

Wolfgang Kuhn

Der Mensch – nur ein nackter Affe?

Die Sonderstellung des Menschen aus der Sicht einer erweiterten
biologischen Anthropologie

Auch in unseren Tagen gilt, was A. Portmann 1964 feststellte: daß die leitenden Ideen der maßgebenden Werke über den Menschen durchweg von einem isolierten zoologischen Denken bestimmt sind. So beantwortete G. Simpson (1957) die Frage „Was ist der Mensch?“ mit den Worten: „... das Ergebnis eines nicht zweckbestimmten materialistischen Prozesses ... ein Angehöriger des Tierreichs und eine Art in der Ordnung der Primaten“ (Affen), B. Rensch (1959): Für Juden, Christen und Mohammedaner ist der Mensch ein Geschöpf Gottes. Für den naturwissenschaftlich gebildeten modernen Menschen dagegen ist der Mensch ein Nachkomme tierischer Ahnen, J. Müller: „... ein in Eile etwas verbesserter Menschenaffe“, J. Huxley (1965): „Ein fehlerhaftes, vielfach zusammengepfushtes Produkt stammesgeschichtlicher Improvisation“, I. Schwidetzky (1968): „... der Affe, der sprechen kann“, Th. Löbsack (1974): ein „Fehl Schlag der Natur“.

Der Tenor ist in zahlreichen neuen Veröffentlichungen – vor allem wiederum populärwissenschaftlichen – immer noch der gleiche. Ganz unverkennbar liegt dem auch bei manchen Autoren, besonders hervorstechend etwa bei Theo Löbsack, die Absicht zugrunde, das christliche Menschenbild durch diese Abwertung zu schmähen, ganz wie es Ernst Haeckel bereits vor 100 Jahren versuchte, und größtenteils sogar mit den nämlichen „Argumenten“. So betont er 1976 (137), wir müßten uns als Wesen begreifen, „die einschließlic ihres Geistes und ihrer Seele aus tierischen Vorfahren hervorgegangen sind“, und das bedeute den Anspruch aufzugeben, etwas „Einzigartiges“ darzustellen, eine von einem Schöpfer nach dessen Bild geschaffene Ausnahme von einsamer Größe unter den Kreaturen der Erde zu sein.

Desmond Morris nennt den Menschen einen „nackten Affen“, der sich selbst den hochtrabenden Namen *Homo sapiens* gegeben hat (1968). Auch Herbert Wendt gibt mit dem Titel seines 1971 erschienenen Buchs „Der Affe steht auf“ zugleich eine Definition. Heberer räumt den Hominiden ebenfalls keine Sonderstellung ein. Für ihn ist der Mensch wie jedes andere Lebewesen ein Produkt des Zufalls, also ungerichteter, sinn- und zielfreier Mutationen und der Auslese, was er als „Entmythologisierung“ der Natur wertet (95). Salvador E. Luria

nannte den Menschen 1974 „nichts als ein – wenn auch ganz besonderes – Produkt einer Reihe blinder Zufälle und bitterer Notwendigkeiten“, denn das Wesen der gesamten Evolution sei ja die Abwesenheit von Motiv und Zweck. Er will das „überaus erstaunliche gestalterische Werk“ der Formung eines Menschen aus der Struktur und den chemischen Reaktionsweisen bestimmter Moleküle rein materialistisch erklären (162, 200). Darin folgt er J. Monod, der 1971 schrieb, „daß einzig und allein der Zufall jeglicher Neuerung, jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde liegt“. Nach Monod kam unsere „Losnummer“ beim Glücksspiel blinder Naturkräfte heraus: Der Mensch ist hoffnungslos allein in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums, „aus dem er zufällig hervortrat“ (141, 179, 219). In seinem Vorwort zu Monods Buch, das vom „Spiegel“ als „größter philosophischer Bucherfolg nach dem Kriege“ gepriesen wurde, zog der Molekulargenetiker M. Eigen das Fazit: „Die Molekularbiologie hat dem Jahrhunderte aufrechterhaltenen Schöpfungsmystizismus ein Ende gesetzt, sie hat vollendet, was Galilei begann.“

Die Selbstabwertung des Menschen zu einem „Tier“ (Rostand) unter anderen, dessen Evolution keine Ausnahme kennt und daher keine Sonderstellung rechtfertigt, hat verschiedene Gründe. Der begreifliche Wunsch des Biologen, in seinen Aussagen nicht minder „exakt“ zu sein als der Chemiker oder der Physiker, entspricht, wie Russell meint (64), dem theoretischen Ziel jeder Naturwissenschaft, letztlich ganz in der Physik aufzugehen und ausschließlich kausalanalytisch zu arbeiten. Aber er muß sich ausgerechnet von einem Physiker sagen lassen, daß wesentliche Teile seines Forschungsobjekts, des lebendigen Organismus, der Kausalanalyse grundsätzlich nicht zugänglich sind, daß wir z. B. gerade die Gestalt, die „Morphologie des lebenden Organismus nie begreifen werden, solange wir uns auf die Verwendung physikalischer und chemischer Gesetze beschränken“ (Heitler, 1962, 44).

