Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 3

Artikel: Welcher Mensch? : Einige Herausforderungen gegenwärtiger Theologischer Anthropologie

Autor: Halbmayr, Alois

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760661

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ALOIS HALBMAYR

Welcher Mensch?

Einige Herausforderungen gegenwärtiger Theologischer Anthropologie

Die Theologische Anthropologie als eigener Traktat innerhalb des dogmatischen Fächerkanons ist eine relativ junge Disziplin, kann aber bereits auf eine wechselvolle Geschichte zurückblicken. Meist blieb sie ein zweitrangiger Diskurs; selbst in ihrer Hochblüte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vermochte sie nicht aus dem Schatten der Gotteslehre und der Christologie, die seit jeher die Herzstücke des dogmatischen Kanons bildeten, herauszutreten. Das liegt natürlich am primären Gegenstand der Theologie selbst, an Gott als dem Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt, dessen Sein und Wirken es zu begründen und zu erhellen gilt. Das instruktionstheoretisch bestimmte Offenbarungsmodell hat mit seiner theozentrischen Perspektive das konkrete Gegenüber der Offenbarung oft nur unzureichend, als abstraktes, metaphysisch bestimmtes Objekt in den Blick bekommen. Der Mensch als Subjekt und Empfänger des göttlichen Wortes[1] war – etwa im Gegensatz zur Frage nach der Kirchengründung – nie eine zentrale Fragestellung systematischer Theologie. Das ist insofern etwas paradox, als mit der neuzeitlichen philosophischen Wende zum Subjekt der Mensch und seine apriorischen Erkenntnisbedingungen in den Mittelpunkt der Philosophie und wissenschaftlichen Debatten gerückt waren. Die Geschichte dieser versäumten und dann verspäteten Modernisierung in der Theologie ist bekannt und längst geschrieben. Es war die Transzendentaltheologie, die letztlich die Anthropologie aus dem theologischen Verlies herausführen konnte. Ihr großes und bleibendes Verdienst liegt auch heute noch in der beherzten Aufnahme des neuzeitlichen Fragehorizonts, der schließlich dem anthropologischen Denken, aber nicht nur ihm, den Anschluss an die modernen Fragestellungen und dadurch gänzlich neue Perspektiven

[1] Karl Rahner war einer der ersten, der die anthropologischen Bedingungen der Offenbarung eigens thematisierte und seine Theologie konsequent auf sie hin entfaltete. Vgl. RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie.* Neu bearbeitet von J.B. Metz. München: Kösel 1963; die erste Fassung erschien im Jahre 1941; zur Textgeschichte und zum Problemhorizont vgl. den hochinformativen Band: *Karl Rahner, Sämtliche Werke 4: Hörer des Wortes*, bearbeitet von Albert RAFFELT. Freiburg: Herder 1997.

eröffnet hatte. Ohne diese Wende wären die Theologischen Anthropologien, wie sie seit Mitte des 20. Jahrhunderts implizit und explizit vorgelegt wurden, überhaupt nicht denkbar.[2] Ihnen gelang es, den Rahmen der Gnadenlehre zu erweitern oder zu verlassen, obwohl diese weiterhin den Fragekanon dominierte und den Problemhorizont bestimmte.[3]

Doch merkwürdigerweise blieb die transzendentaltheologische Befreiung der Anthropologie auf halbem Wege stecken. Sie kam verspätet zum Durchbruch, just zu dem Zeitpunkt, als die philosophische Debatte bereits die Schattenseiten moderner, vorwiegend instrumenteller Vernunft und die Destruktivität menschlicher Subjektivität schonungslos ausleuchtete. Die Theologie sprach noch in heilsgeschichtlicher, optimistischer Perspektive vom *anthropologischen Zeitalter*[4] und richtete ihren Fokus zum einen auf die Überwindung des verhängnisvollen Dualismus von Leib und Seele, wie er die abendländische, christlich inspirierte Metaphysik so lange dominiert hatte,[5] und zum anderen auf die entschiedene Rezeption des modernen Freiheitsdenkens. Die Bestimmung des Menschen als Wesen der Offenbarung konnte das (heils)geschichtliche Denken mit dem modernen Freiheitsverständnis überhaupt erst vermitteln, auch wenn die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts die Aporien einer heilsgeschichtlichen Konzeption aufgezeigt haben.

Viel gravierender aber erwies sich die mangelnde Analyse und selbstverständliche Verwendung des Großsubjekts *Mensch*. Wer oder was ist überhaupt *der Mensch*? Wodurch wird er bestimmt, was sind seine Kennzeichen und Konstitutiva? Kann er überhaupt als einheitliche Größe definiert werden? Lassen sich in den fundamentalen Bestimmungen, wie sie im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte entwickelt wurden, noch die modernen Erfahrungen der Differenz und Pluralität integrieren? Wie steht es um die sozialen und psychologischen, die physiologischen und emotionalen Komponenten, die Menschen doch so elementar bestimmen, aber für eine Theoriebildung wenig rekonstruiert und kaum fruchtbar gemacht werden? Der Blick in die nachkonziliaren Theo-

[2] Man denke nur an die große mehrbändige heilsgeschichtliche Dogmatik *Mysterium Salutis*. Einsiedeln: Benzinger 1967–75.

[3] Ein typisches Beispiel ist die Anthropologie von Otto Hermann Pesch, deren Nähe zur Gnadenlehre schon im Titel zum Ausdruck kommt: PESCH, Otto Hermann: *Freisein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Freiburg: Herder 1983.

[4] Vgl. dazu: PANNENBERG, Wolfhart: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. Dieses äußerst verdienstvolle Büchlein war ein gelungener Versuch, die Theologische Anthropologie mit modernen philosophisch-anthropologischen Ansätzen ins Gespräch zu bringen.

[5] Vgl. FIORENZA, Francis Peter / METZ, Johann Baptist: *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*. In: Mysterium Salutis 2. Einsiedeln: Benzinger 1967, 584–636.

logischen Anthropologien zeigt, dass sie noch immer stark vom transzendentaltheologischen Denken und seinen unabweisbaren Erfolgen bestimmt sind, wiewohl sie die offenen Fragen dieser Entwürfe immer deutlicher in den Blick bekommen. Es wächst die Überzeugung, dass mit dem klassischen metaphysischen Paradigma eine verbindliche Bestimmung des modernen Menschen nicht mehr zu erreichen ist, weil jede Aussage über den Menschen an ein kontingentes Vernunftverständnis und an eine konkrete Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft gebunden ist, deren Regelsysteme die gesellschaftlichen Normen und kulturellen Zeichensysteme ihrer Selbstaussagen bestimmen.

Von welchem Menschen kann in der Theologischen Anthropologie daher die Rede sein? Diese Frage wird noch virulenter im Selbstverständnis der christlichen Religion als die Beziehung des Menschen zum anrufenden und sich offenbarenden Gott. Theologie ist ohne Anthropologie nicht denkbar. Daher muss die anthropologische Perspektive sämtliche Fächer der Theologie bestimmen und wie ein roter Faden durch ihre Reflexionsgänge führen. Sie bleibt einer der unverrückbaren Referenzpunkte allen theologischen Nachdenkens. Es könnte daher sein, dass ein Grund für die gesellschaftliche Schwäche der Theologie in der trüben Wahrnehmung ihrer Referenzgröße Mensch liegt, in der anthropologischen Unterbestimmung dessen, wie sich Menschen heute erfahren und selbst verstehen. Vielleicht liegt der Fokus der Theologie noch zu sehr auf einem abstrakt gefassten Freiheitsdenken, das metaphysisch aufgeladen ist und ein sicheres Refugium in der spätmodernen Unübersichtlichkeit garantieren soll, aber mit bestimmten Erfahrungssträngen kaum mehr vermittelbar ist. Vielleicht hat die Kategorie der Freiheit als die wohl grundlegende anthropologische Konstante den Bedeutungsgehalt verloren, der ihr in den theologischen Traktaten immer noch zugesprochen wird. Man entdeckt und vertritt Freiheit, wo sich längst Unfreiheit niedergelassen hat, man hält die Fahne der Autonomie hoch, wo bereits subtile Heteronomie eingezogen ist. Vielfach fehlt das nötige Sensorium, die Bedrohungen der menschlichen Integrität und Identität in ihren verborgenen Dimensionen überhaupt in seiner Relevanz wahrzunehmen. Aber erst eine Analyse der unterschiedlichen Verformungen und Funktionalisierungen des Freiheitsgedankens eröffnet überhaupt die Korrelationsmöglichkeit der Theologischen Anthropologie mit den Herausforderungen und Problemstellungen der Zeit. Diese geben gleichsam den Rahmen vor, auf den hin und von dem her sich das theologische Denken positionieren muss.

Ich werde im Folgenden in erforderlicher Kürze die Metatheorien von Michel Foucault und Giorgio Agamben präsentieren, die auf unterschiedliche Weise den modernen Freiheitsdiskurs auf seine versteckten

Machtansprüche und Paradoxien hin analysiert sowie die vielfältigen Formen der Selbstdestruktion aufgedeckt haben. Für sie erweist sich das feierliche, selbstverständliche Bekenntnis zur Freiheit des Menschen als Chimäre, als Verblendungs- und Täuschungsmanöver, das den Zugriff anonymer Machtverhältnisse auf die Menschen verdecken soll. Foucault entfaltet seine Freiheitskritik als Kritik der Macht, die vor dem Hintergrund der bürgerlich-europäischen Gesellschaft präzisiert wird, während Agamben die Erfahrungen des Faschismus als Dreh- und Angelpunkt seiner Theorie wählt. Beide repräsentieren zwei äußerst bedeutende und vieldiskutierte Stränge spätmoderner Freiheits- und Subjektkritik, die für eine Theologische Anthropologie eine konstitutive Relevanzgröße darstellen, wenn sie den Gehalt der biblischen Gottesrede auch im Außen seiner selbst zur Geltung bringen und den Anfragen an ihre eigenen Postulate nicht ausweichen will.[6]

Daran anschließend soll gezeigt werden, dass Foucaults und Agambens Kritik ihrerseits in einen breiten Strom moderner Freiheitsbestreitung eingebettet ist, der im 19. Jahrhundert seinen Ausgang nahm und der Theologischen Anthropologie bis heute ein beträchtliches Reservoir an Problemstellungen vorgelegt hat. Die Freiheitsthematik bleibt eine Schlüsselfrage, die im abschließenden Teil die Reflexionen über eine Grammatik der theologischen Rede vom Menschen bestimmt.

1. Freiheit als Erfindung der Macht: Michel Foucault

Am Schluss seiner bahnbrechenden Untersuchung über die neuzeitliche Entwicklung der Wissensformen des Menschen, die er in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge*[7] vorgelegt hat, formuliert Michel Foucault gleichsam als Quintessenz einen Gedanken, der berühmt geworden ist, oft zitiert und ebenso häufig missverstanden wurde. Foucault zeigt in diesem frühen wichtigen Werk, dass die *episteme*, also das Ordnungsschema, das dem Wissen, den Wissenschaften, der Philosophie sowie all unseren Verständnisformen zu Grunde liegt, eine variable und kontingente Größe darstellt. Die Erkenntnisbedingungen für unser Verständnis von Welt, Geschichte, Vernunft, Sprache und Subjekt sind also nicht von vornherein festgelegt und für immer fixiert, sondern ändern sich im Laufe der

[6] Zur konstitutiven Bedeutung des Außen vgl. SANDER, Hans-Joachim: *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie.* In: ThQ 182 (2002) 27–40.

[7] FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974 (Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris 1966).

Zeit und erzeugen neue Kategorien und Wissensformen. Das zeigt Foucault an Hand dreier Epochen der Neuzeit.

So begriff die Renaissance Welt und Dasein unter dem Blickwinkel der Ähnlichkeit und Verwandtschaft (Zeichen bilden die Dinge ab), das klassische Zeitalter, also das 16. und 17. Jahrhundert unter dem Motiv der Repräsentation (Zeichen repräsentieren die Dinge: Natur in Identität und Differenz) und die ihr folgende Moderne unter dem Blickwinkel Mensch.

