

Franz Gruber

„Du sollst deine Natur selbst bestimmen“ (P. della Mirandola)

Menschwerdung als kulturgeschichtliche Utopie

♦ Die große Frage am Anfang des dritten Jahrtausends ist die alte Menschheitsfrage: Wer ist der Mensch und welche Würde eignet ihm? Jedoch hat sie in der Gegenwart ihre eigene Tönung: Was zählt der Mensch noch inmitten anonymer Mächte der Globalisierung? Wie zum Hohn zeigt die Geschichte, dass dort, wo der Mensch sich als Maß und Mitte wähnt, er in Wahrheit in seiner Verletzbarkeit, aber auch in seiner je einmaligen Würde auf der Strecke bleibt. Franz Gruber klopft die anthropologischen Entwürfe der Geistesgeschichte auf ihre Utopien und Aporien ab und bereitet so den Boden für das, was der Hauptinhalt aller Verkündigung zu Weihnachten sein müsste: Seht, wie wertvoll ist der Mensch! Seit der Menschwerdung lebt Gott sein ewiges Gottsein als unser Menschenbruder in Zeit und Geschichte. (Redaktion)

1. Zwischen Kenosis und grenzenloser Allmacht: Der theologische Rahmen der Rede von der Menschwerdung Gottes

Das Bekenntnis zur Inkarnation Gottes in Jesus Christus bedeutet nicht nur eine Aussage über Gott und Christus, sondern versteht sich auch als grundlegend neue Sicht des Menschen. Denn Jesus Christus ist für die Zeugen und Zeuginnen seiner Auferstehung der Mensch, in dem Gott sich selbst unerwartet und unüberbietbar neu offenbart hat. Darum betrachtet Paulus den in Christus existierenden Menschen als neue Schöpfung: „So sollt ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus“ (Röm 6,11). Dieses neue Leben erst befreit den

Menschen zur wahren Freiheit der „Kinder Gottes“, für die ethnische, soziale oder geschlechtliche Identitätsmerkmale keine absolute Bedeutung mehr haben (vgl. Gal 4 und 5).

Gerd Theissen hat eindrucksvoll rekonstruiert, wie der jesuanische und paulinische Impuls des neuen Lebens theologisch, ethisch und rituell entfaltet worden ist.¹ Die ursprünglich aus dem jüdischen Glauben heraus auftretende christliche Bewegung entwickelte sich in wenigen Jahrzehnten zu einer neuen Religionsgemeinschaft, weil sie die drei Säulen ihrer Mutterreligion (Mythos, Ethos, Ritus) transformierte. *Theologisch* gründete nun das Bekenntnis auf der Erhöhung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus zum *Kyrios* und *Sohn Gottes*, in dem der *eine*

¹ G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Göttingen 2000.

und *einzig* Gott selbst in absoluter Entäußerung Mensch bzw. „Sklave“ geworden ist (Phil 2,6–11; Joh 1). *Ethisch* konzentrierte sich die christliche Praxis und Nachfolge auf das jesuanische Gebot der Nächstenliebe und des Statusverzichts (Demut). In der Folge wurden diese Grundhaltungen mit den in der hellenistischen Kultur dominanten religiösen und sozialen Werten wie *Macht, Besitz, Weisheit* und *Heiligkeit* in Beziehung gesetzt.² *Rituell* bildeten die sakramentalen Vollzüge von Taufe und Abendmahl die kultische Erinnerung und Identifikation mit Jesus Christus.

Das junge Christentum verstärkte somit ein Verständnis vom Menschen, das schon im Judentum und in der hellenistischen Philosophie ausgeprägt war: der Mensch sei ein Wesen, das um seiner selbst willen zu achten ist. Die christliche Anthropologie gründet im menschengewordenen Wort Gottes als Ebenbild (Gen 1,27; Kol 1,15) des Schöpfers und in der „Heiligung“ des Menschen, der nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck ist.³ Diese grundlegenden anthropologischen Aussagen mussten allerdings je neu im Horizont der jeweiligen Kulturen und Epochen „übersetzt“ werden.⁴ Dass der christliche Glaube in der Spätantike einerseits zur Staatsreligion geworden war, andererseits im Mittelalter die feudale, von germanischen und keltischen Mentalitäten tiefgreifend geprägte Gesellschaftsstruktur assimilierte, veränderte den Bedeuts-

raum des christlichen Menschenbildes.⁵ Die folgenreichste *theologische* Entwicklung löste Augustins neuplatonische Anthropologie mit dem unbiblischen Theorem der doppelten Prädestination aus, die das Verhältnis von Willensfreiheit und absoluter Abhängigkeit des Menschen von der unfehlbar wirkenden Gnade einseitig auflöste: „Zur Lösung dieser Frage habe ich mich zwar *für* die Freiheit des menschlichen Willens abgemüht, gesiegt aber hat Gottes Gnade.“⁶

