

Wenn der Andere in das Selbst einfällt

Andersheit als historischer und aktueller Problemhorizont*

von Petros Anastassiadis, Rethymnon und Roland Schüßler, Frankfurt/M.

Die Frag-Würdigkeit der Person

Es bedarf wohl keiner näheren Begründung, daß es nicht nur im Umgang mit wissenschaftlichen Begriffen, sondern erst recht mit lebendigen Personen auf differenziertes Verstehen ankommt. Inwieweit werden wir dieser an sich selbstverständlichen Einsicht schon in unserem Begriff der Person selbst gerecht? Sehen wir uns imstande, ja genötigt, diesen Begriff und sein ›anthropo-logisches‹ Wortfeld — gemäß dem cartesianischen Vernunftideal »clare et distincte« — zu definieren? Eventuell wäre es dann eher möglich, auch und gerade im derzeit forcierten interkulturellen und interreligiösen Spannungsfeld wissenschaftlich fundiert — im Sinne humaner und irenischer Zielvorstellungen — zum Verstehen der Anderen beizutragen.

Angesichts des vorwissenschaftlich-lebensweltlichen Horizonts, dem wir uns bei einem solchen Versuch unvermeidbar aussetzen müssen, stellt sich aber sogleich die Frage, ob dieser Horizont einen allgemeinen, mithin abstrakten Person-Begriff und ein dement-sprechendes rationales Kategoriensystem nicht letztthin ad absurdum führt. In persönlichen Gesprächen dürfte das Insistieren auf einem rein wissenschaftlichen Reflexions-rahmen mit festgelegten Definitionen und universellem Anspruch auf rationale Geltung gegenseitiges individuelles Verstehen eher behindern als fördern. Wird ein solcher »vernünftiger« Rahmen doch ohnehin gesprengt von der Fülle an Selbstentwürfen, Wertvorstellungen und Lebensanschauungen, die auch immer ein gewisses wechselseitiges Befremden hervorrufen können. Wollen wir dennoch zum gegenseitigen Verstehen in mitmenschlichen Spannungsfeldern beitragen, bedürfen wir eines Person-Begriffs, der die Andersheit der Anderen schon im Bedeutungsgehalt seines Wortfeldes würdigt, also nicht definitorisch ein- oder gar ausgrenzt. Nicht das Anders-Sein der Person ist als begrenzt wahrzunehmen, sondern vielmehr ihre Definierbarkeit selbst.

Dies gilt gerade dann, wenn personale Beziehungen eine mitmenschlich-irenische Aufgabe erkennen lassen und insofern regulativ wirken. Nicht Rationalität ist deshalb zu meiden, sondern vielmehr positivistisch-anthropologische Engführungen mit ihrer Tendenz zu abstrakt-verallgemeinernden Feststellungen bei der Erfassung persönlicher und lebensweltlicher Strukturen. Derartige »Fest-Stellungen« verhindern das Verstehen der

* Die vorliegende Arbeit wurde als Beitrag zur theologisch-anthropologischen und sozialetischen Grundlagenforschung für ein interdisziplinäres Forschungsprojekt der Universität Köln erstellt, das von Udo Troschka und Roland Schüßler geleitet wird. Dieses Projekt berücksichtigt besonders religionsgeschichtliche Einflüsse der orthodoxen Tradition auf Aussiedler aus den GUS-Staaten als einen Grundaspekt seiner Thematik: Religionsgeschichtlich bedingte Probleme der sozialen Integration von Aussiedlern.

einzelnen, jeweils besonderen Person, insoweit sie dazu führen, den Blick für die immer wieder überraschende und erstaunliche Andersheit des Anderen — im Zuge begrifflich vorstrukturierter und deshalb selektiver Wahrnehmung — zu verstellen. Definitionen und Begriffe dürfen sich nicht wie »Filter« zwischen das eigene Selbst und den Anderen schieben. Denn sie können dazu verleiten, daß die schillernde Buntheit und Vielfalt der Anderen geradezu systematisch ausgeblendet oder von vorneherein in gewisse Schemata eingeordnet werden, daß schließlich Ausländer und Aussiedler diskriminiert werden.

Dessen ungeachtet haben die großen »genialen« Vereinfachungen der personalen Lebenswirklichkeit, wie sie die sattsam bekannten Ideologien mit — scheinwissenschaftlich begründetem — universellem Geltungsanspruch bieten, immer wieder als gleichsam religiöse Ergriffenheiten eine merkwürdige Faszination ausgeübt. Die Monotonie ihrer Blickwinkel wirkt offenbar attraktiver als die Farbigkeit der Lebenswelt selbst. Denn eben jene Monotonie ist es, die das jeweilige System des Denkens, Verhaltens und Wahrnehmens stabilisiert¹. Liegt der Grund für diese Attraktivität in einer Ursehnsucht des instinktreduzierten und mithin verhaltensunsicheren Menschenwesens² nach solcher Stabilität und Orientierungssicherheit? Empfinden wir es als eine fundamentale Destabilisierung, wenn der Andere »tat-sächlich« in unser Selbst, unser Denken und Fühlen einfällt? Das menschliche Gefühlsleben scheint sich immer wieder nach Fraglosigkeit zu sehnen: nach einer Lebenswelt, in der jeder weiß, wer er ist und wen er vor sich hat, so wie es vielleicht einmal in den kleinen überschaubaren Gemeinschaften der Jäger und Sammler möglich war³.

Es könnte zutreffen, daß uns trotz — oder gerade wegen — unserer hochkomplexen Gesellschaftsstrukturen insgeheim immer noch das Verlangen nach einer »instinktoiden« Sicherheit im mitmenschlichen Umgang treibt. Sie ist vermeintlich zu gewinnen, wenn sich Menschen in das — scheinbar »objektiv« begrifflich oder symbolisch »fest-gestellte« — Ganze einordnen.

Es verwundert daher nicht, daß solchen — offenbar tief im emotionalen Leben verwurzelten — Tendenzen zur ganzheitlichen Einordnung der Person nicht nur die Religionen und Weltanschauungen zu entsprechen suchten, sondern schließlich auch das wissenschaftliche Denken selbst⁴. Und dies, obwohl die »Anstrengung des Begriffs« (Hegel), also die Mühe um Differenzierungen zu den Grundzügen seines Wesens gehört. Die europäische Wissenschaftsgeschichte bietet hier jedoch ein zwiespältiges Bild. Sie wird offenbar hin- und hergerissen zwischen widerstreitenden Notwendigkeiten des Erkenntnisprozesses, die aber wohl nicht nur kognitiv, sondern zugleich — wie angedeutet —

¹ Vgl. die von Wolfgang Philipp entwickelte Analyse der zwanghaften Strukturen des Denkens, Verhaltens und Vorfindens in: W. Philipp, *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*, Heidelberg 1966.

