

Die Politische Meinung

ANTHROPOS

—
Neue Bilder vom Menschen?

ZUM SCHWERPUNKT Gerald Hartung, Willkommen im Anthropozän; Joachim Kügler, Impulse biblischer Tradition für innovative Menschenbilder; Elke Mack, Christliches Menschenbild als Maßstab der Politik; Vittorio Hösle, Globalisierung und Menschenbilder; Gesa Lindemann, Zum Universalismus der Identitätspolitik; Ansgar Heveling, Zur gesetzlichen Neuregelung der Suizidbeihilfe

INTERVIEW Charlotte Knobloch über „1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“, die junge jüdische Generation und den Kampf gegen Antisemitismus

KOMMENTIERT Karen Horn, Machteliten und Moral

IMPULSE Christian Bermes, Die Unerlässlichkeit des Projekts einer politischen Anthropologie

GELESEN Christopher Beckmann, Konrad Adenauer und die Kriminalliteratur

9 €, Nr. 571, November/Dezember 2021, 66. Jahrgang, ISSN 0032-3446, www.politische-meinung.de

Christuskind – Andachtsbild aus dem Zisterzienserinnenkloster Heggbach
Herstellung um 1500, Gregor Erhart (1465–1540, Bildhauer), zugeschrieben
Hans Holbein der Ältere (1465–1524, Maler), Material: Linde, Technik:
farbig gefasst, Höhe: 56,50 cm, Breite: 23,00 cm, Tiefe: 16,00 cm.
© Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg (Public Domain)



Editorial

Bernd Löhmann, Chefredakteur

Das Größte, was Religion und Philosophie je über den Menschen ausgesagt haben, findet sich im Alten Testament: Der Mensch sei zum Bild, sogar Ebenbild Gottes geschaffen. Allein das Weihnachtsgeschehen geht darüber hinaus: In Jesu Geburt ist Gott nach christlicher Überzeugung selbst Mensch geworden. Das Christuskind – ein Menschlein, das mit seinen Händchen die Erde umgreift (Bild links) – verkörpert die unvorstellbare Erhöhung des Menschen und verweist doch wieder auf seine Schwäche und Verletzlichkeit.

Für dieses Menschenbild im Spannungsfeld von Allmacht und Ohnmacht scheint es nur noch wenig Raum zu geben. Die einen haben, inspiriert von den atemberaubenden Entwicklungen des Silicon Valley, einen Menschen vor Augen, der über sich selbst und die Welt hinauswächst und alle Widrigkeiten bis hin zum Tod hinter sich lässt. Den Vorstellungen des Post- und Übermenschlichen steht die pessimistische Auffassung einer scheiternden Menschheit gegenüber, die – am Rande ihrer Selbstauslöschung stehend – zur Bedrohung ihrer Mitgeschöpfe und des Planeten wird.

Vieles spricht dafür, dass der Mensch gerade neu erfunden wird. Seine Alleinstellung wankt, wenn Computer Kreativität und Phantasie beherrschen und sogar zu träumen lernen. Trennendes, das vormals das Menschenbild konturierte, hebt sich auf. Nichts ist mehr nicht-menschlich im Denken des Anthropozäns; Natur und Kultur bilden keine Gegenkonzepte mehr. Allenthalben werden einst kategoriale Unterscheidungen fließender: zwischen den Geschlechtern und im Verständnis der Geschlechtlichkeit etwa. Längst werden Positionen laut, die eine grundlegende Verschiedenheit des Menschen von Tieren und Pflanzen ablehnen.

Diese Sichtweisen mögen irritieren, abtun lassen sie sich nicht. Auf jeden Fall ist alle Selbstverständlichkeit des biblischen Blicks auf den Menschen aufgebraucht. Wenn sich die Beziehungen zwischen Mensch, Natur und Technik fundamental ändern, hilft es nicht, beiseitezustehen oder lediglich zu bremsen. Doch ob christlich inspiriertes Denken die Kraft aufbringt, Motor ethischer Entwicklungen zu sein und die Spannungen in Dialog und Auseinandersetzung zu überwinden, erscheint fraglich. Die fehlende Orientierungskraft hätte auch politisch tiefgreifende Auswirkungen.

Lohnt es sich überhaupt noch, für den Menschen zu streiten, der für sich selbst und die gesamte Schöpfung zum Problem geworden ist? Mit den Menschen-Bildern stehen und fallen auch die Menschen-Rechte. Unvorstellbar wären die Folgen, wenn der Mensch in fluider werdenden Vorstellungswelten zu etwas Verhandelbarem würde.

Bernd Löhmann

1 EDITORIAL

SCHWERPUNKT

Anthropos – neue Bilder vom Menschen?

14 WILLKOMMEN IM ANTHROPOZÄN

Gerald Hartung

Ein Menschenbild für das neue Erdzeitalter

19 „MACH'S WIE GOTT ...“

Joachim Kügler

Impulse biblischer Tradition für innovative Menschenbilder

29 KINDER ADAMS

Ahmad Milad Karimi

Islamische Impulse zu aktuellen Fragen des Menschenbildes

34 CHRISTLICHES MENSCHENBILD ALS MASSSTAB DER POLITIK

Elke Mack

Welchen Sinn macht das noch?

46 SUCHE NACH DEM WELTETHOS

Vittorio Hösle

Globalisierung und Menschenbilder

52 ESSENZIELLE OFFENHEIT

Gesa Lindemann

Der verklemmte Universalismus der Identitätspolitik

63 MENSCHENBILD, FREIHEIT UND GLEICHHEIT

Steffen Augsburg

Anmerkungen zur Widersprüchlichkeit der gesellschaftspolitischen Diskussion

70 ÜBER DAS POLITISCHE DES KÖRPERS

Jürgen Martschukat

Eine sehr kurze Geschichte der Gegenwart

76 NATUR ALS PERSON?

Katja Gelinsky

Die anthropozentrische Sicht auf das Grundgesetz und der Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen

89 SELBSTBESTIMMT STERBEN?

Ansgar Heveling

Die gesetzliche Neuregelung der (geschäftsmäßigen) Suizidbeihilfe

95 WENN BILDER KOPFSTEHEN

Kaltërina Latifi

Über den Vorgang des „Sich-ein-Bild-Machens“

102 VOM URKNALL BIS ZUR ZUKUNFT

Wolfgang Tischner

Bringt „Big History“ einen historiographischen Aufbruch?

Interview

107 „GEMEINSAMKEIT IST WICHTIG“

Charlotte Knobloch über „1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“, die junge jüdische Generation und den Kampf gegen Antisemitismus

Impulse

24 MENSCHENSACHE

Christian Bermes

Die Unerlässlichkeit des Projekts einer politischen Anthropologie

58 SHRINKING SPACES

Oliver Ernst

Menschenrechte in einem schwierigen geopolitischen Umfeld

Kommentiert

41 „DIE DA OBEN“

Karen Horn

Machteliten und Moral

82 „SCHLECHTHIN KONSTITUIEREND“

Heinrich Oberreuter

Das Menschenrecht auf Meinungsfreiheit

Gelesen

114 POLITTHRILLER

Christopher Beckmann

Konrad Adenauer und die Kriminalliteratur (Teil 1)

Würdigung

120 ŒUVRE VON HOHEM RANG

Horst Möller

Klaus Hildebrand zum 80. Geburtstag

125 AUS DER STIFTUNG



Photoshop extrem

Das Gesicht gilt als verdichtetes Bild des Menschen. In ihm erkennen wir unser Gegenüber. Kaum eine Art hat vergleichbar präzise Fähigkeiten zur Gesichtswahrnehmung entwickelt wie der Homo sapiens, doch kann er ihnen noch vertrauen?

Die Website *thispersondoesnotexist.com* zeigt hyperrealistische Bilder von Menschen, die real nicht existieren. Jedes Mal, wenn die Seite geöffnet wird, erschafft ein Softwareprogramm ein virtuelles Bild, indem es aus einem riesigen Datenpool nach Mustern menschlicher Gesichter sucht und sie auf kohärente Weise neu zusammenfügt. Diese, zur Synthese unendlich vieler Merkmale generierten Bilder nennt man Interfaces.

Sie reizen dazu, unser Bild des Individuums als unteilbarer Mensch neu zu überdenken.

Imagined by a GAN (generative adversarial network)
StyleGAN2 (Dec 2019) – Karras et al. and Nvidia

Anthropos

— Neue Bilder vom Menschen?









Willkommen im Anthropozän

Ein Menschenbild für das neue Erdzeitalter

GERALD HARTUNG

Professor für Philosophie und
Leiter des Instituts für Grundlagen-
forschung zur Philosophiegeschichte
(IGP), Bergische Universität
Wuppertal. Von Oktober 2021 bis
Februar 2022 Senior Fellow,
„Maimonides Centre for Advanced
Studies“, Universität Hamburg.

Es ist kaum möglich, der Gegenwart die Vorherrschaft eines Menschenbildes zu attestieren. Geradezu eklektisch beanspruchen religiös, wissenschaftlich und politisch induzierte Menschenbilder Geltung in unserer Gesellschaft. Dabei ist zu berücksichtigen, dass wir uns in einer globalisierten Welt zunehmend als eine Insel neben vielen anderen in einem Ozean unterschiedlicher Lebens- und Denk-

formen erleben. Auf den Relikten unserer kulturellen Traditionen, die verkürzt als „jüdisch-christliches Abendland“ bezeichnet werden, und angesichts des Mitwirkens vieler Menschen mit unterschiedlichen Herkunftsgeschichten an neuen Referenzrahmen gesellschaftlichen Handelns bilden sich Mischformen von Menschenbildern. Diese Entwicklung bietet viele Chancen, neue

Gemeinsamkeiten zu bilden, aber auch Risiken einer erheblichen Unübersichtlichkeit. Ob wir eher Chancen oder Risiken sehen, scheint auch mit unseren Herkunfts- und Bildungsgeschichten zu tun zu haben. Wer sich aktiv mit seinen eigenen Denkgewohnheiten auseinandersetzt und diese im Widerstreit mit anderen Weltansichten begreift, kann die Pluralisierung der Weltbilder annehmen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich mit einigen Vorbehalten sagen, dass in unserer Gesellschaft aktuell ein materialistisches Menschenbild vorherrscht. Im Zentrum steht der Wunsch nach einer Optimierung des menschlichen Lebens an seinem Anfang, in seiner Mitte und an seinem Ende. Zielvorstellung ist ein Höchstmaß an Kontrolle, also eine Ausschaltung der Risiken, die von der Naturseite des Menschen, der „ersten Natur“, herrühren: Der Zufall genetischer Herkunft soll durch eine gezielte Auswahl des Genmaterials ausgeschaltet, das Risiko von Erkrankung durch ebendiese Vorauswahl und gezielte Diagnose gemindert, der Prozess der Alterung gestoppt und selbst der unvorhersehbare Tod, die größte Kränkung aus Sicht des modernen Menschen, soll beherrschbar werden. Kultur als „zweite Natur“ des Menschen soll die Risiken und Kontingenzen der ersten Natur zumindest minimieren, wenn nicht gar aufheben.

