

Was ist menschliches Leben?

Autor(en): **Rich, Arthur**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **37 (1957-1958)**

Heft 3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-160675>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WAS IST MENSCHLICHES LEBEN?

VON ARTHUR RICH

Die Frage

Was ist menschliches Leben? Über diese Frage handelt unter theologischen Gesichtspunkten der vorliegende Aufsatz. Wenn hier nun die Frage: «Was ist Leben?», auf das spezielle Thema: «*Was ist menschliches Leben?*» reduziert wird, dann natürlich aus einem ganz bestimmten Grunde. Theologische Bemühung um die Erkenntnis des Lebens ist immer Bemühung um die Erkenntnis des menschlichen, sich zu Gott als seinem Schöpfer und Erlöser verhaltenden Lebens. Und dies bedeutet, daß es in der theologischen Erkenntnis immer um das menschliche Leben, und nicht um das Leben an sich, nicht um das Leben im Sinne des «Bios» geht. Das ist eine erste Abgrenzung, die es hier zu vollziehen gilt, nämlich die Abgrenzung der Theologie von der naturwissenschaftlichen Biologie.

Allein, bei dieser ersten Abgrenzung kann und darf es nun nicht bleiben. Ist theologische Erkenntnis des Lebens immer Erkenntnis des *menschlichen* Lebens, so ist sie nichtsdestoweniger Erkenntnis des menschlichen *Lebens*, des menschlichen Lebens als von Gott geschaffene Kreatur. Das heißt, sie abstrahiert das Menschliche nicht vom Leben, das Humane nicht vom Bios als eine eigene, unendlich höhere Logosnatur, wie in der idealistischen Geistphilosophie. Daraus ergibt sich eine zweite Abgrenzung, die hier ernst zu nehmen ist, diesmal die Abgrenzung von der idealistischen Philosophie des Geistes.

Je nachdem ich nun das menschliche Leben sehe, sei es vom Logos oder sei es vom Bios her, ergeben sich verschiedene Grundtypen der Anthropologie, verschiedene Grundantworten auf die uralte und doch immer wieder neue Frage nach dem Was des Lebens als menschlicher Existenz. So sehr sich nun das theologische Erkennen in seiner eigenen Weise des Sehens von den andern, soeben kurz angedeuteten Grundweisen ver-

schieden weiß, so wenig darf es die nichttheologischen Bemühungen um die Aufhellung des Geheimnisses, das mit dem Leben als menschlicher Existenz gegeben ist, negieren. Geschähe dies, dann müßte das theologische Erkennen den Bezug zur konkreten Wirklichkeit verlieren. Aber diese Forderung darf nun nicht falsch verstanden werden. Sie bedeutet beileibe nicht, daß die theologische Bemühung um die Erkenntnis des Menschen ihren Ausgang bei den philosophischen oder bei den naturwissenschaftlichen Anthropologien zu nehmen hätte. Wirklich theologische Bemühung um die Erkenntnis des Menschen gründet in dem und kann nur in dem gründen, was dem Glauben vom Wort Gottes her über den Menschen gesagt ist. Es gibt für sie im Letzten keine andere Quelle der Erkenntnis des menschlichen Lebens als die Erkenntnis Gottes in seinem Wort. Doch theologische Bemühung um die wirkliche Erkenntnis des Menschen verschließt sich nicht vor der anthropologischen Tatsachenerkenntnis anderer Bemühungen, sondern geht vielmehr kritisch-sehenden Auges auf sie zu, um sie in ihr eigenes Verstehen aufzunehmen und die Realität ihrer Einsicht so zu erwahren. Das Wort Pascals: «Beau de voir par les yeux de la foi l'Histoire d'Hérode, de César» (Frg. 700), ließe sich in dem von ihm sicher mitgemeinten Sinn abwandeln: Es ist erhellend mit den Augen des Glaubens auf die philosophischen und naturwissenschaftlichen Bemühungen um die Erkenntnis des Menschen zu blicken. Was ich nun mit den folgenden Erörterungen möchte, ist lediglich ein bescheidener Versuch, davon eine Probe zu geben, indem ich jetzt in ständigem Hinsehen auf die einander entgegengesetzten Menschenbilder des Naturalismus und des Idealismus die Erkenntnis des Menschen herauszustellen trachte, wie sie dem christlichen Glauben in seinem Hören auf Gottes Wort zufällt.

