

John Cobb

Der Mensch im Prozeß

Prozeßphilosophie im weitesten Sinne des Wortes schließt alle Denkweisen ein, die das Ereignis oder das Werden als die grundlegendere Kategorie für das Verständnis der Welt ansehen, und nicht Substanz und Sein. Heraklit und Protagoras waren frühe Repräsentanten des Prozeßdenkens in der westlichen Welt. Die buddhistische Philosophie bietet ein deutliches Beispiel dafür in der Welt des Ostens. In moderner Zeit haben Hume und Hegel den Boden bereitet für sehr einflußreiche und außerordentlich divergierende Formen von Prozeßphilosophie. Die Evolutionslehre in der Biologie und der Zusammenbruch des Newtonschen Weltbildes der klassischen Mechanik haben dem Prozeßdenken in unserem Jahrhundert einen starken Auftrieb gegeben. Bergson und Teilhard in Frankreich, James und Dewey in den USA sind Namen, die einem dabei in den Sinn kommen. Auch Heidegger und Sartre können, soweit es ihre Analyse der menschlichen Existenz betrifft, als Prozeßdenker angesprochen werden.

In den USA hat der Begriff der Prozeßphilosophie jedoch in jüngster Zeit eine spezifizierende Einengung erfahren. Während sie eine Verwandtschaft und Verpflichtetheit manchen der oben genannten Männern gegenüber beansprucht, ist sie andererseits unter den beherrschenden Einfluß von Alfred North Whitehead gekommen. Weil Generalisierungen im Bereich des Menschenbildes in allen Formen des Prozeßdenkens äußerst abstrakt bleiben, will dieser Beitrag sich mit den Implikationen der Philosophie Whiteheads für das menschliche Selbstverständnis befassen. Der erste Abschnitt verlegt den Hauptakzent auf Züge seines Denkens, die er mit einer Anzahl anderer Vertreter des Prozeßdenkens teilt. Der zweite Abschnitt soll von den unterscheidenden Lehrauffassungen handeln. Der dritte schließlich möchte Implikationen oder Entwicklungslinien seines Denkens betrachten, die eine spezielle Bedeutung für die Theologie besitzen.

Whitehead, von Geburt Engländer, hat den größten Teil seines Lebens in den Bereichen der Mathematik, der Logik und der Naturphilosophie gearbeitet. Er hat anerkanntermaßen zu diesen Sachbereichen bedeutende Beiträge geleistet, doch

gehört er heute mehr in die Geschichte dieser Disziplinen als in ihre aktuelle Diskussion. Erst relativ spät nahm er den Ruf auf einen philosophischen Lehrstuhl der Harvarduniversität an. Und in den zwanziger und dreißiger Jahren schrieb er eine Anzahl Bücher, in denen er eine komplizierte und umfassende ontologische und kosmologische Konzeption entwickelte. Das wichtigste, aber auch das schwierigste dieser Werke ist *Process and Reality*. Da Whiteheads Ideen schwer verständlich waren und die Aufmerksamkeit der Philosophie sich von den ontologischen und kosmologischen Fragen abgewandt hatte, blieben Whiteheads spekulative Schriften die ganzen vierziger Jahre hindurch ohne besonderen Einfluß. In den fünfziger Jahren dagegen wuchs seine Anhängerschaft an Zahl und Begeisterung. Und in den sechziger Jahren hat ein besseres und verbreiteteres Verständnis seines Werkes ihn zu einem der einflußreichsten Vertreter amerikanischen Denkens werden lassen.

I

Zunächst einmal sieht Whitehead gleich vielen Vertretern des Prozeßdenkens den Menschen als innerhalb der Natur emergierend. Naturwissenschaftlich gesehen ist diese Auffassung heute kaum zu bestreiten. Aber unter den Philosophen und Theologen hat sie noch längst keine allgemeine ernsthafte Anerkennung gefunden. Sie hebt sich dagegen scharf ab von all den Traditionen, die von einem epistemologischen Ausgangspunkt her ihren Anfang genommen haben. Diese beginnen in und mit der menschlichen Erfahrung, wie sie etwa bei den englischen Empirikern oder von den kontinental-europäischen Idealisten und Phänomenologen verstanden wird. In diesem Zusammenhang fragen sie, als was die außermenschliche Welt ihrem Sein nach erkannt werden kann. Dann wird die Welt als menschlich erfahrene Welt gesehen. In Extremfällen, die jedoch keineswegs ungewöhnlich sind, wird die Welt geradezu als Funktion des menschlichen Bewußtseins behandelt. Ein solches Bewußtsein aber kann sich dann nicht ernstlich als innerhalb dieser Welt emergierend betrachten.

Whitehead vertritt die Ansicht, daß die Philosophie der Naturwissenschaft folgen und den Platz der bewußten menschlichen Erfahrung innerhalb des Prozesses evolutiver Entwicklung anerkennen sollte. Er behauptet daher ihre Verwandtschaft und Kontinuität zu allen natürlichen Dingen, speziell zu den höheren Formen animalischen Lebens.

Er sucht nach grundlegenden philosophischen Kategorien, die sich auf Mensch, Tier und Pflanze, ja auf Gestein, Moleküle und Elektronen gemeinsam anwenden lassen.

Manche moderne Philosophen haben angenommen, daß, wofern gemeinsame Kategorien auf Menschen und Außermenschliches angewandt werden, der Mensch sich selbst im Sinne einer Degradierung zu nicht mehr als einer Ansammlung physikalischer Teile verstehen muß. Um dieser Schlußfolgerung zu entgehen, ist in weiten Kreisen ein Dualismus von Materie und Geist, von Geistigem und Natürlichem als orthodox angesehen worden. Dann werden Materie oder Natur als eigentliches Objekt der Untersuchungen in den Naturwissenschaften betrachtet, deren Methode reduktionistisch und deterministisch ist. Seele und Geist werden dieser Auffassung zufolge als einer grundlegend anderen Ordnung angehörend verstanden und unter den beherrschenden Aspekten der Freiheit, Verantwortlichkeit, Kreativität und Geschichtlichkeit behandelt.

Es hat mancherlei Begründung für dieses Verfahren gegeben. Die Naturwissenschaften tendieren dahin, Erklärungen für die komplexen Ordnungs- und Bewegungsmodelle in der Natur zu suchen, ausgehend vom einfacheren Verhalten der Partikel, aus denen größere Körper und Organismen zusammengesetzt sind. Obwohl strenger Determinismus und absolute Vorausbestimmung nicht mehr das Ziel der Physik sind, werden doch immer noch statistische Vorausbestimmungen gesucht, und die Erklärung psychologischer Phänomene von der Biologie her, biologischer von der Chemie aus und chemischer von der Physik her sind immer noch weithin bestimmend für die Vorstellungswelt der Naturwissenschaften.