DESINTERESSE AM RÄTSEL DES MENSCHSEINS

Dieses von vorrangig materialistischen Vorstellungen geprägte Menschenbild steht in einem offensichtlichen Konflikt mit traditionellen, religiös gefärbten Konzeptionen. Die in unseren Mythen und Erzählungen verankerten Bilderpaare „Gott – Mensch“ (Religion) und „Tier – Mensch“ (Mythos) werden in einer sich säkular verstehenden Gesellschaft durch das „Mensch-Maschine“-Bild ersetzt. Diese Verschiebung hat eine eigene Vorgeschichte – schon das 18. Jahrhundert hat unter dem Stichwort „l’homme machine“ die Materialität des Menschseins diskutiert – aufzuweisen, vor deren Hintergrund sich im Zeitalter der angestrebten technischen Konstruierbarkeit des Lebens eine neue Dimension in der biologisch-technischen Welt eröffnet.

In den letzten Jahrzehnten ist die Diskussion in drei Phasen abgelaufen: In einer ersten Phase wird versucht, in der Forschung zur „Künstlichen Intelligenz“ die Bedingungen zu beschreiben, unter denen mit Intelligenz ausgestattete Maschinen der menschlichen Intelligenz gleichwertig und möglicherweise überlegen sind. Unübersehbar ist die enorme Leistungsfähigkeit von Computern als Mitwirkenden im sozialen Leben, mit denen Menschen kaum mehr konkurrieren können. Weiterhin wird in einer Phase der neurowissenschaftlichen Forschung der Sonderstatus menschlichen Bewusstseins untersucht und nach der Natur des Geistes geforscht. Ziel dieser Forschung ist es,

die natürlichen Grundlagen kognitiver Prozesse freizulegen und eine Antwort auf die Frage „Was ist Bewusstsein?“ zu liefern.

Erst in einer dritten Phase wird der Versuch unternommen, die Ergebnisse dieser Forschungen zur Anwendung zu bringen. Zum einen geht es darum, an der Schnittstelle von Mensch und Maschine eine Optimierung des menschlichen Lebens herbeizuführen. Die Rede ist von *Human Enhancement* als einer Entgrenzung des natürlichen menschlichen Körpers durch genetische Modifikation (*gene therapy*), technologische Aufrüstung (Herzschrittmacher, Hirnschrittmacher beim Morbus Parkinson und so weiter), plastische Chirurgie (ästhetisch oder rekonstruktiv) und Anwendung von Psychopharmaka (etwa Ritalin). Zum anderen wird angestrebt, die Erkenntnisse aus der Evolution von Organismen auf die Konstruktion künstlicher Systeme zu übertragen. Ziel ist es zum Beispiel, Systeme künstlicher Intelligenz so auszustatten, dass sie entwicklungsfähig sind und sich in komplexen Entscheidungssituationen zurechtfinden (autonomes Fahren – bewegende Technologie). Dazu gehört Intentionalität und entwicklungsfähige Emotionalität – mithin all das, was menschliche Lebendigkeit ausmacht und menschliche Intelligenz von einem bloßen Rechenkalkül unterscheidet.

DIE FRAGE ALLER FRAGEN

Die technologische Forschung lebt von den überlieferten Träumen der Menschheit und arbeitet an ihrer Realisierung. In einer entwicklungsoffenen Zukunft könnte an der Schnittstelle von natürlicher Künstlichkeit technologisch optimierter menschlicher Organismen und künstlicher Natürlichkeit organisch-technologischer Systeme aus der Analogie von Mensch und Maschine eine Gleichung werden. An diesem Fernziel angekommen, könnte der Mensch, das zumindest ist heute schon absehbar, nicht mehr zwischen sich als Schöpfer und als Geschöpf seiner eigenen Vorstellungen unterscheiden. Aber auch in dieser vollkommenen Matrix eines Menschenbildes am Leitfaden der technologischen Forschung wird zwar das Rätsel Mensch nicht gelöst sein, aber die Einebnung der Differenz zwischen erster und zweiter Natur könnte dazu führen, dass uns das Rätsel uninteressant erscheint. Statt einer Beantwortung der Frage nach dem Rätsel des Menschseins könnte ein Vergessen der Fragestellung selbst um sich greifen.

Wenn diese Überlegungen einen zentralen Punkt treffen, dann hat das erhebliche Konsequenzen für unser Menschenbild. Mir scheint es aus den genannten Gründen ratsam zu sein, die Frage in Konstellationen zu rücken, in denen es weder um eine Einheit des Menschenbildes noch um die Hoffnung auf ihre letztgültige Beantwortbarkeit geht. Es wäre wünschenswert, dass wir die Frage „Was ist der Mensch?“ weiterhin als die Frage aller Fragen behandeln, die wir im Wandel der Bilder, die wir uns von uns selbst machen,

immer wieder von Neuem stellen. Der Philosoph Hans Blumenberg hat einmal gesagt, dass wir primär nicht Hoffnungen auf die Beantwortung dieser Frage setzen sollten, sondern dass wir uns bei der Reflexion auf unsere Menschenbilder immer wieder fragen sollten, welche Erfahrungserwartungen in der Fragestellung selbst schon transportiert wurden und aktuell werden. Diese Überlegung ist meiner Ansicht nach bemerkenswert, weil sie eine Brücke über die Epochen der Geistesgeschichte bildet und zwei Aspekte anspricht, die auch gegenwärtig konstitutiv sind: Das ist einerseits die dringliche Auseinandersetzung mit der Tradition (Was wollten wir wissen?) und das ist andererseits die ebenso dringliche Öffnung auf eine unbestimmte Zukunft hin (Was könnten wir erfahren?).

Neuerdings regt sich allerdings mit großem Nachdruck eine Skepsis gegenüber den Machbarkeitsphantasien, die das materialistische Menschenbild (vor seinem idealistischen Hintergrund der Autonomie und Selbstwirksamkeit) prägen, die sich in einer Rückkehr einer humanistischen Option artikuliert. Von der jüngeren Generation wird Einspruch erhoben und ein anderer Weg in die Zukunft der Menschheit eingefordert. Die Protestbewegung *Fridays for Future* kann stellvertretend dafür genannt werden. Es geht um die Frage, ob der Weg von der ersten zur zweiten Natur – und die Utopie von deren vollständiger Abkoppelung von der ersten Natur aufgrund technologischer Optimierung des Menschseins – doch nur eine Illusion ist, weil unsere unaufheb- bare Abhängigkeit von einer ersten Natur geleugnet wird. Zwei Risse im materialistisch-technologischen Menschenbild werden genannt (ich folge hier den Thesen von Dipesh Chakrabarty zum Thema „Climate of History“, 2009): zum einen eine Dialektik der Aufklärung, die einen Hinweis darauf gibt, dass die kapitalistische Produktionsweise und eine auf Konsum ausgerichtete Lebensform die Grundlagen unseres zukünftigen Lebens untergraben. Zum anderen die Hinweise darauf, dass die Eingriffe des Menschen in die erste Natur über den Bereich der Kompensation von Risiken hinausgehen und die zweite Natur die erste Natur zerstören wird. Seit einigen Jahrzehnten hat sich hierfür der Begriff „Anthropozän“ etabliert.

MENSCHHEIT IM HORIZONT DER VERÄNDERUNGEN

Im Ergebnis könnten diese Überlegungen den Gedanken der Befristung menschlichen Lebens – jetzt aber nicht in einem schöpferischen und heilsgeschichtlichen Kontext des Christentums, sondern in einem säkularen Verständnis – erneut hervortreten lassen. Der apokalyptische Grundton in den Debatten zum Anthropozän ist allerdings eine Erbschaft ebendieser Tradition. Mit der anthropogenen Erklärung des Klimawandels schrumpft die Differenz von Natur und Kultur – aber jetzt nicht mehr im Sinne einer kompensatorischen Aufhebung, sondern im Sinne eines katastrophischen Szenarios.

Wenn im Anthropozän die Menschheit als eine Kraft vorgestellt wird, die in die geologische Struktur unseres Planeten auf irreversible Weise eingreift, dann bedeutet das eine enorme Herausforderung für einen neuen Humanismus, denn das Verhältnis von Naturgeschichte (Geologie und Biologie: Geschichte von Spezies) und Kulturgeschichte (Politik und Ökonomie: Geschichte der Transformation der ersten Natur in zweite Natur: Alles wird Ware) muss neu gedacht werden.

Im Zentrum der Debatten steht ein Paradox: Zwar ist der Klimawandel von Menschen verursacht; das Thema hat aber (noch) keine historische Bedeutung, das heißt, er ist noch nicht Teil einer neu zu schreibenden Geschichte der Menschheit geworden. Solange der Klimawandel nicht Teil unserer Lebensgeschichte als einer Spezies auf diesem Planeten sein wird, so lautet eine überzeugende These, wird das Nachdenken über das Anthropozän auch nicht erkenntnisleitend sein. Ein grundlegendes Problem ist dabei, dass wir den Versuch unternehmen müssen, über Zusammenhänge nachzudenken, die nicht – oder nicht widerspruchsfrei – Gegenstand unserer Erfahrung sind. Sicherlich ist dies auch der Grund dafür, dass in Wetterberichten fast jeder Wetterumschwung als Symptom für den Klimawandel verrechnet wird, um bei den Akteuren eine Erfahrung zu implementieren. Gleiches gilt für die Moralisierung des Konsumentenverhaltens. Kaum eine Frage ist heute politischer als die nach unseren Ernährungspraktiken und dem sogenannten „ökologischen Fußabdruck“. Es ist über diese Aspekte der Individualisierung des Umgangs mit den Folgen des Klimawandels hinausgehend eine ernst zu nehmende, weil auch nur kollektiv zu bearbeitende Herausforderung, die Erzählung von der Geschichte der Menschheit in den Horizont der Veränderungen unseres Planeten und seines Klimas einzuschreiben.

Nicht mehr oder nicht weniger ist gefordert, wenn unsere Rede vom Anthropozän, das heißt von der Verantwortlichkeit des Menschen in der Stabilisierung seiner Kultur als zweiter Natur für die erste Natur, den Planeten mit seiner Artenvielfalt und seinen Ökosystemen, Sinn ergeben soll. In diesem Zusammenhang werden wir auch ein neues Menschenbild benötigen. Eine erkenntnisleitende Fragestellung könnte sein, statt vorschneller Moralisierung der Debatten den Blick auf eine widersprüchliche Situation zu lenken: Zwar sollten wir uns als Verursacher des Klimawandels begreifen, unser intentional gerichtetes Handeln war jedoch auf ein sicheres und gutes Leben ausgerichtet – und zu keinem Zeitpunkt auf die Zerstörung der ersten Natur selbst. Ein neues Menschenbild sollte das Streben nach einem guten Leben mit der Einsicht, dass wir neue Wege der Befriedigung unserer Bedürfnisse, neue Weisen der Produktion und Konsumtion finden müssen, zusammenbringen. Noch haben wir hierfür keine passende Erzählung und auch kein Bild von uns als Menschen in dieser verantwortlichen Rolle.