Dieses Ungenügen der kausalanalytischen Methode verleitet dann dazu, das Werden von wesensmäßig Neuem zu verneinen, indem man behauptet, es handle sich bei allem scheinbar Neuem, das im Verlauf der Evolution zutage trat, lediglich um die Kumulation bereits in den vorausgegangenen Zuständen der Materie enthaltener Potenzen. So schließt H. v. Ditfurth, weil der Mensch ein Bewußtsein hat, müsse es Vorstufen des Bewußtseins gegeben haben. Ja in „unendlich verdünnter Form“ müsse dieses Bewußtsein „schon in den Elementarteilchen der Materie angelegt gewesen sein“. Er behauptet, daß „das ‚tote‘ Wasserstoffatom bereits alle Informationen enthält, die erforderlich waren, um unter den Bedingungen der Naturgesetze alles entstehen zu lassen, was existiert“ (9–11).

Mit dieser Meinung, die er für „vielleicht die großartigste Perspektive unseres heutigen Weltbilds“ hält, steht er nicht allein. Zwei Jahre später, 1976, hat sie H. J. Bogen bestätigt. Schon der Titel seines Buchs „Mensch aus Materie“ weist

auf diese Tendenz einer Ableitung alles „Neuen“ im Menschen aus Vorstufen in der toten Materie hin. Bogen hält die Materie für „so großartig, . . . daß man es ihr ohne weiteres zutrauen darf, unter bestimmten Bedingungen so verwickelte Strukturen wie Sinneszellen, Neuronenschaltungen, ja Verhaltensweisen zu produzieren“ (48).

Auch hier müssen sich die Biologen wieder von den Physikern sagen lassen, daß ihre Spekulationen ohne wissenschaftlichen Anhaltspunkt sind. Der Physiker Walter Heitler (1974, 107) spricht von „seinsmäßig neuen Kategorien“, die im Verlauf der Evolution in Erscheinung traten und über deren Entstehung als „völlig ungelöste Probleme“ uns die Biologie nichts lehren kann. Th. Dobzhansky wendet sich als Genetiker mit aller Schärfe dagegen, Atomen und sogar subatomaren Teilchen gewisse Rudimente von Leben, Individualität oder Bewußtsein und Willen zuzuschreiben. Er betont, daß es in nicht lebenden Systemen keinerlei positive Anhaltspunkte, „weder zwingende noch angenäherte“, für irgendwelche biologische und menschliche Qualitäten gibt. Daß die Evolution „Neues zustande bringt“, sei gerade ihr interessantester Aspekt: „Von Zeit zu Zeit transzendiert sie sich selbst, das heißt sie produziert neuartige Systeme mit neuartigen Eigenschaften – Eigenschaften, die in den vorhergehenden Systemen auch nicht als winzige Keime angelegt waren.“ Das Entstehen von Lebendem aus Nichtlebendem und das Entstehen von „Menschheit aus Tierheit“ bezeichnet Dobzhansky als „die zwei grandiosesten entwicklungsgeschichtlichen Transzendierungen“ (124 f.). Wenn ein so bedeutender Naturforscher von Transzendierung spricht, ohne die keine echte Evolution möglich sei, so bedeutet dies eine offene Absage an alle rein materialistischen Erklärungsversuche.

Grenzen zwischen Tier und Mensch

Die Bemühungen, selbst in der toten Materie bereits alle Ursachen und Voraussetzungen seelisch-geistiger Fähigkeiten zu finden, dienen letzten Endes nur dazu, den Menschen als Ziel und Krone der Schöpfung zu entthronen. Was als spezifisch für den Menschen, nur dieser Art *Homo sapiens* allein angehörend galt, wird damit gewissermaßen zum Allgemeingut deklariert. Vor rund 200 Jahren allerdings verliefen die Bestrebungen der Biologen in genau umgekehrter Richtung. Nicht Nivellierung, sondern Hervorhebung des Menschen war ihr Anliegen. Damals vermerkte der holländische Anatom P. Camper († 1789), der als erster Europäer Gelegenheit hatte, einen Orang-Utan zu sezieren, mit Befriedigung: „Einzig und allein der Mensch trägt seine Schneidezähne in einem zusammengewachsenen Oberkiefer ohne einen Knochen dazwischen!“ Er erblickte in diesem – wie er glaubte – anatomischen Einzel- und damit Eigenmerkmal des Menschen den Trennungsstrich zwischen ihm und allen Tieren schon auf