² Zur Bedeutung der Instinktreduktion siehe Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg 1961, S. 105 f.

³ Zur Wirkung des evolutionären Erbes auf das menschliche Verhalten vgl. das — umstrittene — Buch von Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Der Mensch — das riskierte Wesen*, München 1988.

⁴ Zur Bedeutung des Begriffs der Ganzheit in der Geschichte der Wissenschaft in Deutschland ist nachdrücklich anzumerken, daß dieser Begriff im ideologiegeschichtlichen Vorfeld des Faschismus bereits verhängnisvoll funktionalisiert wurde. Siehe hierzu Ulfried Geuter, *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*, Frankfurt 1984, S. 191.

emotiv begründet sind: Der Erkennende will und muß nicht nur differenzieren; Erkennen heißt auch und vor allem Identifizieren⁵.

Es wäre naiv zu meinen, daß damit *nur* die Pole eines genuin kognitiven oder erkenntnistheoretischen Spannungsfeldes angesprochen seien. Unsere Lebenspraxis selbst steht mit ihrer ganzen Gefühlswelt in Analogie zu diesem kognitiven Spannungsfeld. Denn sie ist fundamental charakterisiert durch unsere stets labile Identitätsbalance (Krappmann), die von jedem fordert, »so zu sein wie alle und so zu sein wie niemand«⁶. Wir werden also auch gefühlsmäßig stets hin- und hergerissen zwischen Bestrebungen der Differenzierung und Identifizierung, und dies nicht nur im Hinblick auf den Anderen und anderes überhaupt, sondern auch und gerade in bezug auf unser eigenes Selbst. Kognitive Probleme lassen sich daher letztlich nicht wissenschaftlich-abstrakt verhandeln, erst recht nicht, wenn sie anthropologisch dimensioniert sind. Sie rühren vielmehr tief an unsere eigene emotionale Stabilität. Diese bleibt immer wesensmäßig verwoben mit lebensweltlichen Traditionen und Symbolen, wie sie besonders religiöse Überlieferungen und Lebensformen zum Ausdruck bringen. Auch bei aller wissenschaftlichen Aufgeklärtheit wirken sie zumindest in archetypischen Strukturen des Unbewußten weiter, wie es besonders die komplexe Psychologie C. G. Jungs nahelegt⁷. Allein dies bedeutet schon ein hinreichendes Indiz für die Notwendigkeit, unser Selbst-Bild vor dem Hintergrund religiöser Überlieferung zu klären. Wenn wir dies angesichts der existentiellen Erfahrung unternehmen, daß unser Selbst nicht als isolierte Monade »west«, sondern immer dem »Einfall des Anderen« ausgesetzt bleibt, stoßen wir auf den Begriff der Person nicht nur in ihrer mitmenschlichen Verflechtung, sondern auch in der Geschichtlichkeit ihres Selbstverständnisses. Es ist daher notwendig, diesem Selbstverständnis bis hin zu seinen religiösen Wurzeln nachzugehen. Für unseren Kulturkreis wird sich dabei vor allem der ursprünglich christlich geprägte Person-Begriff als relevant erweisen.

Der pädagogische Horizont

Zur weiteren Begründung dieses Rekurses auf den Person-Begriff sei noch darauf hingewiesen, daß die praktischen Konsequenzen aus der angesprochenen Identitätsbalance vor allem in der Erziehungspraxis zutage treten. Deshalb betreffen alle Bemühungen zur Klärung des Person-Begriffs angesichts jenes Spannungsfeldes der Personagenese (Langeveld) auch die Erziehungswissenschaft zentral. Erziehung kann ebenso für die Einordnung in »das monströse Ganze« (Adorno) funktionalisiert werden wie einem strukturblinde und daher realitätsfernen Individualismus verfallen. Sollen derartige extreme Zuspitzungen vermieden werden und praktische Konsequenzen sich nicht wie ein Hin- und Herpendeln zwischen jenen Alternativen darstellen — z. B. Individualismus als

⁵ Vgl. Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966.

⁶ Zitiert nach Helmut Härle, *Psychologische und soziologische Modelle der Lehrerpersönlichkeit und ihre pädagogische Valenz*, in: Albert Schnitzer (Hg.), *Schwerpunkt: Lehrerpersönlichkeit*, München 1980, S. 80.

⁷ Vgl. Carl Gustav Jung, *Instinkt und Unbewußtes*, in: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Studienausgabe bei Walter), Olten 1985, S. 171–174.

modische Reaktion auf die geschichtliche Erfahrung des Totalitarismus⁸ —, gilt es, die Phänomene der personalen Beziehung selbst, besonders im Zusammenhang mit dem pädagogischen Bezug⁹ ins Auge zu fassen; allerdings nicht im Sinne einer naiv verobjektivierenden Phänomenologie, sondern historisch begründet anhand einer systematisch-kritischen Sichtung des traditionsbedingten Vermittlungszusammenhangs¹⁰.

Hier wird klar, daß ebenfalls »das Problem der Individualität«¹¹ als erziehungswissenschaftliche Grundfrage dazu nötigt, nach den kulturgeschichtlichen Wurzeln unseres Verständnisses des Person-Begriffs zu fragen. In demselben Maße, wie die gesellschaftliche Kommunikation ein bestimmtes Niveau an Allgemeinbildung verlangt, ist es notwendig, dieses Niveau im Zuge *individualisierter* Unterrichts- und Bildungsverfahren anzustreben und somit der jeweiligen personalen Andersheit Rechnung zu tragen. Wie Elisabeth Krohmann gezeigt hat, wurde diese Erkenntnis nicht allein aufgrund autonomer erziehungswissenschaftlicher Forschung gewonnen, sondern erst in Verbindung mit einem Rekurs auf jene Grundlagen der Pädagogik, die selbst in engem Zusammenhang mit der christlichen Ethik zu sehen sind. Dies läßt sich besonders am Beispiel Diltheys und der von ihm beeinflussten geisteswissenschaftlichen Pädagogik verdeutlichen¹².

Der Rekurs auf unsere Religionsgeschichte unter dem Horizont des Person-Begriffs ist um so mehr zu fordern, als sich in der Gegenwart verstärkt Tendenzen zur multikulturellen Gesellschaft abzeichnen, die ebenso positiv aufzunehmen wie kritisch-differenziert zu betrachten sind. Es kommt jetzt erst recht auf An-Erkenntnis an: daß der Andere wirklich — zunächst und vor allem — anders ist. Die personal-erzieherische Verantwortung, wie sie besonders in der Tradition der geisteswissenschaftlichen Pädagogik herausgestellt wurde, erscheint nun in noch höherem Maße gesellschaftlich bedeutsam und grundlegend: Sie »sieht die ›Individualität‹ nicht als biologisch, psychologisch oder soziologisch erfaßbaren ›Gegenstand‹, der nur zu entfalten, zu entwickeln oder auch zu aktivieren wäre«¹³. Wiewohl pädagogische Psychologie und Sozialpsychologie unentbehrliche Voraussetzungen der Erziehungswissenschaft bedeuten — und pädagogische Motivation sie zu berücksichtigen hat —, kommt es für den Lehrer nicht *in erster Linie* darauf an, deren allgemeine Erkenntnisse praktisch anzuwenden. Vielmehr hat er »die Auseinandersetzung jedes einzelnen Selbst mit seinem Gegenüber so zu provozieren, daß tatsächlich *Individualität* werden kann«¹⁴.

