

Im Werden begriffen

Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg
und Hegel



Pannenberg-Studien

Band 7



Pannenberg-Studien

Band 7

Herausgegeben von Gunther Wenz

Gunther Wenz

Im Werden begriffen

Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Wolfhart Pannenberg © Hilke Pannenberg

Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2367-4369
ISBN 978-3-647-54084-9

Inhalt

Vorwort	9
1. Was ist der Mensch? Philosophische Subjektivitätstheorie und Anthropologie in theologischer Perspektive	19
1.1 Ibn Tufails Inselroman.....	19
1.2 Die Frage des Menschen nach sich selbst	23
1.3 Zur Textbasis der Untersuchung	28
1.4 System und Subjekt	38
2. Der Begriff als Vorgriff. Zu Pannenberg's Hegelrezeption	45
2.1 Stuttgarter Hegel-Jubiläumskongress 1970.....	45
2.2 Mainz 1964/66: T. Kochs und P. Cornehl's Hegeldissertationen... ..	50
2.3 München 1969ff.: F. Wagners Metakritik	59
2.4 Minneapolis 1988: „I never became a Hegelian.“	65
3. Erhebung zum Absoluten. Hegel's Lehre vom Menschen im Kontext seines enzyklopädischen Systems	71
3.1 Das Enzyklopädieprojekt	71
3.2 Die Makrostruktur des Systems und seine logische Grundlegung	77
3.3 Naturphilosophie und Philosophie des endlichen Geistes	82
3.4 Philosophie des Absoluten	87
4. Der Mensch als Geschichte. Pannenberg's anthropologischer Ansatz	99
4.1 Projekt in Permanenz.....	99
4.2 Das Programm von Offenbarung als Geschichte	105
4.3 Anthropologie als implizite Prämisse der Geschichtstheologie... ..	111
4.4 Geschichte als umfassendster Horizont theologischer Anthropologie.....	119
5. Erde, Pflanze, Tier. Organologische Voraussetzungen der Hegel'schen Anthropologie	125
5.1 Geologische Natur	125
5.2 Vegetabilischer Organismus	132
5.3 Tierisches Leben und animalischer Gattungsprozess.....	135

5.4	Anthropologische Anfangsgründe der Philosophie des subjektiven Geistes	145
6.	Naturgeist. Hegels Lehre vom vorbewussten Leben des Menschen	155
6.1	Natürliche Beschaffenheiten und Veränderungen leibhaften Seelenlebens	155
6.2	Seelisches Empfinden und Fühlen	165
6.3	Der Mensch als psychosomatische Differenzeinheit	176
6.4	Wider die Naturalisierung des Geistes	181
7.	Von der naturtranszendierenden Wesensnatur des Menschen. Pannenberg und die sog. Philosophische Anthropologie	185
7.1	Anthropologie in naturwissenschaftlichem Kontext	185
7.2	Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos	189
7.3	Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch	194
7.4	Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt	203
8.	Die Bestimmung des Menschen. Pannenburgs Herderdeutung	211
8.1	Vom Verhalten des Menschen und seinem Selbstverhältnis	211
8.2	Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit	216
8.3	Werdende Gottebenbildlichkeit	224
8.4	Herder, Gehlen, Plessner und Scheler	229
9.	Verständiges Gegenstandsbewusstsein. Pannenburgs Theorie der Sachlichkeit und der Ansatz der Hegel'schen Geistphänomenologie	235
9.1	Sein beim Anderen	235
9.2	Die enzyklopädische Phänomenologie und die Phänomenologie des Geistes von 1807	241
9.3	Die Anfänge der Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins von sich selbst	249
9.4	Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Verstand	259
10.	Vernünftiges Selbstbewusstsein. Zugänge zu Hegels Verständnis des seiner selbst gewissen Ichs	263
10.1	Das sich wissende Ich auf dem Weg zur Vernunft gemäß der Enzyklopädie von 1817	263

10.2 Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst gemäß der Phänomenologie von 1807	267
10.3 Die enzyklopädische Geistphänomenologie gemäß der Vorlesung vom WS 1827/28	274
10.4 Gewissheit und Wahrheit der Vernunft gemäß der Phänomenologie von 1807	282
11. Der Geist der Freiheit und seine Realisierung. Hegels Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft	289
11.1 Die enzyklopädische Psychologie gemäß der Vorlesung vom SS 1825.....	289
11.2 Anschauung und Vorstellung, Der Theorieweg des subjektiven Geistes zum Denken.....	300
11.3 Die entwickelte Intelligenz und ihr tätiger Wille.....	308
11.4 „Ich“ als Indexwort? Wider die semantische Reduktion der Selbstbewusstseinsthematik	316
12. Das Ich und das Selbst. Kontexte Pannenberg'scher Egologiekritik.....	323
12.1 Der Ichphilosoph unter Atheismusverdacht.....	323
12.2 Fichtes ursprüngliche Einsicht	332
12.3 I, me, and the Self. G. H. Meads Sozialpsychologie	338
12.4 Identität und Lebenszyklus – E. H. Eriksons Theorie des Urvertrauens	352
13. Transzendenz des Personseins. Die Selbstwerdung des Ich nach Pannenberg	363
13.1 Jemeinigkeit: Das Dasein als Selbstsein in Heideggers „Sein und Zeit“	363
13.2 Präreflexives Cogito: Das Fürsichsein des Bewusstseins nach Sartre	374
13.3 Die Selbstwerdung des Menschen als geschichtlicher Bildungsprozess	383
13.4 Ambivalente Ichhaftigkeit und die personale Bestimmung des Menschen	392
14. Kultur als zweite Natur. Die Welt des Menschen und ihre Ordnungen nach Pannenberg und Hegel	405
14.1 Die Lehre von den Grundlagen der Kultur in Pannenburgs Anthropologie.....	405

14.2	Das Medium der Sprache und der kulturelle Sinngelhalt der Institutionen bei Pannenberg	411
14.3	Recht, Moral und Sitte in Hegels Philosophie des objektiven Geistes	424
14.4	Die Realisierung konkreter Sittlichkeit in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat gemäß Hegel.....	434
15.	Vom Unwesen der Sünde. Zu Pannbergs Hamartiologie	445
15.1	Humanspezifische Verhaltensschemata, Aggressivität und Todestrieb	445
15.2	Exzentrizität, Selbstzentriertheit und Egozentrik.....	460
15.3	Schuld und Schuldbewusstsein	468
15.4	Die Pröpperkontroverse.....	478
16.	Vom Geist der Versöhnung. Zu Hegels Philosophie der Religion...	487
16.1	Absolutheitstheoretischer Begriff der Religion	487
16.2	Von der bestimmten zur offenbaren Religion.....	498
16.3	Vollendung durch Überwindung des Bösen.....	508
16.4	Religiöse Vorstellung und philosophischer Begriff.....	525
17.	Epilog. Das Feuerbachsyndrom	537
17.1	Die Posaune des Jüngsten Gerichts.....	537
17.2	Religionskritisches Purgatorium	543
17.3	Heidelberger Kolleg im Revolutionsjahr 1848	549
17.4	Entzauberung der Wunder und marianische Transformation ...	557
17.5	Hegelkritik und Grundsätze künftiger Philosophie	564
17.6	Verwandlung der Theologie in Anthropologie	571
17.7	Der Mensch auf dem Grund und Boden der Natur	580
17.8	Heilsames Fegefeuer	586

Vorwort

In einem eher unbekanntem Text Heinrich Heines mit dem Titel „Elementargeister“¹ wird von einem „Magister Artium zu Göttingen“ (DHA 9, 42, 13; vgl. DHA 9, 505, 36–506, 11) berichtet, der sein Leben mit dem Schreiben umfangreicher Bücher zubrachte, ohne auch nur eines von ihnen je zu veröffentlichen. Die Ursache, die der „allgemein für einen Esel“ (DHA 9, 42, 22) erachtete Privatgelehrte seinem Dichterfreund gegenüber dafür angab, scheint den Regeln der dialektischen Kunst zu entsprechen. „Nachdem er nemlich für das Thema, das er beweisen wollte, alle seine Gründe entwickelt, glaubte er sich verpflichtet die Einwürfe, die etwa ein Gegner anführen könnte, ebenfalls mitzuteilen; er ergrübelte alsdann vom entgegengesetzten Standpunkte aus die scharfsinnigsten Argumente, und indem diese unbewußt in seinem Gemüthe Wurzel faßten, geschah es immer, daß, wenn das Buch fertig war, die Meinungen des armen Verfassers sich allmählig umgewandelt hatten, und eine dem Buche ganz entgegengesetzte Ueberzeugung in seinem Geiste erwachte.“ (DHA 9, 42, 35–43, 4) Das Ergebnis des von These zu Antithese fortschreitenden Erkenntnisprozesses war stets das gleiche: Ehrlich entschlossen, „den Lorbeer des literarischen Ruhmes auf dem Altare der Wahrheit zu opfern“ (DHA 9, 43, 5f.), warf der Göttinger Magister jedes Manuskript, kaum dass er es vollendet hatte, „ins Feuer“ (DHA 9, 43, 7).

