

Positionen:
Katholizismus und
Säkularität

3



Holger Zaborowski

Bild, Bildung und Berufung

Christlich glauben in säkularer Welt

HERDER

Holger Zaborowski

Bild, Bildung und Berufung

Positionen: Katholizismus und Säkularität

Herausgegeben von

Thomas Brose, Felicitas Hoppe und Holger Zaborowski
in Zusammenarbeit mit der Guardini Stiftung e. V., Berlin

Band 3

Holger Zaborowski

Bild, Bildung und Berufung

Christlich glauben
in *säkularer* Welt

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder unter Verwendung des Fotos
Berliner Fernsehturm und Skulptur „Auferstehender“ mit
Dornenkrone von Fritz Cremer, © Thomas Brose
Satz und E-Book-Konvertierung: SatzWeise, Bad Wünnenberg

ISBN (Print) 978-3-451-02663-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84254-2

Inhalt

Geleitwort	II
Vorwort	13
Mensch und Bild	
Von christlicher Anthropologie und säkularem Humanismus	15
1. Spielarten des Humanismus	15
2. Die Wende zum anderen Menschen und das Problem der „Menschenbilder“	22
3. Die Einzigartigkeit des Menschen als Person	28
Bildung und Politik	
Von Demokratie, Religion und Christentum	34
1. Bildung in der Spätmoderne	34
2. Bildung und Politik	42
3. Bildung und Christentum	51
Funktionalismus und Menschenwürde	
Vom Zeugnis und den Zeugen des Unbedingten	55
1. Die Logik der Funktionalismus: Metaphysik(ersatz) in spätmodernen Zeiten	55
2. Die Grenze des Funktionalismus: der Anspruch auf Wahrheit und Freiheit	61
3. Die Kritik des Funktionalismus: Zeugen des Unbedingten	64

Licht und Schatten des Menschlichen	
Von Aufklärung als Haltung und Berufung	68
1. Erschütterungen des Menschlichen:	
Menschendämmerung?	68
2. Dialektiken der Aufklärung: Die Notwendigkeit einer	
Meta-Kritik?	71
3. Jenseits der Einseitigkeiten: Vom und mit dem	
Menschen sprechen?	4
Menschlichkeit und Sinn	
Von der Bildung zur Freiheit	78
1. Menschlichkeit und Wandlungen von Bildung	78
2. Vollzug und Natürlichkeit von Bildung	80
3. Zweck und Sinn von Bildung	82
4. Freiheit und Unfreiheit von Bildung	85
Gesellschaft und Verantwortung	
Von der Bildung zum Miteinander	89
1. Gesellschaft(en) der Verantwortung: Bildung zum	
Miteinander	89
2. Voraussetzungen der Verantwortung: Freiheit und	
Vernunft	92
3. Das Maß der Verantwortung: Existenzielle und	
moralische Zugänge	96
4. Die Wahrnehmung der Verantwortung:	
der Anspruch der Wirklichkeit	98
Eigensinn und Differenz	
Von Wirklichkeiten und Möglichkeiten	
katholischer Bildung	101
1. Vergangenheit und Gegenwart. Wirklichkeiten	
katholischer Bildung	101
2. Äußerliche Ergänzungen. Fehlformen katholischer	
Bildung	106

3. Innerliche Verwandlungen und Vertiefungen. Möglichkeiten katholischer Bildung	III
---	-----

Wahrheit und Freiheit

Vom Wesen einer katholischen Universität und ihren Herausforderungen	II4
1. Feiern und Danken	II4
2. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	II6
3. Sehnsucht und Orientierung	II8

Krise und Hoffnung

Vom kirchlichen, gesellschaftlichen und universitären Sinn der Theologie	122
1. Wozu Theologie?	122
2. Kirche und Theologie	125
3. Gesellschaft und Theologie	129
4. Universität und Theologie	133
5. Wagnis Theologie	135

Bild und Charakter

Von christlichen Schulen und ihren Aufgaben	137
1. Christliche Schulen als Spannungsraum: Identität und Differenz	137
2. Christliche Schulen als Gegenraum: Innen und Außen	139
3. Christliche Schule als Bildungsraum: Tugend und Charakter	141
4. Christliche Schule als Bild-Raum: Orientierung und Vielfalt	144

Transzendenz und Würde

Vom Religionsunterricht und seinen Potentialen . .	146
1. Religionsunterricht, Bildung und Berufung	146
2. Herausforderungen, Aufgaben und Potentiale	148
3. Differenz, Transzendenz und Freiheit	151

4. Sendung, Vorbild und Zeuge	155
5. Wahrheit, Welt und Würde	156

Gottesanspruch

Von der Berufung zur Berufung	161
1. Krise(n) der Berufungen	161
2. Entschiedenheit der Berufungen	164
3. Stil(l)e der Berufungen	171
4. Kunstwerke der Berufungen	173

Spannungsvolle Vollzüge

Vom Geschehen des Rituals	175
1. Rituale und das Geschehen des Menschseins	175
2. Freiheit und Notwendigkeit	177
3. Selbstsein und Natur	180
4. Geschichtlichkeit und Gegenwart	182
5. Zeitlichkeit und Ewigkeit	184
6. Ort und Nicht-Ort	187
7. Gemeinschaft und Individualität	188
8. Kontroverse Rituale	190

Gottes-Dienst

Von liturgischer Vernunft	192
1. Die Aufgabe geschichtlicher Existenz	192
2. Der Streit um die Liturgie	193
3. Die Krise des Liturgieverständnisses	195
4. Dienst und Geschenk Gottes	197

Glauben und Leben, als ob nicht ...

Von der Kultur der Klöster	200
1. Klosterkrise, Klosterchance	200
2. Andersorte, Anderszeiten	205
3. Weltlichkeit, Nicht-Weltlichkeit	211
4. Gottesnähe, Gottesferne	216

Unterwegs sein

Von den Erfahrungen des Pilgerns 220

1. Wege und Umwege. Unterwegs zum Tod 220
2. Abstand und Wandel. Unterwegs zur Hoffnung . . . 224
3. Gnade und Sinn: Unterwegs zu Gott 228

Glaube und Kultur

Von der Aufgabe, geschichtlich zu denken 233

1. Glaube und Kultur im Kontext der (Spät-)Moderne . 233
2. Das Verhältnis von Glaube und Kultur – drei Fragen . 237
3. Glaube und Kultur als Grundworte 239
4. Krise des Glaubens – Krise der Kultur 241
5. Die Dialektik von Glaube und Kultur 243
6. Geschichtsflucht in Kultur und Glaube 248
7. Die Aufgabe geschichtlichen Denkens 253

Glauben und Zweifeln

Von Wegen und Umwegen der Hoffnung 256

1. Glauben *diesseits der* Schwelle: Positionen,
Konversionen und Irritationen 256
2. Glauben *auf der* Schwelle: Zweifeln, Suchen, Fragen
und Staunen 263
3. Glauben *als* Schwelle: Übersetzen, Bezeugen, Hören . 274

Kritik der Religionskritik

Von der stillen Macht der Liebe Gottes 285

1. Religion und Gott in Moderne und Spätmoderne . . 285
2. Erfahrungen der Ohnmacht Gottes 289
3. Erfahrungen der Übermacht Gottes 292
4. Erfahrungen der Macht Gottes 296

Der Abgrund des Bösen

Von der Notwendigkeit, um Erlösung zu bitten . . .	302
1. Die dreifache Wirklichkeit des Bösen	302
2. Die naturalistische Trivialisierung des Bösen	304
3. Das abgründige Geheimnis des Bösen	307
4. Die notwendige Bitte um die Erlösung vom Bösen . .	310

Gott denken

Vom Anspruch der Güte	314
1. Im Hier und Heute denken <i>oder</i> : Warum man immer übersetzen muss	314
2. Die Fremdheit und der Fehl Gottes <i>oder</i> : Wie auch das Verblassen Gottes verblassen kann . . .	316
3. Unfromme und fromme Atheisten <i>oder</i> : Wie die Götzendämmerung ambivalent bleibt	319
4. Die funktionalistische Begründung Gottes <i>oder</i> : Wie der Glaube an Gott dabei hilft, Kontingenz anzuerkennen und zu bewältigen	323
5. Das Scheitern des Funktionalismus <i>oder</i> : Warum die funktionalistische Begründung des Glaubens Gott vermenschlicht und zirkulär ist	325
6. Unvordenkliches Denken <i>oder</i> : Wie Gott ins Denken einbricht	330
7. Die Radikalität des Leids <i>oder</i> : Wie die Güte auf die Spur Gottes setzt	333