Die transzendentale Fragestellung, die mit Kant den entscheidenden Ausgang nahm, überwindet die klassische Metaphysik mit ihrer ontologischen Fragestellung und zieht eine neue Perspektive in die Debatte ein. Wie kann das endliche, begrenzte Subjekt (unendlicher) Grund seiner selbst sein? Die Moderne, sagt Foucault, geht insofern entscheidend über die Klassik hinaus, als sie die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis nicht mehr für vorgegeben erachtet, sondern durch Sprache, Arbeit und Natur bedingt erkennt. Die Entstehung der Humanwissenschaften, von Foucault ausführlich rekonstruiert, spiegelt die Geburt dieser neuen *episteme* wider, in der das Subjekt ins Zentrum der Erkenntnisbedingungen rückt und zugleich zum äußeren Gegenstand, zum Objekt der Reflexion mutiert.[8] Diese Übergänge von einer *episteme* zur anderen (später wird Foucault auch von *Dispositiven* sprechen) dürfen wir uns nicht als lineare Entwicklungen vorstellen, sondern als diskontinuierliche Prozesse mit radikalen Brüchen. Die Geschichte der Wissensformen, wie die Menschen sich selbst verstehen, ist noch nicht an ihr Ende angelangt, sie kann, wie eine genealogische Perspektive zeigt, durch eine neue *episteme* abgelöst werden. Und in diesem Kontext formuliert Foucault seinen berühmten Satz: So wie „der Mensch eine junge Erfindung ist", so kann es durchaus sein, dass er wieder „verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand."[9] Damit ist, was in der Rezeption oft übersehen wurde, natürlich nicht der Mensch als existierendes Lebewesen gemeint, sondern der Mensch als Wissensform, als Matrix, auf sich selbst und die

[8] Foucault sagt, dass in der klassischen *episteme* die Natur, die menschliche Natur und ihre Beziehungen, nur unter funktionalen und durch die Metaphysik vorgegebenen Aspekten gesehen wurden. Die modernen Themen eines gemäß den (neuen) Gesetzen der Ökonomie, Sprache und Biologie lebenden, sprechenden und arbeitenden Individuums, „all jene Themen, die uns vertraut und mit der Existenz der »Humanwissenschaften« verbunden sind, werden durch das klassische Denken ausgeschlossen" (FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge*, 375). Insbesondere die Sprache schließe das aus, was man als Wissenschaft vom Menschen bezeichnen könne. Erst in der Moderne kämen diese Themen zur Geltung.

[9] FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge*, 462.

Dinge dieser Welt zuzugreifen, um von dort aus die Selbstinterpretationen und -beschreibungen zu vollziehen.

Diese These Foucaults, die er in zahlreichen weiteren Schriften entfaltet hat, entlarvt die etablierten Freiheitsdiskurse als Konstrukte einer Wissensform. Der Mensch, das große autonome Subjekt der Transzendentalphilosophie und der Aufklärung, ist letztlich nicht das, was er immer wieder von sich behauptet und bereits von den psychoanalytischen Traditionen ans Licht gezerrt worden ist, nämlich Herr oder Frau im eigenen Hause zu sein. Vielmehr ist es gerade umgekehrt, bereits vorhandene und somit vorgegebene, reflexiv nicht bewusste Ordnungen und Erfahrungsachsen bestimmten das Subjekt, legen fest, wie und auf welche Weise es sich und anderes zu verstehen hat, verstehen kann. Das Individuum ist nicht autonom, sondern verschiedensten Zugriffen ausgeliefert, anonymen Strukturen, Diskursformen und Dispositiven unterworfen, insbesondere der Macht als dem zentralen Dispositiv.[10] Die viel beschworene Freiheit des Menschen erweist sich als Konstrukt, als fragiles, illusionäres Gebilde, angebunden an Systemvoraussetzungen, verstrickt in machtpolitische Verhältnisse. Die heftigen Attacken, die Foucault immer wieder gegen den Geständniszwang der Moderne reitet,[11] dienen der Untermauerung seiner These, dass es im Subjekt keine Refugien der Selbstbestimmung und Freiheit, keine Oasen der Identität gibt, sondern allein offene Wunden, in denen die Machtzugriffe ihre Spuren ziehen. Dabei wirkt diese Macht nicht als offensichtliche oder vordergründige Gewalt (sonst könnte man zu ihr in ein Verhältnis treten), sondern sie arbeitet im Verborgenen, hüllt sich mal in den Mantel der Sorge und der Zuwendung, mal in den des Drucks und der Norm; am stärksten manifestiert sie sich in Form der Diskursivierung (Beispiel Sexualität) und im Zwang zur Individualität. So sind die Beichte und in ihrer säkularisierten Form die Psychoanalyse ebenso wie gerichtliche Untersuchungen keineswegs Verfahren der Reinigung und Klärung oder Wege zur Selbstbestimmung, sondern Formen der Unterdrückung und Bausteine eines anonymen, machtgeleiteten Zugriffs auf die Menschen.

[10] Das meint die Rede vom Menschen als *sujet*. Ein Dispositiv meint bei Foucault die Verknüpfung von Diskurs und Praxis, von Wissen und Macht. Es ist ein Kräfteparallelogramm, das die Bedingungen für die Akzeptanz bestimmter Aussagen oder eines bestimmten Wissens schafft. Es wird durch eine Vielzahl von Elementen gebildet und koordiniert die Machtbeziehungen. Insbesondere stiftet es (unbewusst) die Individuen an, sich auf bestimmte Weise zu sich selbst und zur Welt zu verhalten.

[11] V.a. in den drei publizierten Bänden über Sexualität und Wahrheit (I, *La volonté de savoir*, 1976; II, *L'usage des plaisirs*, 1984; III, *Se souci de soi*, 1984). Band IV ist leider aus erbrechtlichen Gründen noch immer unveröffentlicht.

Gegen Ende seines Lebens hat Foucault immer wieder betont, dass er das archäologische und in Abgrenzung zu diesem das genealogische Studium der Macht betreibe, um ihre verborgenen und unentdeckten Wirkweisen, die insbesondere als Bio- und Pastoralmacht auftreten, aufzudecken und zu reflektieren. Damit verbindet sich für Foucault dann auch die Hoffnung, dass es vielleicht doch etwas geben könnte, das den Zugriffen und Unterwerfungen unter die Ordnung der Dinge widersteht, ja sogar völlig entzogen erscheint. Wenn sich die Macht als Diskursivierung und Subjektivierung zeigt, was könnte dann das Prä-Diskursive bzw. Prä-Subjektive sein? Und vor allem: Wo wären sie zu finden? Für Hinrich Fink-Eitel „*gibt* [es] etwas, das der Macht nicht ganz unterworfen ist: das autonome Subjekt, das ihr gegenüber einen Freiheits- und Verhaltensspielraum hat".[12] Damit wird ein Argument gestärkt, das in der Foucault-Rezeption hoch umstritten ist: die von Foucault gegen Ende seines Lebens leise angedeutete Hinwendung zum Subjekt.[13] Diese steht erkennbar in einem ethischen Interesse, im Dienste der Frage, ob ein gutes und selbstbestimmtes, von strategischen Diskursen ungebundenes Leben möglich sei und wie es aussehen könne.[14] Foucault ist es in seinen Studien nicht bloß um die Analyse der Machtphänomene gegangen, sondern primär um die Absicht, „eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten ge-

[12] FINK-EITEL, Hinrich: *Foucault zur Einführung*. 2. Aufl. Hamburg: Junius 1992, 125. Fink-Eitel betont, dass für Foucault nicht die Sexualität, die selbst Teil des Dispositivs ist, Stützpunkt des Gegenangriffs sein könne, sondern „die Körper und die Lüste" (FOUCAULT: Sexualität und Wahrheit 1 [*Der Wille zum Wissen*], 187). Aber es bleibe offen, was unter den Körpern und Lüsten zu verstehen sei, vor allem, wie sie sich zum Begehren, zum Sex und zur Sexualität verhalten. Zur Kritik der Macht vgl. insbesondere 92ff.

[13] Vgl.: DREYFUS, Hubert L. / RABINOW, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt: Athenäum 1987, darin v.a. das Nachwort Foucaults (*Das Subjekt und die Macht*, 241–261, sowie das Interview mit Foucault (263–292); FOUCAULT, Michel: *Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft*. In: VOGL, Joseph (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, 65–93 (darin v.a. die Gegenüberstellung von Pastoralmacht und Königsmacht); FOUCAULT, Michel: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004 (der Band ist die Transkription eines Vorlesungszyklus, den Foucault unter dem gleichnamigen Titel am Collège de France gehalten hat).

[14] Das ist die durchgängige These von Paul Rabinow, der meint, dass die durchgehende Leithypothese von Foucaults College-de-France-Vorlesung von 1981/82 (vgl. Anm. 12) die Verbindung der Imperative der Selbstsorge und der Selbsterkenntnis war (vgl. RABINOW, Paul: *Was ist Anthropologie?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004). Die Selbstsorge war jedoch der Selbsterkenntnis vorgelagert: „Erkenntnis war kein Selbstzweck; Erkenntnis bildete ein wesentliches Element eines glücklichen Lebens. Ihre Funktion lag darin, zu einem solchen Leben beizutragen" (RABINOW: *Anthropologie?*, 13).

macht werden".[15] Diese entlang der Dispositive Wissenschaft, Ökonomie und Biologie dargestellte, verwobene Geschichte des modernen Subjekts erfordert Konsequenzen: „Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustande bringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertelang auferlegt hat, zurückweisen."[16] Es bedarf also eines Freiheitsdiskurses, der die vielschichtigen, anonymisierten Überformungen aufdeckt und sich zu jener Gestalt weiterentwickelt, die dem Subjekt die Freiheitsräume eröffnet, auf die hin das Individuum aus sich heraus angelegt ist.

2. Freiheit als Modus der Unterdrückung: Giorgio Agamben

Auch von einer weiteren Seite her wird das Freiheitsdenken der Moderne, der Gedanke an den selbstbestimmten Menschen, als Selbsttäuschung entlarvt. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben versucht in seinen Arbeiten die machtpolitischen Verstrickungen des Menschen aufzudecken und den Nachweis zu erbringen, dass die geheime Matrix der Moderne das Lager sei.

Mit der altrömischen Figur des *homo sacer* findet Agamben jenes Kategorienpaar, das den Verlauf der abendländischen Politik entscheidend bestimmen sollte. Dieses ist nicht die Freund/Feind-Unterscheidung, wie Carl Schmitt im Gefolge von Thomas Hobbes behauptet hatte, sondern jenes von nacktem Leben und politischer Existenz, von ζωή und βίος, von Ausschluss und Einschluss. Nirgendwo zeigt sich laut Agamben diese fundamentale Differenzierungskategorie deutlicher als in der Figur des *homo sacer*, der als nacktes Leben „*getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf*".[17] Mit dem Begriff des *homo sacer* hatten die Römer jemanden bezeichnet, der den Göttern ausgeliefert wurde (sacer), außerhalb des Rechtsrahmens gestellt und damit straflos getötet werden konnte. Mit dem Verbot der Opferung wurde sichergestellt, dass dieses getötete, nackte Leben nicht wieder durch Ritualisierung oder Erinnerung in die Mitte der Gesellschaft zurückkommt. Der *homo sacer* ist „der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen. *Das Leben, das nicht geopfert werden kann und dennoch getötet werden darf, ist das heilige Leben.*"[18] Diese Vereinigung zweier Wesenszüge, die Straflosigkeit der Tötung und die Ausschließung

[15] FOUCAULT, Michel: *Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts.* In: DREYFUS / RABINOW: *Foucault* 243–250, 243.

[16] FOUCAULT: *Warum ich Macht untersuche*, 250.

[17] AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, 18.

[18] AGAMBEN: *Homo sacer*, 92.

vom Opfer, ist aber kein Ergebnis diskursiver Praxis, sondern Produkt und Tat einer souveränen Macht. Durch sie wird die Figur des *homo sacer* überhaupt erst möglich. Denn wie im Fall des Ausnahmezustands der Souverän ein Gesetz konstituiert, ohne ihm selbst unterworfen zu sein, so etabliert sich die moderne Macht erst, indem sie ausschließt und tötet. Der Mensch wird aller Rechte entkleidet, als nacktes Leben behandelt, aber damit geschieht kein Verbrechen im Sinne des sonst geltenden Rechtes. Entscheidend ist nun, und das zeigt Agamben an den Konzentrationslagern der Nationalsozialisten, dass dieser Ausnahmezustand gleichsam zur Dauer geworden ist. Das Lager als die Extremform des *homo sacer* resultiert aus keinem Bruch einer Rechtsordnung, sondern konstituiert sich als ein Teil von ihr, entstanden durch die Verhängung eines Ausnahmezustands oder eines Kriegsrechts. Denn die souveräne Gewalt gründet sich nicht, wie Hobbes meinte, auf einem Vertrag, „sie gründet in der ausschließenden Einschließung des nackten Lebens in den Staat".[19] Das Lager ist demnach „*der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt*".[20] Was bei Gefahr ausnahmsweise zum Schutz von Staat und Verfassung nötig sei, die zeitlich begrenzte Aufhebung der Rechtsordnung, werde an gewissen Orten auf Dauer gestellt.

Entscheidend ist nun, dass auch in den modernen Gesellschaften die Unterscheidung zwischen ζωή (nacktes Leben) und βίος (politische Form des Lebens) sukzessive eingeebnet und auf ersteres hin reduziert wird. Rechtsstaatlich gefasste Demokratien schaffen nacktes Leben, halten sich rechtsfreie Räume. Agamben nennt unter anderem das Stadion von Bari im Jahre 1991 und die zones d'attente in den internationalen Flughäfen Frankreichs als Beispiele,[21] man wird in dieser Logik aber noch weitere nennen können, etwa Guantánamo, Abu Ghraib oder die Labors der Reproduktionsmedizin. Das sind Orte, in denen die Macht fundamentale Ausschließungen durchführt – und schleichend in einen Dauerzustand verwandelt. Ähnlich wie bei Foucault sichert sich die moderne Macht den Zugriff aber nicht mit offenem Visier, sondern versteckt, durch Biopolitik, durch die latente Verwischung des Unterschieds zwischen Leben (ζωή) und Politik (βίος). Biopolitik bedrängt die Sphäre des Politischen. Für Agamben liegt die Ambivalenz moderner Demokratien genau darin, dass sie das heilige Leben nicht abschaffen, sondern zersplittern, es in jedem einzelnen Körper verstreuen, „um es zum Einsatz

[19] AGAMBEN: *Homo sacer*, 117.