Wenn den Menschen als Teil der Natur betrachten notwendig ein Einschwenken in diese reduktionistische Tendenz bedeutete, würde der Mensch guten Grund haben, sein unabhängiges Selbstverständnis beizubehalten. Doch gibt es gerade in den Naturwissenschaften starke Anzeichen für die Inadäquatheit dieser Auffassung von ihrer Arbeit und andererseits dafür, daß es in der Natur vieles gibt, Was nicht mit ihren Kategorien erfaßt werden kann. Sie befassen sich notwendigerweise nur mit der offen zutage liegenden Welt, der Welt, soweit sie von einer Vielzahl von Beobachtern betrachtet und mit ihren Instrumenten gemessen werden kann. Doch besteht keinerlei Grund für die Annahme, Natur sei identisch mit dem Erscheinungsbild, das sie den menschlichen

Sinnen darbietet. Wenn wir bei der Befassung mit unserem Mitmenschen die behavioristische Auffassung ablehnen, er lasse sich auf das Erscheinungsbild reduzieren, das er unseren Sinnen bietet – weshalb sollten wir dann diese Auffassung bei der Befassung mit animalischem Leben, Materie und Mikroorganismen gelten lassen? Wenn bewußte menschliche Erfahrung einmal innerhalb der Natur emergiert ist und dies heute noch tut, dann ist die Natur bedeutend reicher, als Empiriker, Idealisten, Existentialisten und Phänomenologen angenommen haben. Grundkategorien suchen, die für bewußte menschliche Erfahrung und die Welt der Elektronen gleichzeitig gelten, bedeutet nicht mehr, den Menschen auf Elektronen reduzieren, wie es Elektronen auf die Ebene von Menschen emporheben bedeutet.

Wäre, was wir suchen, nichts anderes als gemeinsame Kategorien, so würden die Implikationen nivellierend wirken. Mensch und Elektron würde als weitgehend gleichartig angesehen. Doch wie weit wir auch gehen bei der Zuerkennung von Realität, Wert, ja selbst eines «Innen» oder einer Subjektivität, wir wehren uns speziell gegen die Vorstellung, daß diese Attribute beim Elektron auf derselben Ebene stehen wie bei uns selbst.

Whiteheads Auffassung vom Ort des Menschen in der Natur ist nicht nivellierend in einem solchen Sinne. Verwandtschaft und Kontinuität bedeuten keineswegs Gleichheit. Der Mensch und sein bewußtes Erfahren sind *Emergentien* innerhalb der Natur, und was emergiert, ist etwas anderes und mehr als sein Quellgrund.

Auf der anderen Seite hatten die Dualisten unrecht, wenn sie die Emergenz des Menschen als einzige behandelten. Wir dürfen uns nicht vorstellen, alle untermenschlichen Formen der Natur ständen auf einer gleichen Ebene, von der aus eine einzige ganz unterschiedliche Art von Wesenheit ganz unversehens emergiert ist. Die Geschichte unseres Planeten ist Geschichte zahlreicher Emergenzen. Ein großer Schritt in der Entwicklung war zum Beispiel die Emergenz der lebenden Zelle, ein weiterer die Emergenz vielzelliger Organismen, ein dritter schließlich die Emergenz von Zentralnervensystemen und die damit Hand in Hand gehende Herausbildung eines beherrschenden Zentrums innerhalb des Organismus, ein anderer schließlich die Emergenz animalischen Bewußtseins. Die Emergenz des Menschen in seiner Verschiedenheit von den anderen animalischen Lebensformen mag die größte aller Entwicklungen in der Geschichte der Erde sein, aber sie steht

in einer Kontinuität mit diesen anderen Emergenzen und ist von diesen abhängig.

Zusammen mit der Suche nach Kategorien, die sich auf alle Dinge anwenden lassen, müssen wir die neuen Formen und Arten des Seins untersuchen, die auf jeder einzelnen Ebene emergieren. Diese beiden Aufgaben stehen in einer Wechselbeziehung zueinander. Die universalen Kategorien müssen Charakteristika haben, welche die Emergenz neuer Formen verständlich werden lassen. Die neuen Formen müssen als Exemplifikationen der universalen Kategorien erwiesen werden. Den Menschen als eine Emergenz innerhalb der Natur betrachten, bedeutet, ihn in seiner Verwandtschaft und in seiner Kontinuität zu allen anderen Dingen sehen, aber auch in seiner Verschiedenheit innerhalb dieser Kontinuität. Die Erhaltung des spezifischen Gleichgewichtes zwischen der Konzeption der Einheit des Menschen mit allen anderen Dingen, und dem nachdrücklichen Beharren auf seiner Einzigartigkeit und Besonderheit ist eine Aufgabe, der das Prozeßdenken viel von seiner Kraft und seinen Bemühungen widmet. Es ist bestrebt, den Entdeckungen des Naturwissenschaftlers Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, wenn er seine Bemühungen auf das Studium des Menschen richtet. Es sucht andererseits die einzigartige Freiheit und Kreativität des Menschen zur Geltung zu bringen, seine Leistungen im Reich des Geistes und seine eigentümliche Welttranszendenz. Dieses Programm wird übernommen, sobald ein Philosoph die Auffassung *ernst* nimmt, daß der Mensch eine *Emergenz innerhalb der Natur* ist.

Zum zweiten betrachten die Anhänger Whiteheads gemeinsam mit den Vertretern des Prozeßdenkens generell das Emergierende als eine neue Form von Prozeß und nicht eigentlich als etwas Substanzhaftes. Die Kernfrage gilt hier der Natur des Selbst. Ist das Selbst Prozeß oder ist es Subjekt auf das hin, in dem und für das ein Prozeß verläuft? In diesem Punkt haben Religionen und Philosophien sich geteilt und teilen sich weiter.

Buddhismus und Hinduismus haben sich über diese Frage schon vor langer Zeit gespalten. Der Hinduismus konzipierte in seiner Lehre Atman als ein transphänomenales Selbst. Atman läßt sich nicht identifizieren mit dem Strom der bewußten und unbewußten Erfahrung, noch mit irgendeinem Teil dieses Stromes. Was es ist, läßt sich nur annäherungsweise erfassen durch ein Negationsverfahren: nicht dies, nicht das. Alles was immer unterschieden ist, ist nicht Atman. Aus diesem Grunde kann Atman schließlich nicht von dem substanz-

haften Grund aller Dinge unterschieden werden. Atman ist Brahman.