Skandal und Erlösung

Von der Schönheit des Kreuzes	337
1. Vom Skandal des Kreuzes	337
2. Jenseits von Sensualismus und Idealismus	344
3. Vom Ereignis des Schönen	350
4. Von der Erlösung durch Schönheit	357
Verzeichnis der Erstveröffentlichungen	363
Über das Buch	367

Geleitwort

Hier geht es über Berg und Tal. Wer als Leser mit Holger Zabrowski unterwegs ist, steigt erst einmal auf hohe Berge. Von dort aus reicht der Blick bis zum Horizont, jener Grenze, die noch keiner überschritten hat und von der wir alle wissen, dass es auch hinter ihr noch weitergeht. Der kundige Begleiter hat uns unterwegs auch die Windungen gezeigt, die gegangen werden mussten, um auf die Höhe zu gelangen. Die Wege und Umwege der Geistesgeschichte sind nicht unerforschlich, auch die Sackgassen nicht. Hier lernen wir, wie sehr die Ideenpolitik auch eine Begriffspolitik ist. Was ist Humanismus? Ist der Mensch erst dann bei sich selbst, wenn er nur bei sich selbst sein will, oder darf er sich – muss er sich sogar den „großen Fragen“, wie Immanuel Kant sie genannt hat, den Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit stellen? Und was ist mit den Antworten? Können wir auf sie setzen, auch wenn sie „nur“ auf Glaube und Hoffnung beruhen?

Der Typ des Durchschnittsintellektuellen, wie man ihn in Redaktionen und Lehrerzimmern vielfach antrifft, hat sich vom Gottesglauben in der biblischen Tradition oft genug verabschiedet. Nur aus Beschleunigungskonformismus, nur weil es ihn gestern schon gegeben hat und weil gestern „sowas von vorbei“ ist, weil es einfach als „uncool“ gilt, sich damit noch aufzuhalten? „Es gibt nichts Wahres im Falschen.“ Dieser Aphorismus Theodor W. Adornos verdient Widerspruch. Erst recht die Variante: „Es gibt nichts Wahres im Gestern.“ Sie trifft das mentale Grundrauschen dieser Krisenjahre.

Die Stimme eines Philosophen, der davon überzeugt ist, dass gerade eine Welt unter Beschleunigungsstress das große Gegenüber eines Schöpfers besonders nötig hat, hebt sich davon deutlich ab und verdient eine tiefe Resonanz. Wer auf der Höhe der Zeit sein will, baut auf dem Gipfel keine Hütte. Er muss wieder unter die Leute, zurück in die Ebene. Dort braucht er kundige Begleiter. Wie gut, dass es da Philosophen gibt, die als Fach-

wissenschaftler bestens ausgewiesen sind – Holger Zaborowski ist u. a. Herausgeber des *Heidegger-Jahrbuchs* –, die sich aber auch in den Tälern des Alltags auskennen. Ein Glücksfall, dass er auch zu denen gehört, die, sprachlich uneitel, merkbar an ihre Leser denken.

Diese Sammlung zeigt, dass Holger Zaborowski zu den Philosophen mit dem doppelten Blick gehört. Sie trainieren den Abstandsblick, um anschließend die Dinge auch aus der Nähe scharf zu stellen, dann aber mit einem Blick, der das Ganze nicht vergessen hat.

Gründliche Betrachtungen gelten auch dem Bildungswesen. Es ist besonders volatil und für funktionalistische Rezepturen besonders anfällig. Universitäten, Schulen, insbesondere der Religionsunterricht können guten Rat gebrauchen. Hier bekommen sie ihn. Er ist nicht einmal teuer.

Ich wünsche dieser Sammlung viele aufmerksame Leser.

Heldenbergen, im April 2026

Eckhard Nordhofen

Vorwort

Die spätmoderne Welt ist eine säkulare Welt. Christlicher Glaube hat sich in dieser Welt zu situieren. Auch für religiöse Menschen gilt es, die Säkularität der Welt und damit auch der politischen und gesellschaftlichen Ordnungen anzuerkennen – als Rahmen, der der Freiheit des einzelnen Menschen dient und innerhalb dessen sich religiöses Leben frei entfalten kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Christentum gesellschaftlich keine Rolle mehr spielte. Es hat nicht nur eine private, sondern auch eine öffentliche Relevanz. Die moderne säkulare Welt hat sich geschichtlich zwar zunächst und vornehmlich in kritischer Distanzierung vom christlichen Glauben entwickelt. Aber sie verdankt sich auch diesem Glauben, der der Welt und auch dem Menschen ihren Eigenstand zuspricht. Gott ist nach christlichem Verständnis nämlich der Schöpfer von allem, das ist. Die Welt kommt von Gott her, ist aber selbst nicht göttlich. Nichts in ihr kann göttlichen Rang beanspruchen: keine olympischen Gottheiten, keine Herrscher, keine politischen Systeme oder Ideologien, keine Institutionen, weder die Wissenschaft noch die Wirtschaft oder die Technik. Alles, was ist, ist endlich, Teil der Welt, einer geteilten Welt, die Menschen in Freiheit bewohnen, die sie gestalten und für deren Wohl und Wehe sie Verantwortung tragen. Dieser Glaube, der die Welt und den Menschen befreit und den Menschen zur Verantwortung für die Welt aufruft, steht auch im Hintergrund der säkularen Welt und könnte – und sollte – weiterhin von Bedeutung sein.

Doch bedarf dieser Glaube, um relevant zu bleiben, immer wieder der Neuaneignung und Übersetzung – ins jeweilige Heute hinein. *Bild, Bildung und Berufung* bemüht sich um solche Übersetzungen und stellt drei zentrale Aspekte dieses Glaubens in den Vordergrund: dass jeder Mensch in seiner Freiheit (und Verantwortung) Bild Gottes und insofern einzigartig ist und über eine besondere Würde verfügt, dass es zum Menschsein nach christlichem Verständnis gehört, nicht einfach Bild zu sein,

sondern Bild zu werden, sich zu bilden und andere Menschen zu bilden und ihnen zu helfen, sich zu bilden, und dass der Mensch nicht in einem abstrakten oder formalen, sondern in einem lebendigen Verhältnis zu Gott steht und in seinem Leben vielfältig und ganz unterschiedlich von Gott angesprochen und zu einem bestimmten Verhältnis zu sich selbst, zum anderen Menschen, zur Natur und zu Gott berufen wird.

Was bedeutet dieser Glaube – im Kontext des 21. Jahrhunderts – für den einzelnen Menschen, aber auch für die Kirche, für christliche Bildungseinrichtungen, für katholische Schulen oder für das Selbstverständnis der Theologie? Welche Bedeutung kann ihm für das Verständnis von Bildung im Allgemeinen und für Gesellschaft, Kultur und Politik im Besonderen zukommen? Welche Rolle spielen das Fragen und das Zweifeln für den Glauben und wo und wie können sich in Erfahrungen der Güte oder der Schönheit Spuren von Transzendenz zeigen? Und, schließlich, welche möglichen Antworten liegen im „Bild-Sein“ des Menschen auf die verbreiteten Gefährdungen der Würde des Menschen, die sich u. a. in einer radikalen Funktionalisierung des Menschen zeigen? Diese Fragen stehen im Vordergrund des vorliegenden Buches, das das Verhältnis von Mensch und Gott, aber auch von Gott und Welt, von Erfahrungen des Bösen und Erfahrungen von Güte, Wahrheit und Schönheit, von Verzweiflung und Hoffnung und von Glauben und konkretem Leben, Glauben und Politik, Glauben und Vernunft, Glauben und Kultur und Glauben und Zweifel erkundet. Die Texte dieses Bandes – teils stärker wissenschaftlich vorgehend, teils eher essayistisch – gehen von wenigen Ausnahmen abgesehen auf bereits veröffentlichte Texte zurück, die für diesen Band leicht überarbeitet wurden. Ich danke sehr herzlich Thomas Brose und Felicitas Hoppe für ihre Freundschaft und die Aufnahme dieses Bandes in unsere Reihe „Positionen: Katholizismus und Säkularität“, Matthias Bähr für die sorgfältige Korrektur des Manuskripts, Prof. Dr. Eckhard Nordhofen für sein Geleitwort und Dr. Stephan Weber vom Verlag Herder für die angenehme Zusammenarbeit.