Beginnen wir damit, daß wir einen ersten Blick auf das naturalistische Verständnis des Menschen werfen.

Das naturalistische Menschenbild

Als naturalistisch verstehen wir jede Anthropologie, die den Menschen in seiner Ganzheit, und das heißt jetzt sowohl als leibliches Welt-Es wie als geistiges Person-Ich von unten, nämlich von seiner biologischen Natur her zu begreifen unternimmt, die er offenkundig mit der Tierwelt teilt. Die naturalistische Anthropologie stellt sich damit bewußt auf den Boden einer freilich in ihrem Sinne stark dogmatistisch ausgedeuteten naturwissenschaftlichen Betrachtung des Menschen, und darin liegt denn auch ihre nicht zu verkennende Stärke. Es dürfte sich für die meisten Leser erübrigen, den derzeitigen Stand der naturwissenschaftlichen Erforschung des Menschen in den Hauptzügen zu umreißen. Angemerkt sei lediglich, daß heute, nach einigem Schwanken in den letzten

Jahrzehnten, die Abstammungslehre als «absolut fundiert» gilt, wie erst kürzlich wieder der Göttinger Anthropologe Prof. Gerhard Heberer feststellte (Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, Kröner-Verlag, 1955, S. 44), wenn auch in Einzelfragen der Deszendenztheorie noch beträchtliche Unsicherheiten und Divergenzen bestehen. Steht es aber so, ist der Mensch tatsächlich der Tierwelt, genauer dem Primatenstamm entsprungen, läßt sich dann wirklich die Humanität des Menschen grundsätzlich noch anders als eine Erscheinungsform der Animalität begreifen? Das ist eine Frage, die jede Anthropologie, sofern ihr die naturwissenschaftliche Tatsachenforschung nicht Luft bedeutet, völlig ernst zu nehmen hat.

Es versteht sich nun, daß das naturalistische Verständnis des Menschen diese Frage schlechthin bejaht, schlechthin bejahen muß. Der Mensch ist in seinen Augen einfach Tier, nichts als Tier, freilich die höchst entwickelte Art von Tier, die der Stammbaum des Lebens bisher aus sich entlassen hat: homo sapiens. Damit wird natürlich nicht nur die Humanität des Menschen grundsätzlich als eine Erscheinungsform der Animalität erklärt, sondern auch gleichzeitig der Anspruch erhoben, eine exakt-wissenschaftliche Explikation vom wirklichen Wesen des Menschlichen zu geben. Diese Auffassung der Dinge scheint um so gesicherter zu sein, als heute, weit über den anatomisch-morphologischen Befund der Abstammungslehre hinaus, auf Grund zahlreicher und höchst interessanter Indizien — ich denke hier vor allem an die eindrucksvollen tierpsychologischen Experimente Wolfgang Köhlers — eine Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier auch in den Dimensionen des intellektuellen und emotionalen Lebens anzunehmen ist. Jedenfalls geht es nach unserer jetzigen Einsicht in die Dinge kaum mehr an, im Sinn der traditionell-abendländischen Anthropologie die Fähigkeit zur denkenden Überlegung als eine spezifisch menschliche Qualität zu behaupten. Wo man früher absolute Grenzen sah, gibt es heute keine absoluten Grenzen mehr. Liegt das humanum des Menschen in seinem rational-intellektuellen Vermögen, dann ist tatsächlich schwer einzusehen, wie der naturalistischen Konsequenz einer nur graduellen Verschiedenheit des Menschlichen vom Tierischen und damit der Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Interpretation der Humanität des Menschen durch die Animalität noch zu entgehen sei. Was ist nun theologisch zur naturalistischen Anthropologie zu sagen?

