

*Eugen Biser*

## Auf der Grenze zweier Welten

Zur Frage nach den Grenzen des Menschen und der Anthropologie

Der Versuch, die Frage nach den Grenzen des Menschseins und der mit seiner Erforschung befaßten Wissenschaft, der Anthropologie, zu beantworten, sei in drei Schritten unternommen. In einem ersten ist es darum zu tun, die durchaus nicht selbstverständliche Begrenztheit des Menschen von seiner Deutungsgeschichte her zu beweisen. In einem zweiten ist sodann der Nachweis der Begrenzung für die Anthropologie anzutreten. Und in einem dritten geht es darum, die beiden Perspektiven, die existenzanalytische und die wissenschaftstheoretische, zur Deckung zu bringen.

### Das Wesen der Grenze

Die Deutungsgeschichte des Menschseins ist durch den unverkennbaren Verfall der ganzheitlichen Menschenbilder gekennzeichnet. An deren Spitze stand die von der Stoa entwickelte, von der Patristik und Scholastik explizierte und bis tief in die Neuzeit hinein fortwirkende Mikrokosmos-Idee, die selbst in Goethes „Faust“ aufscheint und der noch Hermann Lotze eine großangelegte Darstellung widmete<sup>1</sup>. Im Grund geriet der Mikrokosmos-Gedanke schon aus der Balance, als Nikolaus Cusanus in seiner Methodenschrift (*De coniecturis*) definierte: „Der Mensch ist eine Welt; aber nicht das konkrete Universum, weil er ja Mensch ist. Er ist somit eine Welt im kleinen, ein Mikrokosmos. Und der Mensch ist Gott; aber nicht der lebendige Gott, weil er ja Mensch ist. Er ist somit ein ‚menschlicher Gott‘ (*humanus Deus*).“

Denn mit dieser Doppeldefinition war die Geschlossenheit des Mikrokosmos-Konzepts zugunsten des menschlichen Transzendenzbezugs ein für allemal aufgesprengt. In der Folgezeit löste sich freilich die Konzeption aus entgegengesetzten Gründen auf. Indem der Mensch der Neuzeit immer deutlicher seiner Relativität und Hinfälligkeit bewußt wurde, kam es zu einem motivgeschichtlichen Erosionsprozeß, der schließlich zum vollständigen Verfall des Mikrokosmos-Gedankens führte. Im Blick auf die Exponenten dieser Entwicklung, Hieronymus Bosch und Sigmund Freud, könnte man zutreffender noch von seiner Aushöhlung und karikaturistischen Überdehnung sprechen. Auf dem Höllen-

flügel seines Madrider Triptychons (mit dem berühmten „Garten der Lüste“ als Mittelbild) stellt Bosch den Mikrokosmos im Todessymbol eines hohlen Baumes dar. Er hat diesem „Baummenschen“, in dessen ausgehöhltem Innern ein Zechgelage stattfindet und auf dessen Kopf sich höllische Paare drehen, sein eigenes Gesicht gegeben, das mit der Miene eines ironisch-skeptischen Einverständnisses dem erlittenen Auflösungsprozeß nachsinnt<sup>2</sup>. Und Freud sprach in seinem späten Essay „Das Unbehagen in der Kultur“ (1933) von dem vermessenen Versuch des Menschen, es mit Hilfe der technischen Hervorbringungen den Attributen Gottes gleichzutun, und der es dabei doch nur zur lächerlichen Figur eines „Prothesen-Gottes“ bringt<sup>3</sup>. Dem entspricht es vollauf, daß Faust in der nächtlichen Beschwörungsszene die Erscheinung des Erdgeists nicht zu ertragen, sich nicht im Gleichgewicht mit seinem eigenen Hochbild zu halten vermag. Und das besagt, im Ganzen der menschlichen Deutungsgeschichte gesehen, daß die Zeit der geschlossenen Menschenbilder – und der Mikrokosmos-Idee an ihrer Spitze – ein für allemal vorüber ist.

