



ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 72. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 2008

SO ETWAS GIBT ES NUR in den USA. Ein Kalifornier namens Herbert Sandler, der sein Immobiliengeschäft mit einem Milliardengewinn verkauft hat, entschließt sich, einem Medienprojekt für investigativen Journalismus zehn Millionen Dollar pro Jahr zu spenden. Dank dieser Geste kann Paul E. Steiger, ehemaliger Chefredaktor des «Wall Street Journal», ein Team von 24 Journalisten um sich sammeln und sie auf Enthüllungsgeschichten ansetzen. «Wir haben über 1100 Bewerbungen erhalten, darunter Hunderte von hochqualifizierten Journalisten, die bei ihren Medien keine Zukunft mehr sehen», berichtet P.E. Steiger in seinem Büro in New York. Aufwendige, aber auch riskante Aufdeckungsgeschichten über Machtmißbrauch in Regierung, Wirtschaft und privaten Institutionen, die sich die meisten Medien nicht mehr leisten können oder wollen, sollen der Allgemeinheit zur Verfügung gestellt werden. Das heißt: Das Recherchenteam sucht sich eine Redaktion aus, die den Artikel kostenlos publizieren kann.

«Pro Publica: Journalismus im Interesse der Öffentlichkeit» heißt Steigers Redaktionsteam.¹ Ein auf privaten Spenden basierender «Non-Profit»-Journalismus soll helfen, den Qualitätsjournalismus in den USA zu retten. Das ehrgeizige Projekt ist ein deutliches Alarmsignal für den Zustand des amerikanischen Journalismus, dessen wirtschaftliche und moralische Basis angeschlagen ist.

«Pro Publica» befindet sich nur einen Steinwurf von der Wall Street entfernt, die für die Krise des amerikanischen Journalismus mitverantwortlich ist. Während Jahrzehnten waren die wichtigsten Zeitungen im Besitz von Familien, welche die Redaktionen vor den Wechselfällen des Börsengeschehens abschirmten. Heute gehören die meisten Zeitungen offenen Mega-Kapitalgesellschaften, für die Profitraten wichtiger sind als Investitionen in eine bessere Berichterstattung. Und dies in einer Zeit, da es die Redaktionen am Nötigsten hätten, sich mit einer Qualitätssteigerung zu verteidigen.

Medien-Monopoly in den USA

In den siebziger und achtziger Jahren, als die meisten Blätter in Aktiengesellschaften umgewandelt wurden, hatten sie kaum Mühe, weiter ein hohes Profitniveau zu halten. Seither mußten sie sich immer neuen Konkurrenten stellen: Dem Fernsehen, dann den Kabelsendern und jetzt dem Internet. Trotzdem verlangt Wall Street weiterhin dieselben hohen Gewinne. Anstatt auf die zunehmende Konkurrenz mit einer verbesserten Berichterstattung zu reagieren, müssen die Budgets wegen der hohen Gewinnerwartungen gekürzt werden.

Wie der US-Journalismus in Schieflage geraten ist, hat Bill Kovach persönlich erlebt. «Wir wurden zur besten Zeitung der Welt, weil wir journalistisch das tun konnten, was wir tun mußten.» So erklärt Bill Kovach das Erfolgsrezept der New York Times, deren Washingtoner Büro er von 1979 bis 1986 leitete. Von seinen Kollegen wird Bill Kovach als Journalist bewundert, «der nie einem Konflikt ausgewichen ist». Wahrscheinlich auch deshalb ist der sympathische Südstaatler bei der Wahl eines neuen Chefredaktors des New Yorker Blattes 1986 übergangen worden.

In der Folge nahm Bill Kovach eine Berufung als Chefredaktor von «Atlanta Journal-Constitution» an. «Hier wollte ich die New York Times kopieren», berichtet Bill Kovach. Tatsächlich gewann die Zeitung unter seiner Leitung für eine Recherche über die Diskriminierung der Schwarzen erstmals seit vielen Jahren wieder einen Pulitzerpreis. Doch schon nach zwei Jahren verließ Bill Kovach seinen Posten – aus Protest gegen drastische Budgetkürzungen. Aus den gleichen Gründen sind inzwischen zahlreiche andere Chefredaktoren bekannter amerikanischer Zeitungen zurückgetreten.

Bill Kovach wurde Kurator der «Nieman Fellows»², einem Ausbildungsprogramm für Journalisten an der Harvard Universität. «Hier, im Kontakt mit vielen Kollegen, begann ich zu verstehen, welche zersetzende Wirkung der Raubbau auf unseren Redaktionen hat.» Bill Kovach rief Amerikas führende Journalisten zu einer Art Krisensitzung nach Harvard zusammen. Sie gründeten das «Committee of concerned Journalists».³ Diese Selbsthilfeorganisation steht im engen Kontakt mit dem «Project for Excellence in

POLITIK/USA

Medien-Monopoly in den USA: Das Medienprojekt für einen investigativen Journalismus – Initiativen zur Rettung eines Qualitätsjournalismus – Die Entwicklung in den achtziger und neunziger Jahren – Wenn Manager journalistische Entscheidungen fällen – Initiativen einer Graswurzelbewegung. *Roman Berger, Zürich*

THEOLOGIE

Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? Ein Gespräch mit *Johann Baptist Metz* – Theologische Biographie und der Lehrer Karl Rahner – Die Erfahrungen des Jahres 1968 – Die Herausforderung einer «säkularen Theodizee» – Die Neue Politische Theologie – Gottesfrage und der Schrei nach Gerechtigkeit – «Compassion» und die «Autorität der Leidenden» – Ein wahrheitsfähiges Kriterium zur Verständigung – Die anamnetische Grundverfassung des Christentums – Die Frage nach dem Recht.

Interview: Henning Kligen, Wien

POLITIK/KIRCHE

China – Vor den Olympischen Spielen: Ein Jahr nach dem Brief Papst Benedikts XVI. an die Katholiken Chinas – Die «Acht» als Glückszahl – Nach dem Papstbrief von Juni 2007 – Ein Wechsel zwischen Anerkennung und Ablehnung – Kardinal Joseph Zen Ze-kjun – Musikalische Ping-Pong-Diplomatie – Die Christen und die olympischen Spiele.

Norbert Sommer, Saarbrücken

PHILOSOPHIE/THEOLOGIE

Es wird der Mensch, wie er sich sieht: Koinzidenzen philosophischer und theologischer Anthropologie – Die aktuelle Frage nach einem christlichen Menschenbild – Moderne philosophische Anthropologie und ihre Protagonisten – Dilemmata und Fragwürdigkeiten – Menschenbilder als Instrumente der Herrschaft – Strategien der Exklusion – Die verdrängte Geschlechterfrage – Die kritische Aufgabe einer theologischen Anthropologie – Zum Problem universaler Aussagen – Die Rede von Natur und Kultur – Der Sprachgestus von der Unergründlichkeit des Menschen – Die Frage nach der Offenheit des Menschen – Gottesebenenbildlichkeit und Bilder-Verbot – Positionen der biblischen Urgeschichte (Gen 1-9) – Der Mensch als endliches Geschöpf und als verantwortlicher Schöpfer – Der Einspruch gegen einen anthropologischen Naturalismus – Der Umgang mit den eigenen Begrenzungen – Die Idee der Unverfügbarkeit.

Andreas Benk, Schwäbisch Gmünd

BUCHBESPRECHUNG

«Misere und Rettung»: Zur Ehrenrettung einer verkannten Publikationsform – Eine Festschrift für Nikolaus Klein – Die heikle Verknüpfung von Misere und Rettung.

Walter Lesch, Louvain-la-Neuve

Journalism» (PEJ)⁴, einem ebenfalls von privaten Spenden finanzierten Team von Medienexperten, die regelmäßig den «Zustand der Medien in den USA» analysieren.

Ein zentraler Befund der PEJ-Analysten: «Zwischen der Öffentlichkeit und den Medien hat eine Disconnection» stattgefunden. Im Klartext heißt das: Die Medien werden von der Öffentlichkeit als weniger professionell und als unsorgfältig wahrgenommen. Sie verheimlichen mehr als sie aufdecken. Die Öffentlichkeit vermisst das Engagement der Medien für das Gemeinwohl, das News-Business unterscheidet sich nicht mehr von einem gewöhnlichen Business.

Die Öffentlichkeit nimmt die Folgen eines dramatischen Strukturwandels im Mediengeschäft der vergangenen dreißig Jahre wahr. Die gut fünfzig Konzerne, die in den siebziger Jahren in den USA das Medienbusiness kontrollierten, sind in rund einem halben Dutzend Megakonzerne aufgegangen, für die die Medien oft nur noch einen kleinen Teil des Geschäfts ausmachen. Nach außen treten die Giganten Viacom (CBS), Disney (ABC), General Electric (NBC), News Corporation (Rupert Murdoch) oder Time Warner zwar als Konkurrenten auf. Untereinander sind sie aber über die Verwaltungsräte und zahlreiche Jointventures eng verbunden. Die massive Konzentration hat zu einer Kommerzialisierung und Verarmung des Journalismus geführt.

In seinem Standardwerk «Media Monopoly»⁵ erinnert Ben Bagdikian, daß zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den US-Städten noch mehrere Zeitungen für ein breites ideologisches Spektrum von rechts bis links gesorgt hätten. In den von Joseph Pulitzer verlegten Zeitungen seien kritische Journalisten wie Upton Sinclair zu Worte gekommen. Und damals progressive Zeitschriften wie «Harpers», «Atlantic» oder «Cosmopolitan» hätten mitgeholfen, die politische Basis für die Reformen des New Deal zu schaffen, der Amerika half, die Wirtschaftskrise zu überwinden und einen organisierten Kapitalismus zu schaffen.

Nun scheint der Kapitalismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts erneut außer Kontrolle zu geraten. Sogar die Qualitätszeitungen wurden von der aktuellen Finanz- und Kreditkrise überrumpelt – und reagierten hilflos. Für Ben Bagdikian ist das jedoch keine Überraschung: «Die Medien haben heute noch weniger Distanz zur Wall Street als früher. Sie sind unter der Kontrolle jener Interessen, die sie kontrollieren sollten.» Auch bei früheren Wirtschaftsskandalen (Plätzen der High-Tech-Blase, Enron) habe die Presse versagt. Die enge ideologische Bandbreite der US-Medien ist in der Meinung von Ben Bagdikian mitverantwortlich für die fehlenden politischen Alternativen in der US-Politik.

«Vierte Front» anstatt «Vierte Gewalt»

«Rückblickend müssen wir eingestehen, zu wenig aggressiv und kritisch berichtet zu haben.» Mit solchen Worten entschuldigte sich die «New York Times» für ihr Versagen in der Berichterstattung vor und während des Irak-Krieges. Im Zentrum der Kritik stand der sogenannte «eingebettete Journalismus», der es Reportern nur erlaubte, zusammen mit den US-Truppen über den Krieg zu berichten. Die «Vierte Gewalt» ließ sich von den «Spin Doctors» der Bush Regierung zur «Vierten Front» umfunktionieren, wie es Tommy Franks, Oberbefehlshaber der US-Truppen im Irak, ausdrückte.

«Das ist nur ein Teil der Wahrheit», gibt Danny Schechter zu bedenken. Der bekannte Medienkritiker, Autor und Regisseur erinnert, es habe in der «New York Times» und anderen führenden Zeitungen sehr wohl kritische Berichte gegeben, die aber auf den hinteren Seiten versteckt worden seien oder gar nie erscheinen durften. Dutzenden von sogenannten Irak-Experten,

die am Fernsehen als Kriegstreiber den Ton angaben, habe nur eine Handvoll von Stimmen gegenübergestanden, die den Krieg ablehnten. «Die Berichterstattung über den Irak-Krieg war keine journalistische, sondern eine Managemententscheidung», meint Danny Schechter. «Es war die Angst der Herausgeber und TV-Bosse, gegen den patriotischen Mainstream zu schwimmen und dadurch Leser, Zuschauer und Werbung zu verlieren.» Ein prominentes Opfer dieser Management-Zensur wurde Phil Donahue. Der Moderator einer populären Talk-Show bei NBC hat seinen Posten verloren, weil er vor der Invasion des Iraks auch Kritiker der Regierung zu Wort kommen lassen wollte.

Mehr Medien – weniger News

Der Widerspruch ist offensichtlich. Dem US-Publikum steht heute mit TV, Kabel-TV und Internet eine noch nie so große Dichte an Medien zur Verfügung, die aber über weniger Themen informieren. Die PEJ-Analysen beschreiben den Ausdünnungsprozeß so: Die Informationsangebote nehmen zu, während die einzelnen Medien weniger Publikum erreichen und gleichzeitig ihr journalistisches Personal reduzieren. Unter dem Druck der Konkurrenz konzentrieren sie sich immer mehr auf «soft news»: Lifestyle, Verbrechen, Sex, Celebrities, Unfälle, Wetter, Sport. Bei großen Ereignissen gleichen sich die «stories». Sie kommen unter Zeitdruck zustande, verfaßt von Reportern, die zunehmend als Generalisten arbeiten und von einer beschränkten Zahl von Informationsquellen abhängig sind. Ausdünnung und fehlende Spezialisierung der Redaktionen erleichtert es den Akteuren in Politik und Wirtschaft, den Informationsfluß zu kontrollieren. (Vgl. Kasten)

Die Kommerzialisierung der Medien ist am journalistischen Niedergang der Fernsehanstalten am deutlichsten zu beobachten. Der langjährige Auslandskorrespondent Tom Fenton⁶ erinnert, wie 1970 die damals führende TV-Gesellschaft CBS neben vierzehn großen zehn kleine Auslandsbüros und Freelancer in insgesamt 44 Ländern stationiert hatte. Heute hat CBS noch acht Auslandskorrespondenten in drei Büros. Vier davon sitzen in London, wo sie damit beschäftigt sind, Video-Material von Reuters und AP zu synchronisieren. Tom Fenton: «Als die Megakapitalgesellschaften (Disney, General Electric, Viacom, ATT) die großen US-Fernsehgesellschaften übernahmen, haben sie alles Leben aus der Auslandsberichterstattung herausgequetscht.» Die Medien der einzigen Supermacht der Welt haben heute weniger Auslandskorrespondenten als die meisten anderen westlichen Staaten.

«Mit den Lizenzen, welche die Konzerne für Fernsehen und Radio vom Staat erhalten, scheffeln sie Milliarden. Die Öffentlichkeit hingegen muß sich mit qualitativ minderwertigen Informations- und Unterhaltungsprogrammen begnügen.» So lautet das Fazit des Medienkritikers Robert McChesney⁷, der zu den Gründern einer «Bewegung für Medienreform» gehört. Über 3500 Vertreter dieser neuen Bürgerinitiative haben sich kürzlich in Minneapolis getroffen.⁸

Es handle sich um ein Treffen einer Randgruppe von «mondächtigen Linksradikalen», kommentierte Rupert Murdochs TV-Anstalt Fox News. Die Bewegung ist zwar von Linksliberalen gegründet worden, in Minneapolis traten aber bekannte Namen des journalistischen Establishments wie Bill Moyers, Dan Rather oder Phil Donahue auf, weil sie über den Zustand der US-Medien besorgt sind.

Der Widerstand gegen «Big Media» bringt auch Gruppierungen zusammen, die politisch sonst wenig gemeinsam haben. Es ist eine neue «Grassroots-Bewegung» entstanden, der auch konservative

¹ «Pro Publica – Journalism in the Public Interest», www.propublica.org

² «Nieman Foundation for Journalism at Harvard», www.nieman.harvard.edu

³ «Committee of Concerned Journalists», www.concernedjournalists.org

⁴ «Project for Excellence in Journalism» (PEJ), www.journalism.org

⁵ Ben H. Bagdikian, *The New Media Monopoly*. Beacon Press, Boston 2004.

⁶ Tom Fenton, *Bad News. The Decline of Reporting, the Business of News, and the Danger to Us All*. Regan Books, New York 2005.

⁷ Robert McChesney, *Rich Media, Poor Democracy. Communication Politics in Dubious Times*. University of Illinois Press, Champaign/IL 1999; ders., *Communication Revolution. Critical Junctures and the Future of Media*. The New Press, New York 2007.

⁸ Informationen zur «National Conference for Media Reform»: www.freepress.net

Gruppierungen angehören. Am meisten beunruhigt sie die Tatsache, daß ein Großteil der amerikanischen Städte «one-voice-cities» geworden sind: Die noch übriggebliebene Zeitung, das lokale Radio und Fernsehen gehören einer einzigen Medienkette, die ihren Sitz im fernen New York, Los Angeles oder Atlanta hat. «Der Medienzar Rupert Murdoch mag in seinen politischen Ansichten konservativ sein, aber er weiß nicht, was unsere lokalen Standards und Gemeinschaftswerte sind.» So tönt es von religiös-kirchlich organisierten Gruppen wie der «Christian Coalition of America», den «National Religious Broadcasters» oder der Elternorganisation «Parents Television Council». Sie beklagen das Zunehmen von «Sex and Crime» sowie eine «hyper-commercialisation» an den Bildschirmen, die auch vor den TV-Programmen für Kinder nicht halt mache.