Aber vor allem Erzieher erfahren immer wieder, daß ihnen der Andere mit wissenschaftlich nicht deduzierbarer Spontaneität begegnet, ja ins Denken und Fühlen einfällt. Gerade dieses wissenschaftlich und begrifflich unfaßbare Anders-Sein und Anders-Verhalten des Anderen, nicht seine Berechenbarkeit kann und soll den Erzieher faszinieren.

⁸ Vgl. Hans-Jürgen Schild, Linke Verlegenheiten: Wo bitte bleibt der Fortschritt?, *Vorwärts* 8 (August 1992) 12f.

⁹ Vgl. Friedrich W. Kron, Theorie des erzieherischen Verhältnisses, Bad Heilbrunn 1971.

¹⁰ Zu dieser wissenschaftstheoretischen Problematik vgl. Roland Schüßler, Zur wissenschaftstheoretischen Relevanz der anthropologischen Denkstrukturen für die Erziehungs- und Bildungstheorie, in: A. H. Swinne (Hg.), *Zur Irenik und Anthropologie*, *Studia Irenica*, Bd. XIX, Hildesheim 1980.

¹¹ Vgl. Elisabeth Krohmann, *Das Problem der Individualität*, Bonn 1963.

¹² Vgl. Elisabeth Krohmann, a. a. O., S. 7 ff.

¹³ Elisabeth Krohmann, a. a. O., S. 78.

¹⁴ Ebd.

Es stellt sich ihm als ein wesentlicher Grundzug des Erziehungsprozesses dar, ohne den er seine Berufsaufgabe nicht »glücklich« bewältigen kann. »Je deutlicher er erkennt, daß er nicht nur Reaktion, sondern lebendige Antwort erhofft, je mehr er sein Handeln als ein »Miteinanderhandeln«, nicht auf ein Objekt, sondern auf ein »Du« bezogen versteht, je stärker er zu ahnen beginnt, daß seine erzieherische Verantwortung im Gewissen des Edukandus ihren eigentlichen Bezugspunkt hat, um so mehr wird er das Problem der Individualität begreifen als eine ihm aufgegebenen Frage eben unter Anerkennung dieser personalen Beziehung«¹⁵.

Vor allem verweist also die praktische Erfahrung, wie sie im pädagogischen Bezug zu gewinnen ist, auf den Begriff der Person und die Relevanz der interindividuellen Andersheit. Diese Praxis bestätigt erst recht die Bedeutsamkeit der personalen Differenzierung, die sich schon in dem Bemühen um die Identitätsbalance zeigt. Nicht zuletzt motiviert solches Bemühen auch die »Anstrengung des Begriffs« in der anthropologischen Tatsachenforschung überhaupt. Eben diese drei Bezugsfelder — Verhalten, Selbst und die Versuche seiner wissenschaftlichen Verobjektivierung — sind unter dem Horizont der Wirklichkeit des Personalen zu sehen und treten unter diesem Aspekt immer wieder »frag-würdig« in Erscheinung. Wie bereits angedeutet, vermag vor allem die Auseinandersetzung mit der christlichen Religionsgeschichte das Bewußtsein für die damit zugleich gegebene Frag-Würdigkeit des Person-Begriffs selbst zu wecken.

Differenzierungen zum Begriff der Integration des Anderen

Die Religionssoziologie Durkheims stellt die soziale Integration dar, indem sie zeigt, wie hierbei der Religion eine entscheidende Funktion zukommt¹⁶. In dieser Sicht wird aber weitgehend die Frage ausgeblendet, inwiefern Religion auch zu einer Kritik gerade dieser ihrer ureigenen Funktion motivieren könnte. Es wird, so gesehen, nur deutlich, daß das Problem der Integrierung des Anderen unmittelbar mit dem Begriff des Ganzen zusammenhängt, das in religiösen Symbolen, Lehren und Ritualen zum Ausdruck gebracht wird, denn Religion bedeutet — nach der Definition Ulrich Manns — eine »ganzheitliche Beziehung zum Ganzen«¹⁷. Unentschieden bleibt bei dieser Perspektive, ob die religiös begründete Einheit, die die Form einer Gruppe, einer Gemeinschaft oder der Gesellschaft haben kann, dem Heterogenen und Einzelnen, der einzigartigen, unwiederholbaren und unvermischten Andersheit des Anderen Gerechtigkeit widerfahren läßt oder den Anderen einer abstrakten, gleichartigen Totalität unterwirft und ihn nivelliert. Das ist ein — nicht mit positivistischer Religionssoziologie anzugehendes — Problem, das die Konstitutionsweise der Einheit selbst betrifft.

Der Idee und dem sozialen Vollzug mehr oder weniger totalitärer Einheit soll nun das christlich-mystische Einheitsverständnis der Ostkirche gegenübergestellt werden. Es darf

¹⁵ Elisabeth Krohmann, a. a. O., S. 3; siehe hierzu bes. Krohmanns Erwähnung Josef Derbolavs, ebd. Anm. 1.

¹⁶ Siehe zum Ganzen *Emile Durkheim*, Religion. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, 1. Aufl. der deutschen Ausgabe, Frankfurt 1981.

¹⁷ Ulrich Mann, Die Religion in den Religionen, Stuttgart 1974, S. 36 f.

nicht einfach im Sinne der ›unio mystica‹ interpretiert werden, also nicht gemäß einer spezifisch religiösen Zielrichtung, von der die Mystik jeglicher Observanz ergriffen scheint und die an Zustände symbiotischer Verschmelzung erinnert¹⁸. Vielmehr geht es gemäß ostkirchlicher Mystik um die Herstellung der Einheit aus einer sich wechselseitig — im Sinne der Perichorese — durchdringenden Gemeinschaft der Personen, so daß ihre Differenzen einerseits gewahrt bleiben, andererseits aber für das Miteinander offen werden. Es geht also nicht um die Einebnung der Differenzen, sondern um ihre Einbringung in eine »communicatio libertatis«. Hier bleibt das Fremde und Einzigartige in der Nähe, nimmt teil am Gemeinsamen der Gemeinschaft jenseits von Nivellierung und Unterwerfung.

