Gesagte, daß wir die eigentümliche *Spontaneität* des Lebendigen als eine mit kybernetischen Mitteln ins Große entfaltete Auswirkung quantenphysikalischer Akausalität zu verstehen haben. — Diese Spontaneität, in unklarer Weise schon längst als ein Kennzeichen des Lebendigen angesehen, gab ja früher Veranlassung, daß z. B. *Driesch* die materialistische Deutung des Lebens („Maschinentheorie der Organismen“) zu widerlegen versuchte. Noch in Unkenntnis der Quantenphysik befindlich, konnte er aber diesen Widerlegungsversuch nur in so verfehlter Weise unternehmen, daß aus seinen Bemühungen nicht einmal irgendeine *Anregung* für die wirkliche Lösung des Problems zu entnehmen war.

Bekanntlich hat schon in scholastischer Zeit *Buridan* mit dem Gedankenexperiment vom Esel, der in symmetrischer Stellung zwischen zwei

gleichen Heuhaufen verhungern muß (sofern die deterministische Freiheitsverneinung zutreffend ist), das Problem der Wahlfreiheit glänzend verdeutlicht — zugleich zeigend, daß das eigentliche Grundproblem der Willensfreiheit in Wahrheit nicht das geringste zu tun hat mit all jenen komplizierenden anderen Problemen, die in den Betrachtungen vieler älterer Philosophen (und oft auch neuerer) damit verknüpft worden sind. Es würde nicht den Kern der Sache treffen, wenn man den Vorschlag, durch wirkliche Ausführung dieses Experimentes das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Wahlfreiheit des Esels zu prüfen, mit dem Einwand ablehnen wollte, daß die *vollkommene* Symmetrie der Bedingungen nicht zu verwirklichen ist — schon die Asymmetrie des Körperinneren ergibt ja eine Störung. Im Prinzip aber könnte diese Störung anderweitig kompensiert werden: Würde das Experiment in einer *Reihe* von Wiederholungen ausgeführt und bei jedem neuen Schritt mit einer wiederum *verbesserten* Symmetrie, so würde nach deterministischer Vorstellung die Zeit, welche der Esel bis zum Zustandekommen seiner Entscheidung braucht, durch Verlängerung der Versuchsreihe beliebig lang gemacht werden können. Dagegen ist aus der oben angedeuteten Beweisführung für reale Wahlfreiheit zu folgern, daß von einer gewissen Stelle der gedachten Experimentierreihe anfangend keine weitere Verlängerung der „Entschlußfrist“ durch Verbesserung der Symmetrie mehr erreicht werden könnte. Zum Glück ist heute keine wirkliche Ausführung dieses komplizierten Experimentes mehr erforderlich, um uns klarzumachen, zu welchem Ergebnis es tatsächlich führen würde.

Die dritte Wegstrecke entnehmen wir der tierischen *Verhaltensforschung* im Sinne der großartigen Untersuchungen insbesondere von *Lorenz*. Dieses Stück des Weges ist zwar nicht als unbedingt notwendiger Teil der Beweisführung anzusehen. Aber es ergibt sich ein wertvoller Beitrag zur Stützung, Bestätigung und Sicherung unserer Überlegung aus der von *Lorenz* so eindrucksvoll herausgearbeiteten Verschiedenheit der tierischen Verhaltens vom menschlichen, derart, daß dem tierischen Verhalten starke Instinkt-Vorschriften auferlegt sind, die zwar bei weitem nicht dazu ausreichen, eine feste kausale Bindung dieses Verhaltens zu beweisen, immerhin aber doch nur recht selten Fälle eines den Rahmen der Instinkte deutlich verlassenden Verhaltens zustande kommen lassen.

Demgegenüber ist beim Menschen diese Instinktbildung weitgehend fortgefallen: Der Mensch ist also in einem weit erhöhten Maß auf spontanes (von der Durchdenkung jedes Einzelfalles der Ereignisse gestaltetes) Handeln angewiesen. Er atmet, so könnte man sagen, viel stärker die zugleich beglückende und gefährliche Luft der Freiheit.

Jedoch ist die zuletzt gemachte Aussage erst dadurch voll zu recht-

fertigen, daß auch die vierte und letzte Teilstrecke unseres Beweisweges tatsächlich gangbar ist. Es handelt sich jetzt um die *Psychologie des Unbewußten*, die wir schon oben einmal unter die Naturwissenschaften eingereiht hatten, weil sie in ihren grundsätzlichen Ergebnissen gerade in Grundprobleme der modernen Naturforschung eingreift. Zwar zeigt sich diese sehr junge Wissenschaft heute noch in einem gewissermaßen „vorwissenschaftlichen“ Entwicklungsstadium, in welchem innere Parteierungen (oder „Schulen“) sich streiten, hiermit den Begriff objektiver Wahrheitsermittlung verdunkelnd. *Freud* selber soll auch keineswegs sehr tolerant gewesen sein, wenn einer seiner Schüler und Mitarbeiter eigene, von ihm abweichende Gedanken verfolgte. Das mag teilweise lediglich dem Zorn eines Lehrers entsprechen, dessen Schüler das von ihm Gelehrte nicht ausreichend verstanden haben. Aber es drückt wohl auch eine von ihm selber nicht ganz überwundene Neigung aus, in seinem Gedankengut etwas wie eine Glaubenslehre zu sehen, welche in einer mehr quasi-religiösen als wissenschaftlich-objektiven Weise den uneingeschränkten Glauben der Zugehörigen verlangt und ketzerische Abweichungen verbietet.

Trotzdem glaube ich, in *Freuds* Gedanken- und Forschungswerk die Anfänge einer neuen echten Wissenschaft „Psychologie des Unbewußten“ zu sehen, die sich fortschreitend in der Weiterarbeit anderer Forscher zu einem Stand objektiver Unterscheidbarkeit zwischen Wahrheit und Irrtum entwickeln wird.

Ebenso wie im Obigen kann hier nur andeutungsweise bezeichnet werden, worin die abschließende Information besteht, welche uns die Psychologie des Unbewußten für unsere Frage gibt. Der ganze vorliegende Aufsatz kann und soll nicht mehr als einen *Leitfaden* für die naturwissenschaftliche Betrachtung des Freiheitsproblems geben. Die verschiedenen Teilkapitel des Themas, die hier nur in der Art einer Inhaltsübersicht erwähnt werden, sind vom Verfasser andernorts ausführlicher besprochen worden — vor allem in dem schon erwähnten Buch, teils auch in anderen Aufsätzen und in bestimmter Richtung in einer jetzt vergriffenen Schrift „Verdrängung und Komplementarität“. Es könnte willkommen für den nach Kenntnisnahme dieser Überlegungen suchenden Leser sein, eine von allen mehr ins Einzelne gehenden Ausführungen unbelastete Übersicht des Ganzen zu erhalten.

Daß die Psychologie des Unbewußten uns bedeutungsvolle Aufschlüsse über das Freiheitsproblem zu geben vermag, ist von *Freud* selber gezeigt worden in einer Betrachtung, die ich für bahnbrechend halte, obwohl sie kaum von anderen Verfassern beachtet worden ist. Das Bahnbrechende sehe ich freilich nicht in der dabei entstandenen Schlußfolgerung — diese halte ich im Gegenteil für falsch —, sondern nur in den *methodischen* Er-

kenntnissen, zu denen *Freud* vorgestoßen ist. Er hat die Tatsache ausgenutzt, daß seine vor allem im Begriff der „Verdrängung“ gipfelnden Ergebnisse uns neue Einsichten geben in die realen psychologischen Vorgänge, die sich beim Ablauf der Willensbildung — der Entschlußfassung — abspielen. Natürlich ist *hier* diejenige Stelle, wo eigentlich angesetzt werden muß, wenn wir nach einer im naturwissenschaftlichen Denkstil — im Stile *empirischer* Untersuchung — erarbeiteten Entscheidung suchen. Daß wir vorher die Biologie und auch die Atom- und Quantenphysik betrachtet haben, hatte einerseits den Zweck, uns zu vergewissern, daß ein Abgehen von der Verabsolutierung des Kausalitätsprinzips naturwissenschaftlich möglich — und sogar geboten — ist; und darüber hinaus haben wir gesehen, daß eine etwaige Akausalität menschlicher Willensbildung, falls wir sie beweisen können, aus einem breiten Wurzelwerk in den einfacheren, weniger „freien“, d. h. stärker kausal gebundenen Naturbereichen hervorwächst.

Vor allem aber haben wir aus der Physik eine gewichtige *methodische* Belehrung zu entnehmen, in deren Mittelpunkt der *Bohrsche* Begriff der *Komplementarität* steht (eng verknüpft mit den oft zitierten *Heisenbergschen* „Ungenauigkeitsbeziehungen“). Es handelt sich darum, daß die von den Quantenphysikern entdeckte Akausalität noch nicht dasjenige erschöpft, wodurch sich die Quantentheorie grundsätzlich von allen älteren naturwissenschaftlichen (und auch philosophischen) Denkweisen älteren naturwissenschaftlichen (und auch philosophischen) Denkweisen unterscheidet. Ohne jetzt erneut auf eine Erläuterung des Begriffes der Komplementarität einzugehen (die in dem berühmten „Dualismus“ von Wellen und Korpuskeln zum Ausdruck kommt), wollen wir nur betonen, daß die Komplementarität gewissermaßen die tiefere und radikalere (wurzelhaftere) Abweichung von der „klassischen“ Physik darstellt — es wird hier in gewisser Weise nicht nur die Kausalität, sondern sogar der Realitätsbegriff aufgelockert gegenüber dem älteren Schema. Man kann daher die Akausalität als eine *Folgerung* aus der Komplementarität betrachten.

Unser nächster Schritt besteht nun in der Erkenntnis, daß die von *Freud* geschaffenen Begriffe des „Unbewußten“ und der „Verdrängung“ eine erstaunlich genaue innere Übereinstimmung mit dem quantenphysikalischen Begriff der Komplementarität besitzen — man kann dies weitgehend durch ein *Wörterbuch* illustrieren, welches die *Freudschen* Begriffe in die *Bohrschen* übersetzt.

Die ausführliche Begründung dieser seltsamen These gehört nicht hierher — aber wir wollen sie *verwerten* als Unterlage unserer letzten Schlußfolgerung. Wenn es wahr ist, daß die Psychologie des Unbewußten das maßgebliche Vorhandensein von Komplementarität verrät; und wenn



es ferner wahr ist, daß sich aus Komplementarität auch Akausalität ergibt; dann ist es drittens wahr, daß in den Vorgängen der Willensbildung, in denen Bewußtsein und Unbewußtes zusammenspielen, die Akausalität von ähnlich beherrschender Bedeutung ist wie im akausalen Spiel der Atome.

Freud kannte die quantenphysikalischen Grunderkenntnisse noch nicht — man möchte fast sagen, er kannte sie *glücklicherweise* noch nicht. Denn um so überzeugender, eindrucksvoller wirkt es auf uns, daß er aus seinem eigenen Erfahrungsbereich heraus Begriffe entwickelt hat, welche den *Bohrschen* Begriffen weitgehend parallel gehen, obwohl er sich keineswegs durch eine Kenntnis der *Bohrschen* Gedanken beeinflussen lassen konnte. Er hat daher versucht, die Bedeutung seiner Befunde für die Freiheitsfrage im Stile alten Kausal Denkens zu durchdenken, wobei er zu einem dem unsrigen entgegengesetzten Schlusse kam: Die Vorgänge der Willensbildung verlaufen kausal (dies war *nicht* empirisch begründet, sondern im Sinne der alten Kausalitäts-Dogmatik *vorausgesetzt*). Aber da sie von *unbewußten Motiven* beeinflusst sind, entsteht das irrige subjektive Gefühl der Freiheit.

## V.

Der letzte Satz in obiger Kurzwiedergabe der Auffassungen *N. Hartmanns*: „Würde es keine Willensfreiheit geben, so würden Verantwortung und Zurechnung aufgehoben“, erinnert uns daran, daß die Freiheitsfrage eine tragende Bedeutung auch für das Strafrecht hat, in welchem man es (in der westlichen Welt) seit langem als selbstverständlich ansieht, daß die „Zurechnungsfähigkeit“ des Täters im Augenblick der Tat Voraussetzung dafür ist, daß eine Bestrafung überhaupt für berechtigt angesehen wird. Die materialistische Dogmatik ist hier natürlich anders eingestellt — da sie die Willensfreiheit grundsätzlich verneint, verliert der Begriff der Zurechnungsfähigkeit jede Möglichkeit, überhaupt definiert zu werden.

Es könnte vielleicht optimistischerweise gemeint werden, daß die neue naturwissenschaftliche Anerkennung von Willensfreiheit, deren Begründung oben skizziert wurde, eine Vertiefung und Verbesserung derart ermöglichen (bzw. vorbereiten) könnte, daß künftig saubere, untrügliche Kriterien gefunden würden, nach denen zweifelsfrei zu entscheiden wäre, ob ein Täter wirklich frei (also strafbar) handelte, oder nicht — wonach seine Bestrafung unterbleiben müßte.

Es ist aber nicht die Absicht obiger Erwägungen, eine solche Entwicklung anzubahnen oder als durchführbar zu bezeichnen. Für einen konkre-

ten einzelnen Willensakt (verbrecherischen Inhalts) nachträglich den Beweis zu führen, daß er auf Freiheit beruhte, also nicht in einer unabwendbaren Weise kausal determiniert war, dürfte kaum jemals möglich werden. Der einzige Weg zu einer Herstellung klarer, ehrlicher, unserer wissenschaftlich erreichbaren Einsicht entsprechender Urteilsfindung dürfte deshalb in dem radikalen Entschlusse liegen, die Gerichtsinstanzen völlig zu entbinden von der unerfüllbaren Pflicht, in dieser Richtung Klarheit zu schaffen; also den Begriff der Zurechnungsfähigkeit völlig auszustreichen aus der Strafgesetzgebung, die dann *ausschließlich* Straftaten als solche zu ermitteln und als solche zu bestrafen hätte, ohne irgendeine Erwägung der Frage, ob der Täter zurechnungsfähig war oder nicht.

Eine solche Reform, die eine einschneidende Veränderung unseres strafrechtlichen Denkens (durchaus nicht notwendigerweise eine umwälzende Veränderung juristischer Praxis) bedeuten würde, wäre sicherlich geeignet, lebhaft emotionale Einwände zu erregen im Sinne der Versicherung, daß es für den Täter selber ein Unglück sei, aus kausalen Zwängen heraus zu einer Mordtat genötigt gewesen zu sein. Zweifellos bedeutete aber dieser Vorgang für das betroffene Opfer ein noch wesentlich größeres Unglück als für den Täter.

HERMANN J. MEYER  
UNIVERSITÄT MAINZ

### Die Technik im Selbstverständnis des heutigen Menschen

Die Situation, in der wir die Frage nach der Technik stellen, ist in vieler Hinsicht anders als noch vor einem Menschenalter. Eine Entscheidung für und wider die Technik ist heute nicht mehr möglich. Wir haben die Zeit des Streites um die Technik in diesem Sinne hinter uns gelassen. Unsere Zeit weiß, daß die Zukunft im Zeichen der technischen Weltbeherrschung steht und daß die Technik das Dasein des Menschen noch mehr als bisher bestimmen wird. Der Prozeß des technischen Fortschritts bemächtigt sich mit elementarer Gewalt aller Lebensbereiche, auch der technikfernen, und befindet sich in unaufhaltsamer Fortentwicklung. Es spricht nichts dafür, daß er sich verlangsamt oder zum Stillstand kommt; man muß im Gegenteil annehmen, daß die Geschwindigkeit<sup>2</sup> des technischen Fortschritts noch weiter zunehmen wird. Der technische Aspekt unseres Lebens wird uns dabei nicht nur durch die Fortschritte der Verkehrs- und Nachrichtentechnik vor Augen geführt, sondern auch durch Vorgänge wie die Technisierung des ländlichen Raumes, die schon weitgehend die Unterschiede zwischen Stadt und Land eingeebnet hat.

Die Technik ist, so scheint es, die eigentliche Weltrevolution, denn sie verändert fortlaufend die Lebensbedingungen des Menschen und versetzt ihn in ein völlig neues Verhältnis zur Wirklichkeit. Ja, sie scheint die stärkste Macht für Geist, Bewußtsein und Lebensführung des Menschen zu werden.

Die leitenden Gesichtspunkte der folgenden Betrachtungen wollen wir kurz in einigen Thesen aussprechen.

1. Die moderne Technik ist nicht aus allgemein anthropologischen Voraussetzungen zu erklären, sondern ist einzig und allein ein Produkt der europäisch-abendländischen Geschichte. Sie ist hervorgegangen aus dem radikalen Wandel des menschlichen Weltverhältnisses durch die exakte Naturwissenschaft zu Beginn der Neuzeit und stellt etwas qualitativ anderes als die „Technik“ des vortechnischen Zeitalters dar. Die entscheidenden Voraussetzungen für das Entstehen und den Aufstieg der wissenschaftlichen Technik sind außertechnischer Natur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Hermann J. Meyer, *Die Technisierung der Welt*, Tübingen 1961, I. Kap.: Die Technik und die Geistesgeschichte des Abendlandes.

2. Mit dem Fortschritt der Technik vollzieht sich eine tiefgreifende Wandlung des Verhältnisses des Menschen zu Natur und Welt. Diese Wandlungen sind im Wesen der exakten Naturforschung und der auf ihr aufbauenden rationalen Technik begründet. Unvermeidlich und notwendig wird der Mensch durch den Fortschritt der naturwissenschaftlich-technischen Weltbeherrschung in ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit versetzt.

3. Es besteht ein Bedingungs-zusammenhang zwischen dem Aufstieg des Menschen zu naturwissenschaftlich-technischer Weltbeherrschung und seiner Situation in den Strukturen und Ordnungen der technischen Welt. Die naturwissenschaftlich-technische Weltbeherrschung führte unvermeidlich zu „Sachsystemen“, die sich dem Menschen gegenüber verselbständigen und ihn nur funktional beanspruchen.

4. Erst infolge ihrer methodischen Verbindung mit der analytisch-experimentellen Naturwissenschaft und der kapitalistischen Produktionsweise konnte die Technik zu ihrer heutigen dominierenden Rolle und zu einer umfassenden Bedeutung für das menschliche Dasein gelangen. Dieser Technisierungsprozeß führt zu spezifischen Gefährdungen für alle nichttechnischen Lebensvoraussetzungen. Die eigentliche Gefahr des technischen Zeitalters ist jedoch die Nivellierung des Denkens zum technischen Denken und des Handelns zum technischen Handeln und die uneingeschränkte Herrschaft des naturwissenschaftlich-technischen Denkens. Diese Gefahr ist ebenso etwas nie Dagewesenes wie die moderne Technik selber.<sup>2</sup>

5. Die Technik ist nicht von selber menschlich, so sehr sie auch von ihrem Ursprung her ein Urhumanum sein mag; ihre Menschlichkeit hängt wesentlich davon ab, ob der Mensch Macht über den Technisierungsprozeß gewinnt, nach welchen Maßen sich die Praktizierung der Möglichkeiten des technischen Handelns richtet und wie der Mensch den Kern seiner Existenz in der technischen Welt begreift und verwirklicht.

Mit diesen Thesen zielen wir auf Fragen hin, die in der gegenwärtigen Diskussion über die Technik als brennend empfunden werden. Wir wollen unser Augenmerk zunächst auf die Wandlungen richten, die die Existenz und das Selbstverständnis des Menschen unter völlig neuen Bedingungen gestellt haben. Man muß sich immer wieder vergegenwärtigen, in welchem Maße durch den naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt die Lebensbedingungen und die Verfassung des menschlichen Daseins bis in ihre Grundlagen hinein verändert werden — unvermeidlich, jedenfalls solange die geschichtlichen Mächte fortwirken, die den

<sup>2</sup> Vgl. Richard Schwarz, *Humanismus und Humanität in der modernen Welt*, Stuttgart 1965, bes. Kap. II und III.

technischen Prozeß in Gang gesetzt haben. Ebenso notwendig ist aber auch das Bewußtsein, in welchem Maße der Mensch durch die Technik herausgefordert ist und daß zuletzt nicht die Technik, sondern die geltende Auffassung des Menschen darüber entscheidet, welche Forderungen aus der Entwicklung der Technik an den Menschen gestellt werden und welchen Weg die Technisierung des menschlichen Daseins nehmen wird.

## I.

Es kann für das Selbstverständnis unseres Zeitalters nicht gleichgültig sein, aus welchen Voraussetzungen die moderne Technik entstanden ist. Es wäre ein nicht unwesentlicher Teil unserer Besinnung, den Entstehungsbedingungen der technischen Welt im Schoße unserer europäisch-abendländischen Kultur nachzugehen, da nur diese eine Hochkultur eine wissenschaftliche Technik hervorgebracht hat.<sup>3</sup>

Wir können heute immer wieder die Auffassung hören, daß die Technik so alt wie der Mensch sei. Nach dieser Auffassung ist die moderne Atomtechnik, Fernsichttechnik und Weltraumtechnik nur die Fortsetzung einer Entwicklung, die mit dem rohesten Faustkeil aus Feuerstein in Urzeiten begonnen hat. Diese These wird z. B. von dem bekannten Anthropologen und Soziologen Arnold Gehlen vertreten.<sup>4</sup> „Die Technik ist so alt wie der Mensch“, lesen wir bei Arnold Gehlen, sie beginnt mit der „Organprojektion“, der Verlängerung und Verstärkung der leiblichen Organe des Menschen durch von ihm selbst geschaffene Hilfsmittel, und von diesem Anfang geht eine kontinuierliche Linie der Entwicklung bis zu den automatischen Produktionsanlagen.<sup>5</sup> Die Technik liefert uns „Organersatz“ und „Organerweiterung“, sie gibt dem Menschen seit Anbeginn die Möglichkeit, sich gegenüber der elementaren Natur zu behaupten und sein Leben vom Druck der Außenwelt zu entlasten.

Bei dieser Auskunft über die Technik können wir schon deshalb nicht stehenbleiben, weil sie keinen Aufschluß über die Frage gibt, die sich hier geradezu aufdrängt, weshalb die erste Stufe des Werkzeugs fast die gesamte bisherige Menschheitsgeschichte umfaßt, während die zweite Stufe der Maschine knapp vor zweihundert Jahren begann und wir heute in der Automation und ihren Folgen schon die dritte Stufe erleben.<sup>6</sup> Man

<sup>3</sup> Vgl. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, *Technik als Bestimmung und Versuchung*, Göttingen 1965.

<sup>4</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Bonn 1962; *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1964.

<sup>5</sup> Arnold Gehlen, *Anthropologische Ansicht der Technik*, in: *Technik im technischen Zeitalter*, hrsg. von Hans Freyer, Johannes Chr. Papalekas, Georg Weippert, Düsseldorf 1965.

<sup>6</sup> Vgl. auch Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, S. 7 ff.

wird fragen müssen: Warum hat die erste Phase so lange gedauert? Hatten nicht die Griechen durch den Durchbruch zum prinzipiellen Denken, das die Dinge losgelöst von menschlichen Bedürfnissen als sie selbst betrachtet, durch die Entwicklung der Mathematik und der mechanischen Künste schon wesentliche Voraussetzungen für den Schritt zur Maschinentechnik geschaffen? Damit ist zugleich die Frage gestellt, weshalb eigentlich nur die abendländische Kultur die moderne Technik hervorgebracht hat, obschon auch alle anderen Hochkulturen auf der ersten Stufe des Werkzeugs bewunderungswürdige Leistungen gezeigt haben. Wenn eine kontinuierliche Linie der Entwicklung vom ersten Faustkeil bis zur modernen industriellen Technik verlief, so müßten zumindest die Völker der anderen Hochkulturen selber eine wissenschaftliche Technik hervorgebracht haben und heute nicht gezwungen sein, die technische Entwicklung nachzuholen. Man sieht: Die Frage nach den historischen Voraussetzungen der modernen Technik ist hochaktuell. Sie müßte uns Auskunft darüber geben, worauf es beruht und was es bedeutet, daß die von den abendländischen Völkern geschaffene Technik sich heute über den ganzen Erdball ausbreitet und zur planetarischen Technik geworden ist. Wir haben, mit anderen Worten, zu fragen, weshalb nur das Abendland über die den anderen Kulturen eigentümliche Haltung zur Natur hinausgegangen und zur Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur durch die Technik aufgestiegen ist, statt sich mit dem Einfügen in die Ordnungen der Natur und dem frommen Gebrauch der Stoffe und Kräfte der vorgegebenen Natur zu begnügen.<sup>7</sup>

Wenn wir diese Frage zureichend beantworten wollten, müßten wir sehr weit ausholen. Wir müßten dann die Frage stellen, weshalb die Griechen es nicht zu einer Maschinentechnik, genauer zu einer energetischen Technik gebracht haben und was sie als Schöpfer des wissenschaftlich begründeten Denkens dennoch an fundamentalen Voraussetzungen für das Entstehen der späteren wissenschaftlichen Technik geschaffen haben. Wir müßten die Frage untersuchen, wie der christliche Glaube das Verhältnis des Menschen zur Natur verändert hat und die Natur-Distanz der Griechen, wie man gesagt hat, zur Welt-Distanz potenziert hat, und welche geistigen und sozialen Entwicklungen in Europa den Aufstieg der rationalen Technik ermöglicht haben. Es versteht sich, daß ein solcher Fragenkomplex, zu dem auch die historische Forschung erst Teilantworten bereithält, hier nicht untersucht werden kann und soll. Gleichwohl ist es schon für ein Vorverständnis der modernen Technik wichtig, zu erkennen, daß die moderne Technik, die auf allen Gebieten der Kultur so umwäl-

<sup>7</sup> Vgl. Müller-Schwefe, a.a.O., S. 3 ff.

zend gewirkt hat, selber das Geschöpf ganz bestimmter und tiefgehender geistiger Umwälzungen ist. Nichts wäre irriger als die Annahme, daß die Technik schon in der gesamten Menschheitsgeschichte das entscheidende Wort gesprochen hätte.