Eine grundsätzliche Kritik formulierte William Safire, ein bekannter konservativer Kolumnist und ehemaliger Redenschreiber republikanischer Präsidenten: «Warum haben wir immer mehr TV-Kanäle aber immer weniger Auswahl? Die Medienmole sunnen sich in ihrem Fusionsrausch und realisieren nicht, daß immer mehr Menschen den Verlust der lokalen Kontrolle und Identität nicht mehr akzeptieren. Die Konzentration der Macht – politischer, wirtschaftlicher Art, im Bereich der Medien und Kultur – sollte ein Anathema für Konservative sein.»

Das demokratische Internet – ein Mythos

Auch die Erwartungen, das Internet werde als demokratisches Medium zu mehr Vielfalt beitragen, haben sich inzwischen als Illusion erwiesen. Laut PEJ gehören die am meisten «besuchten» News-Sites Informationsanbietern, die mit den traditionellen Medienkonzernen verbunden sind. Das Internet ist ein riesiger Echo-Raum geworden, wo ein bloßes Recycling des gleichen Contents und der gleichen Meinungen stattfindet. Das Internet hat den Konzentrationsprozeß im Medienbusiness massiv verstärkt.

Die großen Tageszeitungen bleiben trotz aller Schwächen die wichtigsten News-Produzenten. Die Fernsehanstalten, vorausgesetzt, sie bieten noch ernsthafte politische Berichterstattung an, beziehen ihren Nachrichtenstoff zum größten Teil aus den Qualitätszeitungen. Selbst die Blogger, welche die «Mainstream-Medien» oft verhöhnen, bekommen ihren Stoff von ihnen. Verlieren die führenden Zeitungen noch mehr ihre Möglichkeit zur Berichterstattung und Recherche, dann wird die amerikanische Öffentlichkeit noch anfälliger für Manipulationen und Täuschungen.

News-würdig ist nur noch die kaufkräftige Bevölkerung

Wie Journalismus zum reinen News-Marketing verkommt, hat James T. Hamilton⁹ analysiert. Früher habe der Inhalt einer Information ihre Wichtigkeit bestimmt, erinnert der Medien-Professor an der Duke University. Heute stünden wirtschaftliche Fragen im Vordergrund: Welche Leute interessieren sich für welche Informationen? Wieviel sind sie bereit, dafür zu bezahlen? Oder wie viel sind andere zu zahlen bereit, um diese Leute zu erreichen. Nicht mehr Information, Aufklärung, der Auftrag als «vierte Gewalt» im demokratischen Prozeß zu wirken, sondern Gewinnmaximierung sei das Ziel. Auch der «Content» und die politische Ausrichtung der Medien orientierten sich an jenem Zielpublikum, das für die Werbeindustrie interessant sei. Die Welt der ärmeren, nicht kaufkräftigen Bevölkerung, über die eigentlich am meisten berichtet werden müßte, so Hamilton, passe nicht mehr in dieses Marketing-Konzept.

Auf dem Medienschauplatz USA spielt sich ein dramatischer Konflikt ab: Der seriöse Journalismus hat am Markt immer weniger Chance. Börsennotierung zwingt zur Profitmaximierung und Kosteneinsparung. Gleichzeitig verlieren die Zeitungen Werbung

⁹ James T. Hamilton, *All the News That's Fit to Sell. How the Market Transforms Information into News.* Princeton University Press, Princeton 2003.

Die Industrie der Desinformation

Als ein amerikanischer Journalist 1906 den US-Senat ein «Plutokratennest» nannte, schimpfte Präsident Theodore Roosevelt die Presse eine Dreckschleuder und bezichtigte sie der Aufwiegelung zum Klassenkampf. Seither werden in den USA Journalisten, die Skandale und Machtmißbrauch aufdecken, «Muckraker» genannt.

«Muckraker» hätten es heute noch schwerer, stellt die Zeitschrift «Nieman-Reports» fest, die dem «Muckrak-Journalismus im 21. Jahrhundert» eine ganze Nummer widmet.¹ Der Journalismus sei mit einer riesigen «Desinformations-Industrie» konfrontiert: «Von Unternehmen finanzierte Think-Tanks, unechte Bürgerbewegungen, gekaufte Experten, gefälschte Nachrichten, unechte Reporter, Regierungsvertreter auf allen Stufen, die Lügen, Halbwahrheiten und Desinformation verbreiten und eine ganze Präsidenten-Administration, die alles daran gesetzt hat, die Presse zu diskreditieren und irrelevant zu machen.»

Der «virtuelle Raum» des Internets eigne sich ganz besonders für Interessengruppen, die verdeckt, zum Beispiel über anonyme Blogger oder Websites, die Kommunikation zu beeinflussen versuchten. Wie kann sich der Journalist in einem so schwierigen Umfeld überhaupt noch behaupten? «Nieman-Reports» macht auf Selbsthilfeorganisationen von Enthüllungsjournalisten aufmerksam.² Eine eigene Website haben Journalisten eröffnet, die ausschließlich über die Problematik der Desinformation recherchieren wollen.³

Die bekannten Enthüllungsjournalisten Donald L. Bartlett und James Steele berichten über ihre eigenen Erfahrungen. Nur dank des Internets sei es ihnen möglich gewesen, aufzudecken, wie Milliarden von US-Steuergebern, die für die irakische Bevölkerung bestimmt gewesen wären, nach der Invasion einfach versickerten.⁴

Donald L. Bartlett und James Steele lehnen es ab, die US-Presse als solche zur «Vierten Gewalt» hinaufzuloben. Selbst in den «goldenen Jahren» des Enthüllungsjournalismus (Watergate, Vietnam) seien, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, wichtige Skandale nur an die Öffentlichkeit gelangt, weil mutige Journalisten als Einzelkämpfer, ohne Unterstützung der großen Medien, ihre Arbeit getan hätten. (R.B.)

¹ www.nieman.harvard.edu

² www.ire.org, www.journalism.org

³ www.frontgroups.org

⁴ Vgl. Donald L. Bartlett, James Steele, *Billions over Bagdad*, in: *Vanity Fair* 2007/Nr. 10.

und Leser an das Internet und sollten in die digitale Infrastruktur investieren. Die US-Presse wird zwischen den technologischen Herausforderungen des Internets und den Profiterwartungen der Medienkonzerne zerquetscht.

Bieten Non-Profitjournalismus wie das Projekt «Pro Publica» oder öffentliche Unterstützung einen Ausweg? Oder eine Mischung von beiden Modellen? Staatliche Subventionen, aber auch Stiftungsmodelle sind auch nicht unproblematisch, geben Medienbeobachter zu bedenken. Das «Public Broadcasting System» (PBS) zum Beispiel, das mehrere hundert lokale Fernsehsender und das populäre «National Public Radio» umfaßt, lebt von Spenden und staatlichen Subventionen. Diese öffentlichen Medien, so meinen Kritiker, neigten dazu, vor Kontroversen befangen und überängstlich zu reagieren. – Die Debatte und das Suchen nach einem Ausweg gehen weiter.

Der unerschrockene Kämpfer im US-Journalismus, Bill Kovach, weiß, was zu tun ist: «Die Amerikaner sind zwar Ignoranten, aber nicht dumm. Unsere Aufgabe ist es, ihnen jene relevanten News zu geben, die sie zur Verteidigung ihrer Freiheiten brauchen. Ob auf Papier oder elektronisch, das ist Nebensache. Wir müssen durchhalten. Wenn wir versagen, dann erstickt die Demokratie.» Weil die Medien und die Kommunikation für das Überleben

der Demokratie entscheidend seien, so folgert der Medienwissenschaftler Robert McChesney, dürften sie nicht einfach kommerziellen Interessen Privater überlassen werden. Das Medienmonopol und die Krise des Journalismus in den USA seien das Spiegelbild eines politischen Systems, das während Generationen von mächtigen Wirtschaftsinteressen dominiert worden sei. Für

Robert McChesney gibt es nur eine Schlußfolgerung: «Wenn die Medien den legitimen demokratischen Anforderungen der Bürger nicht mehr entsprechen, dann muß das System geändert werden.»¹⁰
Roman Berger, Zürich

¹⁰ Robert McChesney, *Communication Revolution* (vgl. Anm. 7), 118ff.

Wer steht für die unschuldigen Opfer ein?

Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz

Am kommenden 5. August wird Johann Baptist Metz, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster/Westf., achtzig Jahre alt. Aus diesem Anlaß führte Henning Kling, Mitarbeiter der *Kathpress* (Wien), das im folgenden abgedruckte Gespräch. Erinnert sei an die letzte Buchveröffentlichung von J.B. Metz: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer. Freiburg u.a. 2006. Für die nächsten Wochen angekündigt sind: Timo Rainer Peters, Claus Urban, Hrsg., *Über den Trost*. Für Johann Baptist Metz. Matthias-Grünwald, Mainz 2008, ca. 200 Seiten; Jürgen Manemann, Bernd Wacker, Hrsg., *Politische Theologie – gegengelesen*. (Jahrbuch *Politische Theologie*, Band 5). Lit Verlag, Münster/Westf. u.a. 2008, ca. 200 Seiten. (N.K.)

Herr Prof. Metz, Ihre eigene theologische Biographie ist vor allem mit dem Namen Karl Rahners verknüpft. Welche Rolle hat er, hat seine Theologie für Sie selbst gespielt?

In der Tat habe ich meine zentrale theologische Prägung durch meinen Lehrer und Freund Karl Rahner erfahren. Über ihn habe ich mich eingefädelt in den Traditionsstrang katholischer Theologie. Als Rahner 1984 starb, galt er vielen als der bedeutendste und einflußreichste katholische Theologe seiner Zeit und als eine gewaltige Herausforderung und Inspiration für seine Kirche. Dabei hatten seine Einsprüche immer die Gebärde einer rettenden Kritik. Für die gilt freilich auch: Wer retten will, muß wagen. Rahners Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil, zu dessen Theologie er einen kaum zu überschätzenden Beitrag geleistet hat, war eine offensive, in die Zukunft blickende Treue. Gleichwohl scheint er heute vielen fern und fremd geworden. Deshalb möchte ich an seine hintergründige Präsenz in der gegenwärtigen Theologie erinnern: Wenn nämlich die katholische Theologie heute schon wieder anderes sieht und weiter sieht als er, so nicht zuletzt deswegen, weil er sie mit seiner «anthropologischen Wende» der Gottesrede auf die Problemhöhe der Zeit und damit in eine produktiv-kritische Auseinandersetzung mit der Moderne geführt hat wie kaum ein anderer zuvor. Und wenn ich ihn zuweilen einen «Klassiker» der modernen katholischen Theologie nenne, dann nicht, um ihn zu historisieren, sondern um zu betonen, daß Rahner ein Theologe ist, von dem man auch dann noch lernen kann und soll, wenn man schon zurückzufragen und zu widersprechen begonnen hat.

Sie selbst haben – wie Sie sagen – bereits früh begonnen zurückzufragen und zu widersprechen. Was war der Anlaß Ihres Widerspruchs, was waren die Reibepunkte?

Widersprochen habe ich Rahner insbesondere im Blick auf den philosophischen Ansatz der von ihm initiierten «anthropologischen Wende» in der biblischen und christlichen Gottesrede. So notwendig diese Hinwendung zum konkreten Menschen in der Theologie ist, so wenig sah ich es als zielführend, sie rein bewußtseinsphilosophisch, d.h. «transzendental», zu vollziehen, wie Rahner dies gemacht hat. Diese «anthropologische Wende» muß in meinen Augen vielmehr von vornherein mit Blick auf den Menschen in Geschichte und Gesellschaft – also «dialektisch» –

verfahren. Ich habe dieses Anliegen mit dem Stichwort «Politische Theologie» bezeichnet – zunächst unbekümmert genug ob der Mißverständnisse, die der semantische Druck der «klassischen» Politischen Theologie (von der Stoa bis zu Carl Schmitt) auf «meine» Theologie ausüben würde. Inzwischen gibt es hinreichend Literatur zu dieser Bezeichnungsfrage. Mir geht es allemal um Theologie: um die Frage nach den öffentlich vertretbaren Grundlagen der Rede vom Gott der biblischen und christlichen Traditionen in dieser Zeit.

Damit haben Sie bereits das Stichwort genannt: Sie gelten als «Vater» der «Neuen Politischen Theologie», deren Grundfrage – wie Sie selbst sagen – die Frage nach den öffentlich vertretbaren Grundlagen der Gottesrede in dieser Zeit ist. Wie hat sich bei Ihnen herauskristallisiert, daß es eines neuen Ansatzes bedurfte? Was waren Ihre Gesprächs- und Diskurspartner?

Zum lebensgeschichtlich-biographischen Hintergrund dafür, daß die Rede vom Menschen und der Menschheit nicht in abstrakter, geschichtsferner Universalität geschehen dürfe, habe ich schon des öfteren Auskunft gegeben. Hier will ich nur kurz auf die philosophischen Einflüsse und Auseinandersetzungen bei der Entfaltung dieses theologischen Ansatzes im Gedächtnisraum des Christentums hinweisen. Karl Rahner hatte mich in den frühen sechziger Jahren in die Internationale Paulus-Gesellschaft eingeführt, die sich schließlich immer mehr auf Christentum-Marxismus-Diskussionen konzentrierte, nicht zuletzt mit Marxisten des «Prager Frühlings» – ein Gespräch, das bekanntlich durch den Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten in Prag 1968 ein abruptes Ende fand. Mich haben diese marxistischen Positionen vor allem als Konzept einer «säkularen Theodizee» interessiert. Ich wollte der politischen Kultur diese Theodizeeperspektive nicht ersparen, wollte sie freilich auch noch anders als im Marxismus zur Sprache bringen, nämlich immer und unbedingt auch als Frage nach dem Leid der Anderen, dem Leid gar der bisherigen Feinde und als Frage nach den vergangenen Leiden, an die kein noch so leidenschaftlicher Kampf der Lebenden versöhnend rühren kann. Wichtig wurden für mich dabei die persönlichen Gespräche mit Ernst Bloch und dann insbesondere mit den Frankfurtern, vorweg mit Theodor W. Adorno und – bis heute – mit Jürgen Habermas, von dem ich mir immer noch ein spätes Buch zu Walter Benjamin erhoffe. Erwähnen möchte ich noch kurz, daß es nicht die Theologie war, sondern die heute gern geschmähte Atmosphäre der 68er Jahre, die mir eine allzu geschmeidige theologische Rede von der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz ausgetrieben hat, indem sie mich mit ihren kritischen Fragen zur «Unfähigkeit zu trauern» in die Konfrontation mit der konkreten Geschichte selbst gezwungen hat, mit jener öffentlichen Geschichte, die einen so katastrophischen Namen wie Auschwitz trägt. Immer wieder habe ich mich seitdem gefragt, warum man unserer Rede von Gott eine solche Katastrophe, wie überhaupt die himmelschreienden Leidensgeschichten der Menschen so wenig ansieht und anhört. Gegen eine von allen Gefahren ausgebügelte Eschatologie suchte ich den Kern der biblischen Apokalyptik zu erinern, der nicht von zelotischen Untergangphantasien geprägt ist, sondern der um eine Wahrnehmung der Welt bemüht ist, die das «enthüllt» und «aufdeckt», was wirklich geschieht – gegen

die in allen religiösen und metaphysischen Weltanschauungen immer wieder auftauchende Neigung, die Opfer unsichtbar und die Schreie unhörbar zu machen.

Was ist das Politische an der Neuen Politischen Theologie? Und welche Einsprüche erhebt sie heute gesellschaftlich, aber auch innertheologisch?

Politisch ist hier zunächst ganz schlicht im Sinne von «öffentlich-belangvoll» zu verstehen. Dieser «politische» Ansatz der Theologie wendet sich gegen die Selbstprivatisierungssymptome in der Theologie und im Christentum. Er sucht zunächst jene Selbstprivatisierungstendenzen kritisch aufzubrechen, mit denen die Theologie undialektisch auf den Geist der europäischen Moderne, auf das Auseinandertreten von Religion und Gesellschaft im Zuge der politischen Aufklärung und der dadurch bedingten «neuen Öffentlichkeit» reagiert hat. Inzwischen macht er darauf aufmerksam, daß es heute ganz neue Gefahren der Selbstprivatisierung des Christentums überhaupt und seiner Institutionen gibt – angesichts des durch die Globalisierung verschärften Pluralismus und angesichts einer dadurch bedingten strikt pluralistischen Öffentlichkeit.

Wenn Sie auf diese Weise die Politische Theologie als theologisches Kritik- und «Reformprojekt» beschreiben, drängt sich die Frage auf, wo und wie sich die Politische Theologie neben aller notwendigen Kritik noch um die tatsächliche Rede von Gott bemüht.