Zuerst ist da zu sagen, daß es nicht Sache einer der Wahrheit des Wortes Gottes verpflichtenden Theologie sein kann, sich apologetisch als Hüterin traditioneller Anschauungen aufzuspielen, mögen diese noch so alt und ehrwürdig sein und durch die nie zu unterschätzende Macht der Gewöhnung den Charakter des Selbstverständlichen, ja sogar des Objektiven angenommen haben. Denn Alter, Ehrwürdigkeit und selbst allgemeine Anerkennung einer Tradition sind noch kein Maß der Wahrheit. Es ist darum meines Erachtens höchst bedauerlich, daß die neuere und

zum Teil auch neueste theologische Anthropologie aus traditionalistischer Gebundenheit an das herkömmliche Menschenbild im sogenannten «Darwinismus» den Feind Nr. 1 gesehen hat. Statt hier einfach nur «Nein» zu sagen, wäre es viel wichtiger und vor allem fruchtbarer gewesen, wenn die stark unter dem bestimmenden Einfluß des Idealismus stehende neuere Theologie durch die im Zeichen Darwins segelnde naturalistische Anthropologie sich einen neuen Blick für die Tatsache hätte schenken lassen, daß auch die nüchternen Schöpfungszeugnisse der Bibel den Menschen, indem sie ihn gerade primär als Kreatur verstehen, in die Reihe der übrigen Geschöpfe stellen. Denken wir nur daran, daß nach der jahwistischen Quelle des Pentateuchs der Schöpfer die Tiere zu dem Zweck ins Dasein ruft, um dem Menschen eine Hilfe zu schaffen, «die zu ihm paßt» (1. M. 2, 18). Und diese Linie, die Mensch und Tier in nächste kreatürliche Nähe zueinander rückt, gewinnt ihre radikalste Zuspitzung in dem erstaunlichen Wort des Alten Testamentes:

«Der Mensch hat vor dem Tiere keinen Vorzug.
Denn alle gehen an einen Ort; alle sind sie aus Staub geworden,
und alle werden sie wieder zu Staub.
Wer weiß, ob der Odem der Menschenkinder emporsteigt,
der Odem des Tieres aber hinabfährt zur Erde?»
(Prediger 3, 19—21.)

Hätte die Theologie gerade auch diese etwas entlegene Stimme des biblischen Schöpfungszeugnisses ernst genommen, sie würde von einer fruchtlosen, weil affektiv-unwahren Ablehnung der naturalistischen Anthropologie bewahrt geblieben sein. Sie würde vielmehr erkannt haben, daß diese Anthropologie — jetzt selbstredend vom biblischen Offenbarungsglauben her gesehen — auf ihre Weise nur völlig ernst macht mit der Kreatürlichkeit, und zwar der totalen Kreatürlichkeit der menschlichen Natur.

Das idealistische Menschenbild

Gilt es dergestalt die naturalistische Anthropologie vor einer gewissen, sich sehr christlich gebärdenden, aber im Grunde idealistisch voreingenommenen Apologie des traditionellen Menschenbildes durch den Theologen zunächst in Schutz zu nehmen, so ist andererseits mit derselben Schärfe hervorzuheben, daß sie mit ihrer Erklärung des Humanen als einer bloßen Erscheinungsform des Animalen den Boden strenger Wissenschaftlichkeit verläßt, auf die sie sich in präventiöser Anmaßung so gern beruft. Wer immer das Menschliche vom tierischen Bios her erklären will, hat bereits eine ausschlaggebende Vorentscheidung getroffen, die wissenschaftlich erst noch der exakten Begründung bedürfte, nämlich,

daß das humanum nicht dasjenige sein könne, was die Existenz des Menschen, gewiß als kreatürliches Leben, vom Dasein des Tieres prinzipiell unterscheidet, daß es vielmehr etwas sei, das auch den höchsten Formen des Säugetier-, wenn nicht gar des Insektenstammes eignet, freilich in quantitativ unendlich geringerem Maße. Nicht daß wir eine derartige Betrachtungsweise von vorneherein als unwissenschaftlich hinstellen möchten. Die naturwissenschaftlich fundierte Anthropologie hat durchaus das Recht, die spezifisch menschliche Existenz auch einmal so zu sehen und sich zu fragen, was dabei herauskommt. Allein, es geht in diesem Fall nicht mehr um eine Vorentscheidung, sondern nur um eine hypothetische Annahme, die es sich, bei fortschreitender Forschung, eventuell gefallen lassen muß, wieder in Frage gestellt, ja aufgegeben zu werden. Für den streng wissenschaftlich Denkenden ist dies natürlich eine Selbstverständlichkeit, für die naturalistische Anthropologie dagegen kommt die Hypothese, daß das Humane eine Erscheinungsform des Animalen sei und darum auch von da aus verstanden werden müsse, einem dogmatischen Credo gleich. Wir müssen darum die naturwissenschaftliche Erforschung des Menschen und die naturalistische Anthropologie scharf auseinanderhalten. Die naturwissenschaftliche Anthropologie braucht durchaus nicht naturalistisch orientiert zu sein und die naturalistische Anthropologie ist an sich noch lange nicht naturwissenschaftlich bestimmt.