Erfurt, am 05. April 2026

Holger Zaborowski

Mensch und Bild

Von christlicher Anthropologie und säkularem Humanismus

Der Mensch ist weder Engel noch Tier,
und das Unglück will, daß,
wer den Engel will,
das Tier macht.¹

Blaise Pascal

Es gibt keine Wissenschaft vom menschlichen Gesicht.
Auf diesem Feld der untrüglichen Anzeichen
stellt sich jeder Mensch
im Detail das halluzinierte Ganze
eines lebendigen Wesens in den Weg.²

Botho Strauss

1. Spielarten des Humanismus

Der Untertitel dieser Überlegungen – „Von christlicher Anthropologie und säkularem Humanismus“ – lädt zur Interpretation ein: Was ist unter „christlicher Anthropologie“ zu verstehen? Wie soll man den „säkularen Humanismus“ deuten? Und – schließlich – wie ist das „und“ zu interpretieren, welches das eine mit dem anderen in eine Beziehung setzt? Diese Fragen sind nicht einfach, denn sie führen in das Zentrum des christlichen, des säkularen und des humanistischen Denkens. Da man ein

¹ Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth, Heidelberg 1978, Nr. 358, 170.

² Botho Strauss, *Allein mit allen. Gedankenbuch*, hg. v. Sebastian Kleinschmidt, München 2014, 26.

gewisses Vorverständnis der beiden Zugänge zum Menschen, die durch das „und“ in Verbindung gesetzt werden, voraussetzen darf, ist die letztgenannte Frage am wichtigsten. Diese Frage ist zudem angesichts zahlreicher Herausforderungen in Politik, Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft eine zurzeit viel diskutierte Frage. Sie ist vermutlich auch die komplizierteste der drei Fragen. Denn nach dem Verhältnis zweier Elemente zueinander zu fragen, stellt eine besondere Herausforderung dar, gilt es doch nicht nur, die beiden Elemente zu verstehen, sondern auch jenes genau zu bestimmen, was diese trennt, und zugleich anderes nicht aus dem Auge zu verlieren, das sie verbindet.

Auf den ersten Blick erscheint eine solche Bestimmung einfach. Denn vieles spricht dafür, dass das „und“ eine antithetische Bedeutung habe, also einen klaren Gegensatz zwischen der christlichen Anthropologie auf der einen und einem säkularen Humanismus auf der anderen Seite. Ein solcher radikaler Gegensatz lässt sich in Geschichte und Gegenwart überall dort finden, wo der Humanismus sich – um mit Friedrich Nietzsche zu sprechen – auf „Menschliches, Allzumenschliches“ beschränkt, den Menschen auf Kosten Gottes denkt (oder gleich an seine Stelle setzt), die Existenz Gottes demzufolge explizit leugnet oder mit Schweigen übergeht und das Komplexen aus dem Einfachen, das Hohe aus dem Tiefen zu erklären versucht: „Alles, was wir brauchen“, so Nietzsche emphatisch, „und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Gross- und Kleinverkehr der Cultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben: wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebnis abschliesse, dass auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?“³

Nietzsches Reduktion des Guten, Heiligen oder Schönen auf nichts als bloße, wissenschaftlich und d.h. für ihn hier: genea-

³ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 2, München 1999, 24.

logisch und positivistisch zu erklärende Natur richtet sich an die zukünftigen, die kommenden „freien Geister“, deren Freiheit in einer radikalen Loslösung von aller falschen Bindung oder Abhängigkeit und in der Anerkennung des Todes Gottes und seiner Konsequenzen besteht. Ein solcher atheistischer, nicht allein säkularer (im Sinne einer Trennung von Weltlichem und Geistlichem bzw. Staat und Religion), sondern säkularistischer, also die Existenz Gottes leugnender Humanismus ist für das Denken des 19., 20. und frühen 21. Jahrhunderts nicht untypisch. Es gibt ihn in zahlreichen Varianten, die einmal mehr, einmal weniger sich an Nietzsche orientieren – bis in die Gegenwart eines evolutionären oder neurophilosophischen Humanismus,⁴ eines selbst immer noch humanistisch eingefärbten Transhumanismus oder einer radikalen Gottes- und Religionskritik um der vermeintlichen Befreiung des Menschen willen.

Henri de Lubac hat die Frage danach gestellt, wie sich dieser Humanismus ohne Gott entwickelt habe. Geschichtlich gesehen, so de Lubac in seiner Antwort, habe das christliche Verständnis von der Größe und Würde des Menschen den Menschen in der Neuzeit nicht mehr berührt. Der Humanismus geriet daher in einen Widerspruch zum Christentum. Denn er „begann im Gegenteil zu glauben, er könne sich fortan selbst nicht mehr achten noch frei entfalten, wenn er nicht zunächst mit der Kirche, dann mit dem transzendenten Wesen selbst breche, von dem ihn die christliche Überlieferung abhängen ließ. Diese zum Bruch drängende Strömung, die sich anfänglich als eine Rückkehr zur heidnischen Antike gab, sollte im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts immer reißender und tiefer werden, um schließlich nach mancherlei Wandlung und Wechselfällen in die kühnsten und virulentesten Formen des modernen Atheismus zu münden. In einen absoluten Humanismus, der den Anspruch erhebt, der einzig wahre zu sein, und in dessen Augen der christliche Humanismus ein Unding ist.“⁵ Eine epochale Schwäche

⁴ Vgl. hierzu u. a. Michael Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg 2006; Ansgar Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild*, Paderborn 2010.

⁵ Henri de Lubac, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*,

des christlichen Denkens scheint die Stärke des atheistischen Denkens – um der Freiheit und Achtung des Menschen willen – bedingt zu haben.

Damit war ein radikaler Gegensatz zwischen christlichem und atheistischem Humanismus gesetzt – auch wenn manche Humanisten durchaus einzuräumen bereit waren, es sei „sehr unangenehm“, so Jean-Paul Sartre, „daß Gott nicht existiert, denn mit ihm verschwindet jede Möglichkeit, Werte in einem intelligiblen Himmel zu finden; es kann kein *a priori* Gutes mehr geben, da es kein unendliches und vollkommenes Bewußtsein gibt, es zu denken; nirgends steht geschrieben, daß das Gute existiert, daß man ehrlich sein soll, nicht lügen darf, denn wir befinden uns ja auf einer Ebene, wo es nichts gibt außer den Menschen.“⁶ Die Tatsache, dass Gott nicht existiere, sei jedoch, so Sartres Ansatz, wie unangenehm sie auch sei und welche Last sie auch dem Menschen aufbürde, als unumstößliche, notwendige Wahrheit anzuerkennen. Von dieser Wahrheit ausgehend sei über den Menschen nachzudenken, über seine Einsamkeit in der Situation der Entscheidung, über seine Verurteilung zur Freiheit in einer Welt, in der er das Gute selbst bestimmen muss, aber auch über seine besondere Würde. Der Mensch selbst wird dann zum einzigen Bezugspunkt des Denkens und der Erfahrung und damit absolut gesetzt. Anthropologie tritt an die Stelle der Theologie.

De Lubacs Buch über *Die Tragödie des atheistischen Humanismus* erschien 1943 und setzt die damals lebendigen Diskussionen über den Existenzialismus und einen atheistischen Humanismus voraus, ohne ausführlich darauf einzugehen. De Lubac wählt den Zugang zur damaligen Gegenwart über die Geschichte und versucht, in einer Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach,

übertragen von Eberhard Steinacker, durchgesehen, ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1984, 18f.

⁶ Jean-Paul Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, Hamburg ⁵2010, 145–192, 154.