Der Buddhismus erwiderte, es gebe weder Atman noch Brahman. Es gibt nach ihm keinerlei substanzhafte Realität, die dem beständigen Wandel der Phänomene zugrundeliegt. Ebenso wenig gibt es ein Selbst oder Subjekt der Erfahrung. Es gibt nur diesen ständigen Wandel oder die Erfahrung selbst.

Dieselbe Frage findet sich wieder in Sartres Auseinandersetzung mit Husserl in *La Transcendence du Moi*. Um zu erklären, wie menschliche Erfahrung sich selbst und ihre Welt bildet, hielt Husserl es für erforderlich, ein transzendentes Ego zu postulieren. Dieses Ego jedoch ist nicht in der Erfahrung zu finden. Es ist unzugänglich für die phänomenologische Analyse. Dabei ist es nach Husserls Auffassung durch diese Analyse vorausgesetzt als letztes Agens, das selbst nicht in das einbezogen ist, was es tut.

An diesem Punkt bestritt Sartre Husserls Auffassung. Es gibt nichts, was das Bewußtsein konstituiert. Es gibt nur den Akt des Konstituierens selbst. Das Ego ist daher nicht das letzte Subjekt, sondern nur eins der konstituierten Elemente.

Whitehead steht auf der Seite des Buddhismus und Sartres in ihrer gemeinsamen Bestreitung eines außerhalb des Prozesses stehenden, der menschlichen Erfahrung zugrundeliegenden letzten Subjektes. Aber seine ontologische Lehre gibt Raum für mehr Gerechtigkeit für den bleibenden Sinn des Selbst-Seins, als die der übrigen Vertreter der Prozeßphilosophie. Da das menschliche Selbst kein Diskussionspunkt in Whiteheads eigenen Schriften ist, möchte ich die weitere Diskussion über dieses Thema auf den dritten Abschnitt meiner Ausführungen verschieben. Doch soll und kann hier schon eine kurze Erklärung gegeben werden.

Viel deutlicher als der Buddhismus oder auch Sartre unterscheidet Whitehead zwischen dem, was er den subjektiven und den objektiven Pol der Erfahrung nennt. Wenn ich einen Stuhl sehe oder einen Schmerz in meinen Zähnen fühle, so kann ich unterscheiden zwischen dem subjektiven Fühlen und dem, was gefühlt wird. Beides liegt im Bereich der Erfahrung, aber beides ist nicht auf die gleiche Art in der Erfahrung. Wenn er anerkennt, daß alle Erfahrung Erfahrung *von* etwas ist, scheint Sartre alles, was zu dieser Erfahrung gehört, auf die gleiche Ebene zu stellen wie konstituierte Objekte. Whitehead gibt zu, daß alle Erfahrung Erfahrung *von* etwas ist, das anders ist, als Erfahrung

selbst. Doch weist er nach, daß wir beim Erfahren dieses andern unterscheiden können, *wie* es in subjektiver Weise empfunden wird, und wie es objektiv ist als anderes. Mein Empfinden von ein und derselben Wesenheit kann in seiner emotionalen Gestimmtheit wechseln – etwa auf der Ebene von Interesse bis Teilnahmslosigkeit, um nur ein Beispiel zu nennen. Jede emotionale Gestimmtheit hat sowohl eine «objektive Gegebenheit» (objective datum) wie eine «subjektive Form (subjective form)». Das gilt, gleich ob das Objekt ein Mögliches in der Vorstellungswelt ist oder ein bestimmtes Gebilde in der Welt des Tatsächlichen. Obwohl es Augenblicke gibt, in denen wir *über* uns selbst nachdenken und damit das Ego zum Gegenstand des – im Sinne Sartres «transzendenten» –, Bewußtseins machen, ist Selbst stärker verbunden mit der Kontinuität der subjektiven Formen unseres Fühlens, als mit derartigen Objektivierungen. Dennoch bleibt die Übereinstimmung mit Sartre und dem Buddhismus. Die subjektiven Formen des Fühlens bilden, selbst in ihrer Einheit und Kontinuität kein substanzhaftes oder transzendentes Erfahrungsobjekt. Sie sind voll und ganz in den Erfahrungsprozeß mit einbezogen.

Zum dritten reicht die von dieser Art der Prozeßphilosophie implizierte Verwandtschaft und Kontinuität des Menschen mit allen Dingen der Natur weiter als eine äußerliche, wie wir sie bei der entwicklungsgeschichtlichen Abstammung oder einer in der Gegenwart liegenden Abhängigkeit finden. Alle Tatsächlichkeit ist erfahrungsmäßigen Charakters, und alle Erfahrung besteht in einer synthetischen Einbeziehung anderer Erfahrungen. Mit anderen Worten: Jegliche Tatsächlichkeit ist Empfinden, und alles Empfinden ist Empfinden anderen Empfindens. Dieser Strom des Empfindens konstituiert die Welt.

Der entscheidende Punkt, auf den hier aufmerksam gemacht werden muß, ist, daß das Empfinden, das empfunden ist, in das neue Empfinden einbezogen ist. Das Objekt geht über ins Subjekt. Alle realen Relationen sind innerlich. Und jede Erfahrung hat reale Relationen zu all jenen anderen Erfahrungen, die die ihr vorgegebene Welt umfaßt.

Eine Erklärung dessen, wie dies sein kann, würde einen breiteren Raum beanspruchen als den, der uns hier zur Verfügung steht. Doch der Gegensatz dieser Auffassung zur Auffassung der Substanz-Welt sollte verständlich sein. Wenn jedes Ding Substanz ist, so kann es nur äußere Beziehungen zu allen anderen Dingen haben. Jedes sub-

stanzhafte Ding ist, was es ist, in sich selbst, getrennt von anderen Dingen. Dieser Zug des Substanz-Denkens wird von einigen Philosophen übernommen, die sonst Anhänger des Prozeß-Denkens sind. Das ist etwa bei Sartre greifbar, wenn bei ihm jedes «Für-Sich» auf immer sowohl von jedem anderen Bewußtsein als auch von dem «An-Sich» abgeschnitten bleibt. Doch in Whiteheads vollere und folgerichtigerem Prozeß-Denken ist über dieses gegenseitige Außerhalb-von-einander-Sein von Dingen hinausgegangen. Eine Erfahrung, ein Ereignis oder ein Geschehen ist nicht in sich selbst eingeschlossen (self-contained). Es tritt ins Dasein aus seiner Vergangenheit, gerade dadurch, daß es den ihm von der Vergangenheit gegebenen Gehalt auf eine neue Weise in sich einbezieht. Im Falle einer menschlichen Erfahrung kann die beherrschende Vergangenheit aus vergangenen Erfahrungen derselben Person bestehen. Denn diese sind in der Tat präsent in jedem neuen Moment. Aber die Vergangenheit, die in den neuen Moment einbezogen ist, einbezieht auch die Erfahrung anderer Menschen und der weiteren Welt der Natur. Alles, was je geschehen ist, leistet einen Beitrag zu allem, was jetzt geschieht, mag er auch noch so gering sein. Wir alle sind daher in ganz buchstäblichem Sinne Teil von jedem anderen; diese Verbindung untereinander und diese gegenseitige Durchdringung verbinden uns nicht allein mit unseren Mitmenschen, sondern mit der gesamten natürlichen Welt.