Die naturwissenschaftliche Bemühung um die Erkenntnis des Menschen wird also in dem soeben skizzierten Sinne Tatsachenfeststellung und Tatsachendeutung streng auseinanderhalten müssen. Es ist eine praktisch an Gewißheit grenzende Tatsachenfeststellung, daß der Mensch als homo sapiens, und das heißt jetzt als Mensch im zoologischen Sinn genetisch mit den Primaten des Tierstammbaums zusammenhängt. Und es ist eine Tatsachendeutung, die immer nur hypothetischen Charakter beanspruchen kann, daß der Mensch als humane Existenz, ich meine jetzt mit seinem Bewußtsein von Gut und Böse, mit seinem verantwortlichen, ihn über das bloß naturhaft instinktbeherrschte Leben hinaushebenden schöpferischen Schaffen und, was damit in engstem Zusammenhange steht, mit seiner mitmenschlichen Kultur, lediglich eine evolutionistische Überhöhung animalischen Verhaltens sei. Und zwar ist es eine Tatsachendeutung, die, soweit ich sehe, dem exakten Naturwissenschaftler von heute mehr und mehr problematisch wird. Wenn auch die höhere Gestalt genetisch, eben im zoologischen Sinne, aus der niederen hervorgegangen ist, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß die höhere Gestalt aus der niederen zu erklären sei. So jedenfalls kann heute der dem naturalistischen Vorurteil nicht unterliegende exakte Zoologe reden. Ich führe als Beleg nur *Adolf Portmann* an, der in seiner bedeutenden Studie, «Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen», die gewichtigen Worte schreibt:

«Die Idee der Ableitung des Höheren aus dem Niedrigen führt in die Irre. Das Wesen der höheren Gestalt läßt sich nicht aus den Bedingungen der niederen Form verstehen, selbst wenn es hochwahrscheinlich ist, daß sie von der letzteren abstammt» (S. 10).

Es macht nun die bleibende Bedeutung der idealistischen Konzeption vom Menschen aus, daß sie seine Humanität nicht von unten, sondern von oben, und das heißt hier vom Geiste her versteht. Deshalb weiß aller Idealismus um den Anspruchs- oder Sollcharakter der menschlichen Existenz. Der Mensch als Natur- oder sinnliches Wesen steht in diesem anthropologischen Verständnis unter dem bestimmenden Imperativ des Geistes, der Idee, der autonomen Vernunft; und daß er unter einem derartigen Anspruch steht, gibt ihm die Würde des Humanen. Hier also wird das Menschliche aus dem naturhaft-biologischen Bereich herausgelöst und als ureigene Dimension verstanden. Es ist als *humanum* der Natur unendlich überlegen, in seinem Wesen selbst Geist, selbst Idee, selbst autonome Vernunft, dessen Anspruch es, wenigstens im rigorosen ethischen Idealismus eines Kant, in unbedingtem Gehorsam zu bejahen gilt. Daß der Mensch daneben auch «sinnliche Natur» ist, wie das Tier, bedeutet im Grunde eine peinliche Verlegenheit, gehört jedenfalls zu dem, was überwunden werden sollte. So gewinnt die idealistische Anthropologie leicht eine naturfeindliche Tendenz, wie umgekehrt das naturalistische Menschenbild einen ihm immanenten Hang zur Geistfeindlichkeit besitzt. Jedenfalls stehen die beiden Anthropologen in ihrem Verständnis des Humanen, aufs Letzte gesehen, einander gegenüber, feindlich gegenüber. Die eine bedeutet in ihrem kernhaften Verständnis des Menschen die Verneinung der andern.