rein körperlicher Ebene deutlich fixiert. Als Goethe diesen Knochen dann doch entdeckte – oder, genauer, wiederentdeckte –, galt seine Begeisterung über diesen Fund mitnichten etwa einer vermeintlichen Verwischung der Grenze zwischen Tier und Mensch. Wenn er am 27. 3. 1784 an Frau v. Stein und Herder schrieb: „Ich habe gefunden weder Gold noch Silber, aber was mir unsägliche Freude macht – das Os intermaxillare am Menschen!“, so brachte er damit nur seine Genugtuung darüber zum Ausdruck, daß sich auch die Anatomie des Menschen seinem typologischen System einordnen ließ und, was weit wichtiger ist, die Sonderstellung des Menschen allein durch den Geist markiert wird und nicht durch einen fehlenden Knochen.

Diese Vorrangstellung des menschlichen Geistes wurde in der Folgezeit weniger durch Darwins 1871 schon erschienenenes Werk über die Abstammung des Menschen erschüttert, in dem er feststellt, daß „zwischen Mensch und höherem Säugetier hinsichtlich der Geisteskräfte kein fundamentaler Unterschied vorhanden sei“ als vielmehr durch Sigmund Freuds Aufdeckung der überragenden Rolle des „Es“, des Unbewußten. Die moderne Verhaltensforschung vermochte in der Tat zu bestätigen, daß der Mensch in seinen Handlungen und Verhaltensweisen durchaus nicht nur von seinem Geist, seiner Einsicht und Vernunft geleitet wird, sondern in vielen seiner Reaktionen wie das Tier weitgehend von den heute als „stammesgeschichtliche Anpassungen“ definierten Instinkten oder doch Instinkt-Residuen (I. Eibl-Eibesfeldt).

Andererseits haben uns aufschlußreiche Experimente über das einsichtige Verhalten, das Lernvermögen, den Werkzeuggebrauch und die Kommunikationsfähigkeit von Menschenaffen darüber belehrt, daß diese Tiere sehr wohl Leistungen vollbringen, die man vor noch nicht allzu langer Zeit nur dem Menschen zutraute. So besitzt der Schimpanse zweifellos die Fähigkeit zur „primären Aufgabenlösung“, also der rein mentalen Bewältigung einer gestellten Aufgabe, ohne die umständliche und zeitraubende Methode „Versuch und Irrtum“ anzuwenden, wie dies alle anderen nicht-menschenaffischen Säugetiere tun. Man möchte aus seinen „Malereien“ auf ein ästhetisches Empfinden schließen und aus Versuchen mit Automatenmarken unterschiedlichen Erfolgswerts beim Einlösen gegen begehrte Leckerbissen gar auf „Wertvorstellungen“ (Neumann, 43).

Wenn auch kein Tier eine Wort-Sprache wie der Mensch entwickelt hat oder auch nur bruchstückhaft erlernen kann, so wissen wir doch heute, daß man die entscheidende Grenze nicht mehr einfach zwischen einer Tieren möglichen Symptom-Sprache und einer allein dem Menschen gegebene Symbol-Sprache suchen darf. Ein höheres Säugetier – es muß durchaus nicht ein Affe sein – kann sicher mehr zum Ausdruck bringen als lediglich Emotionen. In vielen Warnlauten kommt auch in der tierischen Kommunikation die Appellfunktion der Sprache zum Ausdruck. Schon die Geste des Anstoßens mit der Nase kann bei Hunden einen „Aufforderungscharakter“ haben.

Daß Schimpansen nicht sprechen lernen – alle diesbezüglichen Versuche sind kläglich gescheitert –, hängt vor allem auch mit dem Bau ihres Gehirns (Brocasches Zentrum) und des Stimmapparats zusammen. Mehr Erfolg erzielten daher Versuche mit einer Art Taubstummensprache, über die man mit den Tieren in Kommunikation treten wollte. Nach 22 Monaten Dressur beherrschte die Schimpansin Washoe 34 Zeichen, nach vier Jahren insgesamt mehr als 100! Noch erstaunlicher sind die Abstraktionsleistungen der Schimpansin Sarah mit Plastiksymbolen. Sie beweisen, daß diese Menschenaffen tatsächlich zu höheren Leistungen „geistiger“ Art fähig sind, als sie normalerweise in der Freiheit, ohne die Dressur durch den Menschen, beobachtet werden. D. Ploog stellte 1972 in diesem Zusammenhang fest, daß der Schimpanse offenbar über „mentale Konzepte“ verfügt, „von denen er nach bisheriger Erfahrung in der Kommunikation mit seinesgleichen keinerlei Gebrauch macht“. Er gesteht jedoch offen ein, „daß auch angesichts dieser Ergebnisse profunde Unterschiede vorhanden sind“ – Unterschiede zwischen tierischen Kommunikationsformen und -möglichkeiten einerseits und der Sprache des Menschen andererseits.