[20] AGAMBEN: *Homo sacer*, 177 (im Text ebenfalls kursiv).

[21] Vgl. AGAMBEN: *Homo sacer*, 177–189, bes. 183f. Vgl. auch: DERS.: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Berlin: Diaphanes 2001, 84ff.

in den politischen Konflikten zu machen".[22] Die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich bildet den ursprünglichen, wenn auch verborgenen Kern der souveränen Macht. Man wird sogar sagen können, dass die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist. Tragisch erscheint, dass jede Form politischer Souveränität *homines sacri* produziert, darin würden sich Demokratie und totalitäre Staaten nicht unterscheiden. Das Lager hat sich mittlerweile fest in das Innere aller Staaten, auch der demokratischen, eingeschrieben und ist deshalb „der neue biopolitische nómos des Planeten".[23]

Nun wird man wohl kritisch anmerken, dass Agambens Analyse nur Randphänomene bzw. Irrwege in den Blick nimmt und dabei übersieht, dass den Kern der demokratischen Gesellschaften nicht das Lager, sondern z.B. die Gewaltenteilung, Menschenrechte oder die demokratischen Verfassungen bilden. Dagegen ließe sich zumindest zweierlei einwenden: Kennen wir nicht neue, bisher noch nie da gewesene Formen der Ausschließung und Einengung unserer Rechte? Lauschangriff und Gendateien bleiben Vermessungsformen, sie sind ein Angriff auf die Integrität des Individuums. Zeigen nicht bestimmte Formen der Intensiv- und der Reproduktionsmedizin,[24] die Kartellbildung am Medienmarkt, die Eindämmung von Freiheiten im Namen der Terrorbekämpfung, die Deregulierungen im Namen eines neoliberalen Fortschrittsglaubens, wie schnell Bürgerrechte einem vermeintlich höheren Zweck geopfert werden? Biometrie und elektronisches Screening körperlicher Merkmale erfassen etwas ganz Privates und Unmittelbares, das biologische Leben unseres Körpers wird zur bestimmenden und entscheidenden Kategorie und höhlt den Raum des Politischen zusehends aus. Die Bürgerrechte geraten unter Druck:

> „Seit Jahren bereits, anfangs zufällig und unterschwellig, dann immer offener und beharrlicher, versucht man die Bürger an angeblich normale und menschliche Vorrichtungen und Praktiken zu gewöhnen, die immer als außergewöhnlich und unmenschlich galten."[25]

[22] AGAMBEN: *Homo sacer*, 132.

[23] AGAMBEN: *Homo sacer*, 186. Vgl. auch: DERS.: *Ausnahmezustand*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994. In seinen jüngeren Arbeiten hat Agamben seine These noch weiter verschärft und präzisiert. Vgl. DERS.: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

[24] Für einen ersten Überblick: REINEKE, Annette: *Gentechnik. Grundlagen, Methoden und Anwendungen*. Stuttgart: UTB 2004.

[25] AGAMBEN, Giorgio: *Körper ohne Worte. Gegen die biopolitische Tätowierung*. In: SZ 10./11. Januar 2004.

Ähnlich wie für Michel Foucault, von dem zentrale Themen wie Biopolitik, Macht, Souveränität und Unterworfenheit (sujet) aufgegriffen und weitergeführt werden, ist auch für Agamben die Rede von der Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen eine Chimäre. Sie blendet und täuscht uns darüber hinweg, dass der Mensch eine Erfindung ist, eine Produktion, die sich zwischen Animalischem und Humanem bewegt, stets der Gefahr ausgeliefert, auf eine Seite hin, zum *homo sacer*, reduziert zu werden.

Die Kritik der Subjektivität und des Freiheitsdenkens hat sich noch in weitere Diskursformen ausdifferenziert, von denen das ökonomische Paradigma gegenwärtig wohl die breiteste Aufmerksamkeit erfährt. Die von Globalisierung und Neoliberalismus geprägte neue Arbeitswelt[26] verändert auf vergleichbar anonyme und strukturell verschleiernde Weise die Lebensbedingungen der Menschen, wie dies dem bürgerlichen Machtdiskurs bisher unbekannt und eher für revolutionäre Phasen kennzeichnend war. Im Gefolge dieser neuen ökonomischen Entwicklung („It's the economy, stupid!"[27]) vollzieht sich ein ungeheurer, schleichender Wandel des modernen Selbstverständnisses, der sich besonders im gnadenlosen Ausgriff der Systemimperative auf das Private und Intime zeigt. Ideengeschichtlich resultiert dieser Diskurs zu einem großen Teil aus den Aporien des modernen anthropologischen Denkens, dessen Fortschrittsoptimismus die klassischen Dichotomien von Leib und Seele, Vernunft und Geist nicht überwinden und deshalb keinen nachidealistischen Freiheitsdiskurs entwickeln konnte, der die Materialität der Problematik berücksichtigt und ihre politische Konnotation hin reflektiert hätte.[28]

3. Neuer Wein, alte Schläuche: Philosophische Anthropologien im 20. Jahrhundert

Die große Krise des optimistischen neuzeitlichen Denkens setzte an der Wende zum 19. Jahrhundert mit Hegel ein und erreichte mit Nietzsche einen Höhepunkt. Seine fundamentale Kritik an der abendländischen Vernunft- und Kulturgeschichte entsorgt die letzten klassischen anthropologischen Überzeugungen auf dem Müll der abendländischen Ideengeschichte:

[26] Vgl. dazu etwa das Themenheft der Theologisch-Praktischen Quartalschrift: *Aufbruch in die schöne neue Arbeitswelt?* – ThPQ 152 (2004).

[27] So lautete in den USA ein erfolgreicher Slogan des Clinton/Gore-Wahlkampfes aus dem Jahr 1992.

[28] Vgl. dazu BUCHHOLZ, René: *Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie.* Darmstadt: WBG 2001.

„*Erbfehler der Philosophen*: – Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, dass sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben ans Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen »der Mensch« als eine *aeterna veritas*, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maß der Dinge vor. [...] Alles aber ist geworden; es gibt *keine ewigen Tatsachen*: so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt."[29]

Die Menschen haben immer an eine feste Wahrheit geglaubt und nicht gesehen, dass sie selbst Schöpfer ihrer Götter, ihrer Überzeugungen und ihrer Moralität sind. Sie haben sich darüber hinaus klein und schuldig gemacht, tiefe Ressentiments (Sklavenmoral) entwickelt und die in ihnen schlummernden dionysischen Kräfte verleugnet. Als Hauptakteur dieser großen Deformierung entlarvt Nietzsche das Christentum, dem es gelungen sei, das Dynamische und Kreative im Menschen, den Willen zum Leben in Moral zu transformieren und das Starke ins Schwache umzumünzen. Der Mensch als das „noch nicht festgestellte Tier"[30] müsse deshalb die Abhängigkeit von den überlieferten, falschen Moralvorstellungen abschütteln und die lebensbejahenden Kräfte, die christlich dem Jenseits vorbehalten waren, wieder für die Erde, für das Diesseits nützen. Es liege ein offener Horizont vor uns, den es zu gestalten, ja in gewisser Weise neu zu erobern gilt. Aber für das, wohin sich der Mensch entwickelt, was er werden solle, dafür gibt es auch bei Nietzsche keine realen Vorbilder, lediglich eine Idee. Im Zarathustra, nota bene ein poetisches Werk, entwirft er eine Vision dieses neuen Menschen, den er als Übermenschen bezeichnet, der allein aus seinen inneren Antriebskräften lebt, vom Willen zur Macht beseelt, befreit von allen äußeren, entfremdenden Moralvorstellungen.

„Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist."[31]

Dieser neue Mensch, so Nietzsche, kann aber seine Moralfesseln nur abwerfen, wenn er auch das ihnen zu Grunde liegende Prinzip auslöscht, nämlich Gott als den Begründer und Bürgen der herrschenden Moral. Nach Kant bedarf es Gottes ja nur mehr als Garanten der praktischen

[29] NIETZSCHE, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (Werke in drei Bänden. Hg. v. Karl SCHLECHTA). Darmstadt: WBG 1997, Bd 1, 448.

[30] NIETZSCHE, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Bd. 3), 623.

[31] NIETZSCHE, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (Bd. 2), 281.

Vernunft, aber in dieser Form ist die Struktur der christlichen Moralität immer noch wirksam: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...".[32] Freilich ist mit dem Tod Gottes, wie Nietzsche im berühmten 125. Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt, eine neue Finsternis für den Menschen verbunden, eine in ihrer Abgründigkeit unermessliche Leere, die jedoch die Chance einer neuen, befreiten Gestalt eröffnet: „Nicht »Menschheit«, sondern *Übermensch* ist das Ziel!"[33]

Es liegt auf der Hand, dass diese Zertrümmerung der herkömmlichen anthropologischen Konstanten und die Eröffnung eines potentiell unendlichen Freiheitsraumes nicht ohne Konsequenzen geblieben sind. Letztlich haben sich aus diesen verworrenen Konstellationen zwei dominierende, mäanderförmige Traditionslinien entwickelt. Die eine versuchte die Verunsicherung aufzugreifen und in einer neu ansetzenden Reflexion nochmals an die große anthropologische Tradition anzuknüpfen und mit den modernen Diskurslinien zu vermitteln. Den Deutungsrahmen sollten Kultur und Natur bilden, zusammengehalten durch den Geist, in dem sämtliche einzelwissenschaftliche Zugehensweisen integrierbar sind. Die andere Linie ergab sich der Versuchung, diesen von Nietzsche anvisierten, aber in seinen Konturen unbestimmten neuen, befreiten Menschen zu definieren und hervorzubringen.

3.1 Klassische philosophische Anthropologien

Der nicht überwundene Dualismus von Geist und Natur, von Denken und Sein, die modernen Verunsicherungen durch die rasch einsetzende Industrialisierung, durch Evolutionstheorie und Psychoanalyse, das gewachsene Misstrauen gegenüber Freiheit und Selbstbestimmung sowie die Enttäuschungen über den als Krise empfundenen Verlauf der modernen Kultur führten die eine Linie am Beginn des 20. Jahrhunderts zu neuen Systematisierungsversuchen. Diese stellen den Menschen aus den metaphysischen und geschichtsphilosophischen Entwürfen heraus und positionieren ihn wieder im Kontext der Natur, jedoch nicht mehr als Gegenüber von Natur/Kultur und Geist, sondern als Einheit von beidem.

Diesem Programm fühlte sich insbesondere Max Scheler verpflichtet, der in seiner kleinen, aber einflussreichen Schrift *Die Stellung des Menschen*

[32] NIETZSCHE, Friedrich: *Götzendämmerung* (Bd. 2), 960.

[33] NIETZSCHE, Friedrich: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* (Bd. 3), 440. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass Agamben Nietzsches Programm gleichsam umkehrt. Nicht der Übermensch, der Mächtige wird zum Signum und Nomos der Moderne, sondern genau jener Mensch, den Nietzsche so vehement bekämpfte: der Schwache und Ohnmächtige.

im Kosmos[34] die Rückbeziehung auf die Natur entscheidend vorantreibt. Scheler wollte in der neu gegründeten philosophischen Anthropologie, der es um den *ganzen* Menschen gehen muss, die unterschiedlichen, zum Teil widersprechenden Menschenbilder der Einzelwissenschaften zu einem einheitlichen Bild zusammenführen. Die Wissenschaften, insbesondere die Naturwissenschaften, hätten nur die empirischen, sinnlichen Momente des Menschen zum Gegenstand, während die Philosophie auch die vitalen Interessen, die Dynamik des Geistes und seinen Willen zur Herrschaft thematisiere. Der Geist aber ist gleichursprünglich mit dem menschlichen Leib, mit seiner Natur, seinen Trieben und Bedürfnissen, doch ohne Macht und ohne Sinnrichtung. Erst durch die gegenseitige Durchdringung von Geist und sinnlichem Trieb, indem der Geist sinnlicher und das Leben geistiger wird, könne der Mensch zu seiner Bestimmung finden. Der Geist bleibt das entscheidende Prinzip, weil durch ihn Selbstbewusstsein möglich sei, er leitet den Menschen als das weltoffene Wesen.[35] Ziel ist eine Einheit der Menschheit, die aber nur durch einen Rekurs auf Gott möglich wird.

In ähnlicher Weise begriff Helmut Plessner in seiner ebenfalls 1928 erschienen vieldiskutierten Studie *Die Stufen des Organischen und der Mensch*[36] den Menschen als Lebewesen, dem es im Unterschied zum Tier möglich sei, aus sich selbst, aus seiner Mitte herauszutreten, d.h. eine gewisse Distanz zu gewinnen und über sich zu reflektieren. Anders als die Pflanze oder das Tier erfährt sich der Mensch als von der Natur, vom Körper und vom Raum dissoziiert. Diese *exzentrische Positionalität*[37] ist aber nicht leicht auszuhalten, weshalb er sich immer um eine Rückkehr in die Mitte bemühe, die er aber letztlich nicht mehr erreichen könne. Der Mensch, sowohl umweltgebunden als auch umweltoffen, befinde sich in einer nicht zum Ausgleich bringenden Verschränkung und müsse sein Leben *führen*, was ihm nur mit Hilfe der Kultur gelinge.