Wir müssen uns hier mit dem Hinweis auf die wichtigsten historischen Voraussetzungen der modernen Technik seit Beginn der Neuzeit beschränken, die Aufschluß geben über die qualitative Veränderung, die in dem vor sich gegangen ist, was Technik heißt.

Um in aller Kürze den Zusammenhang der Technik mit den Umwälzungen, die sich zu Beginn der Neuzeit vollzogen haben, einsichtig zu machen, stellen wir die These auf, daß der Schritt von der hochentwickelten handwerklichen Technik des Mittelalters und der Antike zur Maschinenteknik und zur Kraftmaschine kein technisches Problem war, sondern einen völligen Umsturz in der Weltauffassung, ein radikal anderes Verhältnis des Menschen zur Natur voraussetzte. Die Möglichkeitsbedingung der modernen rationalen Technik war ein neues, anderes Verhältnis des Menschen zur Natur, das für Antike und Mittelalter bestimmend gewesen war — also eine Wandlung in den Fundamenten des Daseins. Dieses neue Verhältnis des Menschen zur Natur ist das Ergebnis einer, wie Kant später formulierte, „Revolution der Denkart“ (von ihr gehen alle modernen Revolutionen aus).

Dieses neue Verhältnis des Menschen zur Natur wurde bekanntlich zu Beginn der Neuzeit durch die Revolution der wissenschaftlichen Erforschung der Natur begründet, die an die Namen Kopernikus, Kepler, Galilei geknüpft ist. Von Keplers neuer Himmelsbetrachtung und Galileis Experiment mit der schiefen Ebene (das zur Entdeckung der Gesetze des freien Falls führte) bis zu den Experimenten von Gemini 6 im Weltraum geht, so scheint es, eine logische und sachliche Entwicklungslinie.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Deutung der Natur, deren Verdrängung durch die experimentelle Naturwissenschaft noch von Goethe als Auflösung des natürlichen Verhältnisses zur Welt empfunden wurde. Die bis dahin geltende Naturauffassung hatte die Natur als beseelt gedacht, als erfüllt von eigenen Zwecken und Sinngestalten. Für die teleologische Naturauffassung stellten sich die Phänomene der Natur als einheitliche Vorgänge, als ungeteilte Ganzheiten dar, die man in ihrem Dasein und Sosein beschreiben kann, nach deren Bedingungen man aber nicht fragt. Fern ist der Gedanke, die Naturphänomene zu analysieren und in den Zusammenhang der Naturerscheinungen durch Isolierung der Phänomene und durch exakte Bestimmung der Quantitäten einzudringen. Es entspricht dem natürlichen Denken, das äußere Geschehen und die

Gestalten der Natur teleologisch aufzufassen, die Wirkung als den verborgenen Zweck und die Ursache als das verborgene Mittel, mit dem es auf die Wirkung angelegt ist. Hinter dieser Frage nach dem Ziel, nach der *causa finalis* der Erscheinungen als Aufgabe der Erkenntnis, stand der Glaube des Menschen, daß die Natur für ihn gemacht sei. Für die neue Wissenschaft, die diese Sinnbezüge zerstörte und die sich damit von der Verbindlichkeit der vorgegebenen Natur befreite, wurde die Natur in einem radikal neuen Sinne faßbar und erforschbar, nämlich als mit exakten Methoden erforschbarer Ursache-Wirkungszusammenhang. Das setzte voraus, daß das Ganze der Natur als berechenbarer Ursache-Wirkungszusammenhang begriffen wurde und hatte im Vorgehen der Forschung die Bearbeitung des Wirklichen durch die experimentelle Analyse zur Konsequenz.<sup>8</sup>

Die folgenreichste Erfindung der Weltgeschichte ist das Experiment, genauer das rationale Experiment, die Verbindung von vorausberechenbarer Hypothese zur Befragung der Natur unter ganz bestimmten, kontrollierten Bedingungen. Man rechnet die experimentelle Methode der Naturwissenschaften im allgemeinen nicht zu den Erfindungen, und doch ist die Wendung der Naturwissenschaft zum Experiment und der Wille, daraus Konsequenzen zu ziehen, die folgenreichste aller Erfindungen — ohne sie gäbe es nämlich keine Technik.

Moderne experimentelle Naturwissenschaft und moderne Technik stehen also von vorneherein in einem potentiellen Bedingungsverhältnis. Das erfolgreiche Experiment der theoretischen Naturwissenschaft ist Voraussetzung der modernen Technik und zugleich Anweisung zu technischem Handeln. Mit dem nun beginnenden Fortschritt in der Objektivierung der Natur erweitert sich zugleich der Bereich des Seienden, der zum Objekt des zweckrationalen Handelns der Technik gemacht werden kann. Die Erkenntnis, die nicht mehr eruieren kann, wozu die Dinge da sind, kann doch herausbekommen, was aus ihnen und mit ihnen zu machen ist.<sup>9</sup> Zu welchen Konsequenzen dieser Wandel im Verhältnis des Menschen zur Natur führen muß, hat René Descartes schon 150 Jahre vor dem Siegeszug der technischen Weltbeherrschung programmatisch formuliert: Der Mensch kann nun zum „*maître et possesseur de la nature*“ aufsteigen, zum Herrn und Eigentümer der Natur und kommt damit in die Lage, die Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper auszunutzen.

<sup>8</sup> Vgl. Theodor Litt, *Naturwissenschaft und Menschenbildung*, Heidelberg 1954.

<sup>9</sup> Hans Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen*, in: *Studium Generale*, 1957, S. 644.

Wir wollen einige Kriterien dafür entwickeln, daß die moderne Technik nicht nur gradweise, sondern auch dem Sinn und Geist nach etwas Neues ist, für das es keine geschichtlichen Parallelen gibt. Zugleich wollen wir uns damit Klarheit über die Grundstrukturen der technischen Welt verschaffen, die in der Technik angelegt sind und deren Auswirkungen unvermeidlich zu ihr gehören.

Bis zum Beginn des technischen Zeitalters waren Kraftleistung, Wärmeschutz, Fortbewegung, Nachrichtenübermittlung an die Bedingungen des Organischen gebunden. Organische Stoffe sind nicht beliebig aus Natur-elementen zu jeder Zeit herstellbar, sondern wachsen in der Natur nur langsam nach; organische Kräfte sind solche Kräfte, die nicht beliebig an jedem Ort und zu jeder Zeit erzeugbar sind, sondern den Wachstums- und Erzeugungsbedingungen der vorgegebenen Natur unterliegen. Der Spielraum der möglichen Zwecksetzungen und damit der Umformung und Umgestaltung der Natur war damit begrenzt. Mit der Dampfmaschine, der ersten auf wissenschaftlichen Voraussetzungen beruhenden Kraftmaschine, erfolgte eine völlige Umkehrung der bisherigen Situation. Nun stand zum ersten Male eine Kraftquelle bereit, deren Ablaufs- und Wirkungsbedingungen vom Menschen selber hergestellt werden konnten und deren Anwendungspotential gar nicht abzusehen war. Die Zielsetzungen werden nun nicht mehr von den organischen Maßverhältnissen und Begrenzungen bestimmt, die in der bisherigen Geschichte die menschliche Werkwelt prägten, sondern von den Möglichkeiten, die sich von der freigemachten Naturkraft her ergeben. Diese neue Ausgangssituation gilt für die gesamte energetische Technik, von der Dampfmaschine über den Verbrennungsmotor von Daimler-Benz und die Verfügbarmachung der Kräfte der Elektrizität und der elektromagnetischen Wellen bis zur Atomtechnik. „Man fragt nach Zwecken für frei verfügbare Potenzen.“<sup>10</sup> Die Natur kann nun in ganz anderem Sinne als bisher in die menschlichen Zwecksetzungen einbezogen und umgestaltet werden. Man könnte von einer neuen Art der Naturbestellung sprechen, die die Natur unter dem Aspekt betrachtet, wie all das, was in ihr an latenter Energie vorhanden ist, in Kraft, Wärme und Bewegung, d. h. in Gütern zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, verwandelt werden kann.

Man erkennt hier wieder: die Bedingung der Möglichkeit, daß der Mensch in dem geschilderten Sinne über die Kräfte der Natur verfügen kann, ist ein neues Verhältnis zur Natur, nämlich die Beziehung zur Na-

<sup>10</sup> Vgl. Hans Freyer, *Der Geist im Zeitalter der Technik*, in: *Wort und Wahrheit*, 3/VII, S. 183 ff.

tur, „durch die sie als Gegenstand in den Bezug zum Vorstellen des Subjekts eingespannt“ wird.<sup>11</sup>

Ein kritisches Wort ist hier zu sagen zu der Theorie, die die Objektivierung der Arbeit als einen in der Vorzeit beginnenden und in unserem Zeitalter endenden Prozeß auffaßt und die dabei die besondere Rolle der abendländischen Kulturentwicklung übersieht. Dieses von H. Schmidt aufgestellte und von A. Gehlen übernommene Gesetz nimmt drei Stufen der Entwicklung an: Auf der ersten Stufe, der des Werkzeugs, werden die zur Arbeit notwendige physische Kraft und der erforderliche geistige Aufwand noch vom Subjekt geleistet, die zweite Stufe ist die der Arbeits- und Kraftmaschine, deren Leistung in der technischen Objektivierung der physischen Kraft des Menschen besteht, auf der dritten Stufe, der des Automaten, werden schließlich auch die geistigen Leistungen des Menschen objektiviert. Dieses Gesetz greift nach Gehlen „sozusagen vom Rücken her oder instinktiv durch die gesamte menschliche Kulturgeschichte hindurch“.<sup>12</sup>

Diese Theorie ist geeignet, die wesentlichen Unterschiede zwischen der Technik des vortechnischen Zeitalters und der modernen Technik zu verdecken. Die zweite und dritte Stufe der Objektivierung der Arbeit im Sinne der genannten Theorie ist unlösbar verbunden mit der neuzeitlichen Vergegenständlichung der Natur und ist allein ein Produkt der abendländischen Kulturentwicklung. Die in der Vorzeit beginnende Entwicklung der Technik hat in allen anderen Kulturen diese Stufen nicht erreicht. Es kommt uns also wesentlich auf die Einsicht an, daß der Schritt von der Werkzeugtechnik zur Maschinenteknik sich nicht ohne Weiteres aus einem notwendigen technischen oder wirtschaftlichen Geschehen ergibt, sondern die Bedingungen seiner Möglichkeit in der Objektivierung der Natur hat. In der Objektivierung der Arbeit auf der zweiten Stufe (der Teilmechanisierung) ist, anders gesprochen, die völlige Umwälzung des menschlichen Verhältnisses zur Natur enthalten. Es geht deshalb nicht an, dieser Entwicklung einen universellen Charakter zuzuschreiben und sie mit einer hintergründigen Logik auszustatten. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß der ganze Prozeß der Objektivierung der Arbeit von den Anfängen der Mechanisierung der Arbeit bis zur Automation eng verknüpft ist mit dem Prozeß der Objektivierung der Natur und in ihm seine wesentlichen Voraussetzungen hat.

Denkt man die Konsequenz, die diese „Umkehrung“ für die Arbeitswelt haben mußte, näherhin durch, so zeigt sich, daß in ihr noch weitere für die technische Welt grundlegende „Umkehrungen“ beschlossen sind.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, S. 99.

<sup>12</sup> Vgl. Gehlen, *Anthropologische Ansicht der Technik*, a.a.C., S. 107.

Die Bewegungen der Hand auf Maschinen zu übertragen, war erst in dem Augenblick sinnvoll, als mit der Kraftmaschine Kräfte erzeugt wurden, die regelmäßig zu jeder Zeit und an jedem Ort verfügbar und lückenlos berechenbar waren. Damit kehrt sich jedoch das Verhältnis von Mensch und Werkzeug um: Nicht die Maschine ersetzt die menschlichen Organe, sondern der Mensch ersetzt die mechanisierte Arbeitsweise der Maschinen an den Stellen, wo die Handbewegungen unerlässlich sind. „Seine Arbeit ist nun in keiner Hinsicht mehr autonom, sondern steht unter lauter fremden Maßen und Ansprüchen. Für ihr Tempo und ihren Präzisionsgrad sind die Umlaufgeschwindigkeiten und die Einstellungsschärfe der Maschine bestimmend.“<sup>13</sup> Damit ist eine bestimmte Situation prädisponiert, die in allen Objektivationen und Verwandlungen des Arbeits- und Produktionsprozesses bis zur Automation wiederkehrt: Der Mensch spielt in der betrieblichen Organisation der Arbeit die Rolle eines eingeplanten Funktionsträgers, der immer nur mit einer bestimmten Sachleistung in Betracht kommt, wozu der Antrieb nicht aus seiner Person, sondern aus dem vorausentworfenen Plan des Betriebes stammt.<sup>14</sup> Je mehr die Rationalisierung fortschreitet, um so mehr nimmt die Maschine dem Menschen die mechanischen und repetierbaren Leistungen ab, bis sie auf der methodisch letzten Stufe der Rationalisierung, der Automation, auch die Steuerungs- und Kontrollvorgänge, die der intelligenten Überlegung und Entscheidung bedürfen, übernimmt. Dadurch ändert sich aber nichts daran, daß der Mensch überall da, wo die betriebliche Organisation der Arbeit ihn erfaßt, auf den Vollzug funktionalisierter vorgeplanter Leistungen hin beansprucht wird.

Wir können noch von einer dritten Ausgangsposition sprechen, die mit der „Umkehrung“ in Erscheinung treten mußte. Das traditionsgebundene Handwerk der vorindustriellen Zeit konnte nur für einen relativ konstanten Bedarf produzieren, nicht nur weil seine Wirkmöglichkeiten begrenzt waren, sondern weil dem Streben nach Rationalisierung und nach quantitativer Steigerung der Produktion die wirtschaftliche, soziale und geistige Ordnung der alten Welt entgegenstand. Für die industrielle Produktion waren von Anfang an zwei Momente besonders charakteristisch: 1. der zunehmende Ersatz der menschlichen Arbeitskraft durch die vorgeplante maschinelle Erzeugung mit der Folge der Steigerung der Produktivität der Erzeugung; 2. die Tendenz, nicht von einer gegebenen Bedarfslage her zu produzieren, sondern umgekehrt, die Bedürfnisse für die Produkte, die sie produziert, laufend mitzuproduzieren. Sie strebt

<sup>13</sup> Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1956.

<sup>14</sup> Vgl. Freyer, a.a.O.

daher notwendig nach Massenbedarf und Massenverbrauch. Diese Disposition ist die Voraussetzung für die besonders in den Industriegesellschaften des Westens ständig zunehmende Steigerung des materiellen Lebensstandards und der Konsummöglichkeiten für alle Schichten der industriellen Gesellschaft. Man kann sagen, daß hierin ebenso die Tatsache begründet liegt, daß Armut in der industriellen Gesellschaft prinzipiell überwindbar geworden ist, wie die Tendenz, den Menschen nicht nur als Arbeitskraft, sondern auch in seiner Eigenschaft als Konsument in das System der industriellen Gesellschaft fest einzubeziehen.<sup>15</sup>

Wie wir eben fanden, besteht der qualitative Unterschied zwischen der alten und der modernen Technik darin, daß die moderne Technik den radikalen Wandel des menschlichen Verhältnisses zur Natur durch die experimentelle Naturwissenschaft zur Voraussetzung hat. Wir sahen, indem wir noch weitere Kriterien für diesen qualitativen Unterschied entwickelten, außerdem, daß die Vergegenständlichung der Natur auch die grundlegende Voraussetzung für die fortschreitende Vergegenständlichung des Arbeits- und Produktionsprozesses bis zur Automation ist und daß in ihm die Möglichkeit weiterer die moderne Situation des Menschen kennzeichnender Strukturen der Objektivation begründet liegt. Damit ist zugleich gesagt, daß es prinzipiell gesehen keine Entwicklungskontinuität vom Handwerk und den *artes serviles* zur modernen wissenschaftlichen Technik gibt. Wir haben bei dieser Deutung allerdings schon die Einsicht in den historischen Zusammenhang vorausgesetzt, der im 17. und 18. Jahrhundert zur Annäherung und im 19. Jahrhundert zur funktionellen Verbindung zwischen der alten Erfahrungstechnik und der analytisch-experimentellen Naturwissenschaft geführt hat. Man mußte es erst lernen, die in der theoretischen Naturforschung (namentlich im Experiment) liegenden Anweisungen zum technischen Handeln für die technische Praxis der Bearbeitung und Umgestaltung der Natur auszunutzen. Aber auch das wäre nicht möglich gewesen ohne das Hinzutreten eines dritten Faktors.

Die grundlegende Bedingung für den Übergang zu rationeller gewerblicher Produktion, zur Rationalisierung der Arbeit, zu quantitativer Erzeugung und anderen in dieser Richtung liegenden Tendenzen der industriellen Technik war die von religiösen Banden freigegebene Wirtschaftsgesinnung. Nur eine neue Wirtschaftsgesinnung, die die technische Rationalisierung der Arbeit forderte, weil sie am Gewinn interessiert war,

<sup>15</sup> Hans Freyer, *Entwicklungstendenzen und Probleme der modernen Industriegesellschaft*, in: *Die Industriegesellschaft in Ost und West*, Hrsg. Institut für staatsbürgerliche Bildung, Mainz 1966, S. 9 ff.

konnte den Weg für den Aufstieg der industriellen Technik freimachen. Umgekehrt kann man sagen, daß der technische Geist in der alten Technik aus den entsprechenden Gründen gebunden war, nämlich durch das technische Wissen selber, das den Menschen auf die Nutzung der unmittelbar zugänglichen Natur beschränkte, durch eine Wirtschaftsgesinnung und Wirtschaftsordnung, die dem wirtschaftlichen Nutzstreben feste Grenzen setzte und dadurch das Streben nach höherer Rationalität verhinderte, und schließlich durch eine Arbeitsethik, für die die Erhebung der Arbeit zum Selbstzweck und zur religiösen und ethischen Tugend nicht denkbar gewesen wäre. „Das Interesse an einer . . . technischen Bewältigung der Natur wurde verstärkt durch das Interesse am kapitalistischen Gewinn, und in der Vereinigung dieser beiden Interessen liegt der ganze dynamische Charakter unseres Zeitalters begründet.“<sup>16</sup> Nur ein Wirtschaftsgeist, der nach Rationalisierung und Steigerung der Produktion, nach Ersatz von Arbeitskräften durch Maschinen, nach Erweiterung der Bedürfnisse, nach Nutzbarmachung der Natur strebte, konnte das Bündnis zwischen exakter Naturforschung, Technik und Produktion begründen, das seither die Entwicklung der modernen Gesellschaft bestimmt und das die technische Welt von heute heraufgeführt hat. Es ist deshalb wohl kaum richtig, der modernen Technik vorzuwerfen, daß sie den falschen Weg der Prosperität gegangen sei. Ohne diesen Geist wäre sie nämlich gar nicht da. Die in der exakten Naturforschung liegenden Möglichkeiten der Naturbeherrschung konnten nur durch diesen an progressiver Nutzung der Natur interessierten Geist freigesetzt werden. Die zunehmende Technisierung der Welt wäre nicht möglich gewesen und noch möglich ohne den Willen zu einem ununterbrochen ansteigenden Wachstum der Wirtschaft, der den nach Rationalisierung strebenden Wirtschaftsgeist von Anfang an beflügelte.

In der Synthese von Wissenschaft, Technik und Produktion zu einem neuen, selbst technischen Leistungsgebiet, dem „Industriesystem“, haben wir das große Ereignis zu sehen, das die Entwicklung zu einer Gesamttechnisierung des menschlichen Daseins eingeleitet hat.

Aus diesem Sachverhalt dürfen wir folgende für die moderne Technik wichtige Einsicht ableiten: Die Frage an die Technik und nach dem Verhältnis von Mensch und Technik ist immer schon die Frage an die mit ihr strukturell und funktionell verbundene analytisch-experimentelle Naturwissenschaft und rationalistische Wirtschaft. Die Frage nach den Folgen der technischen Entwicklung, nach dem Regreß des technischen

<sup>16</sup> Jochen Schmauch, Soziologische Aspekte zur Freiheit der Erwachsenen, in: Freiheit der Bildung, Freiheit der Erwachsenen, Osnabrück 1959, S. 81.

Fortschritts oder nach der Vorherrschaft des rechnenden Denkens wird man daher nicht allein an die Technik, sondern zugleich auch an die außer-technischen Faktoren, die sie ermöglicht haben, stellen müssen.

## II.

Geschichtlich gesehen stellt die moderne Technik, wie aus diesem kurzen historischen Exkurs schon klar hervorgeht, nicht einfach eine Fortsetzung der bisherigen Formen der Weltbewältigung und spezifisch menschlicher Weltgestaltung dar, sondern den Durchbruch zu etwas Neuem, qualitativ und quantitativ Andersartigem. Man wird auch folgern dürfen, daß Technik nicht ein Mittel unter anderen Mitteln ist, mit denen der Mensch die Natur bewältigt und ausnutzt, sondern immer schon eine bestimmte Weise des menschlichen Verhältnisses und Verhaltens zur Natur und Welt einschließt. Wir müssen nun versuchen, den durch die „Technisierung“ eingeleiteten Zusammenhang zu überblicken.

Hierzu ist es erforderlich, daß wir folgende Vorgänge und Phänomene näher charakterisieren: 1. den Vorgang der Objektivierung der Natur, den grundlegenden Vorgang des technischen Zeitalters überhaupt, 2. die aus der Verbindung mit der exakten Wissenschaft hervorgehenden Wesensmerkmale und Tendenzen der modernen Technik<sup>17</sup>, 3. die durch den Prozeß der Technisierung eingeleiteten Wandlungsvorgänge, die heute die Situation des Menschen in der technischen Welt bestimmen und die sein Selbstverständnis unter völlig neue Bedingungen gestellt haben.

Das vielberufene Verhältnis von Mensch und Technik betrifft, wie wir schon hier bemerken wollen, die Lage des Menschen in den sich weitgehend auf die naturwissenschaftliche Objektivierung aufbauenden Ordnungen der technischen Welt, die ihm heute als die Macht einer zweiten künstlichen Natur entgegentritt und deren Bezugspunkt er doch selber als Subjekt ist.