Auch die Feststellung Konrad Lorenz', der Mensch sei das Lebewesen, das die Vererbung erworbener Eigenschaften erfunden habe – denn er allein ist ja in der Lage, Erlerntes weiterzugeben, Erfahrungen von einer Generation auf die nächste zu übertragen und damit deren Verhalten ohne den zeitraubenden Umweg über Mutationen, Veränderungen in der Erbsubstanz also, zu beeinflussen –, kann heute nicht mehr als Unterscheidungskriterium gelten. Wir kennen inzwischen Fälle echter „Tradition“ bei Affen, wenn auch diese Form der Überlieferung neuer Verhaltensweisen ohne Sprache erfolgt. Soziale Primaten können „leicht kulturelle Verhaltensweisen ausbilden“ (Campbell, 296). Die Zufallsentdeckung eines Bergaffenweibchens auf der unbewohnten japanischen Insel Koshima, Kartoffeln statt durch mühsames Reiben zwischen den Händen zu reinigen einfach in Wasser zu tauchen und abzuwaschen, verbreitete sich über die ganze Gruppe. Nach vier Jahren praktizierte die Hälfte der Gruppe dieses „Kartoffelwasch-Verhalten“ und innerhalb von zehn Jahren breitete sich diese neue Gewohnheit allein durch Nachahmung auf 71 Prozent aller Gruppenangehöriger aus. Ganz ähnlich verhielt es sich mit der „Erfindung“, Weizenkörner, die mit Sand vermischt waren, in Pfützen zu werfen. Da der schwerere Sand sofort zu Boden sinkt, können die Körner leicht von der Oberfläche abgeschöpft werden.

Auch bei Vögeln kennen wir gewisse „Traditionen“. In England lernten Meisen in relativ kurzer Zeit, die Deckel der vor den Haustüren abgestellten Milchflaschen zu öffnen und die Sahne abzutrinken. Auch diese neue Sitte breitete sich von einem Zentrum durch Nachahmung deutlich verfolgbar immer weiter aus. Allerdings muß man auch die gravierenden Unterschiede zur menschlichen Tradition sehen, deren positive Eigenart doch letztlich darin besteht, „daß sie

Geschehnisse und Gedankeninhalte ausbreiten und über Generationen bewahren kann. Sie hat hier also neue Bereiche gewonnen“ (Remane, 1972, 320).

Wie bereits die Kommunikationsexperimente zeigten, kommt auch bei seinen „Traditionen“ das Tier – ob Affe oder Meise – nicht los vom rein physiologischen „Situationsdruck“. Sein Interesse gilt lediglich der Befriedigung vitaler Bedürfnisse. Hinzu kommt, daß selbst bei den japanischen Affen keinerlei Versuch unternommen wurde, die Neuerungen anderen beizubringen, sie zu „unterrichten“. Es gibt, wie Kitahara-Frisch bemerkt, bei den Affen von Koshima keinerlei Propaganda oder Proselytenmacherei. Die neuen Fertigkeiten verbreiten sich vielmehr spontan wie eine Krankheit durch Ansteckung. Sie werden neben den alten Verhaltensweisen praktiziert, die sie keineswegs etwa völlig verdrängen und ablösen, und sie haben auch keinerlei Einfluß auf die anderen traditionellen Muster des Gemeinschaftslebens.

Sicher gilt nach wie vor, daß die Kultur die „eigentliche Natur“ des Menschen darstellt (Gehlen), ja, wie Eibl-Eibesfeldt sagt, daß der Mensch zum Kulturwesen „vorprogrammiert“ ist. Die Forschungen Adolf Portmanns über die Embryonalentwicklung des Menschen, seinen besonderen Geburtszustand als dem einer „physiologischen Frühgeburt“ und das extrauterine Frühjahr haben diese Hinordnung auch der „vitalen Basis“ auf ein Dasein mit Kultur überzeugend dargelegt.

Dennoch: die Grenzen sind unscharf, verwischt, nicht mehr so deutlich, wie man ehemals so sicher glaubte. Eine klare Antwort auf die Frage, ob sie in der Tat nur gradueller oder aber grundsätzlicher, wesentlicher Art sind, läßt sich zur Zeit wohl kaum geben. Wenn es also im Bereich bislang für spezifisch menschlich angesehener „geistiger“ Leistungen nicht möglich ist, das Humane eindeutig zu charakterisieren und dem Subhumanen gegenüber abzugrenzen – welche Leistung des Menschen, welches Artspezifikum könnte zum gegenwärtigen Zeitpunkt als so eindeutig „menschlich“ gelten, daß es eine unüberbrückbare Kluft aufreißt zwischen dem Tier, auch dem am höchsten entwickelten Menschenaffen, und dem Menschen?

