

JÜRGEN WERBICK

Theologie anthropologisch gedacht

HERDER

Jürgen Werbick

Theologie anthropologisch gedacht

Jürgen Werbick

Theologie anthropologisch gedacht

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Höhlenmalerei in der »Cueva de las Manos« (Höhle der Hände),
ca. 7000–1000 v. Chr., Gips und Hämatit, Schlucht des Rio Pinturas bei
Perito Moreno, Argentinien. © elnavegante/GettyImages.

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39265-8

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83123-2

Inhalt

Einleitung	9
1. Der ganze Mensch	13
1.1 Keine anderen Götter!	13
1.2 Identität, Identitäre	15
1.3 Ganzheitlich	16
1.4 Was ist der Mensch? Nichts als?	18
1.5 Unendlich mehr als?	20
2. Körper und Geist	24
2.1 Der Mensch: das hoch entwickelte Säugetier?	24
2.2 Gehirn und Geist	4
2.3 Strenger Funktionalismus	29
2.4 Erfahrungen	31
2.5 Supervenienz oder Emergenz?	33
2.6 Ein anderer Naturalismus?	36
2.7 Subjektivität?	40
2.8 Leibhaftigkeit	44
3. Freiheit und Bindung	46
3.1 Lebensziel Unabhängigkeit	46
3.2 Selbstbestimmung	49
3.3 Frei und/oder determiniert?	56
3.4 Libertarismus oder Kompatibilismus?	66
3.5 Zur Reformulierung des Leib-Seele-Problems	74
3.6 Der eigene und der gute Wille	77
3.7 Freiheit wovon – wodurch – wofür?	81
3.8 Theologisches Zwischenspiel	83
3.9 In Freiheit glauben?	86
3.10 Etwas anfangen können	95

4. Selbstbewusstsein – Selbstgefühl – Identität	99
4.1 Funktionieren oder Intendieren?	99
4.2 Selbstwahrnehmung, sich fühlen	105
4.3 Selbstbewusste Subjektivität	112
4.4 Das Resonanzwesen Mensch	119
4.5 Gewährte und/oder verdiente Anerkennung?	128
4.6 Unbedingte Anerkennung? Theologisches Zwischenspiel	133
4.7 Self-Performance, Selbst-Bespiegelung?	138
4.8 Selbstverwirklichung, Identität	142
4.9 Selbst-Legitimation? Selbst-Transzendenz?	152
5. Lieben: Worüber Größeres nicht erlebt werden kann	157
5.1 Selbstgenuss oder Selbsthingabe?	157
5.2 Was in der Liebe geschieht	160
5.3 Liebes-Lust als Lebens-Gewinn	169
5.4 Liebes-Kultur?	175
5.5 Verbotene Liebe, geächtete Liebes-Lust	184
5.6 Sexuelle Identitäten: unverfügbar oder gestaltungsoffen?	
Sex und Gender	191
5.7 Die Bibel als Norm?	198
6. Wirklichkeits-offen, Wahrheits-bezogen	200
6.1 Was ist wirklich?	200
6.2 Perspektivismus, Relativismus?	206
6.3 Neuer Realismus?	210
6.4 Wahrheitsfähig	217
6.5 Die Herausforderung durch das Wirkliche	221
6.6 Das leibhaft-fühlende Eingebundensein ins Wirkliche	224
6.7 Gott und die Wirklichkeit	234
6.8 Gottes Wirklich-Werden in und unter den Menschen	244
7. Leibhaft: geburtlich und sterblich	248
7.1 Endlich leben, in Gemeinschaft leben	248
7.2 Sein zum Tode	253
7.3 Am Ende der Tod? Theologisch-kritisches Zwischenspiel 1	258
7.4 Die Fülle des Lebens im Hier und Jetzt. Theologisch-kritisches Zwischenspiel 2	265
7.5 Sein zum Tode – Sein zum Leben?	270
7.6 Endlich frei	278

7.7	Macht. Welche Macht?	282
7.8	Unterwegs zu einer anderen Gerechtigkeit	289
7.9	Das Erbe der Apokalyptik	295
7.10	Menschen-Würde	300
8.	Das Mysterium des Bösen – und seiner Überwindung	309
8.1	Selbstbejahung?	309
8.2	Warum nicht alles »sehr gut« ist?	311
8.3	Verfehlungen und die Macht der Sünde	322
8.4	Erbsünde und persönliche Sünden?	324
8.5	Auf dem Weg zur Säkularisierung der Sünde	332
8.6	Sünde nicht-moralisch?	341
8.7	Der theologisch-anthropologische Überschuss des Sünden- Diskurses	346
8.8	Erlösung?	351
9.	Sprache und Kommunikation	357
9.1	Was leistet die Sprache?	357
9.2	Reproduktiver und kreativ-hervorbringender Sprachgebrauch	362
9.3	Religiöser Sprachgebrauch	371
9.4	Die soziale Realität der religiösen Kommunikation	374
9.5	Gottes Wort in menschlicher Zeugnis-Rede	379
9.6	Das vielstimmige Geschehen des Gotteswortes	382
9.7	Evangelium	389
9.8	Religiöse Sprache im Spannungsfeld von Bestimmtheit und Unbestimmtheit	391
9.9	Negative Theo-Logie?	394
10.	Leben in Fülle	402
10.1	Projekte und Tugenden	402
10.2	Und das Glück?	408
10.3	Lust? Erfüllung? Seligkeit?	412
10.4	Glaube, Liebe, Hoffnung	422
10.5	Die Dynamik des Urvertrauens	428
10.6	Aus dem Wirken des Gottesgeistes	433
	Literaturverzeichnis	436
	Personenregister	449

Einleitung

Anthropologisch gedachte Theologie: Sollte man sich an so einem Projekt versuchen? Man ist sofort von Ehrfurcht gebietenden Assoziationen umstellt: der lebendig nachwirkenden Erinnerung an Karl Rahners anthropologisch gewendete Theologie; von Lektüreerfahrungen mit Wolfhart Pannenberg's Buch *Anthropologie in theologischer Perspektive*¹; von der breiten Rezeption, die Otto Hermann Peschs und Thomas Pröppers Theologische Anthropologien gefunden haben.² Unvorsichtiger, als die Sprachorgfalt der hochgeschätzten Lehrer und Kollegen es zugelassen hätte, legt es meine Titelformulierung nahe, der Anthropologie so etwas wie eine Prüf-Funktion für eine heute zu verantwortende Theologie zuzuweisen. Müsste die nicht entschieden *theo-logisch* gedacht werden, um sich einer »anthropozentrischen Umklammerung«³ zu entziehen? Hat sie sich mit der nicht schon abgefunden, wenn sie die Auseinandersetzung um den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens auf dem Feld einer ihrem Anspruch nach säkularen Anthropologie austragen will? Wie könnte sie da dem Vorwurf begegnen, sie erschöpfe sich darin, das anthropologisch *ohne Gott* Aufgewiesene theologisch zu verdoppeln oder zu mystifizieren? Man scheint Anlass zu haben, vor einer »anthropologischen Begründung und Darstellung theologischer Inhalte« zu warnen⁴, mit Karl Barth eine »theo-

¹ Göttingen 1983.

² Vgl. Otto Hermann Pesch, *Frei aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1983; Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011. Ebenfalls zu nennen wäre Erwin Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Unterschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.

³ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 15.

⁴ Vgl. Ralf Frisch, *Eine kurze Geschichte der Gottesvergessenheit. Einige Gedanken zum Zustand der evangelischen Kirche einhundert Jahre nach Karl Barths Revolution der Theologie*, in: *theologische beiträge* 51 (2020), 424–439, hier 429.

zentrische Theologie«⁵ einzufordern und so allen *anthropologischen Reduktionen* der Theologie⁶ eine Absage zu erteilen.

Angesichts dieser Problem-Konstellation kann man nicht gut bestreiten, dass sich zwischen Theologie und säkularer Anthropologie ein Spannungsfeld auftut, auf dem es theologisch wie anthropologisch zu vielen Einseitigkeiten und Übergriffigkeiten kommen kann und auch gekommen ist. So wird es notwendig sein, das Buch, das ich hier einleite, mit seinen Anliegen und seinem Vorgehen in diesem Spannungsfeld genauer zu verorten. Nicht um eine »Anthropologie in theologischer Perspektive« wird es gehen, sondern um eine Theologie in anthropologischer Perspektive.⁷ Anthropologische Fragen und Diskurse sollen die Systematische Theologie herausfordern, ihr Vorgehen und ihre Lehren kritisch zu befragen:

- ob und gegebenenfalls wo die Theologie genötigt ist, angesichts valider anthropologischer Befunde anders zu sprechen, Lehren zu revidieren, die überholten anthropologischen Festlegungen verpflichtet sind;
- ob und wie die Theologie sich fachlich qualifiziert einbringen kann, anthropologische Thesen kritisch anzufragen und entsprechende Fragestellungen neu zu akzentuieren.

Theologie ist hier nicht zuerst die antwortende, sondern die angefragte Instanz. Sie müsste anthropologisch mitfragen, ehe sie um Gehör dafür bittet, was sie zu sagen hat. Ihr Ziel muss es sein aufzuweisen, dass es etwas einbringt, theologisch über anthropologisch artikuliert Sachverhalte zu sprechen. Dieses Ziel kann sie nur verfolgen, wenn Theolog(inn)en die Erfahrung gemacht haben, dass es theologisch etwas bringt, sich auf anthropologische Verfahren und Diskurse einzulassen.⁸ Wenn das gut geht, kommt es zu einer wechselseitigen kritischen Befragung der Antworten, die

⁵ Das Stichwort hat vor Karl Barth Erich Schaeder eingeführt; vgl. sein Werk: *Theozentrische Theologie*, Bd. I, Leipzig 1909, Bd. II, Leipzig 1914.

⁶ Dass es solche Reduktionen gibt und dass sie gegenwärtig wieder Konjunktur haben, steht außer Frage. So behauptet Hubertus Halbfas ohne Umschweife in der Spur Ludwig Feuerbachs: »Theologie ist Anthropologie«, um dann allerdings eher theologisch-konventionell fortzufahren: »›Gott‹ verstehen wir nur soweit, als wir uns selbst in der von uns begriffenen Welt verstehen« (ders., *Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss*, Ostfildern ³2011, 63).

⁷ Diese Alternative ist vielleicht zu scharf formuliert. Und ich räume ein, dass Pannenberg's Buch durchaus auch zentrale theologische Themen in anthropologischer Perspektive durcharbeitet.

⁸ Das hat Ulrich Lüke insbesondere im Blick auf evolutionsbiologische Aspekte der Anthropologie deutlich gemacht; vgl. von ihm: *Das Säugetier von Gottes Gnade. Evolution, Bewusstsein, Freiheit*, Freiburg i.Br. ³2016.

man auf beiden Seiten gefunden zu haben meint, womöglich zu einer Vertiefung eigener Fragestellungen durch das Kennenlernen des auf der anderen Seite Untersuchten und Erarbeiteten.

Das Verhältnis der beiden Seiten ist asymmetrisch. Die Anthropologie wird sich kaum auf die Theologie verwiesen sehen, um bei ihrer Sache bleiben zu können. Die Theologie aber weiß sich auf die Anthropologie angewiesen, um zu sagen, was sie zu sagen hat. Sie darf von Gott sprechen, der das Heil des Menschen will. Was es bedeutet, ein Mensch zu sein, und was es heißen kann, von einem heilen, erfüllten Menschsein zu sprechen, dafür steht der Theologie aber keine Deutungshoheit zu. Sie muss es im kritischen Dialog mit anthropologisch einschlägigen Wissenschaften immer wieder neu eruieren. Da ist sie herausgefordert, sich auf unterschiedliche, auch miteinander konkurrierende, anthropologisch relevante Disziplinen und Forschungsansätze einzulassen. Der Anspruch, ihnen gleichermaßen gerecht zu werden, wird sie hoffnungslos überfordern. Aber sie wird sich ihm auch nicht entziehen dürfen. Von der Vielfalt ihrer Themen und Methoden ist die Theologie immer überfordert. Und sie muss doch immer wieder neu anfangen, mit dieser Überforderung irgendwie umzugehen.

Man wird auch diesem Buch die theologische Überforderung ansehen. Die Vertiefung des Theologen in anthropologisch relevante Diskurse wird unterschiedlich kompetent, mitunter beklagenswert oberflächlich ausfallen. Und die theologischen Hausaufgaben, denen man sich nicht entziehen darf, wenn man in die Schule der anthropologischen Disziplinen – der Biowissenschaften, der Psychologie und der Soziologie, schließlich der Philosophie – gegangen ist, können nur exemplarisch in Angriff genommen werden. So wird man als Leser(in) wie als Autor den Eindruck eines nicht immer nachvollziehbaren Eklektizismus nicht los. Dem entspricht das methodische Vorgehen, das ich gewählt habe. Es kommt mir selbst wie ein Hin- und Hergehen zwischen dem Teilnehmen an anthropologischen Diskursen und der Vertiefung in theologische Lehrbildungen vor, die in anthropologischer Perspektive neu durchdacht, mitunter revidiert werden müssen. Dann geht es wieder zurück zu den anthropologischen Thesen – mit der Frage, ob man sich von der theologischen Perspektivierung des hier Gesagten nicht einen Mehrwert in der Würdigung der Phänomene erwarten dürfte.