Die Neue Politische Theologie möchte nichts anderes sein als die Gestalt einer heute geforderten fundamentalen Theologie. In ihrem Kern schlummert eine Frage und ein Thema, das in der Sprache der Schule «Theodizee» heißt: die Frage nach Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, «seiner» Welt. Diese Frage ist hier nicht formuliert im Sinn einer griechisch-philosophischen Theodizee, sondern im Stil der apokalyptisch-biblichen Theodizee, in der diese Frage als Schrei in der Situation und der Sprache der Glaubenden selbst auftaucht, so daß sich darin das Gottesgedächtnis der biblischen und christlichen Traditionen von vornherein mit der Passionsgeschichte der Menschheit verbindet. An der Wurzel der christlichen Gottesrede schlummert immer auch ein Gerechtigkeitsthema, die Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig und ungerecht Leidenden. «Deus caritas est», betont die erste Enzyklika Benedikts XVI. zu Recht. «Deus et iustitia est», erinnert die Neue Politische Theologie. Nun entstand aber im Christentum, das doch nicht trennen soll, was in Gott verbunden ist, von Anfang an eine Theologie, die das Gerechtigkeitsthema – um das Mindeste zu sagen – schwächt. Von Anfang an versucht die christliche Theologie die die biblischen Traditionen zutiefst beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden allzu schnell umzusprechen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen. Christologie als Soteriologie besänftigt, ja stellt den Schrei still nach der großen Gottesgerechtigkeit, obwohl doch dieser Schrei auch zum mystischen Hintergrund des Christentums gehört – bis aller Hunger und Durst nach dieser Gerechtigkeit gestillt sein werden in jener Auferweckung der Toten, die den Christen im Glauben an die Auferweckung des Christus verheißen ist. So lese ich jedenfalls die Weltgerichtsparabel von Matthäus 25.

Damit haben Sie das für die Politische Theologie und Ihr Schaffen stets zentrale Thema angesprochen. Wie läßt sich daraus in einer auch moralisch hochgradig ausdifferenzierten pluralen Gesellschaft eine dennoch zusammenbindende und umfassende Perspektive entwickeln, ohne der Gefahr zu erliegen, das Leiden nur mimetisch zu verdoppeln?

Unter dem Stichwort der «Compassion» und mit Berufung auf die «Autorität der Leidenden»; der ungerecht und unschuldig Leidenden, habe ich versucht, in der unwiderruflich anerkannten Vielfalt der Religionen und Kulturen ein alle verpflichtendes

und in diesem Sinn wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung und des Zusammenlebens zu formulieren und mit Hilfe der «memoria passionis» zu begründen, jener meines Erachtens einzigen universalen Kategorie, die uns nach der Religions- und Ideologiekritik der Aufklärung, nach Marxismus und Nietzsche und den postmodernen Fragmentierungen der Geschichte überhaupt noch geblieben ist und die es ermöglicht, die Welt als Passionsgeschichte der Menschheit zu lesen. Diese gewissermaßen «negative Theologie» der Welt bietet die Möglichkeit, die Rede vom biblischen Gott nicht nur als Kirchenthema, sondern auch als Menschheitsthema zu begreifen, ohne dabei totalitär und antipluralistisch zu werden.

Worin liegt konkret das kritische und vielleicht auch nicht-religiösen bzw. säkularen Zeugenossen einleuchtende Moment, wenn man – wie Sie sagen – die Welt als «Passionsgeschichte der Menschheit» begreift?

Ich möchte darauf mit einer Gegenfrage antworten: Was ist es sonst, das unsere Welt auch in diesen Zeiten der Globalisierung in Frieden zusammenhalten kann? Der Satz von der elementaren Gleichheit aller Menschen, diese stärkste Vermutung über die Menschheit, hat ein biblisches Fundament. Seine moralische Wendung, in der er vom Christentum angenommen und mit der Botschaft der unzertrennbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, von Gottesleidenschaft und Mitleidenschaft verkündet wird, lautet etwa: Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht. So verweist dieser Satz von der elementaren Gleichheit aller Menschen auf die Anerkennung einer Autorität, die allen Menschen zugänglich und zumutbar ist, auf die Autorität der Leidenden, auf eine Autorität, die vor jeder Abstimmung und Verständigung eigentlich alle Menschen, ja alle, ob religiös oder säkular, verpflichtet und die deshalb von keiner humanen, auf die Gleichheit aller Menschen pochenden Kultur und von keiner Religion – auch von der Kirche nicht – hintergangen und relativiert werden kann. Deshalb auch wäre die Anerkennung dieser Autorität jenes Kriterium, das den Religions- und Kulturdiskurs in globalisierten Verhältnissen orientieren könnte. Sie wäre schließlich die Basis eines Friedensethos für eine strikt pluralistische Weltöffentlichkeit, und jedenfalls wäre eine europäische Politik, die sich diesem biblischen Erbe der «Compassion» verpflichtet weiß, mehr und anderes als die pure Vollstreckerin von Markt und Technik und den sogenannten Sachzwängen in den Zeiten der Globalisierung.

Was ist Ihr Eindruck von der heutigen theologischen Szenerie in Deutschland? Teilen Sie den Eindruck, daß es zwar einen laufenden theologischen Wissenschaftsbetrieb, jedoch ein gleichzeitiges Fehlen «profilierter» theologischer Ansätze gibt? Und wie schätzen Sie in diesem Zusammenhang die gegenwärtig sich abzeichnende «biographische Welle» in der Theologie ein?

Ich vermute, daß Ihre Frage – zumindest auch – auf die Situation der heutigen Bologna-Theologie zielt. Nun bin ich als theologischer «Einzelkämpfer» alten Stils vielleicht nicht hinreichend befugt, über das sogenannte Bologna-Konzept in seinen Folgen für die Geisteswissenschaften und speziell für die Theologie zu urteilen. Für mich lauert in diesem Konzept jedenfalls die Gefahr einer kadettenschulartigen Nivellierung des theologischen Lehrbetriebs an den Universitäten. Und die kann man meines Erachtens auch nicht einfach durch eine «biographische Welle» in der Theologie ausräumen. Jedenfalls muß hier, wie auch bei den aktuellen Ermunterungen zu mehr theologischer Essayistik, genauer zugehört werden. Gewiß, Theologie ist nicht ohne Biographie. Das unterscheidet sie von Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Es geht dabei allerdings nicht um die fabulierfreudige Ausbreitung von privaten Lebensgeschichten. Der biographische Zug der Theologie empfängt seine Legitimation ausschließlich aus der Frage, wie denn der heute immer schmerzlicher klaffende Riß zwischen Glaubenswelt und Lebenswelt zu

überwinden sei, wie also die Glaubenssprache auch in unserer säkularen Welt als Erfahrungssprache zu formulieren und zu behaupten sei. In diesem Sinn habe ich schon vor Jahrzehnten die Frage «Theologie als Biographie?» gestellt und in meiner Laudatio zu Karl Rahners 70. Geburtstag 1974 von seiner Theologie als «mystischer Biographie eines Christenmenschen» gesprochen. Hier türmen sich natürlich die Rückfragen. Es geht vor allem um die kommunikative Würde von Erinnerung und Erzählung, von zwei Kategorien, die ich seit langem dem theologischen Diskurs immer wieder aufzudrängen suche. Schließlich sind wir Christen in der Wurzel immer eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft geblieben.

Setzen Sie sich mit einem solchen Ansatz nicht selbst einem Vorwurf aus, den Sie ihrerseits mehrfach der heutigen theologischen Szene gemacht haben, nämlich dem, die Moderne und die Aufklärung unterlaufen oder sie sozusagen «postmodern» überholen zu wollen, ohne durch sie hindurchgegangen zu sein?

Lassen Sie mich zu meinem Plädoyer für eine narrativ-praktische und anamnetische Grundverfassung des Christentums und seiner Gottesrede dies sagen: Wo sich die Moderne im Namen von Aufklärung der geschichtlichen Dialektik von Erinnern und Vergessen ganz und gar zu entziehen sucht, wo sie also die sogenannte «Dialektik der Aufklärung» zugunsten einer erinnerungs- und erzählfreien Rationalität preisgibt, gründet sie die modernen Aufklärungsprozesse zwangsläufig auf ein Vergessen, und sie stabilisiert damit die heute zu beobachtende kulturelle Amnesie mit ihrem äußerst schwachen Bewußtsein von dem, «was fehlt». Lassen Sie mich das kurz auf ein aktuelles Problem beziehen. Beim gegenwärtigen Streit um das «Experiment Mensch» kann eine moderne und aufgeklärte Rationalität ihren humanen Charakter gegenüber der zunehmenden Dominanz rein technischer Rationalität nur sichern, wenn sie sich bei ihrer Rede von «dem Menschen» auf eine erinnerungsgespeiste Semantik stützt, also auf eine bereits in unsere menschliche Sprache eingelagerte Erinnerung. «Der Mensch», wie er uns bisher bekannt und anvertraut ist, ist mehr als sein eigenes Experiment, er bleibt auch – und zwar fundamental – sein eigenes Gedächtnis. Er verdankt sich nicht nur seinen Genen, sondern auch seinen Geschichten. Will er hinter sich kommen, muß er nicht nur auf seine Experimente bauen, sondern sich auch etwas erzählen lassen. Die damit angedeutete Unterscheidung zwischen technischer und anamnetischer Rationalität ist nicht nur wichtig für die Theologie, sondern auch für jede Anthropologie, für die «der Mensch» mehr ist und

mehr bleiben soll als das letzte noch nicht völlig – biotechnisch oder neurotechnisch – durchexperimentierte Stück Natur.

Was sind Ihres Erachtens die liegengelassenen Fragen, vielleicht die «Leerstellen» der Neuen Politischen Theologie?

Im Rückblick auf mein eigenes theologisches Schaffen muß ich eingestehen, daß ich – und das mag vielleicht verwunderlich klingen – der Frage des Kirchenrechts bzw. der Verfassung der Kirche zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet habe. Zur Erklärung nur so viel: Ich habe mich oft gefragt, warum die Kirche sich eigentlich mit unschuldigen Opfern immer schwerer tut als mit schuldigen Tätern. Diese Frage ist nicht rein spekulativ auszuräumen, auch nicht mit moralischen Appellen, sondern eigentlich nur öffentlich-rechtlich, im Blick auf das Rechtsverständnis und das Verfassungsverständnis der Kirche. Gibt es aber ein kirchliches Rechtsverständnis, das unter dem Primat einer rechtschaffenden Gerechtigkeit für die ungerecht und unschuldig leidenden Opfer steht? Oder ist das durch die strukturelle Überzeichnung des Kirchenrechts und der kirchlichen Verfassung durch das antike römische Recht von vornherein vereitelt? Solchen und ähnlichen Fragen bin ich bis heute ausgewichen. Aus mangelnder juristischer Kompetenz? Aus theologischer Blindheit für den Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit? Oder einfach aus mangelnder theologischer Zivilcourage?

Das heißt, das Gerechtigkeits Thema müßte Ihres Erachtens neu und vertieft in die öffentlich-rechtliche Verfaßtheit der Kirche, in das Kirchenrecht eingepaßt und eingewoben werden?

So könnte man sagen, wobei Christen gewiß nicht nur Praktiker, sondern auch Mystiker dieser Gerechtigkeit sind – aber eben Mystiker «mit offenen Augen», Mystiker einer Compassion, einer Mitleidenschaft, die meines Erachtens heute auch zum wichtigen Kennwort der Nachfolge Jesu geworden ist. Diese Mystik der Gerechtigkeit ist keine antlitzlose Leidensmystik, wie in zentralen Formen ostasiatischer Mystik. Sie ist vielmehr eine «antlitzsuchende» (Benedikt XVI.) Mystik. Sie führt in die Begegnung mit den Antlitzen der Leidenden. Die dabei sich abzeichnende Erfahrung wird zum irdischen Vorschein der Nähe Gottes in seinem Christus: «Herr, wann hätten wir dich je leidend gesehen? Und er antwortet ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan. Was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan.»

Interview: Henning Klingens, Wien

China – Vor den Olympischen Spielen

Ein Jahr nach dem Brief Papst Benedikts XVI. an die Katholiken Chinas

Daß die Olympischen Spiele in Peking gezielt am 8.8.2008 um 8.08 Uhr abends eröffnet werden, zeigt, wie selbst Partei und Regierung der Volksrepublik China noch okkulten Tradition und Magie anhängen, obwohl sie diese unter dem Begriff «Aberglauben» zusammengefaßten Phänomene offiziell verboten haben. «Die Chinesen sind vornehmlich zweckbedacht und suchen ewig nach magischen Rezepten», hatte Amaury de Riencourt in seiner historischen Analyse «Die Seele Chinas» festgestellt. Dies scheint auch heute noch zu gelten. Die chinesische Zahlenmystik ist uralte. Chinesen begreifen Zahlen als Embleme. Die Geheimnisse der Zahlen wurden sehr ernst genommen und werden es offensichtlich immer noch. Die Zahl «Acht», der zum Auftakt der Olympiade so viel Beachtung geschenkt wird, gilt den Chinesen traditionell als Glückszahl, d.h. die «Acht» («Ba» in Mandarin-Chinesisch) soll auch Reichtum und Glück symbolisieren. Wohl deshalb kam es jetzt zu diesem ungewöhnlichen Rückgriff auf die alte Zahlenmystik. Die anderen wichtigen Bedeutungen der «Acht» für die Chinesen dürften allerdings kaum eine Rolle

gespielt haben: Sie ist wie alle geraden Zahlen in China weiblich. Das «Buch der Wandlungen», ursprünglich ein Orakelbuch aus mythologischer Zeit, basiert auf acht Strichvarianten, die durch ständig neue Kombinationen und Anordnungen vielfältig ausgelegt werden können. Die acht Kostbarkeiten sind den Chinesen wichtig. Sie kennen aber auch die Bedeutung des achtfachen Weges und der acht Symbole des Buddhismus, die acht Symbole des Gelehrten und schließlich die acht Unsterblichen, die sich als Anhänger des Daoismus ihre Unsterblichkeit durch ein intensives Studium der Natur erworben haben.

Bedeutet das «abergläubische» Handeln der Politik in diesem Falle aber auch, daß nun die fünf offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften Buddhismus, Daoismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus mit größerer Freiheit und Toleranz rechnen können? Für viele war die Vergabe der Olympischen Spiele an China ja mit der Hoffnung auf eine Verbesserung der Menschenrechtssituation, also des Rechtssystems sowie der Meinungs- und Religionsfreiheit verbunden. Doch inzwischen ist Ernüchterung

eingetreten. Es mehren sich jetzt unmittelbar vor Beginn der Spiele strikte Kontrollen, Schikanen und Repressalien besonders bei den als illegal eingestuften evangelischen Hauskirchen und der katholischen «Untergrundkirche». Selbst bei den legalen, d.h. von der Regierung registrierten und genehmigten «offenen» Kirchen ist von dem ursprünglichen Optimismus nicht mehr viel zu spüren. Die katholische Kirche ist besonders betroffen von dem ständigen Wechsel zwischen Anerkennung und Ablehnung, zwischen positiven und negativen Signalen.

Nach dem Papstbrief

Auf den vor einem Jahr, am 30. Juni 2007 veröffentlichten Brief von Papst Benedikt XVI. an die Katholiken Chinas¹, der ja nicht nur zu einer innerkirchlichen Versöhnung zwischen «Patriotischer Kirche» und «Untergrundkirche» aufrief, sondern auch den Dialog mit der chinesischen Regierung einforderte, gab es anscheinend bis heute keine eindeutige Reaktion von Seiten der Politik. Zwar erwähnte der Sprecher des Außenministeriums, Liu Jianchao, am 21. Februar 2008, China und der Vatikan seien bemüht, ihre Differenzen beizulegen. Ohne Einzelheiten zu nennen, fügte er auch hinzu, es habe Kontakte mit dem Vatikan gegeben. Aber wichtige Ergebnisse scheinen diese Kontakte, die später indirekt aus Rom bestätigt wurden, bisher wohl nicht gebracht zu haben. Das läßt zumindest das ungewöhnlich spärliche Kommuniqué vermuten, mit dem der Vatikanische Pressesaal über die Ergebnisse des zweiten Treffens (10.-12. März 2008) der vom Papst eingesetzten China-Kommission informierte. Daraus erfuhr man lediglich, daß es in erster Linie um die internen und externen Reaktionen auf den Papstbrief gegangen sei. Man habe sich mit «gewissen bedeutenden Aspekten bezüglich des Auftrags der Kirche, «Instrument des Heils» für das chinesische Volk» zu sein, befaßt. Im einzelnen werden genannt: Evangelisierung in einer globalisierten Welt; die Anwendung des Kirchenverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Chinas gegenwärtige Situation; das Erfordernis von Wahrheit und Nächstenliebe; die Leitung der Diözesen, der große Bedeutung für die pastoralen Aktivitäten und für die Aus- und Weiterbildung von Priestern, Seminaristen, Ordensleuten und Laien zukommt. Daß von den fünfzehn Offiziellen aus dem Vatikan, den fünf Bischöfen aus Hongkong, Macao und Taiwan (leider wieder niemand aus der Volksrepublik China) sowie den neun China-Experten aus verschiedenen Ordensgemeinschaften zum Abschluß noch einmal ausdrücklich der Wunsch nach einem «respektvollen und konstruktiven Dialog» mit China geäußert wurde, den die Kommission schon bei ihrer ersten Sitzung im Januar 2007 und dann der Papst in seinem Brief vom 30. Juni 2007 formuliert hatten, läßt wohl klar auf Defizite und Enttäuschung über den Verlauf der bisherigen Kontakte schließen. Als einziges positives Resultat des Papstschreibens nannten Teilnehmer des Treffens die verstärkte Integration und Einheit zwischen den beiden «Lagern» der Katholischen Kirche Chinas.