Gibt es das ausschließliche Humane?

Interessanterweise hat Darwin selbst bereits 1871 jene Kriterien genannt, die allein den Menschen auszeichnen und es uns daher ermöglichen, die gesuchte Grenzlinie zwischen ihm und dem Tier zu ziehen. „Ich unterschreibe ohne Einschränkung das Urteil derjenigen Fachschriftsteller, die behaupten, daß von allen Unterschieden zwischen Mensch und niedrigerem Tier das Moralgefühl oder das Gewissen weitaus der wichtigste sei“, so schrieb er damals in „Die Abstammung des Menschen“ (144). Beobachtungen an taub-blind Geborenen haben neuer-

dings tatsächlich gezeigt, daß dem Menschen „Gewissen“ vor aller Erfahrung gegeben, also „angeboren“ und mithin seiner Natur eigen ist. Ja, nach Arnold Gehlen bilden sämtliche Merkmale des Menschen, von seinem aufrechten Gang bis zu seiner Moral ein System, in dem sie sich gegenseitig voraussetzen (17). Die Moral muß deshalb im Menschen von Anfang an „vorberücksichtigt“ (Gehlen) sein, damit er als Art überhaupt bestehen kann und sich nicht selbst ausmerzt. Man könnte diese vorberücksichtigte Moral im Sinn Gehlens als „Mängelkompensation“ verstehen, da Tiere, die in der Lage sind, Artgenossen zu töten, durch instinktive Hemmungen zwangsläufig daran gehindert werden. Konrad Lorenz hat wiederholt darauf hingewiesen, daß im Zeitalter ferngesteuerter Waffen, die alle möglicherweise auch dem Menschen angeborenen Tötungshemmungen unwirksam werden lassen, allein die spezifisch menschlichen Leistungen des begrifflichen Denkens und der auf diesem Denken aufbauenden verantwortlichen Moral die Menschheit retten können (34).

Sogar Plato († 348 v. Chr.) schon hatte die Moral als eine Voraussetzung der physischen Existenz des Menschen erkannt, als er schrieb: „Zeus befürchtete, daß sich die Menschen ausrotten würden, und so sandte er Hermes zu ihnen, auf daß er sie lehre, daß Ehrfurcht und Gerechtigkeit die Ordnungsprinzipien ihres Gemeinwesens, der Freundschaftsbande und des Ausgleiches zwischen ihnen seien.“ Alexis Carrel, der berühmte französische Arzt und Nobelpreisträger, nannte fast 2200 Jahre später, am 21. April 1941, in seinem Tagebuch die Moral die Gesamtheit der Regeln, „die der Mensch sich auferlegen muß, wenn er als Individuum und Gattung überleben will . . . sie allein sichern den Fortbestand“. Für ihn ist das christliche Gebot der Nächstenliebe „ein ebenso fundamentales Gesetz in der Welt der Menschen wie das Gesetz der Schwerkraft im Bereich der Physik“ (146, 148). Aus dem gleichen Grund nennt Simpson den Menschen „das ethische Tier überhaupt“, weil Ethik „eine für seine Lebensweise erfolgsnotwendige biologische Anpassung“ sei (181).

Wer eine Sonderstellung des Menschen leugnet, ist daher auch genötigt, Moral als etwas „Aufgezwungenes“ abzuwerten (Monod, 211), ja insbesondere die christliche Moral mit ihrer Forderung, den Nächsten zu lieben, als aller Naturgesetzlichkeit widersprechend und „pervers“ hinzustellen (so die „Peking Rundschau“ vom 25. 1. 1972). Der Verhaltensforscher Wolfgang Wickler hat indessen überzeugend nachgewiesen, daß diese christliche Moral nicht nur keineswegs „naturwidrig“ ist, sondern ganz im Sinn Gehlens oder Carrels natur- und existenznotwendig. Er konnte zeigen, daß nicht einmal sozial lebende Tiere ohne moral-analoge, instinktiv gesicherte Verhaltensweisen überlebensfähig wären. Wenn man das moralanaloge Verhalten bei Tieren als das – freilich erzwungene – „Gute des Instinkts“ bezeichnen darf, so steht dem beim Menschen – und nur bei ihm – das wahre Gute, das „Gute der Einsicht“, wie es v. Weizsäcker einmal formulierte, gegenüber. Reagiert das Tier auf bestimmte Auslöser, etwa

die des bekannten „Kindchenschemas“, instinktiv mit Betreuungsverhalten, so ist das beim Menschen nicht anders, man braucht nur an das Spielen der Kinder mit Puppen, Teddybären oder jungen Tieren zu denken.