Das christliche Verständnis vom Menschen

Wo steht nun das christliche Verständnis des Menschen im antinomischen Gegenüber von naturalistischer und idealistischer Anthropologie? Wir haben schon dargetan, daß christlicher Glaube, wenn er im rechten Sinne auf das naturalistische Bild vom Menschen blickt, dort eine große Wahrheit entdeckt, nämlich die Wahrheit von der Kreatürlichkeit des Menschen und seiner dadurch gegebenen Nähe zur Natur des Tieres. Christliches Verständnis des Menschen erschöpft sich aber nicht, und zwar noch lange nicht im Verständnis seiner Kreatürlichkeit. Es ist vielmehr in seinem Eigentlichen Verständnis des Menschen als gottebenbildliches Geschöpf (1. M. 1, 27). Das heißt in andern Worten: Christlicher Glaube versteht den Menschen in dem, was sein reales Menschsein ausmacht nicht als Entsprechung zum Tier, sondern als Entsprechung zu Gott, nicht als *imago animalis*, sondern als *imago dei*. Hier liegt die entscheidende Grenze, die ihn von jedem naturalistischen Menschenver-

ständnis scheiden muß. Er muß daran festhalten, daß der Mensch als humane Existenz, als Adam, wie die Bibel sagt, Schöpfung Gottes ist, und nicht nur höchstes Evolutionsprodukt des animalischen Lebens.

Ich habe soeben gesagt, daß christlicher Glaube den Menschen in dem, was ihn zum Menschen macht, eben in seiner Humanität als Entsprechung zu Gott, dem Schöpfer, versteht. In dieser Grundaussage sind sich wohl alle christlichen Theologen eins. Fraglich aber ist, wie nun diese Entsprechung, diese «*analogia*» zu begreifen sei. Im allgemeinen ist sie, wie das in der katholischen Kirchenlehre am konsequentesten durchgehalten wird, als *analogia entis* begriffen worden, das heißt als eine Entsprechung, die trotz seiner Verschiedenheit auf einer Vergleichbarkeit des menschlichen mit dem göttlichen Sein beruht. Aber steht dieses Analogieverständnis nicht in einem fundamentalen Widerspruch zu dem, was Gottes Wort vom Menschen sagt? Es sagt doch, daß der Mensch, und zwar der ganze Mensch, auch der Mensch als Geist und Seele, d. h. als verantwortliches Person-Ich, und nicht nur als leibliches Welt-Es, von Gott geschaffen, und darum mit dem ungeschaffenen göttlichen Sein des Schöpfers gerade nicht zu vergleichen ist. Sobald wir den Menschen in einem Verhältnis der Seinsentsprechung zu Gott sehen, heben wir ihn unendlich über das kreatürliche Sein hinaus und verleihen ihm im Grunde eine Natur, die ihn qualitativ von jedem andern geschöpflichen Wesen unterscheidet. Und das liegt nun einmal nicht auf der Linie dessen, was die Heilige Schrift von Gott und Mensch bezeugt.

Wenn aber die Entsprechung des Menschen zu Gott keine Seinsentsprechung ist, was ist sie dann? Darauf weiß der im Worte Gottes lebende Glaube nur eine Antwort: Personentsprechung! Indem Gott zum Menschen spricht, als einzigem kreatürlichem Geschöpf zum Menschen spricht, und indem der Mensch in diesem gnadenhaften Anspruch Gottes zur Antwort gerufen wird, wieder als einziges kreatürliches Geschöpf zur Antwort gerufen wird, entspricht er Gott, ist er verantwortliches Ich im Akt des Anspruchs durch das fragende Du, menschliche Person im geliebten Gegenüber zur nicht-menschlichen Person Gottes. Und so gesehen erfüllt sich dann auch die Gottebenbildlichkeit Adams im hörenden Gehorsam auf den Anspruch Gottes, seines Schöpfers. Wir verstehen erst von da aus, warum im Neuen Testament Jesus Christus, als der in seiner Liebe dem göttlichen Vater total gehorsame Sohn, «Gottes Ebenbild» (2. Kor. 4, 4) und, in betontem Gegensatz zum «ersten», Gott ungehorsam gewordenen Menschen, «letzter» (d. h. eschatologisch vollkommener) Adam heißt (1. Kor. 15, 45).

Christlicher Glaube kann also das naturalistische Menschenbild nicht rezipieren, weil er den Menschen als *imago dei* unter den gnadenhaften Anspruch des Wortes Gottes, und so zu einer verantwortlichen Existenz gerufen sieht. Als *imago animalis* ist der Mensch nie verantwortliche Existenz, unterliegt er keinem Anspruch, der über ihn hinausführt, un-

terliegt er nur dem Anspruch sogenannter biologischer Lebensnotwendigkeiten. Und darin liegt nun eben die dehumanisierende Konsequenz jedes naturalistischen Menschenbildes. Wohlverstanden, sie liegt nicht darin, daß der Mensch im Sinn der Zoologie in einen genetischen Zusammenhang mit dem Tierstammbaum gebracht, sondern darin, daß er dem Diktat von unechten, nur in seiner eigenen Triebnatur begründeten Ansprüchen unterworfen wird.

