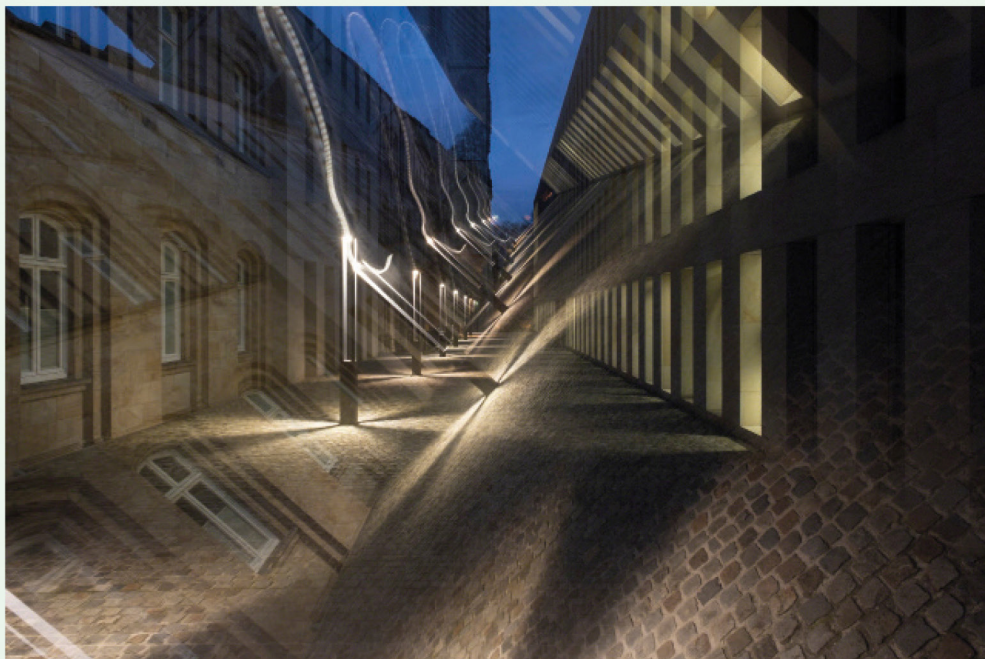


Frank Mathwig

Handeln, das nach Einsicht fragt

Beiträge zur theologischen Ethik



T V Z | reformiert!

Handeln, das nach Einsicht fragt

T V Z

reformiert!

herausgeben von

Matthias Felder, Magdalene L. Frettlöh,
Frank Mathwig, Matthias Zeindler

Band 10 – 2021

Frank Mathwig

Handeln, das nach Einsicht fragt

Beiträge zur theologischen Ethik

herausgegeben von Magdalene L. Frettlöh und Matthias Zeindler

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur
für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

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

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich
Unter Verwendung des Bildes: Broken Cities 47 – Münster bei Nacht
© Jutta Engelage, VG Bild-Kunst

Druck
CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-290-18440-7 (Print)
ISBN 978-3-290-18441-4 (E-Book: PDF)
© 2021 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Vorwort zur Reihe

Die Schweizer Reformation war die erfolgreichste Reformation sowohl im Blick auf ihre Reichweite als auch auf ihre Nachhaltigkeit. Das Ausrufezeichen im Reihentitel «reformiert!» hebt den Finger im deutschsprachigen Raum der lutherischen Erbgemeinschaft. Die reformierte Tradition steht für Offenheit gegenüber anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften, für ein kritisch-engagiertes und zugleich aufmerksam-widerständiges Verhältnis gegenüber dem Staat und für einen revisionsfreudigen Gegenwartsbezug ihrer Glaubensinhalte.

Das Ausrufezeichen fällt auf und bekräftigt sichtbar dasjenige, worauf es bezogen ist. Ausrufezeichen sind – wie Theodor W. Adorno bemerkt hat – ein Stilmittel des Expressionismus, das zugleich Auflehnung und Ohnmacht signalisiert. Ein Widerspruch wird über- oder zugespitzt – Karl Barths «Nein!» – oder ein Protest als kollektive Bewegung stilisiert – Stéphane Hessels «Empört euch!». Der Strich mit dem Punkt hat Konjunktur in den sozialen Medien als Satzzeichen der ewig Unverstandenen. Das Ausrufezeichen reagiert auf eine gestellte oder unterstellte Frage und versucht die Zweifel zu überspringen, die der Satz selbst nicht auszuräumen vermag. Das Ausrufezeichen in «reformiert!» steht für all das: eine Position, ihre Bekräftigung und den dadurch alsbald provozierten Widerspruch.

Mit dem Ausrufezeichen unterscheiden sich die Reformierten vom Punkt der Lutheraner. Was bei Letzteren zum Abschluss kommt, wird bei Ersteren offengehalten. Wer ein Ausrufezeichen setzt, rechnet mit Fragezeichen: Nachfragen, Einwänden, Kritik und der Nötigung, noch einmal und immer wieder neu zu beginnen. In diesem Sinn folgen die reformierten Reformatoren dem Humanisten Erasmus, der den Ausdruck *logos* in Johannes 1,1 nicht mit *verbum* «Wort», sondern mit *sermo* «Gespräch»/«Rede» übersetzte. Reformiertes Bekennt gehört seither in das Gespräch der Kirche über den Glauben und tritt nicht an seine Stelle. Kirche nach reformiertem Verständnis ist entsprechend geistbegabte Kommunikationsgemeinschaft in der Nachfolge ihres Herrn.

Die Geschichte und Gegenwart der reformierten Kirchen und Theologien besteht aus einem Netz solcher Kommunikationsgeschichten. Das machte sie einerseits zum weltweit wirkungsmächtigsten schweizerischen Exportartikel. Andererseits erzeugt dieses Selbstverständnis bis heute ein vielstimmiges Gemurmel, in dem das eigene Wort manchmal untergeht, Missverständnisse und Dissense zum Alltag gehören und der Streit um die Wahrheit zum Dauerbrenner wurde.

Die Zumutung, die Debatte nicht abreißen zu lassen oder gar doktrinär abbrechen, kann so ermüdend werden, wie sie unverzichtbar ist und bleibt.

Die Reihe «reformiert!» greift diese lange Tradition des reformierten Gesprächs auf: zeitgenössisch, herkunftsbewusst, kontrovers, innovativ. Reformiert steht nach dem Verständnis der Herausgebenden für einen lebendigen Streit um die Sache ohne Schlusspunkt, aber mit deutlichem, zur kritischen Reflexion herausforderndem Ausrufezeichen.

Matthias Felder

Bern, im November 2017

Magdalene L. Frettlöh

Frank Mathwig

Matthias Zeindler

Inhalt

Vorwort von Magdalene L. Frettlöh und Matthias Zeindler	9
Vorbemerkung	13

I. Geordnetes

Der Mensch – die Menschen – die Menschheit. Zur Rede über den Menschen zwischen Sein und Sollen.....	19
Norma normans – norma normata? Zur Frage nach der Autorität kirchlicher Bekenntnisse aus reformierter Sicht	55
«... als ob wir ohne ihn etwas wären». Zur Aktualität von Zwingli Gerechtigkeitsverständnis	81

II. Bedrohliches

Diesseits der Projektion: Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte	101
Kirchenschiffe. Zur biblisch-theologischen Begründung der Seenotrettung aus aktuellem Anlass	125
Rationalität, Vergessen und Demenz. Über ein komplexes Verhältnis	139

III. Gefährdetes

«Das ist mein Leib». Zum Verhältnis von Würde und Leiblichkeit.....	159
All inclusive? Inklusion und Menschenwürde mit einem Seitenblick auf die Gehörlosenseelsorge	175
Das Kind beim Namen nennen?! Zur metaphorischen Sprache in der Bioethik.....	195
Lächeln bitte! Dem Tod ins Gesicht sehen	219

IV. Entzogenes

«... damit man die Sterne sehen kann». Zum schwierigen Verhältnis von Eschatologie und Ethik.....	231
Lebensbeginn zwischen Biologie und Biografie.....	249
Von Jerusalem nach Athen und zurück über Newark/New Jersey. Philip Roth's Operation Shylock	267
Zwischen Heimweh und Heimat. Theologisch-ethische Exkursionen in die Heimat	295

V. Nachweis der Erstveröffentlichungen.....311

VI. Bibliografie.....313

Vorwort

Handeln versteht sich nicht von selbst. Häufig wissen wir nicht, was wir tun sollen. Aber auch dort, wo wir handeln, wissen wir nicht immer, warum wir genau dies tun und nicht etwas anderes. Und wo wir ausdrücklich danach gefragt werden, aus welchen Gründen oder gemäss welchen Kriterien wir uns für ein bestimmtes Handeln – oder auch Nicht-Handeln, Sein-Lassen oder Unter-Lassen – entschieden haben, fällt uns die Auskunft nicht selten schwer. Ethik ist der Versuch, das Handeln, das sich nicht von selbst versteht, auf seine Gründe hin zu befragen und damit zu orientieren. Als solches geht es ihr darum, menschliches Handeln vernünftiger Einsicht zuzuführen und damit diskursfähig zu machen. Ethik ist damit von ihrem Ansatz her eine eminent gemeinschaftliche und gesellschaftliche Angelegenheit.