Das dritte bedeutende anthropologische Werk zu Beginn des 20. Jahrhunderts stammte von Arnold Gehlen. In seinem 1940 (!) erschie-

[34] SCHELER, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 8. Aufl. Bern: Francke 1975 (EA 1928).

[35] Einen interessanten, stark an Husserl und Scheler orientierten Versuch, die Dichotomie von Leib und Seele auf phänomenologischem Weg zu überwinden, unternimmt FUCHS, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta 2000.

[36] PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter 1975 (Der Untertitel des Buches ist wichtig, wird aber meist nicht zitiert).

[37] Zum Begriff der Exzentrizität vgl. PLESSNER: *Stufen*, 287ff.

nenen Buch *Der Mensch*[38] führte Gehlen viele Überlegungen von Scheler und Plessner fort, modifizierte sie aber an einer entscheidenden Stelle. Wohl sei der Mensch weltoffen (Scheler) und der Natur gegenüber autonom (Plessner), doch gebe es keine Vorrangstellung des Geistes oder eine bevorzugte Position der menschlichen Natur.[39] Vielmehr müsse der Mensch insgesamt als biologisches Sonderproblem gesehen werden. Anthropologie habe daher von den Erkenntnissen der Erfahrungswissenschaften und nicht von Metaphysik oder Geschichte auszugehen. Die Forschungen der empirischen Wissenschaften würden zeigen, dass der Mensch ein *Mängelwesen* sei:

> „Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ."[40]

Die Natur hat also den Menschen mangelhaft ausgestattet, er muss diese Defizite kompensieren, durch Handeln, Entlastungsstrategien und Kultur. Die Kultur wird gleichsam zur *zweiten Natur* des Menschen, die es ihm ermöglicht, „seine unvergleichliche Sonderstellung"[41] zu erhalten.

Diese drei „Menschheitssonderstellungsanthropologien", wie Odo Marquard diese Entwürfe nannte,[42] konnten den Dualismus der klassischen Anthropologie ebenso wenig überwinden wie sie letztlich die Anfragen der Kritik des 19. Jahrhunderts in ihre Konzeptionen nur unzureichend einzubauen vermochten. Insbesondere gelang es ihnen nicht, den Freiheitsdiskurs entscheidend weiterzuführen. – Er blieb abstrakt und idealistisch an problematische Begriffe gebunden und vermochte sich nicht von den Fesseln einer naturalistischen Konzeption zu befreien. Die Natur repräsentierte die implizite Leitgröße, auch wenn sie mit dem erkennenden Subjekt vermittelt und die Metaphysik mehr oder minder verabschiedet wurde.[43]

[38] GEHLEN, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* 7. Aufl. Frankfurt a.M.: Athenäum 1962.

[39] Vgl. GEHLEN: *Der Mensch*, 20–31.

[40] GEHLEN: *Der Mensch*, 33.

[41] GEHLEN: *Der Mensch*, 37. Dieser erkennbar biologistische Ansatz ordnet das Individuum einem nicht näher bestimmten Sozialkörper unter, dessen Nähe zur NS-Volksgemeinschaft aber unverkennbar ist.

[42] MARQUARD, Odo: *Universalgeschichte und Multiversalgeschichte.* In: DERS.: *Apologie des Zufälligen.* Stuttgart: Reclam 1987, 54–75, hier 65.

[43] Vgl. den profunden Überblick von: HAEFFNER, Gerd: *Philosophische Anthropologie.* 3., vollst. neu bearb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 2000.

3.2 Anthropolitik

Die zweite Linie brachte die vielleicht entscheidendste Zäsur im anthropologischen Denken der Neuzeit. Sie repräsentiert die Versuche, den Menschen nicht nur zu beschreiben, sondern *neu* zu erfinden.[44] Damit zog eine normative Komponente in das Menschenbild, die den Graben zwischen Realität und Möglichkeit, zwischen fraglicher *conditio humana* und blühender Zukunft endgültig zu schließen versuchte. Die Utopie der Freiheit sollte den verlorenen Nimbus einer Leit- oder Orientierungsgröße für immer abstreifen und sich in die glänzende Aura eines neuen freien Menschen hüllen.

Wohl entpuppte sich der neue Mensch, wie er exemplarisch durch die Französische Revolution entworfen wurde, als kein besonders attraktives Modell, denn die vermeintliche Herrschaft der Vernunft erwies sich nicht als Garant, den Rückfall in die Barbarei zu verhindern. Andererseits verhieß die Verbindung von anthropologischem Denken und konkreter politischer Macht, wenn sie denn mit den richtigen Prämissen arbeitet, die endgültige Überwindung eines unentschiedenen, der Beliebigkeit ausgesetzten existentiellen Selbstentwurfes. Der aufkommende Faschismus, der sich bestimmte geistige Strömungen der Jahrhundertwende und reichlich obskure historische Erwartungshaltungen zunutze machte, reduzierte das anthropologische Denken auf normativ verwertbare Versatzstücke und zwang das Freiheitsdenken somit in das enge Korsett einer Ideologie, die den selbst gesetzten Ansprüchen des klassischen philosophischen Denkens von innen her unterminierte. Die unmittelbare Politisierung und Instrumentalisierung des anthropologischen Denkens darf man zu Recht als eine „Revolte gegen die Seinsverfassung"[45] bezeichnen, weil sie sich „nicht mehr an einem zu schützenden Kern des Menschseins, sondern an einer erst noch herzustellenden Gestalt des Menschen"[46] orientierte. Die Anthropolitik (auch Anthropopolitik genannt) impliziert natürlich ein Verbot des Abweichens, Andersseins, der eigenen Wege. Wer sein Dasein diesem Ideal nicht unterwirft oder anpasst, verwirkt sein Lebensrecht, wird außerhalb des gesellschaftlichen Rahmens gestellt, wird ein *homo sacer*.

Die historisch wirksam gewordenen Formen der Anthropolitik haben im Nationalsozialismus und im sowjetischen Herrschaftsstaat ihre tiefsten Furchen gezogen. Die bevorzugten ideologischen Werkzeuge waren im NS-Staat der Rassismus und eine völkische Ideologie, während in der

[44] Vgl. dazu die aufschlussreiche Studie von STEFFENS, Andreas: *Philosophie des 20. Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen*. Leipzig: Reclam 1999, bes. 87–203.

[45] STEFFENS: *Wiederkehr des Menschen*, 84.

[46] STEFFENS: *Wiederkehr des Menschen*, 98.

Sowjetunion das Klassendenken im Verbund mit einer rücksichtslosen Planwirtschaft die kritischen, marxistisch inspirierten anthropologischen Denkversuche völlig marginalisiert hatte. Die tragende Struktur des konkreten anthropolitischen Denkens nährte sich von Reduktionismen, die das Gespür für Differenz und Kontingenz gänzlich verloren hatte und darin ihren antireligiösen Impetus zum Ausdruck brachte.

Es wird oft vergessen, dass auch die bürgerlichen Gesellschaftsformen anthropolitische Praktiken entwickelt und erprobt haben bzw. zu einer geheimen Matrix spätbürgerlicher und kapitalistischer Gesellschaften geworden sind. In ihrer *Dialektik der Aufklärung* konnten Adorno und Horkheimer die Vergesellschaftungsweisen des Konsumismus, wie er sich ihnen während ihrer amerikanischen Exilszeit präsentierte, noch in einer Sprache analysieren, die heute vergleichsweise rituell und thetisch erscheint, von ihrer Aussagekraft aber nichts an Aktualität eingebüßt hat.

4. Anthropologien im Plural – Verweigerung von Definitionen

Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts haben auch das anthropologische Denken in eine tiefe Krise gestürzt. Erkenntnistheoretisch erwies es sich den Funktionalisierungen weitgehend machtlos ausgeliefert und in den Fallstricken der instrumentellen Vernunft heillos verfangen, die mit ihrem Zwang zum Identitätsdenken das Andere, Besondere und Unangepasste aus ihrem Diskurs ausgeschlossen, Differenzen eingezogen und damit alles Ungleiche eingeebnet haben. Dabei zählen Erfahrungen der Differenz zu den grundlegenden Konstituenten der Moderne. Hier ist nicht nur an die Ursprungsdifferenz von Leib und Seele, Geist und Materie, Vernunft und Natur zu denken, sondern auch an die Fähigkeit der Abstraktion und Distanz. Wo Erfahrung und Erwartung auseinander fallen, da wächst die Sehnsucht nach Vereinigung und Klarheit, nach Eindeutigkeit und Führung. Doch liegt die kulturelle Leistung nicht gerade darin, diese Spannungen aushalten zu können, der Versuchung zur Festlegung und Eindeutigkeit zu widerstehen?

In Reaktion auf die normativen Zuschreibungen und Bestimmungen sind die jüngeren Denkmodelle und philosophischen Versuche über den Menschen geprägt von der Verweigerung jeglicher anthropologischer Fixierung und Normativität.[47] Der Mensch, so der Grundtenor, werde gerade dadurch definiert, dass er nicht definiert werden könne. Alle Bilder und Vorstellungen des Menschen sind relativ, es gibt keine Anthropologie im Singular, nur Anthropologien im Plural, die sich gegenseitig ergänzen, korrigieren und befruchten. Wenn wir den Menschen definieren

[47] Vgl. SONNEMANN, Ulrich: *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Hamburg: Rowohlt 1969, bes. 227–269.

und bestimmen, unterwerfen wir ihn einer Normativität, legen wir ihn fest und verfügen über ihn. Positiv können wir überhaupt nicht wissen, wer oder was ein Mensch sei. Selbst wie wir die Dinge unseres Daseins richtig organisieren sollen, ist uns vielfach nur in *negativer* Perspektive möglich. „Wir mögen nicht wissen", schreibt Adorno Anfang der 50er Jahre,

> „was der Mensch und was die rechte Gestaltung der menschlichen Dinge sei, aber was er nicht sein soll und welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir, und einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive, offen."[48]

Auch dort, wo die herkömmlichen Anthropologien sich dieser Einsicht geöffnet hätten, wurden sehr wohl anthropologische Festlegungen getroffen. Adorno bringt es auf den Punkt:

> „Die These arrivierter Anthropologie, der Mensch sei offen – selten fehlt ihr der hämische Seitenblick aufs Tier –, ist leer; sie gaukelt ihre eigene Unbestimmtheit, ihr Fallissement, als Bestimmtes und Positives vor. Existenz ist ein Moment, nicht das Ganze [...]. Daß nicht sich sagen läßt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie sondern ein Veto gegen jegliche."[49]

Gegen dieses Verdikt Adornos ist zu Recht eingewendet worden, dass auch in ihm implizit der Gedanke eines Wesens des Menschen sowie einer Utopie vollendeter Freiheit, in deren Namen man das Bestehende kritisiere, enthalten sei. Aber der entscheidende Unterschied zwischen beiden Ansätzen liegt wohl darin, dass sich in der negativen Dialektik schon vom Ansatz her jegliche Aufhebung der Differenz, selbst der leise Wunsch nach Identität verbietet. An dieser Stelle begegnen sich Frankfurter Schule und Poststrukturalismus; beide begreifen die Differenz nicht als abgeleitetes, sekundäres Phänomen des Denkens, sondern legen sie in den Ursprung selbst und ordnen sie ihm konstitutiv zu.

Aus diesen Überlegungen lassen sich einige Konsequenzen ziehen, die in der Vermittlung mit den Traditionssträngen theologischer Anthropologie von Bedeutung sein können. Zunächst ist daran zu erinnern, dass der Begriff Mensch (als Topos) einer eigenen Hermeneutik des Verdachts und aufrichtigen Misstrauens bedarf. Die linguistischen und strukturalistischen Weiterentwicklungen, wie sie gerade von Michel Fou-

[48] ADORNO, Theodor W.: *Individuum und Organisation. Einleitungsvortrag zum Darmstädter Gespräch 1953* (GS 8). Darmstadt: WBG 1997, 440–456, hier 456.