„Mach's wie Gott ...“

Impulse biblischer Tradition für innovative Menschenbilder

JOACHIM KÜGLER

Geboren 1958 in Weismain, Inhaber des Lehrstuhls für Neutestamentliche Wissenschaften, Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Unter den alljährlich genutzten Weihnachtstexten steht das Johannesevangelium ein wenig im Schatten, obwohl sein bedeutungsschwangerer Beginn („Am Anfang war das Wort“) mindestens seit Goethes *Faust* auch für Kir-

chenferne zum Bildungskanon gehört. Und in diesem berühmten Prolog fällt etwas später auch die einigermaßen bekannte Aussage, die hier im Zentrum stehen soll: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14).

Johann Wolfgang von Goethe hätte seinem *Faust* das Herumdoktern mit der Übersetzung – samt Kritik an der Überschätzung des Wortes und endlicher Fehlübersetzung – ersparen können, wenn er damals schon etwas mehr über den Bedeutungsreichtum des griechischen Worts *logos* gewusst hätte, das – lateinischer (*verbum*) und lutherischer Übersetzung zum Trotz – eben nur unzulänglich mit „Wort“ übersetzt werden kann. Auch wenn der

Logos, der im Anfang war (Vers 1) und der dann Fleisch wird (Vers 14), an das göttliche Schöpfungswort der Hebräischen Bibel („und Gott sprach ...“) anschließt, beerbt er doch gleichzeitig die biblisch-jüdische Tradition der göttlichen Weisheit, die Person ist und auch Geist, Gottes Gefährtin ebenso wie Gottes Eigenschaft.

Damit noch nicht genug, steht der Logos des Prologs auch im Gespräch mit der griechisch-römischen Philosophie in ihrer jüdischen Rezeption. Diese Denktradition ist so sehr von der immateriellen Jenseitigkeit Gottes überzeugt, dass ein Kontakt dieses höchsten Seins mit den Niederungen der Welt nicht mehr denkbar ist – weder im Erschaffen noch im Erhalten oder Regieren der Welt. Plato und viele andere kommen daher auf ein Mittelwesen, das zwischen Gott und Welt steht. Dieses Medium Gottes bei der Schöpfung und kontinuierlichen Leitung des Kosmos muss einerseits gottgleich sein, sonst könnte es Gott nicht vergegenwärtigen. Andererseits muss es auch von Gott verschieden sein, sonst würde ja das Problem nicht gelöst, dass Gott nicht selbst mit dem Irdischen in Kontakt tritt. In hellenistisch-römischer Zeit heißt dieses Medium oft *logos*, was neben „Wort“ auch „Plan“, „Vernunft“, „Idee“ und vieles mehr bedeuten kann.

UNTER MENSCHEN ZELTEN

Um das Problem von Wesensgleichheit und Personenverschiedenheit zu lösen, griffen Denker wie der jüdische Religionsphilosoph Philon von Alexandria – in etwa ein Zeitgenosse von Jesus und Paulus – auf Denkmuster ihrer Zeit, vor allem das Vater-Sohn-Verhältnis, zurück. Der Sohn galt als Abbild/Wiederholung des Vaters. Er war eine andere Person als der Vater, gleich diesem aber in Wesen und Status. Dieses Sohn-Vater-Konzept ist ein idealer Bildspender für den Logos als Mittelwesen. Der Sohn des Architekten ist kein Produkt des Vaters wie etwa ein Haus, sondern eine Kopie des Vaters und deshalb (im Unterschied zum Haus) auch selbst in der Lage, Häuser zu bauen. Wie jeder ideale Sohn damals vergegenwärtigt auch der Logos den Vater und handelt vollkommen in dessen Sinn und Auftrag. So ist der Logos den Menschen gegenüber wie Gott selbst. Gott gegenüber ist er aber immer untergeordnet, eben Kopie und nicht Original, Sohn nicht Vater. Philon versucht, diese göttliche Zweiheit mit dem monotheistischen Dogma jüdischer Tradition durch penible Sprachregelungen zu versöhnen: Der Logos bleibt stets als „ein“ Gott „dem“ (einzigen) Gott untergeordnet. Als „zweiter“ Gott steht der Logos *unter* dem Einen, nicht als „anderer“ Gott konkurrierend *neben* dem Einen.

Anders als Philon spricht das Johannesevangelium davon, dass der Logos „Fleisch“ wird. Der Alexandriner kennt zwar durchaus die Vorstellung, dass der Logos nicht nur geistig auf die Welt einwirkt, sondern auch durch konkrete Personen (etwa Moses). Aber diese Gegenwart des Logos in bestimmten

„Freunden Gottes“ denkt er sich eher als eine Art „Einwohnung“, die den betreffenden Menschen zum geistigen „Wohnsitz“ und Werkzeug des Logos macht. Von einer Fleischwerdung des Logos kann Philon schon deshalb nicht sprechen, weil der Begriff „Fleisch“ für ihn so sehr das Negative, Materielle, Vergängliche der Schöpfung bezeichnet, dass es unmöglich mit dem Gottesmedium in Verbindung zu bringen ist. Der Geist des Menschen ist die Schnittstelle zum Göttlichen, aber ganz sicher nicht sein Fleisch. Gerade das Fleisch als Inbegriff des Materiellen ist aber im Johannesprolog der Ort, den sich der göttliche Logos sucht, um unter den Menschen zu wohnen (wörtlich: „zu zelten“).

ZWISCHEN GLEICHHEIT UND DIFFERENZ OSZILLIEREN

Der recht abgenutzte, aber nicht unbedingt falsche Spruch „Mach's wie Gott, werde Mensch!“ lädt zu einer Imitation Gottes ein, wenn es um das richtige Menschsein in Theorie und Praxis geht. Er stößt aber in modernen Diskursen sicher auf Skepsis – allein schon, weil für viele Menschen heute „Gott“ keine Wirklichkeit ist, der man eine Wirkung zuschreiben könnte, schon gar nicht die eines zukunftssträchtigen Lernens. Vielleicht ist es hilfreich, darauf hinzuweisen, dass Religion auch dann eine kulturelle Wirklichkeit ist, wenn man nicht an den Gott glaubt, von dem da geredet wird. Dieses politisch relevante Faktum muss man – nolens volens – einfach zur Kenntnis nehmen. Darüber hinaus könnten „die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (Friedrich Schlegel) die religiösen Traditionen auch daraufhin befragen, ob darin, wie diese über Gott reden, nicht kulturelle Denkmuster zu entdecken wären, die für heutige Debatten innovativ und horizonteröffnend sein könnten.

Bei vielen biblischen Texten scheint mir das tatsächlich der Fall zu sein, und am Beispiel des Johannesprologs soll es hier auch wenigstens schlaglichtartig gezeigt werden.

Menschliche Identitätsdebatten und das göttliche Oszillieren. Dürfen Verse einer jungen „schwarzen“¹ Poetin von einem alten „weißen“ Mann übersetzt werden? Kann eine Cis-Frau im Film die Rolle einer Trans-Frau spielen? Darf ein „weißer“ Mann sich „schwarz“ schminken, um Othello zu spielen? Sind Menschen „mit Migrationshintergrund“ wirklich Deutsche, wenn sie einen deutschen Pass haben? Was unterscheidet „Deutschtürken“ und „Russland-deutsche“? Warum wird Barack Obama durch seinen kenianischen Vater zum „Schwarzen“, aber nicht durch seine „weiße“ Mutter zum „Weißen“? Wenn es *People of Color* (wie Meghan Markle) gibt, gibt es dann auch Menschen *ohne* Hautfarbe (etwa Meghans Ehemann, Prinz Harry)? Was bedeutet es für die Frauenförderung und das Streben nach Geschlechtergerechtigkeit, wenn ein Mensch sein öffentliches Geschlecht durch eine schiere Willenserklärung ändern kann?

Die Konflikte und Widersprüche unserer Identitätsdebatten sind verworren, bisweilen kontraproduktiv hinsichtlich ihrer hehren Ziele und oft unfreiwillig komisch. Das ist nichts Neues. Die kulturelle Konstruktion von kollektiven und individuellen Identitäten war immer schon mühsam und selten widerspruchsfrei – gerade dort nicht, wo kulturell Gemachtes zur ungemachten Natur erklärt wurde. Da könnte ein genauerer Blick auf den Johannesprolog eine wohltuende Entkrampfung anregen. Da wird nämlich ein männlicher Logos vorgestellt, der die weibliche Rolle der Weisheit übernimmt. Er ist (ein) Gott, aber nicht der eine Gott. Er wird Mensch in einem Mann und bricht in dessen Schicksal dann traditionelle Männlichkeitsmuster auf. Das fröhliche Spiel mit Identitäten, mit Gleichheit und Verschiedenheit, mit Rollen und Funktionen, das der Text hier aufführt, lässt sich kaum zu einem sauber analysierbaren Standbild verstetigen. Es ist ein dynamisches Beziehungsereignis, bei dem es vor allem um die Vergegenwärtigung des Abwesenden geht. Die Einzigkeit Gottes soll gewahrt *und* durch eine Kopie vermittelt werden. Die unweltliche Göttlichkeit soll in die ungöttliche Welt eingehen, ohne sich zu verlieren.

Wer sich mit diesem gewagten Oszillieren vertraut macht, wird sich von hybriden Migrationsidentitäten kaum mehr irritieren lassen. So wenig wir Menschen ohne sexuelle, kulturelle, ethnische, religiöse und ökonomische Identitäten auskommen, so gelassen sollten wir zur Kenntnis nehmen, dass sie allesamt Produkte menschlichen Bastelns sind, beständig nur in ihrem Werden und Vergehen, und dass wir ihre Bedeutung auch nicht überschätzen sollten. Wenn wir als Gesellschaft und als Einzelne das beständige Oszillieren zwischen Gleichheit und Differenz nicht mehr als Mangel verachten, sondern lernen, es als unvermeidliche, „letzte“ Wahrheit zu schätzen, dann können wir vielleicht eher dorthin kommen, wo freies Menschsein sich innerhalb und jenseits von überlieferten und gebastelten Identitäten auftut.

ES GEHT UM DAS NACKTE LEBEN

Gott, Mensch und „das Fleisch“. Von der Menschwerdung Gottes zu sprechen, ist nicht falsch, aber im Hinblick auf den Johannesprolog auch etwas unscharf, denn, wie bereits erwähnt, wird dort betont, dass der Logos „Fleisch“ wird. Dieser Begriff ist nicht nur in der hellenistisch-jüdischen Philosophie etwas Negatives, sondern auch im Johannesevangelium. So heißt es in Kapitel 6: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts“ (Joh 6,63). Es gibt aber eben gewichtige Ausnahmen innerhalb des vierten Evangeliums. Neben der Prologstelle über die Inkarnation („Einfleischung“) des Logos sind noch einige Verse in Kapitel 6 zu nennen, in denen (anders als in Vers 63!) gesagt wird, dass das „Fleisch des Menschensohnes“ lebensnotwendig ist. Das volle Leben gibt es nur für die, die bereit sind, dieses „Fleisch“ zu „essen“.²

Es geht also offensichtlich bei der Menschwerdung Gottes ganz gezielt um das Annehmen menschlicher, sterblicher Körperlichkeit.