Theologische Ethik ist dies in einem nochmals gesteigerten Sinne, versteht sie sich doch als Unternehmen unter der Voraussetzung, dass Menschen Geschöpfe eines an der Gemeinschaft mit seiner Schöpfung interessierten, ja in sich selbst zutiefst gemeinschaftlichen Gottes sind. Im Horizont des Glaubens an den biblischen Gott sucht sie danach, menschliches Sich-Verhalten und Handeln zu verstehen, über seine Gründe vernünftig Auskunft zu geben und es – in Entsprechung statt Konkurrenz – am göttlichen Handeln zu orientieren.

Obwohl das Evangelium, die gute Botschaft von der Gnade Gottes, höchst einfach ist, verhält es sich nicht selten sperrig, um nicht zu sagen: widerständig gegenüber einem menschlichen Handeln und Denken, das seine Gründe, Motive, Kriterien und Ziele von anderswoher empfängt. Die Logik theologischer Ethik ist deshalb nicht immer leicht nachvollziehbar, und zwar nicht nur in säkularen Zusammenhängen, sondern durchaus auch in den Kirchen.

Frank Mathwigs Beiträge zur Ethik sind dezidiert theologisch, und sie sind gerade deshalb anspruchsvoll zu lesen. Die intellektuelle Herausforderung seiner Texte ist nicht irgendwelchem akademischen Dünkel geschuldet, sondern – neben einer beeindruckenden Schärfe und Stringenz im Denken – der nicht selbstverständlichen und nicht selten provokativen Logik des Evangeliums. Frank Mathwig versucht in seiner ethischen Arbeit in verschiedensten Zusammenhängen dieser Logik auf die Spur zu kommen, und es ist ein Denkereignis, ihm bei diesen Erkundungen zu folgen. Selbst wenn es dafür der mehrfachen Lektüre seiner Texte bedarf. Wer diese Mühe auf sich nimmt, wird reichlich belohnt. Er oder sie begegnet auf Schritt und Tritt überraschend Neuem, Irritierendem und

Erfreulichem, nebst einer stupenden Belesenheit und einer Lust an der Zuspitzung und einem immer wieder aufblitzenden Humor.

Der vorliegende Band präsentiert nur eine schmale, exemplarische Auswahl aus einem reichen Fundus ethischer Forschung. Für weitere Lektüren sei auf die Publikationsliste am Ende des Bandes verwiesen. Frank Mathwig war und ist als Beauftragter für Theologie und Ethik bei der Evangelischen Kirche Schweiz EKS (bis 2019 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK), aber auch in seiner akademischen Lehre mit einer Vielfalt von Themen angewandter Ethik befasst: Menschenrechte, Medizinethik, Ethik am Beginn und am Ende des Lebens, Migration ... Schon bei der Lektüre der hier versammelten Aufsätze und Vorträge werden die Lesenden wahrnehmen, in welch hohem Masse bei Mathwigs ethischem Nachdenken stets eine fundamentalethische Reflexion mitläuft, und es überrascht deshalb nicht, dass er bei seiner Arbeit immer wieder auf Begründungsfragen zurückkommt, auf grundsätzliche theologisch-ethische Reflexionen, die dank ihrer grossen Konsequenz regelmässig in dogmatische Erörterungen münden. Im Vollzug seines ethischen Werks bezeugt Frank Mathwig, dass theologische Ethik von der Dogmatik nicht getrennt werden kann. Und auch nicht von Literatur oder Kunst – unser Autor zeigt in seinen Beiträgen eine hohe Sensibilität für die Künste, in diesem Band etwa in seinen fulminanten Interpretationen des Romanwerks von Philipp Roth. Und macht uns damit darauf aufmerksam: Wer nur Theologe ist, ist auch kein Theologe.

Frank Mathwig vereinigt vieles in seiner Person: Er stammt aus Deutschland und arbeitet seit Jahrzehnten in der Schweiz; er ist ein Mann theologischer Theorie und – nicht zuletzt als gelernter Krankenpfleger – tief in der Praxis verwurzelt; ein Brückenbauer zwischen Kirche und Universität sowie zwischen Kirche und Politik; ein fundierter Forscher und eine gefragte Stimme in den Medien. Mathwigs enorme Vielseitigkeit ermöglicht es ihm, zwischen diesen Welten zu vermitteln und sie auf kreative Weise miteinander in Verbindung zu bringen, beschert ihm dabei aber bisweilen auch einen Platz zwischen allen Stühlen und eine gewisse Heimatlosigkeit, die uns Theolog:innen ja ohnehin eigen sein sollte.

Im Dezember 2020 konnte Frank Mathwig seinen 60. Geburtstag feiern. Zu diesem Termin waren ein Studientag zum Thema «Handeln, das nach Einsicht fragt» und mit ihm eine Aufsatzsammlung unter demselben Titel geplant. Wie so vieles andere musste der Studientag wegen der Pandemie um ein Jahr verschoben werden, und für die Herausgebenden war klar, dass damit auch der vorliegende Band erst zu diesem nachgeholten Festakt erscheinen soll.

Dieses Buch wurde nur mit der Hilfe zahlreicher Unterstützender möglich. Beate Heiniger und Manuel Zimmermann haben sich um Layout und Korrekturlektüren verdient gemacht, die Fotografin Jutta Engelage hat das Titelbild zur Verfügung gestellt. Die Evangelische Kirche Schweiz sowie die Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn steuerten namhafte Publikationszuschüsse bei. Und Lisa Briner begleitete das Entstehen des Buches mit ihrer gewohnt charmannten wie professionellen Umsichtigkeit.

Uns, den Herausgebenden, ist es eine Freude, Frank Mathwig mit diesem Buch zu ehren. Wir verdanken ihm viele Jahre höchst erfreulicher, freundschaftlicher Zusammenarbeit, zu der neben zahlreichen Veranstaltungen und Buchprojekten auch viele lange, festliche Abende und intrinsische Gespräche gehören. Für die gemeinsame Zeit sind wir dankbar und hoffen, dass davon noch einiges vor uns liegt. Darum ergeht der akademische Geburtstagswunsch ein klein wenig auch aus Eigennutz, vor allem aber von Herzen an den Jubilar: *ad multos annos!*

Bern, im August 2021

Magdalene L. Frettlöh und Matthias Zeindler

Vorbemerkung

I.

Theologie hat etwas Karikaturistisches – unvermeidbar als menschliches Nachdenken über Gott und Welt und «selbst verschuldet» durch die diskursive Rationalisierung geschöpflichen Lebens. Eine Karikatur (ital. *caricare*) übersteigt oder überzeichnet die Wirklichkeit, ursprünglich die Physiognomie von Personen.¹ Wie der Witz steht sie im «Dienst unterdrückter Tendenzen» und ist «ein Mittel [...], das Verlorene wiederzugewinnen».² Der karikaturistische Blick zielt auf eine Öffnung oder Verschiebung vertrauter Wahrnehmungshorizonte durch mutwillige Überspitzung oder irritierende Verzerrung der (sichtbaren) Realität. Diese Verrücktheiten bewegen sich auf dünnem Eis, weil sie Aufmerksamkeit erzeugen und bündeln, ohne die provozierten Deutungen im Griff zu haben. Die Frage, ob die Karikatur das Bild der Welt oder umgekehrt die Welt dem Bild anpasst, bleibt in der Schwebe. Auf diese *krisis* setzt die Wirkung der Karikatur. Die karikaturistische Geste der Theologie spiegelt die unmögliche Spannung, das eine – der Welt das Wort zu lassen – tun zu müssen, ohne das andere – von Gott zu reden – unterlassen zu können. Das Problem ist nicht die Rede von Gott *an sich*, sondern die Rede von Gott *in der Welt*. Modernitätstheoretisch gesprochen bilden Gottvergessenheit³ und Gottversessenheit die beiden Seiten der einen theologischen Medaille.

In besonderer Weise begegnet diese Konstellation in der theologischen Ethik. Darauf verweist bereits ihre erst nachreformatorisch einsetzende Disziplingeschichte. Die Auflösung der zuvor selbstverständlichen Einheit von Theologie und Ethik – die viel mehr kirchliche Implikationen hat, als allgemein gesehen

¹ Vgl. Clemens Schwender/Doreen Grah/Thomas Knieper, Comics und Karikaturen in der Kommunikationsforschung; Katharina Lobinger (Hg.), Handbuch Visuelle Kommunikationsforschung, Wiesbaden 2019, 377–402 (389).