(1) Die Objektivierung oder Vergegenständlichung ist eine Operation<sup>18</sup>, durch die wir die Erscheinungen nötigen, sich so zu präsentieren, daß wir sie nach Maß, Zahl und Gewicht bestimmen können. Sie präsentieren sich von Natur aus keineswegs als solche. Es ist deshalb für das Verfahren der Forschung, die diese methodische Operation ausgebildet hat, die exakte, analytisch-experimentelle Naturwissenschaft, kennzeichnend, daß sie alles Qualitative als „subjektiv“ eliminiert und grundsätzlich auf das, was meßbar ist, zurückführt. Die Optik wird z. B. als Teilgebiet

<sup>17</sup> Vgl. Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 45 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Georg Picht, Technik und Überlieferung, Hamburg 1959.

berechenbarer Vorgänge dadurch möglich, daß die Skala der Farbqualitäten, die die Seele als ein Vielfaches von qualitativ verschiedenen Farbtönen erlebt, völlig ausgeschieden wird; die physikalische Optik reduziert die Skala der Farben auf eine Skala sich lediglich quantitativ unterscheidender Bewegungen. Man kann sagen, daß sie den gegebenen, anschaulichen Zusammenhang, in dem die Erscheinung auftritt, auflöst, um künstlich eine Situation herbeizuführen, in der die Natur genötigt werden kann, auf die an sie gestellten mathematischen Fragen zu antworten. Das geschieht im Experiment, das deshalb so eingerichtet werden muß, daß die Anfangsbedingungen des Vorgangs, den man beobachten will, vollständig bekannt sind. Da das nur in geschlossenen Systemen erfüllt ist, die wir in der Natur nicht antreffen, müssen durch Ausschaltung aller Faktoren, die die Beobachtung stören könnten, diese Bedingungen künstlich geschaffen werden. Das Forschungsexperiment ist eine künstliche, zum Zweck der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Naturphänomene hergestellte Natur. Obschon diese Charakteristik noch keineswegs zureichend ist, erkennt man schon jetzt, daß es sich bei der Erkenntnis der Natur um etwas anderes als um die mathematische Registrierung und Beschreibung des Vorgefundenen handelt. Das Erkenntnisverfahren der Naturwissenschaft besteht vielmehr in „einer konstruktiven Umbildung der von der Welt empfangenen Eindrücke“ (Litt), in einer „unheimlich eingreifenden Bearbeitung des Wirklichen“ (Heidegger).

Will man die Tragweite dieses Vorgangs erkennen, so muß man sich klarmachen, daß das Seiende nicht von Natur aus Objekt des Menschen ist, oder, anders gesprochen, der Mensch nicht von Natur aus zu ihm die Position einnimmt, durch die das Seiende zum Gegenstand, zum Objekt, zur frei verfügbaren Sache wird. Die Natur wird erst durch die exakte Forschung zum Gegenstand umgedacht und damit in die Position des Objekts abgedrängt. Vom Ursprung her weiß der Mensch nichts von der scharfen Trennung, durch die sich das erkennende Subjekt von der als Objekt zu erkennenden Natur scheidet und Natur und Welt und Sache in den Blick faßt. Davon haben die ganze alte Welt, Antike und Mittelalter und alle außereuropäischen Kulturen nichts gewußt. Durch die eben beschriebene methodische Operation verwandeln sich die Naturerscheinungen in Naturabläufe, die mathematisch berechenbar und technisch beherrschbar sind.

Worauf es hier ankommt, ist die Einsicht, daß die exakte Naturforschung Vehikel einer fortschreitenden tiefgehenden Wandlung des Verhältnisses von Mensch und Welt ist. Die gleiche Umstellung des menschlichen Verhältnisses zur Natur vollzieht sich im technischen Denken. Die Technik vollzieht diese Umstellung, indem sie die objektivierten Natur-

zusammenhänge menschlichen Zwecken dienstbar macht. Die Praxis, die wir Technik nennen, setzt also — und das ist ihr wesentlichstes Kennzeichen — die Struktur der Beziehung voraus, die der Mensch zwischen sich und der Welt herstellt, indem er sie zum Objekt macht. Ihre Voraussetzung ist damit die radikale Bedeutungsentleerung (Litt) der Natur durch die exakte Wissenschaft, denn „nur durch die Reduzierung der Natur auf ihren nackten Material- und Energiewert wird die Sphäre reinen Handelns und reiner Konstruktion möglich“.<sup>19</sup>

Dementsprechend interessiert uns in der Technik das Seiende nicht in seinem Wesen, sondern insofern, „als es z. B. ein berechenbares und verwertbares Quantum an Masse, Kraft, Geschwindigkeit bietet“.<sup>20</sup> Indem wir die Dinge technisch betrachten, abstrahieren wir von der anschaulichen und erlebbaren Natur und heben den Aspekt der Wirklichkeit heraus, der berechenbar, beherrschbar und nutzbar ist. Im Fortgang der analytischen Naturforschung steigt auch die technische Verfügungsmacht über die Natur an; sie wird, wie Guardini sehr einprägsam sagt, immer tiefer aufgebrochen und immer genauer durch die mathematisch-experimentelle Methode in Verfügung genommen.<sup>21</sup> Das ist die Voraussetzung dafür, daß das technische Weltverhalten Natur und Welt in immer weiteren und tieferen Bereichen zum vorgegebenen Rohstoff und zur Energiequelle für menschliche Zwecke machen kann.

(2) Die wesentlichen Strukturmomente der modernen Technik sind schon, wenn man diese Ausgangslage bedenkt, zu erkennen. Wir wollen sie in wenigen Sätzen festhalten:

Die Technik ist mit einer Wissenschaft verbunden, die das Gesetz ihres Vorgehens und Fortschreitens in sich selber findet und hierbei keine anderen Kontrollinstanzen anerkennt als die, die ihrem Erkenntnisverfahren immanent sind. Diese Bewegung schreitet — angefeuert von wirtschaftlichen und politischen Triebkräften — mit unablässiger Stetigkeit in der Erforschung (Objektivierung, Versachlichung), Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur fort. In dieser Solidarität zwischen mathematischer Naturwissenschaft und rationaler Technik liegt es begründet, daß die technische Praxis ohne weiteres an der Durchbrechung der Schranken, die der vorwissenschaftlichen Naturerfahrung gesetzt sind, teilnimmt. In dem Maße etwa, in dem sich die Objektivierung der Natur von den Sinnesgebieten der natürlichen Erfahrung abgelöst hat, hat auch die technische Praxis sich von dem „organischen“, auf die menschlichen Sinnesorgane bezogenen Verhältnis zur Natur gelöst. Sie wird dadurch

<sup>19</sup> Vgl. Blumenberg, a.a.O.

<sup>20</sup> Vgl. Blumenberg, a.a.O.

<sup>21</sup> Romano Guardini, *Die Macht*, Würzburg 1952, S. 55 ff.



zu Leistungen und Zielsetzungen befähigt, die immer weiter vom ursprünglichen Weltverhältnis des Menschen und den ihm im vortechnischen Zeitalter unabänderlich gesetzten Grenzen wegführen. Alle Emanzipationen der modernen Technik, die Emanzipation von den Maßen der menschlichen und tierischen Muskelkraft oder den Kraftquellen der vorgegebenen Natur, die Emanzipation von den Schranken der menschlichen Sinnesorgane, die Emanzipation von allem, was wachsen muß und nicht gemacht werden kann, die Emanzipation von den Schranken von Raum und Zeit durch die modernen Verkehrsmittel, sie alle haben hier ihre Wurzel. Nur vermöge dieser Verbindung kann die Technik Funktionszusammenhänge aufbauen, die alle Schranken, die dem unmittelbaren (d. h. dem nicht durch wissenschaftliche Objektivierung der Natur vermittelten) Handeln gesetzt sind, überwinden.

Wenn man, wie das viele moderne Autoren tun, eine grundsätzliche Inkongruenz zwischen Mensch und Technik konstatiert (im Unterschied zu der Auffassung, daß die Technik einfachhin der „große Mensch“ sei), — diese Inkongruenz hat ihre Möglichkeitsbedingung in der fortschreitenden Vergegenständlichung der Natur durch die exakte Wissenschaft. Sie führt auf der Ebene der Technik überall zu einer Entbindung des Menschen aus den erlebbaren Verhältnissen und Maßen. Man kann die Führungsrolle der experimentellen Naturwissenschaft und den spezifischen Bedingungs Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Technik an dem einfachen Gesetz ablesen, nach dem sich beide entfaltet haben, „das eine fallende Reihe der Anschaulichkeit und eine steigende Reihe der Abstraktion zeigt, verbindlich für wissenschaftliche Theorie und technische Praxis“.<sup>22</sup> Wie weit sind wir hier vom Handwerk entfernt!

(3) Es liegt auf der Hand, daß diese mit dem technischen Fortschritt anwachsende Möglichkeit, Natur und Welt technisch zu betrachten und zu behandeln, tiefreichende Folgen für den Menschen selbst haben mußte. Das ganze Leben ist durch dieses neue Verhältnis des Menschen zur Natur umgestaltet worden, und unvermeidlich werden durch diese Revolution *sans phrase* alle Lebensgrundlagen revolutioniert. Betrachten wir zunächst die Wandlungen, die sich in den Fundamenten des Daseins, im Verhältnis des Menschen gegenüber der „Wirklichkeit“, vollziehen.

Lange Zeit konnte es scheinen, als ob die Objektivierung und Nutzbarmachung der Natur allein eine Angelegenheit von Naturforschern und Technikern sei und technische Bearbeitung und Nutzbarmachung das Verhältnis des Menschen zur gegebenen Natur nicht wesentlich veränderten. Inzwischen ist offenbar geworden, daß die Naturwissenschaft und die von

<sup>22</sup> Max Bense, Technische Existenz, Stuttgart 1949, S. 192.

ihr erarbeiteten technischen Möglichkeiten „sich auch dann auf das allgemeine Bewußtsein auswirken, wenn der einzelne für sich diese technischen Möglichkeiten nicht nur nicht realisieren, sondern sie nicht einmal konkret verstehen kann“.<sup>23</sup> Es verschwinden die Haltungen, die auf die sich in Klängen, Farben und Gestalten darbietende Natur bezogen sind, „die Haltungen des Angerufenwerdens und Sich-Erschließens, des Lauschens und Sich-Versenkens. Die Natur wird nicht — wie noch bei einem Goethe oder Carus — befragt, sondern durchgearbeitet. Der Widerstand, den diese Bemühung findet, ist nicht die Erfahrung einer numinosen Undurchdringlichkeit, sondern die der rationalen Problematik. Ein Wort wie das Goethesche ‚Geheimnisvoll am lichten Tag läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben . . .‘ hat darin keinen Raum.“<sup>24</sup> An die Stelle solcher Haltungen tritt zunehmend, so scheint es, eine nüchterne sachlich-technische Einstellung zur Natur, die in ihr im vorhinein schon das Objekt technischer Berechnung und Nutzbarmachung sieht.

Der Mensch gewinnt in zunehmendem Maße die Möglichkeit, die gegebene Natur umzugestalten und umzuwandeln, und zwar auch in Bereichen, in denen er sich Phänomenen gegenübergestellt findet, die er bis dahin nicht ergreifen und beherrschen konnte. Man muß noch genauer sagen: Mit dem technischen Fortschritt erweitert sich fortlaufend seine Macht, die gegebene Natur als etwas anzusehen, was verändert werden kann, denn der Fortschritt ist gleichbedeutend mit der Ausdehnung der Bereiche der berechenbaren, beherrschbaren und nutzbaren Natur. Die Natur wird damit etwas anderes für ihn, als was sie vorher gewesen ist. Sie wird, wie Hans-Rudolf Müller-Schwefe sehr zutreffend formuliert hat, „im exakten Sinn des Wortes *potentia*“ für ihn, Inbegriff von Möglichkeiten, die vom Menschen verwirklicht werden können (nicht jedoch „verwirklicht zu werden verlangen“).<sup>25</sup> Es ändert sich also sowohl die Einstellung zur Natur wie die Natur selber und das, was als Natur angesehen wird. Mit dieser „Verselbständigung“ der Natur gegenüber ist der Mensch aus der Verwobenheit in die Natur und aus der Geborgenheit in ihr herausgetreten. Er hat damit nicht nur Macht über die Natur gewonnen, sondern ist damit zugleich in eine neue Verantwortung eingetreten: in die Verantwortung für das, was er mit den Möglichkeiten der Naturbeherrschung aus der Natur macht. Dieser Verantwortung für die Natur — nicht dafür, daß die Natur verwirklicht und verwandelt wird,

<sup>23</sup> Walter Schulz, Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffes, in: UNIVERSITAS, 1965, S. 587.

<sup>24</sup> Romano Guardini, Die Situation des Menschen, in: Die Künste im technischen Zeitalter, München 1954, S. 20.

<sup>25</sup> Müller-Schwefe, a.a.O., S. 48.

wie Müller-Schwefe meint, sondern daß mit den Möglichkeiten der Nutzung und Beherrschung der Natur die gegebene Natur nicht verunstaltet und zerstört wird — wird er nicht ausweichen können.

Diesen Wandel der Dinge muß man als legitim ansehen, wenn durch ihn auch manche „Unantastbarkeiten“ des vortechnischen Weltverhältnisses, in denen die Natur noch nicht Objekt, sondern Partner des Menschen war, zerstört werden sollten. Aber es stellt sich schon hier die Frage, 1. ob und wie weit sich auch das technische Handeln in die gegebene Welt und ihre Ordnung einfügen muß, 2. welche Reichweite diese neue Haltung des Menschen dem Seienden gegenüber hat, d. h. wie weit der Anspruch gilt, daß wir das Seiende als Objekt, als *potentia*, betrachten und behandeln können.

Die Konsequenzen dieser Wandlungen, die noch fort dauern, ja sich in beschleunigtem Tempo fortsetzen, scheinen unabsehbar. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß sie — trotz der Erweiterung der menschlichen Herrschaft über die Natur — eine ungeheure Reduzierung und Verarmung des menschlichen Verhältnisses zur Natur darstellen. Denn in dem Maße, in dem die ehemals symbolhaltige Natur, das in sich göttliche Gewächs, wie es Dilthey genannt hat, zum nutzbaren und manipulierbaren Objekt wird, wird die gegebene „natürliche Natur“, d. h. die Natur, die ist, ohne daß der Mensch in ihr Walten und Wirken verändernd eingreift, aus dem Dasein eliminiert. Man könnte diese Verarmung — die ein umfassender Vorgang von größter Vielseitigkeit ist — mit einer allgemeinen Deutungsformel als den „Verlust der Landschaft“ bezeichnen.<sup>26</sup> Es ist eine Tatsachenfrage, wie weit dieser Prozeß schon fortgeschritten ist; ernstlich zu bestreiten ist der Vorgang der Verarmung nicht — er ist die Kehrseite der fortschreitenden Einbeziehung der Natur in die wirtschaftlich-technische Nutzung und scheint der Preis zu sein, den wir für die ununterbrochene Steigerung des Produktions- und Konsumtionsprozesses bezahlen müssen.

Martin Heidegger stellt in seiner Gedenkrede zu Ehren Kreutzers die Frage, „ob menschliches Werk künftig noch aus einem gewachsenen Heimatboden gedeihen und in den Äther, d. h. in die Weite des Himmels und des Geistes, steigen könne oder alles in die Zange der Berechnung und Planung, der Automaten und des automatischen Betriebs gerate“.<sup>27</sup> Hier handelt es sich in der Tat um Veränderungen in den Fundamenten des Daseins. Sie vollziehen sich so, als ob der Fortschritt zugleich die unsicht-

<sup>26</sup> Pascual Jordan, *Der gescheiterte Aufstand*, Frankfurt/M. 1956, S. 84.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, S. 11 ff.

baren Stützen und die stillschweigenden Voraussetzungen bisheriger menschlicher Kultur zerstöre.

Wir kommen, indem wir diesen Wandlungsvorgang weiter bedenken, zu einem Tatbestand, der erst von unserem Zeitalter an das Verhältnis von Mensch und Technik bestimmen konnte.

Die Technik schafft aus der vorgegebenen, naturhaften, primären Welt eine sekundäre künstliche Welt: die technisierte Welt. Nach und nach, nämlich in dem Maße, in dem Naturforschung und Technik fortschreiten, entsteht aus der vorgegebenen Natur, d. h. der Natur, in die der Mensch im vortechnischen Zeitalter nur kultivierend eingreifen konnte, diese zweite Welt aus Maschinen, Funktionszusammenhängen und technischen Strukturen. Daran arbeiten die zahlreichen Techniken, die die moderne Welt kennt, die Verkehrstechnik, Nachrichtentechnik, Energietechnik, Steuerungstechnik, Weltraumtechnik, Kriegstechnik usw. und schließlich die Techniken, die den Menschen selber zum Objekt machen, die soziologisch-psychologischen Techniken. Wir haben es hier also mit einer vom Menschen geschaffenen und ihn zugleich umschließenden Welt zu tun. Von einer zweiten Schöpfung kann, wie Schadewaldt mit Recht bemerkt<sup>28</sup>, keine Rede sein, ebensowenig von einer *creatio continua*<sup>29</sup>, aber es handelt sich doch um eine in höchster Potenz vom Menschen gemachte und produzierte Welt. Diese Sekundärwelt ruht zwar auf der vorgegebenen Natur, aber sie drängt die nicht vom Menschen veränderte und gemachte Natur auch immer weiter zurück und überlagert sie, sie bringt die bisherigen Naturbedingungen unseres Daseins zum Verschwinden. Das Neuartige dieser Situation hat Heisenberg mit der Feststellung charakterisiert, „daß zum ersten Mal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht, daß er keine anderen Partner oder Gegner mehr findet“. „In früheren Epochen“, so heißt es weiter, „sah sich der Mensch der Natur gegenüber; die von Lebewesen aller Art bewohnte Natur war ein Reich, das nach eigenen Gesetzen lebte und in das er sich mit seinem Leben irgendwie einzuordnen hatte. In unserer Zeit leben wir in einer vom Menschen so völlig verwandelten Welt, daß wir überall, ob wir nun mit den Apparaten des täglichen Lebens umgehen, ob wir eine mit Maschinen zubereitete Nahrung zu uns nehmen oder die vom Menschen verwandelte Landschaft durchschreiten, immer wieder auf die vom Menschen hervorgerufenen Strukturen stoßen, daß wir gewisser-

<sup>28</sup> Vgl. Wolfgang Schadewaldt, *Der Mensch in der technischen Welt*, UNIVERSITAS, 5/1964.

<sup>29</sup> Vgl. Egmont Hiller, *Humanismus und Technik*, Düsseldorf 1966, S. 15.

maßen immer nur uns selbst begegnen.“<sup>30</sup> Man mag der letzten These widersprechen, wie es Heidegger getan hat, diese Charakteristik des Wandlungsvorganges, in dem wir uns befinden, wird laufend durch die Wirklichkeit bestätigt. Heute — im Zeitalter der Automation und der Weltraumtechnik — ist es offenbar geworden, daß der Prozeß des technischen Fortschritts eine sehr radikale Tendenz hat: Er zielt darauf ab, die naturhafte Welt zu einer künstlichen, technisierten Welt umzuschaffen.

„Jemand sagte zu mir: ‚Im Raum des Himmels sind nur noch die Pilzwolken der Atombomben, die Sputniks, die Flugzeuge; man kann nicht mehr zum Himmel schauen, es sind nur noch Dinge von Menschen dort.‘“<sup>31</sup> Wir hören aus diesen Worten Max Picards die Beunruhigung und die Trauer über eine Weltentwicklung, die immer mehr alle Bereiche der Schöpfung zu Gegenständen menschlicher Beherrschung und Nutzung macht. Was wird einmal das Ende dieser Entwicklung sein, wenn die Herrschaft von Wissenschaft und Technik vollständig ist?

### III.

Um das rechte Verständnis für die Situation des Menschen in der technischen Welt zu gewinnen, die hier in Frage steht, muß man sich deutlich machen, daß ein Bedingungs-zusammenhang besteht zwischen dem Aufstieg des Menschen zur naturwissenschaftlich-technischen Weltbeherrschung und seiner Situation in der technischen Welt und in der technisch bestimmten Gesellschaftsordnung. Die Ausbreitung dieser künstlichen Welt, ihrer Strukturen, Arbeitsverhältnisse und Organisationsformen geht parallel mit dem Fortschritt in der naturwissenschaftlich-technischen Weltbeherrschung. Je weiter die technische Beherrschung der Natur fortschreitet, um so technischer wird das Leben werden, das wir führen müssen, um so mehr wird in ihm das Element der gegebenen Natur verschwinden. Wenn wir also nach der Situation des Menschen in der technischen Welt fragen, fragen wir danach, welche Ansprüche diese von uns selbst geschaffene Welt an uns stellt, in welche Verfassung sie unser Leben hinein-zwingt, welche Gefährdungen sie heraufführt, freilich auch, welche Chancen und Möglichkeiten sie bietet. Die Frage nach dem Menschen in der technischen Welt ist die Frage danach, ob die von ihm geschaffene technische Welt nun eine völlige Anpassung des Menschen an die von ihm selbst geschaffenen Mittel verlangt (oder wohl gar eine Unterordnung unter sie),

<sup>30</sup> Werner Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, in: Die Künste im technischen Zeitalter, München 1954.

<sup>31</sup> Max Picard, Die Atomisierung der Person, UNIVERSITAS, 4/1958.

ob sie verlangt, daß wir uns dieser Welt so anpassen, daß wir selbst zu „technisierten Lebewesen“ werden.

Wir können, indem wir uns dieser Frage zuwenden, nur einige Hauptcharakteristika der neuen Situation kennzeichnen, die das Selbstverständnis des Menschen unter neue Bedingungen gestellt haben. Es kommt uns hier darauf an, bestimmte Strukturen der technischen Welt ins Licht zu rücken, die unvermeidlich in der Konsequenz des technischen Fortschritts lagen.

Für die moderne technische Welt war es von Anfang an und in ihrem Fortgang kennzeichnend, daß sie nicht nur eine Summe technischer Mittel und Verfahren ist, die von Haus aus niemals Zweck, sondern Mittel zum Zweck sind, sondern daß die Mittel zu einem Gesamtsystem konvergieren, das dahin tendiert, den Menschen in bestimmte Ordnungen und Strukturen hineinzuzwingen. Die technischen Mittel „dienen dem Menschen nicht nur, sondern sie zwingen ihn, um ihm dienen zu können, in eine Ordnung, der er sich selbst zu unterstellen und zu dienen hat. Und diese Ordnung, der die Mittel wie der Mensch gehören, kann selbst nur wieder technisch erstellt und erhalten werden, so daß die Mittel aus diesem Prozeß nicht herauslösbar sind.“<sup>32</sup> In diesem Sachverhalt liegt von vorneherein, daß die technische Welt die Tendenz hat, sich zu verselbständigen und Selbstzweck zu werden, der sich nur noch weiter zu vervollkommen strebt und — daß der Mensch sie nicht einfach revozieren kann, wie er sie geschaffen hat. Man darf vermuten, daß diese Tendenzen mit dem Fortschritt der Technik zunehmen, denn die Technik konnte sich ja nur in dem Maße zur Autonomie entwickeln, in dem sie sich aufgrund ihrer Verbindung mit der exakten Naturwissenschaft von der unmittelbaren Erfahrungswelt ablöste. Es ist deshalb auch anzunehmen, daß die auf der Objektivation der Natur aufgebaute künstliche Welt die Grundzüge dieser Objektivation annimmt, wie es sich z. B. in der Entfernung der Lebens- und Arbeitsverhältnisse von der unmittelbaren, auf die Konstitution des Menschen bezogenen Daseins-Welt, in der zunehmenden Eliminierung der gegebenen Natur aus dem menschlichen Dasein und in der Vereinheitlichung und Egalisierung aller Lebensverhältnisse zeigt.

Durch diesen Vorgang ist ein System der Lebensordnung entstanden, das sich, wenn es auch vom Menschen geschaffen ist, ihm gegenüber weitgehend verselbständigt hat. Die Entwicklung dieses Systems ist, wie wir sahen, im Charakter und in der Eigengesetzlichkeit von exakter Natur-

<sup>32</sup> Hans Joachim Finkeldei, Christliche und technische Existenz, Heft 15 „Das Gespräch“, Wuppertal-Barmen 1958.

wissenschaft und Technik vorgezeichnet. Wir können uns seiner Dynamik nicht entziehen und müssen uns an die Welt, die der technische Geist installiert hat, anpassen. Diese Angleichung wird gefordert, „ohne daß die Frage vorher beantwortet wurde, ob die Natur des Menschen, sein bisheriges Wesen, diese Angleichung zu leisten überhaupt imstande ist“.<sup>33</sup> Man ist versucht zu sagen, daß die Technik als „der große Mensch“ (Gehlen), also als überpersonales, anonymes Gebilde, den Menschen als leiblich-psychisches Wesen schon deshalb zur Anpassung zwingt, weil die Disproportion zwischen der leiblich-psychischen Natur des Menschen und den alle menschlichen Maße überschreitenden Wirkungen der Technik unaufhebbar ist.