Grund solcher Wahrnehmung des Zusammenlebens bedeutet der Person-Begriff, wie er ursprünglich auf die Kirchenväter zurückgeht, deren Theologie im folgenden unter diesem Aspekt darzustellen ist. Wie sich zeigen wird, manifestiert er den Kontrast zu dem ideologischen Verständnis von Einheit, demzufolge sie sich im Sinne einer abstrakten normativen Idee konstituiert: gemäß einer scheinbar unzweifelhaft vernünftigen Vorstellung, vermöge derer sich die ungestillte Sehnsucht nach Erfahrung des Anderen durch eine im Grunde schmerzhaft erfahrene Totalität stillt.

Das »IDIAZON« der Person

Im Laufe der europäischen Geistesgeschichte drückt sich zum ersten Mal das Selbstverständnis des Menschen als personale Andersheit — als *Person* — in der christlichen Theologie der Ostkirche aus.

In seinem Versuch, die Wahrheitsfindung der Trinität Gottes (ein Wesen, drei Personen), die Daseinsweise der Trinität mittels *ousia* (Wesen) und *hypostasis* (Substanz) zu deuten, verstand Gregor von Nyssa († 394) — einer der drei »Kappadokier« neben Basileios dem Großen († 379) und Gregor dem Theologen — »hypostasis« als Synonym von *Prosopon* (Person). Dabei stellte er aber nicht wie später Boethius »die Einzelsubstanz der vernunftbegabten Natur« heraus¹⁹, sondern betonte das »idiazon« (die Eigentümlichkeit) der Person, ihre Einmaligkeit und Andersheit.

Er definierte das »idiazon« als das »Zusammentreffen der Eigenschaften«, welches jede einzelne Existenz kennzeichnet und differenziert²⁰. Für Gregor von Nyssa läßt sich die personale Andersheit des Einzelnen losgelöst von ihren eigenen »Qualitäten und Eigenschaften« nicht untersuchen²¹. Für ihn existiert der Mensch in dem Maße, wie er Person ist. Dabei ist es nicht möglich, die *hypostasis* gänzlich auf den Begriff zu reduzieren, die Person der hegemonialen Allmacht der identifizierenden Vernunft zu unterwerfen. Jede Andersheit bleibt letzten Endes »apophatisch« (unaussprechlich, nicht begriff-

¹⁸ Zum Problem des mystischen Ergriffenseins vgl. W. Philipp, *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*, Heidelberg 1966, S. 61 ff., S. 96 ff., S. 168 ff. und S. 266 ff.

¹⁹ Vgl. die Definition des Boethius: »persona est rationalis naturae individua substantia«; zitiert nach: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. J. Höfer–K. Rahner, Bd. 8, Freiburg 1957–1966, Sp. 288.

²⁰ Siehe Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*, 1: PG 45, 336 C.

²¹ Vgl. Gregor von Nyssa, a. a. O.: PG 45, 337 B.

lich faßbar) und kann nur als »Idiazon«, als Einzigartigkeit in einer Beziehung erfahren werden. Diese »Andersheit«, Einmaligkeit ist die »Daseins- und Existenzweise« der Person, die sich als Beziehung verwirklicht²².

Zur »Apophatik« der Person

In der hier angesprochenen »Apophatik« wird nicht nur ein philosophisch-theologisches Problem angesprochen, sondern auch eine bestimmte Lebensweise und geistige Haltung.

Die Apophatik der Person ist vor dem Hintergrund der Apophatik des Seins zu sehen, die sowohl in der philosophisch-theologischen Literatur des »lateinischen Westens« wie des »griechischen Ostens« vertreten wurde und wird, aber mit einem »wesentlichen« Unterschied. Im »lateinischen Westen« ergab sich aus der Notwendigkeit, das Geheimnis der Wesenheit Gottes — der als *actus purus* definiert worden ist — zu schützen, eine Apophatik des Wesens, der »ousia«²³. »In der Überlieferung der Ostkirche (aber) ist kein Raum für eine Theologie und noch viel weniger für eine Mystik des göttlichen Wesens ... Wenn von Gott die Rede ist, handelt es sich immer um etwas Konkretes: um ... den Gott Jesu Christi, um die Trinität der Personen«²⁴. So ergab sich hier eine Apophatik der Person.

Diese Unterscheidung zwischen der Apophatik der Person und der Apophatik des Wesens erschöpft sich nicht in einem theoretischen Unterschied, sondern vertritt zwei unterschiedliche Lebensweisen und geistige Haltungen: Bei der Apophatik der Person gründet sich das Leben auf die Wahrheit als Gemeinschaft der Personen; die Erfahrung der Wahrheit Gottes, der Wahrheit des Menschen und der Wahrheit des Seienden überhaupt ergibt sich aus der interpersonalen Beziehung der Gemeinschaft miteinander.

In einer derartigen Daseinsweise bestimmt sich das Gemeinschaftswesen, die Einheit der Gemeinschaft durch die wechselseitige Durchdringung, die *Perichorese* der differenzstiftenden Personen. Es geht also um die Rettung des Einzelnen ohne den Verlust des Gemeinsamen, ohne die Nivellierung der Differenzen. Daher ist es nicht zufällig, daß im ursprünglichen christlichen Denken, um dessen Ausdruck die Theologen und Philosophen der Urchristenheit sich bemühen, die Vielfalt und Heterogenität der Kulturen wie auch der Lehren gerade deswegen überlebt, weil der Lebenszusammenhang dieser Denkungsart orientiert ist an der Wahrheit der Andersheit.

In dem berühmten Vortrag Basileios des Großen »An die Jungen, wie sie aus den griechischen Lehren Nutzen tragen können«, drückt sich dieses tolerante und freiheitliche Gesinnungsethos auf besonders zugängliche Weise aus: »Wenn es also«, so schreibt Basileios, »irgendeine Verwandtschaft zwischen den beiden Lehren (der griechischen Philosophie und der christlichen Lehre) gibt, dann kann deren Kenntnis für uns von Nutzen

²² Gregor von Nyssa, a. a. O.: PG 45, 336 C.

²³ Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München 1961, S. 306ff. und J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Freiburg ³1965, S. 504f.

²⁴ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961, S. 73f.

sein. Wenn nicht, dann ist es eine Kleinigkeit, daß wir, indem wir durch einen Vergleich die Differenzen beider kennenlernen, uns über die bessere Lehre vergewissern«²⁵.

Differenz und Verwandtschaft, Andersheit und Einheit sollen dazu dienen, daß das Leben in seiner jeweiligen Andersheit und das Gemeinsame der Lebensgemeinschaft in Wahrheit und Liebe aufbewahrt werden²⁶.