Zwar fehlt es auch in der Neuzeit nicht an Versuchen, den Sinn des Menschseins affirmativ, gleichsam von Positionen der menschlichen „Stärke“ aus, zu definieren. Doch bringt es das wachsende Verständnis menschlicher Endlichkeit mit sich, daß diese Positionen durchweg in ihren Gegensinn umschlagen, so daß Spannungsfelder entstehen, in die das Nachdenken über den Menschen unwillkürlich hineingerät. Fünf dieser Felder seien ausdrücklich genannt und in der Folge kurz diskutiert: 1. das Spannungsfeld von Macht und Ohnmacht, 2. das Spannungsfeld von Größe und Elend, 3. das Spannungsfeld von Identität und Entfremdung, 4. das Spannungsfeld von Individualität und Desintegration, 5. das Spannungsfeld von Sekurität und Lebensangst.

Daß sich die Sache des Menschen auf einer schiefen Ebene bewege, scheint erstmals durch Bernhard von Clairvaux, der sich selbst als die „Chimäre seines Jahrhunderts“ bezeichnete, ins allgemeine Bewußtsein gehoben worden zu sein. In seinem Hohelied-Kommentar (80, 3; 82, 5) spricht er von der durch sittliche Verwahrlosung bedingten „Verkrümmung“ (*incurvatio*) der Menschenseele, durch welche diese ihre Gottähnlichkeit eingebüßt habe. Unter diesem Vorzeichen konnte der fast gleichzeitig durch Hugo von St. Viktor unternommene Versuch, den Menschen von der ihm anerschaffenen *Machtstellung* her zu definieren, nicht zum Ziel führen. Tatsächlich nimmt er mit der Wendung, der Mensch sei der Besitzer und Herr der Welt (*possessor et dominus mundi*)<sup>4</sup> fast wörtlich den Gedanken Descartes' vorweg, der sich von der wachsenden Kenntnis der Naturgesetze den entscheidenden Machtzuwachs des Menschen verspricht und ihm demgemäß die Rolle eines „*maître et possesseur de la nature*“ in Aussicht stellt<sup>5</sup>. Zwar brachte der Siegeszug der Naturwissenschaften im Verbund mit ihrer technologischen Anwendung den von ihm erhofften Machtzuwachs, jedoch um den von ihm nicht vorhergesehenen Preis der zunehmenden Über-

mächtigung des Menschen durch die zu seiner manuellen und geistigen Entlastung geschaffene Maschine. Nach allen Anzeichen zu schließen, brachte auch die durch die Entstehung der Kybernetik und die Entwicklung der Computertechnik heraufgeführte Zweite industrielle Revolution keinen Wandel, sondern eher noch eine subtile Vertiefung dieses Abhängigkeitsverhältnisses. So endete der Versuch, den Menschen als das Wesen der Macht zu begreifen, mit dem Eingeständnis seiner Ohnmacht.

Nicht anders verhielt es sich mit der philosophischen Würdigung der menschlichen *Größe*, nur mit dem Unterschied, daß dem genialen Vertreter dieses Gedankens, Pascal, auch bereits die unaufhebbare Verklammerung der Größe mit dem Gegenmotiv des menschlichen Elends vor Augen stand. In seinem an P. R. (nach Ewald Wasmuth als „Port Royal“ zu ergänzen) adressierten Fragment 416 faßt er unter dem Stichwort „Größe und Elend“ die beiden Momente dialektisch zusammen:

„Das Elend des Menschen folgt aus der Größe, und die Größe aus dem Elend. Die einen haben das Elend um so deutlicher erschlossen, als sie es als Beweis der Größe nahmen, und die andern erschlossen die Größe um so überzeugender, als sie dieselbe aus dem Elend selbst ableiteten . . . So hat einer den andern endlos im Kreis herumgeführt; denn sicher ist, daß in dem Maß, in dem der Mensch zur Einsicht kommt, sich sowohl Größe als Elend in ihm finden. Kurzum, der Mensch weiß, daß er elend ist; also ist er elend, da er es ist; groß aber ist er, sofern er darum weiß.“<sup>6</sup>