Doch der allein „weltoffene“ (Portmann) Mensch kann, was dem instinktgebundenen Tier nicht möglich ist, auch gegen seine Instinkte oder Instinktresiduen handeln. Im Guten bedeutet dies, daß er auch mißgestaltete Kinder mit aufopfernder Liebe pflegt sowie alte und kranke Menschen, die doch keine Kindchenschema-Auslöser mehr zeigen, und im Bösen, daß er z. B. Kinder trotz dieser Auslöser schlecht behandelt, aussetzt oder gar tötet. Illies vermerkt zu Recht, daß das, was wir etwa im Hinblick auf Kranken- und Altenpflege so gern eine „übermenschliche“ Geduld, Liebe, Barmherzigkeit, Anstrengung oder Leistung nennen, in Wirklichkeit gar nicht über-menschlich, sondern über-tierisch und damit gerade seinem Wesen nach zutiefst menschlich ist (104).

Nur der Mensch allein weiß um Gut und Böse. Dieses Wissenbürdet ihm Verantwortung auf, die kein Tier kennt. Nur der Mensch, der die instinktive Unschuld des Tieres verloren hat, kann schuldig werden, denn er allein hat vom Baum der Erkenntnis gegessen. In den verführerischen Worten der Schlange, von denen Genesis drei berichtet, erkennen wir die wohl älteste und entscheidende Sonderung des Menschen von allen anderen Geschöpfen: „Ihr werdet sein wie Gott, wissend um Gut und Böse!“

Verantwortung setzt die Möglichkeit der freien Entscheidung voraus, die keinem Tier gegeben ist. B. Hassenstein erblickt deshalb auch im willensfreien Handeln eine „qualitative Neuerwerbung des Menschen“. Die Wesensverschiedenheit des Menschen im Vergleich mit dem Tier ist, wie er hervorhebt, nicht in der Ebene der Kausalvorgänge angesiedelt oder, um noch einmal auf Goethe zurückzukommen, etwa durch einen fehlenden Kieferknochen markiert. Dort, auf der „Ebene der Kausalvorgänge“, hätte er nach Hassenstein keinen Sinn. Er gehört vielmehr der „Meta-Ebene der Bewußtseinsvorgänge“ an, wo er qualitative, nicht allein quantitative Unterschiede kennzeichnet (95). Das Tier ist keiner Pflichteinstellung fähig, Normativität kann ihm durch keinen Dressurakt beigebracht werden. Auch Erziehung ist also ein menschliches Spezifikum. Froese bezeichnet sie deshalb als „die Bedingung der Möglichkeit eigentlicher Menschwerdung“ (58). Daß die biologisch-körperliche Entwicklung des Menschen, seine eigenartige und einzigartige Wachstumskurve auf diese Notwendigkeit einer Erziehung hin orientiert ist, hat vor allem Adolf Portmann zeigen können.

Eine nur kausalanalytisch arbeitende, nur das Quantitative, in Maß und Zahl Formulierbare erfassende naturwissenschaftliche Disziplin vermag also allein gar keine Aussage über „den“ Menschen zu machen. Die Gefahr der unerlaubten Grenzüberschreitung liegt gerade darin, daß viele Biologen dies dennoch versuchen und ihren Teilaspekt in Pseudo-Definitionen für das „Ganze“ des Menschen ausgeben. Auch eine biologische, eine „basale Anthropologie“ (Portmann)

kommt heute nicht mehr ohne den Blick über die engen Grenzen naturwissenschaftlicher Aussagekompetenz aus, versucht sie den Menschen richtig zu deuten und einzuordnen. Da er das einzige Wesen mit geschichtlicher Daseinsart (Portmann) ist, dürfen und müssen sogar auch geisteswissenschaftliche Forschungsmethoden angewendet werden, um zu einem umfassenden Menschenbild zu gelangen. Umgekehrt kann ja auch gerade die historische Forschung heute nicht mehr auf die Anwendung naturwissenschaftlich-kausalanalytischer Methoden, etwa bei der absoluten Altersbestimmung, verzichten.

Religio als Artmerkmal

Interessanterweise war sich bereits Darwin – im Gegensatz zu vielen Darwinisten hundert Jahre später – über die Notwendigkeit im klaren, auch die über das biologisch-naturwissenschaftlich Faßbare hinausgehenden Daseinsbezüge des Menschen berücksichtigen zu müssen, obwohl ihm freilich deren biologisch-arterhaltende Bedeutung noch nicht bekannt war. Beim Aufzeigen der Unterschiede zwischen Mensch und Tier stellt er fest, daß sich der Mensch im Gegensatz zum Tier seiner selbst bewußt ist. Er reflektiert daher auch über seine Vergangenheit wie über seine Zukunft, über sein Leben und seinen Tod. Dies aber bedingt nun wiederum, daß „die meisten Menschen . . . ein religiöses Empfinden (haben), wenn man diesen Begriff soweit auslegt, daß darin auch Ehrfurcht, Aberglauben sowie der Glaube an Animistisches, Übernatürliches oder Spirituelles Platz finden“ (Simpson, 116). Dieses Nachdenken über Vergangenheit und Zukunft, über Herkunft und Tod ist deshalb allein für den Menschen charakteristisch, weil nur er die Fähigkeit der Erinnerung hat. Ein Tier, so unterscheidet Remane, kann wiedererkennen, wie der Hund des Odysseus seinen Herrn bei dessen Rückkehr; doch nur der Mensch vermag sich dank seiner Erinnerungsfähigkeit etwa abwesende Menschen und vergangene Erlebnisse in Gedanken vorzustellen. Weil Tiere dazu nicht in der Lage sind, leben sie „fast nur in der Gegenwart wie wir als Säuglinge“ (Remane, 1973, 236). Ohne diese Fähigkeit des Erinnerns wäre die Ausbildung einer Begriffssprache, wie sie allein der Mensch besitzt, nicht möglich gewesen.