² Sigmund Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten: ders., Psychologische Schriften. Studienausgabe Band IV, Frankfurt a. M. 2000, 13–168 (127. 96); vgl. Anna Grosskopf, Die Arbeit des Künstlers in der Karikatur. Eine Diskursgeschichte künstlerischer Techniken in der Moderne, Bielefeld 2016, 12; vgl. dazu auch Karl Barth, Kirchliche Dogmatik. Bd. III/4, Zollikon-Zürich 1951, 765f.; Frank Mathwig, Lachen können. Karl Barth über Humor: ders./Matthias Zeindler, Gott trifft Mensch. Themen der Theologie Karl Barths, Bern 2019, 8–10.

³ Vgl. Stephan Leimgruber/Max Schoch (Hg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1990.

wird – führt zu einer seltsamen Alternative: An die Stelle des theologischen Einheitsfokus auf Gott (systematisch-theologisch) und Welt (ethisch-theologisch) treten alternative – optionale und/oder oppositionelle – Erkenntnisweisen bzw. -kategorien. Mit allen Konsequenzen zeigt sich die disziplinäre Transformation in den akademisch-theologischen Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie wird verschärft durch die technologisch bedingte Ausdifferenzierungsdynamik der *Applied* oder *Practical Ethics* seit den 1960er Jahren. Sie zeigt sich äusserst folgenreich in der allgemeinen Schwerpunktverschiebung von der politischen und Gerechtigkeitsethik hin zu einer auf das Individuum fokussierenden Ethik der *life sciences*.

Methodisch geleitete Reflexion rückt Weltwahrnehmungen in den kontrollierten Horizont (Laborsituation) diskursiv (re-)konstruierter und entfalteter Geschichten. «Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte dazu – man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es.»⁴ Die vom Ich Erzähler in Max Frischs *Mein Name sei Gantenbein* erwogene Identitätskonstellation gilt auch für die methodische Reflexion *im* Leben *über* das Leben: «Ich probiere Geschichten an wie Kleider!»⁵ Wissenschaftliche «Objektivität» liefert – gemäss diesem Bild – lediglich kategorisierende Konfektionsgrössen. Sie können passen, schlabbern oder zwicken – je nachdem, in welchem Sprachspiel sie begegnen. Die Begriffe und ihre Bedeutungen gewinnen ihre Plausibilität in und durch die Geschichten, die geteilt oder verweigert werden. Über die Begriffe und ihre Bedeutungen zu streiten, heisst, die Geschichten, in denen sie Relevanz haben, zu hinterfragen.

Wissenschaften erfinden und erzählen Geschichten, in denen Wahrnehmungen als spezifische Sachverhalte rekonstruiert und verortet werden. Die Theologie greift auf den biblisch vorgegebenen Geschichtskanon zurück. Gegen die Risiken hermeneutischer Kurzschlüsse und Verkürzungen bestimmt Dietrich Ritschl die theologische Aufgabe als das praktische Bewohnen der biblischen Geschichten.⁶ Theologisch geht es um die Verortung im «biblischen Sprachstrom»,⁷ theologisch-ethisch um die Korrespondenz zwischen normativem Urteil und den

⁴ Max Frisch, *Mein Name sei Gantenbein*, Frankfurt a. M. 2015, 11.

⁵ Frisch, *Name* (Anm. 4), 20; vgl. dazu Max Frisch, *Schwarzes Quadrat. Zwei Poetikvorlesungen*, hg. von Daniel de Vin, mit einem Nachwort von Peter Bichsel, Frankfurt a. M. 2008, bes. 28–30.

⁶ Vgl. Dietrich Ritschl, *Die Protestanten und das Wort: ders., Theorie und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differenter semiotischer Systeme geben?*, Münster 2005, 159–163 (163).

⁷ Ritschl, *Protestanten* (Anm. 6), 163.

Lebenserfahrungen der biblischen Menschen.⁸ Dahinter stehen zwei fundamentale Einsichten, die der Theologe in dem ungewöhnlichsten Vorwort einer deutschsprachigen akademisch-theologischen Fachpublikation, das ich kenne, geäußert hat. Erstens: «Schriftliches ersetzt nicht das Mündliche, es gibt Anlass dazu.»⁹ Und zweitens: «Menschen [sind] wichtiger als Bücher, die Kirche wesentlichlicher als die Theologie».¹⁰ Beide Sätze halten die theologischen Türen offen trotz aller berechtigten Skepsis gegenüber systemisch geschuldeten und verfestigten Positionen.

II.

Die Texte des Bandes sind in zwei Jahrzehnten zu unterschiedlichen Anlässen im Rahmen der kirchlich- und akademisch-theologischen Arbeit entstanden. Sie diskutieren aktuelle gesellschaftliche Fragestellungen aus eher grundlegender oder stärker praxisbezogener theologisch-ethischer Sicht. Genre, Duktus und thematische Zuspitzung sind dem jeweiligen Entstehungskontext geschuldet. Motiviert sind sie nicht durch ein stringentes Anliegen oder ein kohärentes Leitthema, sondern einerseits durch aktuelle Fragestellungen sowie einen institutionell verankerten Klärungsbedarf und andererseits durch das Interesse, disparate Diskurskontexte in praktischer Absicht miteinander ins Gespräch zu bringen. Die unterschiedlichen Absichten und Zugänge spiegeln sich im Aufbau des Bandes und den Überschriften der Teile wider.

Die drei Texte im ersten Teil *Geordnetes* beschäftigen sich mit theologisch-ethischen Grundlegungsfragen zur Anthropologie, zum normativen Status theologischer Aussagen aus reformiert-ekklesiologischer Sicht und zur ethisch-politischen Kategorie der Gerechtigkeit aus reformiert-reformatorischer Perspektive. Während der erste Text philosophische und theologische Perspektiven in begriffskritischer Absicht aufeinander bezieht, bieten die beiden nachfolgenden Texte profiliert reformiert-reformatorische Beiträge zu politisch-philosophisch ausgewiesenen Diskurskontexten. Auf je eigene Weise versuchen die Aufsätze,

⁸ Vgl. Dietrich Ritschl, Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizin-ethische Probleme. Ein Exposé zu einer Landkarte der medizinischen Ethik: ders., Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München 1986, 213–244 (226).

⁹ Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 17.

¹⁰ Ritschl, Logik (Anm. 9), 17.

normative Grundkategorien der politischen und gesellschaftlichen Diskurse aus theologisch-ethischer Sicht auf ihre ordnungsstiftenden Potenziale hin zu befragen.

Der zweite Teil *Bedrohliches* behandelt drei intensiv diskutierte Themen der jüngeren Vergangenheit: Islam, Flüchtlinge und Demenz. Die drei Begriffe stehen für gesellschaftliche Gefährdungslagen, wobei die ersten beiden als Bedrohungen von aussen, die dritte als Gefahr von innen wahrgenommen werden. Das Gefährliche bei allen drei Phänomenen besteht im drohenden Souveränitätsverlust von Bekanntem und Vertrautem durch das Eindringen von Fremdem oder Befremdlichem. Umgekehrt geht es um die Frage, ob und wie Erfahrungen von Normalitätsabweichung und Kontrollverlust lebensweltlich eingeholt und integriert werden können.

Die im dritten Teil *Gefährdetes* präsentierten Überlegungen greifen bioethische Fragen auf: die umstrittene Kategorie der Menschenwürde, die gesellschaftliche Inklusion von Menschen mit Behinderung, der Status von Embryonen und der Umgang mit Sterben und Tod. Bioethische Diskussionen gehen über fachspezifische Sachdiskurse weit hinaus. In der jüngeren Vergangenheit übernehmen sie zunehmend die Rolle von gesellschaftlichen Selbstvergewisserungsdebatten.¹¹ Kompensatorisch bündeln sie wichtige und existenzielle gesellschaftliche Fragen. Symbolisch werden darin paradigmatische Verständnisse vom Menschen ausgelotet. Schliesslich erlauben die Diskussionen ein öffentliches Engagement, ohne persönliche Konsequenzen ziehen zu müssen. Die bioethische, -technologische und -politische Definitionsmacht über Geschütztes und Gefährdetes bildet einen zentralen Aspekt theologisch-ethischer Reflexion.