Taler für VuR

Auch seinem theologischen Erstling bereitete der unglückliche Autor nach Heines Bericht unter Seufzen das nämliche Schicksal: „Da habe ich nun, sprach er traurig, zwanzig Körbe Kirchenväter exzerpiert; da habe ich nun ganze Nächte am Studiertische gehockt und Akta Sanktorum gelesen, während auf deiner Stube Punsch getrunken und der Landesvater gesungen wurde; da habe ich nun für theologische Novitäten, deren ich zu meinem Werke bedurfte, 38 sauer erworbene Thaler an Vandenhoeck et Rupprecht bezahlt, statt mir für das Geld einen Pfeifenkopf zu kaufen; da habe ich nun gearbeitet wie ein Hund seit

1 H. Heine, Elementargeister, in: ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. v. M. Windfuhr im Auftrag der Landeshauptstadt Düsseldorf (= DHA). Bd. 9, Hamburg 1987, 9–64. Textbruchstücke sind in DHA 9, 258ff. anhangsweise beigegeben. Zur Genese der Mitte der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts entstandenen Schrift, zu ihrer Text- und Druckgeschichte, zu den verarbeiteten Quellen sowie zu ihrer Rezeption vgl. DHA 9, 301–366. Angaben zu einschlägiger Literatur, zur Textüberlieferung und zu den Lesarten finden sich in DHA 9, 366–457, Erläuterungen zur Episode um den Göttinger Privatgelehrten in DHA 9, 505f.

zwey Jahren, zwey kostbaren Lebensjahren ...“ (DHA 9, 43, 8–16)² Wofür? Für nichts und wieder nichts! Affirmation und Negation führen keine Synthese herbei, da jedes im Werden begriffene Werk, statt in zielgerichteter Dialektik fortzuschreiten, dorthin zurückkehrt, wo es seinen Anfang genommen hatte, ins Nichts. Den einzigen Unterschied zwischen Beginn und Ende mag man darin erkennen, dass an die Stelle der einstigen Leere weißer Blätter am Schluss die Schwärze eingäscherten und zu Staub zerfallenen Papiers getreten ist, dessen Beschriftung buchstäblich ausgelöscht ist, so als ob es sie nie gegeben hätte.

Man hat hinter dem Magister Artium, der bei Heine Heinrich Kitzler heißt, einen Studienfreund des Dichters vermutet, über den sich aber nichts Näheres in Erfahrung bringen lasse, was in Anbetracht seines Umgangs mit den Produkten eigenen Schaffens nicht weiter verwundere. Nach anderer Auffassung „spricht mehr dafür, daß Kitzler eine bloße Kunstfigur sein soll“ (DHA 9, 506, 6f.; Kursivierung wurde nicht wiedergegeben.). Wie immer es sich verhalten mag, der Satz, mit dem Heine die Kitzlerepisode einleitet, hat so oder so seine Richtigkeit: „Es ist eine eigne Sache um die Schriftstellerey.“ (DHA 9, 42, 10) Dies gilt insbesondere, wenn ihren Gegenstand eine dialektisch operierende Philosophie und namentlich diejenige Georg Friedrich Wilhelm Hegels darstellt. Heine wusste ein Lied davon zu singen.

War die Bewunderung des Dichters für das „System der Systeme“ (DHA 8/1, 52, 22f.) des Berliner Meisters, bei dem er selbst studiert hatte, anfangs und über einen längeren Zeitraum hinweg beinahe grenzenlos, so machte sich allmählich Skepsis breit, was weniger mit der viel beklagten Unverständlichkeit der Hegel'schen Philosophie (DHA 8/1, 92, 27: „Als Hegel auf dem Todtbette lag, sagte er: ‚nur Einer hat mich verstanden,‘ aber gleich darauf fügte er verdrießlich hinzu: ‚und der hat mich auch nicht verstanden.‘“) als mit der Tatsache zu tun hatte, dass die Gruppierung der sog. Jung- bzw. Linkshegelianer aus dem spekulativen Vernunftsystem religionskritische Konsequenzen radikal-genetischer Art zogen, die Heine ab einem gewissen Zeitpunkt seines Lebens nicht mehr zu teilen gewillt war. Zwar hatte er selbst einen entscheidenden Anstoß zur religionskritischen Rezeption der Hegel'schen Philosophie gegeben; auch blieb er der Religionskritik selbst unter den Bedingungen seiner neuerwachten Religiosität verbunden. Aber die Radikalität, mit der man in junghegelianischen Kreisen die Religion meinte zum Epiphänomen herabsetzen und zum Verschwinden bringen zu können, wurde ihm zuwider, und diese

2 Beim „Landesvater“ handelt es sich um ein verbreitetes Studentenlied (vgl. DHA 9, 507, 36ff.). Was zu Heines Zeiten bei VuR für 38 Taler an theologischer Literatur zu erwerben war, ist DHA 9, 508, 4ff. aufgelistet.

Aversion übertrug sich schließlich auf Hegels eigenes Denken, von dem er sich immer mehr distanzierte.³

Ein Meister und seine Schüler

Durch kritische Distanz und Abkehr war auf weite Strecken auch das Verhältnis der evangelischen Theologie zum Absolutheitsphilosophen bestimmt, obwohl dieser ausdrücklich erklärt hatte, durch sein Denken ganz im reformatorischen Christentum bestärkt worden zu sein. Der Grund für diese Abstandnahme ist trotz aller Unterschiede vergleichbar mit demjenigen für Heines wachsende Reserve. Zwar ist die Geschichte des Hegelverständnisses in der neueren protestantischen Theologie bis heute „nicht geschrieben“⁴: „Doch das wichtigste Datum dieser Geschichte liegt fest, weil das theologische Hegel-Bild weniger in der kritischen Rezeption seiner Philosophie als vielmehr in Abwehr der ‚kritischen‘ Konsequenzen entstand, die seine jüngeren theologischen Schüler aus ihr gezogen hatten.“⁵ Zu denken ist an David Friedrich Strauß, an Bruno Bauer und insbesondere an Ludwig Feuerbach. Letzterer repräsentiert, so Wolfhart Pannenberg, „die erste Gestalt des vollendeten Atheismus“⁶ der Moderne,

3 Zu Heine und zur politisch-kulturellen Situation im Vormärz vgl. J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Bd. I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, 459ff.

4 T. Rendtorff, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh 1970, 112; zum Thema „Abkehr von Hegel als theologiegeschichtliches Problem“ vgl. a.a.O., 111ff.

5 F. W. Graf, *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit*, München 1982, 33. „Nicht Hegel selbst blieb in der Theologie des letzten (sc. mittlerweile vorletzten) Jahrhunderts ohne Wirkung. Sondern die Gestalt der theologischen Hegel-Rezeption, für die im zeitgenössischen theologischen Bewußtsein Strauß und seine Seitengänger standen, war es, die die theologische Abkehr von Hegel veranlasste (und auch als relativ berechtigt erscheinen läßt).“ (Ebd.)