Friedrich Nietzsche und Auguste Comte, denen er differenzierte Studien widmet, das Wesen des atheistischen Humanismus herauszuarbeiten, um zu zeigen, wie dieser auf eine „Zermalmung der menschlichen Person“ hinauslaufe.⁷ Denn er sei in seiner Überzeugung von der Würde des Menschen von Voraussetzungen abhängig, die er selbst nicht nur nicht einholen könne, sondern ausdrücklich in Frage stelle. Ein Humanismus „über Gott hinaus“ ist somit nach de Lubac tragisch, bedeutet doch, über Gott hinauszugehen, auch, über den Menschen hinauszugehen. Es wäre daher wohl an der Zeit gewesen, mit Gott auch gleich den Menschen als Wesen einer besonderen Würde sterben zu lassen, statt einfach die frei gewordene „Planstelle“ Gottes mit dem Menschen zu besetzen.

Geistesgeschichtlich war daher nicht nur der Poststrukturalismus Michel Foucaults konsequenter, der aus seiner an Nietzsche geschulten und vom Tod Gottes ausgehenden Diagnose der Gegenwart die Folgerung zog, dass auch vom „Verschwinden“ oder „Tod“ des Menschen zu sprechen sei.⁸ Konsequenter war bereits der späte Nietzsche, der – in kritischer Wendung gegen das säkularistische Fortschrittspathos des 19. Jahrhunderts – nur allzu gut wusste, dass gerade das im weitesten Sinne als humanistisch zu verstehende Denken der Moderne noch von Voraussetzungen lebte, die es selbst nicht begründen, geschweige denn überhaupt noch verstehen konnte. Wer von Würde des Menschen im humanistischen Sinne spricht, so wusste Nietzsche, steht immer noch im Schatten jener Theologie, die ihr Zentrum im Glauben an die Existenz Gottes hat. Ob noch ausdrücklich an Gott geglaubt wird oder nicht, spielt keine wesentliche Rolle. Gerade aus diesem Grund lässt der späte Nietzsche auch die „freien Geister“ und den Naturalismus von *Menschliches*, *Allzumenschliches* hinter sich zurück, um einen Standpunkt jenseits all dessen einzunehmen, was noch im Ruch eines klassisch zu nennenden Humanismus stehen könnte (ohne sich, wie man zu-

⁷ Henri de Lubac, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, 10.

⁸ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1999, 462.

geben muss, wirklich aus dieser Tradition herauswinden zu können – dialektisch bleibt er auf sie bezogen).⁹ Nun geht es ihm um den „Übermenschen“, einen „höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren“ Typus Mensch,¹⁰ und eine radikale „Umwertung aller Werte“. Daher muss er über den Menschen hinaus schreiten: „Man muss der Menschheit“, so schließt Nietzsche das Vorwort von *Der Antichrist*, „überlegen sein durch Kraft, durch *Höhe* der Seele, – durch Verachtung ...“¹¹

Konsequenter als die säkularistischen Humanisten von Feuerbach bis Sartre war auch Emmanuel Levinas (der dann auf den späten Sartre einen bis heute nicht ausreichend beachteten Einfluss ausüben sollte). Sein „Humanismus des anderen Menschen“ setzt die „Krise des Humanismus in unserer Epoche“¹² und die „Unsicherheit des Begriffs ‚Mensch‘“¹³ voraus, um auf dieser abgründigen, ausdrücklich nicht nur an Husserl und Heidegger, sondern auch an Nietzsche orientierten und den Anti-Humanismus radikalisierenden¹⁴ Grundlage noch einmal neu über Menschsein nachzudenken. Levinas versucht in diesem Nachdenken, eine Erfahrung zur Sprache zu bringen, die sich eines feststellenden Denkens und Sprechens immer schon entzogen hat. Es ist die Erfahrung der „Erwählung“¹⁵ zur Verantwortung für den anderen Menschen, die „früher ist als die

⁹ Vgl. hierzu auch mein „Nietzsches *Der Antichrist* oder: Auf der Suche nach dem ‚einzigen Christen‘“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie / Philosophy of Religion Annual* 13 (2014), 54–67.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München 1999, 170.

¹¹ Ebd., 168.

¹² Emmanuel Levinas, „Humanismus und An-archie“, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, 61–83, 61.

¹³ Ebd., 68.

¹⁴ Vgl. hierzu u. a. ebd., 61; 68 ff.; vgl. auch 81: „Der moderne Anti-Humanismus hat vermutlich recht, wenn er für den als Individuum einer Gattung oder einer ontologischen Region begriffenen Menschen – für ein Individuum, das wie alle anderen Substanzen im Sein beharrt – kein Privileg findet, das ihm zum Zweck der Wirklichkeit machen würde.“

¹⁵ Ebd., 75.

Freiheit“.¹⁶ Diese Verantwortung hat kein Mensch frei gewählt: „Daß mich der Andere angeht, geschieht gegen meinen Willen.“¹⁷ Diese Erwählung lässt Levinas die Frage nach einem „Sagen“ oder einer Bedeutung jenseits aller Vorstellungen und Objektivierungen stellen. Dabei entdeckt Levinas die „Spur einer unvordenklichen Vergangenheit“ und das Gute „jenseits des Seins“, das auf keine Gegenwart und kein Prinzip, also keine *arché* zurückgeführt werden kann und daher „an-archisch“ ist. In der ethischen Erfahrung der Verantwortung für den anderen Menschen zeigt sich somit zeichen- oder spurhaft die Transzendenz Gottes, der „ins Denken fallen“ könne.¹⁸ Somit bleibt dem Anti-Humanismus doch nicht das allerletzte Wort: „Der moderne Anti-Humanismus“, so Levinas, „hat vielleicht doch Unrecht, wenn er dem in der Geschichte und in der Ordnung verlorenen Menschen die Spur dieses vor-geschichtlichen und an-archischen Sagens *nicht* entdeckt.“¹⁹

Levinas' Humanismus des anderen Menschen kann als ein säkularer Humanismus verstanden werden. Er ist säkular, wenn darunter verstanden wird, dass er keine religiösen Voraussetzungen – etwa im Sinne einer jüdischen oder christlichen Theologie oder Anthropologie oder auch im Sinne einer philosophischen Voraussetzung der Existenz eines Gottes – macht. Levinas' Denken des Anderen nimmt sowohl die Differenz von Theologie und Philosophie als auch die neuzeitliche Erfahrung des Fehls oder Todes Gottes und das Scheitern einer metaphysischen Onto-Theologie radikal ernst.²⁰ Levinas' Denken zeigt aber auch, dass das Verhältnis von Christentum (und Judentum) auf der einen Seite und einem säkularen Humanismus auf der anderen nicht

¹⁶ Ebd., 73.

¹⁷ Ebd., 82.

¹⁸ Ebd., 77ff.; vgl. hier auch Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übersetzt von Thomas Wiemer, mit einem Vorwort von Bernhard Casper, Freiburg/München 21988.

¹⁹ Emmanuel Levinas, „Humanismus und An-archie“, 83.

²⁰ Vgl. hierzu ebd., 81; vgl. auch ders., „Vom sorg-losen Versagen zum neuen Sinn“, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, 79–95, 90ff.

notwendigerweise als radikaler Gegensatz gedacht werden muss. Denn sein Nachdenken über das Menschsein und die Würde des Menschen in seinem Ruf zur Verantwortung eröffnet auch einen neuen Zugang dazu, Gott zu denken. An diese Überlegungen zu Grunderfahrungen des Menschseins kann ein christliches Denken in seinen Versuchen, das Menschsein des Menschen zu verstehen und dabei die Frage nach Gott nicht auszublenden, sondern im Gegenteil den Menschen von der Beziehung zu Gott her zu verstehen, durchaus anknüpfen.²¹ Wie, warum und was das genau bedeutet, wird sich im Folgenden zeigen.