Schon durch diesen Tatbestand werden wir darüber belehrt, daß der Versuch des Menschen, seine Abhängigkeit von den Bindungen der Natur zu lösen und zur Herrschaft über die Natur aufzusteigen, in eine Bindung viel strengerer Art umgeschlagen ist. Ja, besteht nicht die Vermutung, daß die Bindungen, die ihn an die zweite künstliche Natur ketten, um so strenger und unerbittlicher werden, je mehr die technische Beherrschung der äußeren Natur fortschreitet? Den Versuch des Menschen, seine Freiheit durch Befreiung vom Druck der natürlichen Lebensbedingungen und durch den Fortschritt in der Beherrschung der Natur zu verwirklichen, muß man heute angesichts der Macht der zweiten Natur als gescheitert ansehen. „Der Mensch glaubt zwar noch an seine Herrschaft und Macht über die Wirklichkeit, wurde aber selbst von dieser neuen Wirklichkeit ‚gefesselt‘.“<sup>34</sup> Es ist aber grundsätzlich zweifelhaft geworden, ob sich die technische Freiheit in der Beherrschung der Natur noch in personale Freiheit umsetzen läßt. Man muß mindestens mit der Möglichkeit rechnen, daß die Art, wie die technische Freiheit gegenwärtig errungen wird, „zugleich die personale Freiheit des Menschen bedroht“.<sup>35</sup>

#### IV.

Wir können uns heute nicht mehr darüber hinwegsetzen, daß von der Technik laufend die schwersten Bedrohungen und Gefahren ausgehen. Die tödliche Bedrohung des planetarischen Lebens und der menschlichen Kultur durch die atomaren Vernichtungsmaschinen ist eine jedermann geläufige Realität, wenngleich die Radikalität der Gefahr immer wieder verschleiert wird. Man denke weiterhin an die Luft- und Gewässerverunreini-

<sup>33</sup> Joachim Bodamer, Existenz im Atomzeitalter, in: Süddeutsche Zeitung vom 16./17. Jan. 1960.

<sup>34</sup> Schwarz, a.a.O., S. 128.

<sup>35</sup> Schmauch, a.a.O., S. 84.

gung, an Schallschäden und Schallbelastigungen usw. Die Technik hat ein Schädigungs- und Störungspotential entwickelt, von dem die schwersten Beeinträchtigungen für die biologischen Grundlagen des Lebens und ein menschengemäßes Leben in der technischen Welt ausgehen. Es wäre eine eigene Aufgabe, diese „massiven“ Schadensmöglichkeiten der Technik zu untersuchen. Gegen sie ist Abhilfe nicht völlig ausgeschlossen, sobald sie erkannt sind. Viel schwieriger ist das bei den „schleichenden Gefahren“<sup>36</sup>, worunter wir mit Schadewaldt das „Übergreifen des technischen Denkens auf das Intimste unseres geistigen und seelischen Lebens“ verstehen, diese Gefahren werden nicht so ohne weiteres in ihrer weittragenden Bedeutung erkannt.

Als die entscheidende Frage erscheint uns, ob der Mensch die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit der technischen Beherrschung der Welt so zum leitenden Prinzip seines In-der-Welt-Seins macht, daß dabei alle anderen Bereiche der Begegnung mit den Dingen verloren gehen.<sup>37</sup>

Diese Frage können wir in ihren grundsätzlichen Aspekten erörtern oder an Beispielen aus der gegenwärtigen Phase unserer technischen Zivilisation erläutern. Wir beschränken uns hier auf die grundsätzlichen Perspektiven dieser Frage. Dabei können wir von dem schon bekannten Sachverhalt ausgehen, daß die Technik in all ihren Verfahren und Mitteln die Objektivierung der Natur zur Voraussetzung hat, d. h. die Zurückführung der Natur auf mathematische Relationen, die man auch als ihre Entsinnlichung und Bedeutungsentleerung bezeichnen kann. Im technischen Weltverhalten stellt der Mensch zwischen dem Seienden und sich die Beziehung her, durch die das Seiende zum Objekt und er selber zum Subjekt wird. Im technischen Weltverhalten wird das Seiende zum Rohstoff und Material für die Veränderung, Umgestaltung und Nutzbarmachung der Welt. Aus der vorgegebenen Welt, die berechnend angegangen wird, entsteht so die gegenständliche Welt der Technik. Es liegt auf der Hand, daß in einer Gesellschaft, die dieses Weltverhältnis und die ihm entsprechende Praxis im Höchstmaß ausgebildet hat, die Neigung wachsen muß, alles Seiende als Material für menschliche Zwecksetzung zu betrachten und zu behandeln.

Wo der Mensch das technische Weltverhalten zum leitenden Prinzip seines Handelns macht, wird er bewußt alles Seiende als Objekt betrachten und behandeln, das erst noch umgestaltet und verändert oder nutzbar gemacht werden muß. Er wird alle anderen Weisen des Weltverhaltens und der Praxis, denen nicht ein technisches Bewußtsein zugrunde liegt,

<sup>36</sup> Schadewaldt, a.a.O.

<sup>37</sup> Georg Scherer, Absurdes Dasein und Sinnerfahrung, Essen 1963, S. 31 f.

als überholt ansehen. Darin liegt, wenn wir die Dinge betrachten, zunächst eine ungeheure Entzauberung und Versachlichung der Welt. Aber mehr als das: „Das Seiende, mit dem wir es zu tun haben, wird als das Objekt letztlich eines Machtwillens verstanden... Es kann sein, daß das ganze Seiende, insofern wir es erleben als wissenschaftlicher Mensch und damit, da die Wissenschaft um sich greift, als Mensch überhaupt, schließlich reduziert wird auf das Meßbare, das Machbare und das Manipulierbare, in der Meinung, daß dann das Meßbare, das Machbare und das Manipulierbare die Realität sei.“<sup>38</sup> Was hier als Möglichkeit signalisiert wird, ist die eigentliche Gefahr des technischen Zeitalters. Sie besteht darin, daß der technische Geist in absolutem Vertrauen auf seine Autonomie nur das Errechenbare und Materielle als Wirklichkeit anerkennt und damit die Wirklichkeit so reduziert, daß nur noch das Gemächte seiner selbst übrig bleibt.

Der nur technisch Denkende wird nicht mehr zwischen den Bereichen des Planens, denen das technische Schema gemäß ist, und den Formen des Handelns, die um ihren eigentlichen Sinn betrogen werden, wenn man ihnen das technische Schema appliziert, unterscheiden. Das bedeutet, daß alle Tätigkeitsformen des Menschen auf das Schema der technischen Form der Praxis transformiert werden. Alles wird zur Technik: zur Technik des Erfolges, Technik des Glücks, Technik des Erwerbs, Technik der Menschenbehandlung, Technik der Liebeswerbung, Technik der Machtgewinnung, Technik der Erziehung. Wohlgemerkt: Es handelt sich hier nicht darum, daß eine der hier genannten Formen des Handelns sich nur technischer Hilfsmittel bediente, sondern daß sie zu Techniken umgewandelt werden, d. h. in Formen des Handelns, die von vorneherein darauf aus sind, Dinge und Wesen als Objekte zu betrachten und zu behandeln. Eine heute weit verbreitete Einstellung meint, alles ließe sich auf irgendeine Weise bewerkstelligen, „produzieren“ oder, um es ganz einfach zu sagen, machen. Alle anderen Tätigkeitsformen, wie z. B. die Kultur des Lebendigen, alle Tätigkeiten, bei denen der Mensch noch ein Gegenüber hat und nicht eine Sache, werden zugunsten des technischen Herstellens verdrängt. Man bedenke etwa, zu welchen Konsequenzen bereits die Übertragung dieses Denkstils auf den Bereich der Tierzucht geführt hat!<sup>39</sup>

Es bedarf keines Hinweises, daß überall da, wo der Terminus Material auf den Menschen angewandt wird, die gekennzeichnete Struktur vor-

<sup>38</sup> Wolfgang Schadewaldt, Neubegründung des Menschen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 13. 6. 1962.

<sup>39</sup> Vgl. Müller-Schwefe, a.a.O., S. 12 f.

liegt, die von vorneherein ein Verhältnis des lebendigen Verbundenseins, der Pflege des Umgangs usw. ausschließt. Wir berühren hier ein sehr wichtiges Problem der Lebensführung in der modernen Welt. Es ist existentiell wichtig, daß man die hier angedeuteten Verhältnisse durchschaut. Die Einsicht, um die es uns hier geht, hat Eduard Spranger einmal in folgenden Worten ausgesprochen: „Wird sie (sc. die Technik) zum absoluten Modell der Lebensführung, so verfälscht sie das Menschentum und macht es arm an ethischen Gehalten, hilflos gegen die Art von Schicksal, die so nicht zu bewältigen ist...“<sup>40</sup>

Die Konsequenzen eines Ausschließlichkeitsanspruchs des technischen Weltverhaltens gehen aber noch weiter. Im Verhältnis zur Natur wird ein solches Denken zu der Auffassung neigen, daß die sich den menschlichen Sinnesorganen unmittelbar darbietende Natur nur als ein subjektives Phantasiegebilde anzusehen sei und die berechenbare Natur der Naturwissenschaft und Technik die eigentliche Wirklichkeit darstelle. Die Emanzipation von der unmittelbar begegnenden Natur, die, wie wir sahen, zum Wesen der exakten Naturforschung gehört, schlägt um in die Verabsolutierung der berechenbaren, vom Menschen selbst gemachten Natur, mit der sich dann die Gesellschaft identifiziert.

Man erkennt unschwer, daß das technische Weltverhalten nur die Konsequenz einer schon länger bekannten Geisteshaltung ist, die die Formen des Denkens, die in der außermenschlichen Natur so glänzende Erfolge gezeitigt haben, zu umfassenden Prinzipien der Daseinserfassung erhöhte und allen Wirklichkeitsbereichen, darunter vor allem der Menschenwelt, aufnötigte. Dieser Stil der Behandlung des Seienden kann nur zur Herrschaft kommen, wenn man der naturwissenschaftlichen Erkenntnis unumschränkte Rechte einräumt und der Auffassung ist, daß alle Bereiche des Seienden sich auf Naturgesetze zurückführen lassen müssen und der Gesetzeswissenschaft von der Natur eine Gesetzeswissenschaft von der Seele, der Gesellschaft, der Geschichte zur Seite treten müsse. Die Ausweitung des technischen Denkens und Handelns auf alle Bereiche des Seienden ist nur der praktische Ausdruck dieser erkenntnistheoretischen Haltung. Man ist also der Meinung: Wenn es eine Technik der Natur gibt, dann muß es auch eine Technik der Seele, der Gesellschaft und der Geschichte geben, d. h. die Möglichkeit, die seelischen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Vorgänge auf der Grundlage ihrer naturwissenschaftlichen Objektivierung zu bearbeiten und zu lenken. Für ein solches Denken ist es dabei nicht einmal entscheidend, ob man das Geschehen in diesen

<sup>40</sup> Eduard Spranger, Jugend zwischen Sport, Film und Technik, in: Stuttgarter Zeitung vom 25. 2. 1956.

Bereichen mit exakten Methoden fassen kann und ob die heutigen Kenntnisse exakte Voraussagen ermöglichen, entscheidend ist vielmehr, daß man die Wirklichkeit überall als Objekt, als ein zu bearbeitendes Objekt, betrachtet.<sup>41</sup>

1. Es wird hier der Freibrief dafür ausgestellt, den Menschen als Objekt zu behandeln und zu manipulieren. 2. Wo diese Methoden sich durchsetzen, müssen sich auch die ihnen entsprechenden Organisationsformen einstellen, die den Menschen nicht mit seiner vollen Person, sondern mit bestimmten funktionalisierten Leistungen beanspruchen. In der Zielrichtung dieses Denkens liegt es also, den Menschen unbegrenzt weiter zu funktionalisieren.<sup>42</sup>

Die Geisteshaltung, die wir als technisches Weltverhalten bezeichnen (die uns heute etwa in dem Glauben an eine unbegrenzte Machbarkeit des Menschen begegnet), führt unvermeidlich zur totalen Herrschaft des technischen Denkens und der totalen Technisierung des menschlichen Daseins.

## V.

Wir haben versucht, die Gefahr zu kennzeichnen, die die Totalisierung der technischen Welt und der Imperialismus des technischen Denkens heraufbeschwören. Es ist wichtig zu sehen, daß es sich hier nicht um eine der mit dem technischen Fortschritt verbundenen Gefährdungen, sondern um die Gefahr schlechthin handelt. Zu ihrem Wesen gehört es, daß sie die bisherigen Grundlagen des menschlichen Daseins radikal in Frage stellt. Sollte der technische Fortschritt je diese Richtung einschlagen, so werden durch ihn Lebensgehalte und Werte bedroht, die zu den Voraussetzungen des Menschseins der europäisch-abendländischen Geschichte gehören. Die vielbewunderte Technik wird zum Einbruch des „Heillosen“ (Heidegger).

Es stellt sich die Frage, wie wir einer solchen Entwicklung der technischen Zivilisation wirksam begegnen können. Sie setzt zunächst eine Besinnung darüber voraus, wie es mit der Menschlichkeit der Technik bestellt ist. Einige Elemente dieser Besinnung lassen sich in ein paar knappen Thesen aussprechen:

Die Menschlichkeit der Technik, die Entscheidung darüber, ob die Technik menschlich bleibt, liegt nicht in ihr selbst, sondern hängt davon ab, ob das technische Weltverhalten sich hemmungslos über alle Lebens-

<sup>41</sup> Vgl. Adolf Portmann, *Umzüchtung des Menschen? Aspekte heutiger Biotechnik*, in: UNIVERSITAS, 8/1966.

<sup>42</sup> Vgl. Meyer, a.a.O., S. 234 ff.

bereiche ausdehnen kann und zu einer Nivellierung des Denkens zum technischen Denken und des Handelns zum technischen Handeln führt, oder ob der Mensch die Gefahren der Ausweitung des technischen Denkens auf die „innere Welt“ erkennt und der Beherrschung der „inneren Welt“ durch die Technik Widerstand entgegensetzt, ob der Freiheitsraum des Menschen gegen die ihn bedrohenden Tendenzen des technischen Fortschritts gesichert wird und schließlich: nach welchen Maßstäben und Kriterien sich die Praktizierung der naturwissenschaftlich-technischen Möglichkeiten richtet und von welchen geistigen Entscheidungen der Fortgang des technischen Fortschritts bestimmt wird.

Mit diesen Thesen steht überhaupt die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur technischen Welt in Rede, nach dem Selbstverständnis, das not tut, um in der technischen Welt Ständ zu gewinnen. Wir wollen sie kurz erläutern.

(1) Daß die Technik nicht von selber menschlich ist, liegt schon in dem einfachen Sachverhalt begründet, daß der Fortschritt, der den Menschen instand setzt, die Naturkräfte für seine Zwecke nutzbar zu machen, ihm dadurch auch die Macht verleiht, durch die er andere Menschen in Abhängigkeit setzen und beherrschen (oder auch ausbeuten, schädigen und vernichten) kann.<sup>43</sup> Die Menschlichkeit der Technik hängt also allemal davon ab, wie und wozu man diese Macht verwendet. Doch hier geht es uns noch um etwas anderes, was in dieser Perspektive noch gar nicht in Sicht treten kann, nämlich um die Frage, was aus dem Menschen wird, wenn das technische Denken sich hemmungslos über alle Lebensgebiete ausbreitet. Es ist unsere These, daß eine solche Entwicklung zur Entmenschlichung des Menschen führen muß und daß es daher um der Menschlichkeit des Menschen willen notwendig ist, ihr entgegenzuwirken. Die Entmenschlichung liegt in nichts anderem als in der totalen Herrschaft des technischen Weltverständnisses und der damit unvermeidlich zusammenhängenden radikalen Reduktion des Menschen.

Um eine Zukunft, wie sie von A. Huxley in seinem Zukunftsroman „Brave New World“ oder von G. Orwell in „1984“ entworfen worden ist, zu verhindern, muß der Mensch sich vorweg der Grenzen des Anspruchs des naturwissenschaftlich-technischen Denkens, über die Dinge als beherrschbare und manipulierbare Objekte verfügen zu können, bewußt werden. Er muß die Geisteshaltung überwinden, die alles für machbar, herstellbar und produzierbar hält und zu allem Wirklichen also die Haltung des technischen Selbstbezugs — das cartesianische Verhältnis

<sup>43</sup> Vgl. Hermann J. Meyer, *Albert Schweitzers Analyse dieses Zeitalters und seiner Kultur*, in: Festschrift zum 85. Geburtstag Albert Schweitzers, Tübingen 1962.

des *maitre et possesseur* — einnimmt oder einnehmen möchte. In dieser Geisteshaltung, die die unterschiedslose Rationalisierung und damit Reduzierung aller Lebensbeziehungen zu Subjekt-Objekt-Beziehungen will, die alles Seiende als Material menschlicher Arbeit auffaßt, die das Schema des technischen Herstellens auf alle Formen des menschlichen Handelns übertragen möchte, die alle Beziehungen zum Seienden, die nicht auf seiner naturwissenschaftlich-technischen Vergegenständlichung beruhen, aus dem menschlichen Dasein ausscheiden möchte, die alle im „Umgang“, d. h. in der unmittelbaren menschlichen Beziehung zu den Dingen sich realisierende Welterfahrung als bloß „subjektiv“ betrachtet usw., sehen wir über das bereits Gesagte hinaus deshalb die Hauptgefahr, weil sie notwendig und unvermeidlich zur völligen Einbeziehung des Menschen in die technische Entwicklung führt. Die Überwindung dieser Haltung, die wir kurz als technisches Weltverhalten kennzeichneten, ist also auch die Vorbedingung dafür, daß der Mensch in der technischen Welt menschlich leben kann. Was aber heißt das: Überwindung der technischen Welthaltung? Es käme darauf an zu erkennen, wo das technische Denken am Platz und wo es nicht am Platz ist.<sup>44</sup> Das setzt voraus, daß die Technik, daß technisches Denken und technisches Handeln trotz der Bedeutung, die sie heute und in Zukunft haben, als etwas Partielles aufgefaßt werden. Es sollte also auch in einer künftigen technischen Welt nicht in Vergessenheit geraten, daß das Seiende nicht nur vorgegebener Rohstoff und Material technischer Weltgestaltung ist und daß es Lebensbereiche und Formen menschlichen Handelns gibt, in denen es unangemessen ist, das Seiende als Objekt und Material zu betrachten und zu behandeln. Es sollte z. B. trotz der Krankheit der Testophrenie und Testomanie<sup>45</sup> klar sein, daß ich die Wirklichkeit des anderen Menschen gerade verfehle, wenn ich ihn zum Objekt mache. Wer diese kritische Haltung der Technik und dem technischen Denken gegenüber einnimmt, wird sich immer bewußt bleiben, daß das naturwissenschaftlich-technische Denken um so weniger zuständig ist, je höher das Seiende steht, zu dem ich in Beziehung trete. Der Mensch des technischen Weltalters muß, wenn er Mensch bleiben und sich selbst und die Welt nicht auf den technischen Weltbezug reduzieren will, schließlich alle Bereiche des Nicht-Machbaren und Nicht-Herstelbaren, zu denen er nicht im Verhältnis des *maitre et possesseur* steht, wiederentdecken, er muß, wie Eduard Spranger einmal gesagt hat, vieles „w i e d e r h o l e n“,

<sup>44</sup> Vgl. Meyer, a.a.O., Die Grenzen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens, S. 207 ff.

<sup>45</sup> Vgl. Richard Schwarz, Prinzipien der Bildung in der gegenwärtigen Situation, in: Markierungen, Beiträge zur Erziehung im Zeitalter der Technik, München 1964, S. 13 ff.

was ihm in dem allzu eiligen Marschtempo der technischen Zivilisation verlorengegangen ist.<sup>46</sup>

Wir sind also der Auffassung, daß der Mensch nur dann Stand gewinnen kann in der technischen Welt, wenn er sich der Grenzen des Anspruchs des naturwissenschaftlich-technischen Denkens bewußt wird und wenn er erkennt, was er in seiner Lebensform übersieht und mißachtet, wenn er sich in seiner Beziehung zur Welt nur vom technischen Weltverhalten bestimmen läßt. Das wird um so notwendiger sein, je mehr unsere Daseinsgrundlagen durch die Technik bestimmt werden. Es bedarf in dem Maße, in dem die Totalisierung der technischen Welt sich durchsetzt, einer Besinnung auf die *metatechnischen* Voraussetzungen der technischen Kultur.

Bedenkt man, welche radikale Neubesinnung hier gefordert ist, wird man die These nicht abwegig finden, daß die technisierte Welt uns eine „neue Stiftung unseres Menschseins“<sup>47</sup> aufgibt. Diese neue Stiftung unseres Menschseins wird und muß sich allerdings wesentlich unterscheiden von der „möglichen Änderung und Umschichtung unserer Bewußtseinsstruktur durch die ‚Anpassung‘ an die veränderte Ding- und Mittelwelt, an die technisierte und kollektivierte Daseinswelt“<sup>48</sup>, was Richard Schwarz befürchtet und als ernste Frage benannt hat. Martin Heidegger vertritt die These: „Damit zwischen Mensch und Technik hinsichtlich ihres Wesens sich ein Wesensverhältnis stifte, muß der neuzeitliche Mensch zuvor allererst in die Weite seines Wesensraumes zurückfinden.“<sup>49</sup> In welche Richtung eine solche Besinnung und innere Wendung gehen muß, kann nach unseren bisherigen Überlegungen nicht mehr zweifelhaft sein.

Entscheidend wird zu dem neuen Daseinsverständnis die Möglichkeit gehören, die Ausschließlichkeit der Technik und der Kategorien, die sie bestimmen, sowie die Einseitigkeit des technischen Denkens zu transzendieren. Man wird eingedenk sein, daß mit der notwendig gewordenen hochgradigen Weise technischen Weltverhaltens die anderen Weisen des Weltverhaltens wie z. B. das musische Weltverhalten nicht ausgeschaltet worden sind, „daß es menschliche Tätigkeiten gibt, die einen Sinn in sich selber haben und ihrer Natur nach einer Rechtfertigung vor den Maßstäben des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Nutzens weder be-

<sup>46</sup> Eduard Spranger, Schlußwort der landpädagogischen Tagung „Der ländliche Mensch vor einer größeren Welt“, Frankfurt a.M. 1958, S. 146.

<sup>47</sup> Walter Hammel, Das Musische in der technischen Welt. Grundlagen musischer Bildung heute, in: Erwachsenenbildung, 3/1965, S. 145.

<sup>48</sup> Schwarz, Humanismus und Humanität in der modernen Welt, a.a.O., S. 137.

<sup>49</sup> Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, S. 39.

dürfen, noch fähig sind“.<sup>50</sup> Es ist eine der bedrängendsten geistigen Fragen unseres Saeculums, ob wir, wie Walter Hammel meint, nur Mensch sein und bleiben können, wenn wir aus den naturhaften Ursprüngen leben und „das Wurzeln in den naturhaften Ursprüngen . . . nicht zur völligen Unscheinbarkeit herabmindern“.<sup>51</sup> Mit dieser Frage ist die Frage nach dem Wesen des Menschen aufgeworfen, an der kein Nachdenken über die Technik vorbeikommt. Sollte diese These zutreffen, so kann die Bestimmung, daß der Mensch das *animal rationale*, das rechnende Lebewesen ist, nicht das Wesen des Menschen erschöpfen. Von besonderer Dringlichkeit ist es deshalb heute, daß die alten, unmittelbar geistigen, d. h. nicht durch analytisch-synthetische Abstraktionen und Konstruktionen vermittelten Lebensbereiche des Menschen wie die Kunst, die Religion in eine Auseinandersetzung mit diesem neuen technischen Selbstbezug des Menschen und der von ihm heraufgerufenen neuen Realität treten.

(2) Wir sagten, daß die Menschlichkeit der Technik davon abhängt, ob es gelingt, den Freiheitsraum des Menschen gegen die ihn bedrohenden Tendenzen des technischen Fortschritts zu sichern und daß eine wesentliche Voraussetzung hierfür die Überwindung der technischen Welt-haltung ist. Gehen wir von konkreten Beispielen aus. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß wir durch viele technische Erzeugnisse unserer Eigenbetätigung, dem aktiven Teilnehmen, Sehen, Hören und Erfahren entfremdet werden, ohne es zu merken, weil unsere Lebensgewohnheiten sich schon ganz den technischen Mitteln angeglichen haben. Die technischen Erzeugnisse sind weitgehend keine Dinge mehr, über die wir frei verfügen, sondern sie beanspruchen uns, indem sie uns zu passiven Konsumenten machen. Wir werden, „da die Aktivität wesentlich auf der Seite des Systems liegt, in die reine Konsumentenhaltung hineinmanövriert“.<sup>52</sup> Es gibt in dieser Entwicklung eine Grenze, deren Überschreitung den Menschen selbst in Gefahr bringt, denn wenn diese Grundelemente des unmittelbaren Daseins nicht mehr aktiv gelebt werden, verkümmern Seiten der menschlichen Existenz, die zum innersten Bestand des Menschentums gehören und seine Unabhängigkeit begründen. Überwindung der technischen Welthaltung bedeutet hier, daß man von diesen Mitteln und Möglichkeiten einen kritischen Gebrauch macht, daß man „ja“ sagt zur unumgänglichen Benutzung der technischen Gegenstände, zugleich aber „nein“ sagt, insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich

<sup>50</sup> Josef Pieper, *Muße und menschliche Existenz*, in: Pieper, *Tradition als Herausforderung* 1963, S. 193.