6 W. Pannenberg, *Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung* (1963), in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 347–360, hier: 348. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Einen „Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik“ liefert U. Schott, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*, Göttingen 1973. Zur Reaktion der Theologie, insbesondere von Seiten von Julius Müller, Eduard Zeller und Karl Schwarz vgl. E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jahrhundert und einem Anhang über Feuerbach*, Göttingen 1972. Zum Thema „Feuerbach und die Theologie der Säkularisation“ vgl. die gleichnamige Monographie von M. Xhaufflaire, München/Mainz 1972. Aufschlussreich ferner: M. Petzoldt, *Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs*, Berlin 1989.

indem er „durch seine genetische Theorie der Religion“ (348) zu beweisen suchte, „daß man auch die Religion selbst ohne Gott erklären“ (ebd.) kann. Feuerbach habe sein Beweisverfahren unter Bezug auf Hegel und im Anschluss an dessen Gedanken der Unendlichkeitsbestimmung des Menschenwesens sowie der Entzweiung oder Entfremdung vollzogen; dadurch sei Hegels Denken selbst theologisch in Misskredit und in den Verdacht geraten, den Atheismus zu befördern.

Statt diese Verdächtigungen weiter zu pflegen oder den traditionellen Vorwurf des Pantheismus bzw. Akosmismus unbedacht zu reproduzieren, empfiehlt Pannenberg, „die philosophische Auseinandersetzung mit Feuerbach, wenigstens ein Stück weit, mit Begriffen Hegels zu führen, von denen Feuerbach in seiner Konstruktion ja durchweg abhängig ist. Auch *Hegel* hat Gott als das ‚Wesen‘ des Menschen bezeichnen können. Aber damit war nicht wie bei Feuerbach das der Menschheit immanente Wesen gemeint, sondern bei Hegel bedeutet Wesen gerade das der Erscheinung Jenseitige; als das ‚Wesen‘ des Menschen ist Gott jenseits des Menschen, als seine ihm *jenseitige Bestimmung*.“ (352f.) Bezüge zur modernen Anthropologie und zu demjenigen, was diese „ein wenig mißverständlich als Weltoffenheit oder Exzentrizität bezeichnet“ (353), lassen sich Pannenberg zufolge von hier aus unschwer herstellen, um zu zeigen, dass die menschliche Subjektivität ihrer Wesensstruktur nach auf Selbsttranszendenz und eine Unendlichkeit jenseits ihrer selbst angelegt sei. „Gegen Feuerbach gewendet heißt das, der Mensch ist auf Unendlichkeit wesentlich bezogen, aber er ist nie in sich selbst schon unendlich“ (ebd.), und zwar nicht nur als Individuum, sondern auch gemäß seiner Gattung nicht. Die Vergottung der Menschheitsgattung ist, wie Hegel im Unterschied zu Feuerbach gewusst habe, Pannenberg zufolge anthropologisch verfehlt und eine Rückkehr der Religion in regressiver Gestalt. Was soeben aus dem Hause des Denkens vertrieben wurde, tritt durch die Hintertür ideologisch pervertiert wieder ein.

Signatur der nachhegelschen Philosophie

Pannenberg will den Absolutheitsphilosophen gegen Entwicklungen in Teilen von dessen Schülerschaft in Stellung bringen und die Auseinandersetzung mit der radikal-genetischen Religionskritik mit Hegel'schen Begriffen führen, „wenigstens ein Stück weit“ (352). Wie weit er sich auf Hegel einzulassen gewillt ist und wohin er ihm nicht zu folgen bereit ist, wird sich zeigen, wenngleich eher indirekt, da der Vergleich beider Denker nicht unmittelbar, sondern auf vermittelte Weise, nämlich im Medium der Lehre vom Menschen erfolgen soll. Die Gründe für dieses Vorgehen liegen auf der Hand und sind unschwer erkennbar. Nach verbreiteter, von Pannenberg geteilter Annahme, ist die wissenschaftliche

Entwicklung nach Hegel durch eine fortschreitende Hinwendung zur Anthropologie gekennzeichnet. Diese bildet auch die „Signatur der nachhegelschen Philosophie“⁷ und zwar nicht nur innerhalb des Jung- bzw. Linkshegelianismus, sondern auch bei den sog. Alt- oder Rechtshegelianern und darüber hinaus.⁸ Auch für die Theologie und das Verständnis von Religion wird die Lehre vom Menschen zur Basiswissenschaft und tritt an die vormalig von der Kosmologie eingenommene Stelle. Die durchgängige Anthropologisierung von Religionsphilosophie und Theologie konnte zu der These führen, „daß die Gottesvorstellung als eine Projektion des Menschen zu erklären sei, der in seiner Selbstentfremdung sein eigenes Wesen als ein fremdes, höheres Wesen anbetet“⁹. Gegen diese Annahme anzugehen, die in Feuerbachs atheistischer Religionskritik ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, ist nach Pannenberg eine, ja die theologische Fundamentalaufgabe, die es binnenanthropologisch zu bewältigen gelte.

Pannenberg erkennt der Anthropologie fundamentaltheologische Bedeutung zu. Entsprechend ist nach seinem Urteil die Auseinandersetzung mit der radikalen Religionskritik primär auf anthropologischem Felde zu führen. Vorzugsweise an der Lehre vom Menschen hat sich nach ihm auch zu entscheiden, wie weit dem Hegel'schen Denken zu folgen theologisch ratsam und angemessen sei. Es liegt daher nahe, die konstruktive und kritische Beziehung des Pannenberg'schen zum Hegel'schen Denken insbesondere im Kontext der Lehre vom Menschen zu untersuchen und den Vergleich beider mittels der Anthropologie durchzuführen. Andere Vergleichs Gesichtspunkte sind damit nicht ausgeschlossen; weist die Lehre vom Menschen doch sowohl nach Pannen-

7 W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 294.

8 Was den Antagonismus von Rechts- und Links- bzw. Alt- und Neuhegelianern betrifft, so wirkt er G. Sans zufolge bis heute nach, nicht zuletzt in der Art und Weise der Hegelauslegung: „Die Frontstellung zwischen metaphysischer und nicht-metaphysischer Hegelinterpretation gleicht in vieler Hinsicht den Auseinandersetzungen innerhalb der frühen Hegel'schen Schule.“ (G. Sans, *Tod Gottes und Andersheit des Geistes. Die Ambivalenz von Hegels Philosophie der geoffenbarten Religion*, in: Th. Oehl/A. Kok [Hg.], *Objektiver Geist und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden/Boston 2018, 529–547, hier: 529) Seine eigene – das Verhältnis von Religion und Philosophie betreffende – Hegelauslegung hat Sans in dem Diktum zusammengefasst, wonach religiöse Vorstellungen ohne philosophische Begriffe blind, philosophische Begriffe ohne religiöse Vorstellungen leer seien (vgl. ders., „Philosophische Begriffe ohne religiöse Vorstellung sind leer.“ Hegel über das Wissen vom Unbedingten und den Glauben an Gott, in: F. Resch [Hg.], *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als gemeinsames Thema der Philosophie*, Dresden 2016, 385–400).

9 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 310.

bergs als auch nach Hegels Auffassung über den rein binnenanthropologischen Horizont hinaus.¹⁰

Konstruktive Gemeinsamkeiten zwischen Pannenberg's Anthropologie und Hegel's Lehre vom Menschen lassen sich bis in die Details der Stofforganisation hinein aufweisen. Was hinwiederum die Pannenberg'sche Kritik an der Hegel'schen Philosophie des subjektiven Geistes anbelangt, so richtet sie sich v.a. gegen eine mit dem spekulativen Gesamtsystem in Verbindung gebrachte Tendenz, die menschliche Endlichkeit im Konzept der absoluten Idee zum lediglich transitorischen Moment herabzusetzen und hinter sich zu lassen, was sich als unmöglich erweisen sollte. „(D)ie im Konzept der absoluten Idee mediatisierte und verflüchtigte *Endlichkeit* des Menschen forderte nun gegen Hegel ihr Recht zurück, indem das Konzept der absoluten Idee selber für ein Produkt des denkenden Philosophen erklärt wurde, zum Ausdruck für die verstiegene Verwechslung seiner Abstraktionen mit der konkreten Wirklichkeit, wenn nicht sogar für die Anmaßung, das Produkt des eigenen Denkens für eine übermenschliche, göttliche Wahrheit auszugeben“¹¹.