Vielleicht sagt die Metapher des Gewebes, die ich Hannah Arendt verdanke⁹, Entscheidendes zum Gedankengang dieses Buches. Die Glaubens-

⁹ Vgl. von ihr: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, dt. Neuausgabe München 2020.

Wahrheiten sollen eingewoben werden in anthropologische Diskurse und Einsichten. Es wird sich dabei zeigen, dass sich der »Stoff« verändert, durch das Eingewobene nicht nur schöner, sondern auch dichter gewebt, womöglich haltbarer wird. Die Theologie fädelt sich ein, darf darauf aufmerksam werden, wie sie das Ihre einbringt, aber nicht einfach nur das Ihre sagt, sondern in einem neuen Kontext Bedeutung gewinnt und ihr Altüberliefertes neu sagen kann. Aber soll sie sich nur einfügen, »einwickeln lassen« in Selbstverständlichkeiten, die anderswo erzielt wurden und gelten? Die Metapher des Gewebes bleibt einseitig. Ihre Kohärenz-Orientierung macht sie Common-sense-anfällig. Wie leicht lässt man sich in Wirklichkeits- verleugnende Konsense einwickeln. Geht es nicht auch entscheidend darum, kritische Re-visionen – Neu-Wahrnehmungen – einzubringen und Allzu-Selbstverständliches zu befragen? Geht es etwa nicht im Glaubenszentrum darum, eine Hoffnung zu bezeugen, für die anthropologisch nichts spricht und der in den nichttheologischen anthropologischen Disziplinen mit großer Selbstverständlichkeit felsenfeste empirische Gewissheiten entgegengehalten werden: die Auferstehungshoffnung?

Sich-Einfädeln und dabei offenherzig befragen, sich ebenso offen in dem befragen lassen, was man selbst an Selbstverständlichkeiten mitbringt und einbringen will, auch »widerborstig« bleiben, sich nicht über-anpassen, nur um in wissenschaftlichen Diskursen ernst genommen zu werden: Das wäre die Kunst, wie man sie beim Projekt einer anthropologisch gedachten Theologie zu üben hätte. Wie weit ich es darin gebracht habe, mögen Sie beurteilen, wenn Sie meinem Buch Ihre Zeit widmen.

1. Der ganze Mensch

1.1 Keine anderen Götter!

Es ist ein schlimmer Satz, der einem immer noch auf der Seele liegen kann. Mit ihm hat Roland Freisler, der Präsident des Volksgerichtshofs, dem Widerstandskämpfer Helmuth James Graf von Moltke sein nationalsozialistisches Selbstbewusstsein demonstrieren wollen: »Nur in einem sind das Christentum und wir gleich: Wir fordern den ganzen Menschen!« Darin wollten der Nationalsozialismus und die NSDAP dem Christentum nicht nachstehen: Nichts im Menschen sollte sich dem Zugriff der Partei auf Leib, Leben und Seele entziehen können. Diesem Total-Anspruch hatte sich alles, hatten sich alle total zu unterwerfen. Alles andere wäre todeswürdiger Hochverrat gewesen. Diesen Hochverrat hat Freisler aburteilen wollen: einen Gott zu haben, dem man mehr gehorchte als dem »Führer«.

Weil dieser Gott den ganzen Menschen fordert, keine anderen Loyalitäten zulässt; zu allerletzt die zu einem Führer, der den ganzen Menschen wollte und nicht bereit war, ihn mit irgendwem zu teilen? Für Freisler ist das Christentum Todfeind in der Sphäre der Totalität: Für Christen eine erschreckende Parallelisierung; unerträglich auch deshalb, weil sie bei all ihrem Zynismus und ihrer Vermessenheit etwas Unerträgliches ans Tageslicht bringt, nur knapp danebentriift?

Hitler wollte die Fanatischen; ein Gräuel waren ihm zögernde Bedenkenträger. Die *Fanatischen*, von göttlicher Macht zur Begeisterung Hingerissenen, die Totalitäts-Menschen: Da bleibt kein Raum für Unentschiedenheit und Selbst-Zweifel. Der Fanatiker ist »ganz drin«, auf Leben und Tod; er wird alles zum Opfer bringen, wenn es sein muss. Der Fan ist sein verspieltes Abziehbild. Von außen gesehen die gleiche Begeisterung; im Inneren – hoffentlich – soviel Selbst-Einsicht, dass man realisiert: Hier geht es nicht um Leben oder Tod, sondern um Mitfreude oder Trauer über Sieg oder Niederlage.

Die vom Göttlichen Mitgerissenen: Das verrät der Wortsinn denen, die

sich auf die altlateinische Herkunft des Wortes verstehen. *Fas*: die Gottheit kommt über den Menschen, begeistert ihn, macht ihn zum willenlosen Mitläufer. Je nachdem, wie und von wo aus man es sieht: drinnen oder von draußen. Den pejorativen Akzent gewinnt das Wort Fanatiker in den konfessionellen Auseinandersetzungen der aufbrechenden Neuzeit, dann in der Aufklärung. Hier assoziiert man mit dem Wort weniger die *Fas*-zination, das hinreißende Glück derer, die den jetzt erfüllten Augenblick leben, als die wutverzerrte Fratze der »Besessenen«.

Das ist in den Augen vieler Zeitgenossen die Fratze der Religion, einer »heißen Religion«, wie man sie heute vor allem bei Islamisten findet und verachtet: Das macht die Religion aus den Menschen, die von ihr besessen sind, sich ihr mit Haut und Haaren und vor allem in ihren Herzen ausgeliefert haben. So sehen sie aus, so fanatisch, so hässlich! Menschen werden so, wenn sie religiösen Fanatikern in die Hände fallen, zum Fanatismus angestachelt, zuinnerst und bis zum Äußersten missbraucht werden, dem »geistlichen Missbrauch« anheimfallen, geistlich vergewaltigt werden. Und dabei bleibt es ja manchmal nicht.

Dass es in der Religion um alles geht, macht sie so oft totalitär – und Missbrauchs-affin. Sie öffnet die seelischen Pforten, durch die auch die Diebe und Räuber eindringen können¹, die Unsensiblen, die Rücksichtslosen, die Vergewaltiger. Es sollte einem *auch deshalb* nicht wundern, wie verbreitet der Missbrauch in religiösen Zusammenhängen vorkommt.² Wäre es nicht die beste Prophylaxe, sich dem Zugriff der Religion zu entziehen, jedenfalls auf der Hut zu sein vor allen, die den ganzen Menschen wollen, seine Total-Hingabe ohne Wenn und Aber? »Totus tuus« nennt sich eine kirchliche Gruppe, die sich in Zeiten eines mehr und mehr verdunstenden Christentums einer gewissen Attraktivität erfreut. Weil der Zeitgeist so anders zu »ticken« scheint, bringt es ein Auserwähltheits-Appeal mit sich, etwas erfahren zu haben und an etwas Anteil zu haben, was die Ganzhingabe herausfordert und motiviert.

Der Zeitgeist war postmodern. Auch er ist inzwischen fast verdunstet – oder er hat sich Intellektuellen- und Besserverdienenden-Regionen zurückgezogen hat, in denen man sich viele Investments leisten kann, die Lebenssinn und Lebensgewinn versprechen. Hier erscheint es nicht clever, alles auf eine Karte zu setzen. Der Philosoph Odo Marquard hat das auf den Punkt

¹ Von ihnen ist in Joh 10,1 die Rede.

² Zum »geistlichen Missbrauch« vgl. das wichtige Buch von Doris Wagner, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2019.

gebracht: Man sollte sich nicht total mit einer Sache, einem Projekt, einer »Geschichte«, einem Lebenssinn-Mythos identifizieren und *Gewaltenteilung* leben: »divide et impera oder divide et fuge [teile und herrsche oder teile und fliehe], jedenfalls: befreie dich, indem du teilst, d.h. dafür sorgst, dass die Gewalten, die die Geschichten sind, sich beim Zugriff auf dich wechselseitig in Schach halten und so diesen Zugriff limitieren – just dadurch erhält der Mensch die Freiheitschance, eine je eigene Vielfalt zu haben, d.h. ein Einzelner zu sein.«³

Aber, wie das so ist: Der postmoderne Freiheits-Geschmack ruft Identitäts-Sehnsucht auf den Plan, Entschiedenheits-Sehnsucht: Das macht mich aus – und eben nicht dich! Daran lasse ich nicht rühren, schon gar nicht von denen, die nicht zu uns gehören. Die *Identitären* wissen, wer zu »uns« gehört und wer nicht – gegen wen wir unsere abendländische Identität Differenz-bewusst verteidigen müssen. Diese Entschiedenheit ist wieder gefragt. Schluss mit dem postmodernen *Einerseits –Andererseits, Hier und Da*. Hier und zu dem stehen wir. Wir bestimmen, wer zu uns gehört und wer nicht, wem unser Land gehört und wem nicht; aber auch, wenn Religion noch eine Rolle spielt: wer unserem Gott angehört und wer anderen Göttern nachläuft. Wir wollen frei sein in unserer Welt, unbelästigt von denen, die so unerträglich anders sind! Geschützt vor denen, die mit ihnen fraternisieren. Wir wollen uns in dem, womit wir uns identifizieren, nicht dauernd rechtfertigen müssen!

1.2 Identität, Identitäre

Ich will in meinem Lebensraum in Ruhe gelassen, *mein Leben* leben: so sein, wie ich bin und sein will! Ich will schon gar nicht, dass man mir dafür ein schlechtes Gewissen macht! Das »linksliberale« Gegenbild ist – rein formal gesehen – gar nicht so weit davon entfernt: Ich bin, wie ich bin, habe mich so gewählt, will in meinem Sosein anerkannt sein. Ich wehre mich gegen jeden Übergriff, der das, was ich bin und sein will, nicht gelten lässt. Es geht um meine, unsere Identität; darum, dass man sie nicht in Frage stellt. Es geht um meine – unsere – Selbst-Souveränität. So wehren wir uns gegen alle, die sich mit ihren Ansprüchen, ihrem Anders-Sein in unseren Lebenshorizont und Lebensraum hineindrängen, uns nicht die sein und so sein lassen wollen, die wir und wie wir sind.

³ Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1987, 98.

Auch wenn die »Rechts-Identitären« sich bei nationalsozialistischem Gedankengut bedienen, sie tun es postmodern: als die Verteidiger einer vielfach entwerteten, von der Lügenpresse belästigten, beleidigten Identität; als Kämpfer gegen die Entwertung dessen, was »uns« wertvoll ist. Die »Links-Identitären« wehren sich gegen Übergriffe, die ihnen das Eigensein ihrer sexuellen Orientierung, ihres ethnischen oder kulturellen Selbstbewusstseins nicht zugestehen. Sie wollen als Diskriminierungs-Opfer anerkannt werden und bestreiten den Mehrheitsgesellschaften das Recht, sich in ihre Belange einzumischen, sie überhaupt verstehen zu wollen und in ihnen herrschende Kategorien auf sie anzuwenden.

Links-Identitäre sehen die Mehrheitsgesellschaften und ihre Kultur als totalitäre Macht, die ihre Identität marginalisiert. Die Rechts-Identitären sehen sich als Opfer einer totalitären Mainstream-Meinungsmache und eines bürokratischen Politik-Betriebs, die nicht mehr gelten lassen, was den Benachteiligten vor Ort »heilig« ist. Auf der Rechten wie auf der Linken geht es um die *bisher* verweigerte Anerkennung, um das Vorkommen eigener Wahrnehmungen und Interessen in ganz und gar »entfremdeten« politisch-gesellschaftlichen Dynamiken.

Damit mögen die Parallelen erschöpft sein. Aber die sind so wichtig, dass man an ihnen markante *Zeichen der Zeit*⁴ erkennen kann. Die »Diskriminierten« haben nicht den Raum, *ihr Leben* leben zu können. So kämpfen sie darum, nicht länger Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse zu sein, die sie hindern, *sie selbst* zu sein. Da geht es um den Kampf derer, die sich als fragmentiert oder entfremdet, identitätsbedroht oder identitätsberaubt erfahren. Es geht wieder um den ganzen Menschen, aber – auf den ersten Blick – *ganz anders*. Es geht um den Entfaltungs-Raum, in dem bisher Diskriminierte, Marginalisierte, Fragmentierte *ganz werden* könnten.

1.3 Ganzheitlich

Ganz werden, nun postmodern: Nichts von dem, was das Leben ausmacht und bereichern kann, darf draußen bleiben; nichts soll abgespalten, ungelebt bleiben. Es sind die repressiven Systeme und Ideologien, Charakterstrukturen, in denen sie von uns Besitz ergreifen und das Ganz-Werden

⁴ Die Rede von den Zeichen der Zeit ist in der Theologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil üblich geworden; vgl. dazu die einschlägigen Texte *Unitatis redintegratio* 4, *Gaudium et spes* 4 und 11, *Presbyterorum ordinis* 9.

sabotieren. Gegen sie muss Selbst-Verwirklichung errungen, ganzheitliches Denken, Fühlen und Leben solidarisch eingeübt werden: ein Leben in und mit Leib und Seele, Kopf und Herz, Selbstsein in gelingender Beziehung und das Dasein tragenden Gemeinschaften; *heiles* Menschsein, das an den Ressourcen partizipiert, die ihm ein erfülltes, gelingendes Leben ermöglichen können. Und ein Menschsein, das sich in die produktive Dynamik des Daseins im Ganzen hineingibt, von ihr getragen und genährt wird.