<sup>51</sup> Hammel, a.a.O., S. 147.

<sup>52</sup> Heidegger, *Gelassenheit*, a.a.O., S. 23.

beanspruchen.<sup>53</sup> Die entscheidende Bedrohung der Freiheit kommt freilich von den Möglichkeiten der Manipulation des Menschen. Mit der heute immer mehr anwachsenden Möglichkeit, den Menschen zu manipulieren, begründet C. F. von Weizsäcker die Notwendigkeit, den Raum der Freiheit zu planen. „Weil das technische Denken das Zusammenleben der Menschen zu einem Teil in eine manipulierbare Sache verwandelt, vergleichbar der Manipulation von Naturkräften — und zwar heute in der leisen Machtausübung, die den Beeinflussten gar nicht merken läßt, daß er nicht seinem freien Willen folgt —, ist es notwendig, den Raum, in dem Freiheit möglich ist, zu planen.“<sup>54</sup> Allerdings: Es gehört zu den Voraussetzungen der Planung der Freiheit im technischen Zeitalter, daß der Mensch die Grenzen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens erkennt, daß er, wie Weizsäcker es formuliert, erkennt, „daß die Wirklichkeit — selbst die unbelebte Natur, ganz gewiß die belebte Natur und noch viel mehr der Mensch — nicht etwas ist, was man richtig, was man wahrheitsgemäß beschreibt, wenn man es beschreibt als eine Gesamtheit von Objekten, die nach Gesetzen funktionieren, die man technisch manipulieren kann“.<sup>55</sup>

Diese Erkenntnis der Grenzen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens gehört nach der hier dargelegten Auffassung deshalb zu den Voraussetzungen einer Planung der Freiheit im technischen Zeitalter, weil ihre Mißachtung zu einer hemmungslosen Ausweitung des technischen Denkens auf die „innere Welt“ des Menschen und damit zur Vernichtung der Freiheit führen muß. Die Überwindung der positivistisch-technischen Welthaltung, die sich der Erkenntnis der Grenzen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens *a priori* verschließt, ist deshalb die wichtigste Voraussetzung dafür, ob es noch Freiheit in der technischen Welt geben kann. Ohne diese radikale innere Wendung muß jede Planung der Freiheit vergeblich bleiben.

(3) Die sorgenvollste Frage ist heute, wie das alles benutzt wird, was Naturwissenschaft und Technik dem Menschen zur Verfügung stellen, d. h. wie gewährleistet werden kann, daß von ihnen ein heilsamer Gebrauch gemacht wird, und wie verhindert werden kann, daß mit ihnen ein gigantischer Mißbrauch getrieben wird. Die Frage wird gestellt, ob der moderne Mensch, so wie er durch die Entfaltung von Wissenschaft und Technik geworden ist, „die menschlichen Voraussetzungen hat, die erforderlich sind, um das alles so zu bewältigen, daß eine wirkliche Kultur entsteht“<sup>56</sup>, oder ob die Höchstentfaltung der naturwissenschaftlich-tech-

<sup>53</sup> Freyer, *Entwicklungstendenzen*, a.a.O.

<sup>54</sup> C. F. von Weizsäcker, *Gedanken über unsere Zukunft*, Göttingen, S. 6 f.

<sup>55</sup> von Weizsäcker, a.a.O., S. 21.

<sup>56</sup> Romano Guardini, *Der unvollständige Mensch und die Macht*, Würzburg 1955, S. 13.



nischen Beherrschung der Welt mit der Herrschaft eines Menschentypus zusammenfällt, der jede Bindung an höhere sittliche Normen des Handelns preisgegeben hat.<sup>57</sup>

Fassen wir die Frage nach den Maßstäben, d. h. nach den Normen und Zielen des Handelns in der technischen Welt zunächst von der wissenschaftlich-technischen Denkhaltung her an. Für das wissenschaftlich-technische Denken ist allein die Frage wichtig, wie etwas gemacht oder ins Werk gesetzt werden kann. Geht man vom Begriff des wissenschaftlichen Fortschritts aus, so ist nichts dagegen einzuwenden, daß das, was technisch möglich ist, auch verwirklicht wird. Man hat deshalb wohl mit Recht von der Gefahr gesprochen, die in der Faszination durch das Mögliche liegt: „Es ist, als ob in diesem Zeitalter das Mögliche eine eigene Gewalt entfalte — die Gewalt des Versuchers —, und der Mensch ist für seine Verführung äußerst anfällig.“<sup>58</sup> In der Möglichkeit, etwas manipulieren, umgestalten oder ausnutzen zu können, was bisher der menschlichen Verfügung entzogen war, wird schon die Legitimation gesehen, es auch zu tun. Ausdruck dieser Haltung ist der Satz, daß erlaubt sein muß, was wir technisch können.

Was bedeutet das für unsere Frage nach den Maßstäben des menschlichen Handelns in der technischen Welt? Nichts anderes, als daß die Technik hier selber zum einzigen Maßstab des Handelns gemacht wird. Man geht dabei von der Überzeugung aus, daß der technische Fortschritt seinen Sinn in sich selber trägt und keiner normativen Begrenzung und Kontrolle unterliegt und daß es außer der höheren Rationalität und Rentabilität in der Nutzbarmachung und Umgestaltung der Natur, außer der höheren Utilität und Effektivität der technischen Mittel, der Erweiterung der Herrschaft über alle Bereiche des Seienden, keine verbindlichen Maßstäbe für das, was erlaubt und nicht erlaubt ist, gibt. Es ist klar, daß von einer solchen Haltung aus den bedrohlichen Möglichkeiten der Technik nicht Einhalt geboten werden kann. Die positivistische Wissenschaft strebt vielmehr aus innerer Wesensnotwendigkeit nach maximaler Anwendung der naturwissenschaftlich-technischen Möglichkeiten, d. h. nach maximaler Verwissenschaftlichung und Technisierung des Lebens.

Wir müssen heute einem solchen Technizismus, der nur noch technische, wirtschaftliche oder politische Notwendigkeiten und Zweckmäßigkeiten, aber keine verbindlichen Normen mehr kennt, entgegentreten. Die Auffassung, die alles für erlaubt hält, was technisch möglich ist, ist falsch und verhängnisvoll und führt in letzter Konsequenz zu einem Weltzu-

<sup>57</sup> Meyer, Albert Schweitzers Analyse dieses Zeitalters, a.a.O., S. 525; Schwarz, Humanismus, a.a.O., S. 126.

<sup>58</sup> Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, a.a.O.

stand, in dem der Mensch ganz zu einer Funktion eines entfesselten technischen Prozesses geworden ist, den niemand mehr meistern kann. So führt sie notwendig zu einem schrankenlosen Übergreifen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens auf die menschliche Welt mit allen schon an früherer Stelle gekennzeichneten Konsequenzen. Diese Denkhaltung also muß gerade überwunden werden, wenn den negativen Auswirkungen der Technik, die zum großen Teil auf dieser Verkehrung beruhen, Einhalt geboten werden soll. Man kann sagen: So sehr der Mensch zu seiner Existenz der Technik bedarf, „so unausweichlich ist er gehalten, sie als einzigen Maßstab abzulehnen . . . wenigstens so lange, als er für die humane Qualität seines Daseins noch irgendein Gefühl und irgendeine Verpflichtung aufbringt.“<sup>59</sup> Wenn die technische Welt eine menschliche Welt bleiben oder wieder werden soll, so wird man das als die zentrale Forderung an den Menschen bezeichnen dürfen. Die Technik ist trotz ihrer relativen Autonomie nichts Selbständiges dem Menschen gegenüber, kein Woraufhin des menschlichen Lebens. Wird jedoch Perfektion als ein Letztes verstanden, dann muß sie sich unvermeidlich gegen den Menschen und die Verwirklichung seiner Freiheit richten.

Wäre es heute nicht an der Zeit, die Frage zu stellen, wie die Ergebnisse und Fortschritte der Technik noch „in unseren existentiellen und ethischen Lebenssinn einzuordnen und organisch einzubeziehen sind“?<sup>60</sup> Oder sind wir etwa schon so sehr vom technischen Denken unterjocht, daß das, was sein darf und sein soll, durch den technischen Fortschritt bestimmt wird? Wird das, was aus dem Menschen wird, schon ganz durch den naturwissenschaftlich-technischen Prozeß bestimmt?

Die tiefere Ursache für die Krise der technischen Kultur sieht Eduard Spranger in der „Emanzipation des Systems der Mittel von der Lenkung durch sinngebende Zwecke“<sup>61</sup>; sie ist eine Folge der Tatsache, daß der Mensch sich vom echten Wollen dispensierte und sich daran gewöhnte, nur noch zu wollen, was er technisch konnte. Auf diese einseitige Entwicklung führt Spranger die wichtigsten der heute sich zeigenden Störungsfaktoren zurück, insbesondere, daß die Kulturmächte der Verfügung des Menschen entgleiten und sich gegen ihn wenden, daß wir trotz aller Fortschritte in der Beherrschung der Natur immer tiefer dem Geflecht der Kausalitäten unterworfen werden. „Die Kultur wird unvermeidlich zu einer Maschine, wenn man nur noch mitmacht und sich nicht mehr darum sorgt, daß der zur Freiheit berufene Mensch in ihr sinnvoll exi-

<sup>59</sup> Albert Mergeler, *Humanes Erbe und technische Welt*, in: *Wort und Wahrheit*, 4/1965.

<sup>60</sup> Schwarz, a.a.O., S. 125.

<sup>61</sup> Eduard Spranger, *Leben wir in einer Kulturkrise?*, in: *Sinn und Sein, Ein philosophisches Symposium*, Tübingen 1960.

stieren kann.<sup>62</sup> Das Mitmachen, das hier gemeint ist, könnte man als eine Haltung charakterisieren, die nicht über die Kategorien des technischen Fortschritts wie Rationalität, Rentabilität, Nützlichkeit, Effizienz der Mittel hinausdenkt und dabei nicht mehr die Frage nach dem Regreß des technischen Fortschritts stellt, d. h. nicht mehr danach fragt, wie der Mensch unter den so veränderten Lebensbedingungen noch ein menschengemäßes Leben führen kann.

Betrachten wir diese Einsicht als Hinweis für die Frage, nach welchen leitenden Maßstäben und Normen sich das Handeln in der technischen Welt richten soll. Wenn wir heute vieles tun können, was früher unmöglich war und bald über noch mehr Möglichkeiten der Manipulation von Vorgängen der Natur und der Menschenwelt verfügen, so bedeutet das natürlich nicht, daß wir von diesen Möglichkeiten ohne weiteres Gebrauch machen dürfen oder müssen. Es handelt sich in jedem Falle um eine Entscheidung, die von Wissenschaft und Technik selber nicht mehr legitimiert werden kann, sondern eine Frage der menschlichen Einsicht und Freiheit ist. Der Mensch muß die gefährlichen Kräfte und Möglichkeiten, die ihm anvertraut sind, mittels eines von ihm selbst als verbindlich angesehenen Maßes in Einsicht und Freiheit bändigen. Hier wäre der Ort einer geistigen Neubesinnung schlechthin. Denn zuletzt hängt die Frage, welche Maßstäbe man als verbindlich ansieht, davon ab, zu welchem Bild des Menschen man sich bekennt. Mit anderen Worten: Die Technik ist nicht von selber menschlich, so unbezweifelbar sie auch ein Werk des Menschen ist, ihre Menschlichkeit hängt von geistigen Entscheidungen des Menschen ab, z. B. davon, ob der Gebrauch ihrer Möglichkeiten an Normen gebunden ist, die den Menschen als Person schützen und die Bedingungen für die Entfaltung eines freien menschlichen Lebens sichern. Was nützt es uns, ob wir in Zukunft eine interstellare Technik haben, das Geschlecht unserer Kinder vorausbestimmen und Leben in der Retorte erzeugen können, wenn wir nicht mehr in einer Gesellschaftsordnung leben in der der zur Freiheit berufene Mensch sinnvoll existieren kann? Das ist das eigentliche Problem der Menschlichkeit der technischen Welt, wie es sich jedenfalls einem Lebensverständnis stellt, für das nicht die Bestimmung, daß der Mensch ein *animal rationale*, sondern daß er Person ist, das Wesen des Menschen erschöpft.

†

<sup>62</sup> Spranger, a.a.O.

WALTER HEISTERMANN

PÄDAGOGISCHE HOCHSCHULE BERLIN

## Mensch und Maschine

### Die Bedeutung der Kybernetik für das Verständnis des Menschen

Nie zuvor in der abendländischen Geschichte erreichte das Gefühl der Entfremdung eine solche Tiefe und Verbreitung wie in unserer Zeit. Die prometheische Gabe, die Umwelt durch förmenden Eingriff zu verwandeln, scheint sich gegen den Gestalter selbst zu richten. Der Mensch gerät gegenüber seinen eigenen Werken in die Situation des Zauberlehrlings. Die Vision des Roboters, die der tschechische Schriftsteller Karel Čapek schon 1921 in seinem utopistischen Drama *W. U. R.* gestaltete, beginnt heute für viele Menschen beunruhigende Wirklichkeit zu werden. Es ist daher eine zeitgeschichtliche Aufgabe der philosophischen Reflexion, das Verhältnis des Menschen zur Technik und zu den technischen Gebilden zu explizieren. Es braucht nicht ausführlich begründet zu werden, daß die Technik zu den zentralen Momenten des menschlichen Daseins gehört. Schon der antike Mythos verknüpft das Sein und die Behauptung des Menschen im Dasein im Unterschied zu den Tieren mit der Tatsache, im Besitze der technischen Weisheit zu sein, und der Fähigkeit, das Feuer zu benutzen.<sup>1</sup> *Homo faber* zu sein, seine Umwelt auf Grund des Prinzips der Künstlichkeit erst zu produzieren und artifiziell hervorzubringen, charakterisiert ihn. Die spezifische Form der Lebensbehauptung des Menschen objektiviert sich in seiner technischen Kultur. Die technische Kultur repräsentiert den Inbegriff aller objektivierten und so objektiv verfügbaren Mittel zur Lebensfristung. Gebändigte und erzeugte Naturkräfte, geformte und erzeugte Stoffe, Werkzeuge und Maschinen bilden die einzigen Inhalte. Da aber die vorzüglichen Instrumente menschlicher Umweltbeherrschung maschinelle Mittel sind, rückt das Verhältnis des Menschen zur Maschine in den Vordergrund. Die Schwierigkeit dieses Verhältnisses hängt damit zusammen, daß die Mittel oft die Tendenz zeigen, sich selbständig zu machen, d. h. sich von der instrumentalen Funktion zum Selbstzweck und zur unabhängigen Variablen zu entwickeln.

<sup>1</sup> Platon, Protagoras, 320 d—322 a.

Welche Beziehungen haben Werkzeuge und Maschinen zu ihrem Erzeuger, dem *homo faber*? Während alle außermenschlichen Wesen im Kampf ums Dasein ihre natürlichen Organe einschalten, hat der Mensch die Tendenz, die Bearbeitung der Umwelt zum Zwecke der Selbstbehauptung durch Zwischenschaltung von Mitteln und Werkzeugen, also vermittelt, vorzunehmen. Ich würde dieses Prinzip — vielleicht das Prinzip der Technik schlechthin — als das Prinzip der Organausschaltung und Organfunktionsspezialisierung bezeichnen. Dieses Prinzip entfaltet sich in völliger Reinheit erst im Laufe der Entwicklung. Die erste Stufe stellt sich als Organverstärkung dar. So schaltet der Hammer die Faust aus und schlägt härter und wirksamer als jene. Schon der Hammer besitzt die Empfindungslosigkeit des Roboters. Außerdem erscheint im Hammer eine mögliche Funktion der multifunktionalen Hand nicht nur verstärkt, sondern auch objektiviert, spezialisiert und jederzeit verfügbar. Doch während der Hammer als Zwischenschaltung die Faust ausschaltet, bleibt der menschliche Gesamtkörper mit all seinen Funktionen eingeschaltet. Der Dampfhammer macht den Körper auch als Energiereservoir überflüssig. Verstärkung, Zwischenschaltung und Ausschaltung haben einen ersten Höhepunkt erreicht. Indessen verbleibt dem Menschen die Aufgabe der Bedienung und Steuerung. Kraft- und Werkzeugmaschinen entlasten den Menschen nur körperlich; für die Funktion, die Prozesse zu dirigieren und zu kontrollieren, ist seine Anwesenheit unerlässlich. Dieser Typus Maschine wird von den datenverarbeitenden Mechanismen abgelöst, die keine Kraft- und Körperfunktionen ausschalten und ersetzen, sondern solche, die wir metaphorisch dem Gehirn zuschreiben. Die Aufgabe dieser Funktionen besteht in erster Linie darin, zu steuern, zu kontrollieren und zu korrigieren. So bestimmte schon Platon, von dem ja auch der magische Terminus „Kybernetik“ stammt, das *Logistikon* als das *Hege-monikon*.

Übernimmt die Maschine die Steuerung, Kontrolle und Korrektur der eigenen Prozesse, dann scheint der Mensch für diesen Bereich nicht nur körperlich, sondern auch geistig ausgeschaltet zu sein. Die Organausschaltung hätte als Totalaussschaltung des Menschen ihren höchsten Grad erreicht. Ist damit die Maschine zum Menschen geworden? Die positive Beantwortung dieser Frage erregt die Gemüter, und mit emotionalem Engagement wird auf beiden Seiten im Für und Wider eine heftige Polemik geführt. Ist es möglich, hier die Grenzen abzustecken? Um die Frage noch einmal zu präzisieren: vollbringt die Maschine intellektuelle Leistungen, denkt sie, lernt sie, schaltet sie den Menschen als solchen aus?

Es sei in diesem Zusammenhang an eine Hypothese, die Gebilde der Technik zu erklären, erinnert, die von Ernst Kapp als die Theorie der

„unbewußten Organprojektion“ formuliert wurde. Danach sind die technischen Gebilde und Werkzeuge, die Artefakte des Menschen, unbewußte Projektionen der menschlichen Körper- und Organverhältnisse. So ist nach ihm das Telegrafensystem nichts anderes als eine unbewußte Projektion und Objektivierung des Nervensystems. In ähnlicher Weise bedeutet der leibliche Organismus das Urbild des Staatslebens. Doch geht Kapp noch einen Schritt weiter, der methodologische Bedeutung hat: jene Projektionen werden erst post festum bewußt; aber durch ihr Studium können die urbildlichen und unbewußten Vorgänge im Organismus zum Verständnis gebracht werden. „Zunächst wird durch unbestreitbare Tatsachen nachgewiesen, daß der Mensch unbewußt Form, Funktionsbeziehung und Normalverhältnis seiner leiblichen Gliederung auf die Werke seiner Hand überträgt und daß er dieser ihrer *analogie* (v. Verf. gesperrt) Beziehungen zu ihm selbst erst hinterher sich bewußt wird. Dieses Zustandekommen von Mechanismen nach organischem Vorbilde sowie das Verständnis des Organismus mittels mechanischer Vorrichtungen . . . ist der eigentliche Inhalt dieser Bogen.“<sup>2</sup>

Der Weg zum Verständnis des Urbildes führt also über das Abbild, das ist der methodologische Grundgedanke. Hier ist ein erkenntnistheoretischer Grundsatz wirksam, der seit Galilei das neuzeitliche Denken wesentlich mitbestimmt, daß nämlich nur solche Gegenstände für uns erkennbar seien, die wir zu konstruieren vermögen. Kant formuliert diesen Gedanken so: „Denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustandebringen kann.“<sup>3</sup> Eindeutig wirksam ist dieser Gedanke auch bei Karl Steinbuch, der auf dem Wege, Automaten und Menschen zu identifizieren, sehr weit geht. Im Vorwort seines Buches „Automat und Mensch“ schreibt er: „Der Mensch ist für uns das ‚unbekannte Wesen‘. Unsere Einsicht in die Funktion unseres Denksystems ist gering. Wenn nun plötzlich durch Automaten vergleichbare Eigenschaften erzeugt werden können (künstliche Intelligenz), erschließt sich dem forschenden Geist ein neuer Weg zum Verständnis des Menschen: nämlich über das Verständnis des Automaten.“<sup>4</sup> Hier wird methodisch versucht, über das anorganische Modell zum Verständnis des organisch-psychisch-geistigen Urbildes vorzudringen. Die unbewußte Urprojektion Kapps wird durch die bewußte ersetzt.

Es soll also der Mensch, das unbekannte Wesen, durch das Studium der Automaten bekannt und erkannt werden, d. h. durch mechanisch-

<sup>2</sup> Ernst Kapp, „Grundlinien einer Philosophie der Technik“. Braunschweig 1877, V ff.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, „Kritik der Urteilskraft“. § 68.

<sup>4</sup> Karl Steinbuch, „Automat und Mensch“. Berlin 1961, S. V.

anorganische Modelle. Leider hat Steinbuch das Ergebnis vorweggenommen, wenn er bemerkt: „Auf gar keinen Fall scheint es mir wahrscheinlich oder gar bewiesen, daß zur Erklärung geistiger Funktionen irgendwelche Voraussetzungen gemacht werden müssen, welche über die normale Physik hinausgehen.“<sup>5</sup> Damit wird eindeutig eine metaphysische Vorentscheidung im Sinne eines monistischen Physikalismus getroffen, d. h. eine Vorentscheidung, die sogar den kybernetischen Grundansatz verdunkelt, interdisziplinär und damit auch gleichgültig gegen prinzipielle metaphysische Voraussetzungen zu sein. Würde diese Reduktion strikt durchgeführt, wären alle Wissenschaften außer der Physik überflüssig geworden.

Es muß danach gefragt werden, welches logische oder methodische Verfahren angewandt wird, um Leistungen der Automaten mit menschlichen Leistungen zu identifizieren oder Automaten und Menschen auf eine Stufe zu stellen. Man bedient sich vorrangig des Verfahrens der Analogie. Gemäß dieser folgert man reduktiv oder projektiv, je nachdem, ob man bei den verglichenen Phänomenen über die Ursachen zu einer bekannten Wirkung etwas aussagt oder über die Wirkung zu bekannten Ursachen. Während durch den Induktionsschluß der Subjektbegriff erweitert wird, findet durch das Analogieverfahren der Prädikatsbegriff eine Erweiterung. Durch Analogie schließt man, daß, wenn zwei Gegenstände in gewissen Merkmalen übereinstimmen, sie auch in anderen Merkmalen und Beziehungen übereinstimmen werden. Sowohl Induktions- wie Analogieschluß überschreiten den gesicherten Stand der jeweiligen Empirie. Aber was durch Induktion ausgesagt wird, ist prinzipiell gesichert, während die Analogie stets dort ansetzt, wo der untersuchte Gegenstand der Erfahrung den Zugang verwehrt. Kybernetisch ausgedrückt tritt sie dort gewöhnlich in Funktion, wo wir einer „black box“, dem „schwarzen Kasten“, gegenüberstehen. Der Mensch ist ein solcher „schwarzer Kasten“, und analogisierend bemüht man sich, ihn zu erhellen, obgleich in der Regel unser Wissen über Eingabe- und Ausgabegrößen, *input* und *output*, nicht hinausreicht. Die Identifikation von Automat und Mensch beruht außerdem auf einer fatalen Verdopplung dieses Verfahrens. Zunächst versucht man, das Urbild Mensch oder Seiten dieses Urbildes durch analoge Prozesse zu imitieren oder zu simulieren, und dann wird von diesen simulierten Prozessen auf das Urbild zurückgeschlossen. Es handelt sich also um eine doppelte Reduktion. Analogieschlüsse sind ohnehin nur möglich und ontologisch gerechtfertigt, weil die Gesamtheit der Welt vermutlich durch übergreifende Gesetze zusammengehalten wird, und nur durch die Beziehung auf dieses Allge-

<sup>5</sup> Karl Steinbuch, „Automat und Mensch“. S. 2, 228.

meine (*Logos*) ist überhaupt ein Analogieschluß (*Analogon*) sinnvoll. Wäre aber die Welt einheitlich (monogeseztlich), so wären Analogieschlüsse, die immer einen Vorgriff auf das Unbekannte darstellen, überhaupt überflüssig, da dann das Unbekannte nicht existierte. Die Vielfalt der Phänomene zwingt uns aber zur Annahme einer tatsächlichen Vieltätigkeit und Vielschichtigkeit der Welt. Es ist bekannt, daß sich Analogieschlüsse und Analogiemodelle, abgesehen von der Mathematik, besonders in den Naturwissenschaften und im Bereich der Natur bewähren, weil hier das Allgemeine und Ähnliche oder ähnliche Strukturen vorherrschend sind. Das erklärt auch den Erfolg mathematischer Methoden in diesem Bereich. Denn Modelle müssen der Realität, die simuliert werden soll, ähnlich sein. Sie dürfen nicht zu kompliziert sein, eine Forderung, die sie nur erfüllen können, wenn die Wirklichkeit, die durch das Modell dargestellt wird, selbst nicht zu komplex ist. Sie müssen außerdem wegen der gewünschten Handlichkeit einer mathematischen Darstellung und Durchdringung zugänglich sein. Mathematische Methoden sind aber erst anwendbar, wenn die Problemstellungen von den Realwissenschaften präzisiert, die Begriffsbildung abgeschlossen und die Begriffe klar formuliert, wenn nicht sogar formalisiert wurden, denn die Mathematik, deren Inhalte zeitlos sind, ist gegen die Realität gleichgültig, da sie selbst keine Realwissenschaft ist. Die Mathematik konnte überhaupt nur darum ein methodisches Instrument der Wissenschaft von der anorganischen Natur werden, weil in ihr die Prozesse nur bedingt irreversibel und in der Regel umkehrbar, wiederholbar und isolierbar sind.