In einer Zeit, in der viele die „fleischliche“ Welt als „analoge“ Welt gegenüber der „virtuellen Realität“ als minderwertig oder allenfalls noch gleichwertig ansehen, könnte ein politischer Impuls christlicher Anthropologie darin bestehen, die Relevanz menschlicher Körperlichkeit wieder ernster zu nehmen. Die großen Herausforderungen der nächsten Zukunft – Pandemien, Hunger, Gewalt und Naturkatastrophen – richten nämlich dort, in leiblicher Realität, ihre Verwüstungen an. In vielen Regionen geht es wieder um das nackte Leben, in anderen war es ohnehin selten anders.

Das „Fleisch“ ist jedoch nicht nur die Basis für menschliches Leben, sondern verbindet uns zugleich mit den anderen Kreaturen. In der Hebräischen Bibel jedenfalls kann der Ausdruck „alles Fleisch“ nicht nur die Menschheit, sondern auch die Tiere und die Gesamtheit aller Lebewesen umfassen. So könnte man heute die Betonung der *Fleischwerdung* Gottes als Impuls für eine Politik der gattungsübergreifenden Geschöpflichkeit verstehen. Auch wenn Umweltpolitik immer primär darauf ausgerichtet sein wird, den Menschen ihre Überlebensmöglichkeiten zu sichern, so ist doch inzwischen klar, dass das nur dann nachhaltig gelingen kann, wenn die Menschheit sich wieder neu begreift als Teil eines Lebenssystems, in dem das menschliche „Fleisch“ nicht existieren kann ohne alles „Fleisch“. Die Menschen sind nicht *gegen*, sondern nur *mit* den anderen Lebewesen zu retten. Das ist dann wohl der innovativste politische Impuls, den der Johannesprolog für ein konservativ-christliches Menschenbild liefern kann.

¹ Die Anführungszeichen sollen andeuten, dass es sich um kulturelle Kategorien der Hautfarbe handelt, die ich problematisch finde, weil sie (nicht nur) in den USA einen rassistischen Hintergrund haben.

² Die rezente Forschung ist zerstritten darüber, ob sich die Aufforderung, das „Fleisch des Menschensohnes“ zu „essen“ (Joh 6,51–56), auf den Ritus des Abendmahls bezieht oder auf den Glauben an das „fleischliche“ Sterben Christi aus Liebe zu den Menschen. Gegen beide Alternativen gibt es gute Argumente, eine dritte ist nicht in Sicht.

Menschenache

Die Unerlässlichkeit des Projekts einer politischen Anthropologie

CHRISTIAN BERMES

Geboren 1968 in Trier, Professor für Philosophie und Leiter des Instituts für Philosophie, Universität Koblenz-Landau (Campus Landau).

Löwen und Meisen denken nicht an Politik; Götter und Engel benötigen sie erst gar nicht. Politik ist eine Sache der Menschen. Sie entsteht aus den körperlichen und intellektuellen Bedürfnissen mensch-

lichen Daseins. Sie verwirklicht sich mit den Mitteln und Werkzeugen, die Menschen zur Verfügung stehen, und sie orientiert sich an Zielen, die Menschen verfolgen und die nicht in irgendeiner beliebigen Konstellation, sondern in einer möglichst gerechten Ordnung realisiert werden können. Als in diesem Sinne menschliches Vorhaben ist Politik stets Bedingungen unterworfen, die in der Begrenztheit von

Ressourcen, aber auch und nicht zuletzt in der Limitierung menschlichen Wissens und Erkennens liegen. Menschen können alle möglichen Erkenntnisansprüche formulieren, doch im Raum politischen Handelns ein endgültiges Wissen über alle Variablen zu erlangen, ist bei aller Notwendigkeit, sachliche Entscheidungsgrundlagen zu erarbeiten, nichts anderes als ein Phantasma. Nur in Diktaturen gibt es keine Variablen mehr, sondern nur noch Konstanten.

Eine solche Beschreibung scheint allzu selbstverständlich zu sein. Einige werden darauf hinweisen, dass sie hier und dort unterkomplex sei; schließlich seien die jeweiligen politischen Institutionen, kulturellen Gegebenheiten und sozialen Verhältnisse zu berücksichtigen. Andere werden vielleicht sagen, dass man es sich zu einfach mache. Denn dies sei schließlich alles selbstverständlich, die wirklichen, eigentlichen, wichtigen und brennenden Probleme jedoch würden auf einer ganz anderen Ebene liegen – beispielsweise in der Rettung des Planeten.

Dennoch ist eine solche elementare Kennzeichnung politischen Handelns und Wirkens alles andere als oberflächlich oder trivial. Und dies mindestens aus zwei Gründen: *Erstens* könnte sie schlicht vergessen werden, sodass Politik nicht mehr auf Menschen, sondern ausschließlich auf Strukturen oder Modelle bezogen wird und in Sozialadministration und Verwaltungstechnokratie endet. *Zweitens* macht sie deutlich, dass Politik durchaus misslingen kann. Politisches Handeln ist auf allen Ebenen irrtumsanfällig. Man kann sich in den Bedürfnissen, Zielen, Mitteln und Bedingungen täuschen, in, mit und unter denen politisches Handeln realisiert wird oder realisiert werden soll.

Wie auch immer das Projekt einer politischen Anthropologie gefasst wird, und die Optionen sind durchaus vielfältig¹: Der Kern eines solchen Vorhabens besteht darin, dass die politische Anthropologie im Detail aufzuzeigen versucht, wie trotz der Fehleranfälligkeit politischen Wirkens eine Politik jenseits des Menschen ihre Grundlagen zu verlieren droht.

OPTION DES CHRISTLICHEN MENSCHENBILDS

In einem solchen Projekt paart sich Bescheidenheit hinsichtlich unbedingter und absoluter Wissensansprüche mit Standfestigkeit hinsichtlich der Sache. Die Tradition des jüdisch-christlichen Menschenbilds ist als eine exemplarische intellektuelle Option vor einem solchen Hintergrund keineswegs vorgestrichen. Denn auch hier wird der genannten doppeldeutigen Herausforderung Rechnung getragen, um der Verwirklichung menschlichen Lebens Raum zu lassen. Der Begriff der Person, die Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität markieren zentrale Stichpunkte, die nicht jenseits der Philosophie liegen und sich auch nicht der philosophischen Reflexion entziehen.

Freilich wird die politische Anthropologie verschiedentlich auch anders, oder besser gesagt simpler, interpretiert. Sie ist einerseits so verstanden worden, dass aus einer Erklärung der menschlichen Natur, wie sie etwa die jeweils historisch federführenden Lebenswissenschaften formulieren, manifeste und konkrete politische Aktionen, Kriterien oder Maßnahmen abgeleitet werden. In diesem Fall kann man allerdings in einen Szientismus der

registrierten Natur abgleiten, der letztlich dazu führen kann, politisches Handeln zu negieren, da „die Wissenschaften“ vom Menschen Auskunft darüber geben, was „der Mensch“ sein will oder sein kann. Politik wäre dann nur noch das Vollzugsorgan eines solchen Expertenwissens der einen und einheitlichen Natur jenseits der menschlichen Erfahrung.

Oder aber politische Anthropologie wird als Sache einer vorgängigen sublimen kulturellen und historischen Herrschaft verstanden; fernab objektivierbarer Wissenschaftlichkeit, aber gerade deshalb umso wirksamer. Die klassischen Definitionen des Menschen von Aristoteles (der Mensch als das politische Tier) über Thomas Hobbes (die Menschen als übereinander herfallende Wölfe) bis hin zu Friedrich Nietzsche (der Mensch als das nicht festgestellte, als das entscherte Tier) erscheinen dann nicht mehr als diskutierbare Aussagen einer menschlichen Selbstverständigung, sondern als Mittel der Machtausübung. Erst eine Hermeneutik des Verdachts könne diese verborgene und gefährliche Rückseite der politischen Anthropologie aufdecken. Einem Szientismus der Naturwissenschaften stünde dann ein geisteswissenschaftlicher Kulturalismus gegenüber, von dem im Weiteren behauptet wird, dass er die eigentliche Natur des Menschen fasse.

ZWISCHEN DEN FRONTEN

Wer über die Natur des Menschen nachzudenken versucht, scheint auch heute zwischen diese Fronten – Szientismus und Kulturalismus – zu geraten und sich für

eine entscheiden zu müssen. Das gilt nicht zuletzt im Feld der politischen Anthropologie. Immer mehr lebt man unter der gesellschaftlichen Prämisse oder kommunikativen Vorgabe, fortwährend Partei ergreifen zu müssen, stets auf einer, natürlich der richtigen, Seite zu stehen – ohne allerdings an den demokratischen Mühen des Kompromisses in existierenden Parteien teilnehmen zu wollen. Die modernen Kommunikationsmedien sind einerseits Ausdruck einer solchen partisanenhaften Existenz von imaginierter Parteinahme, andererseits befördern sie diese.

Doch wer es sich so einfach macht, verkennt die Relevanz der politischen Anthropologie. Sie steht nicht auf einer Seite, sondern zwischen den Fronten. Nicht umsonst äußert sich Helmuth Plessner 1931 in gesellschaftlich und politisch nicht einfach nur aufwühlenden, sondern höchst brisanten und unsicheren Zeiten unter dem Titel *Macht und menschliche Natur* explizit zur politischen Anthropologie. Sein Anliegen besteht in nichts Geringerem, als aus einem politischen Verständnis der Philosophie heraus „die Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit zu begreifen“.² Dies ist dann wahrlich kein einfaches Modethema, kein Scharmützel, bei dem man sich für etwas entscheiden müsse. Es stellt sich vielmehr als eine intellektuelle und praktische Aufgabe dar, die gerade in der Gegenwart von besonderer Aktualität ist. Einige Schlaglichter mögen hier genügen.

Sicherlich, es ist eine Petitesse, die ihre Zeit hat und vergehen wird. Doch zumindest ist sie bemerkenswert: Gelegentlich finden sich in den inzwischen immer sehr gut gefüllten Mailordnern Nachrichten, die mit einer Verlegenheitsfloskel der Sprachlosigkeit beginnen. Man liest dort in der Anrede „Liebe Menschen“ oder

auch „Hallo Menschen“. Das Gedanken-spiel mag erlaubt sein, was es bedeutet, nur in einer leeren Allgemeinheit angesprochen zu werden, ohne jede wie auch immer geartete Konkretion.