Es geht uns um den ganzen Menschen! Wir setzen uns dafür ein, dass jeder Mensch die Möglichkeit hat, in diesem Sinne ganz, ganzheitlich zu werden: frei von allem, was ihn am genussreich-erfüllten Leben hindert. So etwa lässt sich ein Common sense dieser Optionen beschreiben, wie sie vielfach in Therapie-Kulturen geteilt werden und in der New-Age-Bewegung mit metaphysischem Anspruch ausformuliert wurden. Es fehlt freilich nicht an Vorbehalten, in denen man auf die Zwiespältigkeit der hier favorisierten Idealisierungen hinweist. Kommt es in ihnen nicht zu sehr auf das Nutzen von Ressourcen an, darauf, möglichst nichts zu versäumen oder für meine Selbstverwirklichung ungenutzt zu lassen? Michael Hampe hat von einer »Verressourceung der humanen Beziehungen« gesprochen, die es zu »keine[r] Begegnung zwischen Subjekten« und zu »keine[r] Resonanz zwischen Subjekten und Gegenständen« mehr kommen lasse.⁵ Diese Verressourceung bilde den ausbeuterischen Bezug zum Leben ab, der sich im spät-kapitalistischen Weltverhältnis durchgesetzt hat und kaum noch ökologisch einzuhegen ist. Wo das Leben zur letzten und einzigen Gelegenheit wird, muss man es so leben, dass es sich lohnt zu leben, dass alles in ihm vorkommt, was das Leben *lebenswert* macht.⁶ Wenn es – unvermeidlicherweise – ans Sterben geht, will man sich sagen dürfen, dass man das Leben ausgeschöpft hat und lebenssatt sterben kann.

Ganz(heitlich) Mensch sein erscheint hier als Gegenentwurf zum reduzierten Menschsein in den Entfremdungs-Verhältnissen des späten Kapitalismus. Karriere gemacht hat dieses Menschen-Bild im Widerspruch zu einem christlichen Menschenverständnis. Das habe die Menschen daran

⁵ Michael Hampe, Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik, Berlin 2014, 262. Für die Metapher der Resonanz bezieht er sich auf Hartmut Rosa: vgl. von Rosa jetzt: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

⁶ Diese Er-lebensperspektive zeichnet nach: Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Studienausgabe Frankfurt a.M. 2000. Vgl. Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt ⁵2014.

gehindert, das diesseitige Leben in seinen Möglichkeiten, seiner Fülle wie in seinen Grenzen zu bejahen, damit man nicht die Gottes-Sehnsucht nach dem paradiesischen Jenseits verliere. Es muss nun darum gehen, kindlich-unmäßige Erwartungen ans Leben mit Erwachsenen-Realismus soweit zu ermäßigen, dass dieses Leben nicht überfordert wird, dafür aber die Lebens-Erfüllung bereiten kann, die ein Leben in endlichen Verhältnissen bereithält. Was soll dem Menschen – so Sigmund Freud – »die Vorspiegelung eines Großgrundbesitzes auf dem Mond, von dessen Ertrag doch nie jemand etwas gesehen hat? Als ehrlicher Kleinbauer auf dieser Erde wird er seine Scholle zu bearbeiten wissen, so dass sie ihn nährt.« Und er schließt mit Heinrich Heine: Den Himmel überlassen wir / Den Engeln und den Spatzen.«⁷ »Erziehung zur Realität« mag die Wege bahnen zu einem ganzheitlichen Menschsein, das sich nicht in falschen Hoffnungen verliert und zu seiner Vollgestalt heranwächst, wo ihm die Natur die Räume öffnen will, in die hinein die Menschen sich entwickeln können. Die Natur ist – so der französische Aufklärer Paul-Henri Thiry d’Holbach – »keine Stiefmutter«, die uns willkürlich vorenthielte, was das menschliche Leben braucht und erfreulich machen kann; in ihr wird sich der Mensch geborgen fühlen dürfen, sodass er nicht mehr nach übernatürlicher Erfüllung verlangt.⁸

1.4 Was ist der Mensch? Nichts als?

Dass wir der Natur nicht diese Achtung entgegengebracht haben, wird sich in einer desaströsen ökologischen Katastrophe zeigen. Die Menschheit hat sich anthropozentrisch selbst verabsolutiert. Die Utopie der *Selbst*-Verwirklichung hat sich als Selbst-Aufblähung herausgestellt. Nur Selbst-Zurücknahme kann die Katastrophe vielleicht noch in Grenzen halten. Muss nicht endlich die Botschaft der Mystik, der fernöstlichen Mystik vor allem, gehört und befolgt werden, die sich seit Jahrtausenden in diese Selbst-Zurücknahme abgesehen eingeübt hat?

Der Philosoph Ernst Tugendhat plädiert mit dem chinesischen Taoismus für eine »Transformation des Selbstverständnisses«, die sich vom religiösen »Bekümmertsein um die Erfüllung der eigenen Wünsche« ver-

⁷ Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, Sigmund-Freud Studienausgabe, hg. von A. Mitscherlich – A. Richards – J. Strachey, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, 135–198, hierzu 183.

⁸ Vgl. ders., Le christianisme dévoilé, London 1761, 344.

abschiedet und zu einem Sich-Zurücknehmen in die elementaren Mit-Lebens-Zusammenhänge bereifindet.⁹ Tugendhats Vorwurf an die Religion, vor allem das Christentum, ist ihre bzw. seine Anthropozentrik. In der Spur Ludwig Feuerbachs¹⁰ wäre die anthropozentrische Substanz des Christlichen zu entlarven, die die Menschen dazu verführt hat, sich selbst bzw. die Erfüllung ihrer tiefsten, freilich aufgeblähten Hoffnungen als Sinn aller Wirklichkeit und auch noch Gottes anzusehen und so der Natur die Achtung zu verweigern, die ihr zukäme.

Dass die Natur wieder in ihr Recht eingesetzt wird, dieses Anliegen scheint derzeit bei den Natur- und vor allem den Biowissenschaften am besten aufgehoben. Sie haben den Ehrentitel der Lebens-Wissenschaften für sich reserviert, die auch über das menschliche Leben nachhaltig aufzuklären berufen sind. Sie betrachten den *ganzen Menschen* als Naturwesen, wollen ihn nach physikalisch-chemischen Naturgesetzen als Funktionszusammenhang begreifen, der sich in der Evolution des Lebens auf den Pfaden Evolutions-vorteilhafter Mutationen und Selektionen naturwissenschaftlich nachvollziehbar herausgebildet und Fähigkeiten erworben hat, die ihm ein selbstbewusst-selbstverantwortliches soziales Leben in einem Umweltverhältnis ermöglichen, das er nach eigenen Prioritäten optimieren, freilich auch ruinieren kann.

Aber hat man es nicht mit einer Grenzüberschreitung zu tun, wenn diese »Lebenswissenschaften« für sich beanspruchen, den ganzen Menschen in allein angemessener Weise zu verstehen und Verstehens-Zugänge als unwissenschaftlich abtun, in denen eine Nicht-Reduzierbarkeit geistiger Vollzüge auf die biologisch beschreibbaren Prozesse des menschlichen Organismus vorausgesetzt wird? Um diese Frage tobt ein heftiger Streit; es ist noch nicht abzusehen, wie sich die oft verworrene Diskussionslage wird klären lassen. Zwischen den Extrempositionen, die der modernen Hirnforschung die Generalantwort auf die Frage »Was ist der Mensch?« zutrauen oder im Gegenteil dazu die These begründen wollen, dass »die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist«¹¹, so auch für die Anthropologie nicht maßgebend sein kann, öffnet sich ein Feld diffiziler Argumente und Positionsbestimmungen. Auch für

⁹ Vgl. ders., Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2003, 122, 139,147.

¹⁰ Vgl. von ihm: Das Wesen des Christentums, Werke in sechs Bänden, hg. von E. Thies, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1976.

¹¹ Vgl. Thomas Nagel, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, dt. Berlin 2016.

Fachleute ist es kaum noch zu überblicken. Was spricht tatsächlich dafür, das *Nichts als* eines naturalistischen Reduktionismus – der Mensch ist nichts als das Miteinander der Prozesse, die sein Funktionieren als materialer Körper einschließlich seines Gehirns ausmachen – als definitives Urteil über das Menschsein anzuerkennen? Was spricht dafür, das mit Konrad Lorenz als eine »Nichts-anderes-Alserei« zu ironisieren, die nicht in Betracht ziehen will, was sie mit ihrer Methodik nicht sehen kann?¹²

Man wird sich im Geflecht der Argumente und Einschätzungen einen ungefähren Überblick verschaffen müssen, wenn man daran gehen will, elementaren menschlichen Erfahrungsgegebenheiten, wie sie für das menschliche Selbstverständnis als basal gelten – Selbstbewusstsein, Freiheit, Identität, Begehren, Lieben, Glauben und Hoffen, Vertrauen u. v. a. m. – als originäre Phänomene zu würdigen, die so, wie sie im menschlichen Bewusstsein auftauchen, vom Denken aufgenommen und geklärt werden sollen. Müsste man der Überzeugung sein, nicht die menschliche Selbstwahrnehmung *in der ersten Person* sei die Instanz, der sich der Sinn dieser Erfahrungen zeigt, sondern die biophysische Erklärung der jeweils beteiligten Körper-Prozesse in der Dritten-Person-Perspektive gebe Aufschluss darüber, was in ihnen »in Wirklichkeit« vorgehe, wäre man genötigt, sich mit allen anthropologischen Fragen von der Hirnforschung die definitive Klärung zu erwarten.

1.5 Unendlich mehr als?

Es war der »metaphysische Überschwang« der Theologie, gegen den der Natur-bewusste Reduktionismus der Aufklärung und dann des 19. Jahrhunderts angetreten ist. Der Theologie schien ausgemacht, dass der Mensch *unendlich mehr* ist als ein Lebewesen, das zwischen Geburt und Sterben nach der Erfüllung seines elementaren und vielleicht auch »höheren« Lebens-Verlangens strebt und sich dafür vergemeinschaftet, im gesellschaftlichen Miteinander nach Entwicklungsmöglichkeiten seines Menschseins sucht, in denen er sich nicht länger unterdrückt und marginalisiert

¹² Konrad Lorenz übersetzt hier eine Formel von Julian Huxley (ders., *Der Abbau des Menschlichen*, dt. München – Zürich 1983, 197). Vgl. Ulrich Lüke, *Der Mensch – nichts als Natur? Über die naturalistische Entzauberung des Menschen*, in: ders. – H. Meisinger – G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*, Darmstadt 2007, 126–145, hier 135.

erfahren muss. Der Mensch hofft als Glaubender in der Gottesgemeinschaft zu leben, in der sich ihm der unendliche Horizont eines Gott-erfüllten Lebens öffnet. Aber bringt er sich nicht um die wertvollsten Dimensionen seines Lebens in *dieser* Welt, wenn er diesem Horizont all seine Aufmerksamkeit zuwendet? Das Unendlich-mehr-als nimmt nicht ernst und hindert daran auszuschöpfen, was die Bescheidung ins *Nichts als* in den Blick nimmt und zugänglich machen kann.

Das war die Verheißung des anti-metaphysischen Reduktionismus: Wer sich mit dem *Nichts als* zufriedengibt, dem wird es zum Feld eines wahrhaft humanen Lebens zwischen Geburt und Sterben. Der bekennende Naturalismus der Gegenwart hat nicht mehr so viel Verheißung im Gepäck. Seine Botschaft lautet eher: Seht euch eingefügt in das unabdingbar sich vollziehende Lebensgeschehen des *Werde und stirb! Entfalte dich und mach den Nachwachsenden Platz!* Alles andere ist illusionär und egozentrisch. Und es ist doch wohl ehrenhafter, menschlicher, sich aller metaphysischen Illusionen zu entschlagen, als in ihnen hängen zu bleiben, weil man nicht den Mut hat, ohne sie zu leben und sich in den Lebensprozess hinein zu relativieren.

Wieviel Selbst-Relativierung, Menschen-Relativierung, ist menschlich erträglich? Wenn es die Lebens-Logik des *Blühe und stirb!* ist, der die Menschen sich zu fügen und so der evolutionären Selbstentfaltung des Lebens zu dienen hätten: Was würde dagegen sprechen, dem eigenen »blühenden Leben« Raum zu schaffen, indem ich mir ohne Rücksicht auf die Verluste anderer aneigne, wovon ich meine, dass es zur Blüte meines Lebens gehört? Wenn ich aber selbst im Lebensprozess ein *Fast nichts* bin, ein mit seinem Beginnen fast schon gleichgültig gewordener Lebens-Moment: Bist nicht auch *du* ein Fast nichts, im Augenblick – wenn möglich – zu genießen und darüber hinaus bedeutungslos, ebenso gleichgültig? Weshalb sollte ich deine Relativierung nicht so weit treiben, wenn ich meine Selbst-Relativierung nolens volens schon so weit getrieben habe? Warum sollte die Blüte meines oder deines Lebens nicht – von wem auch immer – gepflückt werden, damit sie – wem auch immer – der Augenblicks-Lust dient, ehe sie verblüht? Auf die Frucht, zu der ich vielleicht heranreife, kann es auch nicht groß ankommen, wenn die, die sie vielleicht pflücken, sie eher achtlos verzehren.