Auch um die übrigen affirmativen Bestimmungen des Menschseins, um seine *Identität*, seine Individualität und sein Sekuritätsverlangen, ist es nicht anders bestellt. Zwar kreist, um dies nur durch einige Beispiele zu belegen, die ganze Dichtung Heinrich von Kleists um den Vorzug des Menschen, auf eine unverwechselbare und unvertretbare Weise er selbst zu sein. Doch geraten die von ihm entworfenen Figuren durchweg in eine Identitätskrise, die auf eine durchaus pragmatische, die epochale Verfassung des Menschen kennzeichnende Weise ihr Schicksal ausmacht. Von da führt eine direkte Linie zur Erörterung des – schon von der Gnosis entdeckten – Entfremdungsproblems durch Karl Marx, von dem die heutige Anthropologie erkannte, daß es sich nicht nur als Problem der Industriegesellschaft und ihrer Produktionsverhältnisse, sondern früher schon, als anthropologisches Grundproblem stellt, und deshalb als die dem Menschen allzeit drohende „Selbstentfremdung“ gedeutet werden sollte. Mit dem Entfremdungsgedanken nähert sich diese Konzeption überdies der Anthropologie Heideggers an, der in einem der aktuellsten Kapitel von „Sein und Zeit“ der Frage des Verfalls des Menschseins in der Alltäglichkeit mit ihren desintegrativen Tendenzen nachging<sup>7</sup>.

Die von Humanismus und Renaissance enthusiastisch gefeierte *Individualität* wurde gegen Ende der Neuzeit immer stärker von den manipulatorischen Tendenzen des zum Kollektivismus neigenden Gesellschaftsgefüges untergraben.

Und schließlich wurde das unstillbare *Sekuritätsstreben* des modernen Menschen, das seine Lebenswelt bis in das durch Versicherungsbauten beherrschte Städteprofil hinein bestimmt, durch den tatsächlichen Entwicklungsgang aufs nachhaltigste frustriert. Die Drohung des globalen Atomtods, das Versagen der Medizin angesichts der modernen Massenkrankheiten, die zunehmende Schrumpfung und Verschmutzung der Lebensräume brachten es mit sich, daß anstelle der erstrebten Daseinssicherung die Lebensangst umfassender und vehementer denn je zum Ausbruch kam.

In diesen Spannungsfeldern wurden die geschlossenen Menschenbilder nach Art der Mikrokosmos-Idee zerrieben; ihr Verfall brachte es aber auch mit sich, daß eine ältere Konzeption wieder freigelegt wurde, die im Unterschied zu ihnen um die *Begrenztheit* des Menschen wußte und diese sogar ins Zentrum ihrer Bestimmung rückte. Sie findet sich vor allem bei Thomas von Aquin, der schon durch die auf *Arnold Gehlen* vorausweisende Auffassung vom Menschen als einem „Mängelwesen“ überrascht: im Unterschied zu anderen Lebewesen mangelt es dem Menschen an Schutzkleid und Waffen (*tegumenta et arma*)<sup>8</sup>. Für ihn ist der Mensch, wie er mit einem aus alter Tradition übernommenen Doppelbegriff sagt, „Horizont und Grenze (*horizon et confinium*) der geistigen und körperlichen Natur“ und als solcher „gleichsam die Mitte von beiden (*quasi medium inter utrasque bonitates*)“<sup>9</sup>.