Anders ist das Bild im Bereich der Geschichte, der Welt des Menschen und auch im Bereich des organismischen Seins. Hier gewinnt das Einmalige und Individuelle gegenüber dem Allgemeinen und Identischen den Vorrang. Die Strukturen werden komplizierter, die Prozesse sind irreversibel, nicht wiederholbar und schwierig zu isolieren. Die Zeit ist hier keine quantitative, sondern eine qualitative Kategorie. Kybernetisch ausgedrückt überwiegen Parallelschaltungen die Serienschaltungen. Analogie- und Digitalprinzip überdecken sich. Das gilt in besonderer Weise für das menschliche Nerven- und Humoralsystem. Der Schluß von der Ähnlichkeit des äußerlichen Wie auf das identische Was als Träger des Wie ist leichtfertig und für die Forschung gefährlich. Durch voreilige Identitätsentscheidungen wird der Weg der Erkenntnisanstrengung abrupt unterbrochen. Was eigentlich Erkenntnisziel sein sollte, wird vorweggenommen. Und das geschieht sehr oft durch anthropomorphisierende Bezeichnungen und voreilige Äquivokationen. Datenverarbeitende und programmierte Computer werden als Elektronengehirne bezeichnet, und der Automat erscheint als Menschmaschine. Die Maschine „denkt“, sie erhält „Befehle“,

„lernt“, „spielt“ und dergleichen mehr. Würde man auf den homonymen und äquivoken Gebrauch jener der Welt des Menschen zugehörenden Instanzen verzichten, wäre schon viel gewonnen. Wer von einer Maschine sagt, sie denke, sollte dieses Denken in Anführungsstriche setzen.

Wo liegt die Ursache für diese Metaphorik, Übertragungen und Überschreitungen? Einmal ist der Mensch so beschaffen, alles in seinem Bilde zu sehen und nach seinem Bilde zu gestalten. Der Drang zur Personifikation der außermenschlichen Welt gehört zu seinen Grundidolen, ist sein „*idolum tribus*“. Hinzu kommt sein Wille, die Welt auf eine Einheit zu beziehen, um sie so für seine Zwecke verfügbar machen zu können und um einen sicheren Stand in der universalen Unsicherheit zu gewinnen. Es ist der archimedische Drang des „gib mir, wo ich stehe, und ich werde die Erde bewegen“. Daher der Versuch, alle Verhältnisse dieser Welt auf Beziehungen, die in der anorganischen Natur gelten, zurückzuführen und diese wiederum auf formallogische und mathematische Verhältnisse zu reduzieren, weil diese am leichtesten zu durchschauen und zu manipulieren sind. Außerdem ist das anorganische Substrat gegen Eingriffe und Gestaltung am gleichgültigsten. Organismisches Sein dagegen hat einen immmanenten Formnisus, eine innere Zielstrebigkeit, und es entzieht sich so der willkürlichen Formbarkeit. Das spezifisch animalische und humane Sein zeigt darüber hinaus entschieden kompliziertere Ganzheits- und Systemzusammenhänge.<sup>6</sup>

Man versucht also, sich die organismischen Beziehungen durch physikalische Modelle zu vergegenständlichen und verständlich zu machen. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß solche Versuche methodisch legitim sind. Illegitim ist nur die unkritische Identifikation von Modell und Wirklichkeit oder Urbild. Geht man aber den Weg der Identifikation, so folgt der Vermenschlichung der Dinge eine Verdinglichung des Menschen.

Wie ist es zu erklären, daß auf diesem Wege sowohl technische Erfolge als auch bedeutsame Erkenntnisse erzielt wurden? Ein Grund ist eindeutig und beruht auf dem Gesamtcharakter der Wirklichkeit. Alles, was in dieser Welt im Hinblick auf die immaterielle und spirituelle Dimension menschlicher Erfahrung zugänglich ist, kann ohne materielles Substrat nicht mitteilbar gemacht werden, und es kann nur auf diesem Wege für den Partner Wirklichkeit gewinnen. Gesprochene Sprache hängt beispielsweise zu einem Teil an mechanisch registrierbaren Lufterschütterungen, die sukzessiv erfolgen, aber die Bedeutungen, die diese Lufterschütterun-

<sup>6</sup> Walter Heistermann, „Form, Formbarkeit und formende Aktivität“. In: Zeitschrift für Pädagogik, Weinheim 1960, 6. Jg. Heft 4, S. 335–349.

gen tragen, sind nicht identisch mit ihnen und zeitindifferent. Naturgemäß richtet sich der Physikalismus auf die materiellen Substrate, und zwar legitim. Illegitim wird er, wenn er das Substrat mit dem identifiziert, für das das materielle Sein Substratcharakter besitzt. Bedeutungen haben keinen Prozeßcharakter, sie sind zeitlos. Es ist symptomatisch, daß die zeitgenössische Informationswissenschaft — sie würde sich richtiger als Kommunikationslehre bezeichnen — allein mit den materiellen Substraten der Nachrichten etwas anzufangen weiß. Nur sie kann man in „bit“ ausdrücken. Die semantische Dimension läßt sich nicht quantifizieren. Daher ist die pädagogische Bedeutsamkeit des Physikalismus der „bit“ gering. Zwar ist die Vermeidung des „Geräterauschens“, das entsteht, wenn die Leitungskapazität und -durchlässigkeit überbeansprucht wird, eine *conditio sine qua non*, aber das eigentliche pädagogische Problem hängt mit dem „semantischen“ Rauschen zusammen. Doch das sei nur am Rande vermerkt.

Auf welchen Wegen kann man zu einer zureichenden Korrektur der Versuche gelangen, den Menschen und seine Seinsweisen in Gestalt von Automaten und Maschinen zu verdinglichen? Die modernen Automaten in der Form datenverarbeitender und sich selbst regulierender Systeme gehören zu der Welt technischer Gebilde. Sie sind Artefakte menschlichen Erfindungsgeistes und menschlicher Kunstfertigkeit. Wie alle technischen Gebilde haben sie eindeutig *instrumentalen* Charakter. Sie bedeuten Mittel, die vom Menschen für seine und die von ihm gesetzten Zwecke und Ziele eingesetzt werden. Sie können daher spezifisch menschliche Funktionen nicht übernehmen. Sie bleiben abhängige Variable, die ihren Sinn nur durch den Gebrauch realisieren. Das Mikroskop sieht nicht genauer als der Mensch, sondern der Mensch sieht genauer durch das Mikroskop. Durch die objektivierende Spezialisierung in technischen Einrichtungen wird die Effektivität einzelner Fähigkeiten des Menschen gesteigert. Aber der Urheber ist immer der Mensch, und getrennt von ihm sind alle technischen Gebilde blind. Er bestimmt ihren Einsatz und ihr Ziel. Das gilt in gleicher Weise von jeder kybernetischen Maschine. Alles, was in ihr geschieht, ist ohne die Zuordnungs- und Deutungsfunktion des Menschen blind. So gesehen kann gesagt werden, daß die Maschine nicht imstande sei, 2 und 2 zusammenzuzählen. Was in der Maschine geschieht, ist Substratereignis und physikalischer Prozeß. Deutung und Zuordnung bleiben menschliche Tat und Leistung. Die Kodierung durch die Maschine ist nichts anderes als das Transponieren des einen Substrates (optische, akustische, elektromagnetische Phänomene) in das andere. Die Maschine kodiert und kodiert um, aber sie dekodiert nicht. Dekodieren kann nur der Mensch. Sender und Empfänger einer Nachricht bleibt im eigentlichen

Sinne immer der Mensch. Technische Sender und Empfänger gehören zum Kanalsystem und erfüllen für dasselbe Entlastungsfunktionen. Außerdem bleibt auch für die Vorgänge in der Maschine die Voraussetzung das irreduzible Subjekt, das durch Selbst- und Sachdistanz imstande ist, Substrate zu artikulieren, Funktionen zu objektivieren und maschinelle Operationen zu programmieren.

Technik ist Anpassung der Natur an den Menschen durch den Menschen. Indem er seine Daseinsbedingungen technisch vorbedacht produziert, wird die so angepaßte Welt in ein künstliches Milieu verwandelt. Eine qualitative Verschiedenheit zwischen menschlichem und außermenschlichem Lebendigen zeigt sich auch in der unterschiedlichen Art und Weise der Anpassung. Das Tier paßt sich weitgehend der Umwelt an, doch der Mensch paßt sich die Umwelt an. Der passiven und erleidenden Anpassung des Tieres steht die aktive und organisierende Anpassung des Menschen gegenüber. Doch die Anpassung der Welt an den Menschen, die als Resultat das künstliche Milieu einer technisierten Welt darstellt, kann mit sich selbst in Widerspruch geraten. Die durch technische Mittel erreichte Anpassung gelangt schließlich an einen Punkt, wo das Produkt der Anpassung selbst eine Anpassung verlangt. Darin besteht eine spezifisch menschliche Tragik. So werden z. B. die Geschwindigkeiten der Verkehrsmittel so groß, daß die Reaktionsgeschwindigkeit des Menschen zu ihrer Handhabung und Leitung nicht mehr ausreicht. Die Operationsgeschwindigkeit seiner eigenen Geschöpfe übersteigt seine Fähigkeit, diesen Operationen zu folgen und sie im Folgen zu regulieren. Einen fliegenden Vogel kann man durch antizipierende Rückkopplung, d. h. durch Vorwegnahme der möglichen Zukunftslagen durch entsprechendes Vorvisieren, treffen, ein Flugzeug mit Überschallgeschwindigkeit aber nicht. Und da der Mensch zu langsam ist, um die erforderlichen Operationen durchzuführen, konstruiert er Mechanismen mit Kreisschaltungen, die der modernen Flugabwehr zugrunde liegen. Verwirklicht wurde das Prinzip der sich selbst regulierenden Kreisschaltung schon durch den Wattschen Fliehkraftregler aus dem Jahre 1778.

Die ins Maßlose gesteigerte Operationsgeschwindigkeit erzeugt eine neue Problematik, die als Randerscheinung schon immer vorhanden war: die *Steuerung* so unheimlich schnell verlaufender Prozesse. Das Postulat der Selbstregulierung resultiert aus einer Situation und Notlage, die die Technik selbst erzeugt hat. Die Prozesse müssen durch interne Regelung von selbst ablaufen. Bis auf Eingabegrößen sollten solche Systeme selbstständig sein, um gegen Störgrößen ihre Stabilität aufrechterhalten zu können.

Wir kennen eine Ganzheit, die in unerreichter Form dieses Desiderat

erfüllt: der lebendige Organismus. Es ist daher kein Wunder, daß in der Kybernetik mit Vorliebe auf diesen Bereich Bezug genommen wird. Kybernetik bezieht sich vom Ansatz notwendigerweise auf Ganzheiten, d. i. auf Gebilde, deren Teile in einem geordneten und dynamischen Verhältnis zueinander stehen. Denn nur in solchen Gebilden sind Kreisprozesse möglich. Nur für sie gilt der platonische Satz, daß das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile. Zwischen den Teilen besteht kein summatives und synthetisches, sondern ein integriertes und syntaktisches Verhältnis, wo daher die Teile ohne Störung der Ordnung nicht wechselseitig austauschbar sind. Dynamische Ganzheiten befinden sich, solange sie Ganzheiten bleiben, im Zustande negativer „Entropie“. In der Kybernetik wird mit Vorliebe der Systembegriff verwandt. Auch das kann nicht ohne Bedenken hingenommen werden, weil durch den laschen Gebrauch des Terminus Unterschiede in den Gegenstandsbereichen verwischt werden. Man sollte als Oberbegriff den neutralen Terminus Ganzheit benutzen und ihn in Beziehung auf die in Frage kommenden Gegenstandsfelder differenzieren. Es gibt mechanische und statische Ganzheiten wie zum Beispiel Gewebe, die man als *Texturen* bezeichnen könnte. Bauwerken und Maschinen jeder Art, die die Welt der Artefakte umgreifen, sollte man den Begriff *Struktur* zuordnen, den lebendigen Ganzheiten die Kategorie *Organismus*, den künstlichen Sozialgebilden die Kategorie *Organization* und den Terminus *System* den in sich geordneten Gedankengebilden des Menschen vorbehalten. Der Mensch ist offensichtlich an allen fünf Spielarten der Ganzheit mittelbar oder unmittelbar beteiligt. Die Kybernetik, die den Anspruch erhebt, interdisziplinär zu sein, muß sich notwendigerweise auf alle Ganzheiten beziehen. Sie glaubt auch, diesseits von Kausalismus und Teleologismus einen Standpunkt gewinnen zu können. Die sogenannten Rückkopplungsphänomene bedeuten für sie den entscheidenden Ansatz, und man glaubt, auf Grund der Kategorie der Rückkopplung in Verbindung mit der Informationstheorie ein universales Beschreibungsinstrument gefunden zu haben.

Was versteckt sich hinter dem Terminus Rückkopplung? Es ist ohne Zweifel der Begriff der Wechselwirkung, die „Relation der Gemeinschaft“, um eine Formel Kants zu gebrauchen. Man könnte die Wechselwirkung als ontologische Korrektur der Vorstellung der linearen Reihung von Ursache und Wirkung bezeichnen. Denn mit Sicherheit ist die Gesamtheit der Welt ein Komplex von Bedingungen und Momenten, die in durchgehendem Zusammenhang miteinander stehen. Ein Geflecht und Gefüge, in dem das Fehlen eines Sandkorns den Gesamtzustand ändern würde. Die lineare Kausalität ist ein Produkt des analysierenden und isolierenden Verstandes, der der Mensch eine anschauliche Gestalt, gleichsam ein Mo-

dell im Typus der alten klassischen Maschine gegeben hat. Hier reiht sich Ursache an Wirkung in überschaubarer Sukzession. Hier läßt der Mensch Reihen von selbst anfangen, die dann nach Naturgesetzen ablaufen.

In der Wechselwirkung steckt aber nicht nur der Begriff der Simultankausalität als der Gemeinschaft aller Momente, sondern der der Rückwirkung. Der Stoß auf eine Billardkugel wirkt nicht nur auf die Kugel, sondern rückwirkend auch auf die Spitze des stoßenden Stockes und so fort. Weder die Gemeinschaft der Ursachen noch die eben genannte Rückwirkung ist für den Kybernetiker interessant, sondern die Rückwirkung, die *korrigierend* auf den Gesamtprozeß einwirkt. Für das menschliche Verhalten ist der Kreis Wahrnehmung — Handlung — Prüfung des Ergebnisses — Korrektur der Handlung in Rücksicht auf das Resultat ein Modell dieser Kausalität, die man im Gegensatz zur linearen als zyklische Kausalität bezeichnen könnte.

Rückkopplungsprozesse zyklischer Kausalität sind als Regelkreise nicht identisch. Regelung vollzieht sich innerhalb einer Ganzheit systemintern auf Grund einer inneren Zielstrebigkeit. Organismische Prozesse sind in der Regel so beschaffen. Der Sollwert, der als Regelgröße dem System Stabilität verleiht, wird nicht extern gesetzt, sondern ist wahrscheinlich das Ergebnis eines langen Anpassungsprozesses. Genannt sei als Beispiel die Körpertemperatur des Menschen um 37° C, an deren Konstanz ohne Zweifel die zahllosen ineinander verschlungenen Regelkreise des menschlichen Organismus beteiligt sind. Hier löst sich die Sollwertproblematik tatsächlich automatisch. Der lebendige Organismus ist ein Feld universaler Kommunikation zwischen mehreren Regelkreisen, der auf Grund dieser Gegebenheit ultrastabil bleibt. Er überdauert selbst den Tod, die Form einer totalen „Entropie“, durch die gattungsinterne Regeneration. In diesem Sinne sind nur die lebendigen Organismen dynamisch sich selbst regulierende Systeme.

Anders verhält es sich mit den Rückkopplungsprozessen, die nicht durch innere Zielstrebigkeit systemeigen in Gang gehalten werden, sondern die den Typus der Steuerung darstellen. Hier wird der Sollwert gesetzt. Ein externes Moment bleibt für das Funktionieren solcher Prozesse entscheidend. Unbestritten ist für alle technischen nicht organischen Prozesse die Sollwertentscheidung menschlich und nicht maschineller Natur. Das wird schon sichtbar bei einem so schlichten Gebilde wie dem Thermostaten. Sind mehrere Personen in einem Raume, die verschiedene Temperaturen wünschen, entsteht ein soziales Problem, das durch Maschinen nicht gelöst werden kann. Auch elektronische Computer, so erstaunlich sie auch sein mögen, sind Träger extern gesteuerter Prozesse. Sie sind nicht

nur für bestimmte Ziele und Zwecke konstruiert, sondern sie werden durch entsprechende Programmierung und zugehörige Algorithmen gesteuert. So wie der Dampfhammer stärker schlägt (er schlägt eigentlich nicht, sondern wir schlagen durch ihn), können wir durch Computer schneller rechnen. Ihre Operationsgeschwindigkeit für rechnerische Vorgänge hat ihre Grenzen prinzipiell nur an der Impulsgeschwindigkeit elektromagnetischer Phänomene. Die Leistungsgeschwindigkeit des menschlichen Nervensystems ist hier eindeutig unterlegen. Es zeigt sich, daß der Mensch sich durch ein künstliches Mittel an das künstliche Milieu anpassen muß. Als eine Gestalt des Lebendigen ist er bei all seinen Reaktionen an das organische Substrat gebunden und insofern auf das technische Milieu nicht abgestimmt. Das kann nur durch technische Mittel geschehen. Die übersteigerte Künstlichkeit der Umwelt, die die Welt in den letzten 50 Jahren erfahren hat, verlangt den Roboter, in dem Prozesse, die zwar durch uns inauguriert wurden und deren Ergebnisse das menschliche Denken antizipiert, selbständig und automatisch ablaufen. Notlagen sind weitgehend die eindeutige Ausgangssituation für eine notwendige Automatisierung. Doch behalten die Automaten und Roboter als Gebilde der Technik instrumentalen Sinn. Sie sind Instrumente in den Händen des Menschen, der als solcher nie Instrument werden kann. Da sich seine Subjektivität in der Form des Selbstbewußtseins der Objektivierbarkeit entzieht, ist er für die Technik, die nur Objektivierbares verfügbar machen kann, nicht verfügbar. Darüber hinaus ist das nicht objektivierbare Subjekt die Bedingung der Möglichkeit des Objektivierens überhaupt. Wenn man das nicht vergißt, wenn man sich des instrumentalen Sinnes technischer Gebilde bewußt bleibt, besteht keine Gefahr, daß sie eine Gefahr werde. Im Sinne Wieners sollte man menschliches Sein menschlich einsetzen und dort, wo der Mensch und sein Menschsein gefährdet wird, mit Automaten arbeiten.

Roboter, selbst wenn sie rechnende Funktionen des menschlichen Gehirns abbilden, sind keine Menschen. Die Innenprozesse kybernetischer Maschinen verlaufen nach dem Gesetze zyklischer Kausalität mit korrigierender Rückwirkung. Die Finalkategorie jedoch, die mit der externen Sollwertsetzung und Programmierung verbunden ist, bleibt die übergeordnete Kategorie. Der Finalnexus aber ist die Kategorie menschlichen Handelns und Verhaltens schlechthin. Daher unterliegt die Arbeit des Roboters der Kritik und Verantwortung des Menschen. Eine korrespondierende Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Maschine ist unmöglich, denn Maschinen, seien sie noch so vollkommen, leben weder, noch sind sie soziale Wesen. Ihnen fehlt die soziale Beziehung untereinander und zu den Menschen. Daher bleibt die Verantwortung immer beim

Menschen. Maschinen können keine Entscheidungen übernehmen. Ein Automat kann nicht schuldig werden. Die Fehldiagnose, die er auswirft, kann den Arzt nicht von seiner Verantwortung befreien, da wir sie der Maschine nicht zurechnen können. Für die Therapie bleibt der Arzt verantwortlich. Dasselbe gälte für den Richter, wenn in der Rechtsprechung kybernetische Maschinen eingesetzt würden.

Durch anthropomorphe Äquivokationen laufen wir Gefahr, daß die Überordnungsfunktion des Menschen verdeckt wird. Man spricht von Befehlen, die man der Maschine gibt. Doch Befehle kann man nur dem Menschen geben, denn Befehlen kann man den Gehorsam verweigern, was die Maschine im eigentlichen Sinne nicht vermag. Wenn ein Klingelknopf gedrückt wird, so klingelt die Anlage. *Input* und *output* stehen in einem determinierten Verhältnis, selbst wenn die Determinationen nicht durchschaut werden. Im Computer verlaufen elektrische Prozesse, die durch Konstruktion, Schaltwerk und Programm weitgehend bestimmt sind. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß Determiniertheit sich nicht mit Voraussagbarkeit deckt.

Schwieriger und noch bedeutsamer wird das Problem, wenn von „denkenden Maschinen“ gesprochen wird. Die Entscheidung dieser Behauptung ist schon darum schwierig, weil „denken“ kein wohldeterminierter Terminus ist. Er verführt dazu, daß ihm jeder seine beliebigen Vorstellungen substituiert, ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen. „Denken“ ist ein kaum definiertes Grundwort, das gewöhnlich ohne Objekt steht und intransitiv gebraucht wird. Es bleibt zunächst nur die Möglichkeit auszusprechen, welche Bedeutung denken in Beziehung auf kybernetische Maschinen wirklich hat. Denken erscheint hier eindeutig in der verengten Bedeutung von „rechnen“ und von „logisch denken“, soweit diese Prozesse sich als logische Summen und Produkte ausdrücken lassen. Das ist aber nur ein verschwindend kleiner Sektor des Bereiches, für den „denken“ als Zeichen steht. Man nehme dem Grundwort seinen intransitiven Charakter, indem man seine Komposita bildet, und man wird die Armseligkeit der Identifikation von „denken“ und „rechnen“ erkennen und nachdenklich werden: nachdenken, bedenken, verdenken, durchdenken, überdenken, vordenken, zurückdenken, wegdenken etc. Die Analyse dieser Akte und ihre mögliche Simulierbarkeit in Modellen wird die Kybernetik vor kaum lösbare Probleme stellen. Bedeutungen lassen sich eben nicht addieren und multiplizieren, sie lassen sich auch nicht in „bit“ ausdrücken. Es wird immer wieder übersehen, daß das Signal im Sinne der Informationstheorie nur die physikalische Darstellung der Nachricht bedeutet. Durch Apparate kann nur das physikalische Substrat aktualisiert werden. Aber auch die aktualisierte physikalische Darstellung ist Signal nur für den,

für den dieses Signal Nachricht werden kann. Das Morsealphabet in physikalischer Darstellung ist für den Affen kein Signal. Man kann sich diesem Einwand auch nicht dadurch entziehen, daß man behauptet, die physikalische Darstellung als Signal sei systembezogen. Man kann diesem Argument sogar voll zustimmen. Maschinen jeder Art gehören zum „sekundären Signalsystem“ des Menschen, sie sind selbst systemeigene Inhalte des Menschen. Nicht sie erkennen oder denken, sondern wir erkennen und denken durch Maschinen. Das Signalsystem des Menschen ist weder durch die Erdbahn bestimmt wie bei den niederen Lebewesen, noch durch Erdbahn und geschlossene Tradition wie bei den höheren Lebewesen, sondern sein Signalsystem, das zwar auch an Erdbahn und Tradition als Bedingungen gebunden ist, zeichnet sich dadurch aus, daß das Erreichte immer wieder transzendiert und transfiguriert wird. Erkenntnis ist eben nicht das formalisierende Tun der Semantik und Logistik, Bedeutungen eines Zeichens festzustellen und Richtigkeitsrelationen zwischen Sätzen zu eruieren, sondern sie besteht im Progreß, im Vordringen in die *terra incognita*. Sie hat nicht Bedeutungen festzustellen und ihr syntaktisches Gefüge zu formalisieren, sondern neue Bedeutungen zu entdecken, und wenn die Zeichen nicht ausreichen, neue Zeichen dafür zu finden. Darin besteht der eigentliche Gang der Wissenschaft. An dieser Stelle sei auch auf die Bedeutung des Zeitfaktors für die Ordnungs- und Entropieprozesse hingewiesen. Prozesse der negativen „Entropie“ sind in der Regel langwierige Zeitprozesse, die, wie im Bereich des Lebendigen, sich über Millionen von Jahren hinziehen und deren Bewegungen in der Regel nur durch Zeitraffer sichtbar gemacht werden können. Der Zerfall von Ordnung erfordert gewöhnlich nur ein verschwindendes Quantum an Zeit (Katastrophen, Kriege). Der Erkenntnisprozeß, ein Prozeß negativer „Entropie“, ist ein irreversibler Zeitprozeß, der sich vorwiegend auf die Intensionalität der Inhalte und Relationen bezieht. Rechnendes und logisches Operieren hat es dagegen nur mit zeitlosen Gebilden zu tun, und zwar in erster Linie auf der Ebene der Extensionalität. Jede Extensionalität ist aber auf intensionale Vorbereitung angewiesen.