Der letzte Teil *Entzogenes* versammelt vier Beiträge, die auf den ersten Blick völlig unverbunden nebeneinanderstehen: das Verhältnis von Eschatologie und Ethik, die Vermittlung der biografischen Vorstellung vom Lebensbeginn mit dem biologischen Begriff des Lebensanfangs, die unbehaute Identität zwischen Diaspora und Exil sowie das Heimweh als theologisch-ekklesiologische Kategorie. Die Texte buchstabieren auf sehr unterschiedliche Weise Aspekte von Unverfügbarkeit als unverzichtbares Gegengewicht zum ethischen Fokus auf das handelnd Verfügbare. Dem ethischen Gegenstandsbereich der *vita activa* steht der ethische Reflexionshorizont in der konstitutiven Verbindung von *vita activa* und *vita passiva* gegenüber. Diese, in der Phase der *Applied/Practical Ethics* zu-

¹¹ Vgl. Peter Dabrock, Bioethik des Menschen: Wolfgang Huber/Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 517–583.

nehmend in den Hintergrund getretene ethische Grundkonstellation wachzuhalten und wiederzugewinnen, gehört zu den vordringlichen Aufgaben theologischer Ethik.

Mit den vier Titelbegriffen werden Grundkonstellationen lebensweltlicher Wahrnehmungen und Erfahrungen bezeichnet. Sie bleiben häufig diffus und lassen sich auch auf theoretischer Ebene nicht trennscharf unterscheiden. In den vorliegenden Texten begegnen die vier Dimensionen – ungeachtet ihrer idealtypisch kategorialen Funktion – als komplementäre, sich wechselseitig bedingende Aspekte menschlichen Erlebens, Handelns und Erleidens. Die Rahmung durch die Kategorien des *Geordneten* und *Entzogenen* paraphrasiert die theologische Dialektik von Schöpfungs- und Heilsgeschichte. In thelogiekritischer Absicht legt die theologisch-ethische Perspektive die symbolischen Ordnungen tiefer und rückt sie in den Kontext ihrer sozialen Manifestationen. Theologische Ethik wird damit in einem Zwischenraum verortet, der die im Mythos aufgeworfene, aber unbeantwortet gebliebene Frage aufbewahrt hat, «wie die Welt der Gesetze aussehen müsste, in der Antigone am Leben geblieben wäre, hätte leben können, in der das Leben für sie lebenswert gewesen wäre».¹²

¹² Judith Butler, Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre. Interview mit Carolin Emcke und Martin Saar: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49/4, 2001, 587–599 (589).

Der Mensch – die Menschen – die Menschheit

Zur Rede über den Menschen zwischen Sein und Sollen

«We reduce things to mere Nature *in order that* we may <conquer> them. We are always conquering Nature, because <Nature> is the name for what we have, to some extent, conquered.»

Clive Staples Lewis¹

«Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müssten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zu verfallen? Allerdings, antwortete er; das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.»

Heinrich von Kleist²

I. Homo interrogans – vom befragten, fragenden und fraglichen Menschen

Es gibt viele Gründe, nach dem Menschen zu fragen. Im Alltag taucht die Frage eher implizit und in aussergewöhnlichen Zusammenhängen auf, die Erstaunen, Entsetzen, Trauer, Zweifel, Verzweiflung oder Ärger hervorrufen. Ein explizites Nachdenken – und damit die «Definitions-macht» – bleibt häufig auf literarische, akademische oder bestimmte professionelle Kreise beschränkt. Manchmal endet ein längeres Nachdenken über ganz verschiedene Themen bei der Frage «Was ist der Mensch?». In anderen Fällen wird sie zum Gegenstand spekulativer Glasperlenspiele. Und dann gibt es Situationen, in denen sich die Frage – in unterschiedlichen Variationen – scheinbar ganz von selbst und mit aller Macht aufdrängt. Allen genannten Zusammenhängen gemeinsam ist eine Grundbefindlichkeit des Menschen, die bereits eine erste Antwort auf die Frage selbst bereithält: Der Mensch *kann* fragen.

¹ C. S. Lewis, *The Abolition of Man or Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools*, San Francisco 2001, 71.

² Heinrich von Kleist, *Über das Marionettentheater*: ders., *Werke und Briefe in vier Bänden*, hg von Siegfried Streller, Bd. 3, Berlin/Weimar 1978, 473–480 (480).

Das komplexe Sprachspiel des Fragens beruht im Kern auf drei Voraussetzungen: Sprache, Rationalität und Sozialität. Wer eine Frage stellen will, muss über das entsprechende Medium verfügen – die Sprache. Er benötigt ein Wissen über die sozialen Regeln des Fragens und ihrer Anwendung. Und er braucht Mitspielerinnen, die ebenfalls die Regeln beherrschen und so zu Adressatinnen seiner Fragen werden können. Damit sind zugleich drei grundlegende Wesensmerkmale des Menschen benannt. Die beiden ersten Fähigkeiten begegnen in der antiken Philosophie seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert (Alkmaion von Kroton) in der Deutung des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen (*zoon logon echon*). Der Mensch hat *logos*, er ist das sprach- und vernunftbegabte Tier. Die dritte Bestimmung hat Aristoteles wegweisend in die abendländische Philosophie eingeführt: der Mensch als *physei politikon zoon*, als politisches Tier.³ Die drei Charakteristika verweisen auf Fähigkeiten, die dem Menschen «von Natur aus» (*physei*) zukommen. Sprache, Vernunft und Sozialität sind dem Menschen «als solchem» (Otfried Höffe) gegeben.

Der Mensch gilt als von Natur aus auf Geselligkeit und Austausch hin angelegt. Als kommunikatives Wesen ist er zugleich ein fragendes. Dass er Fragen stellen kann, erklärt aber noch nicht, warum er nicht darum herumkommt zu fragen. Warum fragt der Mensch? Ein Blick weit zurück in die Anfänge der Menschheitsgeschichte liefert eine äusserst weitreichende Erklärung. Der erste Auftritt der Menschen nach dem Sündenfall wird eingeleitet mit einer Frage: «Und Adonaj rief den Menschen [*adam*] und sprach zu ihm: Wo bist du? Er antwortete: Dich habe ich im Garten kommen hören, und ich hatte Angst, weil ich nackt bin; so verbarg ich mich» (Gen 3,9). Bekanntlich gehen die Fragen Adonajs weiter: Woher der Mensch wisse, dass er nackt sei, und ob dieses Wissen auf einer Missachtung des Verbotes, vom Baum der Erkenntnis zu essen, beruhe. Gleich die erste Befragung des Menschen, noch im Paradies und mit Gott «auf der gleichen Ebene»⁴, gestaltet sich als «Rechtsakt», «Vernehmung und Verteidigung»⁵ – als Fragen und (sich Ver-)Antworten.

Die im Text genannten Verhaltensweisen – Sich-Schämen, Sich-Fürchten, Sich-Verstecken – werden als das «Neue» des Menschen vorgestellt und direkt

³ Vgl. einführend und mit weiterführender Literatur: Dominic O'Meara, Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles: Otfried Höffe (Hg.), Der Mensch – ein politisches Tier. Essays zur politischen Anthropologie, Stuttgart 1992, 14–25; Otfried Höffe, Ethik und Politik, Frankfurt a. M. 1979.

⁴ Claus Westermann, Genesis 1–11. Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 1/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 345.

⁵ Westermann, Genesis 1–11 (Anm. 4), 345.

aus seiner Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen, abgeleitet. Drei Aspekte fallen in dieser Situation unmittelbar zusammen: *Selbsterkenntnis*, *Scham* und das aufdeckende *Fragen*. Der jüdische Psychoanalytiker Aaron R. Bodenheimer bemerkt zu der Szene, mit der Frage «Adam, wo bist du?» käme «zum erstenmal das Fragen ins Bewusstsein des Menschen: das Fragen als zunächst unverhülltes Beschuldigen; als Präludium des Paradiesfluches. Als Beginn der Geistesgeschichte.»⁶ Bodenheimer erläutert an der Paradiesgeschichte seine These von dem wesentlich obszönen Charakter des Fragens: «Ohne Fragen gibt es nun freilich auch kein Befragtwerden. Zur menschlichen Grundverfassung: der Scham, deren physiologisches Korrelat das Erröten ist, gehört somit beides. Und dies macht auch die Situation der Obszönität aus, welche der Unschuld erwächst – dem Wissen: wir sind nackt; dem Umstand mithin, dass wir uns eine Blöße gegeben haben: die Blöße der Erkenntnis [...] das ist die Furcht aller Erkenntnis, bei Ödipus gleichwie bei Adam und Eva: Erkenntnis ist allemal ein Vorgang, welcher zur Beschämung führt.»⁷

Das «Wissen um» steht am Anfang zweier wechselseitig aufeinander bezogener Bewegungen. Es bringt einerseits das Motiv des Ver- und Entbergens – letzteres auch im Sinne der Heideggerschen Deutung der griechischen *aletheia* – hervor und andererseits die Modi des Fragens und Befragt-Werdens. Erstaunlicherweise antworten die Menschen auf die ihnen vorgelegten Fragen von Beginn an völlig korrekt. Sie fühlen sich angesprochen. Sie wissen, was Adonaj mit dem «Wo?», «Woher?», «Hast du etwa?» und «Was?» meint und worauf die Fragen zielen. Sie sind in der Lage, *über sich* Auskunft zu geben, was das Vermögen voraussetzt, *über sich selbst* nachdenken, *zu sich selbst* auf Distanz gehen zu können. Jede Antwort setzt beim Befragten die Fähigkeit zur Selbst-Befragung im Sinne einer «Simulation» des Frage-Antwort-Spiels voraus. Im Sich-Fragen tritt der Mensch in eine ursprüngliche Distanz zu sich selbst. Die Antworten sind Antworten auf diese Selbstdistanzierung.