Selbst- und Du-Relativierung dürfen nicht auf diese Spitze getrieben werden. Darin wird man sich einig sein. Aber worauf soll man sich berufen, wenn man das einfordert – wenn man daran glauben können soll, dass *dein* Leben eine Bedeutung hat, der ich liebend auf die Spur kommen will, damit sie mir zum Geschenk wird und dich selbst mit Selbstbewusstsein und

Lebens-Freude beschenkt? Ist der *ganze* Mensch nicht der, der diese Bedeutung haben darf, dem sie zuerkannt wird und der darin erkennt – erahnt –, was das wäre: Leben in Fülle? Christlicher Glaube kann der Raum sein, in dem der auch in diesen Fragen aufbrechenden Sehnsucht, ganz Mensch zu sein, Raum gegeben wird. Er ist – Gott sei's geklagt – immer wieder der Raum gewesen, Menschen an ihrem Ganz- und Heil-Werden zu hindern, da er nicht davon lassen konnte, das »Jenseits« gegen das Leben im »Dies-seits« auszuspielen. So ist es nicht selbstverständlich anzunehmen, dass der Glaube dem Menschlichwerden des Menschen dient.

Es ist freilich auch alles andere als selbstverständlich, dass er ihm schadet, da er mit seiner Orientierung am Gottes-Horizont menschlichen Lebens dem menschenfreundlichen Dasein in *dieser* Welt Abbruch tue. Das ist lange das anthropologische Standard-Argument der Religions- und Christentums-Kritik gewesen. Beim einigermaßen unvoreingenommenen Blick auf die im Neuen Testament bezeugte Reich-Gottes-Ankündigung Jesu ist kaum zu verstehen, wie man – in der Innensicht des christlichen Glaubens wie in der religionskritisch motivierten Abwendung vom Christen-Glauben in der Außensicht – dieses Gegeneinander Glaubens-plausibel, ja Glaubens-wesentlich finden konnte. Warum sollte die Glaubens-Hoffnung auf eine Vollendung menschlichen Lebens in dem, was Jesus von Nazaret Got-tesherrschaft nannte, daran hindern, sich von dem jetzt schon in Anspruch nehmen zu lassen, wovon man glaubt, dass Gott es in seiner Weise vollenden wird? Der Philosoph Holm Tetens hat Recht, wenn er im Blick auf die Endgerichtsrede Mt 25,35–45 zu bedenken gibt: »Nur der hofft existenziell aufrichtig in seinem Leben auf etwas, der so viel wie eben möglich bereits hier und jetzt von dem vorwegzunehmen versucht, was er für die Zukunft endgültig und uneingeschränkt erwartet. Wer hofft, dass Gott nichts und niemanden in der Welt endgültig verloren gegeben hat, der versucht seinen Mitmenschen genau so jetzt schon zu begegnen.«¹³

Dass der Mensch von Gott zu einer Fülle des Lebens berufen ist, die dem Menschenleben in dieser Welt nicht übergestülpt wird, vielmehr den erwartet, der dieses Leben so vollendet, wie es der tiefsten Sehnsucht des Menschen entspricht und so zu einem Leben herausfordert, das auf das Wahrwerden-Können dieser Sehnsucht hin den Lebens-Einsatz wagt: Das ist die anthropologische These, die die Sinnmitte christlichen Menschen-Verständnisses ausmacht und sie in Gott gegründet sieht. Ganz wird der Mensch, wenn er wahrnehmen darf, dass »mein *ganzes* Dasein zum Werk-

¹³ Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 73.

zeug wird für das in mir, was mehr ist als ich«. ¹⁴ Man kann diese These als mystischen Überschwang beurteilen. Der christliche Glaube wird einen naturalistischen Reduktionismus in seinem szientistischen Selbstbewusstsein kaum erschüttern. Aber die theologische Reflexion wird erschließen wollen, was dem menschlichen Leben aus den Quellen der biblisch-christlichen Glaubensüberlieferung an Güte, Menschlichkeit und Weite zufließt. Sie wird freilich auch in Pflicht genommen sein nachzuzeichnen, wie diese Quellen nicht zuletzt durch kirchliche Glaubens- und Hoffnungs-Perversion wie durch fehlgeleiteten theologischen Wissens-Ehrgeiz beklagenswert oft vergiftet oder zum Versiegen gebracht wurden.

Wie also lässt sich in den vielfältigen Debatten über Sinn und Bedeutung des Menschseins, über »Menschlichkeit«, mit guten Gründen bezeugen und als tiefste Wahrheit über den Menschen festhalten, dass mein Dasein zum Werkzeug werden kann und werden soll für das in mir, was mehr ist als ich – und dass dieses *Mehr als ich* Gott genannt werden darf; Gott, dem allein ich mein Dasein als Werkzeug anvertrauen dürfte? Ich will in meinem Buch versuchen, diesen Diskurs zu führen; fragmentarisch und aufs für mich Wichtige reduziert, in der ärgerlichen Begrenzung durch die mir zugänglichen Erfahrungen, Glaubensmöglichkeiten und Wissensbestände. Überdies sollten der Umfang dieses Buches überschaubar und seine Argumentation nicht allzu voraussetzungsreich sein. Sehr bedenklich, sich auf ein solches Projekt einzulassen. Ich stelle meine Bedenken zurück und fange einfach an – mit vielen Bundesgenossen, ohne die ich diesen Mut sicher nicht hätte. Und am Anfang steht die Frage, die uns – den Autor und die Leser(innen), die geduldig mit ihm gehen, mit ihm denken wollen – bis zum Ende nicht verlassen wird: Wollen wir den ganzen Menschen, für »uns«, für die Kirche, für ein philosophisches oder politisches Konzept, für eine Ideologie, für ein bestimmtes Vorhaben? Oder wollen wir den ganzen Menschen für die Menschen, für jeden einzelnen Menschen und seine Menschwerdung?

¹⁴ Dag Hammarskjöld, *Zeichen am Weg*, dt. München – Zürich 1967, 54.

2. Körper und Geist

2.1 Der Mensch: das hoch entwickelte Säugetier?

Bis heute wirkt die narzisstische Frustration nach, die dem Christentum durch Darwins Evolutionslehre zugefügt wurde. Es war keineswegs so, dass Darwins Einsichten in der Theologie von Anfang an und »flächendeckend« abgelehnt worden wären. Aber ihr Irritations-Potential war doch so gewaltig, dass man sich dem bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts nur durch Abgrenzungen und Ablehnung meinte erwehren zu können.¹ Da ging es zunächst um das überlieferte Verständnis der biblischen Schöpfungsgeschichten, die kaum mit der Vorstellung einer aus sich selbst sich entwickelnden Natur, Tier- und Menschenwelt vereinbar schienen. Wäre der Bibel noch Wahrheit zuzutrauen, wenn sie sich hier – in der Darstellung der Anfänge – geirrt hätte?² Es dauerte lange, bis sich Kirchen und Theologien dieser aufs Ganze gehenden hermeneutischen Herausforderung einigermaßen verständnisvoll öffnen konnten. Selbst wenn man es versuchte: Wie kam man damit zurecht, dass elementare Aspekte des christlichen Menschenbildes evolutionstheoretisch unhaltbar geworden waren. Musste sich das Dogma naturwissenschaftlich gut begründeten Überzeugungen unterordnen, die etwa gegen den Monogenismus – die Entstehung des Menschengeschlechts aus *einem* Elternpaar –, gegen eine vor-erbsündliche Unsterblichkeit und Lebens-Vollkommenheit der ersten Menschen im Paradies, gegen das unmittelbare Erschaffensein jeder Seele in jedem Menschen sprachen? Die Enzyklika *Humani generis* aus dem Jahre 1950³ schloss

¹ Vgl. den Überblick bei Klaus Unterburger, *Bedrohte Brückenschläge. Die Evolutionslehre und die kirchliche Buchzensur*, in: *Herder Korrespondenz* 63 (2/2009), 87–91.

² Bis in die Zwanziger-Jahre des 20. Jahrhunderts kämpfte die Päpstliche Bibelkommission an dieser Front ihre beschämenden Rückzugsgefechte; vgl. die Antwort der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 zum historischen Charakter der ersten Kapitel des Buches Genesis, in: Denzinger – Hünermann (DH), Ziffern 3512–3519.

³ DH 3875–3899.

Annäherungen an die Evolutionslehre nicht aus. Aber sie stellte klar, dass es in der Theologie und im Glaubensbewusstsein dazu nur kommen durfte, wenn die Evolutionslehre so verstanden werden konnte, dass die theologische Anthropologie in ihrer Substanz unberührt blieb.

Die Hilflosigkeit der kirchlichen Lehrinstanzen spiegelte die Hilflosigkeit wider, in der sich viele Gläubige vorgefunden haben, sobald sie sich mit den evolutionstheoretischen Annahmen über die Prozesse auseinandersetzen, die man als Schöpfung zu bezeichnen gewohnt war. Spielte der Schöpfer, da überhaupt noch eine Rolle? Oder hatte man von einer evolutionären Eigen-Dynamik auszugehen, die nach naturwissenschaftlich erfassbaren Gesetzen die Lebens-Vielfalt der Natur und so auch den Menschen hervorbrachte? War der Mensch *nur* Produkt dieser Evolution, nur Affen-Abkömmling mit minimaler Abweichung im genetischen Bestand? Kam es zur Mensch-Werdung durch Mutationen, die sich als besonders Umweltangepasst bewährten? Und galt das auch für das menschliche Bewusstsein, dessen Ausbildung den Horizont erfolgreicher Interaktionen mit der Umwelt beträchtlich erweiterte?

Die Herausforderung *Darwin* hätte das Glaubensbewusstsein zu einer tiefreichenden Neufassung elementarer Glaubensüberzeugungen veranlassen müssen. Dazu waren die Christen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts nicht theologisch gerüstet. In den USA kam es 1925 zu dem mit großer Anteilnahme der ganzen Nation geführten Prozess gegen einen Lehrer, der es gewagt hatte, neben der biblischen Schöpfungsgeschichte auch die Evolutionslehre im Unterricht vorzustellen. Die Polemik gegen den *Monkey Trial* war zwar nicht der Auslöser der evangelikal-fundamentalistischen Bewegungen in den USA. Aber sie gab ihnen eine Dynamik, die bis in die Gegenwart fortwirkt.

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zeichnet sich in den theologischen Diskursen eine Übereinkunft darüber ab, dass das evolutionäre Denken in Naturwissenschaften, Kosmologie und Philosophie mit dem christlichen Schöpfungsglauben durchaus vereinbar sein kann. Der Jesuit *Pierre Teilhard de Chardin* hat dieser Einsicht im katholischen Bereich gegen zunächst heftigen Widerstand den Weg bereitet.⁴ Seine Vision ist in der theologischen Reflexion weiter durchdacht worden und sogar in lehramtliche Texte eingegangen.⁵ Theologie und Glaubensbewusstsein haben sie gleichsam verinnerlicht: »Die Evolution sollte nichts als eine Theorie, ein System, eine

⁴ Die Enzyklika *Humani generis* war nicht zuletzt gegen ihn gerichtet.

⁵ Vgl. Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus, Ziffer 83.

Hypothese sein? Keineswegs! Sie ist viel mehr! Sie ist die allgemeine Bedingung, der künftig alle Theorien, alle Hypothesen, alle Systeme entsprechen und gerecht werden müssen, sofern sie denkbar und richtig sein wollen. Ein Licht, das alle Tatsachen erleuchtet, eine Kurve, der alle Linien folgen müssen: das ist die Evolution!«⁶

Aber wie steht es, wenn es nicht mehr um die evolutionäre Weltansicht, die Kosmologie und den christlichen Schöpfungsglauben im Allgemeinen geht, sondern um Konsequenzen, die das Evolutionsdenken für das Verständnis des Menschen und seiner Entstehung hat. Haben muss? Hier tut sich gegenwärtig ein Konfliktfeld auf, das die theologische Anthropologie wissenschaftstheoretisch wie spirituell bis zum Äußersten fordert. Man kann nicht sagen, dass sie sich dem schon in jeder Hinsicht gewachsen zeigt. Die Fragen, die hier aufbrechen, drehen sich nicht mehr zuerst oder im Kern um die Unterscheidung des Menschen von der Tierwelt, etwa von den höheren Primaten, die dem Menschen evolutionsbiologisch gesehen am Nächsten stehen. Hier verschwimmen die bisher geltend gemachten Unterscheidungsmerkmale, sodass sich die Vorstellung eines breiten Übergangsfeldes zwischen vormenschlichem und menschlichem Leben nahelegt. Das *Lebewesen* Mensch lebt nicht in einer eigenen Biosphäre. Es fristet sein Leben vergleichbar mit anderen Lebewesen. Wird man das Menschsein wenigstens durch ein *Mehr* – an Gehirnmasse, Bewusstheit, Verhaltensvariabilität – kennzeichnen dürfen und in diesem Sinne *quantitativ*, eher *nicht mehr qualitativ*, auszeichnen dürfen?