Da zureichende Formalisierung für den Einsatz von elektronischen Steuerungsautomaten die Voraussetzung darstellt, können nur wohlbeschreibbare Prozesse automatisiert werden. Diese Bedingung erfüllen im Augenblick industrielle Fertigungsverfahren, die sich auf Serienprodukte beziehen. Auch für die Steuerung von Sozialprozessen bietet sich die Kybernetik an. Hier erscheint ihre Anwendung besonders fragwürdig. Nachdem die Gruppennormen als Stabilisatoren in Verfall geraten sind, ist das soziale Gefüge instabil geworden. Steuerung, Regelung und Stabilität hängen von der Existenz verbindlicher Sollwerte ab.



Die Sollwertproblematik ist aber eindeutig kein kybernetisches Problem mehr. Die Kybernetik hat es mit Steuerungs-, Kontroll- und Korrekturfunktionen zu tun. Kapitän und Sollwertsetzung sind systemextern. Nur Steuerung, Kontrolle und Korrektur sind systemintern. Ziel- und Sollwertsetzung im sozialen Bereich ist kein technisches, sondern ein ethisches und politisches Problem. Wenn man außerdem bedenkt, daß die erste Anwendung der automatischen Errungenschaften der Zerstörung diente, so wird deutlich, daß diese Mittel selbst für uns heute ein Problem von einschneidender sozialer Bedeutung sind. Ein Fehler in den automatisierten Nachrichtensystemen kann nur zu leicht eine Katastrophe heraufbeschwören. Zwar war der Faustkeil für den einzelnen eine nicht ungefährlichere Mordwaffe als heute ein thermonuklearer Sprengkörper, doch handelte es sich bei den Waffen der Vergangenheit um Störfaktoren, die das Gesamtsystem nicht in endgültige Unordnung bringen konnten. Die modernen Waffen mit ihrer unheimlichen Operationsgeschwindigkeit können totale „Entropie“ mit der Vernichtung des Lebens zur Folge haben. Ihnen gegenüber sind automatische Rückkopplungsmechanismen ohnmächtig.

Ein starkes Interesse hat in der öffentlichen Meinung die Behauptung gefunden, daß Automaten lernen. Allgemein bekannt sind die Maus „Theseus“ von Shannon und die verschiedenen Modelle Grey Walters und Zemaneks („*Machina speculatrix, docilis, combinatrix* und die künstliche Schildkröte“). Auch hier muß zunächst auf die unkritische Benennung hingewiesen werden. Indem man den Modellen Tiernamen gibt und ihnen die Gestalt von Tieren verleiht, wird etwas suggeriert, was nicht vorliegt. Materie, Struktur und Funktion der metaphorisch benannten Gebilde haben nichts mit den organischen Urbildern zu tun. Gewisse Analogien bestehen im Schema des Verhaltens der künstlichen Gebilde mit ihren Vorbildern. Den Versuchen, das Verhalten organischer Wesen durch ein anorganisches Modell zu simulieren, liegen der Behaviorismus, die Reflexpsychologie und der Darwinismus<sup>7</sup> zugrunde. Der

<sup>7</sup> Auf Grund der Lebenseinheitsidee soll die Fülle der Gestalten des Lebendigen graduell quantifizierend erfaßt werden. In dieser Einheit verschwinden die qualitativen Unterschiede wie in „einer Nacht, in der alle Katzen grau sind“. Einheit um jeden Preis ist ein Asyl der faulen Vernunft, denn die Schwierigkeit liegt doch in der Distinktion der Phänomene, die als verschiedene gegeben sind. Man kann zwar kategoriale Momente des Lebens angeben, aber es gibt keine Struktur des Lebens, da sich das „Leben“ nur in spezifisch strukturierten Lebensgestalten (Arten, Gattungen und so fort) entfaltet. „Leben“ ist kein Phänomen, sondern eine Idee, auf die gedanklich einzelne Phänomene reduziert werden. Der Drang, alles in einer Einheit verschwinden zu lassen, ist unkritische Metaphysik, in diesem Falle die mechanistisch materialistische Metaphysik des Positivismus.

von diesen Richtungen konstruierte Begriff des Lernens wird daher diesen Versuchen unterschoben. Steinbuch gibt für seine Zwecke folgende Definition des Lernens: „Lernen eines Systems besteht darin, daß es entsprechend früheren Erfolgen und Mißerfolgen (Erfahrungen) das interne Modell der Außenwelt verbessert.“<sup>8</sup>

Durch Versuch und Irrtum, nach dieser Theorie der eigentliche Inhalt der Erfahrung, soll eine optimale Anpassung erreicht werden, die das „interne Modell der Außenwelt“ verbessert. Es kann zugegeben werden, daß tatsächlich bestimmte Verhaltensweisen modellhaft imitiert werden. Man sollte jedoch nicht von Anpassung sprechen, denn Anpassung hat den Sinn, sich trotz gewisser Störfaktoren im Leben zu erhalten. Imitiert wird das Fortwirken bestimmter Konditionen, die im Gedächtnis funktionsbereit aufbewahrt werden. Das Gedächtnis wird in diesen Automaten durch den Speicher dargestellt, mit dem gewöhnlich auch der Zeitfaktor in Verbindung gebracht wird. Nun ist es aufschlußreich, daß Shannons künstliche Maus nur einen Versuch benötigt, um sich im Labyrinth zurechtzufinden. Das zweite Mal „wählt“ sie den richtigen Weg. Die Relais, die sich beim ersten Versuch schlossen, bleiben geschlossen. Das „Gedächtnis“ für den Erfolg ist perfekt. Ein Irrtum ist ausgeschlossen. So schnell lernt keine Ratte im Labyrinth. Das organische Substrat des „Automaten“ Ratte scheint die Erfolgsbedingungen nicht so schnell im Gedächtnis festzuhalten. Da es sich bei dem assoziativen Lernen tatsächlich um ein mechanisches Festhalten und Gewohntwerden der Relation zwischen Ursache und Wirkung oder Begleitumständen und Wirkung handelt, muß das mechanische Modell mit anorganischem Substrat notwendigerweise besser funktionieren und geschwinder ein „optimales internes Modell der Außenwelt“ gewinnen. Entwicklungsgeschichtlich tieferstehende Organismen als der Mensch haben noch keine Einsicht in ihre Anpassungsergebnisse und in die Schritte, die zu ihnen führen. Das Pferd, das die Milchkutsche zieht, hält ohne Aufforderung an den gewohnten Stellen. Sein Verhalten erfolgt tatsächlich mechanisch, d. h. ohne Einschaltung von Einsicht und Bewußtsein. Die Modellautomaten orientieren sich an primär oder sekundär konditioniertem Verhalten. Und das erfolgt tatsächlich automatisch und bei höheren Tieren, soweit sie ein variiertes Verhalten zeigen, das nicht einem angeborenen Signalsystem entspringt, eng verbunden mit dem Stoffwechselkreis. Der Schimpanse ist ohne Beziehung auf ein Freßziel und ohne Hunger zu Lösungen nicht imstande. Alles, was ein Tier tut, bleibt unmittelbar in seinen Stoffwechselkreis

<sup>8</sup> Karl Steinbuch, a.a.O. S. 139.

und seinen Fortpflanzungszyklus integriert. Aber gerade das unterscheidet auch die Tiere von den Modellautomaten: um lernen zu können, muß eine bestimmte Antriebslage vorhanden sein, die von einer inneren Zielstrebigkeit bestimmt wird. „Theseus“ kann man weder das eine noch das andere zusprechen. Weder sucht der künstliche Theseus den Minotaurus im Labyrinth, noch die künstliche Maus den Speck. Sie suchen überhaupt nichts. Die Maus sucht durch den Lebensdrang getrieben, und Theseus setzt durch sein Labyrinthabenteuer sein Leben sogar für andere ein. Die künstlichen Modelle wollen weder leben noch etwas einsetzen, sondern wir wollen durch sie etwas zum Verständnis bringen. Das ist ihre vom Urbild völlig verschiedene Funktion. Verhalten ist nicht gleich Verhalten. Wenn zwei das Gleiche tun, ist es eben nicht dasselbe. Verhalten ist keine einfache Beziehung zwischen der Antwortreaktion des Organismus auf die Reize der Umgebung, wie der Behaviorismus meint. Den Speicher des Automaten als Gedächtnis zu bezeichnen, ist ebenfalls ein anthropomorphisierend äquivoker Mißgriff in der Terminologie. Schon Aristoteles unterschied zwischen unwillkürlicher (*Mneme*) und willkürlicher (*Anamnesis*) Erinnerung. *Mneme* schrieb er auch den Tieren zu, *Anamnesis* nur den Menschen. *Mneme* ist die passive Form des Gedächtnisses, das automatisch funktioniert, *Anamnesis* die aktive und bewußte Form, die auf Willensimpulse und Vorstellungsinhalte reagiert. Man kann mit Kant das mechanische, das judiziöse und das ingeniose Gedächtnis unterscheiden.<sup>9</sup>

Das mechanische Gedächtnis ist blind, eine mechanische Einwirkung des Vergangenen auf die gegenwärtige Situation. Das judiziöse oder konstruktive Gedächtnis wird durch Urteil und Systembeziehungen aufgebaut und aktualisiert. Durch das konstruktive Gedächtnis wird das Vergangene nicht nur vergegenwärtigt, sondern in die Raum-Zeit-Koordinaten und Kausal- und Sinnzusammenhänge eingeordnet. Nur auf Grund des konstruktiven Gedächtnisses hat der Mensch als einziges Lebewesen Geschichte und Wissenschaft von der Geschichte.

Der Mensch lernt auch nicht in erster Linie durch Versuch und Irrtum — das trifft in gewisser Weise für die frühe Kindheit zu —, sondern er lernt mehr durch den Mißerfolg als durch den Erfolg. Versuch und Irrtum werden bald durch ein suchendes Probieren abgelöst, um schließlich im hypothetischen Vorwegnehmen noch gar nicht eingetretener Situationen für solche virtuellen Situationen Lösungen bereitzuhalten. Der Mensch übt in der Phantasie für Lebenslagen, die er virtuell vorwegnimmt. An-

<sup>9</sup> Immanuel Kant, „Anthropologie in pragmatischer Absicht“. § 34.

passungsschritte des Menschen sind immer schon Resultate einer selektiven Vorwegnahme mit Entscheidungscharakter. Tiere dagegen scheinen auf bestimmte Umweltaspekte spezialisiert zu sein; sie besitzen daher ein Innenmodell nur von dieser Seite der Welt. Ein Affe begreift den Funktionssinn einer Leiter nicht, sie bleibt für ihn immer ein Baumartiges. Auch Automaten kann man nur auf bestimmte Aspekte der Außenwelt hin konstruieren. Demgegenüber zeichnet sich der Mensch und seine Welt durch Universalität aus. Er ist vergleichsweise ein Universalautomat, der simultan ein mögliches Innenmodell aller Aspekte der Außenwelt besitzt, das außerdem in ständigem Wachsen und dauernder Umgruppierung begriffen ist. Er ist sogar imstande, sich die Innenmodelle der nichtmenschlichen Wesen bis zu einem gewissen Grade zum Verständnis zu bringen, wozu Tiere nicht einmal den Versuch unternehmen können. Was ihnen oft an menschlichen Leistungen zugesprochen wird, sind Domestikationsprodukte und Dressate, also Leistungen des Menschen. Wozu das Tier von sich aus nicht gelangt, dazu ist es auch nicht imstande, denn die Ausgangssituation der Domestikation ist künstlich und gehört zur Welt des Menschen.

Menschliches Lernen ist an den Willen, d. h. an Vorsatz und Entschluß, und an die Einsicht, d. h. an Plan und Antizipation, gebunden. Das sind spezifisch anthroponome Fakta. Sein Lernen ist außerdem immer dem Modus des Lehrens zugeordnet, und es kann daher nur im dynamischen Gefüge der sozialen Berührung und Mitteilung erfolgen. Sein Lernen ist zugleich methodisch gesteuertes Vergessen, Verlernen und Umlernen. Selbst Nachahmung, Übung und Gewöhnung, die das Lernen auch auf außermenschlicher Stufe aufbauen können, sind bei den spezifisch menschlichen Akten ohne Einsicht und Sprache nicht möglich. Einsicht und Sprache ermöglichen die Distanz zu sich selbst und zur Außenwelt. Sie enthält die Möglichkeit, sich von der Gegenwart zu lösen, über die Vergangenheit bewußt zu verfügen und das Künftige vorwegzunehmen. Das Lernen des Menschen ist vorrangig ein Moment des intentionalen Erziehungsprozesses, der nicht Anpassung an gegenwärtige Situationen im Auge hat, sondern künftige vorbereitet. Durch ihn soll der Lernende zu einer dynamisch sich selbst regulierenden, sich selbst organisierenden und sich selbst steuernden Ganzheit werden.

Der Mensch besitzt nicht nur ein internes Modell der Außenwelt, sondern ein *Modell seiner selbst*. Hier, in der Fähigkeit, mit sich selbst umgehen zu können, ein Bewußtsein von sich selbst und seiner Identität im Wechsel der Zeitprozesse zu besitzen, scheint die letzte Grenze zwischen dem Menschen und dem übrigen lebendigen Sein zu liegen und zugleich die Grenze seiner Modelldarstellung durch die

Maschine.<sup>10</sup> Weder das Tier noch die Maschine können über ihr eigenes Sein nachdenken. Ihnen fehlt das reflexive und reflektierende Moment, der Wesenszug des Menschen schlechthin. Die Maschine ist stumm wie die Kreatur, nur der Mensch kann reden und schweigen, denn auch das Schweigen ist ein Modus der Rede und der distanzierenden und distanzierten Antwort auf eine Situation. Durch die Maschine können nur Vorgänge imitiert werden, sofern die Substrate anorganisch materieller Natur und isolierbar sind. Das geschieht heute durch modulierte elektromagnetische Phänomene. An einem so komplexen und doch schlichten Phänomen wie beispielsweise dem Weinen muß die Darstellung durch die Maschine versagen. Das Weinen ist ein physischer, biotischer, psychischer oder geistiger Prozeß, der alle Momente der uns bekannten Wirklichkeit simultan enthalten kann, wie mechanischen Reiz, Krankheit, Schmerz, Trauer, Freude, Mitleid, Erinnerung, Erwartung, Angst, Vorstellungen und so fort. Es ist daher durch einen Modellvorgang im anorganischen Substrat nicht simulierbar.

Der Mensch ist eine Ganzheit, die viele Ganzheiten in sich enthält. Das organismische Substrat bedeutet die unabdingbare Grundlage seiner Existenz und all seiner Funktionen. Er ist ein kompliziertes Gefüge von Ganzheiten physischer, organischer, psychischer und spiritueller Art, das sich gegen Störfaktoren durch Selbstregulierung und Steuerungsvorgänge im Gleichgewicht (Homöostasis) erhält und dessen Ist-Lage auf Grund negativer Rückkopplung nur geringfügig um die immanente Soll-Lage oszilliert. Nur solche Funktionen und Verhaltensweisen dieses Gefüges können von maschinellen Modellen simuliert werden, die isolierbar, in Elemente auflösbar und wohl definierbar sind. Das gilt nur für ein spezifisches Bereichskönnen, dessen Verfahrensweisen in Einzelschritte auflösbar sind. Der Mensch ist nicht nur ein dynamisches, sich selbst regulierendes System, das sind alle lebendigen Organismen, sondern eine sich selbst steuernde und nicht auswechselbare Ganzheit, die im Wechsel der Situationen um ihre Identität weiß und sich nachdenkend, bedenkend, vordenkend und bedacht besorgend in ihnen behauptet. Er ist ein Organismus, der *organisiert*, künstliche Organe zur Behauptung seiner Ordnung erschafft. Er ist ein Organismus, der nicht nur Form hat und formbar ist, sondern der formt und Formen schafft und seine eigenen Soll-Werte setzt.

Abschließend und ausschauend darf festgestellt werden: Die Welt der

<sup>10</sup> a) Immanuel Kant, a.a.O. § 1;

b) Walter Heistermann, „Die Wissenschaft vom Menschen als philosophische Anthropologie“. Berlin-Bielefeld 1954, S. 11 ff.

technischen Gebilde hat instrumentalen Sinn. Was der Mensch in diesem Bereich als *homo faber* realisiert, hat Mittelfunktion und bleibt stets abhängige Variable. Das gilt vom schlichten Werkzeug bis zum vollendet ausgedachten Roboter. Als Werke des Menschen sind die Gebilde der Technik menschlich zu interpretieren. Das geschieht, wenn man ihren instrumentalen Charakter nicht vergißt und in ihnen künstliche Organe sieht, die von unserem Gebrauch abhängig sind. Man hüte sich vor der unkritischen maschinellen Interpretation des Menschen, die beispielsweise das Gehirn mit einer Rechenmaschine identifiziert. Solange das „Biogen“, das Čapeks Ingenieur Werstand schon besaß, nicht erzeugt werden kann, d. h. solange das Geheimnis des Lebens nicht gelüftet wurde, werden wir wohl imstande sein, Automaten zu erzeugen, aber keine Wesen, die autonom und selbstbedacht als regenerative ultrastabile Ganzheiten in dieser Welt existieren können. Selbst wenn die Wissenschaft das Geheimnis des Lebens gelüftet hätte, würde, um den kritischen Kant zu zitieren, „keine menschliche Vernunft, auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege, die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen“.<sup>11</sup> Die Konstruktion eines solchen Hälmdchens bedeutete einen Bildungsprozeß negativer „Entropie“, der sich als dynamisches Geschehen über unvorstellbar lange Zeiträume erstrecken würde.

Das Interesse für das Verständnis von Kybernetik und Gesellschaft rückt immer mehr in den Vordergrund. Die utopische Vorstellung eines sozialen Zustandes, der gleichsam durch vermaschte Regelkreise seine Ultrastabilität gegen alle Störfaktoren behauptet, ist hintergründig wirksam, denn die Gesellschaft — das gilt für ihren gegenwärtigen Zustand in besonderem Maße — befindet sich in Ermangelung zeitgültiger Stabilisatoren und Regler in einem Zustand permanenter Kreislaufstörung. Schon Norbert Wiener sah kulturpolitisch in diesem Verhältnis das eigentliche Problem, dessen Lösungsmöglichkeiten mit kybernetischen Mitteln er allerdings mit skeptischer Distanz gegenüberstand.<sup>12</sup>

So gewinnt die Kybernetik im öffentlichen Bewußtsein die Gestalt einer Notstands-ideologie und Heilslehre. Man glaubt, Menschheitsprobleme durch technische Mittel in Form kybernetischer Maschinen lösen zu können. Der Glaube an die Technik erscheint als Ideologie in Form der Kybernetik. Dieses Ende sollte einer Disziplin erspart bleiben, die großartige Leistungen aufzuweisen hat. Aber gerade daher ist die Gefahr so groß, denn jede Leistung, die als Spezialfall möglicherweise unerreich-

<sup>11</sup> Immanuel Kant, „Kritik der Urteilskraft“. § 77.

<sup>12</sup> Norbert Wiener, „Kybernetik“. Düsseldorf 1963, S. 55 f.

bar ist, entartet zur unkritischen Metaphysik, wenn der Spezialfall zum Allgemeinfall erweitert wird. Physikalismus, Biologismus, Psychologismus und Soziologismus sind Formen dieses Vorganges. Man sollte die Kybernetik nicht zum Kybernetismus entarten lassen.

### Personaldaten der Autoren

*Baitsch, Helmut*; Dr. med., Dr. rer. nat., öö. Professor für Anthropologie und Humangenetik und Direktor des Instituts für Humangenetik und Anthropologie der Universität Freiburg/Br., Rektor der Universität seit April 1966.

1948 Privatdozent Universität München, Konservator (Anthropologische Staatssammlung München), 1961 Universität Freiburg/Br.

*Bauer, Fritz*; Dr. iur., Generalstaatsanwalt des Landes Hessen.

Staatsanwalt und Richter, 1950 Generalstaatsanwalt in Braunschweig, 1956 Generalstaatsanwalt des Landes Hessen.

*Christian, Paul*; Dr. med., öö. Professor für Innere Medizin und Neurologie (Medizinische Universitätsklinik Heidelberg) und Direktor des Instituts und der Abteilung für Allgemeine klinische Medizin der Universität Heidelberg.

1940 Privatdozent Universität Hamburg, 1941 Dozentur für Innere Medizin und Neurologie, 1947 ao. Professor (beides Universität Heidelberg), 1958 Nachfolger von V. v. Weizsäcker (Lehrstuhl für Allgemeine klinische Medizin), 1966 Berufung auf das 2. Ordinariat für Innere Medizin Universität Heidelberg.

Mitherausgeber: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie.

*Dempf, Alois*; Dr. phil., em. öö. Professor für Philosophie an der Universität München.

1926 Privatdozent, 1930 ao. Professor (beides Universität Bonn), 1937 öö. Professor Universität Wien, 1948 öö. Professor Universität München.

Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; Viceprés. Univ. d'Europe, Vizeprés. Rosminiges.

*Dienelt, Karl*; Dr. phil., Professor am Bundesgymnasium Wien VIII.

Mitglied der Österreichischen UNESCO-Kommission, Gastdozent an der Wiener Katholischen Akademie, Mitglied des „Eranos Vindobonensis“.

*Frankl, Viktor E.*; Dr. med., Dr. phil., ao. Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien, Vorstand der Neurologischen Poliklinik der Stadt Wien.

1947 Privatdozent für Neurologie und Psychiatrie Universität Wien, 1955 tit. ao. Professor Universität Wien, 1961 Visiting Professor, Harvard Uni-

versity, Cambridge, 1966 Visiting Professor, Southern Methodist University, Dallas.

Österreichischer Staatspreis für Volksbildung 1956.

*Fries, Heinrich*; Dr. theol., oö. Professor für Fundamentaltheologie, Vorstand des Seminars für Fundamentaltheologie und Direktor des Instituts für ökumenische Theologie der Universität München.

1946 Habilitation Universität Tübingen, 1950 oö. Professor für Fundamentaltheologie Universität Tübingen, 1958 oö. Professor Universität München. Rufe nach Freiburg/Br. und Münster/W.

*Grenzmann, Wilhelm*; Dr. phil., oö. Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Innsbruck.

1952—62 Oberstudiendirektor, 1948 Habilitation für Neuere Deutsche Literatur und Sprache Universität Bonn, 1954 apl. Professor, 1962 Professor an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Neuß, seit dem Hochschulgesetz o. Professor. 1959 und 1963/64 Gastprofessor in Tokio, 1965 Gastprofessor für Vergleichende Literaturwissenschaft, 1967 oö. Professor für Vergleichende Literaturwissenschaft Universität Innsbruck. Ritter vom Heiligen Grabe.