Distanz kennzeichnet die Situation des Menschen nach dem Sündenfall: Jenseits des Paradieses, in ein Verhältnis – *coram deo* – zu seinem Schöpfer gerückt, in einem Selbstwahrnehmung und -deutung ermöglichenden Abstand zu sich selbst und – als Klammer – in eine mehrstellige dialogische Relation zwischen *ego*, *alter* und Gott gesetzt. Die fundamentale Entzweigung begründet einen Seinsmodus, der durch ein komplexes Beziehungsverhältnis gekennzeichnet ist und der hier in der ursprünglichen Form, der Anrede «Mensch», erscheint. Nur das

⁶ Aaron R. Bodenheimer, Warum? Von der Obszönität des Fragens, Stuttgart ⁵1999, 73.

⁷ Bodenheimer, Obszönität des Fragens (Anm. 6), 72f.

Erkannte hat einen Namen, nur die oder der Erkannte kann sich als Angesprochene oder Angesprochener begreifen.

Damit kommt zugleich das dem Fragen gegenüber komplementäre Moment ins Spiel, das Antworten und Sich-Verantworten. Der Mensch entdeckt sich als die für sich zuständige Instanz. Er wird – eine für das alttestamentliche Verständnis vom Menschen typische Vorstellung – zum «voll verantwortlichen Partner Gottes».⁸ Er hat einen Kopf, den er hinhalten muss für das, was in diesem vor sich geht und daraus folgt. Er verhält sich nicht mehr nur, sondern wird eigenständig und so zu einem Adressaten (nicht mehr nur Empfänger), einem wollenden, handelnden und für sich selbst geschichtlichen Wesen. Das ist die Geburtsstunde von *homo sapiens* und *homo faber*. Die Schöpfungsgeschichte erklärt nicht nur das Dasein des Menschen, sondern spiegelt *als Erklärung* zugleich ein wesentliches Merkmal seiner Existenz: sein fragendes und fragliches Sein. Am Anfang steht also nicht die Tat, denn sie müsste alles daraus Folgende schon voraussetzen, sondern die Frage, die das fragliche Geschehen *als* menschliche Tat überhaupt erst hervorbringt. Die «Anthropologie» des Sündenfalls – die Komposition der nichtpriesterlichen Schöpfungsgeschichte antwortet ja ebenfalls auf eine Frage – gestaltet das Bild eines fragenden und befragten Menschen. Der Mensch im Alten Testament kommt als *homo interrogans* zu sich und auf die Welt.

Das zweite und dritte Kapitel der Genesis zeichnet ein Bild vom Menschen, in dem die Beschwerden und Bedrohungen seines Lebens, die leidvolle *conditio humana*, seine Fragen, Ängste und Zweifel genauso in den Blick kommen wie sein Erfahrungs- und Erinnerungsvermögen, *know that* und *know how*, seine Neugierde, als Kehrseite seiner Scham, und seine Verantwortung. Beide Seiten der menschlichen Existenz gehören untrennbar zusammen. Sein Dasein ist nicht nur ein fragliches, sondern auch fragendes, und die viel jüngere Anthropologie thematisiert diesen Wesenszug – evolutionstheoretisch gewendet – als *Überlebensmechanismus*. An der Grundeinsicht der biblischen Urgeschichte über den Menschen wird auch die gesamte abendländische Philosophie- und Theologiegeschichte nichts ändern: Der Mensch kann sich vor seinem *logos* ebenso wenig verstecken wie das erste Menschenpaar in der Schöpfungsgeschichte vor Gott. Es gehört – wie Kant in der Vorrede zur ersten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* bemerkt – zum «Schicksal» der menschlichen Vernunft, «dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die

⁸ Rainer Albertz, Art. Mensch II. Altes Testament: TRE XXII, Berlin/New York 1992, 464–474 (468).

Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft».⁹

Fragen setzen eine Frage-Kultur voraus. Dies ist in einem ganz wörtlichen Sinn gemeint. Die wohl fundamentalste Kulturleistung des Menschen ist seine Sprache, die Fähigkeit, Begriffe zu bilden, zu verstehen und zu kommunizieren («*homo symbolicus*»¹⁰). Das Bedürfnis und die Notwendigkeit, sich selbst zu verstehen, die eigene Herkunft zu erklären, die wahrgenommene und erlebte Aktualität in ein Kontinuum aus Vorher und Nachher einzuordnen oder die Idee einer übergreifenden Ordnung sind Ausdruck komplexer Kulturalität. Schöpfungsmythen, Religion, Menschen- und Weltbilder gelten als ihr signifikantes Merkmal. Menschen haben nicht eine Kultur, sie *sind* ihre Kultur. Die «zweite Natur»¹¹ des Menschen ist ihm genauso Aufgabe wie seine erste biologisch-genetische. Aus einer funktionalistischen Perspektive, die Kultur als Anpassungsleistung des Menschen an seine (natürliche) Umwelt begreift, sieht sich der Mensch mit einer doppelten Kompatibilitätsanforderung konfrontiert. Er kann sich seiner natürlichen Bedingungen nicht entledigen. Er kann sich nur mithilfe einer kompensatorischen «zweiten Natur» *in* – nicht *gegenüber*, wie manche Stimmen in den aktuellen biotechnologischen Debatten suggerieren wollen – der ersten überlebensfähig machen. Kultur ist zuerst eine Not. Zur Tugend wird sie erst durch die gelungene Anpassung an die «zweite Natur».

Diese zweite Anpassung vollzieht sich im Modus der Selbstthematisierung vor den Kulissen der jeweiligen Kultur. Der Mensch ist somit seine Kultur in einem doppelten Sinne: als kulturelles Wesen und als immer nur aus dem spezifischen kulturellen Blickwinkel heraus wahrnehmendes, wollendes, agierendes, leidendes und reflektierendes Wesen. Gäbe es so etwas wie eine rein beschreibende (empirische) Ethnologie und Anthropologie, dann hätte sie hier ihren Ort. Aber bereits die Behauptung, der Mensch sei seine Kultur, der professionelle Blick der Ethnologin oder des Anthropologen, sprengt den gezogenen Reflexionsrahmen. Selbstthematisierung impliziert notwendig die Thematisierung der Bedingungen der Selbstreflexion, der konstitutiven Voraussetzungen und An-

⁹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft: ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 2, Darmstadt 1983, A VII.

¹⁰ Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg 2007, 51.

¹¹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III: ders., Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, § 410.

nahmen der kulturellen Interpretationsgemeinschaft. Diese «Selbstthematisierung von Thematisierungsweisen»¹², die Selbstvergewisserung der Fragemotive und -hinsichten, reflektiert die (relationalen) Bedingungen, unter denen eine Frage als aufgeworfene, sich stellende oder sich aufdrängende Frage überhaupt erst plausibel wird. Was lenkt das ethnologische Auge, welche Perspektive positioniert den anthropologischen Blick? Und was folgt daraus für das Nachdenken über den Menschen? Die – im weitesten Sinne – anthropologische Frage weist unmittelbar auf das methodische Problem der Bedingungen des Fragens oder – wie Martin Heidegger formuliert hat – der «Fraglichkeit des Fragens nach dem Menschen»¹³ zurück. Zu der kantischen Fragestellung der Natur der menschlichen Vernunft, den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis a priori, bemerkt Heidegger in seiner Kant-Vorlesung: «Nicht die Antwort gilt es zu suchen auf die Frage, was der Mensch sei, sondern es gilt, allererst zu fragen, wie denn in einer Grundlegung der Metaphysik überhaupt nach dem Menschen allein gefragt werden kann und muss.»¹⁴

II. Antworten – der Mensch auf der Grenze

Die Frage «Was ist der Mensch?» richtet sich – nach allgemeinem Verständnis und dem üblichen Verweis auf die Logikvorlesung Kants – an den Menschen selbst. Anthropologie bildet die Klammer einer Philosophie in «weltbürgerliche[r] Bedeutung», die die Fragen der Metaphysik «Was kann ich wissen?», der Moral «Was soll ich tun?» und der Religion «Was darf ich hoffen?» auf die Frage nach dem Menschen hin ausrichtet.¹⁵ Angesichts der häufigen Bezugnahme

¹² Herbert Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1977, 9.

¹³ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1973, 208.

¹⁴ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (GA 3), hg. von Friedrich-Wilhelm Herrmann, Tübingen 1991, 215.