Man kann die Zusammenhänge so bestimmen, wird sich dann aber klarmachen müssen, dass man das Menschsein *im Ganzen* quantitativ beschreibt. Die Gefühls- und Bewusstseinsqualitäten der »inneren« Wahrnehmung in der ersten Person erscheinen als Leistungen, die bestimmten Hirnregionen und neuronalen Schaltkreisen zuzuordnen sind und so mithilfe modernster bildgebender Verfahren in ihrem Funktionieren nachvollziehbar werden: Man sieht ihnen gleichsam »von außen« zu, als beobachtende dritte Person. Das »Innere«⁷ – traditionell: der Geist, die Geltungen, die er (nach-)vollzieht – ist von außen beschrieben, in den physischen Prozessen verstanden, ohne die es nicht wäre und nicht wäre, was es ist. Geist ist Her-

⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, dt. München 1959, 223.

⁷ Die Rede von *innen* und *außen* bleibt metaphorisch. Sie verbalisiert die Unterscheidung der Betroffenen- und Teilnehmerperspektive (der *ersten* Person) und die Draufsicht-Perspektive (in der *dritten* Person des vom »inneren« Erleben nicht selbst betroffenen Beobachters). Vgl. mein Buch: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Br. 2010, 9–32 u. ö.

vorbringung des Gehirns und hinreichend verstanden, wenn man die Funktionszusammenhänge des Gehirns verstanden hat, die alle geistigen Vollzüge hervorbringen und zu einem funktionalen Verhalten koordinieren. Man geht hier davon aus, »dass das Gehirn von seinem Wesen her eine Rechenmaschine ist« und die exakten Wissenschaften des Lebens vor die Aufgabe stellt, »herauszufinden, wie die Prozesse im Gehirn den Geist erschaffen und wie auch die meisten anderen Erfahrungen und Verhaltensweisen in diesem Wunder der Rechenkunst verwurzelt sind.«⁸ Diese Behauptung ist weniger eindeutig, als es zunächst scheint. Und in dieser Uneindeutigkeit manifestiert sich schon die Tiefe der Problematik, die hier zu diskutieren ist.

2.2 Gehirn und Geist

Wenn davon die Rede ist, wie die von biochemischen Reaktionen getragenen neuronalen Schaltkreise des Gehirns sinnlich wahrgenommene Umwelteinflüsse verarbeiten und so nach Art einer Rechenmaschine den Geist »erschaffen«, ist zunächst im Blick, dass die Bedeutung auch der geistigen Prozesse in ihrem Beitrag zur Lösung von Problemen liegt, die sich in einer nicht immer antizipierbaren Umwelt stellen und es erforderlich machen, die Funktionsfähigkeit des Lebewesens Mensch immer wieder neu zu sichern. Der Geist »lernt«, zu zweckmäßigen Problemlösungen zu kommen. Er lernt besser oder schlechter und steigert oder schmälert so die Lebens- und Überlebenschancen dieses Lebewesens in seinem natürlichen und sozialen Umfeld. Die Rechenmaschine Gehirn funktioniert als *rückkoppelndes*, lernendes System, das sich ein variables Reservoir an Problemlösungsmustern erschließt, in diesem Sinne Lern-Erfahrungen an seiner Umwelt akkumuliert, welche auch auf die Struktur der neuronalen Schaltkreise und die sie in Gang haltenden biochemischen Prozesse einwirken können.

Rechenmaschinen können lernende Systeme sein. Erschaffen sie dabei *Geist*? Es ist nicht klar, in welchem Sinne hier von Geist und von Erschaffen die Rede sein kann; und vom Lernen. Es ging und geht bei der Hominisation – der Herausbildung des Menschseins – wie bei der biographischen und der sozialen Entwicklung des Menschlichen offenbar entscheidend darum, den jeweils akut werdenden Anforderungen an die Problemverarbei-

⁸ Eric Kandel, Was ist der Mensch? Störungen des Gehirns und was sie über die menschliche Natur verraten, dt. München 2018, 33.

tungen im Gehirn möglichst gut gewachsen zu sein, sie adäquat wahrzunehmen und eine Überlebens-richtige Antwort auszubilden. Man kann mit den Möglichkeiten, die bildgebende Verfahren bereitstellen, dem Lebewesen Mensch dabei zuschauen, wie es als Problemlösungsmaschine funktioniert, welche Gehirnregionen jeweils aktiviert werden, welche Wege die Nachrichtenübermittlung im Gehirn und zu den jeweils ausführenden Organen dabei nimmt, welche Emotionen von welchen Gehirnregionen gesteuert oder kontrolliert, welche neuen neuronalen Reiz-Übermittlungsmöglichkeiten dabei ausgebildet und welche neuartigen Problemlösungen dadurch angebahnt werden. Hat man dann dabei zugesehen, wie der menschliche Geist vom Gehirn realisiert wird und als Dimension der Gehirnfunktionen operiert?

Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie man die ureigene Leistung des menschlichen Geistes bestimmt: das, wofür er da ist und was ihn in seiner menschlichen Bedeutung ausmacht. Ist diese Leistung vollständig aus dem Funktionszusammenhang des Gehirns heraus zu bestimmen und erschöpfend beschrieben, wenn man sie in der Lern-Leistung des Gehirns als eines seine Selbst- und Umweltbeziehungen optimierenden Systems gegeben sieht? Dass damit Wichtiges gesehen ist, steht außer Frage. Aber man muss auch sehen, was man mit der Unterstellung mitbehauptet, die menschliche Bedeutung des Geistes erschöpfe sich darin und es definiere den menschlichen Geist, diese Funktion zu erfüllen und so eine quantitativ bestimmbare Leistung der Rechenmaschine Gehirn zu sein.

Man behauptet dann, dass *alle* menschlichen Vollzüge, auch die geistigen, in ihrer Genese wie in ihrem »Sinn« als Leistungen des bio-chemisch arbeitenden Gehirns adäquat verstanden sind; man unterstellt, dass sie keine andere Funktion und keine andere Bedeutung haben, als dem Lebewesen Mensch eine relativ optimale Anpassung an seine natürliche und soziale Umwelt zu ermöglichen. Der erste Halbsatz scheint unstrittig und anthropologisch unproblematisch: der zweite Satzteil hat es in sich. Er ist keine einfache Folgerung aus dem ersten, sondern eine Zusatzbehauptung mit unabsehbaren Konsequenzen, die bis in einen reduktiven anthropologischen Nichts-als-Naturalismus führen können.

Reduktiv wäre dieser Naturalismus darin, dass er es nicht gestattet, andere Interpretationen als die streng funktionalistischen, die alle geistigen Vollzüge auf das Funktionssystem Gehirn zurückführen, als Realitätsbezo-gen und in diesem Sinne als *möglicherweise wahr* anzuerkennen. Der naturalistische Funktionalismus ist optimierungsbezogen. Ein Phänomen ist für ihn verstanden, wenn man erklären kann, wie es zur erfolgreichen

Reproduktion des Lebewesens und der Gattung beiträgt, denen es zuzuordnen ist. Es gibt für ihn keine Möglichkeit, Aspekte von Lebens- und Geistphänomenen zu würdigen, die sich nicht auf diesen Reproduktionserfolg beziehen und von ihm her erklären lassen. So ist die als elementare Operation des Geistes ins Feld geführte *Unterscheidung von erfolgreich und gut bzw. wahr* für ihn schlechterdings unverständlich oder gerade noch insofern verständlich, als sie die Unterscheidung zwischen einem eher kurzfristigen von einem langfristigen und nicht nur individuell, sondern für die ganze Gattung erfolgreichen Verhalten markiert.

Diese funktionalistische Bedeutungszuweisung hat viel für sich. Sie öffnet den Blick für die Notwendigkeiten einer auskömmlichen, möglichst stabilen sozialen Koordination und einer nachhaltigen Bewirtschaftung der sozialen und natürlichen Ressourcen, die dafür genutzt werden können. Diese Notwendigkeiten klarer wahrzunehmen und ihnen im sozialen Miteinander wie im individuellen Verhalten konsequenter zu folgen wäre zweifellos *gut*, vielleicht sogar vordringlich – für das Überleben der Gattung im Zusammenleben mit einer einigermaßen funktionsfähigen Natur. Aber greift die moralische Intuition nicht über den Horizont des langfristig und nachhaltig verfolgten Überlebens- und Reproduktions-*Erfolgs* hinaus? Ist sie nicht von einer Erfahrung des Guten und von einer Ausrichtung auf ein Gutsein getragen, die sich nicht dem kurzfristigen oder längerfristigen Erfolgreich-sein-Wollen einordnen lassen? Von der Erfahrung eines nicht-relativierbaren Anspruchs, einer über-erfolgreichen Verheißung?

2.3 Strenger Funktionalismus

Es ist kein Zufall, dass sich die Frage nach der Eigenbedeutung des Geistes und der qualitativen Geltungen, die er (nach-)vollzieht, gegenüber den Funktionskreisläufen des Gehirns zuerst im Blick auf die Moral stellt. Naturalisten kennen ausschließlich die Moral als ein Naturphänomen, dem keine von Erfolgs-Kriterien abgelöste, im Geist vollzogene und der Natur gewissermaßen aufruhende In-sich-Geltung zukommt. Es geht ihnen darum, die »biologische ›Rationalität‹ moralischer Intuitionen zu erkennen« und nachzuweisen, dass die Moral nichts anderes ist als »die Exekution evolutionärer Programme unter den je vorgefundenen sozio-ökologisch begrenzten Handlungsspielräumen.« Begrenzte Handlungsspielräume erzwingen Lernprozesse, um zu – freilich brüchigen – Kompromissen zu finden, in denen »konfligierende Einzelinteressen ihren momentan besten

Ausgleich finden.« Moralische Intuitionen sind »als strategische [...] Leistung eines genetischen Eigeninteresses« anzusehen, das rebus sic stantibus nur zum Tragen kommen kann, wenn es sich mit anderen Einzelinteressen *bis auf Weiteres* vereinbart. Das Gehirn lernt, sein Eigeninteresse strategisch klug zu verfolgen. Es unterwirft sich nicht einem durch den Geist normierten Sollen, sondern will, was es will, auf einem erfolgversprechenden Weg erreichen. »Geltungs- und Begründungsansprüche« für moralische Intuitionen sind hier »fehl am Platz«. Die »biologische Genese von Moral lässt die Frage nach der Geltung schlichtweg ins Leere laufen.«⁹

Das Erleben, Begründen und Befolgen von Geltungen, die auch in Spannung zu dem wahrgenommen werden, was faktisch geschieht und womöglich zum Erfolg führt, gilt aber von alters her als der Bereich, in dem die Vernunft Orientierung gewinnen will und der menschliche Geist sich in seiner Eigenwirklichkeit wahrnimmt. Einer streng naturalistischen Betrachtung ist dieser Bereich unzugänglich. Er kann ihn nur als Reich der Selbsttäuschungen des menschlichen Bewusstseins ansehen. In letzter Instanz gilt ihm als nicht mehr relativierbare Realität: »Vernunft ist biologisch funktional, arbeitet nicht gegen die Natur, nicht gegen das Animalisch-Triebhafte, sondern Vernunft ist im Gegenteil ein Teil der phänotypischen Vollstreckungsmaschinerie, fest im Dienst evolutionär bewährter Programme.«¹⁰

Noch einmal wird man zurückfragen: Dass Vernunft nicht gegen die Natur arbeitet, wird man gern zugestehen, jedenfalls hoffen dürfen. Aber: Arbeitet sie nicht *mit der Natur*? Und ist dieses *Mit* bloße Unterordnung? Darf man in ihm nicht den Hinweis auf eine Kooperation sehen, die Vernunft und Geist mehr sein ließen als Teil einer auf evolutionäre Notwendigkeiten festgelegten, immerhin durch Vernunft optimierbaren »Vollstreckungsmaschinerie«? Arbeiten Vernunft und Geist ausschließlich strategisch-erfolgsorientiert im Dienst eigener und kollektiver Lebensinteressen? Oder öffnet sich ihnen – durch sie – nicht auch ein Raum, in dem es nicht mehr ausschließlich um Erfolg bei der Verfolgung von kurzfristigen oder längerfristigen Interessen geht? Es geht womöglich *immer auch* darum. Geht es *nur* darum?

Wer Letzteres behauptet, wäre begründungspflichtig. Nach naturalistischem Selbstverständnis gibt es da keine Begründungsmöglichkeit, weil es keine Begründungen außerhalb des jeweils erklärbaren, erfolgreichen

⁹ Eckart Voland, *Natur der Moral – Genese und Geltung in der Ethik*, in: U. Lüke – H. Meisinger – G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – nichts als Natur?*, 12–26, hier 25 f.

¹⁰ Ebd., 26.

Funktionierens eines Regelkreises geben kann. Der Erfolg begründet – als unerlässliche Funktionsbedingung – was ihn begründet. So kann man notfalls auch die »Schönheit« eines Bach-Oratoriums damit begründen, dass es denen, die es anhören oder aufführen, emotionale Stabilität überlebens-förderlich zu sichern hilft und man diese Wirkung mit bildgebenden Verfahren im menschlichen Gehirn nachverfolgen kann. Aber wäre es für den, der es »liebt«, nicht eine skandalöse Zumutung, diese zweifellos feststellbare emotionale Resonanz als das anzusehen, was ihm dabei wichtig ist? Kann man zum Selbst-Missverständnis erklären, was er hier erfährt? Man wird es vernachlässigen, wenn man unterstellt, dass nur wirklich ist, was funktional erklärt oder erklärbar ist. Müsste man nicht begründen, warum bzw. in welchem Sinne diese Reduktion Wirklichkeits-adäquat ist und weshalb alle anderen Wirklichkeits-Behauptungen einer Selbst-Täuschung entspringen?