Damit ist gleicherweise die Defizienz wie die Ausnahmestellung des Menschen hervorgehoben. In die schwebende Mitte der Seinsbereiche gerückt, ist der Mensch der Grenzgänger von Körperlichkeit und Geistigkeit und, wie Thomas an anderer Stelle sagt, von Zeit und Ewigkeit<sup>10</sup>. Ein leib-geistiges „Aggregat“, ist der Mensch weder reiner Geist noch komplettes Instinktwesen, so daß ihm bei der Zuwendung zum einen Seinsbereich stets der andere in die Quere kommt. So gleicht sein Leben einer wagemutigen Meerfahrt, bei der er auf die „Steuermannskunst“ seines vernunftgeleiteten Willens angewiesen ist<sup>11</sup>. Doch seine Schwäche ist zugleich seine Stärke. Wie schon die antiken Vertreter des Gedankens, Poseidonios und Nemesios von Emesa, bemerkten, ist der Mensch aufgrund seiner Mittelstellung zwischen Leiblichkeit und Geistigkeit auch vorzugsweise dazu befähigt und bestimmt, die in ihm angelegten Gegensätze zu versöhnen und sie zu einer immer reineren Synthese zu führen<sup>12</sup>.

Diese zunächst ganz ungeahnte Perspektive ergibt sich vor allen Dingen dann, wenn man, wie dies schon bei Poseidonios geschieht, die Begrenztheit des Menschen als seine Angrenzung an den Seinsbereich der Gottheit deutet, wenn man also, mit der scholastischen Grenz-Spekulation gesprochen, Gott als die Grenze des Menschen versteht. Dann gewinnt der Mensch gerade durch seine Begrenztheit ein einzigartiges Sensorium für das Unendliche, das von ihm, je strenger er es in seiner Unüberdenklichkeit denkt, als das zweifelsfrei Gewisse und Wirkliche erkannt wird<sup>13</sup>. Mit dem Pathos des Entdeckers hat das gegen Ende des

Mittelalters der große Gegensatz-Denker Nikolaus von Kues in seiner Meditation „De visione Dei“ (c. 9) zum Ausdruck gebracht:

„Ich habe den Ort entdeckt, wo man dich unverhüllt findet. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Gegensätze. Das ist die Mauer des Paradieses, das dir zur Wohnung dient. Seine Pforte bewacht der tiefgründigste Verstandes-Geist. Er muß besiegt werden, wenn sich der Eingang öffnen soll. Denn jenseits der Mauer des Zusammenfalls der Gegensätze kann man dich schauen, diesseits aber nicht.“

Hier ist Gott definitiv die Grenze des Menschen, doch eine Grenze, die ihn nicht demütigt, sondern sich im selben Maß, wie sie gedacht und berührt wird, ins Göttliche öffnet, so daß der von ihr begrenzte Mensch durch sie zugleich ins Gottesleben hineingezogen wird.

### Die Grenze der Anthropologie

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich die Wissenschaft, die sich thematisch mit der Frage nach dem Menschen befaßt, der konstitutionellen Begrenztheit ihres Gegenstands auch methodisch bewußt wurde. Dann aber war es nur noch eine Frage der Zeit, bis sie daraus auch die ihre Eigenkonstitution betreffenden Konsequenzen zog. Dazu mußte sie schon die Einsicht führen, daß sie bei der Erledigung ihrer Aufgabe auf den Beitrag einer Fülle von Hilfswissenschaften angewiesen und dadurch zugleich zur Anwendung eines ganzen Bündels von Methoden genötigt war. Die zentralen Anstöße gingen indessen nicht von der Diskussion der Methodenfrage, sondern von der genaueren Gegenstandserfassung aus. Denn beim Versuch, das Geheimnis des Menschen immer umfassender in den Griff zu bringen, mußte es die Anthropologie erleben, daß ihr die von ihr erörterte „Sache“ buchstäblich zwischen den Fingern zerrann.