[49] ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik* (GS 6), 130. Vgl. auch: BÖHME, Gernot: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.

cault vorangetrieben wurden, konnten überzeugend darlegen, dass die Rede von *dem Menschen* und *der Menschheit* eine gefährliche, identifizierende Chiffre ist, die das Wissen über uns selbst normiert und darin bestimmten, meist unbekannten Machtkonstellationen unterworfen bleibt. Vielleicht lässt sich aus dichten Beschreibungen gesellschaftlicher Realitäten, fairen interkulturellen Vergleichen, vorurteilslosen historischen Erkundungen und einzelwissenschaftlichen Untersuchungen mehr über den Menschen erfahren als durch abstrakte, dem Einheitsgedanken verpflichtete Spekulationen ideengeschichtlicher Herkunft? Die historischen Anthropologien und die Traditionsstränge der Kulturanthropologien, die gegenwärtig eine Hochkonjunktur erleben, verzichten auf große Systematisierungen, sie versuchen vielmehr auf methodisch reflektierte Weise in deskriptiven Beschreibungen nachzuvollziehen, wie Menschen gelebt haben und leben, welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Zeiten, Kulturen und Traditionslinien für uns feststellbar sind. Oft liefern sie äußerst überraschende Einblicke in die Lebens- und Erfahrungswelten gänzlich differenter Lebenswelten und -zeiten, üben eine eigentümliche Faszination aus, weil „die prinzipielle *Uneinheitlichkeit und Diskontinuität*"[50] nicht nur konsequent ihr Interesse bestimmt, sondern auch Vergleichsmöglichkeiten eröffnet. Vielleicht trifft tatsächlich zu, dass es im Horizont der Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts nun darauf ankomme, „anthropologische Denkweisen auszubilden, die es mit der Unwahrscheinlichkeit des Menschseins aufnehmen können [...], daß Anthropologie als philosophische Denkform selbst nur noch phänomenologisch möglich ist".[51] Aus unterschiedlichsten Traditionen und Blickweisen werden Bilder und Vorstellungen über den Menschen zusammengetragen und miteinander in ein Gespräch gebracht, ohne Anspruch auf eine überwölbende Systematik, dafür aber mit dem Bemühen, an die Grenzen der eigenen Sprachspiele zu gehen, um die Erkenntnisse der benachbarten aufgreifen und im offenen Dialog weiterentwickeln zu können.[52]

[50] REINHARD, Wolfgang: *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie.* München: Beck 2004, 29. Das Buch ist ein Meisterwerk seines Faches, liefert eine Fülle an Einsichten und verweigert sich konsequent allen Systematisierungsversuchen. Vgl. auch VAN DÜLMEN, Richard: *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, 3 Bde. München: C.H. Beck 1999; DERS.: *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben.* Köln: Böhlau 2000. Ganz anders gelagert, aber ebenfalls solide und hochinformativ: WULF, Christoph (Hg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie.* Weinheim und Basel: Beltz 1997.

[51] STEFFENS: *Wiederkehr des Menschen*, 309.

[52] Vgl. dazu das von Heinrich Schmidinger geleitete Projekt der Österreichischen Forschungsgemeinschaft *Topologien des Menschlichen.* Ziel ist es, auf transdisziplinärer Basis Standortbestimmungen des heutigen Wissens über die wesentlichen Kennzeichen des Menschen vorzunehmen (zwei Bände sind bereits erschienen: SCHMIDINGER, Heinrich /

5. Theologische Anthropologie als negative Anthropologie

Was bedeuten nun diese Erkenntnisse für Status und Aufgabenstellung einer Theologischen Anthropologie mit ihrer Betonung auf Geschöpflichkeit und Freiheit? Welches sind die entscheidenden Eckpunkte, auf denen sich an einem tragfähigen Fundament für die unterschiedlichen Versuche über den Menschen aus theologischem Blickwinkel weiterbauen lässt?

Jedes sich in der Zeit verstehende anthropologische Denken sucht bisherige Wegmarkierungen der eigenen Traditionen auf und knüpft in kritischer Weise an sie an. Darüber hinaus wird sie mit Wolfhart Pannenberg die Überzeugung teilen, dass die Theologie ohne Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse kulturell und wissenschaftstheoretisch nicht mehr anschlussfähig bleibt.[53] Aber sie wird selbstbewusst ihr eigenes Erbe nicht verleugnen und ihrerseits Fragen an die benachbarten Wissenschaftsdisziplinen stellen. Entgegen dem mainstream human- und sozialwissenschaftlicher Theoriebildung insistiert eine theologische Anthropologie auf die religiöse Dimension des Menschen, die kein Derivat genetischer oder psychosozialer Prozesse ist. Allerdings, die fraglose Selbstverständlichkeit, mit der Pannenberg und die theologisch bestimmte, anthropologische Tradition auf die religiöse Dimension des Menschen insistiert, erscheint in dieser Weise heute nicht mehr möglich. Wir müssen andere Formen der Begründung suchen, wohl auch deshalb, weil die von Pannenberg genannten grundlegenden Merkmale des Menschseins wie Urvertrauen, Selbstbewusstsein, Sozialität und Identität bedrohte Kategorien geworden sind, die sich immer schwerer eine Transzendenz erschließen; es fehlt die innere Erfahrung, dass das „Selbstsein letztlich im Gottesbezug begründet ist".[54]

In anderer Weise hat Otto Hermann Pesch versucht, in der Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften Bausteine einer zeitgenössischen Theologischen Anthropologie zusammenzutragen. Sein Ausgangspunkt ist aber ein dezidiert theologischer: Die Grunderfahrung der Sünde, die das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen bestimmt, leitet das Nachdenken über den Menschen. „Ort und Ansatz theologischer Anthropologie liegen in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung."[55] Im

SEDMAK, Clemens [Hgg.]: *Der Mensch – ein „animal rationale"? Vernunft – Kognition – Intelligenz.* Darmstadt: WBG 2004; *Der Mensch – ein freies Wesen?* Darmstadt: WBG 2005).

[53] Vgl. dazu die große Studie von PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.

[54] PANNENBERG: *Anthropologie*, 235.

[55] PESCH, Otto Hermann: *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie.* Freiburg: Herder 1983, 36.

Vordergrund steht also keine kulturell oder gesellschaftlich drängende Infragestellung, sondern die theologische Lehre von der Sündigkeit des Menschen, jenes Menschen, der des rechtfertigenden Wortes der Gnade Gottes bedarf und dieses sich nur zusprechen lassen kann. „Der Mensch ist angewiesen auf *Erfüllung*, weil er *Mensch* ist; und er ist angewiesen auf *Rettung*, weil er sich *verfehlt* hat."[56] In theologischer Begrifflichkeit: „Der Mensch braucht *Gnade* weil er *Geschöpf* ist [...], und er braucht *Gnade*, weil er *Sünder* ist".[57] Humanwissenschaftliche Erkenntnisse sind nach Pesch auf diese religiös bestimmte Grunderfahrung hin zu befragen und zu kritisieren, wie sie umgekehrt helfen können, die Situation des Menschen präzise und adäquat zu beschreiben.

Peschs Studie beeindruckt durch die selbstbewusste Zugangsweise, doch fordert sie auch einen Preis. Den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen als einem Außen der Theologie ist die relative Selbstständigkeit verweigert, sie sind allein im Lichte des Glaubens an die Liebe Gottes bedeutsam und interpretierbar. Letztlich vermag nur der Glaube die unverfügbare Würde des Menschen und seine (Mit)Geschöpflichkeit zu begründen. Dennoch ist zu fragen, ob mit diesen primär binnentheologisch durchgeführten Bestimmungen die Anschlussfähigkeit an die kulturelle Moderne noch gewährleistet ist, ob die Theologie damit nicht ihre schöpferische Kraft in der säkularen Welt preisgibt, wenn deren Erkenntnisse keine Eigenrelevanz besitzen und primär in funktionaler Perspektive rezipiert werden.

Von den beiden großen dogmatischen Handbüchern, die in katholischer Provenienz in den 90er Jahren als zwischenzeitliche Bestandsaufnahme erschienen sind, verzichtet interessanterweise eines zur Gänze auf einen eigenen Traktat „Theologische Anthropologie".[58] Dafür gibt es natürlich gute Gründe, ist doch die anthropologische Dimension durch das Offenbarungsgeschehen konstitutiv für jegliche Theologie und Glaubensreflexion nicht anders möglich als Reflexion der Gott-Mensch-Beziehung. Auf der anderen Seite aber ermöglicht ein eigener Traktat durch sein besonderes Formalobjekt grundlegendere Reflexionen auf die *conditiones humanae*, als dies in einer impliziten Analyse möglich wäre.

[56] PESCH: *Frei sein aus Gnade*, 72.

[57] PESCH: *Frei sein*, 72.

[58] Das von Theodor SCHNEIDER herausgegebene zweibändige *Handbuch der Dogmatik* (Düsseldorf: Patmos ²1995) kennt keinen eigenen Traktat „Theologische Anthropologie". Hingegen nimmt sich das von Wolfgang BEINERT herausgegebene dreibändige Handbuch *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik* (Paderborn: Schöningh 1995) durch Georg *Langemeyer* ausführlich dieses Themas an: *Theologische Anthropologie* (Bd. 1), 497–622. Langemeyer hat auch den Band *Anthropologie* der Reihe „Texte zur Theologie" (Dogmatik Bd. 8. Graz: Styria 1998) herausgegeben.

Langemeyer fokussiert in seinem Traktat die Anthropologie von einer kulturellen Beschreibung her, von der unhintergehbar pluralen Situation des Menschen. Die Pluralität als Normgröße verflüchtigt sich bei ihm aber nicht in monadische Atomismen, sondern wird durch die klassische Idee zusammengehalten, nach der es auch in einer theologischen Anthropologie um den ganzen Menschen gehen müsse. Die theologiegeschichtliche Entwicklung, die kenntnisreich rezipiert wird, liefert letztlich den entscheidenden Maßstab für das Verständnis des Menschen in der Welt von heute und gelangt so wieder in einer Binnensprache zu durchgehend theologisch bestimmten Aspekten des Menschen: Geschöpflichkeit, Sündigkeit und Christusförmigkeit.[59]

Die Erfahrungen der gegenwärtigen Lebenswelten bleiben die entscheidenden Referenzgrößen bei fast allen neueren anthropologischen Reflexionen. Hans-Joachim Höhn[60] entwickelt seine Gedanken vor dem Hintergrund zwiespältiger moderner Erfahrungen wie Daseinsangst und Sinnverlust. Dabei wird die Bestimmung des Menschen als Bild Gottes im Kontext der Schöpfungstheologie interpretiert und auf die Grundfragen nach dem Verhältnis zur geschaffenen Mitwelt hin entfaltet. Höhn verwendet bewusst die Form des Essays, der in einer „gegenwartsorientierten, die Zeichen der Zeit aufspürenden ‚Exegese' von Glauben und Leben"[61] vielleicht größere Verständlichkeit und Plausibilität vermitteln könne als eine binnentheologische Wissenschaftssprache.

In einer ebenfalls dem nichttheologischen Publikum zugänglichen Sprache entwirft Franz Gruber seine Skizze des christlichen Menschenbildes. Auch er möchte bewusst nicht deduktiv von religiösen Bestimmungen des Menschen ausgehen, sondern einen induktiven Weg einschlagen und versuchen, „auf der Grundlage allgemeiner Existenzbedingungen christlich-religiöse Konturen des Menschen freizulegen".[62] *Leiblichkeit*, *Beziehungen*, *Arbeit* sowie *Sinn* sind jene Dimensionen des Menschen, die auf theologische Überlegungen hin aufgeschlossen werden. Dieses Parallelogramm, das immer wieder an die kulturellen Erfahrungsmuster zurückgebunden wird, markiert die entscheidenden Felder, auf denen sich gegenwärtige theologische Anthropologie bewähren muss. Gruber betont die politische wie auch pragmatische Komponente des Glaubens und knüpft in seiner Rekontextualisierung an den weltweiten

[59] LANGEMEYER: *Anthropologie*, 604–620.

[60] HÖHN, Hans-Joachim: *zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins* (Glaubensworte 1). Würzburg: Echter 2001.

[61] HÖHN: *zustimmen*, 14.

[62] GRUBER, Franz: *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*. Regensburg: Pustet 2003, 84.

konziliaren Prozess der vergangenen Dekade an. Demnach sind Verteilungsgerechtigkeit, Frieden und Ökologiefrage zentrale Themen, zu denen sich das anthropologische Denken ebenso verhalten muss wie zu den klassischen anthropologischen Fragen wie etwa Sinn, Liebe oder Tod. Nur über eine Ethik des Lebens sowie eine neue Kultur der Achtsamkeit und Solidarität lasse sich die Zukunftsfähigkeit des Christentums gewinnen.[63]

Gemeinsam ist diesen anthropologischen Entwürfen ein dreifaches Anliegen.

Zum einen fühlen sie sich den genuin theologischen Traditionen verpflichtet, nicht minder aber auch den jeweiligen konkreten Erfahrungswelten. Die Perspektive, von der her anthropologische Fragestellungen thematisiert werden, entsteht durch ein Außen, durch ein bereits Vorgegebenes, das sich als Aufgegebenes erweist und zu dem sich eine theologische Aussage in ein Verhältnis setzen muss. Dieser Ansatz von kulturellen und sozialen Erfahrungen her erfordert eine präzise Analyse gesellschaftlicher Realitäten und zumindest die rudimentäre Kenntnis eines weiteren Diskurses, um Welterfahrungen überhaupt jenseits der bereits vorausgesetzten theologischen Kategorien beschreiben zu können. Mit metaphysischen Konzepten, mit ausgreifenden Letztbegründungsansätzen gelangt man hier nur in Abstraktionen, weil darin die soziale Welt bloß als sekundäre Größe erscheint und ihre Begrifflichkeit kontextlos und mit den spätmodernen Sprach- und Sinnfiguren nahezu unvermittelt bleiben. Mit der Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und Fragestellungen, wie sie die zuletzt vorgestellten Anthropologien versuchen, schärft die Theologie ihre Aufmerksamkeit für die realen Bedingungen menschlicher Existenz und gewinnt auch in ihrer Begrifflichkeit an Prägnanz. Das korreliert mit der in sprachphilosophischen Traditionen beheimateten Einsicht, dass Bedeutungen primär in Bezug auf Alltagserfahrungen zu gewinnen – und deshalb auf ihre Kontextualität und Partikularität hin zu beschreiben sind.