2.4 Erfahrungen?

Eine naturalistische Basisvoraussetzung ist offensichtlich diese: Der Zuschauer weiß es besser als die, die meinen, eine Erfahrung zu machen und sich weigern mögen, sie sich in ihrer Erfahrungs-*Qualität* funktional-quantitativ erklären zu lassen. Der mit den avanciertesten Möglichkeiten der Naturwissenschaften arbeitende Zuschauer sieht die funktionalen Zusammenhänge und die im Gehirn ablaufenden Prozesse, die im Betroffenen allerlei Gefühle, Erfahrungen und Deutungen hervorrufen, aber *in Wirklichkeit* etwas ganz anderes sind als das von den darin Involvierten Erfahrene, Gefühlte und Gedeutete. Die subjektiv »bewohnte« Lebenswelt vermittelt die Illusion einer Zentrierung der Welt auf mich, der sie bewohnt. Diese Illusion ist durch eine Weitung des Blicks zu überwinden, in der ich mich in evolutionäre Prozesse eingefügt wahrnehme und mein Gehirn-basiertes Mit-Funktionieren zur Kenntnis nehme. So lautet die Conclusio, die der reduktive Naturalismus dem in seinen Träumen vom Selbstsein, vom Guten und Schönen hängengebliebenen Menschen zumutet.

Man wird einwenden, »dass weder der methodische noch der weltanschauliche Naturalismus das qualitative Bewusstsein, die Erste-Person-Perspektive, Geisteswissenschaften, Kultur und Bildung im herkömmlichen Sinne überflüssig macht.«¹¹ Aber was fügt dieses qualitative Bewusstsein

¹¹ Franz-Josef Wetz, Naturalismus, in: U. Lüke – H. Meisinger – G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – nichts als Natur?*, 47–71, hier 69.

dem quantitativen »substantiell« hinzu?¹² Die Behauptung wie auch die Erfahrung, dass die Prozesse, durch die ich am Leben und in der Welt bin und die darauf ausgerichtet sind, mein Leben in dieser Welt zu optimieren, in einem selbst-bewussten Lebensvollzug daraufhin überschritten werden können, nach einem guten und für mich wie für meine Mitmenschen erfüllten Leben zu streben. »Überschreiten« heißt nicht hinter sich lassen: Die Lebensprozesse bilden ja die Basis für »alles andere«; sie ermöglichen es in diesem Sinne. Aber – so die antinaturalistische Behauptung – sie begrenzen es nicht. Sie machen das Leben in dieser Welt aus und machen möglich, dass *ich es lebe*. Die antinaturalistische Behauptung beansprucht *darüber hinaus* die Ich-Perspektive, in der gesagt wird, dass mein Leben nicht nur Entfaltung des Lebens ist, das sich in mir und durch mich lebt, sondern auch von mir in der Gemeinschaft der Mitmenschen und in den »Sinnwelten« etwa der Bildung, der Kunst, der Religion, des Moralischen wie des Gerechten gestaltet, »geführt«, d. h. verantwortet wird.

Aber sind das nicht nur Träume, die das unpersönliche Geschehen des letztlich rücksichtslos über mich hinweggehenden Lebensprozesses erträglich machen? Man kann gegen diesen reduktiven Verdacht geltend machen: »Erst wer alle seine Träume der Wirklichkeit opfert, kapituliert vor ihr und gibt sich so von ihr geschlagen!«¹³ Er ließe sich von dem, was der Naturalismus als Wirklichkeit anerkennt, den Sinnhorizont seines Lebens vorgeben – und muss sich doch in der Ersten-Person-Perspektive all den existentiellen Fragen stellen, die sich einem bewussten Leben in dieser Lebenswelt aufdrängen. Die Erste-Person-Perspektive lässt sich nicht ohne Selbst-Aufgabe des bewussten Lebens in die Dritte-Person-Perspektive hinein aufheben. Es bleibt diese ungeheure Spannung: »Auf der einen Seite steht die Behauptung der Abhängigkeit menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns von gen- und gehirngesteuerten Prozessen; auf der anderen Seite müssen wir unser auf Existenzhaltung angelegtes und auf Daseins-erfüllung bedachtes Leben trotzdem selbst führen.« Bei Franz-Josef Wetz lautet das etwas resignative Fazit: »Beide Seiten sind schwer miteinander

¹² In der angelsächsischen analytischen Philosophie verhandelt man diese Frage in der *Qualia*-Diskussion. Mit den *Qualia* wird »der qualitative oder erlebnishafte Aspekt bzw. der phänomenale Inhalt mentaler Zustände, besonders von Empfindungen, bezeichnet [...] »wie es ist« oder »wie es sich anfühlt« (so mit Bezug auf Thomas Nagel: Tobias Kläden, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005, 238; vgl. die weiteren Ausführungen bis 245).

¹³ Franz-Josef Wetz, *Naturalismus*, a. a. O., 70.

in Einklang zu bringen; eine überzeugende Synthese ist bis heute nicht in Sicht.« Eine »überzeugende Synthese« wäre eine solche, die sich vor den Anforderungen des Naturalismus an hinreichend gesichertes Wissen legitimieren könnte. Dahin führt wohl kein Weg. So bleibt vielleicht nur, »einen Weg ausfindig [zu] machen, der nichts von dem beseitigt oder unterdrückt, was für menschliche Selbstachtung wesentlich ist, ohne von vornherein auszuschließen, dass wir doch weitgehend ohnmächtige Anhängsel einer wohl sinn- und wertfreien Natur sind.«¹⁴ Oder bleibt doch dies: die Unbegründbarkeit des naturalistischen *Nichts-anderes-als* herauszustellen und so die Möglichkeit offen zu halten, dass die Erfahrung des von uns gelebten menschlichen Lebens in einer *Wirklichkeit* gründet und diese zur Geltung bringt, die sich quantitativer Erfassung entzieht?

2.5 Supervenienz oder Emergenz?

Die Notwendigkeit, bewusste Erfahrungen und biochemische, vom Gehirn gesteuerte und in ihm ablaufende Lebensprozesse aufeinander zu beziehen, verlangt auch in der naturalistischen Dritte-Person-Perspektive Beachtung. Es wäre genauer zu bestimmen, welche Beziehung zwischen den physischen und den »mentalen« Eigenschaften einer Person anzunehmen ist. Strenge Naturalisten (Physikalisten) unterstellen eine Erklärbarkeit aller mentalen Eigenschaften und Ereignisse aus den physischen Eigenschaften und Prozessen nach naturgesetzlich determinierten Wenn-dann-Verläufen. Mentale Eigenschaften oder Ereignisse ließen sich in folgendem Schema erklären: Wenn eine bestimmte mentale Eigenschaft vorliegt, liegt das *allein* daran, dass physikalische Abläufe und Eigenschaften vorliegen, die sie vollständig erklären. Man spricht bei diesem einseitigen Erklärungs- und Abhängigkeitsverhältnis von einer (starken) Supervenienzbeziehung.¹⁵ Die Annahme einer solchen Supervenienz wäre deterministisch in dem Sinne, dass sie geschlossene deterministische Bestimmungszusammenhänge voraussetzt

¹⁴ Ebd., 71

¹⁵ Zur Differenzierung und zum geistphilosophischen Zusammenhang dieser Terminologie vgl. Ansgar Beckermann, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin 2008. Tobias Kläden untersucht detailliert, ob und wie sich mithilfe von Supervenienz- bzw. Emergenz-Konzepten eine mittlere Position zwischen physikalistischem Monismus und Leib-Seele-Dualismus stabilisieren ließe (ders., *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, 260–268).

und letztlich alle Ereignisse oder Eigenschaften naturgesetzlich erklären will und keine anderen Erklärungen als zielführend anerkennt.

In dieser Perspektive erschiene es als inakzeptabler Erklärungsverzicht, würde man dem Schema *Immer wenn, dann* das Erklärungsschema *Nicht ohne* zur Seite stellen. Dieses Erklärungsschema würde zunächst nur zu der Behauptung führen: Wenn die mentale Eigenschaft oder das mentale Ereignis *mE* vorliegt, hat das zur notwendigen, womöglich nicht hinreichenden Bedingung, dass die physische Eigenschaft oder die Eigenschafts-Konstellation *phE* vorliegt (bzw. vorlag). Man könnte hier nicht davon ausgehen, dass wenn *phE* vorliegt, es notwendigerweise zu *mE* kommt. So mögen die Bedingungen des Lebens – soweit man es absehen kann – vollständig vorliegen. Das heißt aber nicht, dass notwendigerweise Leben entsteht. Die Nicht-ohne-Annahme entbindet nicht davon, die Reihe der notwendigen Bedingungen soweit zu vervollständigen, dass möglichst wenig an der erklärenden hinreichenden Bedingung fehlt. Aber sie verfügt nicht über diese. Die deduktive, auf Naturgesetze rekurrierende Erklärung ist nie am Ziel. Und es gibt vielleicht gute Gründe anzunehmen, dass das nicht nur faktisch so ist und irgendwann nicht mehr gilt, sondern gültig bleibt, weil sich mentale Zustände und Ereignisse nicht lückenlos auf physische Bedingungen zurückführen lassen. Sie wären, so folgert man hier, in dem Sinne als *emergent* anzusehen, dass sie gewissermaßen aus dem Gefüge ihrer Bedingungen auftauchen. Ihr Auftauchen bleibt möglicherweise in dieser oder jener Hinsicht kontingent; es beruht auf »übersummativen Eigenschaften« eines Systems, die sich (noch) nicht als aus seinen Teilsystemen und Bestandteilen resultierend verstehen lassen.¹⁶

Reduktive Naturalisten halten den Rekurs auf Emergenz für unbefriedigend, wenn man damit behauptet, emergente Phänomene seien prinzipiell bzw. definitiv als kontingent anzusehen, sie wären also in dem Sinne *nicht-reduzierbar*, dass ihr Auftauchen sich nicht naturgesetzlich erklären ließe. Solche Erklärungslücken¹⁷ markieren für reduktive Naturalisten nur ein *Noch nicht*, das durch weitere Forschungen abzarbeiten ist. Es ist die unabdingbare Prämisse ihres methodischen Vorgehens, jede Erklärungslücke zu schließen. Manche, eher Naturalismus-kritische Positionen übernehmen

¹⁶ Zur Diskussionslage vgl. Philip Clayton, *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenze des Naturalismus*, dt. Göttingen 2008.

¹⁷ Zur »Erklärungslücken«-Diskussion vgl. Tobias Kläden, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre de Thomas von Aquin*, 246–255.

zwar diese methodische Prämisse weithin, halten es aber für möglich oder wahrscheinlich, dass naturalistische Erklärungen prinzipiell unvollständig bleiben, also zumindest in einigen Fällen ihr Ziel, nicht nur die notwendigen, sondern auch die hinreichenden Bedingungen mentaler Prozesse und Ereignisse angeben zu können, nicht erreichen werden. Man neigt hier – etwa im Blick auf die Beziehung Gehirn-Geist – der Annahme einer Erklärungslücke zu, die sich zumindest im Blick auf dieses oder jenes mentale Phänomen nicht schließen lassen wird. Ansgar Beckermann beschreibt diese Positionierung so:

»Bei dem Versuch einer Naturalisierung des Geistes wollen wir [...] verstehen, wie die komplexen neuronalen Prozesse in unseren Hirnen und dem gesamten Zentralnervensystem uns befähigen, wahrzunehmen, uns zu erinnern, Probleme zu lösen, Angst zu haben usw. Wenn es tatsächlich eine Erklärungslücke gibt, können zumindest einige mentale Phänomene nicht mereologisch reduktiv [teilhaft-quantitativ] erklärt werden und das würde dann bedeuten, dass zumindest einige Aspekte des Geistes nicht naturalisierbar sind.«¹⁸

Die Rede von Erklärungslücken und die Behauptung einer starken Emergenz erfreut sich in den Diskussionen um die anthropologische Bedeutung der Hirnforschung keines guten Rufs. Es scheint allzu leicht, sich mit einer metaphysischen, gar theistischen »Ausfüllung« dieser Erklärungslücke ein wissenschaftliches Renommée zu erschleichen. Dass schließlich doch wieder ein Schöpfergott oder vielleicht auch Gnade »dazwischenkäme«, dem will man von Anfang an wehren. Gott als »ignorantiae asylum« (Baruch Spinoza¹⁹) hat für die exakten Wissenschaften ausgedient. Auch die moderne Theologie hat dieses Terrain kaum noch supranaturalistisch für sich in Anspruch genommen. Aber man wäre ja nur dann genötigt, von Erkenntnislücken zu sprechen, wenn man sich auf das Ideal einer allein auf Naturgesetze rekurrierenden *lückenlosen* Erklärung aller – der physischen wie der mentalen – Phänomene festlegt und so in den neuronalen Prozessen im Gehirn tatsächlich die jetzt noch nicht zur Verfügung stehende hinreichende Erklärung aller mentalen Phänomene auffinden wollte.

Es ist freilich gar nicht einzusehen, weshalb man sich gezwungen sehen müsste, über einen methodischen Reduktionismus hinaus diesen onto-

¹⁸ Ansgar Beckermann, Was ist das Ziel einer Naturalisierung des Geistes?, in: Information Philosophie 2/2019, 32–40, hier 40.