II

Wenn wir Kategorien entwickeln wollen, die auf alle Dinge anwendbar sind, müssen wir jenen Dualismus von Geistigem (mental) und Physischem (physical) überwinden. Dieses Bemühen ist allen naturalistisch orientierten Vertretern des Prozeßdenkens gemein. Doch Whiteheads Art, dieses Problem zu behandeln, ist einzig in ihrem Reichtum und ihrer Adäquatheit.

Verschiedene Repräsentanten des Prozeßdenkens wie Hume und Dewey zeigten die Tendenz, Geistiges (mental) wie Physisches gleichermaßen in einen Strom von Qualitäten aufzulösen. Andere wie Teilhard haben es mit der Unterscheidung von Innensein (internality) und Außensein (externality) identifiziert, einer Unterscheidung, die dann auf alle Dinge übertragen wurde. Noch andere haben das Geistige (mental) verbunden mit dem Zentrum einer übergeordneten Kontrolle, das es bei

animalischen Lebewesen mit Zentralnervensystem gibt, und daher die Geistigkeit (mentality) als Emergenz angesehen.

Whitehead läßt all diesen Methoden Gerechtigkeit angedeihen, geht aber grundlegender und tiefer als irgendein anderer auf das Problem ein. Er stimmt mit Hume und Dewey darin überein, daß wir uns Geistigkeit und Physikalität als Qualitäten innerhalb der Erfahrung oder Aspekte der Erfahrung vorzustellen haben und weniger als eigene Arten von Dingen (entities). Mit Teilhard stimmt er darin überein, daß jedes Ding sein «Innen» und sein «Außen» hat, das heißt etwas für sich selbst und etwas für die andern. Lloyd Morgan und anderen Evolutionisten stimmt er darin zu, daß im Zentralnervensystem eine spezifische neue Wirklichkeit emergiert ist, und daß die Geistigkeit (mentality) speziell in dieser Wirklichkeit präsent ist.

Aber gerade weil all diese Lösungsversuche richtig sind, ist keine adäquat. Humes Methode berücksichtigt nicht genügend den Unterschied von Innensein und Außensein. Innensein als gleich dem Geistigen (mental) zu betrachten, ist allzu anthropomorph; er berücksichtigt damit nicht den gewaltigen Unterschied zwischen dem Innensein oder der Subjektivität der höheren Tiere und dem, das einem Elektron zugesprochen werden kann. Doch eine Identifizierung des Geistigseins mit den höheren Tieren allein würde einen allzu massiven Bruch in den Evolutionsprozeß hineinbringen; animalische Geistesfähigkeit (mind) konnte unmöglich aus etwas völlig Geist-losem ins Dasein treten.

Whitehead meint, wir sollten jedes Wesen als Prozeß der Selbstkonstituierung, als einen physikalischen und geistigen (mental) Aspekt besitzend ansehen. Wollen wir das, so müssen wir das Wesen des Geistigen (mental) in einer sehr fundamentalen Weise verstehen, und mancher Leser wird es einleuchtender finden, stattdessen von einem frühgeistigen (protomental) Stadium zu sprechen, weil er seinen Begriff des Geistigen nicht von den spezifischen Zügen menschlicher Erfahrung scheidet, die Whitehead den primitiveren Organismen abspricht. So schließt in Whiteheads Verständnis Geistigkeit (mentality) nicht prinzipiell und in der Regel Bewußtheit ein; und Denkfähigkeit ist in ihrem Bereich noch seltener. Was er als Geist (mentality) ansieht, ist der Aspekt aller Dinge, der sich im Evolutionsprozeß schrittweise so entwickelt hat, daß er Bewußtsein und Denken ermöglichte.

Jedes Wesen bezieht, wie wir oben schon bemerkt haben, alle Wesen ein, die in seiner Vergangenheit liegen. Dieses universale Phänomen ist der Grund für alle Kausalität. Whitehead spricht von seiner «kausalen Wirksamkeit (causal efficacy)». Der Strom des Vergangenen in das gegenwärtig sich selbst konstituierende Subjekt ist das physische Element jedes Subjektes. So gehört aber die Physikalität zum Innensein jedes Wesens ebenso wie zu seinem Außensein. Der raumzeitliche Charakter jedes Wesens hängt zusammen mit seiner Physikalität.

Aber um ein neues Wesen zu werden aus dem Wogen und Fließen des Materials, das aus der Vergangenheit einströmt, muß jedes Subjekt sich auch von dieser Vergangenheit unterscheiden. Was es aus der Vergangenheit empfängt, das darf es nicht als kausale Kraft aus dieser Vergangenheit behandeln, sondern es muß damit arbeiten als mit einer Fülle von Möglichkeiten für die eigene neue Selbst-Konstituierung. So muß es unterscheiden zwischen der Vergangenheit, wie sie in sich selbst ist, und den Elementen der Vergangenheit, welche die Möglichkeiten für eine neue subjektive Aktualisierung in der Gegenwart bieten. Insofern es ebenso mit Möglichkeit wie mit der Vergangenheit angehöriger Aktualität zu tun hat, besitzt jedes Wesen einen geistigen (mental) und einen proto-mentalen Aspekt.

Bei den meisten derjenigen Dinge oder Wesen, die wir uns als rein physikalisch vorstellen, führt dieser proto-mentale Aspekt zu nichts mehr als der Wiederholung der ihnen aus der Vergangenheit zugeströmten Elemente. Doch besteht keine Notwendigkeit, daß selbst sehr einfache Wesen *immer* Vergangenes wiederholen. Die Möglichkeiten der Selbstaktualisierung in jedem Wesen brauchen nicht eingegrenzt zu werden auf die aus der Vergangenheit hergeleiteten Elemente. Die Tatsache der Emergenz innerhalb des Evolutionsprozesses zeigt an, daß Neues möglich ist. Die Arten von Neuheit, die in der Subjektivität eines animalischen Lebens wirksam werden können, gehen weit über das hinaus, was in niederen Organismen vorhanden ist. Das Bewußtsein hängt ab von diesen fortgeschritteneren Formen des Geistes (mentality). Die Komplexheit des menschlichen Organismus ermöglicht noch andere Formen von Neuheit, ja eben gerade die Formen, die die höchsten Bereiche menschlicher Vorstellungsfähigkeit und spekulativen Denkens ausmachen.