Ein Lebewesen, für das lediglich die unmittelbare Gegenwart existiert, kann, von allem anderen abgesehen, nicht „Geschichte haben“ wie der Mensch, auch keine Verantwortung tragen, die ja voraussetzt, daß die Folgen einer Handlung vorausgesehen werden, und es kann aus dem gleichen Grund weder Kultur schaffen noch Religion, selbst im allgemeinsten Sinne einer Rück-Bindung, besitzen. Sogar Desmond Morris muß zugeben, daß wir Menschen eine Religion – was immer auch er darunter versteht – haben müssen, ohne freilich zu bemerken, daß doch damit seine eigene Definition dieses Menschen als haarlosen Nacktaffen

hinfällig wird (276). Adolf Portmann (1970) weist darauf hin, daß der Mensch sein Dasein nicht ohne Sinngabe führen kann, das Finden dieses Sinnes aber eine stete Aufgabe bleibt (336).

Weil das Tier, auch der höchstentwickelte Schimpanse, das Phänomen Tod als „Gegenwartswesen“ nicht begreift, steht es dem toten Artgenossen verständnislos mit einer Mischung von Angst, Unsicherheit, Neugier und Unruhe gegenüber. Kein Affe bestattet seine toten Artgenossen. Selbst eine Affenmutter, die ihr totes Baby tagelang mit sich herumtrug und immer wieder vergeblich versuchte, es zu nähren, ließ den kleinen Körper zuletzt einfach irgendwo liegen, nachdem die beginnende Verwesung alle Merkmale des Kindchenschemas ausgelöscht hatte. Beim Menschen hingegen war die Einstellung zum toten Art- und Sippen-genossen offenbar vom frühesten Anbeginn seiner Geschichte an grundsätzlich anders. Bereits die Fundumstände der ältesten mit Sicherheit als vollmenschlich identifizierten Reste des *Homo erectus* von Java und China legen diesen Schluß nahe. Stets fehlt den Schädeln dieser Archanthropinen der Unterkiefer und die Basis. In Mauer bei Heidelberg wurde dagegen nur ein Unterkiefer gefunden. Wie man diese Fundumstände auch nach dem völkerkundlichen Vergleich deuten will, ob nun der Unterkiefer verstorbener Familienangehöriger oder erschlagener Feinde als Amulett getragen wurde, ob die getrennten Fundplätze von Schädeln und Kiefern bzw. auch der übrigen Knochen auf eine Bestattung in zwei Phasen hindeuten oder ob die erbrochenen Schädelbasen Beweise für einen Kultkannibalismus sind, immer treffen wir auf ein im weitesten Sinn religiöses Moment, auf den Glauben an geistige, bannende Mächte oder auch Kräfte, die man sich durch den Verzehr des Gehirns erschlagener Feinde „einverleiben“ kann.

Auch der Neandertaler übte diesen Kultkannibalismus aus, wie Schädel-funde bezeugen. Aber er bestattete auch schon seine Verstorbenen in Schlafstellung, den Kopf auf einen Stein gebettet, mit Ocker, der Farbe des Lebens bestreut, wohlversorgt mit Nahrung, Schmuck, Werkzeug und Waffen. Bereits in der letzten Zwischeneiszeit brachte er einer Gottheit Bärenschädel an heiligen Stätten zum Opfer dar. Der Cromagnon-Mensch der letzten Eiszeit hat die Bestattungsbräuche des Neandertalers übernommen. Sie bezeugen den Glauben an ein Weiterleben, ebenso wie die Zeichnungen von Kulthandlungen das Vertrauen auf die Möglichkeit und Wirksamkeit von Beschwörungen. Wenn auch die herrlichen Felsmalereien des Cromagnon-Menschen sicher nicht alle einem Fruchtbarkeitszauber oder nur der Jagdmagie, der Beschwörung des Wildes dienten, so lassen doch viele Bilder, in die Speere oder Pfeile eingezeichnet sind, keinen Zweifel an dieser Intention. Aber auch für die anderen Malereien gilt, was Franz Marc einmal niederschrieb: Reine und große Kunst ohne Religion gibt es nicht! Die Kunst entspringt einer transzendenten Welt des Geistes. Wir wissen heute, daß sich schon der Neandertaler künstlerisch betätigte.