¹⁹ Baruch Spinoza, Ethica ordine Geometrico demonstrata, in: ders., Opera – Werke, Lateinisch und deutsch, hg. von Konrad Blumenstock, Bd. II, Darmstadt 1967, 84–567, hier 152 f.

logisch-physikalischen Reduktionismus zu vertreten. Erklärungen sollen »metaphysisch sparsam« sein und keine unnötigen Erklärungsgründe in Anspruch nehmen. Das heißt nicht, dass die sparsamsten Erklärungen immer schon die besten sind. Es heißt auch nicht, dass die auf »vollständige« Erklärungen abzielende regulative Idee des empirischen Vorgehens selbst die ontologischen Voraussetzungen legitimiert, von denen seine Methode ausgeht. Einzelerkenntnisse mögen Aufschluss geben über die hinreichenden Bedingungen physischer und vielleicht auch elementarer mentaler Phänomene, sodass man sie reproduzieren oder hervorrufen kann. Im Gesamtzusammenhang des Erkennens aber wird sich nie er-messen lassen, ob man die hinreichenden Bedingungen für alle physischen und mentalen Phänomene und deren Aufeinander-Wirken erkannt hat oder jemals wird erkennen können. Der Verzicht auf eine solche Totalerkenntnis ist wissenschaftstheoretisch und wissenschaftspragmatisch auch völlig unspektakulär, solange man nicht davon in Anspruch genommen ist, die »metaphysische« Gegenposition, nach der eine Erklärungslücke nicht auszuschließen ist und so auch Gott mit seinen Interventionen über-natürlich dazwischenkommen könnte, wissenschaftlich unmöglich zu machen. Wer sich daran versucht, wird wider Willen selbst zum Metaphysiker.

2.6 Ein anderer Naturalismus?

Hans Jonas und Thomas Nagel gehen anders mit den Erklärungslücken um, die sie für naturalistisch-reduktiv nicht auflösbar halten. Das Körper-Geist-Problem durchdringe überdies – so Nagel – »unser Verständnis des gesamten Kosmos und dessen [evolutionäre] Geschichte vollkommen«; es lasse eine »naturalistische *Weltanschauung*« und ihren Anspruch, »im Prinzip eine Theorie von allem liefern« zu können, ganz unglaublich erscheinen.²⁰ Nicht nur auf den ersten Blick ist es »höchst unplausibel, dass das Leben, wie wir es kennen, das Ergebnis einer Reihe physikalischer Zufälle im Zusammenspiel mit den Mechanismen natürlicher Auslese sein soll.«²¹ Die »Feinabstimmung der Naturkonstanten« (Stephen Hawking), ohne die es nicht zur Entstehung des Universums, des Lebens auf der Erde und schon gar nicht zu menschlichem Bewusstsein gekommen wäre, ist so extrem unwahrscheinlich, dass die Erklärungskraft eines reduktiven Natura-

²⁰ Vgl. Thomas Nagel, *Geist und Kosmos*, 11–13.

²¹ Ebd., 15.

lismus dagegen nicht im Entferntesten ankommt. Ihm bleibt nur der wenig überzeugende Ausweg, auf die unendliche Dauer und Vielzahl der Entwicklungen zu setzen, die schließlich zu den Treffern geführt habe, über die sich der Weg zum menschlichen Bewusstsein gebahnt habe.

Damit wäre aber nur ein Erklärungs-Postulat oder die regulative Idee naturalistischer Wissenschaften formuliert, deren Einlösung in einer »Theorie von allem« angesichts der in Anspruch genommenen »Unendlichkeiten« schlechthin außerhalb jeder Erklärungsmöglichkeit bliebe.²² Nagel erwägt deshalb statt des mechanistischen Zufallsprinzips eine teleologische Natur-Konzeption, die es nicht nur zufälligerweise, sondern mit *innerer Folgerichtigkeit* zur Entstehung des Geistes habe kommen lassen. Er ist der »Überzeugung, dass der Geist nicht bloß ein nachträglicher Einfall oder ein Zufall oder eine Zusatzausstattung ist, sondern ein grundlegender Aspekt der Natur«, die im Geist schließlich dahin komme, sich selbst verstehbar zu werden. Die konkrete Beschaffenheit der Natur lässt – so Nagel – »bewusste Wesen mit Geist entstehen; und die Beschaffenheit der Natur ist für derartige Wesen verstehbar. Deshalb sollten solche Wesen letztlich auch für sich selbst verstehbar sein.«²³

Die evolutionären Entwicklungen verfügen, um nun mit Hans Jonas zu sprechen, von Anfang an und deutlich sichtbar mit der Entstehung des Lebens über eine Dimension der *Innerlichkeit*, die mit raumzeitlich-quantitativen Kategorien – »in bloßen Begriffen der Äußerlichkeit« – nicht zu erfassen sei. Leben tritt hervor als das Außen eines Innen, das immer wieder neu zu einer Lebens-Ganzheit von relativer Dauer, schließlich als Individuum oder Subjekt geformt wird und so Identität erlangt. Das Formprinzip ist nicht durchweg von den materiellen Bedingungen determiniert, durch die es sich ausprägt: »Die organische Form steht in einem Verhältnis *bedürftiger Freiheit* zum Stoffe [...] Die Priorität des Stoffes weicht der Priorität der Form, die sie allerdings nur um den Preis gleichzeitiger Abhängig-

²² Die *Intelligent-Design-Theorie* nimmt die hochunwahrscheinliche Feinabstimmung der Naturkonstanten für die Entstehung von (intelligentem) Leben als Hinweis darauf, dass bei ihrer Bereitstellung ein göttlicher »Designer« am Werk gewesen sein muss; zur kritischen Würdigung vgl. Christian Kummer, *Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie*, in: *Stimmen der Zeit* 224 (2006), 31–42. Es ist aber – so Ulrich Lüke – »ein waghalsiger Gedanke, der die Unwahrscheinlichkeit eines Zustandes oder Prozesses für sein Gewolltsein ausgibt« (ders., *Das Säugetier von Gottes Gnaden*, 141).

²³ Thomas Nagel, *Geist und Kosmos*, 30 und 32.

keit genießt.«²⁴ Die innere Form-Identität wird, »indem sie für das Außen offen ist« und sich in ihm realisiert, »Subjektpol einer Kommunikation mit Dingen, die enger als die zwischen bloß physischen Einheiten ist«²⁵.

Die Zumutung für naturalistisch verfahrenende Wissenschaften, die in den Positionen von Nagel und Jonas liegt, ist offenkundig: Quantitativ bestimmbare und messbare, im Prinzip optisch nachverfolgbaren Verläufe sollen *auch* einer Teleologie zugeschrieben werden, die ihrerseits als evolutionsgeschichtlich unendlich langes Subjekt-Werden zu verstehen wäre, als das Werden zu einer Instanz, die diese Teleologie verstehen und als Herausforderung ergreifen kann. Dafür fehlen einem reduktiven Naturalismus die Begriffe. Er sieht auch keine Notwendigkeit, die teleologische »Innenseite« der Evolution auf bewusstes Leben hin anzunehmen. Aber er hat – das machen Nagel und Jonas geltend – angesichts seiner nicht nur faktischen Erkenntnislücken auch nicht die Möglichkeit, überzeugend zu bestreiten, dass mithilfe dieser Annahme *besser verstehbar* wird, was er selbst nicht erklären kann. Was er nicht kohärent erklären kann, legt Zusatzannahmen nahe, die das einigermaßen Erklärte in einem einigermaßen nachvollziehbaren Gesamtzusammenhang verständlich machen können. Und diese Zusatzannahmen lassen sich in Hans Jonas' These zusammenfassen: »Materie ist Subjektivität von Anfang an in der Latenz [...] Die Innendimension als solche, vom dumpfsten Empfinden bis zu hellster Wahrnehmung und schärfster Lust und Pein, ist der allgemeinen Weltsubstanz als eigene, wenn auch von besonderen Außenbedingungen abhängige Leistung anzurechnen.«²⁶ Diese Leistung kann von der »erwachten« Subjektivität des Menschen verstanden und bewusst vollzogen werden.

Nagel wie Jonas sind freilich der Auffassung, dass »der Geist und alles, was mit ihm einhergeht, dem Universum inhärent ist«²⁷, ihm also nicht etwa »nachträglich« eingestiftet wurde. Es kommt bei ihnen kein Gott ins Spiel, der in Naturprozesse interveniert, um ihnen den Geist mitzuteilen. Jonas erwägt immerhin spekulativ eine anfänglich-radikale »Selbstentäuße-

²⁴ Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, dt. Frankfurt a. M. 1994, 17 und 21.

²⁵ Ebd., 27; ich korrigiere den vermutlichen Druckfehler »Subjektpool« in Subjektpol.

²⁶ Ebd., 221 f. Die von Jonas und Nagel entwickelten Intuitionen werden gegenwärtig im Kontext der Panpsychismus-Debatte weiter verfolgt; vgl. Godehard Brüntrup, *Die Renaissance des Panpsychismus*, in: Herder Korrespondenz 71 (9/2017), 44–47; B. P. Göcke – K. Müller – F. Schiefen (Hg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus*, Münster 2020.

²⁷ Thomas Nagel, *Geist und Kosmos*, 29.

«... der Natur der Dinge, die so weit gegangen sei, dass Gott sich gänzlich »dem Treiben des ins Außen explodierenden und damit den bloßen Chancen der darin beschlossenen *Möglichkeiten* unter den Bedingungen von Raum und Zeit« überließ. Mit dieser Selbstentäußerung und »von da an ging es« – so Jonas – »nur noch immanent zu, ohne weitere Einmischung der Transzendenz«. ²⁸ Aber diese »metaphysische Vermutung« hat wohl doch nur die Funktion, einen theistischen Interventionismus auszuschließen, der – so der Akzent der Argumentation bei Jonas – Gott die Rechtfertigung seiner Nicht-Intervention angesichts der schrecklichsten Katastrophen und Verbrechen der Geschichte abfordern müsste. ²⁹

Nagel und Jonas teilen eine antitheistisch-naturalistische Option, die ein göttliches Schöpfungshandeln – auch im Sinne einer *Creatio continua* – nicht in den Blick nimmt, sondern eher eine monistischen Total-Perspektive nahelegt. Diese wäre aber nicht auf einen reduktiven Naturalismus festgelegt, postuliert vielmehr den wie auch immer verstandenen Geist als »Innenseite« aller kosmologischen und Lebensprozesse, ohne die sich der Gesamtprozess der zu menschlichem Bewusstsein führenden Evolution nicht verstehen lasse.

Die monistische Option versteht sich hier als mittlere Position zwischen einem reduktiven Naturalismus und einem interventionistischen Theismus. Ihr geht es darum, die Aporien der Extrempositionen zu vermeiden. Ich bezweifle, dass damit die einzig plausible und kohärente mittlere Position formuliert ist. So ließe sich etwa eine Selbst-Hineingabe Gottes in seine Schöpfung denken, die diesem Prozess nicht – durch Intervention von außen – seine Eigengesetzlichkeit nähme und in ihm doch die Herausforderung für den endlichen Geist vergegenwärtigte, die Möglichkeiten des Guten zu ergreifen und daran zu glauben, dass sie bei Gott und durch ihn über alles Menschmögliche und Menschenwirkliche hinaus Wirklichkeit werden. Menschliches *Selbst*-Bewusstsein wäre dann zuinnerst das Bewusstwerden der Herausforderung, sich der Selbst-Hineingabe Gottes in seine Schöpfung zur Verfügung zu stellen und zum »Instrument« seines guten Willens machen zu lassen. ³⁰

²⁸ Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 245.

²⁹ Vgl. Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in: Ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 190–208.

³⁰ In der Kritik an Nagels Konzept ist darauf hingewiesen worden, dass die von ihm behauptete teleologische Innenseite der Evolution unerklärt bleibt und vermutlich unerklärbar bleiben muss, sodass man sich auch fragen könnte, mit welchen guten Gründen Nagel eine immerhin denkbare theistische Verankerung ablehnt.

2.7 Subjektivität?

Was ist der Ertrag dieses evolutionsgeschichtlichen Ausgriffs auf eine mögliche *Theorie von allem* für die Gehirn-Geist-Problematik? Es kann nicht ausgeschlossen werden, »dass das bewusste menschliche Leben eine ohnmächtige Begleiterscheinung subjektloser Naturprozesse in einem anonymen Spiel blinder Naturkräfte ist.«³¹ Aber diese reduktive Hypothese hat im Blick auf die Gesamtheit der beobachtbaren und erlebbaren physischen und mentalen Phänomene keinen größeren, sondern eher einen kleineren Erkenntniswert als die »metaphysische Vermutung« einer inneren Teleologie des Universums auf Subjektivität hin, die im Menschen zu Bewusstsein kommt. Das berechtigt nicht schon dazu, diese Teleologie als empirische Legitimation für die Annahme eines göttlichen Schöpfungsplans in Anspruch zu nehmen. Aber es stellt vor die Aufgabe, den Sinn von Subjektivität im Blick auf die physischen Bedingungen mentaler Phänomene genauer zu eruieren. Hans Jonas hat dafür die *Innen-außen-Unterscheidung* herangezogen: Die physisch-stofflichen Phänomene sind nie ohne eine innere »Form«-Wirklichkeit, die sich auf sie bezieht, in ihnen bestimmt und äußert – und von ihnen in jeder Hinsicht bestimmt wird. Innen und Außen, Form und Materie stehen danach in einem einzigartigen Verhältnis des Ineinander: Das Außen – die Materie – ist der Form so innerlich, wie die Form der Materie innerlich ist. Das hat Jonas mit seinen Anspielungen auf den aristotelischen Hylemorphismus zum Ausdruck bringen wollen.