Im Aufsteigen auf dieser Skala werden nicht allein neue und reichere Formen aktualisiert, es

steigt auch die relative Rolle des Geistes beträchtlich. Elektronen sind primär physikalisch, und Momente bewußter Erfahrung sind primär geistig. Dennoch haben beide, ein Elektronmoment und ein Menschenmoment, ihre physikalischen und ihre mentalen Elemente. Beide leiten sich her aus einer vergangenen Aktualität, und beide konstituieren sich selbst als neue und verschiedene Wesen aus der Möglichkeit heraus. Beide sind somit geistig (mental) und physikalisch.

Den Strom der primär geistigen Erfahrung, dessen jeder Mensch unmittelbar gewahr wird, kann man Psyche nennen. Die Psyche läßt sich von dem Rest der Ereignisse im menschlichen Organismus unterscheiden, die primär physikalisch sind und gemeinsam den Körper bilden. So kann und soll durchaus der Unterschied von Psyche und Körper im menschlichen Gesamtorganismus gemacht werden. In dieser Analyse Whiteheads ist vieles von der traditionellen Unterscheidung von Geist und Leib bewahrt und neu bestätigt, doch ist der Begriff Geist (mind) irreführend und hat in der Vergangenheit die Probleme stark verzerrt. Der falsche Gebrauch des Begriffes «Geist (mind)» besagt, daß die Psyche rein geistig (mental) wäre und daß in körperlichem Geschehen keine Geisthaftigkeit (mentality) enthalten ist. Er führt auch zu der Annahme geistiger Substanz, die es nicht gibt.

Wir sollten dagegen den Menschen weniger als Verbindung eines Geistes (mind) mit einem rein physischen Körper verstehen, sondern als psychophysischen Organismus. Innerhalb dieses in komplexer Form integrierten Organismus gibt es psychische und physische Geschehensformen. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Arten von Geschehen sind von Bedeutung. Psychisches Geschehen ist nicht Körper-an-sich. Es vollzieht sich in einem bestimmten Bereich des Körpers, im Gehirn, und steht in den unterschiedlichsten Beziehungen zu Geschehnissen in anderen Teilen des Körpers. Dieses psychische Ereignis läßt sich weder auf rein körperliche Geschehnisse reduzieren noch in solche analysieren. Es ist keineswegs identisch mit dem Gehirn oder einem Teil des Gehirns. Ein psychisches Geschehen hat Dimensionen, die grundlegend denen überlegen sind, die andere Geschehnisse im Körper haben. Dieser Unterschied und diese Überlegenheit hat verständlicherweise Anlaß gegeben zum Entstehen des Dualismus, der sowohl die Philosophie wie den Alltagsverstand in Mitleidenschaft gezogen hat. Dieser Dualismus ist irrtümlich, aber wir sollten als Reaktion auf ihn

nicht die Realität und Bedeutung des Unterschiedes abstreiten.

Whiteheads Auffassung von der Beziehung zwischen psychischen und körperlichen Ereignissen ist, im Einklang mit seinem allgemeinen ontologischen Standpunkt bestimmt von der Idee einer Interaktion. Psychisches Geschehen steht in Zusammenhang mit körperlichem Geschehen, wird von ihm beeinflusst, gliedert es organisch in sich ein und wird von ihm maßgeblich konstituiert. Kraft ihrer besonderen Fähigkeit der Eingliederung von Neuem sind beide außergewöhnlich selektiv hinsichtlich dessen, was sie aus der Körperumwelt übernehmen, und bemerkenswert originell in der neuen Synthese, in der sie sich selbst konstituieren. Die Art und Weise, wie sie sich selbst konstituieren, wirkt sich ferner auf das Aktivwerden der körperlichen Umwelt aus und beeinflusst damit über diese Umwelt andere Ereignisse in der weiteren Welt. Da die wechselseitige Einflußnahme zwischen leiblichem und seelischem Geschehen nichts anderes ist, als ein konkreter Fall der allgemeingültigen Regel von gegenseitiger Bezogenheit und Interdependenz, bringt diese Konzeption der Interaktion keins der konzeptuellen oder philosophischen Probleme mit sich, die die Interaktionstheorien der Dualisten belastet haben.

Ebenso wie das Vorhandensein des Geistes (mentality) ist die Freiheit ein allgemein gültiger Zug der tatsächlichen Welt. Auch hier könnte man, was wir den primitiveren Wesen zuschreiben, besser «Vorstufe der Freiheit (proto-freedom)» nennen, da ihm so manche Züge menschlicher Freiheit abgehen. Aber Freiheit ist grundlegend Selbstbestimmung oder Selbstkonstituierung, und es gilt allgemein, daß Ereignisse durch einen Akt von Selbstkonstitution oder Entscheidung ins Dasein treten.

Wo Möglichkeit kaum zu unterscheiden ist von Kausalität der Vergangenheit, bietet eine solche Selbstbestimmung nur wenig Raum für eine Wahl. Innerhalb sehr enger Grenzen ist die Art und Weise, auf die viele Wesen sich selbst konstituieren, vorherbestimmbar aufgrund der Kenntnis ihrer Antezedenzen. In dem Maße, in dem Möglichkeit und Kausalität stärker voneinander verschieden werden, das heißt in dem Maße, in dem das Geistigsein (mentality) eine größere Rolle spielt, wird die Selbstbestimmung interessanter, und die Entscheidung für diese oder jene Möglichkeit dieser oder jener anderen gegenüber innerhalb des Prozesses der Selbstkonstituierung nähert sich mehr dem, was wir als Freiheit erfahren. Mit

der Emergenz der Bewußtheit und schließlich der Fähigkeit kritischer Reflexion, wird der allen gemeinsame Akt der Selbstbestimmung zu menschlicher Freiheit mit all ihrer Komplexität, mit all ihrem Geheimnis.

III

Whitehead selbst hat wenig explizit und systematisch von dem geschrieben, was die Theologen Anthropologie nennen. Was ich bisher zu diesen Themen gesagt habe, ergibt sich aber mit solcher Folgerichtigkeit aus seinem Werk und hält sich so eng daran, daß es für die meisten, die sich mit seinem Denken näher auseinandersetzen, annehmbar ist. Doch besitzt seine Philosophie andere Implikationen für ein theologisches Verständnis des Menschen, die wir nun herauskristallisieren möchten und die nicht von all seinen Interpreten anerkannt werden. In diesem abschließenden Teil möchte ich zwei Themen unter dem Aspekt solcher Implikationen behandeln: (1) Das Verhältnis des Menschen zu Gott und (2) die Frage nach dem Wesen des Menschen oder dem *humanum*.