Hegel und Pannenberg

Pannenberg macht sich diese Erklärung nicht unmittelbar zu Eigen, erkennt ihr aber ein Wahrheitsmoment zu. Ob und, wenn ja, mit welchem Recht, wird zu fragen sein. Mit einer gedanklichen Fixierung auf Endliches und eine Endlichkeitsphilosophie, die sich für selbstverständlich und keiner weiteren Begründung bedürftig erklärt, konnte sich Pannenberg jedenfalls ebenso wenig befreunden wie Hegel: „Die Verabsolutierung des Endlichen“, heißt es, „und insbesondere des Menschen wurde von Hegel mit Recht als Beweis dafür betrachtet, daß der Mensch nicht umhin kann, das endlich Gegebene zu überschreiten und so oder so sich zum Gedanken des Absoluten zu erheben: Wenn er das Absolute nicht von sich selber (und allem Endlichen) unterscheidet, nimmt er sich selbst (oder irgendein anderes Endliche) für absolut. Diese perverse Form

10 Vgl. dazu etwa die Bemerkung Pannberg's a.a.O., 311: „Durch anthropologische Argumentation allein, von der Problematik menschlichen Selbstverständnisses aus, läßt sich die Annahme Gottes als Wirklichkeit nicht zureichend erhärten. Eine solche Annahme überzeugt nur dann und in dem Maße, wie der aus dieser Problematik des Selbstverständnisses begründete *Gedanke* Gottes zugleich erschließende Kraft für die Welterfahrung hat. Insofern ist die Erfahrung der Welt und die Frage nach der sie letztlich bestimmenden Macht auch heute noch unentbehrlich für jede Vergewisserung über die Wirklichkeit Gottes. Aber der Zugang zum Gottesgedanken ist nicht mehr unmittelbar von der Welt her gegeben, sondern nur auf dem Umweg über das Selbstverständnis des Menschen und sein *Verhältnis* zur Welt.“

11 Ders., Theologie und Philosophie, 296.

der Erhebung zum Absoluten durch Verabsolutierung des Endlichen bestätigt auf ihre Weise, – obwohl wider Willen, – daß so oder so das religiöse Thema zum Lebensvollzug des Menschen gehört.“¹²

Trotz offenkundiger Nähe zur Hegel'schen Philosophie¹³ war Pannenberg eigenen Angaben zufolge nie ein theologischer Hegelianer. Von Anbeginn findet sich bei ihm „keine positive Würdigung Hegels ohne kritische Anmerkung“¹⁴.

12 A.a.O., 301.

13 Sie „ist nicht zuletzt motiviert durch das geistesgeschichtliche Anliegen der Hegel'schen Philosophie: mittels einer dezidierten Rückbesinnung auf die christliche Trinitätslehre und deren philosophischer Reformulierung eine versöhnende Vermittlung des aufgeklärten Bewußtseins mit den, durch die Aufklärungskritik in Mißkredit geratenen, ‚positiven‘ Inhalten des christlichen Glaubens zu erreichen und zugleich die [sic!] dem ‚Zeitgeist‘ angepasste, trinitätsvergessene Theologie ihr eigentliches Thema vor Augen zu halten; gleichzeitig zielt dieser Vermittlungsversuch auf eine Überwindung des Kantischen Philosophietypus, der die klassischen Themen der Metaphysik – Gott, Seele, Welt – nur als regulative Ideen behandelt und nicht in ihrer metaphysischen Wirklichkeit erreicht. Da sich zum einen die Krise des christlichen Gottesbegriffs gegenüber Hegels Zeit in der Gegenwart verschärft hat und andererseits die Maximen der Aufklärung und Moderne – Vernunft, Freiheit, Autonomie, empirische sowie geschichtliche Bedingtheit und Relativität allen Erkennens – und deren Schatten – Irrationalismus, fideistische Religiosität und metaphysische Skepsis – weiterhin das Bewußtsein des abendländischen Menschen bestimmen, ist Hegels geistesgeschichtliches Programm für Pannenberg unbedingt einer philosophisch-theologischen Reflexion und einer bedingten Rezeption wert.“ (M. Schulz, Zur Hegelkritik Wolfhart Pannenburgs und zur Kritik am „Antizipationsgedanken“ Pannenburgs im Sinne Hegels, in: MThZ 43 [1992], 197–227, hier: 197).

14 A.a.O., 198, Anm. 5. Nach Schulz ist die Hegelkritik Pannenburgs, die mit der Intention einer „Revision des Hegel'schen Systems im Ganzen“ (198) vorgetragen werde, vorzugsweise gegen „Hegels Kritik aller Eschatologie“ (199; vgl. im Einzelnen 199–207) gerichtet und in der Transformation des Begriffs (des Begriffs) zum proleptischen Vorgriff zusammengefasst: „der ‚Begriff‘ minus ‚Antizipation‘ gleich Vor(be)griff“ (207; vgl. im Einzelnen 207–210 sowie 211–219). Was die Reichweite der Pannenburg'schen Hegelkritik anbelangt, kommt Schulz zu folgendem Ergebnis: „Pannenburgs Antizipationsmodell läßt sich nur begrenzt und gegen die eigentliche Dynamik des Hegel'schen Systems auf dieses adaptieren und läuft auf dessen grundlegende Revision hinaus.“ (219) Schulz ist nicht bereit, diese Entwicklung mitzuvollziehen, sondern sucht „Hegels ‚Begriff‘ als Grund (von) Pannenburgs ‚Vor(be)griff““ (ebd; bei Sch. kursiv) zu begreifen, indem er auf die „nicht-antizipatorische Möglichkeitsbedingung der Antizipation“ (ebd; vgl. im Einzelnen 219–227) reflektiert. Es sei unmittelbar evident, „daß eine antizipatorische Wahrheitstheorie hinsichtlich ihres eigenen Wahrheitsanspruchs nicht mehr behaupten darf als sie selber als Theorie zu behaupten erlaubt – andernfalls wäre sie selbstwidersprüchlich. Der Wahrheitswert dieser Theorie ist demnach ebenfalls nur ein antizipatorisch-hypothetischer. Wie ist es aber um diese Einsicht bestellt? Keineswegs darf sie mehr als hypothetischer Natur sein. Aber was ist wiederum mit dieser Einsicht ...? Es scheint sich eine unendliche Kette sich jeweils voraussetzender Hypothesen, die einander antizipieren, abzuzeichnen. Und nochmals: Auch diese Hypothesenkette darf den Status einer Hypothese nicht überschreiten; mehr als antizipatorisch wahr vermag sie ohne pragmatischen Widerspruch nicht zu sein. Kurz: Eine hypothetisch-antizipatorische Wahrheitstheorie beansprucht

Konzentriert ist die Pannenberg'sche Hegelkritik in der These, dass der Begriff auch als Begriff des Begriffs proleptisch verfasst und antizipatorischer Vorgriff sei. Diese Annahme hat auch in Pannenburgs eigener Schule nicht ungeteilte Zustimmung gefunden.¹⁵ Doch scheint es unter dialektischen Gesichtspunkten und in Anbetracht des warnenden Beispiels, welches der arme Göttinger Magister Artium Heinrich Kitzler gegeben hat, ratsam, sich nicht vorschnell in Antagonismen verstricken zu lassen, weil sonst die Gefahr droht, dass die

die Wahrheit des Satzes: Es gibt keine nicht-hypothetisch wahren Aussagen, und man beansprucht diese ebenso – unbedingt, nicht-hypothetisch – für den eigenen Theorieanspruch. Der Selbstwiderspruch ist evident, obgleich man versucht, ihn zu vermeiden. Auch der Faktor der Zukunft ändert an dieser Einsicht nichts. Hypothetisch einzuräumen, möglicherweise erweist sich zukünftig – oder eschatologisch mit Sicherheit – das Antizipationsmodell als richtig oder falsch, hieße zu sagen: Unter einmal anderen Bedingungen könne es nicht-hypothetische Erkenntnis geben. Eine nicht-hypothetische Erkenntnis negiert aber gerade jede Voraussetzung, auch zukünftige Bedingungen. Also gilt sie immer und kann grundsätzlich eingesehen werden, auch unabhängig davon, wann diese Einsicht erreicht wird ...“ (220f.) Vgl. ferner: ders., *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jünger, K. Rahner und H. U. v. Balthasar*, St. Ottilien 1997.