Eine Woche nach dem Treffen der China-Kommission in Rom veröffentlichte das Wochenblatt «Nan Fang» die seit langem schärfste Attacke gegen die Führung der Katholischen Kirche. Sie war in einem Interview enthalten, das Ye Xiaowen, Direktor des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten, der Zeitung am 13. März 2008 gegeben hatte. Die massiven Vorwürfe gegen den Vatikan und Papst Benedikt XVI. wurden ausgerechnet zu

einem Zeitpunkt veröffentlicht, als sich eine offizielle chinesische Delegation zu Gesprächen im Staatssekretariat zur Beratung über die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen aufgehalten haben soll. In dem Interview hieß es, der Vatikan präsentiere sich China gegenüber mit einem doppelten Gesicht. Während er diplomatische Beziehungen mit Peking anstrebe, wolle er in Wirklichkeit die «Kontrolle und das Management der Katholischen Kirche Chinas». Weiter hieß es, der Vatikan hasse den Sozialismus, und China zähle zu den wichtigsten Zielen der «Strategie des neuen Millenniums» der Katholischen Kirche, mit der sie politische Macht erringen und wieder «das Zentrum der Welt» werden wolle. Kuba und Vietnam habe der Vatikan schon vereinnahmt, nur China habe widerstanden. Der Konflikt zwischen China und dem Vatikan dauere schon länger als ein halbes Jahrhundert. Positiv an dem Brief des Papstes sei lediglich, daß die Sonderrechte für die Untergrundbischöfe aufgehoben seien. Im übrigen aber bedeute das Schreiben einen Schritt zurück, weil Benedikt XVI. die chinesischen Katholiken dränge, sich geschlossen mit ihm zu vereinigen und sie damit zwingen, sich zwischen Partei und Kirche zu entscheiden. Eine Gefahr liege auch in den Passagen des Briefes, in denen der Papst öffentlich die Patriotische Vereinigung und die derzeitige Bischofskonferenz ebenso ablehne wie die Prinzipien der Unabhängigkeit, Autonomie und Selbstverwaltung. Schließlich fehlt auch nicht der Vorwurf, daß Rom nach wie vor offizielle Kontakte zur Republik China in Taiwan unterhält und daß im Jahre 2000 chinesische Märtyrer seliggesprochen wurden, die sich in Wirklichkeit zahlreicher Verbrechen gegen das chinesische Volk schuldig gemacht hätten.

Ein Doppelspiel?

Was hat dieses doppelte Spiel Chinas gegenüber Rom zu bedeuten? Die Antwort fällt schwer. Die einen sprechen von einer Spaltung in der politischen Führung Chinas zwischen Liberalen und Hardlinern, die anderen halten die offizielle Kontaktaufnahme zur Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen für ein Beruhigungsmittel in der nicht zuletzt durch Tibet aufgeheizten Atmosphäre vor den Olympischen Spielen. Zwar war spekuliert worden, der Papst werde sich zum Tibetkonflikt nicht äußern, um Peking nicht zu verärgern, doch am 19. März 2008 sagte er bei der Generalaudienz vorsichtig zurückhaltend: «Mit großer Sorge verfolge ich in diesen Tagen die Entwicklungen in Tibet. Mein väterliches Herz fühlt die Trauer und das Leid vieler Menschen. Das Geheimnis der Passion und des Todes Jesu, das wir in dieser Heiligen Woche erleben, möge uns helfen, sensibler auf ihre Situation einzugehen (...). Mit Gewalt lassen sich keine Probleme lösen – im Gegenteil: Gewalt vermehrt die Probleme (...). Bitten wir den allmächtigen Gott, (...) den Geist aller Menschen zu erleuchten und jedem Einzelnen Mut zu schenken, den Weg des Dialogs und der Toleranz zu wählen.»

Zur gleichen Zeit machte Benedikt XVI. erneut deutlich, wie stark seine Zuneigung zur Kirche Chinas ist, als er Kardinal Joseph Zen Ze-kun von Hongkong bat, die Karfreitagsmeditationen für den Kreuzweg des Papstes am römischen Kolosseum zu schreiben. Der Kardinal sah die Bitte des Papstes als Aufforderung, die Stimme des chinesischen Volkes, das so viel gelitten habe und noch leide, bei diesem Anlaß in den Vordergrund zu rücken. Allerdings machte er gleich klar, daß er die chinesische Realität erwägen wolle, ohne China namentlich zu nennen. Später fügte er hinzu, er habe eine Politisierung der Karfreitagsbitte zu vermeiden gesucht, seien die Texte doch Gebet und nicht Anklage. Er rechne nicht mit Reaktionen der chinesischen Kommunisten, da «sehr kluge Menschen» den Text auf «gefährliche» Worte hin überprüft hätten. Sonst war der Kardinal nicht so zurückhaltend. Er, den der Papst zu seinem wichtigsten China-Berater erkoren hat, eckt immer wieder an mit seinen Äußerungen zur Religionspolitik in der Volksrepublik. Unmittelbar nachdem eine Aufwertung der «Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung» durch die Partei aus einem Foto in der Pekinger «Volkszeitung» herausgelesen worden war, das den Präsidenten Chinas und

¹ Vgl. Norbert Sommer, Aufruf zu Versöhnung und Einheit. Ursprung, Inhalt und Folgen des Briefes Benedikts XVI. an die Katholiken Chinas, in: Orientierung 71 (2007), 259-265. Die italienische Originalfassung des Briefes von Benedikt XVI. wurde zusammen mit der «Erklärenden Note» veröffentlicht in: Osservatore Romano vom 30. Juni/1. Juli 2007, 1 und 5-8; deutsche Übersetzung in: China heute 26 (2007), 4-5, 136-152. Die Zeitschrift «Concilium» widmete ihre zweite Ausgabe des laufenden Jahrgangs China und dem Christentum. Die von Felix Wilfred, Edmond Tang und Georg Evers verantwortete Ausgabe geht von der sich im letzten Jahrzehnt veränderten wirtschaftlichen, sozialen und weltpolitischen Lage Chinas aus, und sie analysiert auf diesem Hintergrund die Geschichte und neue Möglichkeiten des Christentums in China und geht in einem eigenen «theologischen Forum» auf pastorale und theologische Fragen ein.

gleichzeitigen Generalsekretär der Kommunistischen Partei, Hu Jintao, beim Händedruck mit dem umstrittenen stellvertretenden Vorsitzenden der Patriotischen Vereinigung, Liu Bainian, zeigte, forderte Kardinal Zen zum wiederholten Male die Auflösung dieser staatstreuen Katholiken-Organisation. Die Patriotische Vereinigung sei eine Demütigung für die Bischöfe Chinas. Von Religionsfreiheit könne man erst sprechen, wenn diese Vereinigung aufgelöst oder den Bischöfen unterstellt sei.

Kardinal Joseph Zen Ze-kiun

Ende Mai sah sich Kardinal Joseph Zen Ze-kiun gleich zweimal veranlaßt, Interview-Wiedergaben bzw. Pressemeldungen zu korrigieren. So hatte die Hongkonger Zeitung «Mingpao» die italienische «La Stampa» falsch zitiert, als sie meldete, er habe davon gesprochen, daß «die jetzige Katholische Patriotische Vereinigung hochgeschätzt werde sowohl von den offiziellen als auch den Untergrund-Katholiken». Dabei bezog sich das «hochgeschätzt» im Original-Interview auf deren Haltung zum Papstbrief. Weiter hieß es darin: «Die Spannungen zwischen den beiden Gruppen sind durch externe Faktoren, einschließlich politischer und anderer Faktoren, entstanden. Der prinzipielle Blockierer einer Normalisierung der Katholischen Kirche ist in der Tat die Chinesische Katholische Patriotische Vereinigung.» Der Zeitung «La Stampa» warf Kardinal Joseph Zen Ze-kiun dagegen vor, sein Interview vom 11. Mai 2008 ausgerechnet erst am 27. Mai 2008 veröffentlicht worden zu haben, als China von dem schweren Erdbeben erschüttert worden war. Dies erschien ihm deshalb so unangenehm, weil er in dem Interview vor Nationalismus und Diktatur in China und vor fanatischem Patriotismus gewarnt hatte, der oft zu extremem Verhalten führe. Er bete dafür, daß China von der Diktatur des Nationalismus befreit werde und zog dabei einen Vergleich zum italienischen Faschismus. Angesichts des umsichtigen Bemühens der chinesischen Politiker nach dem Erdbeben wollte der Kardinal den Faschismus-Vergleich nicht aufrechterhalten.

Immer häufiger stellt sich die Frage, ob Benedikt XVI. mit der Wahl des Hongkonger Kardinals zum obersten China-Berater nicht einen Fehlgriff getan hat. Für die Behörden in der Volksrepublik ist er seit langem «persona non grata». Aber auch viele Katholiken in Festland-China sind froh, daß im Januar mit John Tong Hon ein Koadjutor-Bischof für Hongkong ernannt wurde. Von ihm erhoffen sie sich bessere Vermittlung zwischen Rom und Peking sowie bessere Beziehungen zwischen der Kirche in Hongkong und der in der Volksrepublik. Der 68jährige Bischof John Tong Hon gilt als Experte für das schwierige Thema Staat-Kirche-Beziehungen in China, leitete er doch seit 1980 die entsprechende Forschungs- und Dokumentationseinrichtung der Diözese Hongkong, das Holy Spirit Study Centre. Wie sehr auch die staatlichen Instanzen Chinas auf den neuen Bischof setzten, zeigte sich, als sie ihn und nicht Kardinal Joseph Zen Ze-kiun zur Eröffnung der Olympischen Spiele einluden. Bischof John Tong Hon nahm die Einladung an – wie es aus Hongkong hieß «mit Rückendeckung des Kardinals» – und erklärte, er werde mehrere katholische Kirchenvertreter nach Peking mitnehmen, u.a. Bischof José Lai Hung-seng von Macao.

Die Diözese Hongkong war dann im Mai ein wichtiger Partner bei der Hilfe für die Erdbebenopfer. Das war auch die Bewährungsprobe für die erst 2006 von den Behörden offiziell anerkannte katholische Hilfsorganisation «Jinde Charities», die ähnlich wie die schon lange in China tätige evangelische «Amity Foundation» arbeitet. Der selbstlose Einsatz der Christen und der Appell des Papstes zur schnellen und großzügigen Hilfe für die Betroffenen wurden in der chinesischen Presse ausdrücklich gewürdigt. Die Kirche ist aber auch selbst in großem Umfang Opfer des Bebens. Neben vielen Toten beklagt sie die Zerstörung zahlreicher Gebäude.

Musikalische Ping-Pong-Diplomatie

Im selben Monat Mai gab es zwei sehr widersprüchliche Ereignisse bzw. Entwicklungen zwischen Rom und Peking. Am 7.

Mai 2008 führte das Chinesische Philharmonische Orchester zusammen mit dem Chor der Oper von Shanghai zu Ehren und in Anwesenheit des Papstes in der vatikanischen Audienzhalle Mozarts «Requiem» auf. Das im Jahr 2000 gegründete Ensemble hatte das Requiem bereits früher in einer katholischen Kirche in Peking und anlässlich des 400. Jahrestages der Gründung des Bistums Shanghai in der dortigen Kathedrale aufgeführt. Von der Orchesterleitung war zu hören, man habe bewußt diese Musik ausgewählt, weil Benedikt XVI. ein Mozart-Fan sei. Das Konzert solle helfen, «die chinesische Kultur mit der ganzen Welt zu verbinden». Die englischsprachige Peking-Zeitung «China Daily» nannte das Ereignis einen Beitrag zum Austausch unter den Völkern durch Kultur und Kunst. Deshalb wurde es von Christen in China auch als «Zeichen der Entspannung» gewertet. In Anspielung auf den Beginn besserer Beziehungen zwischen Washington und Peking durch die sogenannte Ping-Pong-Diplomatie 1971 sprach der Dirigent Long Yu von einer musikalischen Ping-Pong-Diplomatie. Diplomatisches Geschick war auch nötig, um einen Eklat bei dem Konzert zu vermeiden. So verzichtete der Vatikan auf eine offizielle Einladung des Diplomatischen Corps, um sowohl die Teilnahme des Botschafters der Republik China (Taiwan) beim «Heiligen Stuhl» als auch die des Botschafters der Volksrepublik China in Italien zu ermöglichen. Im Anschluß an das Konzert hielt Benedikt XVI. eine kurze Ansprache, in der er neben dem Dank an die Künstler auch das Verbindende der Musik ansprach, drücke sie doch «universelles menschliches Fühlen aus, einschließlich religiösen Fühlens, das die Grenzen jeder individuellen Kultur überschreitet». Auf die religiöse Situation eingehend, sagte er: «Heute Abend möchte der Papst, indem er euch, liebe chinesische Künstler, empfängt, stellvertretend euer gesamtes Volk empfangen. Besonders denke ich an eure Mitbürger, die den Glauben an Jesus teilen und mit dem Nachfolger Petri spirituell verbunden sind. Das «Requiem» ist aus diesem Glauben geboren, als Gebet an einen gerechten und barmherzigen Gott, und genau deshalb rührt es an die Herzen aller und wird zum Ausdruck eines universellen Humanismus.» Die Bedeutung des Ereignisses unterstrich der Vatikan durch die Veröffentlichung der Papstansprache in Chinesisch auf der Titelseite des «Osservatore Romano».

Nur wenig später gab es wieder einen Rückschlag in den Beziehungen. Das von Benedikt XVI. in seinem Brief von 2007 vorgeschlagene Gebet für die Katholiken Chinas jeweils am 24. Mai fand zwar weltweit ein positives Echo, wurde aber ausgerechnet an dem Ort, auf den sich das Gebet bezieht, massiv behindert. Das Gebet richtet sich an «Unsere Liebe Frau von Sheshan», womit der bedeutendste Marienwallfahrtsort Chinas, nämlich Sheshan in Shanghai, gemeint ist. War es der Text, der den staatlichen Behörden mißfiel? Sie könnten Anstoß genommen haben an Sätzen wie: «Schenke deinen Kindern die Fähigkeit, in jeder Situation, mag sie auch noch so düster sein, die Zeichen der liebenden Gegenwart Gottes zu erkennen. Unsere Liebe Frau von Sheshan, unterstütze den Einsatz all derer, die in China unter den täglichen Mühen weiter glauben, hoffen und lieben, damit sie sich nie fürchten, der Welt von Jesus und Jesus von der Welt zu erzählen.» Ohne Begründung verhinderten Hunderte Polizisten den freien Zugang zu der Wallfahrtsstätte. Reisebüros durften keine Fahrten dorthin organisieren, Überwachungskameras wurden installiert, Anmeldungen zu Besuchen von Gruppen aus Hongkong hat man zurückgewiesen, Restaurants und Hotels in der Umgebung erhielten Anweisung, für die Tage um den 24. Mai keine Gäste aufzunehmen. Das Ergebnis: statt der erhofften großen Pilgerzahl kamen in diesem Jahr am 24. Mai erheblich weniger als die früher durchschnittlich 20 000 Gläubigen nach Sheshan. Dies war sicherlich auch ein Thema bei dem seit langem erwarteten Ad-limina-Besuch der drei Bischöfe von Hongkong und Macao in Rom am 27. Juni 2008. Bei diesem Treffen ging der Papst ausführlich auf die Situation der Kirche in diesen nach dem Motto «Ein Land – zwei Systeme» derzeit zwar zur Volksrepublik China zählenden, aber mit Sonderrechten ausgestatteten Gebieten ein. Dann aber ermutigte er die Bischöfe auch, fortzufahren

mit der Unterstützung der Kirche in Festland-China, und zwar sowohl personell als auch materiell, denn: «Christus ist auch für China ein Lehrer, Hirte und liebender Erlöser. Die Kirche darf es niemals zulassen, daß diese gute Botschaft unausgesprochen bleibt. Ich hoffe und bete zum Herrn, daß der Tag bald kommen möge, an dem eure Brüder im Bischofsamt von Festland-China nach Rom zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus pilgern können, als ein Zeichen ihrer Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und der Universalkirche.»