*Haßmann, Werner*; Dr. phil., Direktor der National-Galerie Berlin.

1936—40 I. Assistent am Kunsthistorischen Institut Florenz, 1951—56 Dozent für Kunstgeschichte an der Hochschule für Bildende Künste Hamburg, 1967 Direktor der National-Galerie Berlin.

Mitgl. PEN und Association Internationale des critiques d'art; Lessingpreis der Stadt Hamburg 1962, Goethemedaille des Landes Hessen.

*Heinemann, Fritz H.*; Dr. phil. (Marburg), M. A. (Oxford), em. oö. Professor für Philosophie an der Universität Frankfurt/M.

1922 Privatdozent Universität Frankfurt, 1930 ao. Professor Universität Frankfurt, 1934/35 Vorlesungen an der Sorbonne, 1939—56 Vorlesungen an der Universität Oxford.

1919 Bonitz-Preis der Wiener Akademie der Wissenschaften.

*Heinrich, Walter*; Dr. rer. pol., oö. Professor für Volkswirtschaftslehre und Vorstand des Instituts für politische Ökonomie der Hochschule für Welthandel Wien.

1928 Habilitation für Volkswirtschaftslehre Universität Wien, 1933 ao. Professor, 1949 oö. Professor an der Hochschule für Welthandel Wien, 1965/66 Rektor der Hochschule für Welthandel.

Vorstand des Österreichischen Instituts für Gewerbeforschung, Korrespondierendes Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst Erster Klasse der Republik Österreich.

*Heistermann, Walter*; Dr. phil., o. Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Berlin.

1. und 2. Staatsprüfung für das Höhere Lehramt, 1942 Lektor Universität Bukarest, 1947 Dozent Pädagogische Hochschule Berlin, 1953 o. Professor. Präsident der Kantgesellschaft Berlin, Mitglied der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland.

*Heitler, Walter*; Dr. phil., D.Sc. h. c. (National University of Ireland), oö. Professor für Theoretische Physik und Leiter des Instituts für Theoretische Physik der Universität Zürich.

1929 Privatdozent Universität Göttingen, 1933 Research Fellow, Bristol, 1941 Professor, Dublin Institute for Advanced Studies (1946—49 Direktor), 1949 oö. Professor Universität Zürich.

Fellow of the Royal Society, London, Member of the Royal Irish Academy, Mitglied der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, Uppsala.

*Hengstenberg, Hans-Eduard*; Dr. phil., o. Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Würzburg der Universität Würzburg, zur Zeit Vorstand der Pädagogischen Hochschule.

1928 Promotion, freier wissenschaftlicher Schriftsteller (Ontologie, Anthropologie, Ethik, Naturphilosophie), seit 1946 Lehrtätigkeit an den Pädagogischen Hochschulen Oberhausen/Rhld., Bonn und Würzburg (Philosophie).

*Jordan, Pascual*; Dr. phil., oö. Professor für Theoretische Physik und Direktor des Instituts für Theoretische Physik der Universität Hamburg.

1927 Habilitation Universität Göttingen, 1929 ao. Professor, 1935 oö. Professor Universität Rostock, 1944 oö. Professor Universität Berlin, 1947 Gastprofessor, 1953 oö. Professor Universität Hamburg.

Ord. Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, Mitglied der New York Acad. Sci.; Max-Planck-Medaille, Gauß-Medaille.

*Jores, Arthur*; Dr. med., oö. Professor für Innere Medizin und Direktor der II. Med. Klinik und Poliklinik der Universität Hamburg.

1933 Habilitation für Innere Medizin Universität Rostock, 1945 oö. Professor für Innere Medizin Universität Hamburg, 1950/51 Rektor der Universität Hamburg.

*Lederberg, Joshua*; B. A., Ph. D., Professor and Executive Head, Department of Genetics, Stanford University School of Medicine, Palo Alto, California.

1944 B. A. Columbia College, 1947 Ph. D. Yale University. 1945—46 Research assistant in Zoology (with Professor F. J. Ryan), Columbia University, 1946—47 Research Fellow of the Jan Coffin Childs Fund for Medical Research at Yale University (with Professor E. L. Tatum), 1947—59 Professor of Genetics, 1957—59 Chairman, Department of Medical Genetics, University of Wisconsin, 1959 Professor of Genetics (also Biology), Executive Head, Department of Genetics, Stanford University.

Director, Joseph P. Kennedy, Jr. Laboratories for Molecular Medicine, Stanford University School of Medicine. 1957 National Academy of Sciences, 1958 Nobel Prize (Medicine or Physiology) „for studies on organization of the genetic material in bacteria“.

*Lützel, Heinrich*; Dr. phil., oö. Professor für Kunstgeschichte und Direktor des Kunsthistorischen Instituts der Universität Bonn.

1930 Privatdozent Universität Bonn (Philosophie), 1940 vom NS-Regime aus der Universität ausgeschlossen, 1946 oö. Professor für Kunstgeschichte Universität Bonn.

Herausgeber: Jahrbuch für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft.

*Martin, Alfred von*; Dr. jur., Dr. phil., Dr. oec. publ. h. c. (Köln).

1915 Privatdozent Universität Frankfurt/M., 1921 ao. Professor Universität München, 1931 Hon.-Professor und Direktor des Soziologischen Seminars Universität Göttingen. 1933—45 privatisierend, dann apl. Professor Universität München, nach Errichtung des ersten soziologischen Lehrstuhls kommissarischer Ordinarius bis 1958.

Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziologie sowie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Ehrenmitglied der Lateinamerikanischen Gesellschaft für Soziologie. 1953 Preis der Münchener Stiftung zur Förderung des Schrifttums.

*Mersmann, Hans*; Dr. phil., Hochschuldirektor i. R., Professor.

1914 Promotion, 1921 Privatdozent, 1924 Schriftleiter der Musikzeitschrift „Melos“, 1927 ao. Professor an der Technischen Hochschule (Technische Universität) Berlin, 1930 Programmreferent, 1932 Abteilungsleiter der Deutschen Welle (Deutschlandsender), 1933 aus allen Positionen entlassen, 1946 Dozent an der Staatl. Hochschule für Musik München, 1947 Direktor der Staatlichen Hochschule für Musik Köln.

1953 Vorsitzender des Deutschen Musikrates, 1965 Ehrenpräsident des Deutschen Musikrates.

Professor h. c. am Musashino Academia Musicae Tokyo; Ehrenrat der Japanischen Gesellschaft für Musicologie. Großes Bundesverdienstkreuz.

*Meurers, Joseph*; Dr. phil. habil., oö. Professor für Astronomie und Direktor der Universitäts-Sternwarte Wien.

1934 Promotion, 1936 Staatsexamen für Höheres Lehramt, 1938 Dr. phil. habil., Meteorologe bei der deutschen Luftwaffe, 1945 Meteorologe bei der Royal Air Force, 1947 Dozentur Universität Bonn (Astronomie), 1948 apl. Professor, 1950 Lehrauftrag für Naturphilosophie, 1962 oö. Professor Universität Wien.

Mitglied der Internationalen Astronomischen Union und der Deutschen Astronomischen Gesellschaft. Direktor des Instituts der Görres-Gesellschaft

für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. Kriegsauszeichnung.

*Meyer, Hans*; Dr. phil., em. oö. Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität Würzburg (verstorben 1966).

1909 Privatdozent Universität München (Philosophie), 1915 apl. Professor, 1922 oö. Professor Universität Würzburg, 1925 Ruf an die Deutsche Universität Prag.

Bayerischer Verdienstorden, Großes Bundesverdienstkreuz der BRD.

*Meyer, Hermann J.*; Dr. phil., Lehrbeauftragter für Erwachsenenbildung an der Universität Mainz.

1952 Promotion, 1961—1967 in der Erwachsenenbildung tätig, zuletzt als Leiter der Pädagogischen Arbeitsstelle des Verbandes der Volkshochschulen von Rheinland-Pfalz. 1963 Lehrauftrag für Erwachsenenbildung Universität Mainz.

*Müller-Schwefe, Hans-Rudolf*; Dr. theol., D. theol. h. c. (Tübingen), oö. Professor für Praktische Theologie und Direktor des Seminars für Praktische Theologie der Universität Hamburg.

1934 Promotion, 1938 Habilitation Universität Tübingen (Systematische Theologie), 1939—1945 Wehrmachtspfarrer, 1947 Direktor der Evangelischen Akademie Hofgeismar (Hessen), 1955 oö. Professor Universität Hamburg.

*Pöggeler, Franz*; Dr. phil., o. Professor für allgemeine Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Aachen, Geschäftsführender Direktor des Seminars für Pädagogik und Philosophie, zur Zeit Dekan.

1949 Assistent Universität Marburg, 1951 Assistent Universität Hamburg, 1953 Dozent am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster, 1957 Lehrstuhlinhaber an der Pädagogischen Hochschule Trier, 1962 an der Pädagogischen Hochschule Rheinland (Aachen).

Präsident der Friedrich-Wilhelm-Foerster-Gesellschaft, Direktor der Akademie für Jugendfragen beim Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster sowie des Instituts für Erwachsenenbildung (Sektion des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik in Münster). Mitglied der Görres-Gesellschaft und der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. 1949 Preis der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Marburg.

*Rahner, Karl SJ*, Dr. theol., Dr. theol. h. c. (Münster), Dr. h. c. (Strasbourg), Dr. jur. h. c. (Notre Dame, USA), oö. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte, Direktor des Seminars für Dogmengeschichte und Direktor des Seminars für Dogmatik der Universität Münster.

1937 Privatdozent, 1949 oö. Professor für Dogmatik Universität Innsbruck, 1964 oö. Professor für Christliche Weltanschauung und Religions-

philosophie Universität München, 1967 oö. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte Universität Münster.

Peritus des II. Vatikanischen Konzils; Ehrenzeichen der Landesregierung Tirol in Würdigung der Verdienste auf dem Gebiet der Wissenschaft (1964), Träger des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim (1965).

*Schoeck, Helmut*; Dr. phil., oö. Professor für Soziologie und Direktor des Instituts für Soziologie der Universität Mainz.

1948 Promotion, 1950 Professor am Fairmont State College, West Virginia, USA, 1953 Visiting Research Fellow, Yale University, 1954 Professor für Soziologie, Emory University, 1964 Vertretung des Lehrstuhls für Amerikanistik Universität Erlangen-Nürnberg, 1965 oö. Professor für Soziologie Universität Mainz.

*Schöllgen, Werner*; Dr. phil., Dr. theol., Päpstlicher Hausprälat, em. oö. Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn.

1921 Kaplan, 1926 Direktor eines Krankenhauses in Oberhausen, 1928 Re-petent, 1932 Habilitation Universität Bonn, 1939 oö. Professor Universität Bonn.

Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und der Deutschen Gesellschaft für Film- und Fernsehforschung.

*Schwarz, Richard*; Dr. phil., oö. Professor für Pädagogik und Vorstand des Pädagogischen Seminars der Universität München.

1934 Promotion (Deutsche Philologie, Philosophie, Pädagogik), Staatsprüfungen für Volks-, Mittel- und Höhere Schulen sowie entsprechende Lehrtätigkeit, zuletzt als Studienrat, 1948 Habilitation Universität Würzburg (Philosophie), 1949 Privatdozent Universität Würzburg (Philosophie), 1951 ao. Professor, 1957 oö. Professor für Psychologie und Pädagogik Staatl. Phil.-Theol. Hochschule Bamberg, dort 1956—1958 Prorektor, 1958 oö. Professor für Pädagogik und Kulturphilosophie Universität Wien, 1963 oö. Professor für Pädagogik Universität München. Gastvorlesungen an der Universität Freiburg, demnächst an Universitäten Tokio und Uppsala, wissenschaftl. Mitarbeiter an deutschen und ausländischen Rundfunkanstalten.

Vorsitzender des Schulausschusses der Österreichischen Rektorenkonferenz (1961/63) und der Bayerischen Schulkommission (1964/67), Mitglied der Österreichischen UNESCO-Kommission, der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Dr.-Ludwig-Gebhard-Wissenschaftspreis (Bayreuth 1957).

Herausgeber: Buchreihe Bildung / Kultur / Existenz (Berlin), Mitherausgeber: Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Grundfragen der Forschung (Wien).

*Spranger, Eduard*; Dr. phil., Dr. phil. h. c. (Athen), Dr. phil. h. c. (Budapest), Dr. phil. h. c. (Padua), Dr. phil. h. c. (FU Berlin), Dr. jur. h. c. (Köln),

Dr. rer. pol. h. c. (WH Mannheim), em. oö. Professor für Philosophie an der Universität Tübingen (verstorben 1963).

1909 Privatdozent Universität Berlin, 1911 pl. ao. Professor Universität Leipzig, 1912 oö. Professor Universität Leipzig, 1920 oö. Professor Universität Berlin (Philosophie und Pädagogik), 1945 Rektor der Universität Berlin, 1946 oö. Professor Universität Tübingen. Gastprofessor Universität Tokio.

Ehrenmitglied Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt, und Akademie gemeinn. Wissensch., Erfurt, Mitglied Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin. Korresp. Mitglied der Akademien der Wissenschaften zu Leipzig, Wien und Heidelberg, Mitglied PEN-Zentrum BRD. Ritter Orden Pour le mérite Friedensklasse. 1952 Hans. Goethepreis, 1952 Pestalozzi-Weltpreis, 1954 Cortina-Ulisse-Preis, Griechischer Erlöserorden, Japanischer Orden vom Hl. Schatz II. Klasse, 1952 Gr. Bundesverdienstkreuz mit Stern u. Schulterband der BRD.

*Thomae, Hans*; Dr. phil., oö. Professor für Psychologie und Direktor des Psychologischen Instituts der Universität Bonn.

1942 Habilitation Universität Leipzig, 1953 oö. Professor Universität Erlangen, 1960 oö. Professor Universität Bonn.

Mitherausgeber: Handbuch der Psychologie.

*Trillhaas, Wolfgang*; Dr. theol., Dr. phil., oö. Professor für systematische Theologie und Direktor in der Theoretischen Abteilung der Vereinigten Theologischen Seminare der Universität Göttingen.

1926—1946 im Kirchendienst, 1933 gleichzeitig Privatdozent Universität Erlangen, vorübergehend Universität Halle; 1945 oö. Professor Universität Erlangen, 1946 oö. Professor Universität Göttingen, 1950—1952 Rektor der Universität Göttingen.

Mitglied der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes. Mitherausgeber: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie; Mitarbeit. Zeitschrift zur Kultur- und Gesellschaftspolitik.

*Wagner, Fritz*; Dr. phil., oö. Professor für neuere Geschichte und Vorstand des Historischen Seminars, Abt. Neuere Geschichte, der Universität München.

1932 Promotion, 1939 Dozent für mittlere und neuere Geschichte Universität München, 1946 apl. Professor Universität München, 1947 oö. Professor für neuere Geschichte Universität Marburg, 1966 oö. Professor Universität München. 1956—1958 Rektor der Universität Marburg.

Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

*Wisser, Richard*; Dr. phil., Privatdozent für Philosophie an der Universität Mainz.

1954 Promotion, 1964/65 nebenamtl. philosophische Vorlesungen an der Pädagogischen Hochschule Worms, 1965/66 Habilitation Universität Mainz (Philosophie).

1952—1958 Vorstandsmitglied der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland.

Zbinden, Hans; Dr. phil., em. Honorarprofessor der Universität Bern.

Lehrtätigkeit an schweizerischen Schulen, freier Schriftsteller, 1926/27 Gastdozent an der Staatsuniversität Madison, Wisconsin/USA, 1951—1963 Lehrtätigkeit an der Universität Bern.

Präsident des Schweizerischen Schriftsteller-Vereins, Präsident der kantonal-berniſchen Literatur-Kommission (bis 1965), Mitbegründer u. Ausschußmitglied der Intern. Bürgermeister-Union für deutsch-französische Verständigung (seit 1948), Leiter des Schweizerischen Vortragsdienstes für Zusammenarbeit mit Wilton Park (Europäische Gespräche) England, Mitglied der Schweizerischen Nationalpark-Kommission und des Schweizerischen Naturschutzrates (bis 1965), Stiftungsratsmitglied der Goethe-Stiftung für Kunst und Wissenschaft, Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Korresp. Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt. Literaturpreis der Stadt und des Kantons Bern, Preis der Schweizerischen Schillerstiftung, Preis von Radio Bern, Ehrenmitglied des Österr. College Europ. Forum Alpbach, Bundesverdienstkreuz der BRD.

(Den Personaldaten liegen weitgehend die Angaben der Autoren zugrunde.)

## Universität und moderne Welt

— Ein internationales Symposium —

Herausgegeben von RICHARD SCHWARZ

(„Bildung — Kultur — Existenz“ Band I)

Groß-Oktav. XIV, 665 Seiten. 1962. Ganzleinen DM 58,—

Unter Teilnahme hervorragender Wissenschaftler hat der damalige Ordinarius für Pädagogik und Kulturphilosophie an der Universität Wien und jetzige Ordinarius für Pädagogik an der Universität München, der bereits durch seine Veröffentlichungen zur Universitätsproblematik („Wissenschaft und Bildung“, 1957) bekannt geworden ist, eine erste internationale Gesamtschau vorgelegt.

### Inhalt:

RICHARD SCHWARZ, Vorwort — Einführung — ALOIS DEMPF, Die Idee der Universität — WILHELM FLITNER, Situation und Aufgabe der Universität — KARL JASPERS, Das Doppelgesicht der Universitätsreform — THEODOR LITT, Die wissenschaftliche Hochschule in der Zeitenwende — ADOLF PORTMANN, Die Begegnung von Naturwissenschaft und Humanismus als Aufgabe der Universität — HANS SCHAEFER, Probleme der deutschen Universität unter besonderer Berücksichtigung des medizinischen Studiums — RICHARD SCHWARZ, Idee und Verantwortung der Universität — EDUARD SPRANGER, Gestalt und Problematik der deutschen Universität — HANS WENKE, Deutsche Universitäten. Tatbestände und Probleme — JOHANNES ERICH HEYDE, Technik und Bildung. Die Bedeutung der Bildung für unsere Hochschulen — WALTER HEINRICH, Die Gestalt der entwickelten Industriegesellschaft, der Kosmos der Wirtschaftswissenschaften und das Bildungsziel der Wirtschaftshochschule — FRANZ PÖGGELER, Idee, Gestalt und Aufgabe einer Pädagogischen Hochschule — WILHELM SJÖSTRAND, Idee, Gestalt und Aufgabe der Universitäten in den nordischen Ländern — H. J. WOLTJER, Idee, Gestalt und Aufgabe der Universitäten in den Niederlanden — HERBERT LIONEL ELVIN, Stellung und Ziele der englischen Universitäten — PHILIPPE MALRIEU, Strukturen, Probleme und Aufgaben der Universitäten in Frankreich — LUIGI AMIRANTE, Idee, Gestalt und Aufgabe der Universitäten in Italien — FRANZ DÖLGER, Idee, Gestalt und Aufgabe der griechischen Universitäten — LEONHARD FROESE, Die Hochschule der Sowjetunion im Widerstreit von Idee und Wirklichkeit — HANS LUDWIG GOTTSCHALK, Idee und Aufgabe der Universitäten in den arabischen Ländern — J. F. A. SWARTZ, Afrikanische Universitäten südlich der Sahara — RUDOLF HAAS, Idee, Gestalt und Aufgabe der amerikanischen Universitäten — JUAN MANTOVANI, Idee, Form und Sendung der Universitäten in den lateinamerikanischen Ländern — ERNST BENZ, Buddhistische Universitäten — EIJIRO INATOMI, Gestalt und Aufgabe der japanischen Universitäten in der Gegenwart — ALEXANDER NIKURADSE, Zur Idee der Europäischen Universität — HENDRIK BRUGMANS, Probleme einer Europäischen Universität — NORBERT M. LUYTEN O. P., Idee und Aufgabe einer Katholischen Universität — GUSTAV MENSCHING, Idee und Aufgabe der Weltuniversität.

Bibliographie der wissenschaftlichen Literatur zur Hochschulproblematik

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN 30



## *Wir empfehlen:*

Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. Verfaßt und herausgegeben von WERNER ZIEGENFUSS und GERTRUD JUNG. 2 Bände. Zusammen VII, 1658 Seiten. 1949/50. Ganzleinen DM 75,—

Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur »Critique de la raison dialectique I«. Von KLAUS HARTMANN. Groß-Oktav. VIII, 210 Seiten. 1966. Ganzleinen DM 42,—

Existenzphilosophie. Von KARL JASPERS. 3. Auflage. Oktav. VI, 90 Seiten. 1964. Ganzleinen DM 12,—

Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie. Von ERNST KONRAD SPECHT. Oktav. VIII, 160 Seiten. 1967. Ganzleinen DM 38,—

Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Von ERNST TUGENDHAT. Groß-Oktav. XII, 415 Seiten. 1967. Ganzleinen DM 38,—

Das Bewußtsein. Von HENRY EY. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von K. P. Kisker. XXVIII, 316 Seiten. 1967. DM 56,— (*Phänomenologisch-Psychologische Forschungen Band 8*)

Theorie und Experiment in der Psychologie. Eine grundlagenkritische Untersuchung. Von KLAUS HOLZKAMP. Groß-Oktav. VIII, 292 Seiten. 1964. Ganzleinen DM 42,—

Philosophie der Dichtung. Weltstellung und Gegenständlichkeit des poetischen Gedankens. Von GERD WOLANDT. Groß-Oktav. X, 210 Seiten. 1965. Ganzleinen DM 32,—

Licht und Farbe. Ordnung und Funktion der Farbwelt. Von ECKART HEIMENDAHL. Mit einem Geleitwort von CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER. Quart. XVI, 284 Seiten. Mit 20 Abbildungen und 9 Farbtafeln. 1961. Ganzleinen DM 38,—

Kunst und Sehen. Eine Psychologie des schöpferischen Auges. Von RUDOLF ARNHEIM. Ins Deutsche übertragen von Henning Bock. Quart. XIX, 436 Seiten. Mit 278 Abbildungen und 2 Farbtafeln. 1965. Ganzleinen DM 48,—

Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Von MICHAEL THEUNISSEN. Groß-Oktav. XII, 538 Seiten. 1965. Ganzleinen DM 68,—

Studien zur Transzendentalphilosophie. Von MANFRED BRELAGE. Mit einem Geleitwort von MICHAEL LANDMANN. Herausgegeben von AENNE BRELAGE. Groß-Oktav. XII, 256 Seiten. Mit 1 Frontispiz. 1965. Ganzleinen DM 42,—

Philosophie-Soziologie-Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem. Von HANS JOACHIM LIEBER. Oktav. VIII, 247 Seiten. 1965. DM 19,80

Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Von HELMUTH PLESSNER. 2., um Vorwort, Nachtrag und Register erweiterte Auflage. Groß-Oktav. XXXVIII, 372 Seiten. 1965. Ganzleinen DM 38,—

Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips. Von JÜRGEN MITTELSTRASS. Groß-Oktav. VIII, 281 Seiten. 1963. Ganzleinen DM 36,—

toren aus 21 Nationen nehmen das Wort in diesem internationalen Symposium, das nach der menschlichen Existenz in der modernen Welt fragt. Es gilt der Erhellung aller Lebensbereiche in ihren wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Bezügen, sowie der typologischen Erhebung der existentiellen Grundbefindlichkeiten des westlichen, des östlichen, des asiatischen und des afrikanischen Menschentums. Gefragt wird nach der einen gemeinsamen Menschennatur, nach einer gemeinsamen Wertwelt, nach einer Weltkultur, Weltzivilisation, Weltreligion und einer „globalen“ Humanität. Eine solche Aufgabenstellung wird einen wesentlichen Beitrag leisten können zur Klärung der existentiellen Situation in der modernen Welt. Damit aber wird zugleich uns selbst ein Rüstzeug und eine Hilfe geboten, einen eigenen begründeten Lebensbezug und Standort in der heutigen Welt zu gewinnen und der friedlichen Begegnung und Verständigung unter den Völkern zu dienen. Vertreter der verschiedensten weltanschaulichen, religiösen und politischen Überzeugungen suchen in diesem weltweiten Gemeinschaftswerk eine Antwort zu finden auf die heute dringende Frage nach der Ortsbestimmung der Gegenwart, der Stellung des Menschen in der heutigen Welt, auf die Frage nach der Zukunft der EINEN WELT.

Aus der *Einführung* von Richard Schwarz

WALTER DE GRUYTER & CO.