Augustinus hat ein Erbe hinterlassen, das im spätmittelalterlichen Nominalismus erst seine ganze anthropologische Problematik entfalten sollte. In der philosophischen Diskussion über die absolute Macht Gottes nahm das Verhältnis von Gott und Welt bzw. Gott und Mensch die Züge eines irrationalen Absolutismus an: Auch wenn Gott die Welt der Schöpfungsordnung entsprechend ordnete (*potentia ordinata*), könnte er nach Robert Holcot (~1290–1349) von seiner absoluten Allmächtigkeit ausgehend (*potentia absoluta*) die Welt in eine Fliege verwandeln oder einen Esel in Menschengestalt erscheinen lassen.⁷ Mehr noch: Alle im Sittengesetz festgelegten Regelungen müsse der Mensch nur deshalb erfüllen, weil Gott es so festgelegt habe. Gabriel Biel (1410–1495) krönte seine völlig dezisionistische Moraltheologie mit der Behauptung: „... nicht, weil etwas richtig oder gerecht ist, deshalb will es Gott; sondern weil Gott es will, deshalb

² Vgl. G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen* (s. Anm. 1), 101–167.

³ Freilich gab es diesen neuzeitlichen, von der kantischen Philosophie geprägten Begriff noch nicht. Der Sache nach aber war er schon in der antiken Ethik grundgelegt.

⁴ Mit jedem Übersetzungsprozess gewinnt ein Wort, ein Sachverhalt neue Bedeutungen, aber er verliert auch ursprüngliche, und zwar nicht nur semantische, sondern auch sozial-strukturelle Relevanzen.

⁵ Siehe dazu: A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.

⁶ A. Augustinus, *Retractationes* II, 1 (= BA 12, 450).

⁷ Siehe Th. Kobusch, Art. Nominalismus, in: TRE 23 (1994), 589–604, 597.

ist es gerecht und richtig.“⁸ Hans Blumenberg sieht in dieser rational unerträglichen Position eines theologischen Absolutismus den großen Wendepunkt im europäischen Menschenbild: Gegen die theologisch verteidigte absolute Heteronomie wurde philosophisch eine radikale Weltzugewandtheit und autonome Selbstbehauptung entwickelt. Die Legitimität der Neuzeit besteht Blumenberg zufolge eben darin, dass sie dem Menschen seine Autonomie wieder zuerkannt hat, die ihm seit Augustins Gnadenabsolutismus genommen war.⁹

2. Von der Würde des Menschen zu seiner barbarischen Entartung: Das neuzeitliche Projekt der Menschwerdung

2.1 Der Mensch: das unbestimmte Geschöpf Gottes

Als Geburtsstunde des neuzeitlichen Menschenbildes gilt zu Recht die Renaissancezeit. Sie läutete einen Prozess ein, der erst heute erkennen lässt, welche Anlage zur Entwicklung aber auch zu welcher Ungeheuerlichkeit der Mensch fähig ist. Im 14. und 15. Jahrhundert erfasste Europa eine neue, kühne Sehnsucht nach dem idealen, unverdorbenen und gebildeten Menschen. Die Bildung des Individuums wurde ein vorrangiges Ziel und mit ihr die Frage, welcher der eigentliche Ort des Menschen in der Schöpfung sei. Pico della Mirandas (1463–1494) Schrift *Über die Würde des Menschen*¹⁰ wurde zur Magna Charta des neuen Menschenbildes. In einer poetischen

Relecture der Welterschöpfung schildert der Florentiner Graf die Erschaffung des Menschen in direkter göttlicher Rede:

„Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine Natur ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt ...“¹¹

Markant hebt sich della Mirandas Menschenbild von der biblischen Vorlage ab: Der Mensch ist nicht mehr ein statisches Ebenbild Gottes, sondern ein offenes Kunst-Werk, das Form und Identität erst aus sich selbst herausbilden muss. Zentral wird der Gedanke der Unbestimmtheit des Menschen; seine Weltoffenheit und Selbstbestimmungsfähigkeit werden die herausragenden Merkmale gegenüber allen ande-

⁸ G. Biehl, *Collectorium I* 423, zit. n. Th. Kobusch, *Nominalismus* (s. Anm. 7), 598.

⁹ Siehe dazu das einschlägige Werk von H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2003.

¹⁰ P. d. Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, Hamburg 1990.

¹¹ Ebd. 5.7.

ren Geschöpfen. An diesem Freiheitspathos knüpfte später die Aufklärungszeit wieder an. J. G. Herder (1744 – 1803) proklamierte darum: „Der Mensch ist der erste *Freigelasene* der Schöpfung; er stehet aufrecht.“¹²

Selbst F. Nietzsche (1844 – 1900) setzt diese Tradition fort, wenngleich naturalistischer – der Mensch ist ein „noch nicht festgestelltes Tier“¹³ – und zugleich nihilistischer – der Mensch ist das Seil, „geknüpft zwischen Tier und Übermensch“¹⁴.