Die Christen und die olympischen Spiele

Noch ist offen, ob und wann dieser Wunsch des Papstes in Erfüllung geht. Derzeit tun die Bischöfe Chinas alles, um deutlich zu machen, daß sie die Olympischen Spiele im Lande voll unterstützen. Sie riefen zu Bittgottesdiensten anlässlich des landesweiten Festes «100 Tage Countdown bis zum Beginn der Spiele» auf. Hunderte Freiwilliger ließen sich speziell ausbilden für die religiöse Betreuung der Athleten. Dies findet als ein Novum in enger ökumenischer Zusammenarbeit statt. Gemeinsam wandten sich auch Katholiken und Protestanten gegen die angekündigten Missionierungs- und Bibelverteil-Kampagnen evangelikaler Gruppen aus den USA. Sie verwiesen darauf, daß sie selbst missionieren und daß es Bibeln genug gebe. Die evangelische Bibel-druckerei in Nanking z. B. hat in den vergangenen zwanzig Jahren vierzig Millionen Bibeln in chinesischer Sprache gedruckt und in über 55 000 Verkaufsstellen, nämlich den Gemeinden, äußerst preiswert abgesetzt. Zur Olympiade verschenkt die Druckerei 20 000 Exemplare des Neuen Testaments in chinesischer und englischer Sprache. Die Regierung hat zugestimmt, daß die Kirchen

in allen Hotels Bibeln auslegen. Der Nationale Christenrat plant eine Publikation der vier Evangelien mit dem Logo der Olympiade zur freien Verteilung an Besucher der Spiele.

Ein zwiespältiges Echo fand dagegen ein katholischer Priester, der bei einer Etappe des Fackellaufs innerhalb Chinas als Fackelträger fungierte und dies damit begründete, er wolle zeigen, daß die Kirche nicht abseits steht. Das hat sie eigentlich schon anderweitig demonstriert. Die Christen Chinas stehen dem von Präsident Hu Jintao in Anlehnung an Konfuzius propagierten Prinzip einer «harmonischen Gesellschaft» ebensowenig im Wege wie dem Motto der Pekinger Olympischen Spiele «Eine Welt – ein Traum», selbst wenn sie es in der Realität oft leider eher als «Eine Welt – ein Trauma» empfinden. Deshalb sollte man die politische Führung des Landes im Blick auf die Spiele eigentlich daran erinnern, daß China in Sachen Sport den Christen viel zu verdanken hat. Schließlich waren es christliche Missionare, die Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts westliche Sportarten, regelmäßige Leibesübungen und besonders den bis dahin im «Reich der Mitte» unbekanntem Wettkampfsport einführten. Man sollte sie auch daran erinnern, daß es ein Christ war, der als «Vater der chinesischen olympischen Bewegung» gilt. Gu Mengfei von der Studienabteilung des Nationalen Chinesischen Christenrates in Shanghai schildert das so: «Herr Zhang Bolin ... war ein national anerkannter christlicher Pädagoge und eine leitende YMCA-Persönlichkeit Chinas. Er nahm 1908 in London als Beobachter an den Olympischen Spielen teil. Nach seiner Rückkehr begann er, den Geist und die Idee der Olympischen Spiele unter den Chinesen zu verbreiten.»² *Norbert Sommer, Saarbrücken*

² Vgl. Aktuelle China-Nachrichten Nr. 93.

Es wird der Mensch, wie er sich sieht

Koinzidenzen philosophischer und theologischer Anthropologie

Das christliche Menschenbild steht gegenwärtig hoch im Kurs. Kindergärten und Schulen sehen in ihm das Fundament ihrer Pädagogik, Parteien beanspruchen es in ihren Grundsatprogrammen als Basis politischen Handelns, ja es gilt manchen überhaupt als Grundlage europäischer Identität. Das christliche Menschenbild wird bemüht, wenn es um den Stellenwert der Familie, um Euthanasie, Gentechnik oder um eine gerechte Wirtschaftsordnung geht. Kaum eine Frage im Feld von Bildung, Politik, Recht und Ethik, bei der nicht versucht wird, das christliche Menschenbild als schlagkräftiges Argument einzubringen. Dabei entsteht oft der wohl beabsichtigte Eindruck, es handle sich bei diesem Menschenbild um eine fest umrissene Bestimmung des Menschen, die als sichere Basis für ethische Normierungen und politische Entscheidungen dienen kann. Demgegenüber zeigt nachfolgender Beitrag, daß weder philosophische noch theologische Anthropologie in der Lage sind, die Frage nach «Natur» oder «Wesen» des Menschen abschließend zu klären. Stattdessen bilden «gesellschaftlich-geschichtliche Konstituiertheit», «Offenheit», «Unergründlichkeit» und im Kontext theologischer Anthropologie «Gottesbildlichkeit» zentrale anthropologische Kategorien. Sie verweisen auf die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Selbstbestimmungen – und auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen: Es wird der Mensch, wie er sich sieht (Helmut Plessner).

Philosophische Anthropologie als Grundwissenschaft

«Erkenne dich selbst» ist das Thema aller philosophischen Anthropologie. Philosophische Anthropologie ist Selbstbesinnung, ein immer erneuter Versuch des Menschen, sich selbst zu fassen»¹, schrieb *Bernhard Groethuysen* im Jahr 1928. Obgleich so

¹ B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*. München-Berlin 1928, 3.

verstandene Anthropologie bis zu den Anfängen der Philosophie zurückreicht und von da ab immer Thema der Philosophie blieb, wurde die Frage des Menschen nach sich selbst, das heißt nach seiner Natur und seinem Wesen, insbesondere in sogenannten Krisenzeiten zum expliziten Problem. Als anthropologische Epochen bezeichnete darum *Peter Probst* «Epochen in der Geschichte, die nicht einmal wissen, wo sie sind, geschweige denn wohin sie wollen».² Wann immer die geschichtliche Entwicklung sinn- und ziellos erscheint und weder sie noch die sie interpretierende Philosophie Orientierung bieten können, bietet sich «einzig noch die radikale Nichtgeschichte, die Natur, als solider oder wenigstens praktikabler Bezugspunkt»³ an, als Bezugspunkt auch für eine Standortbestimmung des verunsicherten Menschen in der «natürlichen» Welt.

Als Begründer der modernen philosophischen Anthropologie gilt *Max Scheler*. Wenn es eine philosophische Aufgabe gebe, deren Lösung sein Zeitalter mit einzigartiger Dringlichkeit fordere, schrieb Scheler im Jahr 1926, dann sei es die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie. Darunter verstand er eine «Grundwissenschaft vom Wesen und vom Wesensaufbau des Menschen», die allen Wissenschaften, die mit dem Gegenstand «Mensch» zu tun haben, «ein letztes Fundament philosophischer Natur und zugleich auch bestimmte sichere Ziele ihrer Forschung»⁴ geben sollte. Scheler ging es dabei nicht um die bloße *Summierung* der Erkenntnisse der verschiedenen Humanwissenschaften, sondern um ein ganzheitliches Bild vom Menschen, um das, was *Adolf Portmann* dann eine «gründende Lehre vom Menschen»⁵ nannte.

² P. Probst, *Zum Problem der philosophischen Anthropologie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981), 234.

³ O. Marquard, *Art. Anthropologie*, in: J. Ritter, K. Gründer, Hrsg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Darmstadt 1971, Sp. 371.

⁴ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*. Bern ³1968, 62.

⁵ A. Portmann, *Biologie und Geist*. Frankfurt/M. ³1982, 290.

Schelers knapper anthropologischer Entwurf «Die Stellung des Menschen im Kosmos»⁶ galt noch 1971 als «Initialschrift der Gegenwartsanthropologie»⁷ und beeinflusste die weitere Entwicklung der Anthropologie maßgeblich. Heute machen Schelers Bemühungen, das spezifische Wesen des Menschen und seine herausgehobene Stellung im Kosmos zu bestimmen, allerdings einen merkwürdig antiquierten und überholten Eindruck. Modern war Scheler damals nur insofern, als er vorbehaltlos neuere Erkenntnisse von Biologie, Psychologie und Verhaltenslehre respektierte und diese in sein anthropologisches Konzept einarbeiten suchte. «Die Sonderstellung des Menschen kann uns erst deutlich werden», schreibt Scheler, «wenn wir den gesamten Aufbau der biopsychischen Welt in Augenschein nehmen» (11). Scheler setzt dazu bei der untersten Stufe des Lebendigen an, die bei ihm der «bewußtlose, empfindungs- und vorstellungslose <Gefühlsdrang>» (12) bildet. Dieser Gefühlsdrang – «eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden» – komme nicht nur der Pflanze und dem Tier zu, sondern er sei auch im Menschen noch vorhanden, denn «es gibt keine Empfindung, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, hinter der nicht der dunkle Drang stünde» (16). Insbesondere den Schlaf bezeichnet Scheler als einen «relativ pflanzliche[n] Zustand des Menschen» (17).

Fragwürdigkeit philosophischer Anthropologie

Bereits im Zusammenhang mit dieser «unterste[n] Stufe des Psychischen» (12) begegnen bei Scheler vorgeblich wissenschaftliche Erkenntnisse Hand in Hand mit chauvinistisch und rassistisch gefärbten Mutmaßungen: «Im Weibe, bei ausgeprägten Ackerbaustämmen (im Gegensatz zu Tierzüchtern und Nomaden), in dem ganzen (nichtjüdischen) Asien scheint das pflanzliche Prinzip (wie schon Fechner bemerkt) im Menschen zu überwiegen.» (17) Auch wenn Scheler dann später generalisierend vom Wesen des Menschen spricht, so gibt er doch schon hier zu verstehen, daß seines Erachtens Mensch in vollem Sinne wohl nur der *Mann* sein könne und daß solches Mannsein bestimmten ethnischen Gruppen nur in verminderter Weise zuzukommen scheine. Dieses Präjudiz ist bei allen Ausführungen Schelers zum Wesen des «Menschen» mitzudenken. Schelers Darlegungen zum Verhältnis von Geist und Gefühls- bzw. Lebensdrang sind vor diesem Hintergrund nur noch schwer erträglich. Lebensdrang und Geist sind für ihn einander entgegengesetzte Prinzipien, die dennoch aufeinander angewiesen bleiben, «insofern als das Leben im Menschen und seine Triebe die Realisationsfaktoren der geistigen Ideen und Werte, der Geist im Menschen aber der richtung- und zielgebende Ideationsfaktor des Lebens ist».⁸

Während Scheler zufolge der angeblich bei Frauen vorherrschende Lebensdrang für sich allein wert- und zweckfrei ist, kann der für sich allein machtlose Geist, dem sich das Reich der Werte eröffnet, durch Hemmung und Umlenkung der dranghaften Triebquanten diese Werte realisieren (56). Daraus erwächst dem Menschen die Aufgabe seiner Menschwerdung: der immer vollständigeren Durchdringung von Leben und Geist, das heißt der Vergeistigung des Lebens und der Verlebendigung des Geistes. Menschwerdung, Scheler spricht auch von Humanisierung, besagt «Selbstdeifizierung und Mitverwirklichung der Idee der [...] geistigen Gottheit im Substrate des Dranges, der als ein und derselbe allen Lebensformen der Natur und dem Werden jeder Art zugrunde liegt».⁹

Schelers Anthropologie beschreibt nicht ein universales Wesen des Menschen, sondern nur eine maßgeblich von christlich-abendländischer Philosophie bestimmte, patriarchalisch geprägte Vorstellung von Mensch- bzw. Mannsein. Damit stellt sich aber auch die Frage, ob philosophische Anthropologie nicht überhaupt von Anfang an mit einem unlösbaren Anspruch angetreten ist. Es

mangelte jedenfalls nie an kritischen Stimmen gegenüber Schelers Programm einer umfassenden Wissenschaft vom Wesen und Wesensaufbau des Menschen. «Niemand kann sich heute einbilden», so schrieb beispielsweise *Hans-Georg Gadamer*, «wir vermöchten die Integration wirklich zu vollziehen, nach der wir für unser Wissen vom Menschen verlangen. Unsere Erkenntnisfortschritte unterliegen dem Gesetz zunehmender Spezialisierung, d.h. auch der zunehmenden Erschwerung ihrer Zusammenfassung.»¹⁰

Menschenbilder als sozial konstituierte Machtinstrumente

Kritik wurde insbesondere am «Gegenstand» philosophischer Anthropologie geübt. Gibt es überhaupt *das* menschliche Leben und *die* menschliche Natur? Ignoriert eine derartige Generalisierung nicht die geschichtliche Wandelbarkeit sowie die gesellschaftliche und kulturelle Bestimmtheit menschlichen Seins? Wird mit der «Idee des Menschen» nicht bereits eine die Wirklichkeit verfälschende Abstraktion vorgenommen? Gibt es doch immer nur *diese* Frau, *diesen* Mann, *dieses* Kind, das heißt den konkreten Menschen, der lebt und leidet, um seine Existenz kämpft, hofft oder verzweifelt: einzigartig, unwiederholbar. Doch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch wurden einzelne Menschen, aber auch ganze Menschengruppen systematisch ausgegrenzt, indem sie am Maßstab festgelegter Menschenbilder bewertet wurden. Menschsein wurde ihnen, wenn überhaupt, nur in verminderter und bedingter Weise zugestanden, oft wurde ihnen das Lebensrecht abgesprochen: fremde Menschen wurden als Barbaren klassifiziert und behandelt; in Gefangenschaft geratene Menschen wurden zu Sklavinnen und Sklaven gemacht und wie Waren gehandelt; Menschen, die sich auffällig von dem unterschieden, was in ihrem Lebensumfeld als normal akzeptiert war, wurden als Behinderte, Krüppel, Perverse oder Gestörte stigmatisiert. Ausgegrenzt und verfolgt wurden Jüdinnen und Juden, Hexen, Schwarze, Proletarier, Sinti und Roma, Homosexuelle, indigene Völker usw. – und immer gab es Anstrengungen, Selektion, Ghettoisierung, Marginalisierung oder Vernichtung mit einer Vorstellung von Menschsein zu legitimieren, der die Betroffenen angeblich nicht oder nur unvollkommen entsprachen. Es dauerte bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, ehe eins ums andere dieser Menschenbilder als gesellschaftlich-geschichtliches Konstrukt entlarvt und ihr sozial konstituierter Charakter anerkannt wurde.

«Frau» als männliche Projektion

Besonders hartnäckig widersetzten und widersetzten sich bis heute Bilder der Frau dieser Dekonstruktion. Doch mittlerweile konnte an vielen Beispielen belegt werden, daß «die <Frau> auf unterschiedlichste Weise als Materie und Strukturmoment dafür verzweckt wurde, Bilder zu verkörpern und zu tradieren.»¹¹ In der abendländischen Kultur war die Frau und ihr Körper Material zur Darstellung von etwas anderem: «Sprachlose Materie, auf die von Seiten der Männer projiziert wird. Körper ohne Geist, auf den ohne nennenswerten Widerstand das Eigene und das Andere projiziert werden kann.»¹² In den Frauendarstellungen der bildenden Kunst läßt sich anschaulich aufzeigen, daß «das Bild der Frau [...] das Bild des Mannes von der Frau [ist]».¹³ «Im Gegenüber bringt er [der Mann] das Wunschbild hervor, das er sich von seiner eigenen Rolle im Geschlechterdialog erfindet»¹⁴, schreibt *Werner Hoffmann* im Hinblick auf Frauenbilder in der Kunst seit

⁶ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern 1978 (1928). Im Folgenden werden die jeweiligen Seitenzahlen im Text angegeben.

⁷ O. Marquard, *Art. Anthropologie* (vgl. Anm. 3), Sp. 371.

⁸ Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung* (vgl. Anm. 4). 81.

⁹ Ebd. 31.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis – die Aufgabe einer neuen Anthropologie*, in: ders., P. Vogler, Hrsg., *Neue Anthropologie*. Bd. 1. Stuttgart 1972, XVII.

¹¹ A. Günter, *Gottebenbildlichkeit und Frauenbilderkritik. Systematisch-theologische und philosophische Überlegungen*, in: I. Riedel-Spangenberg, E. Zenger, Hrsg., «Gott bin ich, kein Mann» – Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Paderborn 2006, 73.

¹² Ebd.

¹³ W. Hoffmann, *Evas neue Kleider*, in: ders., *Eva und die Zukunft. Das Bild der Frau seit der französischen Revolution*. München 1986, 13.

¹⁴ Ebd.

der französischen Revolution. Zu den sozialen Konstrukten zählt die neuere Geschlechterforschung im übrigen auch die Aufteilung der Menschheit in zwei Geschlechter: «Weiblichkeit und Männlichkeit werden als fundamentales kulturelles Ordnungsmuster verstanden, nicht als biologische Tatsache, die von Natur aus gegeben ist. Mit anderen Worten: Die Zweigeschlechtlichkeit wird als kulturell geschaffen und bedingt anerkannt.»¹⁵ Wollte man sich allein an den biologisch gegebenen chromosomalen Vorgaben orientieren, wäre nicht ersichtlich, warum man statt von zwei nicht auch von drei, vier, fünf, sechs oder gar sieben Geschlechtern sprechen sollte.¹⁶ Die berühmte Formulierung von *Simone de Beauvoir* – «Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.»¹⁷ – wird damit durch die Geschlechterforschung bestätigt.