EIGENE AUTOREN IHRER GESCHICHTEN

Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit zu begreifen, bedeutet demgegenüber, die Sprache des Menschen in seiner konkreten Situation und Verfassung zu sprechen. Das Konzept der Person spielt hier eine entscheidende Rolle.³ Dieses geht verloren, wenn die Anrede zwischen Menschen als Personen nicht mehr gelingen will. Menschen teilen eine Umwelt, ohne Zweifel; als Personen aber teilen sie eine Welt. Wir verstehen Personen nicht einfach als Träger von Vorstellungen oder Repräsentationen, ebenso wenig als Reflexionsmaschinen, sondern aus einem Sinnzusammenhang heraus. Persönlichkeit lässt sich auch nicht einfach zuschreiben, was stets auch bedeuten würde, dass man sie schlicht per Dekret oder Erlass absprechen könnte. Persönlichkeit ist keine Eigenschaft, wie etwa weiß oder lila. Solche Eigenschaften lassen sich an unterschiedlichen Dingen verständlich machen, an weißen Autos oder weißem Papier, an lila Blüten oder lila Socken. Doch Persönlichkeit lässt sich von seinem „Träger“, der menschlichen Existenz, nicht einfach lösen und auf einen anderen beziehen. Schließlich gehört zur Persönlichkeit etwas, was sich als „Je-dieser“-zu-Sein oder „Je-diese“-zu-Sein fassen lässt, das heißt mit anderen Worten die je spezifische Unverwechselbarkeit, Nichtaustauschbarkeit und Nicht-

ersetzbarkeit. Dieses kommt Personen selbst zu, man kann sie nicht erwerben, man ist ebenso wenig darauf angewiesen, dass man sie sich erarbeiten muss oder verliehen bekommt.

Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit zu begreifen, bedeutet ebenso, die Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass Menschen ihr Leben führen können und sie auch die Möglichkeit besitzen, Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen. Menschen, nicht die Politik oder politische Instanzen, sind die Autoren ihrer Lebensgeschichte. Bei den fortwährenden und inzwischen beliebten Such-, vielleicht auch eher Ratespielen des Politikmarketings nach Narrativen für politisches Wirken und Werben ist eines nicht zu vergessen: Zuerst einmal sind es Menschen als Personen, die in ihrer Lebenswirklichkeit in komplexe Geschichten verstrickt sind und sich aus diesen verstehen. Sie entwickeln zuerst die Erzählungen, denen gegenüber politische Narrative sekundär bleiben.

GRENZEN DES VERHANDELBAREN

Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit zu verstehen, bedeutet auch, den Grenzen des Verhandelbaren Rechnung zu tragen. Beratschlagendes Aushandeln und Entscheiden sind zweifelsohne auszeichnende Merkmale politischen Handelns – zumindest in liberalen, demokratischen Gesellschaften. Doch menschliches Leben ist nicht zur Gänze verhandelbar. Es gründet ebenso in Gewissheiten und Überzeugungen unterschiedlicher Stärke und Festigkeit, die keineswegs alle und

in jeder Perspektive rechtfertigungs- und begründungspflichtig sind. Man kann nicht alles aushandeln, was man will. Oder wollten wir beispielsweise ernsthaft darüber debattieren, ob die Eigennamen von Menschen nicht einfach besser auf einer Namensbörse in Frankfurt gehandelt und höchstbietend von Namensunternehmen verkauft werden sollten, um einem „Namensüberschuss“ in einer Generation vorzubeugen? Dass Debatten Grenzen gezogen sind, die selbst nicht immer zur Debatte stehen, stellt eines der komplexesten und schwierigsten Themen der Gegenwart dar. Zu einfach wäre es, zu erwarten, dass die politische Anthropologie darauf jeweils die eine Antwort parat hat, es ist etwas viel Bedeutsameres wichtig: Es ist die politische Anthropologie, die diese Frage im Spiel des Politischen hält – und zwar als eine Auszeichnung liberaler Demokratien.

Die Liste ließe sich weiterführen, sie ist keineswegs abgeschlossen. Man denke nur an allzu einfache Konfrontationen zwischen Universalismus und Partikularismus in aktuellen Diskussionen – so, als ob man auch hier einfach wählen könne oder müsse. Eines aber zeigt sich in einer solchen noch weiter auszuführenden Auf-

zählung mehr als deutlich: Man kann es sich mit einer politischen Anthropologie einfach machen, wenn man einem allzu schlichten Menschenbild und einer allzu simplen Vorstellung von Wissenschaft anhängt. Doch man wird ohne eine politische Anthropologie nicht auskommen, wenn Politik aus menschlicher Notwendigkeit verstanden werden soll – und dies im Horizont der philosophischen Reflexion. Dies ist nicht einfach ein theoretisches Vorhaben, sondern ebenso ein praktisches gegenwärtiger politischer und sozialer Selbstverständigung. Das Projekt einer politischen Anthropologie markiert eine intellektuelle Aufgabe der Gegenwart.

¹ Zur Übersicht vgl. Otfried Höffe (Hrsg.): *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992; Dirk Jörke / Bernd Ladwig (Hrsg.): *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*, Baden-Baden 2009.

² Helmuth Plessner: *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt am Main 2003, S. 142.

³ Vgl. Christian Bermes: „Zwischen Leben und Lebensform. Der Begriff der Person und die Anthropologie“, in: Inga Römer / Matthias Wunsch (Hrsg.): *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Münster 2013, S. 43–56.

Kinder Adams

Islamische Impulse zu aktuellen Fragen des Menschenbildes

AHMAD MILAD KARIMI

Geboren 1979 in Kabul, Stellvertreter der Leiter des Zentrums für Islamische Theologie und Professor für Kalām, Islamische Philosophie und Mystik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 2015 mit dem Rumi-Preis für „Islamische Studien“ ausgezeichnet, 2019 mit dem Voltaire-Preis für „Toleranz, Völkerverständigung und Respekt vor Differenz“ der Universität Potsdam und dem Deutschen Dialogpreis in der Kategorie „Wissenschaft und Bildung“ des Bundes der Deutschen Dialoginstitutionen.

In seiner *Rede über die Würde des Menschen* bemerkt Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), der zu den bedeutendsten italienischen Philosophen der Renaissance zählt: „In den Schriften der Araber habe ich gelesen, der Sarazene Abdala habe auf die Frage, was sozusagen auf der Bühne der Welt als das Bewundernswerteste erscheine, geantwortet, nichts erscheine der Bewunderung würdiger als der Mensch.“¹ Worin besteht aber diese Würdigung, dass der Mensch ein so bewundernswertes Wesen darstelle? Heute darf man mit Fug und Recht daran zweifeln, erscheint doch das Ausmaß des menschlichen Zerstörungswahns grenzenlos, wovon selbst

die Erde klimatisch bedroht ist. Demnach wäre eher dem antiken Dramatiker Sophokles zuzustimmen, der früh erkannte, dass es nichts „Ungeheuerlicheres“ geben kann als den Menschen selbst.² Ohne sich auf eine Extremposition zu fixieren, scheint die Stellung des Menschen im Kosmos trotz des „Schein[s] des Himmelslichts“³ in ihm, das er nicht selten „tierischer als jedes Tier“⁴ gebraucht, wie es Johann Wolfgang von Goethe im *Faust* andeutet, nicht mehr die unhinterfragte Bedeutung zu besitzen, die der Mensch als Krone der Schöpfung einmal hatte. Befindet sich der Mensch also nur in einem Übergangsstadium, aus dem er sich mit eigenen Macht- und Gewaltphantasien verabschieden wird? Die hier relevante Frage nach der Künstlichen Intelligenz spielt eine tragende Rolle, die trans- und posthumanistisch diskutiert wird. Doch die sogenannte Künstliche Intelligenz ist selbst ein Denkmodell menschlicher Intelligenz, die ihre Zukunft als eine materialistische Zukunft entwirft, bei der der Mensch selbst bedroht ist, ohne dabei zu erkennen, dass er als evolutiv-biologisch generiertes Lebewesen weder kopier- noch ersetzbar sein kann. Welches Menschenbild ist aber gegenwärtig tragend?

Pico, inspiriert vom islamischen Geist, vertritt entschieden die Meinung, dass der Mensch „ein Werk von unbestimmter Gestalt“ sei, und genau hierin, das heißt in seiner freien und offenen Selbstbestimmung, seine eigentliche Sonderstellung liege. In diesem Sinne ist im Koran die Bestimmung des Menschen nicht eindeutig auf eine Botschaft, eine Idee fixiert. Zum einen wird er als ein Wesen begriffen, das „schwach erschaffen“ (Koran 4,28)⁵ wurde, getragen durch eine Seele, die durchaus zum Bösen neigt, und zum anderen heißt es im Koran: „Und wahrlich, geehrt haben Wir die Kinder Adams“ (Koran 17,70). Zum Menschsein im islamischen Sinne gehört nämlich der zentrale Gedanke, dass der Mensch auf Erden in einer besonderen Weise in Anspruch genommen wird. Im Koran wird dem Menschen aufgetragen, als „Statthalter Gottes“ auf Erden zu fungieren (Koran 2,20). Damit tragen die Menschen die ausgezeichnete Verantwortung, die Schöpfung Gottes würdig zu wahren und zum Guten zu gestalten, Leben und Lebendiges zu schützen, zwischen Menschen Frieden zu stiften. Menschsein heißt somit, im Anspruch Gottes zu leben. Zu dieser Narration gehört auch, dass die Engel über diesen Entschluss Gottes staunen: „Willst Du auf ihr einsetzen einen, der auf ihr stiftet Unheil und Blut vergießt? Da doch wir Dein Lob preisen und Dich heiligen!“ Und Er sprach: „Ich weiß sehr wohl, was ihr nicht wisst.“ (Koran 2,30). Menschsein heißt demnach, auf Gott zu vertrauen, auf dessen Vertrauen der Mensch existiert.

Doch was und wer sind wir, wir Menschen? Die Frage nach dem Menschen kehrt sich im Islam um, sodass der Mensch als ein Wesen der Frage aufgefasst wird. Menschsein heißt, immer auch in der Disposition zu stehen, immer wieder und immer erneut zu fragen, was es heißt, ein Mensch zu sein. Demzufolge ist Menschsein nach dieser islamischen Lesart keine Gegebenheit, sondern eine Tat. Wer wir sind, ist also mit der Frage verbunden, wer

und was wir sein wollen und sollen. So mahnt der einflussreichste muslimische Theologe Muḥammad al-Ġazālī (1055 oder 1056–1111) in seiner Schrift *Das Elixier der Glückseligkeit*, wenn er schreibt: „Wenn du dich nicht kennst, wie vermagst du dann andere zu kennen? Sagst du jedoch: ‚Ich kenne mich!‘, so irrst du, denn eine solche Erkenntnis dient nicht als Schlüssel der Erkenntnis der Wahrheit. Denn Tiere kennen sich ebenso sehr wie du dich. Außer dies Haupt, dies Gesicht, diese Hand, diesen Fuß, dies Fleisch und diese äußere Haut kennst du nichts; von deinem Inneren weißt du so viel: Wenn du hungrig bist, isst du, wenn du zornig bist, greifst du jemanden an, und wenn du Begierde spürst, trachtest du nach Begattung. Alle Tiere sind dir darin gleich. Daher sollst du nach der Wahrheit deines Selbst streben, was du bist, woher du gekommen bist, wohin du gehst, was ist der Zweck, dass du in diese Stätte gekommen bist, weswegen du hervorgebracht worden bist, was ist deine Glückseligkeit und worin liegt sie, was ist dein Elend und worin liegt dein Elend.“⁶ Offenheit und Unabschließbarkeit gehören also konstitutiv zum Menschen – als ein Wesen, das nicht zu Ende erzählt werden kann, aber selbst ein erzählendes, geschichtliches, sozio-kulturelles, biologisch-geistiges und mithin denkendes Wesen ist.