Diese kritische Abweisung des naturalistischen Verständnisses vom Menschen erfolgt nun aber nicht im Zeichen eines idealistisch geprägten Menschenbildes. Wenn der vom christlichen Glauben beseelte Theologe auf die Anthropologie des Idealismus blickt, dann wird er freilich auch in ihr eine große, wichtige Wahrheit schauen. Sie hat recht, gegenüber dem Naturalismus darin recht, daß sie das Menschliche nicht von unten, nicht vom Bios, sondern von oben, vom Logos her verstehen will. Allein, der Logos ist hier nicht Gottes gnadenhafter Anspruch in seinem Wort, der Logos ist hier absoluter Geist, an dem der Mensch als humane Existenz teilhat und also über ihn verfügt. Und das heißt in andern Worten: Der Mensch ist *imago spiritus*, Geistwesen, das durch seine besondere Artung dem Göttlich-Geistigen entspricht, dem Göttlich-Geistigen, das ihn als habituelle Einwohnung unendlich über das Tier erhebt und sich vor allem in seiner Vernunft- und Willenskraft bekundet. So weiß der Idealismus um die Hoheit des Menschen als humanes Sein. Aber indem er diese Hoheit als Hoheit von dessen eigener Natur begreift, die am Göttlich-Geistigen Anteil hat, und nicht als Hoheit der Gnade Gottes, kommt es auch hier zu einer Dehumanisierung des Menschlichen. Nicht zu einer Dehumanisierung nach unten, wie in der naturalistischen Anthropologie, sondern zu einer Dehumanisierung nach oben, die darum als solche viel schwerer zu durchschauen, doch ebenso gefährlich wie ihre naturalistische Zwillingschwester ist. Denn auch hier steht der Mensch ja nicht mehr unter dem echten Anspruch eines echten Du, worin wir gerade seine personhafte Humanität erkennen. Hier steht er als Geistnatur dem Geist und so im Letzten sich selber gegenüber. Und eben deshalb ist der im Letzten sich selber überlassene Mensch ohne echte Verantwortung, Mensch, der, wenn es darauf ankommt, immer auch anders kann, und darin Unmensch, wie wir sehen und erleben. Pascal hat wahrhaftig recht bekommen mit seinem, unsere Kritik am idealistischen Verständnis des Menschen vorwegnehmenden Wort:

«L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête» (Frg. 358).

Dergestalt steht nun die theologische, vom Hören auf das Wort Gottes ausgehende Bemühung um die Erkenntnis des Menschen jenseits von naturalistischer und idealistischer Anthropologie. Aber sie steht so jenseits beider, daß sie sich nicht etwa in steriler Isolierung von ihnen