Auf der Linie der von Thomas von Aquin geäußerten Beobachtung über die Schutz- und Waffenlosigkeit des Menschen liegt zunächst der Ansatz *Arnold Gehlens*, der in seinem Werk „Der Mensch“ (1940) den Versuch unternahm, den Menschen aus seinem Sonderstatus als „Mängelwesen“ und den damit gegebenen Formen seiner Verwirklichung zu begreifen<sup>14</sup>. Zwar bedingen die dem Menschen angeborenen Mängel, die nach Gehlen „im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten“ zu bezeichnen sind (34 f.), seine einzigartige „Weltoffenheit“, die es dazu bringt, daß er sein Leben nur als „Kulturwesen“ zu fristen vermag. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß er in seiner Grundverfassung „wesentlich negativ“ bestimmt ist. Damit muß er sich als Lebewesen auseinandersetzen; darin besteht aber auch das Zentralproblem der mit ihm befaßten Wissenschaft, der Anthropologie. In der menschlichen Lebenswirklichkeit findet die Auseinandersetzung damit in der Form statt, daß sich der Mensch mit Hilfe der kompensatorischen Akte seines Geistes über die

ihm anhaftenden Defekte hinwegsetzt. Für die Anthropologie ergibt sich daraus die Notwendigkeit, ihren Gegenstand gleichsam „von unten her“ anzugehen, und das besagt, ihre Thematik „biologisch“ zu diskutieren. Dem sucht Gehlen durch eine Betrachtungsweise zu genügen, die sich gleichzeitig als „Differenzialmethode“ und „Funktionsanalyse“ darstellt. Denn einmal kommt es für sie darauf an, das, worin sich das „Mängelwesen“ Mensch von anderen Tierarten unterscheidet, herauszuarbeiten, weil nur so die für seine Erfassung unerläßliche „Innensicht“ gewonnen werden kann; zum andern müssen seine kompensatorischen Aktivitäten funktionsanalytisch ausgeleuchtet werden, weil er nur durch sie überlebt und deshalb auch nur im Blick auf sie ganzheitlich begriffen werden kann. Soviel an diesem Ansatz problematisch bleibt, hat er doch unbestreitbar den Vorzug, die Begrenztheit des Menschen erstmals in das anthropologische Methodenkonzept einbezogen zu haben.

Ungleich konsequenter geschah dies demgegenüber in *Max Schelers* Entwurf einer „Philosophischen Anthropologie“, wie er ihn von seinen unter dem Titel „Vom Ewigen im Menschen“ zusammengefaßten religionsphilosophischen Studien (1921) an bis hin zu seiner Spätschrift über „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928) entwickelte<sup>15</sup>. Danach hebt sich der Mensch – wie sonst nur noch Gott – von jeder anderen Wirklichkeit dadurch ab, daß er zwar ein Prinzip der Vergegenständlichung, selbst aber nicht voll zu vergegenständlichen ist<sup>16</sup>. Das Faszinierende dieses Gedankens besteht nicht zuletzt darin, daß er die Frage nach dem Menschen in eine Analogie zu den erkenntnistheoretischen Problemen bringt, die beim Eindringen in den mikrophysikalischen Bereich auftreten. Wie die philosophische Auswertung der Bohrschen These von der Komplementarität der Wellen- und Korpuskelvorstellung durch Carl Friedrich von Weizsäcker ergab, bezieht diese Vorstellung den Menschen auf eine überraschende Weise in die Atomphysik ein<sup>17</sup>. Denn es liegt an der Art des beobachtenden Eingriffs, ob sich der untersuchte „Baustein“ als Teilchen oder Welle darstellt. Im subatomaren Bereich ist demnach eine Vergegenständlichung im Sinn der von Descartes vollzogenen Scheidung von „res cogitans“ und „res extensa“ nicht mehr möglich; vielmehr kommt das beobachtende Subjekt auf eine nicht mehr adäquat zu unterscheidende Weise zum erfragten Objekt hinzu.