Der Renaissance-Humanismus hat aber auch versucht, dem neuen Menschenbild noch klarere Konturen zu geben. Mit dem Mittel eines neuen literarischen Genus, der Staatsutopie, wurde der Idee der Menschwerdung eine kulturgeschichtlich nicht zu unterschätzende Schubkraft verliehen. Thomas Morus' (1478 – 1535) *Utopia*, Thomas Campanellas (1568 – 1639) Schrift *Die Sonnenstadt* und Francis Bacon's (1561 – 1626) *Nova Atlantis* waren die drei wichtigsten Werke. So unterschiedlich diese auch sind, so gemeinsam ist ihnen eine zentrale Idee: Ziel der Entwicklung des Menschen solle eine von Gewalt und Not weitgehend frei gewordene menschliche Gesellschaft sein und die damals bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse überwinden. Allerdings machte man sich damals vom Übergang von der einen zur anderen Zivilisationsstufe noch keine rechte Vorstellung. Das sollte sich in der Aufklärungszeit radikal ändern. Dank der wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und

sozialen Entwicklungen verankerte sich im neu entstandenen Bürgertum der bis heute maßgeblich gebliebene Gedanke des Fortschritts des Menschen.

2.2 Der gesellschaftliche Fortschritt: das Entwicklungsgesetz der Weltgeschichte

Eine eindrucksvolle Schilderung der Fortschrittsidee liefert das Hauptwerk des Mathematikers und Naturwissenschaftlers Antoine Condorcet (1743 – 1794). Condorcet erachtet den wissenschaftlichen Fortschritt für unaufhaltsam, und die Aufklärung sei ein von selbst laufender Prozess: „Ist nur erst einmal die gesamte Klasse der aufgeklärten Menschen eins geworden, so werden nur noch Freunde der Menschheit zu ihr zählen, die im Einverständnis miteinander daran arbeiten, Vervollkommen und Glück der Menschheit schneller herbeizuführen.“¹⁵

Gegenüber einem solchen Vervollkommenungspathos hat es sowohl in Frankreich¹⁶ als auch in Deutschland durchaus Vorbehalte gegeben. Ohne Bildung, so der Einwand, könne der Mensch nicht vorankommen. Bildung aber ist nicht enzyklopädische Ansammlung von Wissen, sondern eigenständiger, d. h. aufgeklärter Vernunftgebrauch. In der berühmtesten Definition von „Aufklärung“ wird dieser Gedanke von I. Kant (1724 – 1803) auf den Punkt gebracht:

¹² J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Hg. von H. D. Irmischer, Stuttgart 1990, Bd. I, 4. Buch, IV, 146.

¹³ F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse § 62, Werke II (Edition Schlechta), 623.

¹⁴ Ders., Also sprach Zarathustra, in: ebd., 281.

¹⁵ A. Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt a. M. 1963, 36f.

¹⁶ Am deutlichsten hat J. J. Rousseau seinen Einspruch gegen einen optimistischen Zivilisationsverlauf formuliert und die Gegenthese aufgestellt, dass erst die auf Privateigentum basierende Fortschrittsgeschichte den Menschen in eine abgrundtiefe Inhumanität geführt habe: „In dem

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen Verstandes* zu bedienen ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“¹⁷

So sehr auch in dieser Definition das Subjekt in Anspruch genommen wird, für Kant ist es erst einer kritischen Öffentlichkeit möglich, sich selbst aufzuklären, weil sie eine Art Resonanzraum jener bildet, die sich ihres Verstandes bedienen und damit weitere Menschen animieren, dies ebenso zu tun. Auch Kant teilt die Zuversicht, dass die Ideale der Aufklärung durchaus eine Chance haben, den geschichtlichen Fortschritt voranzutreiben, jedoch nicht auf der Ebene des Individuums, sondern der Menschengattung. Denn Kant begreift den Zivilisationsprozess als einen listigen Kompensationseffekt der Natur: Das widerstreitende Verhalten der Menschen, das ungesteuert zu Gewalt, Not und Freiheitsverlust führt, lässt sich nur zum Besseren wenden, wenn sich die Menschen auf rechtlich geordnete Verhältnisse einlassen. Dementsprechend müsse das Ziel der geschichtlichen Entwicklung in der Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft

liegen, deren Bestand jedoch nur durch einen internationalen Völkerbund, der das äußere Verhältnis der einzelnen Staaten untereinander in friedliche Bahnen lenkt, garantiert werden könne.