Die kritische Aufgabe theologischer Anthropologie

Die feministische Theologie der vergangenen Jahre hat insbesondere den systematischen Mißbrauch biblischer bzw. vermeintlich biblischer Frauenbilder aufgedeckt und gezeigt, in welchem Ausmaß das religiöse Erbe des Christentums negativ belastet ist: «Für Frauen auf der Suche nach einer identitätsstiftenden Geschichte kulminiert dieses negative Erbe in der Tradition, die die Frau «Eva» zum Ausgangspunkt unterschiedlicher Konstruktionen des Bildes «der Frau» macht – auch zum Ausgangspunkt des Gegenkonstruktes «Maria».»¹⁸ In einer bildhaften Theologie, so *Regina Ammicht Quinn*, verkörpert Eva dabei «den Minderwert der Frau, später geschaffen, anfällig für die Sünde, durch Leidenschaften, nicht durch Verstandeskraft getrieben, während Maria als neue Eva *frei von den Fehlern ihres Geschlechts* ist».¹⁹ Die Frau wird damit zur Projektionsfläche männlicher Phantasien und Ängste, sie wird vom Mann als das Andere seiner selbst konstruiert. Gerade an den Bildkonstrukten von Eva und Maria kann gezeigt werden, daß Frauenbilder «hermeneutische Knotenpunkte für das männliche Welt-, Selbst- und Gottesverständnis»²⁰ darstellen: das Bild der Frau dient der vermeintlich theologisch abgesicherten Selbstvergewisserung und Selbstbestätigung des Mannes im Hinblick auf die ihm in der Welt und gegenüber der Frau «aufgetragene» Rolle. Vergleichbare anthropologische Konstrukte begegnen bis heute in lehramtlichen Dokumenten zur menschlichen Person, in denen das Wesen von Frau und Mann als jeweils unveränderliche ontologische Größe betrachtet wird, das beiden Geschlechtern festgelegte Rollen und Ämter zuweist bzw.

verweigert.²¹ Aufdeckung, Analyse und Dekonstruktion solcher hintergründig und nachhaltig wirksamer Menschenbilder ist fundamentale Aufgabe theologischer Anthropologie, die sich der Inanspruchnahme Gottes als Bezugspunkt für eine komplementäre Bestimmung von Mann und Frau nach männlichem Geschmack widersetzt.

Verzicht auf universale Anthropologie?

Es stellt sich aber die Frage, ob sich jenseits der Kritik überkommener Menschenbilder nicht doch begründete Aussagen treffen lassen, über ein «Wesen» des Menschen. Auch wenn sich frühere Wesensbestimmungen von Mann und Frau, die mit universalem Anspruch vorgetragen wurden, heute als sozial konstituiert erweisen, so ist damit nicht schon belegt, daß alle derartigen anthropologischen Konzeptionen unvermeidlich verfehlt sein müssen und jeder Versuch, eine allem Menschlichen zu Grunde liegende «Natur» des Menschen zu begründen, prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist.²²

Seit der Veröffentlichung des knappen anthropologischen Entwurfs von Scheler sind nunmehr 80 Jahre vergangen. Das Selbstverständnis philosophischer Anthropologie, deren Aufhebung bereits angesagt war²³, hat sich seither unter dem Eindruck massiver Anthropologiekritik grundlegend verändert, und in eins damit auch ihr Verständnis einer universalen «Natur» des Menschen. Diese Veränderung äußert sich nicht zuletzt in einer neuen Bewertung von Helmuth Plessners fast zeitgleich erschienenem Gegenentwurf zu Max Schelers Anthropologie.²⁴

Helmuth Plessner: Natürliche Künstlichkeit des Menschen

Vielen Menschen gilt «Natürlichkeit» als Wert an sich. Gewünscht werden natürliche Geburt, natürliche Ernährung, natürliche Kleidung, natürliche Heilmittel, natürliche Kosmetik und von manchen auch natürliche Geburtenregelung. Natürlich sein soll der Wohnungsbau, das Gärtnern, das Auftreten, das Lächeln, sogar die Wirtschaftsordnung und schließlich das Sterben und der Tod. In der Aufklärungszeit war auch schon von natürlicher Religion und natürlicher Erziehung die Rede. Das für den Menschen als «natürlich». Behauptete wird dann oft unter der Hand als Legitimation für das, was zu tun oder zu lassen sei, ausgegeben. Plessner führt in den 1928 publizierten «Stufen des Organischen und der Mensch»²⁵ aus, daß solche Natürlichkeit allenfalls tierischem Leben eignen kann. Tiere stehen in einem von ihnen nie problematisierten Verhältnis zu sich und ihrer Umgebung, sie «existieren direkt, ohne von sich und den Dingen zu wissen» (384). Nach Plessner ist dem Menschen eine entsprechende Natürlichkeit verwehrt. Weder spielt sich seine Stellung in der Welt von selbst ein, noch kann er sich unmittelbar «ausleben».

Geschichtsbewusstsein, in: *Concilium* 42 (2006), 37-42, überzeugend auf, daß «zeitlose Kategorien der Geschlechterverschiedenheit, wie Benedikt und Johannes Paul II. sie verwenden, ihrerseits wieder Produkte sozialer und historischer Konstruktionen der Realität sind». (39f.). Benedikts «essentialistisch[e] theologisch[e] Anthropologie» (42), nach der die «weibliche Natur» «stärker beziehungsbestimmt ist als die der Männer, ist in einem Kontext entstanden, in dem Frauen von Männern definiert worden sind und noch immer definiert werden». (40f.).

²² Vgl. dazu S.A. Ross, *Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus* (vgl. Anm. 21), 40, mit Hinweis auf eine entsprechende Äußerung von Martha C. Nussbaum.

²³ Vgl. dazu W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. Stuttgart 2001, 457-467.

²⁴ Plessners Werke erlebten in den vergangenen zwei Jahrzehnten eine Renaissance, vgl. dazu J. Weyand, *Einheit und Aktualität der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners* (Literaturbericht), in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau (SLR)* 54 (2007), 5-19. Vgl. auch die Übersicht über die umfangreiche Sekundärliteratur auf der Homepage der 1999 gegründeten Helmuth-Plessner-Gesellschaft: <http://www.helmuth-plessner.de/>.

²⁵ Wieder abgedruckt in: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Bd. IV. Frankfurt/M. 1981. Die im Folgenden in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁵ T. Berger, *Von Christusbildern und Geschlechterkonstruktionen*, in: I. Riedel-Spangenberg, Erich Zenger, Hrsg., «Gott bin ich, kein Mann» (vgl. Anm. 11), 60. Vgl. A. Bieler, *Art. Anthropologie: B. Feministische Theologie*, in: P. Eicher, Hrsg., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 1. München 2005, 20f.

¹⁶ Es gibt bei Menschen (mit stark unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit) neben den am häufigsten vorkommenden XY und XX Chromosomenkombinationen auch die Verbindungen von XXX, XXY, XYY, XO und XXXX Chromosomen, vgl. ebd. – Vgl. dazu auch: R. Gildemeister, A. Wetterer, *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung*, in: G.-A. Knapp, A. Wetterer, Hrsg., *TraditionenBrüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg/Brsg. 1992, 201-254.

¹⁷ S. de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Hamburg 1988, 265. Vgl. dazu J. Flatters, *Von Weiblichkeitsmythen und dem Zwiespalt menschlicher Existenz. Zu Simone de Beauvoirs Kritik an der religiösen Rechtfertigung von «Weiblichkeit»*, in: *Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft*. Bd. 6. München 1995, 95-115 (zit. nach: <http://www.erich-fromm.de/d/play.php?shownews=56>, 6f.).

¹⁸ R. Ammicht Quinn, *Maria und Eva als Bilder und Vor-Bilder. Religiöse Foren, religiöse Inhalte und der neue Hunger nach Religion*, in: I. Riedel-Spangenberg, E. Zenger, Hrsg., «Gott bin ich, kein Mann» (vgl. Anm. 11), 68.

¹⁹ Dies., *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*. Mainz 1999, 78.

²⁰ J. Flatters, *Von Weiblichkeitsmythen und dem Zwiespalt menschlicher Existenz* (vgl. Anm. 17), 13 (im Anschluß an Simone de Beauvoir).

²¹ Am Beispiel des «Schreiben[s] an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt», das die Glaubenskongregation noch unter dem Vorsitz von Kardinal J. Ratzinger im Jahr 2004 veröffentlichte, zeigt S.A. Ross, *Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus. Klassizismus und*

Während das Tier aus seinem Zentrum heraus lebt und alles auf dieses Zentrum bezieht, ist der Mensch «ex-zentrisch» gestellt. Diese Exzentrizität äußert sich in einer «konstitutive[n] Gleichgewichtslosigkeit» (391), «Hälftenhaftigkeit», «Ergänzungsbedürftigkeit» (385) und «Heimatlosigkeit» (383) des Menschen. «Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er «etwas werden» und sich das Gleichgewicht – schaffen» (385). Der Mensch steht nicht mehr von vornherein auf verlässlich tragendem, natürlichem Grund, sondern er muß sich seinen Untergrund erst künstlich erwirken, um durch ihn Stand zu gewinnen. Plessners «anthropologisches Grundgesetz von der natürlichen Künstlichkeit» will zum Ausdruck bringen, daß der Mensch «von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich [ist]» (385). Weil dem Menschen mit seiner Freiheit und Voraussicht, seinem Wissen von sich und der Welt die paradiesische Unmittelbarkeit der übrigen Lebewesen verlorengegangen ist, muß er «auf Umwegen über künstliche Dinge leben» (384). Der Mensch, der die Exzentrizität seines Wesens aufheben will, versucht mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen, indem er eine Kultur schafft, von der er sich «die Ruhelage in einer zweiten Naivität», in einer «zweiten Natur» (385) erhofft. *Dauerhaftes* Gleichgewicht ist dem Menschen dadurch allerdings trotzdem nicht vergönnt, denn «[ihm bricht] immer wieder unter den Händen das Leben seiner eigenen Existenz in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in *Sein* und *Sollen* auseinander» (391).

Das vorgeblich Natürliche kann dem Menschen demnach nicht Maßstab sein, weil Künstlichkeit immer schon integraler Bestandteil der «Natur» des Menschen ist. Wo immer mit der Utopie eines «natürlichen Menschen» argumentiert wird, ist daran zu erinnern, daß der Begriff der Natur ein Konstrukt menschlicher Vernunft ist²⁶ und daß es menschlichem Handeln gerade «natürlich» ist, das Vorgegebene umzugestalten. In Frage steht nur die *Grenze* menschlicher Manipulation, nicht aber deren Tatsache als solche.

Unergründlichkeit des Menschen

Wenn es zur «Natur» des Menschen zählt, auf künstliche Mittel angewiesen zu sein, um damit die vorgegebene Natur zum eigenen (und sei es auch nur vermeintlichen) Nutzen umzugestalten, ist weiter zu fragen, ob nicht auch die «Natur» des Menschen *unvermeidlich* Gegenstand menschlicher Manipulation ist und im Ergebnis selbst als menschliches Kunstprodukt betrachtet werden muß. Plessner entfaltet und radikalisiert nach 1928 seinen ursprünglichen Ansatz, wobei er zwei völlig verschiedene Entwicklungen kritisch verarbeitet: Zum einen die Entdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen im 19. Jahrhundert («Was der Mensch ist, sagt ihm nur die Geschichte») und zum anderen die nationalistische Bewegung in Deutschland, die mittels pseudowissenschaftlicher Rassenbiologie Anthropologie zur faschistischen Ideologie verkommen ließ.

Zunächst wendet sich Plessner in seiner 1931 erschienenen Schrift «Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht»²⁷ der Frage zu, in welcher Weise eine Anthropologie, die der Geschichtlichkeit des Menschen Rechnung trägt, Menschsein noch angemessen zum Ansatz bringen kann. Auch Plessner räumt ein, daß jede dem Menschen zugeschriebene Wesensbestimmung zunächst unter Geschichtsverdacht stehe. Wer aber dennoch «angesichts dieser Unsicherheit über den Menschen als solchen etwas zu sagen wagt, muß damit rechnen, von ihm vor dem Forum der Geschichte zur Verantwortung gezogen zu werden».²⁸ Vor jeder vorschnellen Fixierung, die «*unser* Wesen, hier und heute, [...] wahrhaft nur in den Blick

bekommt» (158), hat man sich darum genauso zu hüten wie etwa gar vor einer *konkreten* Angabe des Wesens des Menschen. Die zur Verallgemeinerung des Menschenbegriffs notwendige «Offenheit gegen Möglichkeiten anderen Menschentums» (158) sei hier von vornherein ausgeschaltet.

Haben «die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts [...] die Unergründlichkeit der menschlichen Natur kennen gelehrt», so will Plessner nun «die Unergründlichkeit [des Menschen] für das Wissen verbindlich [...] nehmen» (191). «Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das [...] verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses» (161). Im Sinne dieses Prinzips sei der Mensch als «geschichtliches Zurechnungssubjekt seiner Welt» (147) aufzufassen, das heißt, der Mensch sei als «Schöpfer» (141) zu begreifen, «als geschichtsbedingend und nicht nur als durch die Geschichte bedingt» (190), «als die schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt» (160), «als Macht zu [...], als Können» (189, vgl. 185.188.191). Damit erhalten für Plessner die *Tatsachen* der Geschichte «das ihnen ursprüngliche Gewicht von *Entscheidungen* über das *Wesen* des Menschen» (162). Über «das Wesen des Menschen *wurde* demnach zwar schon entschieden, aber es *ist* darüber zugleich nicht endgültig entschieden, da dem Menschen weiterhin Entscheidungsmacht über dieses Wesen zukommt. Beiden Aspekten verleiht Plessner Ausdruck, wenn er den Menschen als «gewordenen Ursprung» (163) charakterisiert. Als Gewordener ist der Mensch unvermeidlich einer bereits hinter ihm liegenden Geschichte verpflichtet. Als «Ursprung» bleibt er aber Schöpfer seines eigenen Apriori und insofern ist er – und das heißt seine «Natur» oder sein «Wesen» – nicht zu ergründen. Der Mensch erwirkt sich in der Geschichte seinen Grund und erweist sich in ebendiesem Schaffen als Unergründlicher. Dies hat nach Plessner die philosophische Anthropologie anzuerkennen und als ihr verbindliches Prinzip zu nehmen. «Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen» (161).

Damit ist die theoretische Grenze jeder philosophischen Anthropologie abgesteckt. «Philosophische Anthropologie ist Erkenntnis des Menschenmöglichen»²⁹, aber weil sie sich dabei der «Unergründlichkeit des Menschenmöglichen»³⁰ bewußt zu bleiben hat, kann sie nie bis zu einer endgültigen Erkenntnis vorstoßen, sie bleibt prinzipiell unabschließbar. Indem die Unergründlichkeit des Menschen verbindlich genommen wird, wird eine Verabsolutierung bestimmter menschlicher Möglichkeiten verhindert und die «Uniformierung des Fremden nach eigenem Wesensschnitt» (159) vermieden.

Die Auffassung des Menschen als «unergründliche Macht zu [...]» zielt darauf ab, das Wesen des Menschen gerade offen zu lassen (189). Das «offene Frage Sein» ist nach Plessner «als eine *Essenz* im Menschen» (191) zu denken. Bezüglich einer endgültigen Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, kann Plessner schließlich nur feststellen: «Der Anthropologe weiß sie nicht.»³¹ Weiß theologische Anthropologie diese Antwort?

Gottesbildlichkeit des Menschen und Bilderverbot

Die Aussage der hebräischen Bibel, der Mensch sei als «Bild Gottes» (Gen 1,26f.) erschaffen, gehört seit jeher zu den «Fundamentalsätzen theologischer Anthropologie».³² Zunächst ist bemerkenswert, daß mit der Gottesbildlichkeit des Menschen

²⁶ Vgl. dazu G. Wieland, Ethik als praktische Wissenschaft, in: L. Honnefelder, G. Krieger, Philosophische Propädeutik. Bd. 2. Paderborn 1996, 42-47.

²⁷ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. V. 1981 (vgl. Anm. 25), 135-234. Die im Folgenden in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band.

²⁸ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. VIII. 1983 (vgl. Anm. 25), 35f.

²⁹ H. Plessner, Art. Anthropologie, philosophisch (II), in: Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 1. Göttingen 1956, 139.

³⁰ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. VIII. 1983 (vgl. Anm. 25), 39.

³¹ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. X. 1985 (vgl. Anm. 25), 328.