Damit ist ein zweiter Aspekt gegeben. Wo soziale Welten mittels Zeichen beschrieben und interpretiert werden, da verbietet sich das Streben nach einer letzten Einheit und Identität, weil die Bedeutung der Zeichen nur in Differenz und Relation zu anderen Zeichen zu finden ist. Das freie Spiel strategisch ungebundener Diskurse begreift Einheit nur als unhintergehbare und gleichursprüngliche Differenz, die sie einer

[63] Vgl. GRUBER: *Das entzauberte Geschöpf*, 135ff.

theologischen Einholung aber durchaus zugänglich macht.[64] Wenn Differenz und Pluralität elementare Kennzeichen unseres Daseins sind, dann kann es auch innerhalb der Theologie nur unterschiedliche Menschenbilder geben, eine theologische Anthropologie letztlich nur in einem „Nebeneinander mehrerer Theologischer Anthropologien"[65] bestehen. Insgesamt ist dieser Aspekt der Pluralität und Differenz in der Theologiegeschichte sicherlich zu kurz gekommen, auch wenn große Ausnahmen wie etwa Meister Eckhart oder Nikolaus von Kues andere Konzepte in die theologische Landschaft gepflanzt haben. Der Fokus auf die Einheit wird gewiss durch das fundamentale Axiom von der Einzigkeit Gottes begünstigt und die Konzentration des Heilsereignisses auf „die Gabe, die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt worden ist" (Röm 5,15), erzeugt einen starken Sog auf den Einheitsaspekt: Der Eine bringt das Heil für die Vielen. Nur allzu leicht wird dann Pluralität als defizitär, als negatives Moment qualifiziert.

Das dritte verbindende Moment dieser Anthropologien liegt in ihrer Weigerung, positive, normative Bestimmungen des Menschen vorlegen zu wollen. Damit nehmen sie jenen verlorenen Faden der Geschichtlichkeit wieder auf, der sich in den Wesensbestimmungen zu einem dünnen Faden zurück gesponnen hat. Sie knüpfen damit implizit an jene anthropologischen Traditionen an, die mit ihrer Verweigerung normativer, ontologischer Systematik einen kleinen, wenn auch nie gerissenen Strang innerhalb der theologischen Überlieferung gebildet haben. Die Traditionen der *negativen Theologie* können für die Anthropologie insofern eine Weiterentwicklung ermöglichen, als sie mit Bausteinen, Skizzen und Elementen operieren, aus denen sich wohl Bilder vom Menschen formulieren lassen, aber kein fest gefügtes, definierbares christliches Menschenbild entwickeln lässt. Wie jede philosophische, so ist auch heute jede theologische Anthropologie nur als negative möglich.

Die kataphantische Zuspitzung des anthropologischen Denkens knüpft paradoxerweise an die Bestimmung des stärksten Symbols an, das die Bibel über den Menschen im Laufe ihrer Erfahrungsgeschichte zu entfalten wusste: nach dem Bilde Gottes zu sein (Gen 1,26). Sie treibt diesen kritischen Zugang noch entschieden weiter. In vielen Untersuchungen hat die Exegese den Bedeutungshorizont der hebräischen Wör-

[64] Vgl. dazu die Studie von HOFF, Gregor Maria: *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik.* Paderborn: Schöningh 2001.

[65] LANGEMEYER: *Anthropologie*, 591. Langemeyer betont, dass es in der Geschichte der Theologie immer schon verschiedene theologische Anthropologien nebeneinander gegeben habe, dies aber kaum ausdrücklich reflektiert wurde. Offen bleibt aber, wie viele Anthropologien es geben und worin das Maß ihrer Unterschiede liegen könnte.

ter *säläm* (Bild) und *d^emut* (Ähnlichkeit) herausgearbeitet.[66] *Bild* ist dabei durchgehend ein Relationsbegriff, mit dem Beiklang von Repräsentation und Ähnlichkeit geschmückt, eine stille Metapher für die enge Beziehung Gottes zum Menschen. „Ebenbild Gottes ist der Mensch, wenn er in seinem Menschenverhältnis Gottes unbedingtes Ja zum Menschen mitspricht."[67] Aussagen über den Menschen sind immer auch Aussagen über Gott. Die Bibel verbietet nun nachdrücklich, sich ein Bild von Gott zu machen, weil er als der ganz Andere aller Wirklichkeit und allem Verstehen entzogen ist und bleibt.[68] Wenn die Gottesbeziehung keine von unserer Welt- und Selbsterfahrung isolierte Beziehung ist, sondern sich in unserem Verhältnis zu den Mitmenschen, zur Welt und zur eigenen Existenz artikuliert, dann betrifft in logischer Konsequenz das Bilderverbot auch den Menschen. Sich von Gott kein Bild machen, kein festes Konzept entwickeln, bedeutet dann die Weigerung, auf Grund der Ähnlichkeit oder Ebenbildlichkeit ein Bild vom Menschen zu entwerfen.[69] *Ebenbild* erweist sich dann als ein eschatologischer, nach vorne offener Begriff, der die bleibende Differenz zwischen den verschiedenen Bildern zu einem offenen Horizont aufspannt. Bilder vom Menschen sind demnach Zeichen, die neue Zeichen hervorbringen, nur im Entzug präsent

[66] Vgl. etwa: GROß, Walter: *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut.* In: JBTh 15 (2000) 11–38; DERS.: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts.* In: EL-KHOURY, Nabil u.a. (Hgg.): *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung.* FS Hermann-Josef Vogt. Beirut/Ostfildern: Schwaben-Verlag 1993, 118–136; GÖRG, Manfred: *»Ebenbild Gottes«. – Ein biblisches Menschenbild zwischen Anspruch und Realität.* In: BUCHER, Rainer u.a. (Hgg.): *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück.* Luzern: Exodus 1998, 11–23.

[67] HÖHN: *zustimmen*, 78.

[68] Dazu gibt es mittlerweile eine Fülle an Literatur. Vgl. etwa: DOHMEN, Christoph: *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament.* Frankfurt a.M.: Athenäum 1985; RAINER, Michael J. (Hg.): *Bilderverbot* (= Jahrbuch politische Theologie 2). Münster: LIT 1997; NIEHR, Herbert: *Götterbilder und Bilderverbot.* In: OEMING, Manfred / SCHMID, Konrad (Hgg.): *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel.* Zürich: Theologischer Verlag 2003, 227–247.

[69] Zwar spricht das Neue Testament von Christus als dem Ebenbild, dem eigentlichen Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3: Christus als „der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens"). Doch ist hier Bild nicht im Sinne eines Porträts gemeint, sondern als Bild Gottes repräsentiert der Auferstandene den Schöpfungswillen Gottes, in ihm nimmt der schöpferische Akt Gottes die sichtbarste Gestalt an: In ihm, durch ihn und auf ihn hin ist alles geschaffen, wie der Kolosser-Hymnus so präzise formuliert. In Christus zeigt sich die erneuerte Schöpfung, in ihm erscheint das wahre Bild, zu dem der Mensch bestimmt ist. Der Begriff Ebenbildlichkeit ist daher kein ontologischer Begriff, sondern ein Relationsbegriff, er sagt etwas über die Beziehung Gottes zum Menschen aus. Gott als der Liebhaber des Lebens hat den Menschen als Partner erwählt, damit er in Freiheit am Schöpfungswerk teilnehme.

und stets das Thema umkreisend, von mehreren Perspektiven her ausgeleuchtet.[70] Natürlich kommt keine Verständigung über unsere Welt ohne Bilder aus, weil sich unsere sprachliche Kommunikation in Bildern ereignet. Doch sind mit dem Bilderverbot nicht diese Bilderformen gemeint, sondern, eine Unterscheidung von Thomas Mann aufgreifend, jene, die ein Bildnis meißeln: fix, eindeutig und unveränderlich.

Die Ausdehnung des Bilderverbots auf den Bereich des Menschlichen muss demnach die gleichen Konsequenzen zeitigen wie das Bilderverbot Gottes selbst. Die ikonoklastische Komponente erweist sich dann als Teil jenes Selbstverständnisses, das feste, nichtrevidierbare Zuschreibungen über den Menschen verbietet; zugleich liegt ihr wüste Bilderstürmerei fern, denn sie weiß, dass Bilder Wege sind,[71] in denen der narrative Reichtum theologischer Sprache zur Geltung kommt. Eine den Traditionen der negativen Theologie und des Bilderverbots verpflichtete Anthropologie drängt zur Differenzierung, bezieht Position, bricht Verfestigungen auf – und wehrt vor allem den vielfältigen Reduktionismen, die gegenwärtig die Menschen am meisten bedrohen und das schwache Licht des überformten Freiheitsdiskurses zum Erlöschen bringen.

In dieser negativen Bestimmung ist der Freiheitsdiskurs innerhalb der Theologischen Anthropologie neu aufzunehmen und zu positionieren. Er kann nicht anders erfolgen als in der Verpflichtung und im Rückgriff auf die eigene Tradition, in Kenntnis des gegenwärtigen Problemhorizonts und im Angesicht der Kritik, wie sie paradigmatisch von Foucault und Agamben formuliert worden ist. Wann immer in theologischer Perspektive vom Menschen die Rede ist, wird also zugleich seine *Geschöpflichkeit* und *Ebenbildlichkeit* behauptet. Damit ist aber auch direkt deren performativer Gehalt angesprochen, indem sich in diesen beiden zentralen Bestimmungen das Postulat der Freiheit artikuliert. Schöpfung heißt *in die Welt kommen* als ein freies Gegenüber Gottes und in Beziehung zu den anderen Menschen und der Mitwelt. Ebenbildlichkeit vertieft und verstärkt dieses fundamentale Bekenntnis, denn durch sie ist die Freiheit als anthropologische Konstante konstitutiv in das menschliche Selbstverhältnis eingeschrieben. Die Bestimmung des Menschen als eine Existenz der Freiheit darf im theologischen Denken allen Einsprüchen zum Trotz nicht aufgegeben und muss selbst in brutalsten Beraubungen kontrafaktisch behauptet werden. Das kann sie nur, wenn sie die von außen

[70] FREYER, Thomas: *Der Mensch als „Bild Gottes"? – Anmerkungen zu einem Vorschlag von E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie.* In: WOHLMUTH, Josef (Hg.): *Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie.* Paderborn: Schöningh 1998, 81–95.

[71] So der vielsagende und treffende Titel von: WERBICK, Jürgen: *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre.* München: Kösel 1992.

an die theologische Anthropologie herangetragenen Anfragen und Einwürfe überhaupt erst versteht und die Gefährdungen erkennt, die dem Menschen von heute zusetzen. Das verpflichtet zu einer Konzeption von Freiheit, die sich weder in affirmativer, kontextloser Rhetorik verliert noch sich einer idealistischen Abstraktion ausliefert und den Zugriffen der Politik und den verdeckten ideologischen Interessen das letzte Wort überlässt. In den folgenden abschließenden Überlegungen soll daher noch an einigen Problemfeldern kurz skizziert werden, in welche Richtung die Theologische Anthropologie noch stärker ihr kritisches Potential zur Sprache bringen kann.

6. Das sinnstiftende und kritische Potential Theologischer Anthropologie

(1) Die Auseinandersetzung mit den Einsprüchen Foucaults und Agambens kann für die Theologische Anthropologie ein guter Anlass sein, sich wieder mehr ihrer genuinen Stärken zu besinnen und ihre Anliegen mit dem neuzeitlich zentralen Topos der Freiheit in der Weise zu vermitteln, dass sie nicht als metaphysisches, unbewohntes Theoriegebäude erscheint, sondern als eine erfahrungsgesättigte, auf Zukunft hin offene und Hoffnung schenkende Kraft, die für Menschen Sinn stiftet und ein erfülltes Leben ermöglicht. Sie ruft Vergessenes wieder ins Gedächtnis, deckt Funktionalisierungen auf und erhält den Diskurs dort am Leben, wo er aus machtpolitischen Gründen abgebrochen werden soll. Es ist ein wesentlicher Zug neuzeitlicher anthropologischer Entwürfe, dass sie im Windschatten von Vernunfts- und Fortschrittsoptimismus vergessen haben, was in der biblischen Anthropologie immer wieder stark betont wird: Der Mensch ist ein *Geschöpf* Gottes, niemals aber Schöpfer. Die Scholastik hat noch genau unterschieden zwischen *creare* (was allein Gott vorbehalten war) und *facere* (was Sache des Menschen ist). Auch wenn dem Menschen die Erde zur Gestaltung anvertraut ist, bleibt seine Verwiesenheit und Hinordnung auf Gott das primäre und allem vorausliegende Datum. Die breit bezeugte Sonderstellung in der Schöpfung hebt des Menschen Zugehörigkeit zur Sphäre des Geschaffenen nicht auf. Menschsein heißt, Teil dieser Welt zu sein, ein begrenztes Wesen (das ist der Sinn des Ausdrucks „Mängelwesen"), vom Scheitern bedroht, der Vergänglichkeit und dem Tod unterworfen. Gerade in dieser Begrenztheit sind uns die letzten Zugriffe auf den Menschen, bleibt uns seine Funktionalisierung verwehrt, gilt es im Anschluss an Foucaults Machtkritik das Prädiskursive zu stärken, die Refugien der Autonomie zu schützen und auszubauen.