(1) Von Gott zu sprechen wurde Whitehead veranlaßt durch seine Überlegungen über die Beziehung von Ereignissen zur Tatsächlichkeit (actuality) einerseits und zur Möglichkeit andererseits. Ein Ereignis als momentane Erfahrung vermag nicht die Bedeutung zu bestimmen, die die überströmende Fülle der Möglichkeiten, unter denen es zu wählen hat, für es besitzt. In einer hoch abstrakten Diskussion in *Science and Modern World* postulierte Whitehead ein Prinzip der Begrenzung und Konkretisierung, welches die Wesen befähigt, ihre Bestimmtheit zu erlangen, ohne die es keine Tatsächlichkeit gibt. Dieses Prinzip nannte Whitehead Gott.

Vieles in Whiteheads Philosophie kann so verstanden werden, als sei «Gott» ein terminus technicus für eine abstrakte spekulative Idee von geringer Bedeutung für religiöse Erfahrung oder religiöse Sicht der Dinge. Doch Whitehead selbst dachte anders darüber. Wenn er das Konkretisierungsprinzip «Gott» nannte, dann weil er der Meinung war, daß es tatsächlich der Gegenstand religiöser Angesprochenheit und Überantwortung sei. Er vertrat weiter den Standpunkt, religiöse Erfahrung könne die Grundlage bilden, von der aus der sehr dürftigen Gotteserkenntnis der Philosophen Fleisch und Blut gegeben werden könne. Er selbst ging so weit, daß er diese Bereicherung

des Gottesverständnisses in *Religion in the Making* weiter entwickelte. Seine ganze weitere philosophische Entwicklung führte ihn zu einem stärker theistischen Standpunkt.

In *Process and Reality* erläutert Whitehead, daß in der Entstehung jedes neuen Geschehnisses oder Eintreffens von Erfahrung ein teleologisches Element vorhanden ist. Jeder augenblickliche Werdenprozeß zielt auf seine eigene Erfüllung und Vollendung hin, er zielt darauf hin, sich so zu vollenden, daß er einen Wert für sich selbst und seine Zukunft erhält. Gott ist es, der den Reiz und die lockende Kraft zu diesem möglichen Wert hin gibt, der bis dahin in der tatsächlichen Welt unrealisiert ist. So ist Gott Quelle des «initialen Zieles» jedes Ereignisses.

Außer in *Religion and the Making* ist Whiteheads Behandlung Gottes als Prinzip der Relevanz von Möglichkeiten nicht speziell auf den Menschen oder menschliche Erfahrung bezogen. Gott ist ein Faktor im Eintreten aller Prozesse schlechthin. Doch was für alle Prozesse schlechthin gilt, gilt auch für den Menschen, und die Bedeutung dieses Umstandes für eine theologische Anthropologie fällt geradezu auf.

Whiteheads Lehre impliziert die Meinung, daß der Mensch, wenn von Gott abgesehen wird, eine Abstraktion bleibt. Der Mensch kann nicht angesehen werden als sich selbst genügendes und sich selbst bestimmendes Wesen Gott gegenüber. Denn er leitet in jedem Augenblick eine Seite seines Wesens von Gott her, ohne die er überhaupt nicht existieren kann. Das bedeutet, daß er für sein Dasein vollkommen von Gott abhängig ist. Doch sollte Whiteheads Standpunkt nicht mit einer anderen theologischen Anthropologie verwechselt werden, die das Sein als solches als von Gott hergeleitet ansieht, während nach ihrer Auffassung die Art und Weise der Aktualisierung dieses Seins völlig eigenständig ist. Nach Whitehead gibt Gott ganz im Gegenteil Sein als richtungsweisende Wirkung, die den Menschen dazu anreizt, sich auf sein Wohl hin zu bewegen. Da jedes Sein sich aktualisiert durch seine eigene Entscheidung in bezug auf die an es gerichtete Lockung, ist der Mensch von Grund auf selbst-bestimmt (self-determined) oder frei. Aber seine Freiheit steht im Zusammenhang des Gottesgeschenkes. Hier haben wir reiche Möglichkeiten für das Verständnis der Wechselbeziehung von Gnade Gottes und Freiheit des Menschen.

Whiteheads Lehre impliziert ferner, daß jedes Wesen schlechthin Gott «fühlt». Das bedeutet and-

rerseits keineswegs, daß jedes Wesen eine bewußte Erfahrung Gottes hätte. Die meisten Wesenheiten sind im Gegenteil vollkommen ohne Bewußtsein, und selbst hoch bewußte Ereignisse menschlicher Erfahrung sind weithin unbewußt. Wir werden bestenfalls einer ganz geringen Anzahl all der zahllosen Wesenheiten gewahr, die auf uns einwirken und uns konstituieren. Überdies ist Bewußtsein eng verbunden mit Sinneserfahrung, und Gott wird niemals auf diese Weise erfahren. Die Lehrmeinung, daß alle Wesenheiten einschließlich des Menschen immer Gott «fühlen», ist durchaus vereinbar mit der anderen Auffassung, daß es überhaupt keine bewußte Erfahrung Gottes gibt.

Doch die Leugnung der *Möglichkeit* eines Gottbewußtseins wäre völlig willkürlich. Ob es bewußte Erfahrung Gottes gibt, ist im Zusammenhang der Philosophie Whiteheads eine rein faktische oder ontische Frage. Bringt die Geschichte religiöser Erfahrung Gründe für die Behauptung, daß solche Erfahrungen stattfinden, so stehen die Bedingungen, die zu ihnen führen, der Nachforschung und Untersuchung offen. Eine weit gespannte Vielfalt verschiedener Typen religiöser Erfahrung sind in Whiteheads Kategorien der Aufklärung und Erhellung unterzogen. Wenn ihre Kontinuität mit gewöhnlich unbewußten Aspekten von Erfahrung erkannt und anerkannt ist, so können sie aus einer speziell «übernatürlichen» Kategorie ausgeklammert und das Vorurteil gegen ihre Authentizität kann abgebaut werden. Es wird ferner möglich, ein Urteil über ihren relativen Wert zu bilden – sowohl im Vergleich zur gewöhnlichen Erfahrung als auch zu jeder anderen.

Whiteheads Beharren darauf, daß Tatsächlichkeit (actuality) mehr Prozeß als Substanz ist, gilt sowohl für Gott als für die Welt. Dabei dringt nicht nur Gott keineswegs in alles ein, was in der Welt geschieht, vielmehr hat, was in der Welt geschieht, auch seine Auswirkung auf den göttlichen Prozeß. Obwohl es Aspekte gibt, unter denen Gott ewig, unwandelbar und absolut ist, ist er in seiner vollen Konkretheit ein Prozeß, das heißt ständig offen zur Welt hin und in sympathetischer Weise in sie verwickelt (involved with). In dem, was Whitehead Gottes «folgerichtiges Wesen (consequent nature)» nennt, verkörpert Gott fortschreitend in sich selbst die in der Welt verwirklichten Werte. Was unwiederbringlich vergeht in der Welt, ist für immer in Gott bewahrt.