2. Die Wende zum anderen Menschen und das Problem der „Menschenbilder“

Geistesgeschichtlich hat sich nun ein bemerkenswerter Befund gezeigt: Begonnen wurde mit der Gegenüberstellung von christlicher Anthropologie auf der einen und säkularem Humanismus auf der anderen Seite. Sodann wurde ein starker Gegensatz festgestellt, um, nachdem die Geschichte des säkularen oder eher säkularistischen Humanismus ohne Gott über einen dezidierten Anti-Humanismus bis hin zum Humanismus des anderen Menschen weiterverfolgt wurde, wieder in die Spur der Transzendenz Gottes zu geraten. Plötzlich also scheint die Philosophie – und zwar ein zugleich nach-humanistisches als auch nach-anti-humanistisches Denken – wieder offen für das Verhältnis des Menschen zur Transzendenz, also für das Geschehen von Religion zu sein. Manche Interpreten haben diese sich nicht allein auf Levinas beschränkende „religiöse Wende“ der französischen Phänomenologie des 20. Jahrhunderts – zu erwähnen ist in die-

²¹ Vgl. für die theologische Rezeption von Levinas' Denken und für seine religionsphilosophischen Implikationen u. a. Bernhard Casper, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009; Josef Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, 2., verb. Auflage, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999 (vgl. auch die Studien zu Levinas in: ders., *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007).

sem Zusammenhang u. a. auch das Denken von Michel Henri, Jean-Yves Lacoste oder Jean-Luc Marion – als einen Verrat an der philosophischen und näherhin phänomenologischen Tradition gedeutet.²² Man kann diese Wende aber auch anders deuten, nämlich als eine Wende zum Menschen, die nicht nur die Möglichkeit eines neuen Humanismus am Ende der Moderne und somit auch in der Krise des klassischen Humanismus, sondern zugleich die Grenzen des Paradigmas eines säkularistischen Denkens aufzeigt, und zwar nicht aus äußeren ideologischen Gründen (weil nicht sein darf, was nicht sein soll), sondern weil es einer grundlegenden Erfahrung – nämlich jener des Vollzugs des Menschseins angesichts des Anderen – widerspricht. Im Antlitz des Anderen erscheint nämlich etwas, das nicht nur dem Zugriff der Wissenschaft entzogen bleibt, sondern das auch neu – *nach* Nietzsche – die Frage nach dem Guten und nach Gott stellen lässt. Ein Humanismus ohne Gott erscheint aus dieser Perspektive tatsächlich als ein Humanismus ohne den Menschen und somit als gar kein Humanismus.

Zu diesem Denken des Anderen steht eine christliche Anthropologie nicht nur nicht mehr im Widerspruch. Sie kann im Gegenteil vielmehr von diesem Denken sogar Bedeutsames lernen. Der konkrete Anspruch des Anderen, die Erwählung zur Verantwortung eröffnet nicht nur einen neuen verstehenden Zugang zum religiösen Verhältnis des Menschen, sondern lässt auch verstehen, was mit der Würde des Menschen als einzigartig gemeint sein kann: nicht eine statische und objektiv feststellbare Eigenschaft, sondern jenes immer konkrete In-die-Spur-Gottes-Geraten im Angesicht des Anderen. Diese Einsichten in den Vollzug von Menschsein sind vor allem deshalb wichtig, weil sich christliches Denken oft darauf beschränkt hat, ein fest-gestelltes

²² Vgl. für diese Kritik u. a. Dominique Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von Marco Gutjahr, Wien/Berlin 2014. Vgl. einführend zur jüngeren französischen Religionsphilosophie u. a. Rolf Kühn, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg/Basel/Wien 2013.

Bild vom Menschen in den Vordergrund seiner Überlegungen zu stellen und später eine ausdrückliche Lehre von einem sogenannten „christlichen Menschenbild“ zu entfalten.

In den nicht selten sehr kontrovers geführten Debatten über Gott, Mensch und Welt seit Mitte des 19. Jahrhunderts erschien dieses „Menschenbild“ als ein wichtiger, wenn nicht oft sogar als ein zentraler Bezugsrahmen. Im „Kampf“ der Weltanschauungen bot es die Möglichkeit, die vermeintlich wesentlichen anthropologischen Grundüberzeugungen des Christentums zusammenzufassen und anderen „Menschenbildern“, von denen es ja eine nicht unbeträchtliche Anzahl gab und gibt – wie zum Beispiel das marxistische, kommunistische, bürgerliche oder darwinistische Menschenbild –, entgegenzusetzen. Dies geschah allerdings auf Kosten eines Denkens, das der Freiheit, Verantwortung und Einzigartigkeit des Menschen gerecht werden konnte – und hat vermutlich nicht unwesentlich zu jener Krise und Schwäche des christlichen Denkens in der Neuzeit beigetragen, die einem Humanismus ohne Gott großen Auftrieb gegeben hat.

Vorausgesetzt wird nämlich, wo von einem „Menschenbild“ gesprochen wird, dass man sich ein Bild machen könne, und zwar von Menschen im Allgemeinen, d. h. von dem Menschen, wie er an und für sich ist bzw. sein soll. Die Voraussetzung des Menschenbildes liegt also darin, dass das, was ist, als Gegenstand – als einem Subjekt gegenübergestelltes Objekt – verstanden wird. Somit steht die Rede von einem „Menschenbild“ im Kontext des post-Cartesianischen Paradigmas, das nicht allein von einem Dualismus von Subjekt und Objekt ausgeht, sondern jenes, was ist, auch auf die Leistungen erkennender und handelnder Subjektivität bezieht. Es ist sogar plausibel, dass erst in diesem Kontext die Rede von einem „Menschenbild“ (oder auch einem Gottes- oder Weltbild oder einer Weltanschauung), das der Mensch sich macht, möglich wurde.

Allerdings reicht dieser moderne Kontext noch nicht aus, um die im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert verwurzelte Rede von „Menschenbildern“ zu verstehen. Ein stark pluralistischer Zeitgeist, dessen Logik die Vielfalt der Menschenbilder verstehen lässt, erlaubte nicht mehr den Gedanken eines

allen Menschen gemeinsamen Zugangs zu dem, was und wer sie wirklich sind. Er setzt nämlich zusätzlich die Perspektivität und somit die Pluralität möglicher Weltanschauungen voraus. Es gibt daher nicht mehr nur ein gemeinsames oder universal gültiges Menschenbild, sondern, je nach geistigem Standpunkt, persönlicher Vorliebe oder geschichtlicher und kultureller Situation, eine Vielfalt von Menschenbildern, die entweder miteinander um die Vorherrschaft streiten oder – nach dem Ende der großen Erzählungen über den Menschen – einander in ihrer Differenz und sogar in ihrer Inkompatibilität tolerieren. Die Artikulation eines nicht nur innerhalb eines bestimmten Referenz- oder „Bild-“rahmens gültigen Wahrheitsanspruches ist nämlich nicht mehr möglich. Selbst der Versuch, die Geltung einer Pluralität von miteinander unverbundenen und radikal unterschiedlichen Menschenbildern in Frage zu stellen, muss als Ausdruck eines Menschenbildes neben anderen gelten. Nun steht, wenn über den Menschen gesprochen wird, nicht mehr die Natur oder Idee des Menschen (und somit auch die das Denken herausfordernde Disjunktion von wahr und unwahr) im Vordergrund, sondern die Logik der Differenz und Pluralität verschiedener Menschenbilder, die zu einer existenziellen Entscheidung zwingt.

Die Blüte der Logik der Menschenbilder und die Infragestellung einer um letzte Wahrheit zumindest noch ringenden Philosophie gehen Hand in Hand. Manchmal überlebt noch älteres Denken in neuem Gewande, manchmal mischen sich verschiedene Sprachspiele, doch liegen die Vorteile des neuen Sprachspiels auf der Hand. Es entspricht jener Zeit, die alles, so Heidegger, auf ein „Weltbild“ reduziert (das man hat und über das man auch verfügen kann, das man aber auch ablegen oder wechseln kann wie einen unmodern gewordenen Mantel).²³ Der Begriff vom „Menschenbild“ oder von „Menschenbildern“ war und ist aus diesem Grund äußerst zeitgemäß oder „zeitgeistig“ und hat, nachdem er lange überhaupt nicht bekannt war oder

²³ Vgl. Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“ (1938), in: ders., *Holzwege*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 5), Frankfurt am Main 1977, 75–113.

ganz anders verstanden wurde (allein die Wortgeschichte wäre weitere Studien wert!), eine rasante Karriere hinter sich.