ERSCHAFFEN AUS EINER SEELE

Hinzu kommt, dass sich der Mensch im religiösen Kontext als ein Wesen begreift, das aus einer Bindung zu Gott existiert. Dieser Bund mit Gott ist von überzeitlicher, präexistenter Natur, indem der Ewige den Menschen fragte: „Bin Ich nicht euer Herr?“ und die Menschen bejahten: „Ja, wir bezeugen es“ (Koran 7,172).⁷ Die Zeitungebundenheit dieses Bundes hat für das islamische Menschenbild eine prägende Bedeutung, die darin besteht, dass jeder Mensch, unabhängig von seiner Hautfarbe, seines Geschlechts, seiner sexuellen Orientierung, seiner Nationalität, seines sozialen Standes oder seines (Un-)Glaubens von Gott angenommen wird, der alle Geschlechter aus einer Seele erschaffen hat. In seiner Abschiedspredigt bekräftigt der Prophet Muḥammad diese Gleichheit aller Menschen, wenn er sagt: „Die gesamte Menschheit stammt von Adam und Eva ab. Ein Araber hat weder einen Vorrang vor einem Nicht-Araber, noch hat ein Nicht-Araber einen Vorrang vor einem Araber; Weiß hat keinen Vorrang vor Schwarz, noch hat Schwarz irgendeinen Vorrang vor Weiß.“ Dies nimmt seine programmatische Bestimmung darin ein, dass diese uneingeschränkte Angenommenheit als Liebe verstanden wird. So ist aus dem Koran über den Menschen zu hören, „die Er liebt und die Ihn lieben“ (Koran 5,54). Insofern gilt der Koran als eine dezidierte Liebeserklärung Gottes an die Menschen, worin sich Gott als „Gott der Menschen“ (Koran 114,3) bezeichnet, der dem Menschen „von Seinem Geist“ (Koran 32,9) eingehaucht habe. Daher stellt der muslimische Dichterphilosoph

Muḥammad Iqbāl (1877–1938) treffend fest: „Der Hauptzweck des Koran ist es, im Menschen das höhere Bewußtsein seiner vielfältigen Beziehungen zu Gott und zum Universum zu erwecken.“⁸ Als Geschöpf Gottes versteht sich der Mensch aus der bleibenden Bezogenheit des Menschen auf Gott, aus und in der Sehnsucht, nach Gott zu leben. Er ist, wie es auch die biblischen Traditionen annehmen, „aus trockenem Lehm, gestaltbarem Schlamm“ (Koran 15,26) entsprungen, aber der Mensch bleibt nicht bloß Lehm und Schlamm, sondern nimmt schöne Gestalt (vgl. Koran 64,3) und Vernunft an. Daher stellt der Mensch kein Zufallsprodukt der Natur dar, sondern er ist aus der Liebe und Entschlusskraft Gottes entsprungen.

Hier artikuliert sich eine unerschütterliche menschliche Würde, die keine Relativierung duldet. Menschen können weder als Mittel zu einem Zweck benutzt werden, noch lässt sich Menschsein quantifizieren. Menschsein wird vielmehr als eine außerordentliche Qualität begriffen, indem im Antlitz eines Menschen die gesamte Menschheit sichtbar wird, sodass einen Menschen zu töten gleichviel bedeutet, die Menschen allesamt getötet zu haben, und einen Menschen zu retten, der Errettung aller Menschen gleicht (vgl. Koran 5,32). Die Bewahrung des Lebens ist unantastbares Gut, insofern Leben als Leihgabe Gottes verstanden wird. Daher erscheint weder eine aktive Gewaltausübung noch eine Position, die eine aktive Sterbehilfe als Verfügen über das eigene Ende unter dem Vorbehalt menschlicher Autonomie leisten will, aus islamischer Sicht plausibel. Umso mehr kommt jedoch der „Sterbebegleitung“, das heißt jeder Form mitmenschlicher Hilfe, die man einem Sterbenden zuteilwerden lässt, um seinen Abschied vom Leben zu erleichtern, große Bedeutung zu. Daher ist die Sterbebegleitung und die Palliativmedizin eine äußerst bedeutsame, religiös-spirituelle und menschliche Praxis, die den Sinn des gläubigen Lebens im Angesicht des Todes mit Geist erfüllt. In der Zuwendung zum Menschen wird in der Seelsorge – spirituell formuliert – das Antlitz des barmherzigen Gottes im Angesicht des Menschen erfahrbar. Sie kann aber nicht – wie es zurzeit in Deutschland den Regelfall darstellt – den Familien, dem privaten Bereich überlassen werden. Palliativmedizin und *Palliative Care* müssten flächendeckend professionell praktiziert werden.

LEBEN ALS ATMEN MIT GOTT

Charakteristisch ist für dieses Menschenbild, dass der Mensch sich selbst nicht genug ist. Zum Leben benötigt er als soziales Wesen nicht nur Mitmenschen, sondern grundlegend Gott: „O ihr Menschen“, heißt es im Koran, „ihr seid Bedürftige Gottes!“ (Koran 35,15). Diese innerlich empfundene Gottbedürftigkeit bedeutet vor allem Demut, dass sich der Mensch in allem irren kann, auch und insbesondere in religiösen Fragen; das heißt, religiöses Leben besteht nicht in dem Habitus, die Wahrheit zu verkünden, im Namen

der Wahrheit zu richten, sondern darin, in Demut nach der Wahrheit zu streben, denn Gott allein ist die Wahrheit (vgl. unter anderem Koran 22,6).

Leben als Atmen mit Gott zu begreifen, entlastet den Menschen, nimmt ihm die Schwere und vor allem die Masken ab, mit denen er sich sonst verstellt. Vor Gott stehen wir ohne Verstellung, ohne Gehabe, ohne Masken. Der Glaube an Gott demaskiert. Die Frage ist, ob wir demaskiert sein können. Vor Gott fällt alles ab, was uns sonst kleidet, uns Namen, Stellung und Amt verleiht. Denn vor Gott tragen wir in unserer Vielfalt und Mehrstimmigkeit immer nur den einen Namen: ein Mensch zu sein. Das islamische Menschenbild eröffnet somit einen Sinn jenseits von Produktivität, indem dem scheinbar Sinnlosen ein Sinn verliehen wird: dem Leid, dem Scheitern, dem Altern, den Verletzten, den Ausgegrenzten und dem Tod. Diese Gottbezogenheit eröffnet die Möglichkeit, in Distanz zu sich selbst zu kommen, die eigenen Machtinteressen und Selbsterhöhungen zu hinterfragen, sodass wir mit dem dankbar sind, was wir sind, ohne uns daran zu orientieren, was wir noch mehr haben können.

Menschsein ist demnach kein Anspruch, sondern eine Haltung. Die Haltung besteht darin, Kinderrechte zu beachten, nicht wegzuschauen, wenn Kinder misshandelt oder sexuell missbraucht werden, und es nicht hinzunehmen, wenn Kinder für kriegerische Zwecke instrumentalisiert werden; dafür Verantwortung zu übernehmen, dass kein Kind an irgendeiner Grenze stehen bleiben und verhungern darf! Haltung zu zeigen heißt, dass die Gleichberechtigung der Frauen kompromisslos gelten soll! Haltung bedeutet, zu „brennen“, wenn eine Synagoge verbrannt wird, und verfolgt zu sein, wenn Christinnen oder Christen verfolgt werden. Diese menschliche Haltung besteht dann im Kern darin, auf die eigene humane Intelligenz zu vertrauen, diese zu kultivieren, um den unabdingbaren Veränderungen und Dynamiken der Zeit nicht zu trotzen, ihnen aber auch nicht zu verfallen, sondern diese mit klaren universellen Werten mitzugestalten.

¹ Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate* (Rede über die Würde des Menschen), Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der „*Editio princeps*“, hrsg. u. übers. von Gerd von der Gönna, Stuttgart 1997, S. 5.

² Vgl. Sophokles: *Antigone*, 2. Akt, S. 238.

³ Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*. Der Tragödie erster Teil, Stuttgart 2014, S. 10.

⁴ Ebd.

⁵ Die Koranzitate folgen der Übersetzung: *Der Koran*. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung hrsg. von Bernhard Uhde, 1. Auflage, Freiburg i. Br. 2009.

⁶ A. Ḥ. Al-Ġazālī: *Kimiyā-i sa'ādāt*. Vol. 1, hrsg. von Ḥ. Ḥadiwġam, Teheran 1380 (H. š.), S. 13 f. (eigene Übersetzung).

⁷ Vgl. auch: *Der reine Gottesglaube*. Das Wort des Einheitsbekenntnisses. Aḥmad al-Ġazzālīs Schrift *At-Taḡrid fī kalimat at-tawḥīd*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Wiesbaden 1983, S. 23.

⁸ Muḥammad Iqbāl: *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Aus dem Englischen von Axel Monte und Thomas Stemmer, Berlin 2003, S. 32.

Christliches Menschenbild als Maßstab der Politik

Welchen Sinn macht das noch?

ELKE MACK

Inhaberin der Professur für Christliche Sozialwissenschaft und Sozialethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Erfurt, Vertrauensdozentin der Hanns-Seidel-Stiftung und der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Die Christlich Demokratische Union Deutschlands (CDU) und die Christlich-Soziale Union (CSU) berufen sich in ihren Parteiprogrammen seit 1949 auf das *christliche Menschenbild* als *die Werteorientierung*, vor deren Hintergrund sie Politik gestalten wollen.

Aus Perspektive der christlichen Ethik stellt sich die Frage nach dem Sinn dieser Berufung

auf ein „christliches Menschenbild“ und danach, was genau eigentlich damit gemeint ist. Was bedeutet diese religiöse Orientierung für die reale Politik einer Volkspartei? Ist sie in den Augen der Parteien nicht bald obsolet, wenn es Mitte des 21. Jahrhunderts in Deutschland weniger als sechzig Prozent

Christen geben wird?¹ Volksparteien, die sich der Zukunft stellen, werden diese Wirklichkeit antizipieren und dabei fragen, ob sie ihrer religiösen Herkunft treu bleiben oder ihr weltanschauliches Profil verändern sollen.

Es gibt nun zwei Möglichkeiten: sich *erstens* angesichts dieser Prognosen zur Religion in Deutschland von der christlichen Situierung und Genealogie der CDU/CSU zu lösen, oder *zweitens*, sie neu zu bestimmen, zu konkretisieren und zu öffnen. Im ersten Fall müssten die christlichen Parteien nicht nur ihre Namen ändern, sondern verlören auch ihre weltanschauliche Identität. Es gibt bislang auch keine vergleichbare integrative westliche Werteorientierung, die von zweitausend Jahren Geistesgeschichte profitieren kann. Deshalb soll hier nur der zweiten Möglichkeit gefolgt werden: einer kritischen Neureflexion des „christlichen Menschenbildes“ und einer konstruktiven Perspektive für Volksparteien, die allen Menschen eine glaubwürdige Werteorientierung bieten wollen.