Whitehead war sich völlig klar über die große religiöse und existentielle Bedeutung dieser Auffassung. Er sah, daß der Prozeß, durch den immer

neue Werte in der Welt realisiert werden, zugleich das größte aller Übel ist. Er bedeutet folgerichtig ständiges Vergehen. Nicht eher tritt ein Ereignis ein, bis es für immer vergangen ist. Jede Vollen- dung, ungeachtet dessen, wie groß sie sein mag, ist vergangen und tot, sobald sie vollendet und erfüllt ist. Selbst ihre Auswirkungen werden schwächer und unbedeutend. Die volle Erkenntnis, daß es keine bleibenden Substanzen gibt, steigert die Eindrucksstärke dieser Auffassung vom Strom des beständigen Werdens. Doch wäre dies alles, was es gibt, so wäre die Erreichung eines Wertes selbst von unbedeutendem Wert. Dem Leben des Menschen würde ein wirklich bedeutsamer Sinn fehlen.

Das bedeutet, daß der Sinn der Bedeutung menschlicher Entscheidung und der Wert der Mühe menschlichen Handelns mit Glauben an Gott zusammenhängen. Was wir tun, ist der Mühe wert, weil es einen Unterschied bildet, der letztgültig und bleibend ist. Wir leben buchstäblich um Gottes willen (for God).

(2) Der zweite Themenkomplex, mit dessen Betrachtung diese Ausführungen schließen sollen, ist die Frage nach dem Wesen des Menschen oder dem *humanum*. Es ist schon viel gesagt worden, was dieses Thema betrifft, aber seine Implikationen sind nicht in vollem Umfang erkannt worden. In einem sehr wichtigen Sinne kann es für diese Prozeßphilosophie so etwas wie menschliche Natur (human nature) nicht geben.

Zum Teil folgt diese Leugnung aus dem Prozeßdenken generell. Die Idee einer menschlichen Natur hat bestimmte Zusammenhänge mit der der Beständigkeit der Arten, ja einer separaten Erschaffung des Menschen, die eindeutig unannehmbar sind. Doch wäre das der einzige Einwand, so ließe sich manches von der Verwendung dieser Konzeption retten. Selbst wenn man einräumte, daß die konstituierenden Elemente der menschlichen Natur schrittweise und an verschiedenen Stellen des Evolutionsverlaufes aufträten, so könnte man immer noch den Standpunkt vertreten, daß der Mensch, so wie wir ihn kennen, diese Einzelzüge in einer Kombination besitzt, die ihn deutlich von allen anderen Formen des Lebens abhebt. Vom religiösen Standpunkt aus gesehen sind wir an dem Menschen interessiert, so wie er jetzt existiert. Die Unmöglichkeit, genau zu bestimmen, an welchem Punkt in der Vergangenheit wir die ersten Menschen als solche identifizieren können, ist für unsere Anliegen irrelevant.

Ein Vertreter des Prozeßdenkens kann damit einverstanden sein. Es gibt emergierende Eigen-

tümlichkeiten unserer Art, die uns in ihrer Kombination deutlich abheben von allen derzeit existierenden Arten. Und es gibt im Prinzip keinen Einwand gegen die Bezeichnung dieser Eigentümlichkeiten als menschliche Natur.

In der Praxis aber erhebt sich ein Problem. Wenn man sehr sorgfältig den Beitrag der menschlichen Natur zu dem abzugrenzen sucht, was alle menschlichen Wesen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, so ist das Ergebnis bedeutend weniger reichhaltig, als die meisten Darstellungen der menschlichen Natur. Diese verallgemeinern entweder eine Einzelkultur oder nehmen eine Wesenheit (essence) an, die normativ wirkt, auch wenn es sie faktisch nicht gibt. Für gewöhnlich tun diese Darstellungen beides. Ich will versuchen, diesen Vorwurf kurz zu begründen und das alternative Menschenbild aufzuzeigen, das die Prozeßphilosophie möglich macht.

Wenn wir die spezifische Verschiedenheit des Menschen suchen, können wir beginnen mit der Physiologie und solche Eigenarten herausuchen wie den Greifdaumen, den aufrechten Gang, die relative Haarlosigkeit, die lange Dauer der Kindheit, den starken und relativ kontinuierlichen Geschlechtstrieb – oder, um noch wichtigere zu nennen: die Eignung von Mund und Kehlkopf für die Hervorbringung stark variierender Laute oder die relative Größe des Gehirnvolumens im Verhältnis zum Körper. Doch konzentriert sich das Interesse am *humanum* nicht allein auf den Körper, sondern auf die Funktionen und psychischen Tätigkeiten, die den Körper möglich machen. Wenden wir uns diesen zu, so ist die auffallendste der große Umfang und die hohe Bedeutung des symbolischen Handelns beim Menschen verglichen mit dessen primitiver Entwicklung bei anderen gegenwärtig existierenden Arten. Die zentrale Eigentümlichkeit dieser Besonderheit des Menschen ist die Sprache, und das meiste, was über die Natur des Menschen gesagt wird, hängt von der Tatsache ab, daß der Mensch spricht.

Ist die Fähigkeit des sprachlichen Ausdruckes alles, was unter menschlicher Natur verstanden wird, so sind die geringeren Qualifikationen, die erforderlich sind, reine Ausflüchte. Doch ist es wichtig, daß man sich klar darüber wird, daß es keine «natürliche» Sprache gibt. Das bedeutet nicht allein, daß kein einzelner Laut universalgültig mit bestimmten Objekten oder Handlungen gekoppelt ist, sondern in viel grundlegenderer Weise, daß zum Beispiel die Unterscheidung selbst zwischen Gegenständen und Handlungen nicht not-

wendig Element der Sprache ist. Sprachen drücken ganz unterschiedliche Arten von Wirklichkeitsverständnis aus, ja schaffen solche. Und da spezifisch Menschliche eng mit der Sprache zusammenhängt, wird die menschliche Wirklichkeit, die Grundstruktur menschlicher Erfahrung, dadurch differenziert.