Bei der Apophatik des Wesens — im Sinne der westlichen Scholastik — hingegen gründet sich das Leben auf die Wahrheit als Vernunftbestimmung, als »adaequatio« zwischen Vernunft und Natur. Worauf es in der Theologie und Philosophie des Boethius und Thomas v. Aquin ankommt, ist nicht die spezifische *Andersheit* des Anderen, sondern die *Allgemeinheit* des Wesens, das bei jeder Andersheit identisch sei. Durch den Primat der Universalität des Wesens wird die »Autonomie« der Andersheit aufgehoben und das »Faktum« der Vernunft als erste und letzte Wahrheitsinstanz inthronisiert.

Zur »Homoiosis« (Verähnlichung) der Person

Nach Thomas von Aquin ist der Mensch als »Träger einer vernünftigen Natur« entsprechend der Inhaltsbestimmung des Boethius Person. Das Personsein ist sozusagen mit dem Menschsein gegeben.

Nach Gregor von Nyssa verwirklicht sich der Mensch nur in dem Maße, wie er Person ist. Das Menschsein ist sozusagen mit dem Personsein gegeben.

»Diese Daseinsweise, die die personale Andersheit ist, bildet im Menschen Gott selbst ab«²⁷.

Der Mensch ist nicht nach seines Schöpfers Bild (κατ' εἰκόνα) geschaffen, weil er wesensgleiche Eigenschaften mit der ungeschaffenen Natur Gottes habe. Vielmehr hat Gott in der geschaffenen und sterblichen Natur des Menschen sein eigenes Bild insofern abgebildet, als er ihm die Möglichkeit des »seienden Lebens« gab, d. h. die Möglichkeit an einer Daseins- und Existenzweise teilzunehmen, in der er sich als personale Andersheit verwirklicht, als existentielles Ereignis der Gemeinschaft und der Beziehung zu Gott und dem Mitmenschen, in Freiheit und Liebe²⁸.

Diese Gemeinschaft, in der es um die Freiheit und das wahrheitsbezogene Leben jedes Einzelnen geht, ist nicht nur eine Vernunftgemeinschaft. Die »homoiosis«, d. h. hier die Möglichkeit, Gott ähnlich zu werden, bezieht sich auf die wirkliche Möglichkeit für die Andersheit, sich in liebesbestimmter Gemeinschaft und Beziehung zu verwirklichen, und sie bezieht sich auf die wirkliche Möglichkeit der Gemeinschaft, sich als Freiheit und Perichorese der Andersheit zu konstituieren. Bei Thomas hingegen verwirklicht sich das Menschsein/Personsein in dem Maße, wie sich die vernünftige Natur, d. h. die »Substanz« des Einzelnen verwirklicht.

²⁵ Basileios der Große, EPTA, hg. von: Patristischer Verlag »Gregorios Palamas«, Bd. 7, Thessaloniki 1973, S. 322.

²⁶ a. a. O., S. 324–326.

²⁷ Vgl. Christos Giannaras, 'Η ἐλευθερία τοῦ ἡθους, Athen 1973, S. 29.

²⁸ Christos Giannaras, a. a. O., S. 30.

Wegweisend für das Verständnis der griechischen Patristik ist mithin die Wahrnehmung, daß die Kirchenväter — sowohl hinsichtlich des Gottes- als auch des Menschenbildes — das Vernünftigsein nicht in dem Maße als entscheidenden Referenzpunkt ihrer Philosophie herausstellen, wie es die westliche Scholastik charakterisiert. Zwar gilt auch für Gregor, daß der Mensch als Bild (eikon) Gottes eine Ebenbildlichkeit mit Gott durch seine Vernunft (logikon) besitzt.²⁹ So unterläßt es Gregor bei seiner Reflexion der göttlichen Eigenschaften³⁰ nicht, mit einer ausgesprochen pädagogischen Intention auf die Notwendigkeit der vernünftigen Bewältigung alltäglicher Aufgaben³¹ und kritisch prüfender Empirie³² hinzuweisen. Aber letztlich kommt es Gregor darauf an, daß der Mensch über seinen vernunftgemäßen Status als Bild Gottes *hinaus* zur immer größeren Verähnlichung (homoiosis) mit Christus gelangt. In dem Maße, wie dies gelingt, erscheint für Gregor der Mensch als *Person*³³. Das Personsein gründet also vor allem im »Ähnlichsein mit Christus« und nicht in erster Linie im Vernünftigsein, wie es Thomas von Aquin darlegt.

Zur »ek-statischen Existenz« der Person

Die aus der Bewegung zur homoiosis mit Christus motivierte personale Beziehung zum Anderen kann zwar im diesseitigen Leben wesensmäßig nicht vollendet werden. Dennoch versucht Dionysius Areopagita diese Beziehung begrifflich zu erfassen, indem er die Gedanken Gregor von Nyssas weiterverfolgt. Er faßt diese Beziehung schließlich als »Eros« auf, als liebende Hinwendung zum Anderen. Dieser Eros findet seine Erfüllung in der Ek-stase, d. h. hier im Heraustreten des Menschen aus seiner Ich-Bezogenheit und in der Vollendung der homoiosis, unter der das Personsein selbst zu verstehen ist. Der Eros treibt uns dazu, daß wir nicht »Liebhaber unserer selbst, sondern Liebende des Geliebten sind«³⁴. Dabei ist diese ekstatische Existenz der Person Abbild der ekstatischen Existenz Gottes³⁵. Das Eigentümliche (idiazon) der Person, in dem ihre eigene individuelle Andersheit gründet, verwirklicht sich also erst, indem es sich zugleich durch die liebende Hinwendung zum Anderen transzendiert: d. h., indem es offen für ihn wird, ihn »in das Selbst einfallen« läßt.

Zwar sieht auch die westliche Scholastik in der Liebe das entscheidende Motiv zu einem immer tieferen Erkennen des Anderen und einem davon bestimmten Handeln. Aber diese Liebe ergänzt und vollendet bei Gregor von Nyssa nicht — wie bei Thomas von Aquin — die Vernünftigkeit, sondern vollendet das Menschsein als Ganzes, indem sie es zu einer ekstatischen Existenzweise treibt. Zwar erscheint auch bei Gregor die

²⁹ Gregor von Nyssa, In Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, Oratio I: PG 44, 268 D.

³⁰ Gregor von Nyssa, In Baptismum Christi: PG 46, 597 A.

³¹ Gregor von Nyssa, De mortuis: PG 46, 499 BC.

³² Gregor von Nyssa, De anima et resurrectione: PG 46, 32 C.

³³ Gregor von Nyssa, In Scripturae verba, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, Oratio I: PG 44, 273 A.

³⁴ Dionysios Areopagites, De divinis nominibus 4: PG 3, 712 A.

³⁵ Ebd.