³² B. Janowski, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: M. Witte, Hrsg., Gott und Mensch im Dialog. FS für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag. Berlin 2004, 185. Vgl. zum Folgenden auch W. Groß, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, in: R. Koltermann, Hrsg., Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Graz-Wien-Köln 1997, 157-164; J. Ebach, Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte, in: ders., «und behutsam umgehen mit deinem Gott» (Theologische Reden 3). Bochum 1995, 157-170; E. Zenger, Die Erschaffung der Welt. Der Kosmos als Haus für alle, in: Welt und Umwelt der Bibel 2 (1996), 25-28.

gerade *keine* klar umrissene Wesensbestimmung des Menschen vorgenommen wird. Es wird damit nicht gesagt, wer oder was der Mensch sei, worin seine «Natur» oder sein «Wesen» bestehe. Die beiden biblischen Schöpfungstexte auf den ersten Seiten der Bibel geben keine Definition des Menschen und nehmen keine ontologische Festlegung auf ein bestimmtes Menschsein vor, sondern stellen einzig fest, worin die bleibende Aufgabe des Menschen besteht: Als Repräsentant Gottes auf Erden ist ihm der verantwortliche Umgang mit Gottes Schöpfung aufgetragen. Mehr wird im Kontext der Aussage von der Gottesbildlichkeit über den Menschen nicht ausgesagt. Das Wesen des Menschen erscheint dort eigentümlich unbestimmt und bleibt im Dunkel. Vor allem werden keine Merkmale oder Eigenschaften aufgezählt, die erst einen Menschen zum Menschen qualifizieren würden. Die Gottesbildlichkeitsvorstellung ist vielmehr «umringt von einer Aura der Bildlosigkeit, die an das Bilderverbot aus dem Dekalog erinnert».³³ Dies rechtfertigt es auch, einen sachlichen Zusammenhang herzustellen zwischen dem Bilderverbot, das die Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes zum Ausdruck bringt, und der Gottesbildlichkeit des Menschen: Jedes menschliche Lebewesen [ist] ein Geheimnis, ähnlich unbegreiflich wie der unsichtbare Gott selbst.»³⁴

Darüber hinaus ist nach der ersten Schöpfungserzählung Gottesbildlichkeit kein Privileg von besonders bevorzugten Menschen. Nicht nur Könige und Herrscher, nicht nur Männer oder Angehörige eines bestimmten Volkes sind Bilder Gottes, sondern ausnahmslos alle Menschen. Keine spezifische Ausgestaltung von Menschsein wird hervorgehoben und als besonders vollkommenes und vorbildliches Menschsein qualifiziert. Die Gottesbildlichkeit ist damit eine Auszeichnung, die allen Menschen gilt und die zugleich keinen Menschen auf eine bestimmte Form des Menschseins festlegt. Wo diese Offenheit und Unbestimmtheit des Menschseins eingeschränkt wird, wo Menschen an einer bestimmten Vorstellung von Menschsein bemessen und danach bewertet werden, dort wird gegen die Intention der universalen Gottesbildlichkeit des Menschen verstoßen. Die Gottesbildlichkeit des Menschen fordert stattdessen, die Unverfügbarkeit des Menschen zu wahren und jeder Instrumentalisierung des Menschen durch den Menschen zu wehren. Darum ist es richtig, die Gottesbildlichkeit des Menschen als Bilderverbot des Menschen zu lesen. Ein Bild vom Menschen verführe Menschen immer wieder dazu, über andere Menschen zu verfügen, sie zu gebrauchen, das heißt zu mißbrauchen, schreibt der Religionsphilosoph *Willi Oelmüller*. Da der Mensch aber Bild Gottes sei, so Oelmüller, «dürfen wir uns weder von Gott noch von dem Menschen, auch nicht von uns selbst und von dem Anderen, dem Nächsten und Fremden, dem Feind, ein Bild machen».³⁵ Philosophische und theologische Anthropologie treffen sich so in der Einsicht, daß sich das Wesen des Menschen endgültig festlegender Bestimmung entzieht. Der Mensch bleibt sich selbst verborgen, ist *homo absconditus*, gerade wegen seiner Gottesbildlichkeit: als Gottesbild erweist er sich als unergründlich.

Der Mensch – Schöpfer seiner selbst?

Gegen den weitergehenden Gedanken Plessners, dem Menschen komme Entscheidungsmacht auch über sein eigenes Wesen zu, scheint Einspruch von theologischer Seite zwingend und notwendig. Der Mensch Schöpfer seiner selbst? Das klingt für viele gläubige Menschen nach Blasphemie und maßloser Selbstüberschätzung des Menschen, und die Antwort scheint klar: Gott allein ist Schöpfer, der Mensch ist Geschöpf Gottes.

³³ J. Dierken, *Docta ignorantia* oder: die Freiheit des Endlichen. Theologische Überlegungen zu aktuellen Fragen der Bioethik, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 46 (2002), 98.

³⁴ H. Hoping, *Gottes Ebenbild*. Theologische Anthropologie und säkulare Vernunft, in: *Theologische Quartalschrift* 185 (2005), 131.

³⁵ W. Oelmüller, *Negative Theologie heute*. Ein philosophischer Sprechversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime, in: *Orientierung* 62 (1998), 91.

Anlässlich des 25jährigen Bestehens der Katholischen Hochschulgemeinde (KHG) Oldenburg an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg erschien

Klaus Hagedorn, Hrsg.

Biotope der Ermutigung

25 Jahre Hochschulpastoral in Oldenburg

Das Buch umfaßt Beiträge von 51 Autoren, die der KHG Oldenburg freundschaftlich und als Referenten verbunden sind. In ihren Fragestellungen und Themen zeigen sie die Dimensionen einer weltkirchlich verorteten Hochschulpastoral. Sie beschreiben die Pastoral an Hochschulen, verweisen auf deren entscheidende Haltungen und Hintergründe, erinnern an vorbildhafte Menschen, reflektieren ihren ekklesiologischen Ort und theologische Optionen, beschreiben Begegnungen, Aufbrüche und Lernerfahrungen.

BIS-Universitätsverlag Oldenburg 2008, 651 S., ISBN 978-3-8142-2107-6
EUR 15.– und Versandkosten.

Alle Erlöse dieses Buches fließen in den *Stipendienfonds für ausländische Studierende und alleinerziehende Studierende mit Kind* der Oscar Romero Stiftung Oldenburg.

Zu bestellen bei:
Oscar Romero Stiftung c/o OscarRomeroHaus, Bloherfelderstr. 24a,
26129 Oldenburg oder per Email: ors@uni-oldenburg.de

Schon Krebsmaus, Genmais, Dolly und ähnliche bedauernswerte Kreaturen moderner Machenschaften sind demnach Ausgeburten gotteslästerlicher Anmaßung, viel mehr aber noch alle gentechnischen Eingriffe am Erbgut des Menschen, gleichgültig ob diese Manipulationen anvisierten therapeutischen Zwecken dienen sollen, einen menschlichen Klon «herzustellen» versuchen oder einen geklonten «kopflösen Organsack», auf dessen Bestandteile wir zurückgreifen können, wenn eines unserer Organe ausfallen sollte. Tritt der gentechnologische Schöpfer seiner selbst nicht in Konkurrenz zu Gott, verbirgt sich hinter solchem Tun nicht der Anspruch, sein zu wollen wie Gott? Mit dieser Befürchtung wurde schon das islamische Bilderverbot begründet. Maler und Bildhauer, so liest man in muslimischen Hadith-Texten, versuchen in ihrem Schaffen Gott ähnlich oder sogar ebenbürtig zu sein. Doch wer die Frage, ob der Mensch nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Schöpfer *seiner selbst* betrachtet werden kann, rigoros verneint, der denkt nicht nur zu gering von den Möglichkeiten und der Verantwortung des Menschen, sondern vor allem auch vom Schöpfertum Gottes.

Schon die biblische Urgeschichte (Gen 1-9) stellt den Menschen sowohl als endliches Geschöpf als auch als verantwortlichen Schöpfer vor:

▷ *Der Mensch als Geschöpf*: Gott tritt in den Schöpfungserzählungen als erhabener und mächtiger Schöpfer auf, dem der Mensch sein Dasein verdankt. Gott ist Ursprung allen Seins, Grund, daß überhaupt etwas ist und nicht Nichts, Grund insbesondere, daß der Mensch ist. Der Mensch hingegen ist Geschöpf und nicht Gott. Die Paradieserzählung führt anschaulich vor, daß der Mensch als Geschöpf Begrenzungen unterliegt und daß sein Leben unvermeidlich geprägt ist von Brüchen und Konflikten. Zum Menschen als Geschöpf gehören seine Erfahrungen von Endlichkeit: von Krankheit, Sterben und Tod, von Versagen und Schuld und von der Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung. Der Mensch ist Geschöpf und nicht Gott, das bedeutet: Erfahrungen von Ohnmacht und Hoffnung sind wesentlich menschlich. Der Mensch kann nicht alles und wird nie alles können: «Staub bist du, zum Staub mußt du zurück» (Gen 3,19).

▷ *Der Mensch als Schöpfer*: Die Schöpfungserzählungen zeigen weiter, daß dem fehlbaren und endlichen Menschen von Gott die Schöpfung übergeben ist. Dies ist ja gerade die Bedeutung der Vorstellung von der Gottesbildlichkeit: Dem Menschen kommt als Gottesbild, d.h. als Repräsentant Gottes auf Erden Verantwortung

für die Gestaltung der Schöpfung zu. Der Mensch soll nach biblischem Verständnis die Erde bewahren und bebauen, schonen und umgestalten. Aus dieser Spannung zwischen Erhalten und Verändern, Konservieren und Konstruieren kann sich der Mensch nicht davonstehlen. Das kreative, schöpferische Element gehört wesentlich zum biblischen Verständnis des Menschen, der in freier Verantwortung die Welt bewahrt, gestaltet und verändert.

Es gibt keinen Grund, warum von solchem Schöpfertum des Menschen und damit gegebener Verantwortung die «Natur» des Menschen selbst grundsätzlich ausgeschlossen bleiben sollte. Mehr noch: nach dem im vorigen Abschnitt Gesagten bleibt dem Menschen hier gar keine Wahl, er ist «von Natur aus» Schöpfer seiner selbst, gewordener Ursprung. Ob Menschen wollen oder nicht, unvermeidlich entscheiden sie mit dem, was sie tun und unterlassen darüber, wer sie sein werden. Solche Entscheidungen sind mitunter endgültig und unwiderruflich. Diese Einsicht hat Karl Rahner schon im Jahr 1966 in aller Deutlichkeit formuliert. Rahner stellt fest, daß der Mensch «für eine christliche Anthropologie das sich selbst manipulierende Wesen [sei]»³⁶ und beurteilt es als eine «christlich selbstverständliche Tatsache, dass Freiheit das Vermögen der Selbstverfügung in absolut irreversible Endgültigkeit hinein ist, dass das, was der Mensch ewig sein wird, das ist, wozu er sich selbst gemacht hat».³⁷ Der Mensch beginne sein Wesen «als das radikal offene, unfertige Wesen, und wenn sein Wesen fertig ist, ist es das durch ihn selbst in Freiheit geschaffene».³⁸ Die dem Menschen damit zukommende Verantwortung kann beängstigen, aber sie läßt sich nicht leugnen.

Bedenken, der Mensch könnte als Schöpfer seiner selbst in Konkurrenz zu Gott treten, sind unbegründet. Nie und nimmer ist es dem Menschen möglich, mit Gott als Schöpfer zu konkurrieren, da die Vorstellung Gottes als eines «Schöpfers» nach menschlichem Zuschnitt, Gott unvermeidlich unangemessen bleibt. Wenn wir Gott «Schöpfer» nennen, ist Gott immer *unähnlicher* dem, was wir mit diesem Begriff aussagen, als *ähnlich*. Zwischen Gott und Mensch bleibt «Unähnlichkeit immer das Beherrschende»³⁹, ja «im Hinblick auf Gottes Transzendenz [versagt] alles Vergleichen überhaupt».⁴⁰ Im Anschluß an Dionysius Areopagita muß sogar gesagt werden: Gott als Schöpfer zu bezeichnen ist unangemessen, *wahr* hingegen ist die Aussage, Gott sei *nicht* Schöpfer.⁴¹ Wer befürchtet, das allemal dürftige Schöpfertum des Menschen könnte Gott zu nahe treten, denkt zu gering von Gott.

So wie der Mensch sich sieht, wird er

Der Preis für das menschliche Schöpfertum ist hoch. Die «zwischen Macht und Ohnmacht gespannte zerbrechliche Lebensform»⁴² des Menschen ist permanent durch das Können des Menschen gefährdet. Nicht erst theologische Anthropologie deckt auf, was mit dem Schöpfertum des Menschen auf dem Spiel steht. Auch Plessner warnt vor einer Anschauung, die die in der menschlichen Lebensform gründenden «offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen [...] verschüttet». Eine solche Anschauung ist nach Plessner «nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde».⁴³ Wenn der

³⁶ K. Rahner, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: ders., Sämtliche Werke. Hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von K. Lehmann. Bd. 15. Freiburg/Brs. 2002, 443.

³⁷ Ebd., 444.

³⁸ Ebd. – Vgl. dazu D. Mieth, «Der operable Mensch». Karl Rahners Beitrag zur Selbstmanipulation des Menschen (1966) im Disput, in: Herder Korrespondenz 222 (2004), 811. Mieth wehrt sich a. a. O. zu Recht gegen die einseitige Inanspruchnahme Karl Rahners durch Peter Sloterdijk.

³⁹ W. Breuning, Gotteslehre, in: W. Beinert, Hrsg., Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 1. Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 258.

⁴⁰ J. Hochstaffel, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München 1976, 154.

⁴¹ Vgl. Dionysius (Areopagita), Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Heil. (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 22). Stuttgart 1986, 32 (141 A).

⁴² H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. VII (vgl. Anm. 25), 416.

Mensch nicht mehr als Mensch anerkannt und unter seinem Niveau betrachtet werde, könne man sich nicht wundern, «wenn auch einmal ein Staat Geschmack daran findet, ihn entsprechend zu behandeln».⁴⁴ Denn für jede theoretische Bestimmung unseres Wesens, schreibt Plessner, haben wir zu zahlen, «sie ist ein Vorgriff auf die Praxis, von ihr hängt ab, was aus uns wird».⁴⁵ Auf den kürzesten Nenner gebracht, heißt dies: «So wie der Mensch sich sieht, wird er.»⁴⁶ Plessner, der im Jahr 1933 aufgrund der Nürnberger Gesetze als sogenannter «Halb-Arier» seine Arbeit an der Kölner Universität verlor und emigrieren mußte, wußte, welche praktischen Folgen sich aus dem Selbstverständnis von Menschen ergeben können. Die nationalsozialistische Ideologie demonstrierte mit gnadenloser Konsequenz, «wie eng Auffassung und Behandlung des Menschen zusammenhängen».⁴⁷ Das jeweilige Bild vom Menschen, gleichgültig wie fragwürdig und absurd es konstruiert ist, leitet das Handeln, dieses wirkt wiederum zurück auf die Vorstellung, was Menschsein ausmacht.

Menschen haben die Macht, sich so oder anders zu sehen. Diese Macht entscheidet mit über die Zukunft der Menschheit. Aber wie wollen wir uns sehen? Als hochkomplexe neurobiologische Systeme? Als Irrläufer der Natur? Hilflos ausgeliefert an eine globalisierte Gesellschaft und multinationale Konzerne? Als gentechnologisch zu perfektionierende Spezies? Durch naturale Vorgaben restlos determiniert? Verantwortlich für die nachfolgenden Generationen? Wie wollen wir uns sehen? Wer wollen wir sein?⁴⁸

Den Menschen gegen seine Selbstbestimmungen verteidigen

Gegenüber allen vorschnellen Antworten auf solche Fragen beharrt Plessner auf der Vorstellung vom Menschen als sich selbst letztlich entzogener: «Als ein in der Welt ausgesetztes Wesen ist der Mensch sich verborgen – *homo absconditus*. Dieser ursprünglich dem unergründlichen Wesen Gottes zugesprochene Begriff trifft die Natur des Menschen.»⁴⁹ So verstandene Anthropologie hat «die Funktion eines beständigen Korrektivs und zugleich Stimulans der menschlichen Freiheit»⁵⁰, wo immer zu viel vom Menschen vermeintlich gewußt und damit zu gering von ihm gedacht wird. Die kritische Aufgabe philosophischer Anthropologie besteht darin, Einspruch zu erheben, sobald der Möglichkeitshorizont des Menschen verkannt und eingeschränkt wird oder sofern *eine* mögliche Auffassung des Menschen mit ausschließlichem Anspruch behauptet wird. Dann wird Anthropologie zur Negativen Anthropologie, die den Menschen gegen seine eigene Selbstbestimmung verteidigt.