In Schelers anthropologischem Ansatz fällt dieser Befund nun umgekehrt auf das Problem Mensch zurück. Als Prinzip aller Vergegenständlichung kann der Mensch seinerseits nicht streng vergegenständlicht werden. Insofern ergibt sich für die anthropologische Forschung eine wissenschaftstheoretische Grenzsituation. Sie hat es, wie sonst nur noch die Philosophie und die Theologie, mit einem Gegenstand zu tun, der sich der vollen Vergegenständlichung entzieht. Zweifellos hat Scheler damit die wissenschaftstheoretische Bewußtseinswende eingeleitet, hinter die eine sachgerecht denkende Anthropologie nicht mehr zurück kann.

## Die Koordinierung der Aspekte

Die zweifache Begrenztheit des Menschen ebenso wie der mit ihm befaßten Wissenschaft schließt, schon formal gesehen, die Aufgabe ein, die beiden Erscheinungen zur Deckung zu bringen. Doch diese Aufgabe entspringt auch einer sachlichen Nötigung. Wenn es sich mit der Anthropologie tatsächlich so wie mit der Erkundung des mikrophysikalischen Bereichs verhält, in welchem das beobachtende Subjekt integrierend zum untersuchten Phänomen hinzugehört, ist der Erfolg ihrer Arbeit an die Voraussetzung gebunden, daß sich der nach seinem Wesenssinn fragende Mensch in ihren Gedankengang selbst mit einbringt. Daß anstatt von „Wesen“, dem Erkenntnisziel der klassischen Frageweise, von „Wesenssinn“ gesprochen wird, hängt mit dem beschriebenen Verfall der geschlossenen Menschenbilder zusammen, der, in seiner Konsequenz bedacht, dem von der Wasfrage gesteuerten Denken keine Chance mehr läßt. Deshalb empfiehlt es sich von vornherein, anstatt der anspruchsvollen Frage nach dem Wesen die bescheidenere nach dem Wesenssinn zu stellen. Diese Bescheidung bringt indessen den Vorteil höchster Aktualität mit sich. Sie ergibt sich aus der weltweiten Resonanz, auf welche die von Milan Machovec mit seiner Schrift „Vom Sinn des menschlichen Lebens“ (1957) in die Debatte geworfene Sinnfrage stieß<sup>18</sup>.

Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß die Frage nach dem Lebenssinn den Verzicht auf ein Wesensbild vom Menschen einschließt. Dem Menschen im Zeitalter der Desintegration ist auch gar nicht mehr sosehr daran gelegen zu wissen, wer er im Sinn der klassischen Frage nach dem Wesen (*essentia*) ist. Ihm ist es schon genug, wenn ihm unter den konträren Bedingungen seiner Lebenswelt gezeigt wird, wo es mit ihm hinauswill, wo sich ihm also Wege zur Freiheit, zur Verbundenheit und zum Frieden öffnen. Insofern ist die Sinnfrage vom Bewußtsein der Begrenztheit des Menschseins durchdrungen und daher wie keine andere geeignet, den „Grenzbegriff“ vom Menschen zur Geltung zu bringen. Sie bietet sich darum auch wie keine andere Vorstellung dazu an, die Sachdiskussion des Problems Mensch in die wissenschaftstheoretische Perspektive einzubeziehen.

Wenn das geschieht, ergibt sich freilich eine dramatische Zuspitzung der Problemgeschichte. Denn jetzt kommt es dazu, daß nicht nur die Anthropologie jenen Reflexionsgrad erreicht, in dem sie um die Begrenztheit ihres Gegenstands weiß, sondern daß umgekehrt auch der Mensch als Subjekt dieser Wissenschaft im Bewußtsein seiner Begrenztheit in sie eingeht. Diese doppelte Negation führt aber nicht nur in eine Krise der anthropologischen Fragestellung, sondern gleichzeitig auch in die Freiheit einer ganz unerwarteten Affirmation. Sie besteht darin, daß der nach seinem Lebenssinn fragende Mensch ein aktives Verhältnis zu seiner Fragestellung gewinnt. Im Unterschied zu anderen Problemstellungen, bei denen er sich nur rezeptiv zu den sich anbietenden Lösungsmodellen verhalten kann, sieht er sich hier auf eine ihm sonst unbekannte Weise „vor die Wahl

gestellt“. „Sinn“ hat für ihn dann überhaupt nur das, wofür er sich in dieser Wahl entscheidet. Aufs Ganze gesehen zeichnen sich dabei drei Möglichkeiten ab: eine resignative, eine ethische und eine religiöse.