¹⁵ Immanuel Kant, *Logik*: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3, Darmstadt 1983, A 25. Reinhard Brandt hat darauf aufmerksam gemacht, dass die vierte Frage gegenüber den drei ersten erst Ende der 90er Jahre bei Kant auftaucht. Der zitierte Passus ist wahrscheinlich fälschlich in den Nachdruck der Logikvorlesung geraten und gehört ursprünglich zur Metaphysik (Reinhard Brandt, D'Artagnan und die Urteils-tafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3/4, München 1998, 217–234 [217], Anm. 444). In der Architektonik der vier Fragen spiegelt sich die «europäische Organisationsform des Denkens» wider, ein Muster, «das offenbar besonders gut geeignet ist, Wirklichkeit für die menschliche Erfassung zu formieren und zu handhaben. Dieses Muster hat die simple Form einer in sich abgeschlossenen Dreiheit von

lohnt es sich, auf zwei Aspekte in der Formulierung der kantischen Fragestellung hinzuweisen.

Zunächst hat die letzte Frage in dem Quartett als einzige nicht das konkrete «Ich» der oder des Fragenden zum Gegenstand. Warum hebt Kant – anstelle des folgerichtigen, an die eigene Person gerichteten «Wer bin *ich*?» – auf den abstrakten *Gattungsbegriff* «Was ist der *Mensch*?» ab? Das konkrete «ich» tritt hinter die natürlichen und kulturellen Bedingungen seines Gewordenseins zurück. Für Volker Gerhardt kommt in der Frage des Königsberger Philosophen der «Anspruch einer praktisch bedeutsamen Selbsterkenntnis nach Massgabe der *Menschheit*» zum Ausdruck. «So hat die *von ihm selbst an ihn selbst* gerichtete Frage nach dem Wesen des Menschen nicht nur die Dimension einer historisch aufgeladenen Natur, sondern auch eine implizite Intelligibilität, der sich keine Antwort, wenn sie denn überzeugen können soll, entziehen kann.»¹⁶ Damit hat Kant seiner Zeit ein anspruchsvolles, äusserst komplexes und – wie es heute heissen würde – globales, inter- und multidisziplinäres Programm menschlicher (Selbst-)Reflexion aufgegeben. Sein Thema lautet: das *Tier* im Menschen und der Mensch in der *Menschheit*. Das Untersuchungsgebiet wird strukturiert durch das Netz, aufgespannt zwischen den Polen von Allgemeinheit und Notwendigkeit, Gott und Welt, Natur und Freiheit, Individualität und Universalität, Moralität und Legalität, Erfahrung und Vernunft.

Sodann ist an einen viel älteren, zunehmend weniger bekannten Vorläufer der kantischen Fragestellung zu erinnern. Kant streicht mit dem zweiten Halbsatz der Frage des Psalmisten «Was ist doch der Mensch, dass du seiner gedenkst?» (Ps 8,5; 144,3) das «Du» des Adressaten und reicht so die Frage – in aufgeklärter Manier – an das fragende Subjekt selbst zurück. Das integrale, dialogische Verhältnis des Menschen zu Gott wird ersetzt durch die Selbstreflexion des sich seiner eigenen Vernunft bewusst gewordenen, autonomen Subjekts. Auf dem Richterstuhl im «Gerichtshof der Vernunft» macht der neuzeitliche Mensch der (eigenen) Natur und sich selbst den Prozess. Nebenbei: Auch die «zweite Geburt» des Menschen – diesmal als mündiges, autonomes Subjekt – bedient sich der Gerichtsmetapher.

Elementen, zu denen eine vierte Grösse hinzutritt; die Trias also ist vollständig, sie bedarf jedoch einer weiteren Komponente, sei es nun als ihres Fundaments, sei es als ihrer Verknüpfung mit der Wirklichkeit, als eines Impulses der Bewegung oder aus einem anderen Grund» (Brandt, D'Artagnan, 15).

¹⁶ Volker Gerhardt, Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002, 296.

Die Diskrepanz in den Fragehinsichten, die auf den ersten Blick Gott als Adressaten des fragenden Menschen überflüssig macht, ist aber eher eine vordergründige. Eine genauere Betrachtung zeigt, dass die kantische Zuspitzung nur zu Ende führt, was in dem Lob Gottes des Psalmisten bereits angelegt ist. «Du machtest ihn [den Menschen] wenig geringer als Engel, mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn. Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt» (Ps 8,6f.). Der Mensch, positioniert zwischen den Engeln und der übrigen Kreatur,¹⁷ wird – gemäss der priesterlichen Urgeschichte, die der Psalmist paraphrasiert – von Gott zum Herrscher über die Schöpfung bestimmt: «Machet euch die Erde untertan» (Gen 1,28).

Diese Aufforderung hat dem Christentum in der jüngeren Vergangenheit viel Kritik eingebracht. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam haben vor allem Lynn White Jr. und Carl Amery die globale Umweltkrise als geistesgeschichtliche Folge des Christentums, seiner Naturverachtung und eines jüdischen Anthropozentrismus diagnostiziert. Die alttestamentliche Wissenschaft hat darauf reagiert und dem königlichen Herrschen das komplementäre Bild von der Sorge des Hirten zur Seite gestellt. Die Interpretation des *dominium terrae* als «Beherrschen» ist unter dem Eindruck der rasanten technologischen Entwicklungen und ihrer Zerstörungspotentiale in jüngerer Zeit zunehmend dem Topos des «Bewahrens» gewichen. Gleichzeitig wird das Verhältnis zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung zunehmend egalitär gedeutet. Die Hierarchie zwischen Herrscher und Beherrschten wandelt sich zu einem stärker kooperativen Verständnis von «Mitgeschöpflichkeit». Die *imago dei*-Auszeichnung des Menschen ändert quasi ihre Richtung. Sie kennzeichnet nicht mehr vornehmlich einen exklusiven Status gegenüber der (übrigen) Schöpfung, sondern einen exklusiven Auftrag für diese aus dem spezifischen Gottesverhältnis heraus. Gottebenbildlichkeit ist somit «kein geheimnisvoller ontologischer Titel, sondern Einweisung in eine Aufgabe. Sie gibt nicht primär Antwort auf die moderne Frage, wer oder was der Mensch ist, sondern sagt, wozu er da ist.»¹⁸ Die moderne Lesart einer doppelten «Moralisierung» ist den beiden Urgeschichten fremd. Sie wird genau in dem Augenblick plausibel, wo die in dem Lob Gottes gespiegelte, ausgezeichnete Stellung des Menschen angesichts seiner ständig wachsenden Verfügungsmacht in ein immer schiefes Licht gerät. Treffend bemerkt Christian Link: «Wir haben

¹⁷ Vgl. Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (*De civitate dei*), übers. von Wilhelm Thimme, hg. und eingel. von Carl Andresen, Buch 11 bis 22, München 1978, XII 22 (99).

¹⁸ Christian Link, Menschenbild – Theologische Grundlegung aus evangelischer Sicht: Wolfgang Kraus (Hg.), Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen. Bewährungsfeld Anthropologie, Neukirchen-Vluyn 1999, 57–71 (65).

mit unserer Technik die Pointe des Psalms verdorben.»¹⁹ Wie hätte der Psalmist unter dem Eindruck der Begegnung mit Goethes «Zauberlehrling» formuliert?

Die aktuellen Biotechnologien markieren einen neuen Höhepunkt in der Welt von *homo faber*. Sie rücken die Frage nach dem Menschen in eine – in ihrer Radikalität – neue Perspektive. Nicht zufällig verweist Trutz Rendtorff in der Einführung eines Diskussionsbandes evangelischer Ethiker zur Biomedizin auf Ps 8 und kommentiert: «Die eigentliche theologische und darin eben anthropologische (‹Menschbild›!) Pointe dieser Aussage liegt in der Unhintergebarkeit der Subjektstellung des Menschen; sie ist, wenn irgendetwas, ihm nicht verfügbar, so dass er von ihr auch ablassen, auf sie, etwa aus Gründen der unabsehbaren Folgen, verzichten, sie negieren könnte.»²⁰ Die «Subjektstellung des Menschen im Gegenüber zur natürlichen Welt», die in seiner Gottebenbildlichkeit gründet, kennzeichnet an dieser Stelle genau den Akteur, der auf dem Kantischen Richterstuhl Platz genommen hat. Sie ist aber – das gilt es gegen andere mögliche Deutungen festzuhalten – weder Antwort, noch Begründung, sondern überhaupt erst und immer wieder neu zu bewältigende Herausforderung.