Liebe nicht losgelöst von der Vernunft; beide gehören vielmehr zur »denkenden Wesenheit« des Menschen (noera ousia)³⁶. Aber für Gregor führt die Liebe den Menschen letztlich über das Vernünftige hinaus: in die Bereitschaft, mit dem »andersheitigen«, »einmaligen« Gegenüber in einen »Bezug gegenseitiger Öffnung und Durchdringung« zu treten und in ihm zu *sein*. Dieses besondere »In-Beziehung-Sein« wird nicht so, wie es sich in der Sicht Thomas von Aquins darstellt, von der Vernunft getragen, als eines deren Motive schließlich auch die Liebe zu nennen wäre. Ihre Bedeutsamkeit wirkt in der griechischen Patristik wesentlich weiter gefaßt: Das Personsein des »vernünftigen« Menschen »ist« wesensmäßig Eros und gründet somit als ekstatische Existenz im göttlichen Eros, der sich aus der personalen Daseinsweise Gottes ergibt.

Aktuelle Bezugspunkte der Patristik

Überblickt man den »Duktus« der patristischen Gedankenführung, so wirkt sie auf überraschende Weise modern. Zunächst scheint schon der Begriff der Andersheit, den die obigen Ausführungen im Sinne des »idiazon« als entscheidendes Interpretament patristischer Anthropologie herausstellen, die besondere Blickrichtung auch der modernen Anthropologie zu kennzeichnen. Dies gilt schon, wenn wir die einfachsten Organisationsformen des Lebens biologisch betrachten, wie es *Helmuth Plessner* in seinem grundlegenden Werk »Die Stufen des Organischen und der Mensch«³⁷ unternommen hat. Interessanterweise bestätigen diesen Ansatz, der zunächst nur im Deutschland der zwanziger Jahre bekannt wurde, aktuelle biologische Forschungen, die der Schweizer Molekularbiologe und Polymerforscher P. L. Luisi — allerdings mit materialistischen Denkvoraussetzungen — unternimmt³⁸. Luisi knüpft hierbei zwar nicht explizit an die Philosophische Anthropologie des Mediziners und Sozialphilosophen Plessner an, wohl aber greift er den Ansatz Maturanas und Varelas auf, die im Hinblick auf die »Essenz« des Lebens ihren biologischen Ansatz unabhängig von Plessner entwickelten³⁹, jedoch unter diesem Aspekt zu den gleichen Schlußfolgerungen wie er gelangten.

Ihren Ansatz aufgreifend, führt Luisi aus: »Zur Definition des Begriffs ›Leben‹ werden Kriterien benötigt, die die *Essenz* des Lebenden wiedergeben und uns erlauben, deutlich zwischen belebt und unbelebt zu unterscheiden. Einer der besten Ansätze zur Beantwortung dieser Frage wurde in den frühen siebziger Jahren durch die beiden chilenischen Wissenschaftler *Humberto Maturana* und *Francisco Varela* formuliert. Danach ist Leben zellulär; es gibt kein Leben auf der Erde, das nicht auf Zellen basiert.

³⁶ Gregor von Nyssa, De hominis opificio: PG 44, 144–145.

³⁷ *Helmuth Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York 31975, bes. S. 99 ff.

³⁸ Siehe P. L. Luisi, Synthetische und selbstreplizierende Strukturen. Ein Schritt auf der Suche nach dem Ursprung des Lebens, *Forschung und Technik*, Beilage der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 23.9.1992, Nr. 221, S. 65; vgl. *Journal Amer. Chem. Soc.* 113, 8204 (1991); *Nature* 357, 57 (1992).

³⁹ Vgl. *Humberto Maturana – Francisco Varela*, Der Baum der Erkenntnis, Bern-München-Wien 1987.

Das minimale Leben muß wie eine Zelle durch eine Grenze charakterisiert sein, die das Innen vom Außen trennt und die das ›Selbst‹ als eine von der Umgebung getrennte Einheit definiert⁴⁰.

Ebenso entscheidend wie die vermöge jener Trennung gegebene — das Leben selbst konstituierende — Andersheit der Zelle gegenüber ihrer Umgebung ist nun die relative Offenheit eines solchen *Selbst* für die Andersheit auch eben dieser Umgebung. Plessner verfolgt die Ausformungen solcher offener »Positionalitäten« auf allen Stufen des Organischen bis hin zum Menschsein. Er sieht dessen Offenheit schließlich in der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz gipfeln, die es erlaubt, das eigene Selbst gewissermaßen »von außen« zu betrachten und zu reflektieren. Dieses spezifische Vermögen des Menschen, das Plessner eindrucksvoll analysiert und gegenüber anderen Lebensformen exakt abgegrenzt hat⁴¹, stellt sich gleichsam als Ausbruch, als »Ekstase« aus dem je eigenen »Zentrum« dar. Deshalb spricht Plessner auch von der »exzentrischen Positionalität« des Menschen und umreißt unter diesem Aspekt die Selbstreflexivität als spezifisches Wesensmerkmal des Menschen.

So sehr eine solche »ekstatische Bewegung« auch an Gedanken der Kirchenväter erinnert, besteht doch ein gravierender Unterschied zu jener am Selbst orientierten modernen Biologie und Anthropologie. Für die Kirchenväter bedeutet nicht das je eigene Selbst den primären Referenzpunkt, sondern vielmehr die »Andersheit des Anderen«, d. h. jene ekstatische Bewegung kreist letztlich nicht um das Selbst, sondern bricht mit der ganzen Kraft des Eros zum *anderen* Selbst auf, getrieben von der Erfahrung der universellen Zuwendung Gottes in der Liebe Christi.

Zum Horizont mitmenschlichen Verhaltens

In diesem Zusammenhang erscheint es überaus bemerkenswert, daß die jüdische Philosophin Hannah Arendt — unabhängig von patristischen oder überhaupt christlichen Denkvoraussetzungen — die an der modernen Anthropologie deutliche Selbst-Fixierung des neuzeitlichen Denkens am Beispiel der Existenzphilosophie nachdrücklich kritisiert⁴². Im Zuge ihrer Kritik gelangt Hannah Arendt schließlich auch zu einer Kritik der Vernunft, die, wie wir gesehen haben, gerade im Gegensatz zur östlichen Patristik von der westlichen Scholastik so sehr in den Vordergrund der Reflexion gerückt wurde. Eben dadurch erwies sich ja die Scholastik als Wegbereiterin der Moderne. Doch stellte sich im Zuge dessen — jedenfalls für Hannah Arendt — auch das »Scheitern des Denkens« und mithin der Vernunft heraus: so in jenem Trend zur Monotonie von angeblich rein rationalen Kategoriensystemen mit entsprechend totalitären Konsequenzen, auf die schon zu Anfang dieser Ausführungen hingewiesen wurde. Auch Hannah Arendt macht diese

⁴⁰ P. L. Luisi, Synthetische und selbstreplizierende Strukturen. Ein Schritt auf der Suche nach dem Ursprung des Lebens, *Forschung und Technik*, Beilage der *Neuen Züricher Zeitung* vom 23.9.1992, Nr. 221, S. 65; vgl. *Journal Amer. Chem. Soc.* 113, 8204 (1991); *Nature* 357, 57 (1992).