Die *resignative* besteht darin, daß man sich – im Sinn des von Paul Watzlawick in seinem Vortrag „Münchhausens Zopf und Wittgensteins Leiter“ (1977) unterbreiteten Vorschlags – der Sinnfrage überhaupt zu enthalten sucht, und dies nicht sosehr, weil man an ihrer Lösung verzweifelt, sondern befürchtet, durch die verfügbaren Lösungsmodelle ideologische Zwänge auszuüben, Intoleranz zu verbreiten und so das Aufkommen repressiver Verhältnisse zu begünstigen<sup>19</sup>. Zweifellos läßt sich nicht bestreiten, daß die Sinnfrage, gerade in ihrer modischen „Aufschwemmung“, zu einer ideologischen Belästigung werden und den von ihr Bedrängten in eine Engführung seines Denkens manövrieren kann. Ungleich größer ist jedoch die Gefahr des Vakuums, das mit ihrer Ausklammerung entstehen würde. Denn in der Ausweglosigkeit eines Daseins, das um keinen Sinn mehr weiß, geriete der Mensch unvermeidlich in eine Panik, die sich wechselweise in Depressionen und Aggressivitäten entladen müßte. So bleibt im Rahmen einer vernünftigen, die Gefahr der Selbstzerstörung meidenden Verhaltensweise nur der ethische und religiöse Lösungsweg.

Die *ethische* Lösung bestünde in dem Versuch, im Vertrauen auf die sittliche Leistungskraft des Menschen mit den evidenten Sinnwidrigkeiten des Daseins fertig zu werden. Gedanken, wie sie von der stoischen Ethik mit ihrer Forderung der „Ataraxie“ entwickelt wurden, könnten dabei zu neuer und hilfreicher Bedeutung gelangen. Dort, wo der durch Leiden und Schicksalsschläge ausgeübte Sinndruck nicht allzu übermächtig ist, könnte sich dabei sogar ein auf Erfahrungen des Geführt- und Bewahrtseins gründendes Seinsvertrauen ausbilden, mit dem an die Stelle der skeptischen Ataraxie eine ungleich positivere Grundeinstellung träte, die Zuversicht, inmitten einer vielfach frustrierenden, enttäuschenden und bedrängenden Lebenswelt letztlich doch nicht verlassen, sondern von einer letzten Sinnmacht und Güte gehalten zu sein. „Sinn“ hätte dabei im Unterschied zur rationalen Sinnerwartung die Bedeutung eines letzten Getragen- und Bewahrtseins, wie sie der biblischen Grundfrage nach dem Menschen entspricht. Denn diese geht in bedeutungsvollem Unterschied zur philosophischen Fragestellung gerade nicht auf das „Was“, sondern auf das „Wo“, auf das hin der in Schuld gefallene Mensch, der sich unter den Bäumen des Paradieses versteckte, zur Rede gestellt wird: „Wo bist du?“ (Gen 3,9).

Im Rahmen des ethischen Modells ist das freilich nur eine postulatorisch einzubringende Möglichkeit. Um sie in einen gangbaren Weg zu verwandeln, bedarf es der Hinwendung zu den *religiösen* Gewißheiten. Hier aber, im Bereich des Religiösen, zeigt sich, daß dies der Weg des Glaubens ist. Denn der Glaube ist, hermeneutisch gesehen, ein Akt des Verstehens und, in seinem existentiellen Vollzug genommen, ein Akt der Selbstbegründung auf die Wirklichkeit des ge-