- 15 Vgl. etwa F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986; ders., *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989; dazu unten Abschnitt 2.3. Ähnlich wie Falk Wagner in seiner Münchner Zeit (und unter affirmativem Bezug auf M. Schulz) argumentiert Chr. Glimpel, *Gottesgedanke und autonome Vernunft. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannenburgs*, Göttingen 2007. Glimpel teilt Pannenburgs Anliegen, neuzeitliches Denken und christliche Tradition zu vermitteln, kritisiert aber, dass dieser die intendierte Vermittlung in der Logik empirischer Wissenschaften zu leisten versuchte, ohne deren Theoriebildung hinreichend von religionspezifischen Bezügen zu unterscheiden, deren Wahrnehmung spekulative Philosophie ungleich angemessener zu leisten vermöge. Der nach seinem Urteil unangemessenen Thematisierung religiöser Gehalte durch Pannenberg korrespondiert Glimpel zufolge eine Fehlbestimmung des Denkens: „Indem Pannenberg die Eigenbestimmtheit des Denkens auf zukünftige Bewährung hin relativiert, definiert er das Denken als ein Seiendes, Endliches. Ein endliches Denken aber kann auch nur Endliches denken und denkt deswegen sogar die religiösen Gehalte als endliche.“ (19) Trotz seiner Skepsis einem sog. Vernunftabsolutismus gegenüber favorisiert Glimpel den Ansatz Hegels eindeutig gegenüber demjenigen Pannenburgs, dessen Hegelkritik er für im Grundsatz verfehlt erachtet: „Eine Vermittlung des christlichen Gottesgedankens mit der neuzeitlichen Autonomie des Denkens“, so lautet die zentrale These, „ist nicht auf der Basis empirisch-wissenschaftlicher Theoriebildung, wohl aber mittels der apriorischen Form des Begriffs möglich, weil diese Form sowohl dem Denken als auch dem Sinn des Gottesgedankens entspricht.“ (20; bei G. kursiv) Der entscheidende Fehler Pannenburgs bestehe darin, dass er seine Theologie und den sie bestimmenden Gottesgedanken seinslogisch konzipiere (vgl. 47ff.), statt sie im Bewusstsein der Seinsüberlegenheit des Denkens (vgl. 115ff.) auf begriffslogischer Basis zu entwickeln (vgl. 241ff.).

Lehre vom Menschen gar nicht in Gang kommt, die wie ihr Gegenstand bei beiden, Pannenberg und Hegel, nur als im Werden begriffen zu begreifen ist: „Beine hat uns zwey gegeben / Gott der Herr, um fortzustreben, / Wollte nicht daß an der Scholle / Unsr Menschheit kleben solle. / Um ein Stillstandsknecht zu seyn / Gnügte uns ein einziges Bein.“ (DHA 3/1, 400, 1–6)¹⁶

Vorgriff aufs Ganze

Die Studien zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel setzen ein mit einem vorläufigen Vergleich zwischen einer philosophischen Subjektivitätstheorie und einer in theologischer Perspektive entwickelten Anthropologie. Sodann wird die Pannenberg'sche Hegelrezeption in Grundzügen skizziert, ein Einblick in die Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes im Hegel'schen Enzyklopädiensystem gegeben und die Grundannahme Pannenbergs zur Anthropologie benannt, wonach der Mensch nicht nur geschichtlich, sondern *als* Geschichte zu verstehen sei. Es folgt eine dialektische Gedankenentwicklung, die nach Maßgabe der Methodik fortschreitender Abstraktion von Abstraktionen von den biologischen Grundlagen der Anthropologie zu immer konkreteren Formationen der Lehre vom Menschen gelangt, um dessen durch Gegenstandsbewusstsein und sich wissendes Wissen bestimmtes leib-seelisches Personleben sowie die Objektivationen zu erfassen, durch die er sich in Theorie und Praxis eine zweite Natur schafft, nämlich die Kultur und ihre Institutionen. Eine Reihe von strukturellen Übereinstimmungen beider Denker sowohl in der Stofforganisation als auch in der Gedankenführung werden dabei offenkundig werden. Differenzen zeigen sich u. a. in hamartologischer Hinsicht, woraus sich soteriologische Abweichungen und unterschiedliche Akzentuierungen in der Beantwortung der Frage ergeben, wie sich Religion und Philosophie bzw., mit Hegel zu reden, religiöse Vorstellung und philosophischer Begriff zueinander verhalten. Ein ausführlicher Epilog ist schließlich Feuerbach gewidmet, dessen Purgatorium jede Theologie durchschreiten muss, welche die radikal-genetische Religionskritik der Moderne konstruktiv zu überwinden sucht.¹⁷

16 Zu den Hegel'schen Grundlagen dieses Poems aus dem lyrischen Nachlass Heines vgl. DHA 3/2, 1735f.; auf eine der von Hegel übernommenen Gedichtspointen (vgl. DHA 3/1, 401, 62ff.) hatte Heine bereits im Zusammenhang der sog. Börnedenschrift Bezug genommen (vgl. DHA 11, 109, 35–39; vgl. DHA 11, 608f.). Zum Gesamtthema „Heine und Hegel“ vgl. etwa die gleichnamige Studie von M. Windfuhr, in: ders., Rätsel Heine. Autorprofil – Werk – Wirkung, Heidelberg 1997, 159–184.

17 Vgl. G. Wenz, Art. Religionskritik I. Philosophisch II. Theologisch, in: TRE 28, 687–699. Feuerbachs Religionskritik ist mit der programmatischen These verbunden, dass der Leitbegriff

Angemerkt sei, dass die dem Epilog vorangehenden sechzehn Kapitel mit ihren jeweils vier Unterabschnitten so gestaltet sind, dass sie je für sich und unabhängig voneinander studiert werden können, was zwangsläufig einige Redundanzen mit sich bringt. Diese häufen sich dort, wo Zugänge zu Hegels Bewusstseins- und Selbstbewusstseinstheorie sowie zu seiner Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft von verschiedenen Texten her nacheinander erschlossen werden. Diese Passagen sind vorzugsweise an jene adressiert, die mit der Materie nur bedingt vertraut und an Grundinformationen interessiert sind; von Hegelkennern können sie in Teilen getrost übersprungen werden.

Danken darf ich der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für die Gewährung von Schreibgeldern für diese Arbeit sowie der Hilke und Wolfhart Pannenberg-Stiftung für einen Zuschuss zum Druck und die Unterstützung durch wissenschaftliche Hilfskräfte.

München, 27. August 2020
Gunther Wenz

„Vernunft“ durch den Leitbegriff „Mensch“ abzulösen sei. „Diese Parole kann als Motto über dem Weg von der Klassischen Deutschen Philosophie zu Denkansätzen aus der Zeit ihrer Auflösung in der Mitte des 19. Jahrhunderts stehen – und wenn man sie etwas streckt und über einiges hinwegsieht, was nicht so recht ins Bild passen will, so kann sie sogar noch über dem Weg von der Klassischen Deutschen Philosophie bis zur Philosophie der Gegenwart stehen.“ (W. Jaeschke, Von der Vernunft zum Menschen, in: M. Wunsch [Hg.], Von Hegel zur philosophischen Anthropologie, Würzburg 2012, 23–32, hier: 23; zu dem, was Feuerbach „ganzer Mensch“ nennt, und zur Naturalisierung seiner Anthropologie vgl. 28ff.)