Kant ist sich allerdings bewusst, dass der jetzige Zustand der Aufklärung noch weit entfernt ist von einem solchen Zustand der Geschichte, ja, dass er nie vollkommen erreicht werden könne: „... aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“¹⁸ In seinem Spätwerk hat Kant noch deutlicher gemacht, dass die Lösung einer sittlichen Weltverfassung nicht ohne Inanspruchnahme religiöser Gehalte zu leisten sei. Gerade seine Auseinandersetzung mit dem radikal Bösen des Menschen in seiner Religionsschrift verbindet das Problem von Mensch und Geschichte mit einer theologisch-eschatologischen Perspektive: Erst in einem von Gott selbst gestifteten Reich der Freiheit könne die „letzte Bestimmung des Menschen“¹⁹ gefunden werden.

Als empirisches Zeichen, dass die Menschheit in der Tat einer hoffnungsvollen Zukunft entgegengehen würde, wurde die französische Revolution 1789 gesehen. Sie wurde als Wendepunkt einer Menschheitsentwicklung betrachtet, insofern nun die Herrschaft der Vernunft angebrochen wäre. Wenige Jahrzehnte später erfasste der revolutionäre Geist die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppierungen in

Maß, in dem unsere Wissenschaften und Künste zur Vollkommenheit fortschritten, sind unsere Seelen verderbt worden“ (Schriften zur Kulturkritik, Hamburg 1983, 15). Vgl. auch: *Ders.*, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 2005.

¹⁷ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, zit. nach: Werkausgabe (Ed. Weischedel), Frankfurt a. M. 1978, Bd. XI, 53.

¹⁸ Ebd., 297.

¹⁹ A. Habichler, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich Gottes Idee, Mainz 1991, 226.

Europa, insbesondere die Arbeitermassen, deren intellektuelle und politische Führer an einer revolutionären Transformation der Gesellschaft arbeiteten. Getragen wurde diese Welle von der utopischen Hoffnung auf die Hervorbringung eines neuen Menschen und einer neuen Stufe der Gesellschaftsentwicklung. Die politischen Ideologien wie Nationalismus, Marxismus, Nationalsozialismus und selbst der Zionismus luden sich mit messianischem Gedankengut auf.²⁰

Die bedeutendste Theorie einer revolutionären Transformation der Gesellschaft formulierte Karl Marx (1818–1883). Für Marx hat die bisherige Philosophie die Welt nur verschieden interpretiert, nicht aber wesentlich verändert.²¹ Den Ansatz idealistischer Philosophie umkehrend, geht Marx davon aus, dass der Mensch nicht als abstraktes, sondern als je konkretes Wesen betrachtet werden müsse. Dieses Wesen sei aber grundlegend entfremdet: „Es ist (...) ein identischer Satz, daß der *Mensch* sich selbst entfremdet, und daß die *Gesellschaft* dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines *wirklichen Gemeinwesens*, seines wahren Gattungslebens sei, daß (...) der Herr seiner Schöpfung als

der Knecht dieser Schöpfung erscheint.“²² Der entfremdete Mensch ist Folge jener Vergesellschaftungsprozesse, in denen der arbeitende Mensch aufgrund der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen und -verhältnisse seines Wesens, d.h. seines (Selbst-)Wertes beraubt wird. Privateigentum, Produktionsmittel, Arbeitsteilung und Warenfetischismus sind nach Marx die Grundmechanismen der kapitalistischen Gesellschaftsform und der menschlichen Entfremdung.²³ Sie können aber auf revolutionärem Weg überwunden werden, wenn sich die Entfremdeten der Ursachen ihres Daseins bewusst werden und die entfremdenden Strukturen durch politisches Handeln aufheben. Marxens Vision von der humanen Gesellschaft sah er in der mit naturgesetzlicher Notwendigkeit herauskommenden kommunistischen Gesellschaft: „Dieser Kommunismus ist (...) die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel

²⁰ Siehe dazu G. Künzlen, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt a. M. 1997.

²¹ Vgl. K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: *Ders. / F. Engels, Werke*. Bd. 3. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1959–1968, 7.

²² *Ders.*, Aus den Exzerptheften, in: *Ders. / F. Engels, Studienausgabe* in 4 Bänden. Bd. 2, hg. v. I. Fetscher, Frankfurt a. M.–Hamburg 1966, 253.