Was künftig in jedem Fall vermieden werden sollte, ist die Verwendung des „christlichen Menschenbildes“ als Leerformel. Nicht selten wirkt es wie eine Blackbox, aus der viele sekundäre Wertvorstellungen geschlussfolgert werden, ohne zu prüfen, ob nicht ein christlicher Begriff vom Menschen eine sehr viel tiefer gehende politische Orientierung bieten kann.

DIE WÜRDE DES MENSCHEN ALS RECHTSANSPRUCH

Der Mensch wird seit der christlichen Antike als Person bezeichnet, was die besondere Stellung und Verantwortung des Menschen gegenüber seiner Mitwelt, aber auch der Natur gegenüber verdeutlicht. Die christliche Theologie spricht von menschlichen Personen, weil sie Gott ebenbildlich sind und von ihm geliebt werden, sodass er Jesus Christus hat Mensch werden lassen. Christen sind seither dazu angehalten, ihre Mitmenschen zu lieben wie sich selbst. Anders als andere Religionen, die sich als exklusiver Club verstehen, richtet sich diese moralische Verantwortung und humane Achtung im Christentum auf alle Menschen ohne Unterschied aus.

Seit der christlichen Renaissance wird von der *Würde jedes einzelnen Menschen* gesprochen, weil er nach freiem Willen die eigene Natur selbst bestimmt.² Hier zeichnet sich schon die besondere Subjektstellung des Menschen ab.³ Die Philosophie der Aufklärung schlussfolgert hieraus, dass jedem Menschen, unabhängig von Nation, Geschlecht oder Herkunft, unveräußerliche *Menschenrechte* zustehen. Die christliche Theologie hebt darüber hinaus die Möglichkeit des Menschen hervor, sich für mehr als seine eigenen kontingenten Interessen zu interessieren und sich an Ideen des Guten und Gerechten auszurichten – eine Fähigkeit des Menschen, die natürlich auch immer für Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen gleichermaßen gilt.

Dies sind die Kernpunkte der ethischen und philosophischen Hintergründe einer, nicht ohne das Christentum denkbaren Erkenntnis über die Würde eines jeden einzelnen Menschen,⁴ die unabhängig von Diversität und Individualität, Leistung oder Krankheit, Reichtum oder Armut gelten und dessen Anspruch auf Menschenrechte begründet.

Auch wenn CDU und CSU auf diese anthropologische und ethische Tradition rekurren, bleibt der von ihnen verwendete Begriff des christlichen Menschenbildes jedoch oft vage, unscharf, unkonkret und missverständlich. Am gefährlichsten für die Parteien ist die Diskrepanz konkreter Realpolitik zu ihrem eigenen ethischen Anspruch, obwohl er als weltanschauliche Grundlage für ihre Politik eigentlich festgeschrieben ist. Gerade die konkrete innerparteiliche Interaktion, das strategische und machtorientierte Vorgehen Einzelner stehen oft im Widerspruch zur geforderten Orientierung am christlichen Anspruch.

Im Sinn eines christlichen Menschenbildes wäre es erforderlich, dass der machtfreie Diskurs, die Suche nach politischer Konsensfähigkeit und die demokratische Repräsentationsidee die Partei prägen. Innerparteiliche Fairness, proportionale Gleichrangigkeit zwischen Schwesterparteien, Ernstnehmen der einzelnen Mitglieder und ein demokratischer innerparteilicher Wettbewerb für politische Ämter dürften keine Ausnahmen, sondern müssten die Regel sein. Asymmetrische Machtpolitik und paternalistische Entscheidungen innerparteilicher Eliten demütigen die eigenen Parteimitglieder, weil sie einen berechtigten Anspruch auf demokratische Mitwirkung und Respekt vor Mehrheiten geltend machen.

ORIENTIERUNG AM GERECHTIGKEITSSINN DER MENSCHEN

Auch in anderen Fragen bewahrt eine Orientierung an christlichen Prinzipien eine Volkspartei vor vielfältigen Fehlern, etwa der Orientierung an nur einer Führungspersonlichkeit, vor Interessen- und Klientelpolitik, vor der Exklusion von Minderheiten und gesellschaftlichen Gruppen, vor dem Auspielen identitärer Merkmale gegen die Gleichrangigkeit aller, vor nationaler Überheblichkeit und ethnischer Exklusion, vor der vorschnellen Verdammung menschengerechter Traditionen, aber auch vor der Relativierung existenzieller Zukunftsfragen, wie des Erhalts der natürlichen Lebensgrundlagen. Man könnte diese Aufzählung durch eine Reflexion politischer Probleme im Licht christlicher Prinzipien fortsetzen. Volksparteien wie die Union könnten folglich in pluralistischen, offenen Gesellschaften mithilfe ihrer eigenen christlichen Maßstäbe Profil gewinnen und Gesellschaften einen, statt sie zu polarisieren, indem sie das Gemeinsame suchen. Im Sinne der Prinzipien der Universalität, der Solidarität, der Nachhaltigkeit, der Subsidiarität und der

Personalität, die Gleichrangigkeit und Achtsamkeit erfordern und alle Menschen guten Willens inkludieren.

Hierbei ist zu bedenken, dass sich auch die Zivilmoral offener Gesellschaften beständig weiterentwickelt, zum Beispiel zurzeit in ökologischer und sozialer Hinsicht. Deshalb bedürfen auch Volksparteien der beständigen Anpassung an diese berechtigten Zielsetzungen, ohne ihre Prinzipien aufzugeben. Sie müssen sich, wenn sie die Menschen im christlichen Sinne wirklich ernst nehmen wollen, heute mehr denn je *am komplexen Gerechtigkeitsinn* ihrer Wählerschaft orientieren, der selbst im Wohlstand in tiefen Sorgen und Ängsten bezüglich ihrer Fremdbestimmung begründet ist.⁵

In einer Demokratie gibt es nichts Wichtigeres als die Glaubwürdigkeit staatlicher Institutionen und demokratischer Organisationen, denen die Menschen vertrauen müssen, weil sie durch deren Rahmenbedingungen geleitet und geführt werden. Sie wählen geheim mit ihrer *einen* Stimme aus, wem sie im Staat wirklich ihr Schicksal anvertrauen wollen und wem sie die Führungsqualität im Sinne einer menschlichen Größe und staatstragenden Verantwortungsfähigkeit zutrauen. Wenn es keinen Zweifel an der pragmatischen Menschlichkeit und sozialen Verantwortungsfähigkeit der Führungspersonlichkeit einer Regierung gibt, beschert das einer christlichen Volkspartei Mehrheiten und mehrfache Wiederwahlen.

HUMANITÄTSANSPRUCH GEGENÜBER ALLEN MENSCHEN

Wenn die CDU/CSU weiterhin vom „christlichen Menschenbild“ eine Orientierung erhalten will, dann muss sie dieses als *moralischen Maßstab für das absolute Ernstnehmen aller von Politik betroffenen Menschen* auch realpolitisch umsetzen. Sie sollte erkennen, dass sich die Orientierung am „Christlich Guten“ heute politisch dahingehend gewandelt hat, dass es zum *politischen Gerechtigkeitsauftrag* in Rechtsstaat und Demokratie wurde. Wie kann eine solch gerechte und humane Ausrichtung von Politik glaubhaft gelingen?

Humanität gegenüber den von der Politik Betroffenen bedeutet, den *Gerechtigkeitsinn* aller bewusst zu berücksichtigen, indem die Menschen regelmäßig nach ihren Bedürfnissen und Gerechtigkeitsvorstellungen tatsächlich befragt werden. Demoskopische Umfragen über vermutete Einzelthemen und -fragen sind hier bei Weitem unterkomplex und zeigen oft nur das Sekundäre auf. Die empirische Gerechtigkeitsforschung aller identifizierbaren Gruppen einer pluralen Gesellschaft müsste einen deutlich höheren Stellenwert für Volksparteien einnehmen, die sich ein so hohes ethisches Ideal gesetzt haben, die Gesellschaft in ihrer Mehrheit wirklich zu repräsentieren. Nur der umfassende *Humanitätsanspruch gegenüber allen Menschen* garantiert auf Dauer den Charakter einer Volkspartei, die die Pluralität der Bevölkerung auch in ihrer Führung abbilden muss.

Eine humane Politik ist heute nicht mehr *top-down* möglich, sondern vielmehr als Gerechtigkeitsorientierung von unten, von den Betroffenen her.⁶ Christliche Volksparteien verstehen sich im Vorfeld bestenfalls so, dass sie die verfassungsgemäßen und berechtigten Gerechtigkeitsbedürfnisse der Menschen erkennen, dann rational konträre Gerechtigkeitsvorstellungen diskutieren, Extreme in der Mitte zusammenführen, Interessen ausgleichen und in einer systematischen Programmatik vereinen. Normen und Gesetze sind nach ausgewogenen und ausführlichen gesellschaftlichen Diskursen demokratisch, jedoch im Optimalfall – auch im Parlament – vor dem Hintergrund eines gesellschaftlichen Konsenses zu begründen. Auch in der parlamentarischen Verantwortung sollten Mandatsträger der Union durch die Mitwirkung an geeigneten Gesetzen des Rechtsstaates immer die humanste Lösung ermöglichen. Politik ist erst wahrhaft christlich, wenn auch hier an die am meisten Benachteiligten innerhalb von sehr ungleichen Wohlstandsgesellschaften gedacht wird, die es immer gibt und die eine Lobby brauchen. Eine Politik, die nicht für eine bestimmte Klientel, sondern wirklich für *Humanität in Gerechtigkeit* steht, überzeugt dann auch breite Mehrheiten; ihr Anspruch muss nur glaubhaft kommuniziert werden, und ihre Führungspersönlichkeiten müssen tatsächlich hierfür eintreten.

Insofern sollte die weltanschauliche Orientierung der CDU/CSU neu entdeckt und eine politische Programmatik gefunden werden, die den christlichen Hintergrund zutiefst menschlich und integrativ umsetzt. Dadurch kann der hohe moralische Anspruch selbst als Pluspunkt ausgespielt werden, weil er wirklich mit den, oft partikulären, moralischen Zielen anderer Parteien konkurrieren kann. Eine Orientierung am christlichen Menschenbild in einer repräsentativen Demokratie erweist sich darin, die Menschen in ihrer Verletzbarkeit, ihren Ängsten und ihren Bedürfnissen ernster zu nehmen als andere. Gerade die berechtigten Sorgen der Gesellschaft um ihre Zukunft sind politisch wirksam zu machen, die sich immer auf ihre persönliche Sicherheit und ihr eigenes Wohl, aber heute auch auf den kosmopolitischen Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen erstrecken. Christliche Parteien können dies im Sinne einer „Humanökologie“⁷ verfolgen, die die Sorge um die Ökologie als Funktion der Humanität anerkennt.