1. Was ist der Mensch?

Philosophische Subjektivitätstheorie und Anthropologie in theologischer Perspektive

1.1 Ibn Tufails Inselroman

Hayy Ibn Yaqzan heißt der Knabe, was so viel bedeutet wie der Lebende, Sohn des Wachenden. Über seine Herkunft sind zwei Versionen im Umlauf: Nach der ersten handelt es sich bei ihm um das Ergebnis der ungewollten Schwangerschaft einer Prinzessin, die ihr Kind – ähnlich wie einst die Pharaotochter das Mosebaby – in eine Kiste gelegt und dem Meer übergeben habe, woraufhin es am Ufer einer unbewohnten Nachbarinsel gestrandet sei. Gemäß der anderen – interessanteren – Version ist der kleine Menschensohn ganz ohne Vater und ohne Mutter in der Inseleinsamkeit durch, wie es heißt, Spontangenese (vgl. 21) aus einer gärenden Lehmmasse entstanden, in deren Mitte sich eine kleine zweigeteilte Blase bildete, mit der sich der lebensspendende Gottesgeist verband und zwar zu einer derart engen und innigen Gemeinschaft, dass es für Sinne und Verstand unmöglich wurde, sie voneinander zu scheiden. Sie waren, wenn man so will, ein Herz und eine Seele geworden.

Bevor die Lebensgeschichte des Inselknabens in Grundzügen erzählt werden soll, sei kurz notiert, wer sie aufgezeichnet hat. Es handelt sich um einen älteren Zeitgenossen des im europäischen Mittelalter als Aristoteleskommentator zu Berühmtheit gelangten arabischen Philosophen und Arztes Ibn Ruschd alias Averroes namens Abu Bakr Ibn Tufail. Der Titel seines weniger an professionelle Philosophen als an ein interessiertes Allgemeinpublikum adressierten Buches lautet: *Der Philosoph als Autodidakt. Ein philosophischer Inselroman*.¹ Geschrieben wurde es wahrscheinlich in den Jahren um 1180. Der Mensch, so die Ausgangsthese, ist eine differenzierte Einheit von Leib und Seele bzw. Leib, Seele und Geist, kein Gott zwar, aber auch kein bloßes Tier, sondern ein Wesen mit einer Sonderstellung in der Natur, der er zwar von Hause aus angehört, aber ohne in ihr eine bleibende Heimat zu finden.

1 Abu Bakr Ibn Tufail, *Der Philosoph als Autodidakt. Ein philosophischer Inselroman*. Übers., mit einer Einl. u. Anmerkungen hg. v. P.O. Schaerer, Hamburg 2009. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Ibn Tufails philosophischen Inselroman haben nicht nur Muslime, sondern auch Juden und Christen rezipiert. Er wurde u. a. ins Hebräische, Lateinische, Englische, Holländische und vom evangelischen Theologen Johann Gottfried Eichhorn erstmals direkt aus dem Arabischen auch ins Deutsche übersetzt, und er hat auf Leibniz, Moses Mendelssohn und viele andere großen Eindruck gemacht; in Schellings Münchener Vorlesung von 1827 „Zur Geschichte der Neueren Philosophie“ wird er ausdrücklich erwähnt.

Mängelwesen

Es ist aufschlussreich und durchaus im Sinne moderner Anthropologie, wie Ibn Tufail die Sonderstellung des Menschen im natürlichen Kosmos erklärt. Er stellt Geist und Seele in keinen Gegensatz zum Leib, sondern betrachtet diesen als beseelten Körper und den Geist als jene Größe, welche psychosomatische Selbsttranszendenz und Weltoffenheit ermöglicht. Schon die biologische Verfassung stellt, wie Ibn Tufail anhand einer Schilderung des bis zum siebten Altersjahr reichenden Lebensabschnitts seines Inselknaben verdeutlicht, ein Indiz der eigentümlichen Sonderstellung des Menschengeschöpfs in der Natur dar. Ganz alleingelassen und auf sich gestellt wäre der kleine Ibn Yaqzan wie jedes Menschenkind unter sieben Jahren nicht lebensfähig, sondern müsste zwangsläufig sterben. Doch ein Mitgeschöpf, eine Gazelle, nimmt sich seiner an wie eine Mutter ihres Kindes. Sie säugt, wärmt und schützt ihn als sei es ihr Lieblingstier. Der Kleine wächst, gedeiht und macht als Tierstimmenimitator auf sich aufmerksam, um allmählich seine eigene Sprache zu finden, die es ihm erlaubt, auf den Begriff zu bringen, was gegenständlich begegnet. Der Erwerb einer Begriffssprache geht einher mit der Ausbildung eines spezifischen Sehvermögens, das nicht mehr am äußeren Anblick haftet, sondern erinnernd zu schauen und sich Dinge vorstellig zu machen vermag, auch wenn sie abwesend sind. Indem er es im Gedächtnis behält, vergegenwärtigt sich Hayy Vergangenes und lernt auf diese Weise denkend vorzugreifen auf das, was noch nicht da ist, sondern erst künftig wird. Die Ausbildung dieser Fähigkeit hat er mehr als nötig, weil er von Natur aus ein Mängelwesen ist.

Im Vergleich zu anderen Lebewesen kommt der Mensch nicht nur zu früh, sondern auch ohne diejenige Ausstattung zur Welt, welche ihm unter Naturbedingungen das Überleben ermöglicht. Als der kleine Insulaner des Philosophenromans die Tiere um ihn herum zu betrachten beginnt, da sieht er, „daß sie mit Fellen, Haaren oder Federn bekleidet waren; er bemerkte ihre Geschwindigkeit im Lauf, ihre Stärke im Kampf und ihre Waffen zur Verteidigung gegen Angreifer, wie Hörner, Zähne, Hufe, Sporne und Krallen. Darauf blickte er auf sich selbst und sah ein, daß er nackt und wehrlos war, ein schlechter Läufer und schwacher Kämpfer in allen Situationen, in denen die Tiere ihm eßbare Früchte streitig machten und ihm diese dann jeweils wegschnappten oder sogar entrissen.“ (26) Im Vergleich mit derjenigen seiner animalischen Mitkreaturen mutet die biologische Verfassung des Menschengeschöpfs kümmerlich an. Selbst wenn Hayy „die behinderten oder mißgestalteten Tiere betrachtete, fand er keines, dass ihm ähnlich gewesen wäre“ (ebd.). All dies, heißt es zum Schluss der Erzählung seines ersten Lebensabschnittes, bereitete ihm mitsamt seiner sonstigen Blöße „Kummer und Sorge“ (27).

Kompensationsstrategie

Der Mensch ist ein Mängelwesen, aber ein Wesen, das seinen Mangel zu kompensieren vermag. Was macht Hayy bei Eintritt in seinen zum erwachsenen Leben hinführenden zweiten Lebensabschnitt? Er gibt als erstes die kindische Hoffnung auf, an seinem biologischen Defizit auf natürliche Weise etwas grundsätzlich ändern zu können und anerkennt realistisch seine natürliche Schwäche, um just in ihr seine eigentümliche Stärke zu erkennen, weil diese ihn nolens volens veranlasst, die Natur einschließlich der eigenen zu transzendieren. Er lernt seine biologische Mängelausstattung, seine Instinktreduktion und seine gegenüber Pfoten und Hufen der Tiere entspezifizierten Hände und Füße kompensatorisch zu nutzen, um so aus einem Nachteil einen Vorzug zu machen. Hayy erschafft sich nicht nur Kleider aus Blättern und Federn, sondern fertigt aus dem Ast eines Baumes auch einen Stock, um mittels dieses und anderen Geräts, dessen instrumentellen Gebrauch er im Laufe seines Lebens immer weiter verfeinert, seinen Handlungsspielraum zu erweitern, die Natur in Schranken zu weisen bzw. sich durch Technik und Kultur eine zweite Natur zu bereiten, in welcher er als Mensch heimisch zu werden vermag.