²³ Als einen entscheidenden Faktor der Entfremdung identifiziert Marx das Geld, das im Kapitalismus zum universalen Tauschmedium weiterentwickelt worden war: „Das Geld, indem es die Eigenschaft besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueignen, ist also der Gegenstand im eminenten Sinn. (...) Was durch das Geld für mich ist, was ich zahlen, d.h. was das Geld kaufen kann, das bin ich, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft“ (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: *Ders. / F. Engels, Werke*. Ergänzungsband I, 563f.). Nur auf humanistischem Wege könne diese verkehrte Welt wieder richtig gestellt werden: „Setze den *Menschen als Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc.“ (Ebd., 567).

der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“²⁴

Demnach hätte sich der Humanismus der Renaissance also erst im marxistischen „Humanismus“ verwirklicht. Aber schon Pico della Mirandola ahnte, der Mensch könnte sich auch völlig verfehlen und sein auf das Göttliche hin ausgerichtete Wesen zum Tierischen entarten. Vom heutigen Rückblick aus ist das 20. Jahrhundert denn auch tatsächlich zur Nagelprobe des neuzeitlichen Projekts der Menschwerdung geworden. Wenn das 18. Jahrhundert ideengeschichtlich als Entfaltung der humanistischen Ideale von Menschenrechten und Toleranz, das 19. Jahrhundert als Höhepunkt von Fortschrittsglaube und emanzipatorischer Entwicklungshoffnung gesehen werden kann, so muss das 20. Jahrhundert als Zusammenbruch und Neuerfindung der humanistisch-aufklärerischen und der technologisch-universalgeschichtlichen Ideale beurteilt werden. Die Utopien einer menschlichen Zukunft jenseits der Mühsal des Lebens, die bislang die Völker seit Urzeiten drückten, sind – angesichts des unvorstellbaren Zerstörungspotenzials zweier Weltkriege, des unfassbaren Abgrunds menschlicher Grausamkeiten, die sich in diesen kurzen hundert Jahren ereignet haben – in Dystopien, in von Menschen gemachte Apokalypsen des Unheils umgeschlagen. Schätzungen zufolge wurden in weniger als 100 Jahren an die 200 Millionen Menschen von Menschenhand zu Tode gebracht²⁵ –

ein weltgeschichtlich einzigartiger trauriger Rekord.

2.3 Zum Niedrigeren entartet: das extreme Jahrhundert

Am Höhepunkt des „Katastrophenzeitalters“²⁶ suchten zwei Denker der Frankfurter Schule, Max Horkheimer (1895 – 1973) und Theodor W. Adorno (1903 – 1969), im Exil Antwort auf die wichtigste Frage jener Zeit: „Warum (versinkt) die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei ...?“²⁷ In ihrer berühmten Schrift *Die Dialektik der Aufklärung* formulierten sie die Lösung der Frage nach den Gründen für das Scheitern von Aufklärung, Emanzipation, Sozialismus und Humanismus: Die Barbarei von Nationalsozialismus und Stalinismus, so die umstrittene These, sei nicht eine schreckliche Entgleisung des menschlichen Wesens gewesen, sondern die folgenswerste Konsequenz der Aufklärung selbst! Denn die „rastlose Selbstzerstörung“²⁸ verdankt sich dem Umstand, dass schon der grundlegende Mythos des Menschen, wie er im Homerischen Epos des Odysseus am Ursprung der europäischen Zivilisationsgeschichte entfaltet worden ist, eine Dialektik der Aufklärung darstellt, nämlich der Aufklärung, wie sich der Mensch mit List und Gewalt aus dem Bann der numinosen Mächte der Natur selbst befreien kann. Darum also fällt auch die moderne Aufklärung ihrer-

²⁴ K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Texte zu Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte 1844, Leck 1966, 75f.

²⁵ Siehe Z. Brzezinski, Out of Control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century, New York 1993.

²⁶ Ebd., 35.

²⁷ M. Horkheimer / Th. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: M. Horkheimer, Gesammelte Schriften. Bd. 5, hg. von A. Schmidt / G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1987, 16.

²⁸ Ebd.

seits wieder „in Mythologie zurück“²⁹, weil Aufklärung selbst auch die Entfesselung der instrumentellen, der Natur und Subjekt absolut beherrschenden Vernunft ist: „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.“³⁰ Indem die Naturvorgänge wissenschaftlich quantifizierbar geworden sind und die bürgerliche Gesellschaft vom „Äquivalent“ als prinzipieller Vergleich- und Tauschbarkeit jedes mit jedem bestimmt wird, bleibt das Qualitative, das Nichtkonforme und Nichtidentische, nicht zuletzt das Transzendente der Wirklichkeit auf der Strecke. Die konsequente Folge der Aufklärung des Subjekts ist dessen Selbstaufhebung als eines enthumanisierten und versachlichten Wesens: „Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“³¹

Dennoch halten M. Horkheimer und Th. W. Adorno am Ideal eines von Herrschaft befreiten Menschseins und einer zweckfreien Begegnung mit Wirklichkeit fest. Aber sie halten jede Möglichkeit, sich noch ein positives Bild einer nicht entfremdeten Gesellschaft und eines nicht entfremdeten Menschen machen zu können, für ausgeschlossen.