Was der Philosoph Schelling, der zwei Jahre vor der Entdeckung des ersten Neandertalers starb, schrieb, mutet angesichts des inzwischen geborgenen Fundmaterials geradezu prophetisch an: „Der ursprüngliche Mensch ist seiner Natur nach der Gottsetzende und der Monotheismus der Frühzeit ist nicht ein Monotheismus des menschlichen Verstandes, sondern der menschlichen Natur.“ Hier liegt die letzte, tiefste Kluft zwischen Mensch und Tier, über die keine Brücke führt. Die Erforschung der eiszeitlichen Kunst bestätigte Schelling. Die Religion gehört „offenkundig zur menschlichen Natur“ (H. Dobbelstein, 92). „Da, wo der Mensch ist“, schrieb Herbert Kühn, „sind die vier entscheidenden Elemente des menschlichen Lebens schon vorhanden: Kunst, Religion, Philosophie, Staat. Alles einfacher, urgründiger, noch der Wurzel näher als in der Gegenwart, aber doch schon existierend, wirksam und entscheidend in den Grundelementen. Da, wo der Mensch wirklich ist, der Mensch mit der Einsicht in Ursache und Wirkung, der Mensch mit Werkzeug und Feuer, da ist er der denkende Mensch, der die Welt erlebende Mensch, der Homo religiosus, der Homo cogitans. Da, wo der Mensch ist, da ist der Geist, und der Geist ist es, der den Menschen abhebt vom Tier. Im Anfang war das Wort, so drückt das Evangelium des Johannes diesen Gedanken aus, im Anfang war der Geist, der logos. Alles, was ist, trägt das Leben in sich. Aber im Menschen ist es zum Geist geworden, und das ist das Göttliche im Menschen“ (108).

Literatur: H. J. Bogen, Mensch aus Materie (München 1976); B. G. Campbell, Entwicklung zum Menschen (Stuttgart 1972); A. Carrel, Tagebuch eines Lebens (München 1957); Ch. Darwin, Die Abstammung des Menschen (Leipzig o. J.); ders., Die Entstehung der Arten (Leipzig o. J.); H. v. Dittfurth, Zusammenhänge (Hamburg 1974); H. Döbelstein, Im Anfang war der Geist – und nicht der Wasserstoff (Trier 1977); Th. Dobzhansky, Intelligenz (München 1975); I. Eibl-Eibesfeldt, Der vorprogrammierte Mensch (München 1973); L. Froese, Anthropobiologie und Anthropologie der Person, in: Marburger Sitzungsberichte 86 (1964); A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Bonn 1958); B. Hassenstein, Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung, in: Neue Anthropologie, Bd. 2 (Stuttgart 1972); G. Heberer, Moderne Anthropologie (Hamburg 1973); W. Heitler, Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis (Braunschweig 1962); ders., Die Natur und das Göttliche (Zug 1974); J. Illies, Die Affen und wir (Hamburg 1970); ders., Zoologie des Menschen (München 1971); W. Kuhn, Zum Menschenbild der Biologie, in dieser Zschr. 176 (1965) 274–285; Th. Löbsack, Versuch und Irrtum. Der Mensch: Fehlschlag der Natur (München 1974); ders., Wunder, Wahn und Wirklichkeit (München 1976); K. Lorenz, Beiträge der Zoologie zum Selbstverständnis des Menschen, in: Das ist der Mensch (Stuttgart 1959); S. E. Luria, Leben – das unvollendete Experiment (München 1974); J. Monod, Zufall und Notwendigkeit (München 1971); D. Morris, Der nackte Affe (München 1968); G. H. Neumann, Der Mensch in der modernen Biologie (Essen 1975); D. Ploog, Kommunikation in Affengesellschaften und deren Bedeutung für die Verständigungsweisen des Menschen, in: Neue Anthropologie Bd. 2 (Stuttgart 1972); A. Portmann, Um das Menschenbild (Stuttgart 1964); ders., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1969); ders., Entläßt die Natur den Menschen? (München 1970); A. Remane, Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie, in: Neue Anthropologie Bd. 1 (Stuttgart 1972); ders., Evolution. Tatsachen und Probleme der Abstammungslehre (München 1973); B. Russell, Das naturwissenschaftliche Zeitalter (Stuttgart 1953); G. G. Simpson, Biologie und Mensch (Frankfurt 1972); H. Wendt, Der Affe steht auf (Hamburg 1971); W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote (München 1972).