Technik und Kultur im Sinne der Bearbeitung von Natur gehört zum Menschsein des Menschen, machen seine Humanität aber recht eigentlich noch nicht aus. Damit es zur wirklichen Menschwerdung des Menschen komme, bedarf es noch einer zusätzlichen Einsicht der ganz besonderen, grundstürzenden Art. Für Hayy wird sie durch Leiden, Sterben und Tod seiner Gazellenmutter erschlossen. Mit ihrem Ableben ist seiner Kindheit und dem Naturzustand seines Daseins der endgültige Abschied gegeben, was zwar schrecklich, aber zugleich die Voraussetzung seines Erwachsenwerdens ist. Nach anfänglicher Verzweiflung und trostlosem Seelenkummer fasst sich der Junge ein Herz, um der traurigen Angelegenheit auf den Grund zu gehen. Er seziiert die Leiche seiner tierischen Ersatzmutter, um das Prinzip ihres einstigen Lebens zu entdecken; er findet es aber nicht und kommt zu dem Schluss, dass es im materiellen Körper grundsätzlich nicht aufzufinden ist, weil das Wesen des Lebens alles Materielle transzendiert, um als dessen Formursache wirksam zu sein. So lernt er, zwischen dem leblosen Körper der Gazelle und der guten Seele zu differenzieren, die wie eine Mutter für ihn war. Die animalische Leiche übergibt er der Erde, um nach erfolgter Bestattung fortzustreben und alles bloß Körperlich-Sinnliche immer weiter hinter sich zu lassen.

Es würde zu weit führen, die anschließenden Lebensstationen, die Ibn Tufail seinen philosophischen Autodidakten im Zuge seines Bildungsromans fortschreitend durchlaufen lässt, im Detail zu verfolgen. Im dritten Lebensabschnitt erkundet der inzwischen 28-jährige stufenweise die Welt und lernt immer genauer die graduelle Durchformung des Materiellen von der anorganischen

hin zur organischen und von der vegetabilischen hin zur animalischen Sphäre kennen. Er erforscht die Gesetze, denen bloße Körper folgen, welche, weil gefühllos, ihrer selbst nicht inne und daher zwar da, aber nicht für sich da sind; er studiert die charakteristischen Kennzeichen lebendiger Wesen, die sich ernähren und wachsen wie Pflanzen oder zudem zu Ortsbewegungen und Sinneswahrnehmungen fähig sind wie die Tiere; er klassifiziert und systematisiert, unterscheidet zwischen Individuen, Arten und Gattungen etc., um dann – eine erste Ahnung vom göttlichen Urheber des Ganzen hatte sich schon eingestellt – ab dem 35. Lebensjahr mehrere Jahre lang, wie es ausdrücklich heißt, nicht mehr nur über Werden und Vergehen des Innerweltlichen, sondern auch darüber nachzudenken, „ob die Welt insgesamt entweder etwas war, das entstanden war, nachdem es zuvor nicht da war und ins Sein trat aus dem Nichtsein, oder ob sie etwas war, das seit jeher immer schon da war, ohne daß ihr auf irgendeine Weise das Nichtsein voranging“ (60).

Welt- und Gottoffenheit

Nachdem er trotz intensiven Nachdenkens über die Frage, ob das Universum einen zeitlichen Anfang habe oder nicht, keinen plausiblen Grund gefunden hatte, sich für eine der beiden Hypothesen zu entscheiden, geht Hayy auf, dass eine solche Entscheidung weder möglich, noch nötig sei, da nicht nur die Annahme einer anfangenden und endenden Endlichkeit der Welt, sondern auch diejenige einer infiniten Abfolge endlicher Weltzusammenhänge den Gedanken eines Unendlichen zur Voraussetzung habe, welches mit dem kosmischen Universum nicht gleichzusetzen sei. Damit ist der Gedanke gedacht, der von nun an immer konsequenter sein Leben bestimmen wird. Er fragt nach der Möglichkeit, den Gedanken des unendlich Einen zu denken, welches allem, was ist, zugrunde liegt und das universale All absolut übersteigt, und er kommt zu der Einsicht, dass diese Möglichkeit nur durch das im Unendlichkeitsgedanken Gedachte selbst bedingt sein kann und zwar auf unvordenkliche Weise. Allenfalls durch Einsichtnahme in die Verfasstheit sich wissenden Wissens, welches das seiner selbst bewusste Ich vollziehe, könne man sich einen vorläufigen Begriff vom unendlichen Einen in seiner Unbegreiflichkeit machen, insofern Selbstbewusstsein zugleich als „Erkennendes, Erkanntes und Erkenntnis“ (77), als „Wissendes, Gewußtes und Wissen“ (ebd.) aufzufassen sei.

Was ist der Mensch? Ein Wesen, das um sich weiß und ein Bewusstsein seiner selbst hat, ohne doch den Grund, in dem sein Ich und seine Welt gründen, unmittelbar aus sich heraus theoretisch erfassen und auf einen abschließenden Begriff bringen zu können. Dass dem so ist, geht uns, wie das Beispiel von Hayy Ibn Yaqzan zeigt, spätestens dann auf, wenn wir erwachsen geworden und zum entwickelten Bewusstsein unserer selbst und unserer Welt gelangt sind. Man

muss daraus nicht den Schluss ziehen, zu dem der philosophische Autodidakt gelangt ist, und zum Mystiker werden, der Augen und Ohren schließt und sich in sich selbst versenkt, um dessen gewahr zu werden, „*was noch kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keines Menschen Herz vernommen hat*“ (87), wie es bei Ibn Tufail im Anklang an 1. Kor 2,9 heißt. Es mag einstweilen schon genügen, sich gelegentlich anhand der Frage, wer wir sind, der Fraglichkeit unseres Menschseins und unserer Angewiesenheit auf Antworten zu erinnern, die sich nicht in Alltags- und Allerweltsweisheiten erschöpfen.

1.2 Die Frage des Menschen nach sich selbst

Anthropologie entspringt der Frage des Menschen nach sich selbst.² Menschen stellen nicht nur Fragen, sie sind eine offene Frage.³ „Nur der Mensch fragt, wer er ist.“⁴ Er tut dies, weil er sich selbst fraglich ist. Die Frage nach dem Menschen ist mithin „eine Grundfrage des Menschen, der sich verstehen will“⁵. Weil Anthropologie ihren Ursprung in der Frage des Menschen nach sich selbst und in seiner Fraglichkeit hat, ist jeder Mensch je auf seine Weise durch Selbstdeutung und Selbstgestaltung ein Anthropologe.⁶ Dies gilt umso mehr, als auch

-
- 2 Zur „Geschichte der Anthropologie“ vgl. die gleichnamige Monographie von W. E. Mühlmann, Frankfurt a. M./Bonn ²1968, zu den verschiedenen Forschungsgebieten der Anthropologie der Gegenwart H. J. Birx (Ed.), 21st Century Anthropology. A Reference Handbook. Vol 1/2, Thousand Oaks/Cal. 2010 sowie E. Bohlken/Chr. Thies (Hg.), Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart 2009, W. Oelmüller/R. Dölle-Oelmüller, Grundkurs Philosophische Anthropologie, München 1996 oder den ersten Band des Sammelwerkes mit Beiträgen des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie „Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen“, hg. v. G. Frey u. J. Ziegler, Innsbruck 1983. Zu subjektivitätstheoretischen Ansätzen der Lehre vom Menschen vgl. u. a. P. Geyer, Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau, Würzburg 2007 sowie R. L. Fetz (Hg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Berlin/New York 1998, hier: Bd. 1, V: „Das Subjekt hat sein Ende überlebt.“ „Philosophische Ideale vom ‚wahren‘ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper“ thematisiert K. Salamun in dem Band: Wie soll der Mensch sein?, Tübingen 2012. Zur Vermittlungsaufgabe des terminologisch eigentümlich unscharfen Ausdrucks „Menschenbild“ zwischen individueller Lebensdeutung und Präsenz des Allgemeinen in ihr vgl. D. Korsch, Menschenbild. Zur Geschichte und zur Funktion eines Orientierungsbegriffs, in: I. U. Dalferth/A. Hunziker (Hg.), Sein-Können. Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Tübingen 2011, 75–94.
- 3 Vgl. H. Thielicke, Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München/Zürich 1976, 23ff.: Der Mensch – eine offene Frage.
- 4 K. Wojtyła/Johannes Paul II., Von der Königswürde des Menschen, Stuttgart 1980, 25.
- 5 E. Coreth, Was ist der Mensch? Grundzüge philosophischer Anthropologie Innsbruck/Wien ⁴1986, 9.
- 6 Vgl. M. Landmann, Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart, Berlin/New York ⁵1982, 7ff.

die wissenschaftlich ausgebildete Anthropologie Menschen zur Voraussetzung hat, die sie zustande bringen.