Nicht alle Denker der Kritischen Theorie folgten dem radikalen Programm einer „negativen Dialektik“. Vor allem Herbert Marcuse (1898–1979) wollte nicht nur bei einer radikalen Kulturkritik stehen bleiben,³² sondern Wege zu einem neuen Menschsein aufzeigen. In Aufnahme der Frühschriften von Marx, die erst im 20.

Jahrhundert entdeckt und ediert worden sind, lenkt Marcuse seinen Blick auf die Entwicklung der Nachkriegsgesellschaft, die in eine neue, andere Form totaler Verblendung zu schlitern drohte: Ein schrankenloser Konsum überdeckt die schon von Marx beschriebenen „Verdinglichungsprozesse“ des arbeitenden Menschen mit dem Scheinglück des Konsums und mache die Menschen glauben, sie seien frei und glücklich:

„Die sogenannte Konsumentenökonomie und die Politik des korporativen Kapitalismus haben eine zweite Natur der Menschen erzeugt, die sie libidinös und aggressiv an die Warenform bindet. Das Bedürfnis, technische Gebrauchsartikel, Apparate, Instrumente und Menschen zu besitzen, zu konsumieren, zu bedienen und dauernd zu erneuern, Waren, die den Leuten angeboten und aufgedrängt werden, damit sie diese selbst bei Gefahr ihrer eigenen Zerstörung gebrauchen, ist zu einem ‚biologischen Bedürfnis‘ (...) geworden. Die zweite Natur des Menschen widersetzt sich jeder Veränderung, welche diese Abhängigkeit der Menschen von einem immer dichter mit Handelsartikeln gefüllten Markt sprengte oder vielleicht abschaffte – seine Existenz als Konsument aufhöbe, der sich im Kaufen und Verkaufen selbst konsumiert.“³³

Die Konsumgesellschaft macht nach Marcuse den Menschen auf subtile Weise abhängig, weil ihr raffinierter Manipulationsmechanismus im Unterschied zur Lohnsklaverei gar nicht mehr als Leiden wahrgenommen wird. Durch das Ersatz-

²⁹ Ebd., 21.

³⁰ Ebd., 26.

³¹ Ebd., 51.

³² Diese hat er im Buch: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwigd–Berlin 1967, vorgelegt.

³³ Zit. n. G. Künzlen, *Der Neue Mensch* (s. Anm. 20), 186f.

glück des Konsumierens geblendet, wähnen sich die Konsumenten wie im Paradies, währenddessen sie in einem goldenen Käfig ihr Leben zubringen. Gegen eine solche Entfremdung könne denn auch nicht mehr eine proletarische, sondern nur noch eine „umfassende, unmittelbar menschliche Revolution“³⁴ ankommen. Darum fordert Marcuse die „große Verweigerung“, d. h. die „Negation des Bedürfnisses nach dem Existenzkampf, (...) des Bedürfnisses, das Leben zu verdienen, (...) Negation des Leistungsprinzips, der Konkurrenz, (...) Negation des Bedürfnisses nach einer verschwendenden (...) Produktivität, (...) Negation (...) des Bedürfnisses nach verlogener Triebunterdrückung“³⁵. Marcuse klagt die Besinnung auf die wahren menschlichen Bedürfnisse ein, die erst in den Blick kommen, wenn der Mensch sich

einer geschlossenen Waren- und Konsumgesellschaft verweigert.

Aber ist der Mensch überhaupt zu einer solchen Verweigerung fähig? Und wenn ja, könnten sie auch ganze Gesellschaften vollbringen? Ist die Ökonomie wirklich der Grund aller Übel oder müssen nicht noch grundlegender die sozialen und psychischen Strukturen des Menschen bedacht werden, um verstehen zu können, warum solche Irrwege und Sackgassen möglich waren? Was können wir vom Menschen überhaupt noch erwarten?

Auf diese Fragen kann vielleicht Erich Fromm (1900 – 1980) eine aufschlussreiche Antwort geben. Den Rückfall in die Barbarei beantwortete der Sozialpsychologe mit der These von der „Flucht ins Autoritäre“³⁶ als Ersatzideologie für den kollektiven Verlust von sozialen Einbindungen. Aber auch auf die heute vorherrschende Reaktionsform, der Flucht in den Konsum, suchte Fromm in seinem Buch *Haben oder Sein*³⁷ einen Ausweg. Denn er ist überzeugt, dass auch diese Gesellschaftsform zur Herausbildung einer humanistischen Kultur ungeeignet ist, werden doch schon von klein an die Menschen auf Verhaltensweisen getrimmt, die weder zu einer kreativen Arbeitsfähigkeit noch zu echter Liebeszuwendung führen. Zwei falsche Leitprämissen beherrschen nämlich unsere Gesellschaft heute:

„1. daß das Ziel des Lebens Glück, das heißt ein Maximum an Lust sei, worunter man die Befriedigung aller Wünsche oder subjektiven Bedürfnisse, die ein Mensch haben kann, versteht (*radikaler Hedonismus*); 2. daß Egoismus, Selbstsucht und

Weiterführende Literatur:

F. Gruber, Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes (Topos plus 486), Kvelaer 2003. – Das Buch ist eine kleine, allgemein verständliche Einführung in die christliche Anthropologie. G. Schulze, Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert? (Fischer Sachbücher 16385), München 2004. – Der Bamberger Soziologe, der den Begriff der „Erlebnisgesellschaft“ geprägt hat, greift in diesem Buch zentrale Intentionen von E. Fromms „Haben oder Sein“ auf und plädiert für eine fundamentale gesellschaftliche Neuorientierung.

³⁴ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (s. Anm. 32), 62.

³⁵ Ebd., 18.

³⁶ E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit, Zürich 1945.

³⁷ Ders., Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.

Habgier – Eigenschaften, die das System fördern muß, um existieren zu können – zu Harmonie und Frieden führen.“³⁸

Die Paradoxie der hedonistischen Gesellschaft ist einerseits ihre grenzenlose Vergnügungssucht und andererseits ihr ökonomistisches Wachstumsdogma, das alle Menschen in einen durchorganisierten Markt einbindet. Doch die alles bestimmende Mentalität des Habens heute verändert die wichtigsten humanisierenden Aktivitäten wie Lernen, Erinnern, Kommunikation, Glauben und Lieben. Sie zerstört die Persönlichkeit und eine Gesellschaft in ihrer Fähigkeit, sich humanitär zu entfalten und Liebesfähigkeit und Solidarität zu begünstigen. Statt einer Haltung des Habens müssten wir die Haltung des Seins entwickeln. Sie ist die Grundeinstellung eines „inneren Tätigsein[s] ... [was] heißt, seinen Anlagen, seinen Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maß – ausgestattet ist. Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben“³⁹.

Erst die Entfaltung des authentischen Personkerns führe den Menschen in eine Haltung des Seins. Ein solcher mit seinem Selbst in Verbindung stehender Mensch braucht dann auch nicht mehr die Gründung seines Wesens auf das abstrakte und unpersönliche Fundament des Habens. Möglichkeitsbedingung für eine solche Entfaltung vom Haben zum Sein ist, dass

„man vor der Besonderheit des Selbst anderer Menschen wie auch vor der des eigenen Selbst größte Achtung hat. Diese Achtung vor der Einzigartigkeit des Selbst und ihre Pflege ist die wertvollste Errungenschaft der menschlichen Kultur, und gerade sie ist heute in Gefahr“⁴⁰.

Dennoch ist nüchtern festzuhalten: Auch Fromms Vorschläge für eine grundlegende Richtungsänderung der modernen Gesellschaft haben bislang keine Richtungsänderung bewirkt. Inzwischen gewinnen wir sogar den Eindruck, als habe unsere Gesellschaftsentwicklung überhaupt ihre Richtung verloren und huldige nur mehr einem abstrakten Fortschrittsprinzip. Die neue globalisierte, postmoderne Moderne zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine „getriebene, obsessive, durchgängige, unaufhaltsame und ewig unvollendete *Modernisierung*, das überwältigende und unauslöschliche, nie zu stillende Streben nach kreativer Zerstörung“⁴¹ ist. Die Moderne ist ziellos geworden, sie kennt kein Woraufhin mehr: „Kannte man früher die Mittel nicht, so sind es heute die Zwecke, die unbekannt sind.“⁴²

So ergibt sich am Ende dieses äußerst gerafften und selektiven Panoramas anthropologischer Leitbilder ein zwiespältiger Befund: Einerseits hat die Idee vom humanen Menschen nach wie vor Inspirationskraft, die immer wieder neu, vor allem in gesellschaftskritischen Basisbewegungen aufbricht. Andererseits ist das Zutrauen in die Humanisierungsfähigkeit des Menschen so grundlegend enttäuscht, dass Denker der „Postmoderne“ (F. Nietzsche,

³⁸ Ebd., 15.

³⁹ Ebd., 89.

⁴⁰ E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (s. Anm. 36), 210.

⁴¹ Z. Baumann, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2003, 38.

⁴² Zit. n. ebd., 76.