Die «Entlastung vom Absoluten», die Odo Marquard²¹ in der neuzeitlichen Emanzipation der (Natur-)Wissenschaften gegenüber der Theologie angelegt und bei Kant eingelöst findet, radikalisiert wohl die Frage nach den Bezugspunkten menschlichen Wissens, Könnens, Wollens und Handelns. Das auch gegen traditionelle Autoritäten gewandte neuzeitliche Gedankenspiel des «etsi deus non daretur»²² bildet aber weder die Antithese zu einem jüdisch-christlichen *coram deo*, noch stellt es den Menschen umgekehrt in ein gänzlich neues Verhältnis zu sich und seiner Umwelt. Die Einsicht in den – modern gesprochen – permanent zu entrichtenden Preis für den evolutionsbiologischen Vorteil, für die in seiner gattungsspezifischen (genetischen) Ausstattung begründeten Überlegenheit und seine Fähigkeit, alles Leben zu domestizieren – und zu zerstören –, besteht in dem unausweichlichen Dilemma, sich selbst zum Problem zu werden.

¹⁹ Link, Menschenbild (Anm. 18), 58.

²⁰ Trutz Rendtorff, Evangelische Ethik im Disput um die Biomedizin. Eine Einführung: Reiner Anselm/Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, 11–24 (19). Vgl. zum Verhältnis von Ps 8 und den Naturwissenschaften auch Daniel J. Price, Karl Barth's Anthropology in Light of Modern Thought, Grand Rapids/Cambridge 2002, 1–5.

²¹ Odo Marquard, Entlastung vom Absoluten: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg, Frankfurt a. M. 1999, 17–27 (20).

²² Hugo Grotius, De Iure Belli ac Pacis libri tres, Paris 1625, hg. v. Philip Christiaan Molhuysen, Clark NJ 2005, Prolegomena 11, 7.

Diese Einsicht ist kein Kind der Neuzeit, sondern bestimmendes Motiv seit den Anfängen der abendländischen Kulturgeschichte.

Ein eindrucksvolles, ganz und gar typisches Bild der ambivalenten Folgen menschlicher Aktivität zeichnen schon die dem Sündenfall folgenden Kapitel der Genesis. Zivilisatorischen und kulturellen Entwicklungen – wie Arbeitsteilung (4,2), Städtebau (4,17), Kunst (4,21), Technik (4,22), Landwirtschaft (5,29; 9,20), politische Konsolidierung (11,1–3) – auf der einen Seite stehen Gefährdungen und Destruktivität – etwa Brudermord (4,2–8), Rache (4,23f.), Sucht und ihre sozialen Folgen (9,20–25), technische Hybris (11,4–8) – auf der anderen Seite gegenüber.²³

Die Komplementarität von Grenzenlosigkeit und Herrschaft wird für Dietrich Bonhoeffer – in der Zeit der nationalsozialistischen Machtergreifung in Deutschland – bereits in Gen 1 bis 3 greifbar.²⁴ In *Schöpfung und Fall* wird der Baum der Erkenntnis als Symbol der Grenze gedeutet. «*Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins*, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze in der Mitte ist Grenze seiner *Wirklichkeit*, seines *Daseins schlechthin*.» Die Grenze in der Mitte des Menschen ist Ausdruck seiner Geschöpflichkeit. Im Sündenfall überschreitet der Mensch diese Grenze und betritt die Mitte. «[N]un steht der Mensch in der Mitte, nun ist er ohne Grenze. Dass er in der Mitte steht, heisst, dass er nun aus sich selbst lebt und nicht aus der Mitte heraus; dass er grenzenlos ist, heisst, dass er allein ist.»²⁵ «Adam ist nicht mehr Geschöpf. Er hat sich seiner Geschöpflichkeit entrissen. Er *ist sicut deus*, und dieses «ist» ist ganz ernst gemeint, nicht: er fühlt sich so, sondern er ist es. Mit *der Grenze* verliert Adam *seine Geschöpflichkeit*.»²⁶

²³ Albertz, Mensch (Anm. 8), 468.

²⁴ Vgl. Link, Menschenbild (Anm. 18).

²⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (DBW 3), hg. von Martin Rüter und Ilse Tödt, Gütersloh 1989, 80.

²⁶ Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (Anm. 25), 107. Vgl. Enno Rudolph, der mit Verweis auf Hans Blumenbergs Paradiesdeutung in *Lebenszeit und Weltzeit* bemerkt: «Der Mythos gibt eine raffinierte Antwort: nicht weil der Mensch sich als paradiesunwürdig erwies, musste er ins ausserparadiesische Leben der Geschichte auswandern, sondern weil er im Paradies bereits an Grenzen stossen sollte, die seiner Natur – seiner natürlichen und damit gottgewollten Neugier, seinem Streben nach Horizonterweiterung – zuwider waren. Im Paradies konnte er eben nicht mit sich und seiner Natur im Einklang leben.» (Enno Rudolph, *Geschichte statt Wahrheit. Zur Metakritik der historischen Vernunft*: Wetz/Timm [Hg.], Kunst, [Anm. 21] 288–306 [304]).

Das «neue» Sein als «sicut-deus-Schöpfer-Mensch», sein Alleinsein, findet eine Entsprechung in der kantischen Gerichtsszene, in der der Mensch – ebenfalls allein – alle Rollen selbst übernehmen muss. Und er kann sie spielen, aufgrund – und zugleich um den Preis, wie Nietzsche später konstatieren wird²⁷ – seiner Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung. Die Bonhoeffersche Unterscheidung zwischen «imago-dei-» und «sicut-deus-Mensch» findet eine – bis in die Wortwahl hinein gehende – Entsprechung in Helmuth Plessners Unterscheidung zwischen Tier und Mensch in seinem 1928 erschienenen anthropologischen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch*:

«Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, dass dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht, während Medium und eigener Körperleib ihm gegeben, auf die positionale Mitte, das absolute Hier-Jetzt bezogen sind. Sein Existieren im Hier-Jetzt ist nicht noch einmal bezogen, denn es ist kein Gegenpunkt mehr für eine mögliche Beziehung da. Insoweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf.»²⁸

Plessner fragt nun weiter, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit ein Lebewesen zum Bewusstsein seiner selbst kommen kann und folgert:

«Offenbar als Grundbedingung die, dass das Zentrum der Positionalität, auf dessen Distanz zum eigenen Leib die Möglichkeit aller Gegebenheit ruht, zu sich selbst Distanz hat.»²⁹ Während das Tier «im eigenen Körper, dessen natürlicher Ort die ihm verborgene Mitte seiner Existenz ist», lebt, ist der Mensch «in die Mitte seiner Existenz gestellt [...], weiss diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. [...] Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. *Exzentrizität* ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.»³⁰

²⁷ Für Nietzsche entspringt die Sehnsucht des Menschen nach dem «verlorenen Paradies» gerade der Einsicht in die eigene Geschichtlichkeit. Dem Menschen ist «das Glück des Tieres, als des vollendeten Cynikers» abhandengekommen, das in dem Vermögen besteht, «während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden» (Friedrich Nietzsche: Unzeitgemässe Betrachtungen. KSA 1, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1999, 249f.).

²⁸ Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), Berlin/New York 1975, 288. Zu den Plessnerschen Begriffen «Positionalität» und «Exzentrizität» vgl. Stephan Pietrowicz, Helmut Plessner, Freiburg i. Br./München 1992, 419–435 sowie Johannes Fischer, *Exzentrische Positionalität*. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Aufklärung: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48, 2000, 265–288.

²⁹ Plessner, *Stufen des Organischen* (Anm. 28), 289.

³⁰ Plessner, *Stufen des Organischen* (Anm. 28), 291f. Bemerkenswert ist an dieser

In einem späten Text resümiert Plessner – unter dem für theologische Ohren provokanten Titel «Homo absconditus» – noch einmal die Konsequenzen dieses dialektischen Oszillierens des Menschen zwischen (exzentrischem) Körper-Haben und (zentrischem) Leib-Sein:

«Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen – *homo absconditus* – ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie *ganz* in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Ausdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst.»³¹

Der Schatten in der platonischen Höhle – ein anderes, erkenntniskritisches Bild für die menschliche Selbstdistanzierung (oder gar seinen Selbstverlust?) – steht für die Befangenheit des menschlichen Blicks – oder in der Terminologie Plessners: für die «vermittelte Unmittelbarkeit» menschlicher Existenz. Anders als in Platons Politeia führt für Plessner kein Weg aus der Höhle, und keine Instanz befördert mehr den Menschen – auch gegen seinen Willen – ans Licht. Der Konsequenz des (späten) Sieges der Sophisten³² über Platon – oder der Rhetorik über die Philosophie – leuchtet grell im Schein der Grubenlampe des anderen Höhlenforschers Hans Blumenberg: der Verlust (Verzicht?) auf (metaphysische) Wahrheit als Geburtsstunde der Anthropologie. Weil die Menschen Gott nicht aushalten, erfinden sie – als erste Überwindung der

Stelle eine zunehmende anthropologische Abwertungstendenz des Menschen gegenüber den Tieren, die ersteren als mangelhafte Variante von letzteren begreift. Die australische Kulturwissenschaftlerin Kay Anderson etwa diagnostiziert analog zum «linguistic turn» einen «animal turn» in the social sciences» (Kay Anderson, *A walk on the wild side. A critical geography of domestication: Progress in Human Geography* 21, 1994, 463–485 [465]).