Der Umstand, daß der Mensch ein «animal loquens» ist, wirkt sich dahingehend aus, daß er in einer Weise wie kein anderes Lebewesen kulturell gestaltet und geformt ist. Daher können wir die kulturelle Beschaffenheit und Bedingtheit zu unserer Aufstellung der Eigentümlichkeiten menschlicher Natur hinzuzählen. Doch wenn man den üblichen Gebrauch des Begriffes «menschliche Natur» nimmt, ist dies etwas Paradoxes. Wir suchen etwas, das alle Menschen zusammenschließt und eine Norm anbietet für die Bestimmung unserer gemeinsamen Bedürfnisse und unseres gemeinsamen Geschickes. Wir finden: Was uns eint, ist die hoch abstrakte Tatsache, daß wir im Unterschied zu den Tieren auf grundlegend divergierende Arten und Weisen gestaltet und konstituiert sind. Während man viel aussagen kann über das Verhalten aller Mitglieder der Art der Fische, kann man sehr wenig aussagen über das gemeinsame Verhalten aller Menschen.

Die vergleichende Untersuchung der Kulturen kann letzten Endes zur Entdeckung von mehr Besonderheiten führen, die gemeinsam und spezifisch menschlich sind, als die extremen Relativisten anerkannt haben. In diesem Falle kann es eine gewisse Bereicherung der Idee von der menschlichen Natur geben. Dennoch ist sehr unwahrscheinlich, daß sich das, was allen Menschen gemeinsam ist, jemals als das Wichtigste oder Interessanteste am Menschen herausstellen wird, wie er als kulturell gestalteter da steht. Daher kann die menschliche Natur aber auch, empirisch verstanden, keine signifikante normative Funktion für Philosophie und Theologie besitzen.

Diese Schlußfolgerungen widersprechen einer weit verbreiteten theologischen Praxis. Die Theologen beginnen nicht selten, die menschliche Situation generell so darzustellen, daß sie nachweisen können, wie Christus oder das Evangelium Christi dem grundlegenden Bedürfnis des Menschen als Menschen entspricht. Aber wenn es kein grundlegendes gemeinsames Bedürfnis des Menschen als Mensch gibt, dann ist diese Praxis der Theologie gegenstandslos. Es ist dann zum Beispiel ein unzulängliches Verfahren, Heideggers Analyse menschlicher Existenz zu akzeptieren mit

ihren beiden Modi der Authentizität und Nicht-Authentizität, und dann nachzuweisen, daß Christus und er allein Authentizität möglich macht. Heideggers Analyse erweist sich als kulturbedingter Typ menschlicher Existenz, der auf andere Kulturen nicht anwendbar ist.

Die Prozeßphilosophie veranlaßt uns natürlich keineswegs, die Identifizierung einer Vielheit verschiedener Typen menschlicher Existenz einzustellen. Diese Typen können durchaus über Jahrtausende hin scheinbar eine Stabilität erzielt haben in dieser oder jener Kultur, aber eine derartige Stabilität ist nur relativ. Strukturen menschlicher Existenz entstehen, entwickeln sich und ändern sich sowohl durch innere Entfaltung als auch durch die Begegnung mit anderen. Sie haben ihre Geschichte. Traditionsgegebene Strukturen erleben gegenwärtig überall in der Welt eine Krise. Wir haben nicht die Aufgabe, zu entdecken, was die menschliche Natur ist oder immer war. Unsere Aufgabe liegt in der Gestaltung neuer Existenzweisen. Wenn Christus universale Bedeutung und universalen Belang besitzt, dann im Hinblick auf eine noch nicht Wirklichkeit gewordene Zukunft.

Die Prozeßphilosophie gibt die Versicherung, daß die Werte der Welt alle kumulativ in Gott

sind. Doch gibt sie keine volle Sicherheit, daß aus der gegenwärtigen Unruhe und Unsicherheit des Menschen eine bessere Form menschlicher Existenz erwachsen wird. Tatsächlich gibt es keinerlei Sicherheit, daß die menschliche Art in irgendeiner Form überleben wird. Überleben wir wirklich, so kann dies unter eiserner totalitärer Kontrolle oder in völliger Barbarei geschehen. Gottes Weltimmanenz ist jedoch ein Grund für eine Hoffnung. Doch ob wir auf Gottes eindringliche Verlockung, voranzuschreiten zur Verwirklichung neuer Existenzformen, positiv reagieren oder ob wir verlieren, was wir heute als Freiheit, Ideenreichtum und Liebe hoch schätzen – das hängt von der Reaktion, von der Antwort des Menschen ab.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN COBB

geboren am 9. Februar 1925 in Kobé (Japan), 1953 in der Methodistischen Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Emory (Atlanta), Michigan und Chicago, ist Doktor der Philosophie, Ingraham Professor für Theologie an der Theologischen Schule zu Claremont (Kalifornien) sowie Mitherausgeber der neuen Zeitschrift «Process Studies». Er veröffentlichte u. a.: *Is it too late?: A Theology of Ecology, A Christian Natural Theology, The Structure of Christian Existence, God and the World.*

Bas van Iersel

Das normative Menschenbild des Evangeliums

Menschenbild und Evangelium

Das Menschenbild wechselt mit dem Gesellschaftsbild. Evident ist, daß dies auch für das Menschenbild gilt, das den biblischen Schriften zugrundeliegt. Man könnte dafür auf verschiedene Varianten in der Anthropologie hinweisen, wie sie in Prediger und Psalmen auftreten, sowie auf Varianten, die man eher zur philosophischen Anthropologie rechnen könnte. In diesen sind vor allem die monistische Anthropologie des sogenannten semitischen Denkens und die dualistische Anthropologie des Hellenismus wichtige Varianten. Vor allem für das Neue Testament sind diese von besonderer Be-

deutung, zumal auch für die Evangelien. Die Evangelien stehen ja auf der Bruchstelle dieser zwei Arten zu denken, weil in den Worten Jesu zweifellos das semitische Denken mit seiner monistischen Anthropologie den Hintergrund bildet, während bei den Evangelisten nicht selten dualistisch gedacht wird. Aber so wichtig diese anthropologischen Hintergrundtatsachen auch sein mögen – sie sind nicht Gegenstand dieser Darstellung. Hier geht es vielmehr um die Frage, ob im Evangelium bestimmte anthropologische Werte sichtbar werden, die von bleibender Bedeutung sind und deshalb im Zeugnis der Kirche als kritischer Sauerteig lebendig bleiben müssen; mit andern Worten: Es geht um ein normatives Bild des Menschen.

Dabei soll nicht die Frage behandelt werden, inwiefern das normative Menschenbild des Evangeliums spezifisch christlich ist. Dazu wäre ein ausführlicher Vergleich mit außerbiblischem Material notwendig, der über die Möglichkeiten dieser Darstellung hinausgeht.

Auch das Wort «Evangelium» verlangt eine Erklärung. Es ist – wenigstens für einen Exegeten –