Doch was wie eine gute Antwort auf die Problemlage der geistigen Großwetterlage des religions- und gotteskritischen Zeitalters erschien, nämlich die deutliche Formulierung eines christlichen Menschenbildes gegen alternative Menschenbilder, erweist sich bei näherem Hinsehen als problematisch. Vielleicht sollte gerade die Karriere dieses Begriffs – wie auch jene des „Gottesbildes“ oder einer „christlichen Weltanschauung“ – skeptisch stimmen. Denn aufgrund der hier nur skizzierten geschichtlichen Abläufe und problematischen Dimensionen des Begriffs „Menschenbild“ kann man diesen Begriff als ein „trojanisches Pferd“ bezeichnen. Mit ihm sind, mit welch lobenswerten Intentionen er auch immer genutzt wurde und wird, zumindest implizit konzeptionelle Voraussetzungen verbunden, die in einer seltsamen Spannung, wenn nicht in einem offenen Gegensatz zu jener Weise, wie sich der Mensch aus christlicher Sicht zeigt, stehen. Dabei geht es beileibe nicht darum, dass ein und dasselbe bloß mit verschiedenen Begriffen bezeichnet wird. Zur Debatte steht mehr als ein bloß akademischer Streit um Begriffe. Es geht nämlich um das Verständnis der konkreten „Wirklichkeit“ des Menschen: Ist diese in Bildern, die Menschen sich machen und die allgemeine Geltung beanspruchen, begreifbar oder entzieht sich die Wirklichkeit gerade des Menschen allen Versuchen, sie auf ein Bild zu bringen – und zwar gerade weil, wie sich noch näher zeigen wird, jeder Mensch immer schon Bild – nämlich Bild Gottes – ist?

Aber selbst wenn auf den Begriff des Menschenbildes verzichtet wird und dieser sogar eigens problematisiert wird, kann es ein – nicht selten vorfindbares – Missverständnis christlicher Anthropologie geben, nämlich jenes, von dieser Anthropologie auch die zentralen Wahrheiten über den Menschen zu erwarten.²⁴ Auch diese These ist – und zwar nicht allein dort, wo der

²⁴ Auf diese Grenzen verweist auch Karlheinz Menke, Art. „Mensch, systematisch-theologisch“, in: LThK, 3. Auflage Bd. 7, Freiburg/Basel/Wien 2006, 114–118, 114: „Eine in der bibl. Offenbarung gründende Anthropologie kann nicht mit einer in eine allgemeine Theorie eingebetteten

christliche Glaube in einer anthropologisch verkürzten, vorrangig oder allein den Menschen und nicht primär Gott und sein Verhältnis zum Menschen in den Blick nehmenden Perspektive gedeutet wird – verbreitet, auch wenn gelegentlich die Grenzen der Anthropologie als einer allgemeinen Lehre über den Menschen betont werden. Doch die Pointe des Christentums und seines Verständnisses vom Menschen besteht in einer Begrenzung und radikalen Ergänzung einer jeden Anthropologie als einer allgemeinen Lehre über den Menschen. Denn eine jede solche Lehre ist im christlichen Kontext nicht nur systematisch begrenzt, sondern je neu radikal in Frage gestellt, ohne dass sie deshalb prinzipiell aufgegeben werden dürfte noch müsste, insofern der Mensch nicht einfach nur als Subjekt oder Objekt einer allgemeinen Lehre verstanden werden kann, sondern sich als freier und zur Verantwortung gerufener Adressat eines unvorstellbaren, also geschichtlich sich je neu ereignenden Anspruches durch Gott zeigt. Im Lichte des christlichen Glaubens ist daher nicht nur mehr über den Menschen zu sagen, als sich philosophisch-anthropologisch sagen lässt. Es ist immer auch ganz anders vom Menschen zu sprechen.

Der einzelne Mensch antwortet nämlich auf den Anspruch durch Gott, der sich insbesondere auch in der ethischen Erfahrung zeigen kann, nicht abstrakt – etwa mit Blick auf ein allgemeines Wesen des Menschen. Der Mensch, der von Gott gerufen und berufen wird, ist dazu herausgefordert, in den Grundvollzügen seiner konkreten Existenz als freies Wesen Antwort zu stehen: „*Hier* – und nicht anderswo und erst recht nicht überall oder im Allgemeinen – *bin* – im konkreten Vollzug meiner je eigenen Existenz – *ich* – und kein Anderer und erst recht kein ‚er, sie oder es‘ und kein ‚man‘.“ In diesem dialogischen Geschehen von Anspruch, Zuspruch oder Berufung einerseits und Antwort des Menschen andererseits erfährt sich ein Mensch als

Lehre über den Menschen beginnen. Denn solange der Mensch als Fall einer Idee, als Teil eines Ganzen oder als das Ganze im Fragment (Mikrokosmos) verstanden wird, kommt nicht in den Blick, was er unter Voraussetzung des Gottes wird, der als trinitarischer selbst die Liebe (Anerkennung des anderen als des anderen) ist.“

einzigartig. Menschen sind daher als Individuen Exemplare einer Gattung, über die sich in der Sprache der Anthropologie sprechen lässt. Als einzig-artige „Wesen“, *über* die in ihrer Einzigartigkeit nichts verfügend und objektivierend gesagt werden kann, als Bild Gottes, tragen sie den Namen der „Person“.²⁵ Von diesen Personen kann – in ihr einzigartiges Geheimnis verweisend – trotzdem gesprochen werden – aber anders, als es eine Anthropologie, eine Lehre *über* den Menschen, erfordert.

3. Die Einzigartigkeit des Menschen als Person

Was diese Einzigartigkeit des Menschen als Person näherhin bedeutet, kann – auch in Ergänzung zu dem, was von Levinas aufgezeigt worden ist – zunächst einmal in einer philosophischen Reflexion verdeutlicht werden. Das Verhältnis des Menschen zu seiner Natur ist – sieht man von anderen personalen Wesen ab – ein anderes als das von allen anderen Wesen. Tiere z. B. sind unmittelbar ihre Natur. Menschen, so kann man sagen, sind nicht allein Naturwesen; sie *haben* ihre Natur. Sie müssen, was sie als ihre Natur erfahren, sich in Freiheit aneignen. Sie können sich daher so oder ganz anders zu ihrer Natur verhalten. Wer sich als faul oder unsportlich erfährt, kann trotzdem durch Fleiß oder sportliche Leistungen brillieren wollen – und es dann auch tun. *Wer* jemand ist, entscheidet sich dadurch, wie er sich zu dem, *was* er ist, verhält. Aus diesem Grund sind Menschen nicht einfach Einzelfälle eines Allgemeinen, sondern, wie Kierkegaard betont hat, jeder einzelne Mensch ist ein Selbst, das sich zu sich selbst verhält. Menschen sind in ihrer je eigenen Existenz immer schon reflexive, auf sich selbst bezogene Wesen, und das heißt, dass sie je schon „Person“ sind.²⁶

Dieser personale Charakter des Menschen zeigt sehr deutlich die Grenzen einer allgemeinen Lehre vom Menschen: Auf

²⁵ Robert Spaemann deutet daher „Person“ als einen allgemeinen Eigennamen (vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996, 41).

²⁶ Vgl. zu diesem Verständnis von Personsein insbesondere ebd.

der einen Seite ist dieses Haben der Natur zwar eine Eigenschaft, die allen Menschen zukommt und insofern von einer philosophischen Anthropologie auch thematisiert werden kann und soll. Doch zugleich ist dieses Haben der eigenen Natur, der Vollzug von Selbstsein, ein je eigenes Verhältnis des je konkreten Menschen zu einer allgemeinen und zugleich je eigenen Natur. Weil Menschen Personen sind, sprengen sie somit einen jeden anthropologischen Versuch, den Menschen auf einen wie auch immer komplexen Begriff zu bringen.