Fraglichkeit

Eine um Wissenschaftlichkeit bemühte menschliche Selbstverständigung wird als erstes zu fragen haben, wonach eigentlich gefragt wird, wenn das fragliche Sein des Menschen infrage steht und thematisiert werden soll. Es versteht sich nämlich nicht von selbst, „was derjenige, der fragt, ‚Was ist der Mensch?‘, eigentlich wissen will und welche Antwort er als Antwort auf seine Frage gelten lassen würde. Würde ihn die chemische Formel der DNS-Struktur der menschlichen Gene zufriedenstellen – die übrigens derjenigen des Hausschweines besonders ähnlich ist –? Möchte er die spezifischen Anpassungsleistungen des menschlichen Organismus an seine Umwelt, seine ‚ökologische Nische‘ kennenlernen, und genügt es ihm für das Verständnis der menschlichen Kulturleistungen, wenn er diese in ihrer Funktionalität für die Selbstbehauptung der Gattung begriffen hat? Will er das in der Geschichte so vielfältig hervortretende menschliche Selbstverständnis aus einem einheitlichen Prinzip begreifen? Oder versucht er den Menschen als Entwurf zu sehen, den man nur verstehen kann, wenn man der Gestalt seines vollkommenen Gelingens ansichtig wird, so daß erst das ‚Ecce homo‘ des Pilatus uns zeigte, wer und was der Mensch ist?“⁷

Die Frage, was derjenige eigentlich wissen will, der anthropologisch nach Sein und Wesen des Menschen fragt, ist umso dringlicher, als die mit dem Menschen beschäftigten Wissenschaften heute auf dem besten Wege sind, „im allgemeinen Bewußtsein den Platz einzunehmen, den in früheren Jahrhunderten die Metaphysik innehatte“⁸. Ohne gravierende Verluste kann dies, wenn überhaupt, nur unter der Voraussetzung geschehen, dass Anthropologie wissenschaftlich reflektierte und damit philosophische Gestalt annimmt. Philosophie will wissen, wie es um die Wissenschaftlichkeit von Wissenschaft bestellt ist. Ihr Ziel ist es, die Wissenschaft zum Bewusstsein ihrer selbst und mithin zu einem wissenschaftlich geklärten Selbstbewusstsein zu führen. Nachgerade für die Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen ist dies unentbehrlich. Daher bedarf vorzugsweise sie der philosophischen Reflexion.

7 R. Spaemann, Über den Begriff einer Natur des Menschen, in: K. Michalski [Hg.], Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Stuttgart 1985, 100–116, hier: 100f. Nach J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart-Berlin 1971, 11ff. ergeben sich Fragen und Antworten des Menschen bezüglich seines Wesens aus seinem Selbstvergleich 1. mit dem Tier, 2. mit dem Mitmenschen und 3. mit dem Göttlichen.

8 W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ³1968, 5. „Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie“ (ebd.), heißt es im ersten Satz des ersten Vortrags der zitierten Schrift.

Philosophische Anthropologie

Eine rechte Lehre vom Menschen ist ohne philosophische Anthropologie nicht zu gewinnen. Diese Feststellung darf nicht unmittelbar mit einem Plädoyer für jene Denkrichtung des 20. Jahrhunderts gleichgesetzt werden, die man gewöhnlich mit der Wendung „Philosophische Anthropologie“ versteht und die durch Werke von Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen sowie Adolf Portmann und Erich Rothacker gekennzeichnet ist.⁹ Die sog. Philosophische Anthropologie ist eine philosophische Anthropologie, aber nicht

9 Zur Entwicklungsgeschichte des Ansatzes der sog. Philosophischen Anthropologie und zu ihrer eigentümlichen Denkungsart vgl. im Einzelnen J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München 2008, 19ff. bzw. 479ff. Nach Fischer hat sich die Ideengemeinschaft der Philosophischen Anthropologie „in den klassisch gewordenen Werken ‚Zur Stellung des Menschen im Kosmos‘ (Scheler 1928) und den ‚Stufen des Organischen und der Mensch‘ (Plessner 1928) auskristallisiert“ (11), um sich „in Gehlens Werk ‚Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt‘ (1940), in Erich Rothackers ‚Kulturanthropologie‘ (1942) und Adolf Portmanns ‚Biologischen Fragmenten einer Lehre vom Menschen‘ (1944)“ (ebd.) zu verstetigen und durch weitere Beiträge anzureichern. Die philosophiesystematische Theorieverwandtschaft zwischen den genannten Texten sieht Fischer in dem gemeinsamen Versuch, die idealistische Subjektivitätstheorie im Medium einer biologisch fundierten Lebensphilosophie kritisch zu transformieren und konstruktiv fortzubilden. – Die Idealität des Ich und sein Anspruch auf unmittelbare Selbstmächtigkeit werden problematisiert, ohne die Intention einer selbstbewusstseinstheoretischen Grundlegung der Philosophie aufzugeben. „Der Geist in seiner inneren Selbstausweisungsfähigkeit oder seiner sprachlichen Vergewisserung wird vorausgesetzt, aber diese Vergewisserung genügt sich nicht, sondern der Blick wird nach außen, auf das Lebendige gerichtet“ (519), um dem Idealismus eine, wenn man so will, realistische Basis zu geben. Metaphysik und Empirie sollen so auf differenzierte Weise vereint werden. Gemäß der Eigenart, die ihren „Identitätskern“ (vgl. 519ff.) ausmacht, ist die Philosophische Anthropologie „keine Geistphilosophie, sondern philosophierende Vergewisserung des ‚Geistes‘ unter Rückbezug auf ... die verschiedenen Erfahrungswissenschaften über den Menschen (Biologie, Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaften)“ (525). Philosophisch sei die Anthropologie der Philosophischen Anthropologie, weil sie stets von dem reflexiven Bewusstsein begleitet werde, dass die „Kategorien, die die verschiedenen anthropologischen wissenschaftlichen Erfahrungszugänge ineinander übersetzen, nicht selbst *aus* den Einzelwissenschaften ... mit ihrem jeweiligen Spezialvokabular stammen können, sondern als freier Entwurf eine Leistung der Philosophie sind, die ihr keine Einzeldisziplin abnehmen kann“ (526). – Zur Rezeption von Beständen der Philosophischen Anthropologie bei Pannenberg vgl. 448f.: „Ende der 1950er Jahre arbeitet er sich in die Philosophische Anthropologie ein, um dann als 34-Jähriger 1962 in einer ersten Vorlesungsreihe zur ‚Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie‘ den inneren Zusammenhang von ‚Weltoffenheit und Gottoffenheit‘ aufzuweisen, bis er Anfang der 1980er Jahre sein Opus magnum vorlegt.“ (448) Zur Fortsetzung des Forschungsprogramms der Philosophischen Anthropologie im Bereich der deutschsprachigen Wissenschaften bei Hans Blumenberg, Odo Marquard, Wolf Lepenies, Helmut Schelsky u. a. sowie in der französischen Theorieszene vgl. G. Raulet/G. Plas (Hg.), *Philosophische Anthropologie nach 1945*, Nordhausen 2014. Als Beispiel einer Rezeption im englischsprachigen Raum sei das Werk des amerikanischen Anthropologen und Verhaltensforschers Michael Tomasello genannt, der unter Aufnahme kommunikationstheoretischer Modelle jüngst sowohl „Eine Naturgeschichte