(2) In den biblischen Schriften geht es um den *ganzen* Menschen, um den Menschen als Leib und Seele. Auch wenn die nachfolgende, vor allem

durch Augustinus geprägte theologische Tradition das platonische Denken mit seiner dichotomischen Unterscheidung von Leib und Seele/ Geist weiterführt, bleibt die Integrität des Menschen ein fundamentales Prinzip. Der Mensch hat nicht Leib und Seele, sondern er *ist* Leib und Seele. Immer noch erweist sich die Überwindung des metaphysischen Dualismus als eine der großen Herausforderungen für die Theologische Anthropologie.[72] Die selbstverständliche Trennung von Körper und Seele, die radikale Isolierung von Teilaspekten sowie die Reduktion von Störungen auf biophysikalische Fehlschaltungen, wie sie über weite Strecken die moderne Medizin beherrschen, treiben viele Menschen in alternative Medizinformen, weil sie dort als ein Ganzes, als ein verwobenes und differenziertes Individuum wahr- und angenommen werden. Im etablierten hoch technisierten Gesundheitswesen lauert in der Tat die Gefahr der Biopolitik, dass das politische, soziale Leben des Individuums, die Geschichte seiner Selbstwahrnehmung auf das biologische Leben hin reduziert wird. Solche Entwicklungen sind ein Symptom für die Wichtigkeit einer integralen, ganzheitlichen Sicht des Menschen, zu der die Theologische Anthropologie aus ihrer reichen Tradition wichtige Erkenntnisse einbringen kann.[73]

(3) Wenn es der Anthropologie um den ganzen Menschen gehen muss, dann liegt eine wichtige Aufgabe gewiss im Widerstand gegen die unterschiedlichen Reduktionismen, wie sie zusehends in unsere Alltagswelt eindringen. Angesichts der Allgegenwart von Marktdenken und Kosten-Nutzen-Kalkül erscheint das christliche Bekenntnis zum *Menschen um seiner selbst willen* als frommer, wohlwollender, aber letztlich vergeblicher Wunsch. Das Bekenntnis zur völligen Zwecklosigkeit des Menschen zählt sicherlich zu den zentralsten Merkmalen der jüdisch-christlichen Überlieferung. Die ökonomischen Imperative, die sich im Zuge neoliberaler Wirtschafts- und Sozialpolitik immer weitere Bahnen brechen,

[72] Vgl. dazu: BACHL, Gottfried: *Der beschädigte Eros. Frau und Mann im Christentum.* Freiburg: Herder 1989; Concilium-Themenheft zu *Körper und Religion* (Conc 2/2002).

[73] Diese Ganzheitlichkeit ist aber konkret ausdifferenziert in Frausein und Mannsein. Die Einsichten und Forschungsergebnisse der feministischen Theologie sowie der theologischen Frauen- und Geschlechterforschung spielen für eine Theologische Anthropologie daher eine zentrale, unersetzliche Rolle. Vgl. etwa RAKEL, Claudia / RIEGER-GOERTZ, Stefanie / WALZ, Heike: *Anthropologie.* In: LEICHT, Irene / RAKEL, Claudia / RIEGER-GOERTZ, Stefanie (Hgg.): *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003, 132–153 (dort auch weiterführende Literatur); O'HARA GRAFF, Ann Elisabeth (ed.): *In the Embrace of God. Feminist Approaches to Theological Anthropology.* Maryknoll: Orbis 1995; GLIETSCH, Susanne: *Geschlechtertheorie und ethisch relevante theologische Anthropologie.* In: ThQ 184 (2004) 18–36.

spannen die Menschen ins enge Korsett zweckrationaler Verhältnisse, nehmen ihnen den Eigenwert – und damit ein zentrales Stück Identität.[74]

Kant schreibt in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

> „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde."[75]

Die Universalisierung des Preis- und (ökonomisch codierten) Wertdenkens verändert die anthropologische Selbstwahrnehmung relativ langsam, dafür aber umso nachhaltiger. Weil die gesellschaftliche Partizipation nach wie vor eng an die Erwerbsarbeit gekoppelt ist, geht mit der Erwerbslosigkeit oft soziale Ausschließung einher. Darf der Zugang zur ökonomischen Leistungsmöglichkeit, also zu bezahlter Arbeit über Anspruch und Zugang zu optimaler Gesundheitsvorsorge entscheiden?

Insgesamt bedarf es noch großer Anstrengungen, um die schleichenden kulturellen Veränderungen im ökonomischen Paradigma, die sich zusehends auch im religiösen Verhältnis festsetzen, präzise zu beschreiben. Nur so lassen sich Anknüpfungspunkte für überzeugende Gegenentwürfe gewinnen. Wer möchte bestreiten, dass die Reduktion des Menschen auf seine Leistungsfähigkeit und Produktivität seine Würde weitaus schwerwiegender verletzt als viele vermeintlich gravierende Formen der Sünde, über die sich Moralisten so stark ereifern können?

Die vielfältigen Reduktionismen zeigen sich in den unterschiedlichsten Bereichen, augenblicklich besonders virulent in den so genannten Biowissenschaften.[76] Die Hirnforschung, die mit spektakulären Thesen zur Willensfreiheit großes mediales Interesse weckt, ist eine Herausforderung für die Philosophie, die diese auch mit beachtlichen Beiträgen schon aufgegriffen hat.[77] Was bedeutet die „Entdeckung des neuronalen

[74] Vgl. dazu den guten Überblick von: SCHUI, Herbert / BLANKENBURG, Stephanie: *Neoliberalismus. Theorie, Gegner, Praxis.* Hamburg: VSA Verlag 2002.

[75] KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 77.

[76] Vgl. dazu LANGTHALER, Rudolf (Hg.): *Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium.* Frankfurt a.M.: Peter Lang 2004. Der Band ist vor allem durch die Wiedergabe der Diskussionen unter den Teilnehmern höchst aufschlussreich.

[77] Einen guten Überblick bietet: ROTH, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001; DERS.: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1994; DERS.: *Wie das Gehirn die Seele macht. Vortrag bei den 51. Lindauer Psychothearpiewochen* (http://www.lptw.de/vortraege2001 /g_roth.html). Peter Bieri hat den Hirnforschern gravierende Kategorienfehler vorgeworfen. Vgl. BIERI, Peter: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens.* Frankfurt a.M.: Fischer 2003.

Codes"[78], die Rückführung der Willensfreiheit auf (hirn)physiologische Prozesse,[79] für die Rede von Identität und Autonomie? Wohl sind entscheidende Begriffe und Fragen noch ungeklärt, wie etwa das Verhältnis von Bedeutung und mentaler Repräsentation, doch wird die Frage, ob Geist auf einer Input-Output-Matrix überhaupt repräsentiert werden könne, noch für größere Debatten sorgen.[80] Irritierend an dieser Debatte erscheint, dass das, was in der Tradition mit Autonomie und Verantwortung beschrieben wurde, seinen Sitz nun nicht mehr in der freien Entscheidung des Menschen hat, sondern in den Nervenzellen und Molekülen des Gehirns.

Charles Taylor hat in einem Interview davor gewarnt, „eine reduzierte Anthropologie der Wirklichkeit" hinzunehmen und (im Hinblick auf die Philosophie) gemeint:

> „Der wichtige Auftrag für die Philosophie besteht darin, gegen die Verflachung der Welt im Allgemeinen und jener reduzierten Anthropologie im Besonderen, die in der akademischen Welt gegenwärtig herrscht, vorzugehen. Der christliche Philosoph hat den Auftrag, diese geschlossene Konzeption aufzubrechen."[81]

Das wird in ähnlicher Weise wohl auch für die Theologin und den Theologen gelten.

(4) Eine weitere Herausforderung für die Theologische Anthropologie in ihrer Relation zur modernen Welt berührt die bereits angesprochene Verwiesenheit des Menschen auf *Transzendenz*. Wie ist das ganz Andere, auf das der Mensch in seiner Erkenntnis und in seinem Handeln ausgreift, erfahrbar? Welche Sprachformen sind dafür zu entwickeln? Wenn

[78] *Das falsche Rot der Rose.* Spiegel-Gespräch mit Prof. Wolf SINGER (Der Spiegel 1/2001, 154–160, hier 158).

[79] Vgl. LÜKE, Ulrich: *Zur Freiheit determiniert – zur Determination befreit? Zwischendiagnose zur aktuellen Hirnforschungsdebatte.* In: StdZ 222 (2004) 610–622; QUITTERER, Josef: *Die Freiheit, die wir meinen. Neurowissenschaft und Philosophie im Streit um die Willensfreiheit.* In: HerKorr 58 (2004) 364–368; einen guten Überblick aus theologischer Perspektive bietet das Heft 3 (2004) der ThG; GOLLER, Hans: *Sind wir bloß Opfer unseres Gehirns? Hirnforscher betrachten Willensfreiheit als Illusion.* In: StdZ 223 (2005) 446–458.

[80] Vgl. etwa: ROTH, Gerhard: *Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?* In: DZPhil 52 (2004) 223–233; SINGER, Wolf: *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Gehirnforschung.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002; DERS.: *Ein neues Menschenbild?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003; NEUNER, Peter (Hg.): *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (= QD 205). Freiburg: Herder 2003. *„Selbstinstrumentalisierung des Menschen".* Ein Gespräch mit der französischen Moraltheologin Marie-Jo THIEL über die Biotechnologien. In: HerKorr 59 (2005) 15–19.

[81] *Hunger nach Transzendenz.* Ein Gespräch mit dem kanadischen Philosophen Charles TAYLOR. In: HerKorr 58 (2004) 393–397, hier 397.

Gott „kein Gegenstand neben anderen im aposteriorischen Erfahrungsbereich des Menschen, sondern der ursprüngliche Grund und die absolute Zukunft aller Wirklichkeit“[82] ist, dann drängt die Frage in den Vordergrund, wo diese Transzendentalität in der Kategorialität des Seins spürbar wird und Gestalt annimmt. Peter Strasser hat die Immanenzverdichtung als ein Paradigma moderner Gesellschaften bezeichnet und gefordert, sie auf mögliche Transzendenzerfahrungen hin aufzubrechen.[83] Er beklagt, dass die religiösen Fragen rationalisiert und „alle Schlupfwinkel der Transzendenz aufgestöbert [werden], um sie alle argumentativ zu verstopfen und moralisch auszuräuchern“.[84] Solches schade der Religion mehr als der atheistische religionskritische Diskurs, der sein Gegenüber längst verloren habe. Strasser ist hier zuzustimmen, weil die Kraft des Religiösen nicht allein in ihrer Fähigkeit zur Kontingenzbewältigung liegt, sondern weitaus stärker in ihrer Fähigkeit zur Kontingenz*begegnung*. Welchen Beitrag kann insbesondere eine theologische Anthropologie gegen die Tendenzen der Immanenzverdichtung leisten? Bietet sie entsprechende Hilfestellungen für den *Weg nach draußen* (Peter Strasser), der in den Religionen breite, wenn auch gewundene Pfade gelegt hat? Auch hier ist an die entsprechenden Lebens- und Erfahrungswelten der Spätmoderne anzuknüpfen, denn das Sein des Menschen „ist nicht abzutrennen von dem Sinn, zu dem er sich versteht.“[85] Theologische Anthropologie versteht sich daher auch als eine Hebamme, die Spuren freilegt, als eine Anwältin der verschütteten und ausgetrockneten Diskurse.

(5) Das konkrete Leben mit seinen Aporien und Hoffnungen ist der Ort, an dem sich die christliche Rede von Gott als dem Schöpfer und vom Menschen als seinem freien ebenbildlichen Geschöpf bewähren und bewahrheiten muss. Der Blick von außen, von den säkularen Verhältnissen dieser Welt her, ist kein nachrangiges Geschehen, sondern unersetzbarer Teil der theologischen Analyse selbst und daher ein wichtiger locus theologicus.[86] Er bindet die Theologie an die Kontexte, die ihr vorgegeben

[82] RAHNER, Karl: *Theologie und Anthropologie*. In: Schriften zur Theologie 8. Einsiedeln: Benzinger 1967, 43–65, hier 50.

[83] Vgl. STRASSER, Peter: *Journal der letzten Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998; DERS.: *Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

[84] STRASSER: Journal, 239.

[85] HABERMAS, Jürgen: *Philosophische Anthropologie*. In: DERS.: *Kultur und Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, 89–111, hier 90.