Das neuzeitliche Denken hat von Kant bis in die Gegenwart die Erfahrung der Freiheit in den Vordergrund gestellt, um die Einzigartigkeit der menschlichen Person als sittlichem Wesen zu verdeutlichen und einer wichtigen Grunderfahrung des Menschseins denkerischen Ausdruck zu verleihen.²⁷ Auch Sartre ist in seinem Freiheitsdenken – bei allen philosophischen Problemen, die sein Existenzialismus aufwirft – einer wichtigen philosophischen Intuition gefolgt. Levinas hat dieses Denken über die Einzigartigkeit des Menschen mit den Mitteln der Phänomenologie, aber auch vor dem geschichtlichen Hintergrund des 20. Jahrhunderts noch weiter vertieft, indem er danach gefragt hat, was „vor“ der Freiheit liegt, und dabei einen „Vor-rang“ der Verantwortung des Menschen für den Anderen entdeckt. Subjektivität bedeutet für ihn daher nicht, als ein selbstbewusstes Ich erkennend und handelnd in der Welt zu stehen, sondern in seinem Selbstvollzug dem Anderen in einer nie frei gewählten Verantwortung unterworfen (*sujet*) zu sein.²⁸

²⁷ Vgl. zu dieser neuzeitlichen Entdeckung der Freiheit u. a. Otfried Höffe, *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München 2015; Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, 2., durchgesehene und um ein Nachwort und um Literaturergänzungen erweiterte Auflage, Darmstadt 1997.

²⁸ Vgl. hierzu u. a. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992, 131 (und passim): „Die Subjektivität als Unterworfenheit des Sich meint Leiden am Leiden – das äußerste Sich-Anbieten oder das Leiden im Sich-Anbieten. Die Subjektivität ist Verwundbarkeit, die Subjektivität ist Sensibilität.“

Die christliche Theologie kann diese Philosophien des Selbstseins und der Verantwortung-angesichts-des-Anderen aufgreifen. Man kann sogar vermuten, dass sie dies tun *muss*, um sich ihrer eigenen Tradition und ihrer eigenen, oft aus dem Blick geratenen Aufgabe gerade dort erneut vergewissern zu können, wo sie von einem vorgefassten Menschenbild oder von einer allein auf eine allgemeine Natur des Menschen bezogenen Anthropologie ausgeht und dabei die grundlegende Differenzerfahrung, die sich in der Erfahrung des konkreten und einzigartigen Selbst, d. h. in der Erfahrung von Freiheit und Verantwortung, zeigt, zu übersehen oder in ihrer Bedeutung herunterzuspielen droht.²⁹ Dann ist es möglich, vertieft darüber nachzudenken, was es bedeutet, den Menschen in seiner Einzigartigkeit – und nicht nur als einzelnes Exemplar einer Gattung oder als Beispiel für ein vorgegebenes Menschenbild – als Bild Gottes zu verstehen.

Man darf nämlich die „Bildlichkeit“ des Menschen nicht vorschnell anthropologisch verkürzen (so dass dann der Mensch an sich oder im Allgemeinen Bild Gottes wäre) oder als ein Verhältnis von ewigem Urbild und der Zeit unterworfenem Abbild deuten (dieser Platonismus steht übrigens auch im Hintergrund der neuzeitlichen Rede vom Menschenbild). Dass der Mensch Bild Gottes ist, muss vielmehr aus dem geschichtlichen Vollzug des je konkreten Menschseins heraus verstanden werden, also nicht als etwas, das der Mensch in einem naturhaften Sinne wäre oder das auf eine platonische Idee verwiesen ist, sondern als jene Weise, in der jeder einzelne Mensch jemand und nicht einfach nur etwas ist: nicht statisch, sondern relational, in lebendiger,

²⁹ Vgl. zu dieser Aufgabe auch Hans Urs von Balthasar, „Zum Begriff der Person“, in: ders., *Homo Creatus Est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 93–102, 99: „So mußte das Paradox sich ereignen, daß[,] nachdem ein personloser Idealismus sich in Hegel zutode gelaufen, der vulgäre atheistische Materialismus eines Feuerbach die elementare Tatsache wiederentdecken sollte, daß es eine einzelne, in sich selber ruhende Person überhaupt nicht geben kann, sondern Personsein sich einzig im Verhältnis zwischen Ich und Du ereignet. Der atheistische Materialist war es, der über Augustinus hinweg zur Einsicht dessen gelangte, was, christlich gesprochen, der Mensch als personale *Imago Trinitatis* ist.“

geschichtlicher und ereignishafter Beziehung, nicht als möglicher Gegenstand eines verfügenden Redens über ihn, das die Differenz, die er je neu ist, nivellierte, sondern als erwählte, angesprochene, berufene und antwortende Person.

Grammatisch gesehen verbleiben Menschenbilder und wissenschaftliche Anthropologien in der dritten Person: Der Mensch ist aus ihrer Perspektive ein so und so zu bestimmendes Wesen. Christlich gesehen ist *vom* – nicht *über* den – Menschen zunächst und vor allem in der zweiten Person zu sprechen, der Mensch ist also anzusprechen, nicht nur, weil er selbst auf die Frage, wer er denn sei, antworten kann, sondern weil er immer schon angesprochen ist. Zu einem „Du“ kann man nicht im Allgemeinen, sondern nur im Besonderen sprechen, indem man sich auf die Begegnung einlässt, sich selbst zeigt und den Anderen sich als der, der er wirklich ist, zeigen lässt. Daher gibt es aus christlicher Sicht nicht nur einen Begriff des Menschen, der dann in einer Anthropologie entfaltet werden kann. Jeder einzelne Mensch hat auch einen Eigennamen, mit dem er als Du angesprochen ist. Denn nur so wird auf seine je eigene „Substanz“, darauf, wer er wirklich ist, verwiesen: „Werden wir bei unserem Namen angesprochen“, so Sibylle Lewitscharoff, „kehrt unser im Vagen herumtreibendes Ich, das unablässig in Aufflug- und Unterwindungsgeschäften unterwegs ist, augenblicks zu uns zurück. Beim Namen gerufen, sind wir in der innersten Substanz berührt, die uns zusammenhält.“³⁰

Was dies bedeutet – einen je eigenen Namen zu haben, ein Du zu sein – kann vielleicht nur theologisch angemessen verstanden werden. Die Philosophie kann den Menschen in seiner Einzigartigkeit noch als Bild des Absoluten verstehen und aufzeigen, wie in der Begegnung mit dem anderen Menschen sich die Spur des Unendlichen zeigt. Was es in vollem Sinne aber bedeutet, ein Selbst mit einem je eigenen Namen zu sein (und nicht nur Nummer oder Kopie zu sein), so könnte sich zeigen, kann nur artikuliert werden, wenn gesehen wird, dass der konkrete Name des Menschen seine Quelle in der Benennung durch Gott hat, also

³⁰ Sibylle Lewitscharoff, *Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen*, Frankfurt am Main 2012, 7.

in einem Namen, der nur Gott selbst bekannt ist und in dem der Mensch berufen ist, zum Bild Gottes zu werden: „Nur in Gott“, so Romano Guardini, „liegt jedes Menschen Wesen. Nur in der Begegnung mit Ihm erfährt er, wer er ist, denn nur Gott kann es ihm sagen. Nur Gottes Liebe gibt ihm den endgültigen Stand im eigenen Selbst. So ist Gott es auch, der zu ihm das reine ‚Du‘ spricht. Der Ausdruck dieses Wissens, das Gott von ihm hat und das er in Gott von sich selber gewinnt, ist sein wirklicher Name.“³¹ Im Zentrum des christlichen Denkens und der christlichen Verkündigung vom Menschen steht daher weder ein Begriff noch ein Bild des Menschen, das der Mensch sich macht, sondern der von Gott liebend gegebene, in seinem Anspruch unbegreifbar bleibende – d.h. nicht auf Begriffe reduzierbare – Name des je konkreten Menschen als Bild Gottes. Unter dieser Voraussetzung stehen sich auch Gott und Mensch als „Ausgangspunkte“ theologischer Reflexion nicht gegenüber (und können auch nicht gegeneinander ausgespielt werden). Denn man kann christlich vom einen nicht ohne den anderen sprechen. Der Mensch steht im Anspruch Gottes, ist von ihm gerufen und berufen und soll sich bilden, um immer mehr zu dem Bild zu werden, das er immer schon ist.