³¹ Helmuth Plessner, *Homo absconditus: ders., Conditio humana* (GS VIII), Frankfurt a. M. 1969, 353–363 (359).

³² Zu erinnern wäre hier etwa an den «Homo-mensura-Satz» des Sophisten Protagoras. Die Sonderstellung des Menschen als Mass aller Dinge generiert einen Zustand der «Ort-» und «Grenzenlosigkeit», der dem Menschen den direkten Zugang zu einer vorgegebenen Ordnung der Dinge verwehrt. Ihm «fehlt jenes Einverständnis mit seiner Welt, das in der subhumanen Welt ohne Bewusstsein bloss vollzogen wird und das in der Welt der Götter nicht einmal zum Problem werden kann» (Jean-Pierre Wils, *Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie: ders. [Hg.], Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen*, Tübingen, Basel 1997, 9–40 [18]). Und aus moderner Perspektive wäre zu ergänzen: Die weltlichen Ordnungen und politischen Herrschaftsstrukturen – die «sekundären Ordnungen» – haben den Blick für diese grundsätzliche Ortlosigkeit schnell verstellt. Das Korsett der «zweiten Natur» wirkt nach wie vor für die meisten Menschen auf dem Globus kaum weniger zwingend, häufig sogar bedrängender und bedrohlicher als die erste. Andererseits kann die Macht und Gewalt menschlicher Ordnungen gerade als Indiz für die fehlende *Einordnung* oder Offenheit des Menschen gelesen werden.

Gnosis – das Mittelalter, das dann mit der Erfindung der Neuzeit noch überboten wird.³³ Oder aus theologischer Perspektive: Der «anthropologischen» Variante des augustinischen Dualismus in der lutherischen Gegenüberstellung von «deus absconditus» (Jes 45,15) und «deus revelatus» fehlt das Pendant eines homo revelatus, eines offenbaren Menschen. Anstelle der christologisch-soteriologischen³⁴ Pointe Luthers und Bonhoeffers bleibt dem Anthropologen Plessner nur die reflexive Wendung des *absconditus* als «Selbst-Verborgenheit».³⁵

Diese Auszeichnung des Menschen hat eine theologische Pointe, die wiederum in grosse Nähe zur Bonhoefferschen Anthropologie in *Schöpfung und Fall* rückt. Während bei dem Theologen die exzentrische, «enträumlichende» Bewegung ihren Ausdruck in dem Verlust des *imago-dei*-Seins des Menschen findet, folgt sie bei dem Anthropologen aus der Negation jedes möglichen Gleichgewichts im Sinne eines Fichteschen Ideals von der Einswerdung des Ich mit sich selbst und dem Absoluten. Dem *sicut-deus*-Sein auf der einen Seite korrespondiert ein radikaler Anthropozentrismus auf der anderen, der nicht Gott leugnet, aber *wissend* jede Idee einer transzendenten Wirklichkeit verweigert. Die distanzlose Distanz exzentrischer Existenz negiert nicht Transzendenz *an sich*, gesteht dieser aber keinen eigenen, ursprünglichen Ort zu, der notwendig wäre, damit der Mensch einen Halt – einen Punkt ausserhalb seiner Welt – finden könnte. Die Selbstreflexivität des Geistes suspendiert jede Relationalität ausserhalb seiner selbst, die nur noch – das betont auch Plessner – im Glauben zugänglich ist.³⁶

³³ So lautet Odo Marquards *abstract* von Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* (Marquard, Entlastung vom Absoluten [Anm. 21], 20).

³⁴ Vgl. Wils, Anmerkungen zur Wiederkehr (Anm. 32), 20f.: «So sehr auch innerhalb der Bibel die Auffassungen im einzelnen differieren – erst im Horizont einer *Heilsgeschichte* bzw. unter dem Gesichtspunkt der Erlösungsbedürftigkeit bekommt der Mensch seine Kontur. Dort, wo nicht, wie in den Weisheitsbüchern, auf eine Lebenserfahrung und Lebensklugheit rekurriert wird, sind *anthropologische* Aussagen immer *normativ-soteriologischer* Natur. Wenn etwa der menschliche Körper thematisiert wird, dann geschieht dies immer unter dem Aspekt der Heils- und Unheilssituation des Menschen (1 Kor 6,13; Röm 1,24–27; Gal 5,24). Der Leib wird somit zur *Metapher*, zur *metaphorischen Indikation der Heilsbedürftigkeit* des Menschen.»

³⁵ In diesem Zirkel zeigt sich zunächst jene «*antidualistische Stossrichtung*», die Annette Barkhaus u. a., Einleitung: dies. (Hg.): *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1996, 11–25 (16), der neuzeitlichen Anthropologie attestieren.

³⁶ Aus einer anderen Perspektive schafft die Plessnersche Relation gerade Raum für eine ganz ursprüngliche, mit dem alttestamentlichen Gottesbegriff verbundene Vorstellung. Der Religionswissenschaftler und -philosoph Klaus Heinrich hat in seiner Habilitationsschrift (Klaus Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt

Folgerichtig weist Plessner jede geschichtsphilosophische Deutung im Sinne Hegels, Marx' oder H. Marcuses als Spekulation zurück. Genauso dementiert werden aristotelisch-christliche *ordo*-Vorstellungen oder Schellers Welt als Kosmos. Und auch die Heideggersche Anrufung des Gottes Hölderlins, angesichts einer immer weiter fortschreitenden Technik, wäre Plessner absurd erschienen. Was bleibt, so fragt Plessner im Jahr der ersten Mondlandung in der Menschheitsgeschichte, wenn sich die menschliche «Fähigkeit des Schauderns – der Menschheit bester Teil» verflüchtigt hat, weil «die Keplerschen Planetenbahnen endgültig dem Touristenverkehr geöffnet sind»? Nur die «Begegnung mit der offenen Leere». Aber auch sie wird «sich sehr bald für immer [...] verlieren».³⁷ Was übrig bleibt, ist: «der Mensch hat *sich* nie verlassen. Keine Art von Arbeit hat ihn je von *sich* entfremdet. [...] So kehrt denn der Mensch auch nie zurück.»³⁸ Eine andere Quintessenz hat Plessner allerdings bei seinem Resümee des Menschen in der technischen Zivilisation ausgelassen: Der Mensch hat *sich* (bisher) nie selbst ausgelöscht.

Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch stellt sich aus der Perspektive neuzeitlicher Anthropologie im Kern als erkenntnistheoretisches Problem, das aber, wie bei Plessner deutlich wird, quasi vom Kopf auf die Füße, das heisst: existentiell gewendet wird. Entsprechend klar fällt sein Urteil über die Theologie aus: «Anthropologie löst Theologie ab, eine Aufgabe, der sich Feuerbach unterzogen hat. Strittig bleibt, ob sie ihr Rechtsnachfolger, Platzhalter oder ein

a. M./Basel ⁴2002, 105f.) die Auflösung «der Spannung von *deus revelatus* und *deus absconditus*», der Gleichzeitigkeit von «Dunkel» und «Tiefe des Seins» sowie «Oberfläche und Licht» im alttestamentlichen Gottesverständnis durch den neuzeitlichen Vernunftbegriff nachgezeichnet. Der neuzeitliche (cartesianische) Vernunftbegriff eliminierte die dunkle Seite um den Preis, dass «die Vernunft zu einem Instrument gemacht [wurde], das der Wiederkehr der von ihr verdrängten Mächte hilflos gegenübersteht. Die Vertreibung des *deus absconditus* aus dem Begriff der göttlichen Vernunft, entsprechend der Vertreibung des *deus revelatus* aus dem zum Fetisch gemachten Gottesbegriff vernunftfeindlicher Theologen, hat sich an den Begriffen selbst gerächt, die, so wie Vernunft einmal *imago dei* war, jetzt als *imagines* der Vernunft deren bedrohte Einheit verbürgen sollte. Darum war der Begriff des «Ich» als der Bewusstseinsidentität so fragwürdig geworden, darum ist in einer Bewegung wie der, die sich mit dem Namen Freud verknüpft, in nicht-theologischen Begriffen ein Versuch gemacht, dem *deus absconditus* wieder zu seinem Recht zu verhelfen.»

³⁷ Plessner, *Homo absconditus* (Anm. 31), 356f.

³⁸ Plessner, *Homo absconditus* (Anm. 31), 366. Ganz ähnliche Formulierungen finden sich bei Jacob Burckhardt und Wilhelm Dilthey, vgl. Odo Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie»* seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts (1965): ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1982, 122–144 (132).