[86] Vgl. SANDER, Hans-Joachim: *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano*. In: KEUL, Hildegund / SANDER,

sind und über die sie nicht verfügt. Die Autorität des Außen impliziert einen Abschied von den großen Erzählungen zugunsten kleiner, lokaler und situativer Anthropologien, die nur in gegenseitiger Differenz und Kritik ihren Wahrheitswert aufweisen.[87] Diese kleinen, lokalen und kontextuellen Anthropologien sind konstitutiv plural, in ihrem Hinterhof warten keine imaginären Großerzählungen, weil dieser längst leergefegt ist und von unterschiedlichsten situativen Anthropologien bewohnt wird. Was diese kleinen pluralen Anthropologien aber verbindet und zusammenhält, sind die tragenden Symbole wie *Geschöpflichkeit* und *Ebenbildlichkeit*. Diese gilt es in die kleinen, regionalen Anthropologien zu übersetzen, eine eigene, große Metaphysik lässt sich aus ihnen nicht mehr entwickeln. Diese Metaphern können sicherstellen, dass die verschiedenen Entwürfe an ihre Ursprungserfahrungen und Optionen gebunden bleiben, vereint durch ein Band, das im freien Spiel der Kräfte verbindet und spannt, sich verknotet und löst, die unterschiedlichen Ansätze relativiert und offenhält, die Präsenz der konstitutiven Elemente garantiert. Bei der Suche nach möglichen Korrelationen zwischen der reichen biblisch-theologischen Tradition und den konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeiten gibt es keine Königswege, sondern nur tastende, zögernde Versuche, in denen die Antworten nicht als eine Trophäe herumgereicht werden können. Die Theologie ist *ein* Versuch unter mehreren und ihre Kraft liegt in nichts anderem als in dem intuitiven Erfassen und Darstellen des Ganzen, in der Bereitstellung eines tragenden Symbolsystems, dem vielleicht besseren Argument und der hoffentlich überzeugenderen Praxis.

Vielleicht ließe sich dabei stärker an eine Traditionsfigur anknüpfen, die Foucault mit dem Begriff „Pastorat" oder „Pastoralmacht" umschrieben hat. Im Unterschied zur Königsmacht, die nur befiehlt und von ihren Subjekten Opfer verlangt, wenn die Staatsraison es erfordert, ist die Pastoralmacht auch dazu bereit, „sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern".[88] Sie ist eine Machtform, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt kümmert, sondern um jedes einzelne Mitglied während seines ganzen Lebens. Freilich lauert in ihr die Gefahr der Kontrollierung und der Unterwerfung, weil niemand diese Form der Macht, wie Foucault hinzufügt, ausüben könne, ohne Herz und Seele der Menschen

Hans-Joachim (Hgg.): *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*. Würzburg: Echter 1988, 240–258.

[87] Zum Begriff und Status lokaler bzw. kleiner Theologien vgl. SEDMAK, Clemens: *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung*. Freiburg: Herder 2000; DERS.: *Theologie in nachtheologischer Zeit*. Mainz: Grünewald 2003, 114–126.

[88] FOUCAULT: *Warum ich Macht untersuche*, 248; vgl. dazu auch: DERS.: *Omnes et singulatim*, 67–79.

zu erforschen, ohne zu wissen, was in ihnen vorgeht und ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren. Doch es könnte diese Warnung zugleich ein Anstoß sein, jene Formen von Pastoralmacht aufzusuchen und theologisch weiterzuentwickeln, die auf den Geständniszwang verzichten, das Prädiskursive und Innerste des Menschen schützen und vor den verschiedensten Zugriffen sichern. Das erfordert die Aufdeckung der subtilen Versuche, selbst in die geheimsten Winkel des Menschen einen Anker zu werfen, um auch diese letzten unentdeckten Orte noch einer ökonomischen Nutzbarmachung zu erschließen.

(6) Ich möchte abschließend an einem kleinen Beispiel zeigen, wie eine lokale, den kritischen Traditionen und Anfragen verpflichtete Anthropologie selbst entlegen anmutende Phänomene aufgreifen und dabei zeigen kann, dass sich in ihnen Tendenzen und Entwicklungen ankündigen, die das Menschliche auf subtile Weise bedrohen, seine Wünsche nach einem glücklichen Leben auf die Warenförmigkeit seines Bewusstseins reduzieren – und ihn damit seiner Freiheit und Würde berauben.

Eine derzeit häufig gesendete TV-Werbung zeigt zwei junge Männer, die irgendwo in der sommerlichen, landschaftlich berückenden Einöde mit einem Toyota eine Straße entlangfahren und plötzlich ein Auto am Wegesrand stehen sehen.[89] Eine verführerische, langbeinige Frau macht sich am Wagen zu schaffen, sie hat offenbar eine Panne. Kein Wunder, dass sich die beiden Männer erst einmal vielsagende Blicke zuwerfen und sich schon auf eine reizende Begegnung freuen. Sie verlangsamen das Tempo und wollen gerade halten, da tritt der Fahrer aufs Gas und rauscht an dem Auto, einem Toyota Corolla vorbei. Irritiert drehte sich der Begleiter nach hinten und anschließend zum Fahrer, der mit der Coolness eines Krimihelden diagnostiziert: „Ist eine Falle! Ein Corolla hat keine Panne." Die Kamera zeigt wieder die junge Frau, die verdutzt dem davonbrausenden Auto nachblickt, sich die Maske vom Kopf reißt und sich als glatzköpfiger Bösewicht entpuppt, der eine vermeintlich perfekte Falle konstruiert hat. Der Spot endet mit dem Satz eines Off-Sprechers: „Der neue Toyota Corolla. Nichts ist unmöglich. Toyota."

Dieser zweifellos perfekt inszenierte, nur 30 Sekunden lange Werbespot fasziniert und irritiert im gleichen Atemzug, weil er auf mehreren Ebenen klassische Sujets der Anthropologie wie der Ökonomie zitiert und gleichzeitig zerstört. Er beutet die menschliche Hilfsbedürftigkeit und die Hilfsbereitschaft gleichermaßen aus, indem er das unentgeltliche Helfen, d.h. die Gegenökonomie des Geschenks, an den Pranger stellt. Verbunden werden die Ebene des Gebens und des Nehmens durch das

[89] Siehe: http://www.myfunlink.de/show.php?id=232.

Opfermotiv, das selbst in doppelter Weise gebrochen wird. Die erotisch hoch aufgeladene Szene beginnt mit einem trüben Blick der Kamera durch leuchtend gelbe Distelblumen, die über ein kunstvoll gewobenes Spinnennetz verbunden sind und bald den Blick auf das zentrale Motiv, auf das spätere Opfer der Spinne, freigibt: das schwarze Auto und die Frau mit kurzer Jeanshose sowie weißer, lässig gebundener Bluse. Die geheimnisvoll, aber souverän und modern wirkende Frau bedarf einer Hilfe (Hilfsbedürftigkeit als ein ohnehin genuin weibliches Attribut), sie täuscht diese aber nur vor, was der Betrachter vielleicht vermutet, aber nicht genau wissen kann. Die ebenfalls dynamisch wirkenden jungen Männer sind in einer optimalen Situation, sie fahren das richtige Auto – und können, aber müssen nicht eine gute Tat setzen. Sie folgen dem ursprünglichen (?) oder doch nur suggerierten moralischen Impuls, der zugleich einer gesellschaftlichen Erwartungshaltung entspricht: dem Opfer (victima) zu helfen, obwohl sie sich (unwissend) in eine Gefahr begeben. Vielleicht wollen sie aber auch nur deswegen helfen, weil dies möglicherweise einen Sekundärgewinn verspricht. Das erotische Objekt kann es wert sein, eine gute Tat zu setzen, also seinerseits ein Opfer (sacrificium) zu vollbringen. Doch eine Hermeneutik des Verdachts hat sich längst über die Szene gebreitet. Und plötzlich bricht die Dynamik, es wird die Täuschung durchschaut und die Situation mit neuen Bedeutungen aufgeladen. Das Zeichen „Notsituation", repräsentiert durch die am Auto hantierende Frau, wird mit dem Zeichen „Hilfeleistung" (zwei Männer) verknüpft, aber im nächsten Augenblick mit dem Zeichen „Gefahr" verbunden – und dadurch ersetzt. Denn die Gefahr lauert nur dort, wo sie mit falschen Referenzen ausgestattet ist. Die klassische Semiologie der Notlage (Notsituation – Hilfe – Wiederherstellung) wird durch die neue, kapitalistisch geformte Semiologie „Notsituation" – „Hilfe" (ersetzt durch „Gefahr") – „Wiederherstellung: Toyota" abgelöst.

Es wird dem Zuschauer bzw. der Zuschauerin nicht verborgen bleiben, dass zwischen dem vermeintlichen Opfer und den vermeintlichen Helfern ein deutliches Gefälle besteht; der einen Frau in Not stehen zwei Männer mit Handlungsalternativen gegenüber. Ohnmacht gegen Macht. Dabei rekurriert der Spot auf durchaus vorhandene innere Realitäten, weil sich Hilfsbedürftige ja oft als „gefährlich", d.h. als anhänglich, aussaugend und fordernd erweisen. Die Bedürftigkeit wird negativ besetzt: Wer in Not gerät, hat entweder etwas falsch gemacht, oder er benützt sie zu seinen eigenen, moralisch fragwürdigen Zwecken. Erlösung und Befreiung schafft das kaufbare Objekt. Ein Corolla hat eben keine Panne.

Eine erfolgte Hilfestellung würde die herrschende, kapitalistische Warenökonomie unterminieren, weil sie eine Alternative zur Macht der Warenwelt zumindest andeuten würde: Man gibt, ohne eine komple-

mentäre Gegengabe zu erwarten.[90] Aus Notlage hilft, wer eben kann – unabhängig davon, warum man in eine missliche Lage geraten ist. Ein solches Verhalten würde die Gegenökonomie aktivieren, die Ökonomie der Verschwendung und des Geschenks. Sie ist auch jenes Modell, die den Machtzugriffen auf das Subjekt und die Freiheit wehrt. Sie lebt von den wenn auch noch so marginalisierten und überformten Refugien der Selbstbestimmung und unzerstörbaren Identität. Weil diese subjektorientierte Ökonomie die mediatisierten Tauschverhältnisse aufhebt, wird das Opfer negativ besetzt, die Hilfsbedürftigkeit problematisiert und auf ihre gegenökonomische Kraft zugegriffen. So oszilliert der Spot dauernd zwischen der Schönheit der Hilfe und der Hässlichkeit des Motivs. Kein Gefühl des Mitleids, keine Form des Anstands und kein Akt der Solidarität ist davor gefeit, den kapitalisierten Bedürfnissen des Marktes ausgeliefert zu werden. Die Ware macht es eben möglich: „Der neue Toyota Corolla. Nichts ist unmöglich. Toyota." Nicht eine kommunikative Rationalität, Rücksichtnahme und Hilfestellung, sondern der Kauf des richtigen Produktes bewahrt vor Ungemach. Nicht unbedingt ein Hoffnungszeichen, weil sich darin die fortschreitende Ökonomisierung unseres Bewusstseins bereits widerspiegelt, aber vielleicht eine Ermutigung, die Debatte um den Menschen mit Heftigkeit und Engagement zu führen.

Eine Theologische Anthropologie, die sich den ganz konkreten, alltäglichen Problemen stellt und den Zeichen der Zeit verpflichtet fühlt, stellt die Fragen nach dem Ausgeschlossenen und Abgedunkelten, bricht die Reduktionismen auf und bringt alternative Perspektiven sowie Modelle in Theorie und Praxis ein. Sie interessiert sich für die kleinen und unscheinbaren Refugien innerhalb einer ökonomisierten und durchrationalisierten Konsumwelt, sie entdeckt jene versteckten Orte, in denen die Gegenökonomie des Geschenks und der Zwecklosigkeit symbolhaft aktualisiert und vollzogen wird. Sie stärkt und ermutigt diese Versuche, damit diese nicht in sich selbst zufrieden verharren, sondern als Salz der Erde nach außen wirken und das Erbe der biblischen Überlieferung weiter tragen. Dass der Mensch als Geschöpf und Ebenbild Gottes um seiner selbst willen da ist und seine Funktionalisierung eine der größten strukturellen und individuellen Sünden darstellt, das lässt sich ein Stück weit in eine säkulare Sprache übersetzen und verständlich machen. Ohne diese Transformationsleistung bleibt die Theologische Anthropologie ein Diskurs, der viel von seinem Potential verschenkt. Doch restlos wird und kann diese Übersetzung in eine rettende Formulierung nicht gelin-

[90] Vgl. DERRIDA, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben 1*. München: Fink 1993; BATAILLE, Georges: *Die Aufhebung der Ökonomie*. 2. Aufl. München: Matthes & Seitz 1985.

gen, sonst würde sich das Theologische selbst aufheben. Aber diese Reste des Unübersetzbaren und Vordenklichen sind es, die eine Theologische Anthropologie unersetzlich machen und sie antreiben, in den aktuellen Debatten um den Menschen das Ihre einzubringen, so befremdlich und ungewohnt dies vielleicht auch sein mag.

Abstract
Based on Michel Foucault's and Giorgio Agamben's criticism of freedom, this article tries to designate some of the challenges theological anthropology is facing today. It shows that the classical modern philosophical anthropologies presuppose a concept of freedom which plays a key role in the theological tradition, but which has lost its plausibility and sustainability due to the faults of the 20th century. However, by applying a negative anthropology, the central statements of biblical anthropology can be mediated and the issue of their critical potential can be raised within a contemporary post-modern discourse on freedom.