abschließt, sondern vielmehr in kritischem Hinsehen auf deren einander antinomisch entgegengesetztes Verständnis vom Menschen die relativen Wahrheiten beider dialektisch in sich aufzunehmen und für das weitere Nachdenken über die Wirklichkeit des Menschen fruchtbar zu machen weiß. So wird die theologische Anthropologie im von uns vorausgesetzten Sinn des Wortes mit dem Idealismus die Unableitbarkeit des Menschlichen aus dem tierischen Sein und Leben behaupten, selbstredend des Menschlichen als verantwortlicher Existenz. Und so wird sie mit dem Naturalismus gegen den Idealismus dieses Menschliche nicht als eine besondere, objektivierbare geistige Naturbegabung sehen, die den Menschen irgendwie artmäßig vom Tiere unterscheidet. Gegen beide wird sie sagen müssen, daß menschliche Existenz als Existenz in der Verantwortung Gnade ist, unverfügbare Gnade im liebenden und gebietenden Anspruch durch das den Menschen rufende Wort Gottes, Gnade, nicht biologisches Evolutionsprodukt, und Gnade, nicht Hoheit der eigenen Geist-Natur. Christlicher Glaube kann dieserweise hoch vom Menschen reden, auch wenn er weiß, daß der Mensch immer Adam ist, kreatürlicher Mensch und Mensch im Widerspruch zum Anspruch Gottes, Mensch als Sünder. Denn in Jesus Christus bleibt der kreatürliche Mensch und bleibt der Mensch als Sünder unaufgegebene, von Gott geliebte, in alledem zur Gottes- und Menschenliebe gerufene und darin eben wahrhaft humane Existenz. Und christlicher Glaube kann dieserweise wahr vom Menschen reden, ich meine ohne die Tatsachenerkenntnis naturwissenschaftlicher Forschung zu mißachten. Denn Adam, Adam jetzt verstanden im Sinn der Einheit des Menschen als verantwortlicher Existenz, bedeutet doch nicht den Anfang des Menschen im Sinn der Zoologie, bedeutet nicht den naturgeschichtlichen Punkt in der Evolution des biologischen Lebens, da angeblich die tierische Natur in die qualitativ ganz andere, eben in die Geistnatur «mutierte». Dieser Adam, um den der christliche Glaube weiß, begegnet dort, und nur dort, wo kreatürliches Leben, sei es nun der homo sapiens recens, sei es der homo sapiens diluvialis, sei es der homo Neandertaliensis oder ein noch weiter zurückliegender Sproß im Stammbaum des Lebens den gnadenhaften Anspruch Gottes hörte und in solchem Hören in die Dimension verantwortlicher Existenz gehoben wurde, in die Dimension verantwortlicher Existenz, dank derer er — im Unterschied zu jedem Tier — der denkenden und handelnden Entscheidung fähig wird, was der Idealismus als geistiges Faktum wieder richtig sieht. In andern Worten: Für den christlichen Glauben tritt der Adam des biblischen Zeugnisses durchaus nicht an die Stelle des homo sapiens im naturwissenschaftlichen Verstand. Er wird sich gerade vor einer derartigen Alternative hüten, darum wissend, daß die Menschlichkeit des *menschlichen* Lebens nicht aus der Natur, sondern aus der Gnade stammt, wiewohl sie nun das menschliche *Leben* in seiner Ganzheit prägt, und zwar so in seiner Ganzheit prägt, daß sie phänome-

nologisch greifbar wird. Wenn also Zoologie und Biologie beteuern, keinen naturwissenschaftlich konstatierbaren Punkt in der Entwicklung des natürlichen Lebens zu finden, von dem gesagt werden könnte, hier nimmt der Mensch, hier nimmt Adam seinen geschöpflichen Anfang, so wird da christlicher Glaube nicht von Unglauben sprechen, sondern gerade von Wahrheit. Es ist Ausdruck des Wahrheitsernstes der Naturwissenschaft, wenn sie im Bereich des Bios etwas nicht als biologische Tatsache konstatieren kann noch will, was in seinem Eigentlichen dem Reich der Gnade zugehört. Aber gerade darum wird christlicher Glaube gegenüber jeder naturwissenschaftlichen Forschung, die in ihrer Deutung der Tatsachen zu einer naturalistischen Konzeption des Menschen neigt, die kritische Frage erheben müssen, ob sie mit der Ableitung der Menschlichkeit des menschlichen aus dem tierischen Leben nicht schon den Boden einer wissenschaftlichen Tatsachenfeststellung verlassen habe.

Es lag mir in dieser kleinen Studie daran, mit den Augen des christlichen, aus dem Worte Gottes lebenden Glaubens auf die einander entgegengesetzten Menschenverständnisse des Naturalismus und des Idealismus zu blicken. Nicht um eine Synthese zwischen beiden herzustellen, denn eine Synthese gibt es hier nicht. Wohl aber um das Geheimnis des menschlichen Lebens zu erhellen, des menschlichen Lebens, das in der naturalistischen Anthropologie als *menschliches* Leben und in der idealistischen Anthropologie als menschliches *Leben* unverstanden bleibt. Ob nun die Weise dieses Sehens erhellend war, ist eine Frage, die jetzt dem Leser zur Beantwortung überlassen sei.

Nach dem Vortrag, der erstmals anlässlich eines Empfanges der «Schweizer Monatshefte» in einem Privathaus gehalten wurde; sodann in leicht veränderter Form als erstes Votum innerhalb einer vom Berner Universitätspfarramt veranstalteten akademischen Vortragsreihe, die das Problem des Lebens überhaupt zum Gegenstand hatte.