F. Lyotard, M. Foucault u.a.) behaupten, der gesamte Emanzipationsprozess müsse als ideologische Verschleierung eines Selbstmissverständnisses gesehen werden. Nicht zuletzt greift der wissenschaftliche Fortschritt heute immer mehr nach der Manipulation der naturalen, genetischen Ausstattung des menschlichen Wesens, um ihn auf eine neue Höhe der Evolution zu heben. Sowenig dies derzeit noch machbar ist, dieser Schritt wäre wohl tatsächlich das Ende des Menschen, so wie wir ihn kennen. Ein solches Wesen, das jede Scheu verloren hätte, den Imperativ der unbedingten Würde des Menschen mit dem Imperativ seiner völligen Manipulation zu tauschen, wäre kein Mensch mehr, sondern hätte sich, wie Karl Rahner warnend formuliert hat, zum „findigen Tier zurückgekreuzt“⁴³.

3. Auf der Suche nach dem menschlichen Menschen

Die vorgestellten Leitbilder des Menschen könnten den Eindruck vermitteln, als sei der Versuch der Selbstbestimmung und Humanisierung auf tragische Weise gescheitert. Aus der Menschwerdung des Menschen sei seine Selbstvergötzung, ein „Gotteskomplex“ (H.-E. Richter) geworden, aus dem menschlichen Traum nach einem neuen Wesen, das zu Liebe und Gerechtigkeit fähig ist, sei der Albtraum vom gefühllosen, mordenden Geschöpf geworden. Doch dieser Eindruck drängt sich aus einem einseitigen Blick auf die Kulturgeschichte Europas auf. Die Impulse der christlich-jüdischen Tradition und der

hellenistischen Philosophie, die beiderseits die Quellen für den neuzeitlichen Humanismus und die Aufklärung geworden sind, haben in die europäische Kulturlandschaft auch wegweisende humanitäre Ideale eingebracht:

- die Menschenrechte sind zum neuen Fundament der demokratischen Gesellschaften geworden;
- der liberale Rechtsstaat hat prozedurale, gewaltfreie Strukturen der Wahrheitsfindung und Konfliktlösung in wertpluralistischen Gesellschaften entwickelt;
- die kantsche Vision vom Völkerbund ist nach den Wirren der beiden Weltkriege endlich Realität geworden, um bei aller Mangelhaftigkeit und Verbesserungswürdigkeit den Frieden der Völker zu sichern.

Aber nichtsdestoweniger bleibt die dünne Decke der Humanität ein gefährdetes Gut. Es gibt plausible Anzeichen dafür, dass die von Fortschritt, Wohlstand und sozialen Sicherheitssystemen geprägten Staatsstrukturen in eine Transformationsphase geraten, in der das soziale und humanitäre Band wieder zerreißen könnte. Jürgen Habermas stellt fest, dass in dieser Entwicklung inzwischen „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“⁴⁴ verloren gegangen seien, die aber gleichwohl unter anderem im Gemeindeleben jener Religionsgemeinschaften noch intakt geblieben sind, wo Dogmatismus und Gewissenszwang überwunden wor-

⁴³ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. u.a. 1976, 58.

⁴⁴ J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 115.

den seien. Damit nimmt Habermas Bezug auf die humanitären Ressourcen der biblischen Glaubensgemeinschaften, in deren religiösen Glaubensgehalten sowohl die Erinnerung an die ungesühnten Opfer der Vergangenheit als auch die Hoffnung auf ihre messianische Errettung im Eschaton oder die Bilder der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner Sündhaftigkeit aufbewahrt geblieben sind. Wenngleich religiöse Menschenbilder nicht mehr per se im öffentlichen säkularen Raum einen Anspruch auf Geltung haben, so bleibt dieser Raum angewiesen auf die anamnetische und eschatologische Substanz von Leitbildern des menschlich gewordenen, des heil gewordenen Menschen.

Damit trifft der abgeschrittene Bogen unseres Panoramas wieder auf den Ausgangspunkt vom Bekenntnis der Menschwerdung Gottes: Im Gottessohn aus Nazareth bekennt der christliche Glaube eine Vision des Menschseins, das nicht dessen Selbstvergöttlichung ist, sondern seine äußerste Möglichkeit der „Pro-Existenz“ darstellt. In Jesus Christus steht uns *das*

Leitbild des Menschen vor Augen, dessen Transzendenzbezug die Möglichkeitsbedingung für seine bedingungslose Hingabe und „Selbstentfaltung“ ist. Das biblische Bekenntnis zum gekreuzigten Auferstandenen sieht den menschlich gewordenen Menschen in seiner Kraft zur Hingabe. Sein Menschsein aber ist Ausdruck und Bild eines Gottes, der in sich selbst radikale, gewaltfreie Bezogenheit, Differenz und Einheit ist.

Der Autor: Prof. Dr. Franz Gruber, geb. 1960, Studium in Linz und Innsbruck, ist seit 2001 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz und seit 2003 Chefredakteur der *ThPQ*. Publikationen (Bücher): *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg–Basel–Wien 1997; *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001; *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*, Kevelaer 2003.