glaubten Gottes. „Wer glaubt, der bleibt“, heißt es (nach der Luther-Übersetzung) schon in der jesajanischen Prophetie (7,9 ins Positive gewendet). Und im gleichen Sinn verdeutlicht das Matthäus-Evangelium den Vorgang des Glaubens, wenn es den sinkenden Petrus die ihm entgegengestreckte Retterhand ergreifen läßt (14, 30 f.). So führt der Glaube, wie ihn diese Perikope veranschaulicht, zu einem Zustand, in dem sich die Sinnfrage nicht mehr stellt, weil ihre Unruhe vom Bewußtsein einer letzten – sinnerfüllten – Geborgenheit überholt ist. Denn im Glauben wird Gott in dem Sinn als die Grenze des Menschen erfahren, daß sein Leben dort, wo es mit ihm zu Ende geht, einen neuen Anfang nimmt. Das aber heißt, wissenschaftstheoretisch gesehen, daß die Anthropologie das ihr gestellte Problem aus eigener Kompetenz nicht aufzuarbeiten vermag, sondern im Blick auf die von ihr gebotenen Teillösungen schließlich genötigt ist, es an die Theologie weiterzugeben. Nichts wäre verfehlter, als darin eine Kapitulation vor ihrer Aufgabe als Wissenschaft zu sehen. Vielmehr folgt sie mit dieser Übergabe lediglich der Weisung, die ihr mit der ihr gezogenen Grenze gegeben ist.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie* (1856–1864). Zum Ganzen: *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, hrsg. v. M. Landmann (Freiburg 1962).

<sup>2</sup> Dazu H. Goertz, *Hieronymus Bosch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1977) 72 f.

<sup>3</sup> Dazu die Ausführungen meiner Schrift: *Glaubensprobleme* (Augsburg 1970) 48 f.

<sup>4</sup> *De Sacram.* I, 2, 1.      <sup>5</sup> *Discours de la Méthode* 6, 2.

<sup>6</sup> Dazu E. Wasmuth, *Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre* (Regensburg 1962) 164–177.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle 1935) 113–180.

<sup>8</sup> *Summa theol.* I, q. 91, a. 3; *Summa contra gentiles* III, 32.

<sup>9</sup> *Prol.* in III sent. Ähnlich *Summa c. gentiles* IV, 55; III, 135.

<sup>10</sup> *Summa c. gentiles* III, 61. Ähnlich *De anima*, a. 1 c.

<sup>11</sup> *Summa theol.* I–II, q. 2, a. 5.

<sup>12</sup> Dazu nochmals M. Landmann, *De Homine*, 104; ferner Böhner-Gilson, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (Paderborn 1954) 121 f.

<sup>13</sup> Die damit angesprochene Diskussion des anselmischen Proslogion-Arguments in seiner Bedeutung und Problematik kann hier nicht näher erörtert werden. Auf die Möglichkeit, ihm eine dialogisch-hermeneutische Wendung zu geben, verweist mein Beitrag: *Der Gang der Gottesfrage. Vom spekulativen Kern der Meditation*, in: *Geist und Leben* 50 (1977) 31–40.

<sup>14</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Bonn 1958); dazu auch H. Querner, *Stammesgeschichte des Menschen* (Stuttgart 1968) 134–138.

<sup>15</sup> Wichtig ist dafür auch der von Scheler erstmals in den *Münchener Neuesten Nachrichten* (vom 5. 5. 1928) veröffentlichte Beitrag »Philosophische Weltanschauung«.

<sup>16</sup> Dazu mein Beitrag: *Struktur und Funktion des religiösen Aktes*, in dieser *Zschr.* 195 (1977) 159–168.

<sup>17</sup> C. F. von Weizsäcker, *Atomenergie und Atomzeitalter* (Frankfurt 1957) 58 ff.

<sup>18</sup> M. Machovec, *Vom Sinn des menschlichen Lebens* (Freiburg 1971).

<sup>19</sup> Der genannte Vortrag wurde am 12. 7. 1977 in der Siemens-Stiftung München gehalten.