Die dem Menschen durch seine Lebensform zukommende Macht bezieht sich nach Plessner gerade auch auf die *Grenzen*, die er seinem Können ziehen *kann* und *muß*. Zieht der Mensch diese Grenze nicht, liefert er sich «seiner eigenen durch die Fortschritte der Wissenschaft und Technik riesenhaft gewachsenen Verfügungsgewalt [...] selbst ans Messer».⁵¹ Gegenüber dieser Verkennung menschlichen Könnens zählt es nach Plessner zu der kritischen Funktion philosophischer Anthropologie, «der ständig rücksichtsloser werdenden Anmaßung der Politiker, Ökonomen, Ärzte, in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzüchtung, d. h. dem Können des Menschen, sein Schicksal zu spielen, eine Schranke zu setzen.»⁵² Es fällt kaum auf, daß diese Worte nicht unmittelbar auf unsere Situation gemünzt sind, sondern im Jahr 1937, zur Zeit des nationalsozialistischen Wahns, formuliert wurden. Zugleich wird damit deutlich, wie sehr wir in

⁴³ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. VIII (vgl. Anm. 25), 134.

⁴⁴ Ebd., 45.

⁴⁵ Ebd., 116.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., 105.

⁴⁸ Vgl. dazu D. Mieth, Probleme der Ethik in der Biomedizin. Das Beispiel der Klonierungsdebatte, in: Orientierung 62 (1998), 41-46, insbes. 43.

⁴⁹ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. VIII (vgl. Anm. 25), 365.

⁵⁰ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. IX (vgl. Anm. 25), 287.

⁵¹ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. VIII (vgl. Anm. 25), 50.

⁵² Ebd., 50f.

heutiger Zeit einer anthropologischen Kritik bedürfen, die die Unergründlichkeit und Unverfügbarkeit des Menschen gegen alle Instrumentalisierungen und Entwürdigungen des Menschen verteidigt.

Unverfügbarkeit Gottes

Eine Anthropologie, die den Menschen als unergründlich «bestimmt», bleibt Antworten schuldig. Die Frage, wer der Mensch ist und was er sein kann, läßt sie offen. So verstandene philosophische Anthropologie sieht ihre Aufgabe nicht mehr darin, die Frage nach dem Wesen des Menschen definitiv zu beantworten, sondern sie wehrt alle generalisierenden und abschließenden Antwortversuche ab. Jedem einzelnen Menschen – und nicht etwa der Anthropologie – ist «wie seine Existenz auch die Bestimmung seiner Bestimmung»⁵³ aufgegeben. Wer darüber hinaus von der Anthropologie Anweisungen zum seligen oder auch nur Direktiven für das täglich allzu tägliche Leben erwarte, habe sich in der Adresse geirrt, schreibt Plessner.⁵⁴ Was aber wäre die richtige Adresse für solche Direktiven? Wer ist zuständig für die Antwort nach der Grenze menschlicher Manipulation? Wer sagt uns, wer wir sind und sein sollen? Woher erhalten wir die konkreten ethischen Normen, die wir für die Gestaltung unserer Welt und unseres Zusammenlebens so dringend benötigen?

«Gott» darf heute von der Theologie nicht mehr als zuständige Instanz angeführt werden, wenn es um anthropologische und ethische Fragen geht. Für Anthropologie und Ethik, gerade auch für theologische Anthropologie und Ethik, gilt uneingeschränkt, was Willi Oelmüller feststellte: «Es gibt für Menschen von Gott aus keine direkte und unmittelbare Rechtfertigung der von Menschen geschaffenen, kontingenten, geschichtlich entstandenen, geschichtlich wandelbaren und verbesserungsbedürftigen sozialen, rechtlichen und politischen Organisationen, keines Rechts und keines Staates.»⁵⁵

Nicht Gott, sondern Menschen sind verantwortlich für Anthropologie und Ethik, für Menschenbilder, moralische Vorstellungen, ethische und rechtliche Normierungen. Dietrich Bonhoeffer hat schon 1944 in seinen Briefen aus der Haft in Tegel an seinen Freund Eberhard Bethge festgestellt, daß dies in unserer Zeit nicht mehr in Frage stehe. Der Mensch habe gelernt, in allen wichtigen Fragen ohne Zuhilfenahme der «Arbeitshypothese Gott» auszukommen: «In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rütteln wagt [...].»⁵⁶ Anders als die katholische und protestantische Apologetik vor ihm bewertet Bonhoeffer diese Bewegung in Richtung auf die menschliche Autonomie nicht negativ als Abfall von Gott und von Christus, sondern als gottgewollte Mündigkeit des Menschen: «Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden.»⁵⁷ Die Entwicklung zur Mündigkeit der Welt räumt für Bonhoeffer mit der falschen Gottesvorstellung eines *deus ex machina* auf, an den sich der Mensch in seiner Not wendet und von dem er die Lösung der dem Menschen übertragenen Aufgaben erwartet. Bonhoeffers berühmte Wendung: «Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – *«etsi deus non daretur»*»⁵⁸, gilt auch für die Anthropologie und für die Ethik. «Gott» füllt nicht die letzte Lücke anthropologischer oder ethischer Begründungsversuche, schärfer formuliert: Menschenbilder und ethische Normierungen müssen von uns *selbst* verantwortet werden, sie als von Gott festgelegte auszugeben, wäre Ideologie und unzulässige Instrumentalisierung

⁵³ H.U. Asemisen, Die exzentrische Position des Menschen, in: J. Speck, Hrsg., Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart. Bd. 2. Göttingen 1973, 177.

⁵⁴ H. Plessner, Gesammelte Schriften. Bd. X (vgl. Anm. 25), 328.

⁵⁵ W. Oelmüller, Negative Theologie (vgl. Anm. 35), 20.

⁵⁶ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von E. Bethge. Gütersloh 1994, 170 (Brief vom 8.6.44).

⁵⁷ Ebd., 191 (Brief vom 16.7.44).

⁵⁸ Ebd.

Gottes – und entspräche weder dem biblischen Gottes- noch dem biblischen Menschenbild.

Unverfügbarkeit des Menschen

Der biblische Schöpfungsgedanke unterläuft nicht menschliche Freiheit und Verantwortung, sondern benennt ihren Grund und Ursprung. Dieser Freiheit und Verantwortung kann sich der Mensch nicht dadurch entziehen, daß er seine Verantwortlichkeit an Gott zurückgibt. Der Gott, dem er dann zu gehorchen glaubt, ist nicht Gott, sondern Ausgeburts seiner oder anderer Menschen Ängste, Bedürfnisse, Phantasien und Machtansprüche. Gegenüber jedem Versuch, Gott anthropologisch oder ethisch zu bewerten, bleibt Gott der radikal Andere und Unverfügbare.

Gott entzieht sich menschlicher Verfügungsgewalt – Menschen hingegen unterliegen menschlicher Verfügung und Gewalt. Vielleicht wird es bald möglich sein, daß ein Mensch «einen anderen Menschen *nach eigenem Belieben* in seinem natürlichen Sosein festlegt» und dadurch, wie Jürgen Habermas schreibt, «jene gleichen Freiheiten zerstör[t], die unter Ebenbürtigen bestehen, um deren Verschiedenheit zu sichern».⁵⁹ Es wird der Mensch, wie er sich sieht: Wer daran festhält, daß jeder Mensch als Bild Gottes *Gott* repräsentiert – nach dem Gesagten ist kein Mensch dazu genötigt, aber wir *können* daran festhalten – wird sich jeder Instrumentalisierung des Menschen durch Menschen widersetzen. Nicht erst in Zeiten der Gentechnik verfügen Menschen über Menschen. Menschen in aller Welt wurden und werden erniedrigt, ausgebeutet, gehetzt, geschändet, gemordet: In jedem einzelnen dieser Menschen, gleichgültig welcher Herkunft, welchen sozialen Status, welchen Geschlechts, welchen Alters, gleichgültig auch welcher körperlichen, seelischen und geistigen Verfassung und welcher sexuellen Orientierung begegnet uns *Gott*: unbegreiflich, unverfügbar und unergründlich.

Andreas Benk, Schwäbisch Gmünd

⁵⁹ J. Habermas, Glauben und Wissen. Frankfurt/M. 2001, 31. Habermas formuliert diese Befürchtung hier als Frage; etwas entschiedener drückt er sich an anderer Stelle aus, vgl. ders., Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Replik auf Dieter E. Zimmer, in: Die Zeit, 19.2.1998 (Nr. 9), 34: «Soweit ich sehen kann, müßte das Klonen von Menschen jene Symmetriebedingung im Verhältnis erwachsener Personen untereinander verletzen, auf der bisher die Idee der gegenseitigen Achtung gleicher Freiheiten beruht.»

«Misere und Rettung»

Zur Ehrenrettung einer verkannten Publikationsform

Festschriften haben einen zweifelhaften Ruf. Obwohl sie immer noch in großer Zahl produziert werden, haftet ihnen der Verdacht an, oft nicht mehr als Pflichtübungen und Rituale zu runden Geburtstagen zu sein.¹ Doch es gibt Ausnahmen, die gelungen genug sind, um zu einer Rehabilitierung dieser verschmähten Gattung aufzurufen. Nur selten werden Festschriften von der ersten bis zur letzten Seite gelesen. Jeder wird sich die Artikel herausuchen, die für die jeweiligen Arbeitszusammenhänge von besonderem Interesse sind. Das ist nicht anders als bei einer Zeitschrift oder einer Anthologie. Aber auch bei Festschriften passiert es bisweilen, daß Sammelbände so gut durchkomponiert sind, daß selbst der eiligste Leser auf ein Maximum an Beiträgen neugierig wird. Vor zwanzig Jahren erschien zu Ehren von Ludwig Kaufmann «Biotope der Hoffnung», ein Sammelband mit Texten, von denen einige bis heute nichts an Aktualität eingebüßt haben.² Nikolaus

¹ Eine amüsante Charakterisierung findet man bei Claus Leggewie, Elke Mühlleitner, Die akademische Hintertreppe. Kleines Lexikon des wissenschaftlichen Kommunizierens. Campus, Frankfurt-New York 2007, 111-113.

² Nikolaus Klein, Heinz Robert Schlette, Karl Weber, Hrsg., Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. Walter-Verlag, Olten 1988.

Klein war damals einer der Mitherausgeber. Mehrere der Autorinnen und Autoren von 1988 sind auch in dem Buch zu finden, das 2007 unter dem Titel «Misere und Rettung» Nikolaus Klein zu seinem 60. Geburtstag gewidmet wurde – als Dank für seine langjährige Tätigkeit in der Redaktion und Leitung der *Orientierung*.³ Ein solches Buch in angemessener Weise zu besprechen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Denn ähnlich wie die Gattung der Festschrift stößt die Gattung der Rezension auf Grenzen des Machbaren. Das gilt natürlich in besonderer Weise für das merkwürdige Ansinnen der Rezension einer Festschrift, deren 38 oft kurze, aber immer gehaltvolle Texte hier nicht im Detail zu würdigen sind. Im Falle von «Misere und Rettung» kann ich die Skrupel hinsichtlich einer allgemeinen Stellungnahme überwinden und dem programmatischen Anspruch der vier Herausgeber zustimmen, mit dieser Festgabe einen thematischen Rahmen vorgeschlagen zu haben, der es Freundinnen und Freunden von Nikolaus Klein erlaubte, nicht nur ihre Wertschätzung für den Geehrten auszudrücken, sondern im Brennpunkt der Frage nach Misere und Rettung Überlegungen zu formulieren, die mit der Person von Nikolaus Klein zu tun haben und die hinsichtlich seiner unermüdlichen Arbeit für die *Orientierung* Aufschluß über das redaktionelle Profil dieser Zeitschrift geben. Wenn irgendwann einmal eine gründliche Analyse der Jahrgänge der *Orientierung* vorgenommen wird, dürften auch die flankierenden Festschriften für das Verständnis der zu rekonstruierenden Etappen aufschlußreich sein.

Der Untertitel des Buches eignet sich hervorragend zur Beschreibung des Profils der *Orientierung*. «Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur» – das ist genau die Mischung, die in Zürich zweimal im Monat vorbereitet wird: in einem beharrlich unkonventionellen Format und einem Themenmix, der nicht zufällig ist. Aktuelle theologische Debatten, die sich dem Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet wissen, beispielsweise in der Sensibilität für das Verhältnis zwischen Juden und Christen, in der Fortführung des Projektes einer Neuen Politischen Theologie und in Solidarität mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Themen von gesellschaftspolitischer Brisanz unter den

³ Josef Bruhin, Kuno Füssler, Paul Petzel, Heinz Robert Schlette, Hrsg., Misere und Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur. Edition Exodus, Luzern 2007.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:
Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch
Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
Telefax: 044 204 90 51
Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–
Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700
Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000), Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch
Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61, IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Vorzeichen der Globalisierung, mit besonderem Augenmerk auf mittel- und osteuropäische Entwicklungen, und schließlich literarische und künstlerische Novitäten, die das Interesse an jüdischer Kultur und interkulturellen Begegnungen in den Mittelpunkt stellen. In all diesen Bereichen ist Nikolaus Klein regelmäßig als Autor und Chronist tätig und läßt seine Leser an seiner immensen Belesenheit und seinen mit analytischer Schärfe durchgeführten Recherchen teilhaben. Die Autoren der Festschrift sind Weggefährten und Experten, die in diesen Bereichen von Theologie und Kirche, Philosophie und Politik sowie Literatur und Kunst kundig sind und ein lebhaftes Interesse an der Überschreitung der Grenzen zwischen den drei Feldern haben. Die plausible Dreiteilung des Buches lädt deshalb zum Entdecken von Querverbindungen ein.

Die heikle Verknüpfung von Misere und Rettung

Wie ein roter Faden zieht sich durch alle Beiträge die Kombination von Misere und Rettung, deren rhetorische Konstruktion Gonsalv K. Mainberger in seinem Artikel (S. 179-187) meisterhaft aufschlüsselt, indem er folgende voreilige Logik hinterfragt. Wo Misere ist, da ist auch Rettung. Wo das Elend der Welt schonungslos zur Kenntnis genommen wird, gilt um so mehr der moralische Imperativ, alle Kräfte zur Rettung aus diesem Elend zu mobilisieren. Im religiösen Kontext klingt dann der Gedanke mit, ein besonderes Rettungsversprechen im Angebot zu haben. Daß die Koppelung von Elend und Rettung ein heikles Unterfangen ist, weiß die Religionskritik schon seit langem. Sich auf diese Herausforderung einzulassen, ist ein Verdienst fast aller Beiträge des Buches. Kein billiger Trost, keine einfach nur militante Betschwörung von Solidarität, sondern ein «Abarbeiten» an unseren anthropologischen Widersprüchen und an geschichtlichen Ohnmachtserfahrungen, die allerdings nicht zwangsläufig zu Resignation und Melancholie Anlaß geben müssen.

In Nikolaus Kleins intellektueller Biographie spielen die Anregungen durch die Münsteraner Politische Theologie eine wichtige Rolle, von der in der Festschrift unter anderem der Artikel von Tiemo Rainer Peters spricht (S. 77). Johann Baptist Metz bringt die unzertrennliche Einheit «von Gottesleidenschaft und Mitleidenschaft» prägnant auf den Punkt: «Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht» (S. 206). Damit verweist er «auf die Anerkennung einer Autorität, die allen Menschen zugänglich und zumutbar ist, auf die Autorität der Leidenden, der ungerecht und unschuldig Leidenden, auf eine Autorität, die vor jeder Abstimmung und Verständigung alle Menschen verpflichtet und die deshalb von keiner Kultur und keiner Religion, auch von der Kirche nicht, hintergangen und relativiert werden kann» (S. 206). Als ich diesen Zusammenhang neulich in einem philosophischen Seminar an der Universität Louvain zur Sprache brachte, war die Skepsis bei den Studierenden groß. Für viele von ihnen war der Verweis auf die Autorität der Leidenden eine problematische Vermischung von nüchterner Gegenwartsanalyse mit Rettungsversprechen, die erst dann richtig leuchten, wenn die hoffnungslose Misere der Welt nicht mehr zu übersehen ist. Daß wir zum Widerstand gegen Unrecht verpflichtet sind, bedarf keiner religiösen Legitimation. Daß wir uns von allen Erfahrungen von Ungerechtigkeit betroffen fühlen sollen, scheint eine gefährliche Überforderung zu sein, die im schlimmsten Fall das Handeln eher blockiert als beflügelt.

Es sieht so aus, als sei noch viel Vermittlungsarbeit zu leisten, um die Denkfigur von Misere und Rettung in der kommerzialisierten Gegenwartskultur gerade auch für die junge Generation verständlich zu machen. Mit der Festschrift zu Ehren von Nikolaus Klein ist ein Lesebuch zur Gegenwartsdiagnose auf höchstem intellektuellem Niveau gelungen. Ansprechend gestaltet bei der Edition Exodus, einem kongenialen Ort für die Macher und Leser der *Orientierung*, verdient es große Verbreitung und lebhaftes Gespräch, die eine Kultur des Widerstands gegen Unrecht stärken helfen. In einem aufgeklärten Sinn können wir hinzufügen: in der Hoffnung auf Rettung! *Walter Lesch, Louvain-la-Neuve*