⁴¹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York 3 1975, bes. S. 99 ff.

⁴² Siehe Hannah Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt 1990.

Gefahr deutlich, indem sie als Konsequenz und zugleich Prototyp totalitären Denkens Hegels Philosophie herausstellt, »die in einer nie erreichten Komplettheit sämtliche Natur- und Geschichtsphänomene philosophisch expliziert und in einem unheimlich einheitlichen Ganzen organisiert hatte«⁴³.

Indessen verharrt diese Kritik moderner Philosophie nicht im Negativen: Das Scheitern des Hegelschen Systems und seiner Epigonen wirkt einerseits zwar exemplarisch für das Schicksal des modernen Denkens überhaupt, andererseits ist aber gerade »durch die dem Menschen wesentliche Bewegung des denkenden Transzendierens und das damit verbundene Scheitern des Denkens ... zumindest so viel erreicht, daß der Mensch als »Herr seiner Gedanken« nicht nur mehr ist als alles, was er denkt — und dies wäre wahrscheinlich die Grundbedingung für eine neue Definition der Menschenwürde; sondern auch daß der Mensch von vornherein als ein Wesen bestimmt ist, das mehr ist als sein Selbst und mehr will als sich selbst«⁴⁴.

»Die Existenz selbst ist wesensmäßig nie isoliert; sie ist nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen. Die Mitmenschen sind nicht (wie bei Heidegger) ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz; sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich die Existenz überhaupt entwickeln. In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter, aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit als der Bedingung für die Existenz des Menschen. Innerhalb des »umgreifenden« Seins jedenfalls bewegen sich die Menschen miteinander; und sie jagen weder dem Phantom des Selbst nach, noch leben sie in dem hybriden Wahn, das Sein überhaupt zu sein«⁴⁵.

Das Selbst zeichnet sich also letztlich gerade nicht durch seine Selbstbezogenheit und Selbstreflexivität aus; es ist vielmehr auf Andersheiten ausgerichtet, prinzipiell geöffnet für den »Einfall des Anderen«. Tatsächlich erweisen sich für seine Interpretation die Begriffe Andersheit und Ekstase als grundlegend, die sich schon als wegweisend für das Verständnis der griechischen Patristik zeigten.

Das Wortfeld dieser Begriffe umschreibt offenbar das Humanum immer wieder, wenn man es unter verschiedenen Blickwinkeln sieht:

1. Eingangs wurde das Menschenwesen als »instinktreduziert« und darum verhaltensunsicher bezeichnet. Aber dieses scheinbare Defizit wird mehr als ausgeglichen durch seine außerordentliche *Lern- und Denkfähigkeit*. Bedeutet nicht Lernen und Denken ein Sich-Öffnen für die Andersheit der Umwelt, eine Selbsttranszendierung oder Ekstase in Richtung auf übergreifende Horizonte, ja eine »Verschmelzung der hermeneutischen Horizonte« (Gadamer)?

2. Verschmelzung und Durchdringung von Andersheiten — beispielhaft von den Kirchenvätern anhand der »*Perichorese*« (»Umtanz und Durchdringung«) der göttlichen

⁴³ Hannah Arendt, a. a. O., S. 5 f.

⁴⁴ Hannah Arendt, a. a. O., S. 47.

⁴⁵ Ebd.

Personen dargestellt — zeichnet die spezifisch menschliche *Kommunikation* aus. Wenn der Andere ins Denken einfällt, dann geschieht das Wunder, daß sich das eigene eigentümliche Wesen gerade dadurch konstituiert, und zwar in dem Maße, in dem es offen wird für den Anderen.

3. Im Zuge solcher Offenheit, zu der vor allem die Liebe als ekstatische oder transzendierende Bewegung führt, kommt es schließlich zur »Eins-Fühlung« (Scheler) mit dem Anderen, ohne daß die eigene Andersheit verlorengeht. Erstaunlicherweise kann sich ein Selbst mit einem anderen Selbst identifizieren, ohne mit ihm identisch zu werden. Dies verstehen wir unter *Empathie* als der *Grundvoraussetzung allen hilfreichen Verhaltens*.

Merkwürdigerweise können Kinder noch am ehesten dieses Verhalten zeigen, wie gerade neuere Forschungen herausgestellt haben⁴⁶. An dieser Stelle stoßen wir auf das weite Feld der Motivation menschlichen Verhaltens und vor allem der mitmenschlichen Liebe. Es entspricht der westlichen Überschätzung der Vernunft, daß man als Grundlage helfenden Verhaltens vor allem die kognitive Entwicklung des Individuums ansah, so wie Piaget die Entwicklung der kognitiven Altruizentrik dargestellt hat. Im Anschluß daran hat Kohlberg ein analoges Schema auch des sozialetischen Verhaltens aufgestellt, das sich jedoch zunehmender Kritik der einschlägigen Forschung ausgesetzt sieht⁴⁷.

Um Einblicke in die Motive mitmenschlichen Verhaltens zu gewinnen, erscheint gerade der religionsgeschichtliche Rekurs notwendig, wie er hier ansatzweise vorgestellt wurde. Das spannungsreiche personale Bezugsfeld von Andersheit und Ekstase muß unter den angesprochenen Aspekten weiterverfolgt werden, um einerseits von der monotonen Vernunftfixierung des westlichen Denkens Abstand zu gewinnen und andererseits keinem neuen Irrationalismus zu verfallen. Das patristische Umkreisen der Andersheit und seine entschlossene Ausrichtung auf den Eros kann eine Forschungsrichtung beflügeln, die sich stärker als der kognitiven Reifung den genuinen mitmenschlichen Gefühlen zuwendet, so wie es der Anthropologe und Sozialpsychologe Ashley Montagu mit dem paradoxen programmatischen Appell »Zum Kind reifen« vorgeschlagen hat⁴⁸: ein »Programm«, das im Grunde schon von Jesus selbst artikuliert wurde⁴⁹.

Bedeutung und Probleme der Neotenie

Jesus wurde immer wieder mit »Erwachsenen« konfrontiert, die sich mit ihrer Gesetzmäßigkeit und Metaphysik gegen »Sünder«, Randgruppen und Fremde abzusichern versuchten und dabei »Denk-, Seins- und Verhaltenszwängen« verfielen. Der Andere kann dann nicht mehr in seiner jeweils besonderen, individuellen Lebendigkeit gesehen und

⁴⁶ Vgl. Hans-Joachim Koch, Zuwendung, Helfen, Mitgefühl, Prosoziales Verhalten seit der frühen Kindheit, in: H. Wendt–N. Loacker (Hgg.), Kindlers Enzyklopädie, Der Mensch, Bd. IX, Zürich 1984, S. 333 ff.