So wird auch denkbar, dass die Geist-Subjektivität vor und in ihrem Erwachen noch ganz in unwillkürliche Prozesse »eingehüllt« ist, die jeder bewussten Wahrnehmung vorausliegen und jeder willentlichen Bestimmung entzogen, vielleicht nur weitgehend entzogen sind. Bewusstsein »erwacht«, sobald ein Lebewesen wahrnimmt, was mit und in ihm vorgeht, und darauf in irgendeiner Weise Einfluss nehmen will, sodass der Wille gewissermaßen ins Unwillkürliche ausstrahlt, an ihm und durch es sich zu formen beginnt. Die Automatismen der Reizverarbeitung im Gehirn werden plastisch, bis dahin, dass sich die neuronalen Schaltkreise physisch verändern, je nachdem wie ein Lebewesen seine Reiz-Reaktions-Muster entwickelt, wie es *lernt*. Die Lernenden aber sind Akteure, die nicht nur auf (Über-)Lebensnotwendigkeiten *reagieren*, sondern sich dessen bewusst

³¹ Franz-Josef Wetz, Naturalismus und Menschenwürde, in: R. Langthaler (Hg.), Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie, Frankfurt a. M. 2004, 114–118, hier 115.

werden, nach der bestmögliche Reaktion zu suchen, schließlich – beim Menschen – Wege finden zu wollen, die sie zu einem guten Leben führen. Das Form-gebende Bewusstsein ist dann nicht in jeder Hinsicht auf eine bestimmte unverfügbare »Materie« – auf vorwillentlich determinierte Reiz-Reaktions-Muster – festgelegt. Es gewinnt eine gewisse Gestaltungsfreiheit, um dem Realität zu geben, *was es selbst sein will*.³²

Dieses Ineinander physischer Prozesse und mentalen Sich-Verhaltens, unbewusst oder vorbewusst ablaufender Reaktionen und mehr oder weniger bewussten Formwillens ist ebenso singulär wie bei Lebewesen – wenn man die Vorstufen bewussten Verhaltens einrechnet – universell. Beim Menschen gelangt es zu Bewusstsein und kann es sprachlich artikuliert werden. Da es unvergleichlich ist, legen sich dafür *Metaphern* nahe, die jeweils in ihrer Artikulationskraft wie in den »Missweisungen« der mit ihnen assoziierten Vorstellungen zu reflektieren sind. Vielfach waren sie von einer dualistischen Logik des Nebeneinanders bzw. des Übereinanders von Geist und Körper bestimmt, sodass sich – wie bei *Descartes* – die Frage nach dem Übergang vom Einen zum Anderen stellte und als unauflösbar erwies. Die platonischen Denk-Traditionen assoziierten Herrschafts-Unterscheidungs-Verhältnisse: der Geist als zur Herrschaft über die vitale, physisch-körperliche Wirklichkeit herausgefordert; die körperlichen »Regungen« als zur Unterordnung unter den vernünftigen Formwillen des Geistes bestimmt. Die Emergenz-Metapher assoziiert das Auftauchen oder Aufwachen des geistigen Lebens aus den unbewussten Automatismen physischen Lebens. Das Auftauchen gilt als eine Höherentwicklung, die zu einer erfolgreicheren Umwelt-Anpassung führt. Man kann es freilich auch so sehen: Emergente Phänomene realisieren eine neue Form von Kommunikation, die nicht mehr nur einer Optimierung der Kooperation dient und höheren Lebewesen bessere Überlebensmöglichkeiten bereitstellt, sondern Mitteilungsbedürfnisse entstehen und nach Erfüllung streben lässt, welche zur Intensivierung eines gemeinsamen »geistigen Lebens« führen können. Höhere Lebewesen, vor allem die Menschen mit ihrem erheblich vergrößerten Hirnvolumen, »erwachen« zu einer bewusst erstrebten, als entwicklungsfähig erlebten Gemeinsamkeit, in der es um mehr gehen kann als um gemeinsam zu bewältigende, kurzfristige Überlebens-Herausforderungen. Der Körper ist Basis und »Instrument« solcher Kommunikation.³³ In ihm

³² Vgl. Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 21 f.

³³ Die Instrument-Metapher ist anthropologisch vielleicht zuerst von Helmuth Plessner

und durch ihn drückt sich menschlicher Kommunikationswille aus, äußert, erfüllt und transzendiert sich menschliches Begehren auf eine Mitmenschlichkeit hin, in der es nicht mehr nur um die Befriedigung des Begehrens mithilfe des Anderen geht.

Der Körper ist nicht nur die Basis supervenienter mentaler Ereignisse. Die anspruchsvollere Instrument-Metapher assoziiert Körperlichkeit als Beziehungs- und Ausdrucks-Wirklichkeit. Erst sie bringt eine *Logik des Ineinanders* zum Zuge: Der Geist kommuniziert im Leib, ist dem Leib innerlich, um sich durch ihn auszudrücken, sich in ihm zu *äußern*. Die körperliche Physis ist dem Bewusstsein so innerlich, dass sie dem (Selbst-)Bewusstsein des menschlichen Geistes vorausliegt, in ihm nur begrenzt präsent wird und es doch wesentlich mitbestimmt: in den Befindlichkeiten, in denen das Bewusstsein sich vorfindet; in den Gefühlen, die es emotional einfärben und seine Lebendigkeit ausmachen; in der biographischen und gemeinschaftlichen Geschichte des Begehrens, der Selbstbehauptung wie der Selbsthingabe, in der das seelisch-leibhaft Unbewusste zu Bewusstwerdungs-Prozessen herausfordert. Diese Andeutungen sprengen eine bloß instrumentell verstandene Instrument-Metapher. Der »Spieler« ist kein Anderer zu seinem Instrument. Er *ist sein Instrument*; der Mensch ist sein Leib. Er lässt sich nicht von ihm trennen, lebt »mit ihm« nicht nur in Symbiose, wie es Künstler mitunter vom Zusammensein mit ihrem Instrument sagen. Im Leib gewinnt der Geist sein Gesicht. Das gilt in so striktem Sinne, dass man sich im menschlichen Miteinander der Anmutung nicht entziehen kann, im Gesicht werde man – bei allen Verformungen und Manipulationen, die ihm widerfahren – der Individualität eines Menschen ansichtig. Der Leib kommuniziert *mich*, lässt an meinem Inneren teilnehmen, lebt mein Begehren, an deinem Du teilzunehmen. So erscheint mein Innerstes in der Welt, ist es in ihr leibhaft anzutreffen; so kommt das Subjekt ins Spiel der Intersubjektivität. Es wird ins Spiel gebracht, bringt sich ins Spiel, bringt mit, was es lebendig werden lässt: die Innenwelt des Unwillkürlichen, des Vor- und Unbewussten, der Emotionen, der Sehnsucht, der Wünsche. Das Spiel lebt davon, dass diese Innenwelt mitspielt und die spielenden Subjekte nie vollständig »Herren des Spiels« sind, sondern sich *ins Spiel bringen*: zu den Spielzügen finden, die sich ihnen öffnen und bei denen sie

in Anspruch genommen worden; vgl. von ihm: Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1976, 140 f.

angesichts dessen, was jeder als »Mitgift« mitbringt und einbringen kann, doch nie wissen können, was daraus wird.

Die Metaphorik des Spielens, des ins Spiel Hereinspielenden, der in ihm Mitspielenden, trägt weitere wichtige Assoziationen zum Miteinander, Ineinander, von Körper und Geist bei. Dass sie sich vor allem im Blick auf das Liebesspiel einstellen, wird kein Zufall sein. Hier ist der Mensch ganz Bios und kann er ganz Geist sein, das Eine beglückend im Anderen, sodass Leben sich erfüllen und mitteilen kann und Menschen Dimensionen ihres Selbst-Seins erleben können, die sich ihnen nur hier öffnen.

Der Körper ist hier beglückend *meiner*. Ich durchlebe ihn als *Leib*, kommuniziere mich mit ihm und in ihm; *ich bin mein Leib*, der zugleich *der Körper* ist, *den ich habe*. Ich bin mir zugleich Subjekt und Objekt. Mein Subjekt-Sein erfährt mein Objekt-Sein auch als Verfügbarkeits- wie als Bewusstseins-Grenze. Das Unwillkürliche meines körperlichen »Funktionierens« ist nur sehr begrenzt meinem unmittelbaren Erleben zugänglich und durch meinen Willen zu beeinflussen. Meist braucht es Apparate, um es in seinem Funktionieren nachzuverfolgen. Mein Herz und meine Lunge: Ich habe sie; ich bin durch sie. Als die Bedingungen meines bewussten Daseins in der Welt sind sie meinem Bewusstsein jedoch weitgehend verborgen. Aber es gibt so etwas wie eine Übergangszone zwischen dem mir entzogenen Unwillkürlichen und dem Willensbestimmten: die Emotionen, die ich habe und die ich doch zugleich mehr oder weniger bewusst durchlebe, in diesem Sinne *aneignen* kann. Ich fühle mich herausgefordert, sie zu beherrschen, damit sie nicht »mit mir durchgehen«. Ich weiß, dass diese Beherrschung zu weit gehen kann, dass sie dann meine Leibhaftigkeit unterdrückt, mich um Spontaneität und Kreativität bringt, mir den sinnlichen Genuss rauben kann. Dass der Mensch sich auch verborgen ist, dass er leibhaftbiographisch so viel »mehr ist«, als er von sich weiß, dass er sich immer auch als unverfügbares Objekt erfährt, macht sein *Selbstbewusstsein* mit aus. Es ist involviert in die welthafte Wirklichkeit des gemeinschaftlich gelebten Bios und erfährt diese Eingebundenheit als Möglichkeit, aus ihr eine bewusste Verbundenheit zu leben, den Körper im bewussten, beglückenden, oft auch im stressigen Miteinander leibhaftig zu leben und so ins Spiel zu bringen, herauszubringen, was und wer ich bin, sein will, sein kann. Bewusstes Wollen im Horizont einer weltoffenen (Selbst-)Gestaltungsfreiheit und Selbst-Entzogenheit bis hin zur Unwillkürlichkeit miteinander und ineinander zu leben, sich dabei zu dem mir Entzogenen, das doch *Ich* bin, in eine reflexive Beziehung zu setzen und so immer auch im Übergangsfeld von Unwillkürlichkeit zum mehr oder weniger bewussten So-

leben-Wollen zu bewegen, sich selbst so zu »finden«, macht das Menschsein aus.³⁴

2.8 Leibhaftigkeit

Dieses komplexe Ineinander von selbstbewusstem Miteinander-Leben und Organismus-Sein ist in der Denk-Geschichte vor allem des Westens immer prekär und herausfordernd geblieben. Theologie und Glaubensbewusstsein waren über die Jahrhunderte hinweg Leib-freundlich und Leib-feindlich zugleich. Sie tragen immer noch schwer an diesem zwiespältigen Erbe. Zum einen bekennen sich die verbindlichen Credo-Formulierungen zur Hoffnung auf eine Vollendungswirklichkeit des Menschen, an der auch das »Fleisch« teilhaben werde. Die Schwierigkeit, eine vom Körper getrennte, den Tod überdauernde, irgendwie eigenständige »Seelen«-Wirklichkeit zu denken, die den Menschen durch das Erlöschen der Leib-Wirklichkeit im Sterben aufgenötigt wurde, ist immer wieder neu in den Blick gekommen, aber nur um den Preis »gelöst« worden, dass man für den Himmel einen vergeistigten Verklärungsleib annahm und die für die Zwischenzeit bis zum Endgericht sich stellende Frage nach einer körperlosen Seele – der *anima separata* – bagatellierte. Das war unter der Voraussetzung eines forcierten Leib-Seele-Dualismus vielleicht hinnehmbar, verträgt sich aber nicht mit heutiger Anthropologie; es war schon mit dem biblischen Menschen-Verständnis nicht vereinbar. So wird zu überlegen sein, zu welchen Konsequenzen man theologisch genötigt ist, wenn man die klassische Leib-Seele-Unterscheidung in die aktuelle Körper-(Gehirn-)Problematik hineinbuchstabieren will.

Weit dramatischer sind die Auswirkungen, die das (neu-)platonische Erbe im christlichen Verständnis der Körperlichkeit des Menschen mit sich brachte. Über lange Jahrhunderte war es kaum möglich, die *Leibhaftigkeit* des menschlichen Geistes positiv zu würdigen, wie sie etwa im Erleben der Sexualität zu Bewusstsein kommt. Die Leib-Bestimmtheit und Leib-Involviertheit geistigen (Er-)Lebens erschien im Anschluss an Augustins Paradieses- und Erbsündenvorstellung als Auswirkung der Menschen-Sünde im Anfang. Lust- oder leidvolle körperliche Empfindungen – die ekstatische

³⁴ Helmuth Plessner spricht in diesem Sinne vom homo absconditus; vgl. ders., Die Frage nach der *Conditio humana*, 138–150.