Somit stehen am Ende dieser kursorischen Überlegungen keine Gegensätze, sondern Spannungen, nämlich die *problematische* Spannung zwischen dem Verständnis des Menschen als jenes Bildes, das der je konkrete Mensch von Gott her ist, und den „christlichen Menschenbildern“, die man sich selbst macht oder hat (und auf die man, um Missverständnisse zu vermeiden, besser verzichtet); die *unvermeidbare* Spannung zwischen einer christlichen Theologie des Namens und des göttlichen Bildes und allen Anthropologien des Begriffs und menschlicher Bilder; aber auch die *produktive* Spannung zwischen einem christlichen Humanismus von göttlichem Anspruch und menschlicher Antwort und den verschiedenen Spielarten eines säkularen Humanismus. Denn insofern der säkulare Humanismus sich nicht sä-

³¹ Romano Guardini, „Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß“, in: ders., *Die Annahme seiner Selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß*, Kevelaer 2014, 67.

kularistisch verengt, sondern seine Säkularität als Beschränkung auf jenes versteht, was ihm zu sehen und zu verstehen möglich ist, zum Beispiel auf eine Phänomenologie des Geschehens von Menschsein angesichts des Anderen, kann er nicht nur das christliche Denken bereichern, sondern muss es manchmal auch an Wahrheiten erinnern, die in der christlichen Tradition in den Hintergrund geraten können – und zu ihrem eigenen Nachteil oft geraten sind. Er kann dies, wenn er sich, wie das Beispiel des Humanismus des anderen Menschen von Emmanuel Levinas zeigt, selbst an jenen philosophischen Positionen abgearbeitet hat, die ihrerseits zu einer selbstvergessenen Verengung christlicher Theologie geführt haben.

Bildung und Politik

Von Demokratie, Religion und Christentum

1. Bildung in der Spätmoderne

Über Fragen der Bildung wird intensiv und kontrovers gestritten. Beiträge in den Feuilletons der großen Tages- und Wochenzeitungen und zahlreiche Bücher thematisieren die Krise des Schul- und Universitätssystems, benennen die Vielfalt gegenwärtiger Probleme im Bildungsbereich und unterbreiten Änderungs- und Verbesserungsvorschläge. Fragen der Profilbildung, der inklusiven Pädagogik oder der Förderung von schulischer und akademischer Exzellenz werden dabei ebenso zur Sprache gebracht wie die konkreten Herausforderungen für Schulen und Universitäten durch Digitalisierung, Globalisierung oder die Zu- und Einwanderung nach Deutschland. In der Politik findet die Lebendigkeit dieser Diskussionen ihre Entsprechung in zahlreichen Initiativen und Reformvorhaben auf nationaler und internationaler Ebene. Die Transformation von einer modernen Industrie- zu einer spätmodernen Informationsgesellschaft wird mit großem Einsatz betrieben. Beträchtliche Mittel werden investiert, um den Wissenschafts- und Technikstandort Deutschland zu stärken und wettbewerbsfähig zu machen.

Allerdings lässt sich in dieser Debatte eine gewisse Schieflage beobachten. Zum einen scheint sich der Bildungsdiskurs auf bestimmte gesellschaftliche Kreise zu beschränken – nämlich auf jene, die aufgrund ihrer beruflichen Tätigkeit oder bestimmter Interessen ohnehin mit Bildungsfragen zu tun haben. Dem Thema Bildung wird keine oder nur eine sehr geringe gesamtgesellschaftliche oder allgemeine politische Bedeutung zugemessen. Die Frage, wie Menschen heute am besten gebildet werden bzw. sich selbst bilden, scheint man Experten zu überlassen. Der Journalist Jan-Martin Wiarda hat vor einigen Jahren im *Tagespiegel* auf die geringe Zahl von Bildungs- und Wissenschaftspoli-

tikern im Deutschen Bundestag aufmerksam gemacht und die – immer noch überzeugende – These formuliert, dass man mit einer Spezialisierung im Bildungs- und Wissenschaftsbereich keine Karriere in der Politik machen könne.¹ Das mag u. a. darauf zurückzuführen sein, dass Bildung nicht selten immer noch als ein zeitlich begrenzter und auf einzelne Individuen beschränkter Prozess verstanden wird, der mit dem Schul-, Ausbildungs- oder Studienabschluss beendet ist. Bildungsfragen scheinen daher nur einen Teil der Bevölkerung zu betreffen.

Trotzdem spielt das Thema der Bildung gelegentlich eine Rolle in politischen Sonntagsreden. Es scheint zu den historischen Konstanten der Bildungsdiskussion zu gehören, dass eine jede Generation den individuellen und gesellschaftlichen Wert von Bildung in hohen Worten beschwört und das jeweils gegenwärtige Bildungssystem einer kritischen Betrachtung unterzieht. Doch haben derlei Beiträge nur selten Auswirkungen auf den politischen Alltag. Die Bildung steht im Schatten anderer, vermeintlich wichtigerer Themen. Und sollten diese „Bildungsreden“ doch praktische Auswirkungen haben, handelt es sich dabei oft, wie Jürgen Kaube betont hat, um deprimierende Folgen, welche die Akteure im Bildungssystem sinnlos belasten und zermürben.²

Noch etwas anderes lässt sich feststellen, wenn man die Bildungsdiskussion der letzten Jahrzehnte betrachtet. Diese Diskussion hat nämlich einen stark pragmatischen Charakter. Im Bildungsbereich geht es wie auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen um Optimierung der Mittel. Dabei wird selten der Referenzrahmen, das System von vorgegebenen, manchmal expliziten, ein anderes Mal impliziten Zwecken, kritisch diskutiert. Waren bis vor wenigen Jahrzehnten Diskussionen über Bildungsfragen in der Bundesrepublik von teils starken ideologischen Tendenzen charakterisiert, so gibt es heute so etwas wie eine

¹ Vgl. für seinen Artikel „Mit Bildung macht man nicht Karriere“: <http://www.tagesspiegel.de/wissen/wiarda-wills-wissen-mit-bildung-macht-man-nicht-karriere/20427786.html> (letzter Zugriff: 10. April 2026).

² Vgl. hierzu Jürgen Kaube, „Einleitung“, in: ders., *Im Reformhaus. Zur Krise des Bildungssystems*, Springe 2015, 7–20, 17.

dezidiert anti-ideologische Tendenz in der Bildungsdiskussion. Man fürchtet alles, was zu sehr an ideologische Vorgaben erinnern könnte und fährt „auf Sicht“, ohne grundsätzliche Fragen, die einen weiteren Horizont erfordern, in den Blick zu nehmen. Die Frage, wozu man *letztlich* bildet oder sich bildet, wird nicht gestellt.

Diese Tendenz mag auch darauf zurückzuführen sein, dass der „Gegenstand“ von Bildung im umfassenden Sinne zunehmend aus dem Blick geraten ist. Vielleicht ist sogar das, was man „Bildung“ genannt hat, gar nicht mehr verwirklicht. Auf diese Möglichkeit hat der Philosoph Max Müller schon vor über 50 Jahren aufmerksam gemacht: „So richtet sich alle Bildung nicht auf Ausbildung einer Fähigkeit, sondern darauf, dass die Gestalt und die Einheit der Gestalten dem Leben sichtbar werden, dass Welt als solche gekannt wird. [...] Heute entsteht“, so Müller, „das Problem, ob es die Welt in ihrer Gestaltetheit nicht gibt, ob sie nicht unsichtbar und antlitzlos wird und wir nur die ausübenden Funktionäre eines Teils werden, während das Ganze in die Undurchsichtigkeit und das Dunkel zurückgeht. Dies gibt Anlaß zu der Frage, ob Bildung heute überhaupt noch als Bildung der Freiheit im sich-Geben einer Gestalt in der sichtbaren Welt möglich oder die Geschichte der Menschheit nicht an einem Punkt angelangt ist, wo Bildung zwar ein Wunschtraum, aber keine verwirklichte Wirklichkeit mehr darstellt.“³ Sollten Müllers Frage und die mit ihr verbundene These stimmen (wofür vieles spricht), könnte der Pragmatismus in der Bildungsdiskussion als Antwort auf den Entzug der Welt in ihrer Ganzheit und den damit verbundenen illusionären Charakter von Bildung im klassischen Sinne verstanden werden. Unter diesen Bedingungen kann es dann nur noch darum gehen, Funktionäre und Experten für bestimmte Teilbereiche der Welt auszubilden, um mittels höchst ausdifferenzierter Methoden konkrete Zwecke zu erreichen.

Dieser Befund muss vor dem Hintergrund der historischen Debatte über Fragen der Bildung – von Platon und Aristoteles

³ Max Müller, *Philosophische Anthropologie*, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Freiburg/München 1974, 174f.