⁴⁷ Vgl. Hans-Joachim Koch, a. a. O., S. 345 ff.

⁴⁸ Siehe Ashley Montagu, Zum Kind reifen, Stuttgart 1984.

⁴⁹ Siehe Mt 18,1 ff. Vgl. Wolfgang Philipp, Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie, Heidelberg 21966, S. 125 ff.

verstanden werden; er wird allgemeinen Prinzipien unterworfen, die mit starren Normen gleichzusetzen und kasuistisch zu interpretieren sind. Angesichts dieser verhängnisvollen Verstrickung ruft Jesus zu einer »neuen menschlichen Kindschaft« auf, »die man erkennt, die man tut und in der man ist«⁵⁰. Jesus kämpft damit gegen die Sucht der gesellschaftlich und religiös Etablierten nach »übermenschlicher Sicherung« durch »metaphysische Spezialisierung«. Sie wirkt als »Ersatz« für die verlorenen spezialisierten Instinkt-Programme der Tiere⁵¹, wie der Rekurs auf die Sozial-, Geistes- und Religionsgeschichte mit angemessener Berücksichtigung biologisch-anthropo-logischer Befunde zeigt.

Hieraus versucht Ashley Montagu insofern einen Ausweg aufzuzeigen, als er die Bedeutung der sog. »Neotenie« für die Entwicklung des Menschen herausstellt. Mit Neotenie bezeichnet die Biologie allgemein die Beibehaltung fetaler und jugendlicher Merkmale im Erwachsenenalter⁵², zu denen zunächst anatomische Besonderheiten gehören: der relativ große Kopf auch des erwachsenen Menschen, das fehlende Haarkleid, die unspezialisierte »Keimhand« und vieles mehr. Montagu dehnt dieses Prinzip der Neotenie auf das Wesen des Menschen aus: bis hin zu charakteristischen *Verhaltensmerkmalen*. Er meint, daß man nicht länger vom »reifen Erwachsenen« sprechen könne, denn im Grunde blieben kindliche Eigenschaften Maßstab und wahres Vorbild für die oft so spezialisierten und starren Erwachsenen.

Es ist hier nicht der Ort, das ganze breite Spektrum neotener Verhaltensweisen zu umreißen, zu denen vor allem die Fähigkeit spielerischen und spontanen Handelns — auch Grundlage für Kunst, Wissenschaft und Technik — gehören. Noch einmal hervorgehoben sei nur die kindliche — also neotene — Disposition zum *Mitgefühl*, die oben bereits angesprochen wurde. Die besondere Bedeutung dieser Emotion ist im Zusammenhang damit zu sehen, daß die Phylo- und Ontogenese des Menschen in so hohem Maße wie die keines anderen Lebewesens von der sozialen Umgebung beeinflusst ist: vom Lernen, vom Rezipieren immer wieder neuer, *anderer* Erfahrungen in *wechselnden* mitmenschlichen Konstellationen⁵³.

Im Hinblick auf die Notwendigkeit, mit Anderen lebenslang zu kooperieren und sich mithin in sie einzufühlen, interpretiert Montagu nicht nur die Empathie, sondern auch Liebesfähigkeit und Liebesbedürfnis. Er hält es durchaus für möglich, »daß Religion, Verwandtschaftsordnung, soziale Organisation, Ehe und Familie sämtlich Folgewirkungen der neotenen Tendenz sind, uns unser Liebesbedürfnis das ganze Leben lang zu erfüllen«⁵⁴.

Wie bereits angedeutet, zeigt sich unsere spezifische Liebesfähigkeit nirgendwo deutlicher als im natürlichen Mitgefühl der Kinder, das offenbar sogar überspezifisch orientiert ist: Es ist nicht nur daran zu erkennen, wie Kinder auf kleinere — auch fremde — Kinder normalerweise reagieren, sondern auch in ihrem Umgang mit jungen Tieren, die Hilfe brauchen. Nach Montagu erweist sich hier eine Art »Intelligenz«, die altersunab-

⁵⁰ Vgl. W. Philipp, a. a. O., S. 129.

⁵¹ W. Philipp, a. a. O., S. 103 ff.

⁵² Vgl. A. Montagu, *Zum Kind reifen*, Stuttgart 1984, S. 50 ff.

⁵³ Vgl. A. Montagu, a. a. O., S. 103 ff.

⁵⁴ A. Montagu, a. a. O., S. 133.

hängig dazu befähigt, auf Andere zuzugehen und auf neuartige Situationen in bester und glücklicher Weise einzugehen⁵⁵.

Es fragt sich nur, so müssen wir mit einer gewissen Kritik an Montagu vermerken, ob man in diesem Zusammenhang so ohne weiteres von einer »natürlichen Mitgift« des Neugeborenen sprechen kann, wie es Montagu unternimmt⁵⁶.

Wie ist der »status infalitis« des Menschen zu gewinnen und zu bewahren, d. h. seine Fähigkeit, sich »kindlich«, offen, einführend zu verhalten, »wenn der Andere in das Selbst einfällt«? Man sollte wohl hier nicht einfach von spezifischen genuinen Merkmalen reden, sondern vielmehr die andere Seite der sozialen Dimensionierung unserer Spezies bedenken: die nahezu grenzenlose Pervertierbarkeits unseres Verhaltens, die sich vor allem in den »instinktoiden« zwanghaften Abwehrtendenzen allem Neuen und Fremden gegenüber kundgibt, wie sie derzeit wieder allenthalben erschreckende Ausmaße annehmen.

In dieser Situation kann es nicht genügen, ja wäre es geradezu irreführend, auf »natürliche« Bindungen menschlichen Verhaltens aufmerksam zu machen. Es stellt sich vielmehr das Problem universeller »Rückbindung«, d. h. der »religio« im weitesten Sinne des Begriffs. Für Jesus war die Rede vom Kindsein jedenfalls nicht möglich ohne die Hinwendung zum »Vater«, zu Gott selbst, den er *wie ein Kind* — ganz vertrauensvoll — mit »Abba« anredete. Es mag sich heute »moderner« anhören, wenn man jenes »Urvertrauen« statt in Gott in der Natur begründet sieht. Ist die Natur aber dafür nicht doch »viel zu vieldeutig«? Brauchen wir nicht eine tiefere Grundlegung, die über die Schöpfung hinaus für den Einfall des »ganz anderen« — und dennoch personalen — Anderen offen bleibt⁵⁷, der selbst Liebe »ist«⁵⁸?

⁵⁵ Vgl. A. Montagu, a. a. O., S. 253.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg–München 1985.

⁵⁸ Siehe 1 Joh 4, 16.