HUMANES MENSCHENBILD CHRISTLICHER PRÄGUNG

CDU und CSU stehen nun an einem ähnlichen Punkt wie in ihrer Gründungsphase nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Gründer wollten alle christlichen Konfessionen zusammenbringen, weil eine Wiederauflage des damaligen Zentrums als Partei der Katholiken ohne Protestanten niemals zu einer integrativen Volkspartei der Mitte geführt hätte. Jetzt stehen CDU/CSU an

einem ähnlichen Wendepunkt, an dem die Orientierung am Christentum allein dem Faktum des Pluralismus und Individualismus in der deutschen Bevölkerung nicht ausreichend Rechnung zu tragen scheint.

Die CDU/CSU wird deshalb ihre weltanschauliche Orientierung nicht mehr allein an der christlichen Tradition festmachen können, aber sehr wohl an dem, was das Christentum konsensfähig in säkulare und komplexe weltanschauliche Gesellschaften eingebracht hat: *die Orientierung an der Würde menschlicher Person*. Die Union muss ihre weltanschauliche Orientierung deshalb terminologisch weiten und zugleich zivilmoralisch schärfen. Mein Vorschlag ist, dass sie sich weiterhin an einem *humanen Menschenbild christlicher Prägung* orientiert, das als *Symbol für Humanität und Gerechtigkeit* steht, um auch in der Zukunft dem Faktum des Pluralismus und der Diversität in Deutschland gerecht zu werden.

Die christlichen Prinzipien der Humanität und der Würde der Person verstehen sich so integrativ, dass alle Menschen guten Willens erreicht werden können beziehungsweise ihnen sogar eine positive politische Hoffnung auf Anerkennung und Gerechtigkeit durch christliche Volksparteien gegeben werden kann. Diese sind bei einem solch humanen Politikverständnis definitiv auch für areligiöse Menschen oder Gläubige anderer Religionen (etwa eine Inklusion des humanen Islam⁸ und des Judentums) glaubwürdig, wenn christliche Politik im Sinne von Humanität und Gerechtigkeit eine inklusive politische Verantwortung für alle übernimmt. Die unantastbare Würde des Menschen steht bei einem *humanen Menschenbild christlicher Prägung* nämlich auch für Menschen, die nicht an Gott glauben, die jedoch legitime Gerechtigkeitsbedürfnisse haben, für die christliche Parteien eintreten. Sie übernehmen gern Verantwortung für eine soziale Politik für alle Menschen und deren natürliche Lebensgrundlagen, weil sie die bewusste Rückbindung an die christlich-westliche Geistesgeschichte und humane Rechtskultur beibehalten, welche die unvergleichliche Wertschätzung des individuellen Menschen und die Garantie seiner und ihrer Rechte erst ermöglicht hat.

VERANTWORTUNG FÜR DIE VIELFALT AN GERECHTIGKEITSANSPRÜCHEN

Gemäß einem *humanen Menschenbild christlicher Prägung* müssen sich christliche Volksparteien deshalb zur Umsetzung der Gerechtigkeitsansprüche aller spezifischen Gruppen gleichermaßen und ausgewogen verpflichtet fühlen: Chancengerechtigkeit, Beteiligungsgerechtigkeit, Bildungsgerechtigkeit, Gendergerechtigkeit, globale Gerechtigkeit, intergenerationelle Gerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Soziale Gerechtigkeit und Umweltgerechtigkeit beziehungsweise ökologische Gerechtigkeit.⁹ Jede Gerechtigkeitsdimension ist wichtig und gegebenenfalls fortzuschreiben, weil jede einzelne für

bestimmte Bevölkerungsgruppen in ihren Grundbedürfnissen und primären politischen Sorgen in einem Staat steht. Wie bereits Aristoteles erkannte, besteht die Höchstform politischer Gerechtigkeit und damit auch die Glaubwürdigkeit von Politik darin, aus allen politischen Gerechtigkeitsdimensionen die rechte Mitte zu finden und jeder und jedem das Ihre zukommen zu lassen.

Wenn die Christlich Demokratische Union und die Christlich-Soziale Union bewusst die Verantwortung für diese Vielfalt an Gerechtigkeitsansprüchen für alle Betroffenen mittels ihrer Ausrichtung an einem *humanen Menschenbild christlicher Prägung* übernehmen, werden sie wieder maßgebliches Vertrauen unter einer breiten Mehrheit der Menschen gewinnen können. Ihr „C“ erhöht ihre moralische Glaubwürdigkeit, wenn sie sich umfassend auf die damit verbundene ethische Verantwortung einlassen und sich aufgrund dessen neu auf alle Menschen guten Willens ausrichten.

¹ Verteilung der Bevölkerung in Deutschland nach Religionszugehörigkeit im Jahr 2010 und Prognose bis 2050, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/701006/umfrage/verteilung-der-bevoelkerung-in-deutschland-nach-religionszugehoerigkeit/> [letzter Zugriff: 11.10.2021].

² Giovanni Pico della Mirandola: Oratio de hominis dignitate. Rede über die Würde des Menschen, 1486.

³ Elke Mack: „Ist der Mensch immer zugleich Person? Zu anthropologischen Prämissen Christlicher Sozialethik“, in: Die Neue Ordnung, Nr. 4/2001, S. 268–281.

⁴ Hans Joas: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011. Heinrich August Winkler: Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009.

⁵ Bernhard Preusche: Sozialstaat im Überlegungsgleichgewicht. Die Kohärenz von Sozialrecht, Gerechtigkeitsvorstellungen und katholischer Soziallehre zur Erarbeitung sozialstaatlicher Qualitätskriterien, Baden-Baden 2015.

⁶ Elke Mack: Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit, Baden-Baden 2015 und 2017.

⁷ Papst Franziskus: Laudato si! Die Umwelt-Enzyklika des Papstes, Freiburg 2015.

⁸ Mouhanad Khorchide: Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus, Freiburg 2017.

⁹ Gerechtigkeitsdimensionen in alphabetischer Reihenfolge ohne Priorisierung; es obliegt der konkreten Politik, diese zu gewichten.

„Die da oben“

—
Machteliten und Moral

KAREN HORN

Lehrt ökonomische Ideengeschichte und Wirtschaftsjournalismus an der Universität Erfurt. Außerdem ist sie Chefredakteurin der Fachzeitschrift „Perspektiven der Wirtschaftspolitik“, Geschäftsführerin der Herbert Giersch Stiftung, stellvertretende Vorstandsvorsitzende der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft sowie Co-Vorsitzende des akademischen Netzwerks für Ordnungsökonomik und Sozialphilosophie („NOUS“). Sie lebt in Zürich.

„Oben“ ist relativ. Aber „da oben“, das ist soziologisch immer weit weg von einem selbst. „Die da oben“, das sind üblicherweise einflussreiche Personen, gegen die

sich in der Gesellschaft Unmut regt. „Die da oben“ haben Macht, aber keinen Wert. Moralisch gelten sie als verkommen. Die „Spitzen der Gesellschaft“ stellen sie in verbreiteter Wahrnehmung allenfalls insofern dar, als sie einer faktischen „Funktionselite“ angehören: als hohe Funktionsträger in Wirtschaft, Politik und anderen Sphären der Gesellschaft. Als kleine Gruppe mit Einfluss formiert sich damit auch eine „Machtelite“, wie sie der amerikanische Soziologe Charles Wright Mills (1916–1962) nannte, eine Art herrschende Klasse, die zum Rest der Bevölkerung in Opposition steht. Sie entspricht nicht immer wirklich einer Leistungselite. Erst recht nicht taugt sie zur moralischen

Elite, zu „säkularen Heiligen“, zur „Nobilitas naturalis“, wie sie sich der deutsche Ökonom Wilhelm Röpke (1899–1966) erträumte, „als solche bereitwillig und mit der ihr zukommenden Achtung anerkannt“. Nein, Eliten sind eher böse. Wie uns Populisten verschiedener Couleur eintrichtern, verraten sie uns, verschwören sich gegen die Allgemeinheit. Oder?

Tatsächlich mangelt es kaum an Beobachtungen, die sich für derlei Agitationen nutzen lassen, zum Beispiel in der Wirtschaft, die schon lange ein gängiger Gegenstand der Elitenkritik ist. Stopfen sich Top-Unternehmer und Manager nicht die Taschen voll, ohne Rücksicht auf Verluste, ohne Gespür für Anstand, ohne Grundsätze? Ist es nicht Beleg genug hierfür, wenn es sich schon die Führung eines deutschen Weltkonzerns wie Volkswagen nicht verkneifen kann, Dieselautos so zu manipulieren, dass sich gesetzliche Grenzwerte umgehen lassen, was am Ende auch die Käufer schädigt? Wenn die Steuervermeidung durch Unternehmen international derart gang und gäbe ist, dass sich die G20-Staaten und inzwischen mehr als 130 weitere Länder aus Sorge um ihre Einnahmen und um die Steuergerechtigkeit bemüht sehen, eine allgemeine Mindeststeuer vorzuschreiben? Was ist mit Wirecard? Mit den Cum-ex-Geschäften der Hamburger Bank Warburg, bei denen der voraussichtlich künftige Bundeskanzler Olaf Scholz eine zweifelhafte Rolle spielte? Wenn der Inhaber eines Nahrungsmittelkonzerns, der Subventionen angenommen hat, seinen Produktionsstandort steuer- und arbeitskostenminimierend ins Ausland verlagert und dies nur lakonisch mit den Worten entschuldigt: „Was legal ist, ist auch legitim“? Und wenn Manager westlicher Firmen die Augen davor ver-

schließen, dass sie sich zum Handlanger eines totalitären Regimes machen, weil sie meinen, auf den chinesischen Markt keinesfalls verzichten zu können? So wie der Autohersteller Daimler, der für eine Werbung mit einem Zitat des Dalai Lama hochnotpeinlich Abbitte tat? Uns allen fielen noch mehr Beispiele ein.

ABGRÜNDE, WOHN MAN SCHAUT ...

Ein „da oben“ gibt es allerdings nicht nur in der Wirtschaft, sondern naturgemäß auch in der Politik. Und auch hier, bei den sogenannten Volksvertretern, lassen sich immer wieder Verhaltensweisen beobachten, die nicht gerade für moralische Lauterkeit sprechen, sondern vielmehr eine Geringschätzung der Bürger und ihrer berechtigten Interessen erkennen lassen. Da ist zum Beispiel die Bigotterie des früheren österreichischen Bundeskanzlers Sebastian Kurz, der sich zwar als Law-and-Order-Mann in Szene setzte, gegen den aber jetzt der Vorwurf im Raum steht, er habe seinen steilen Aufstieg kräftig damit befördert, dass er mit Steuergeldern die öffentliche Meinung manipulieren ließ. Man denke auch an den ehemaligen deutschen Bundestagsabgeordneten Georg Nüßlein, gegen den die Behörden wegen des Verdachts ermitteln, für die Vermittlung von Corona-Schutzmasken Provisionen im sechsstelligen Bereich kassiert zu haben. Oder an die *Pandora Papers*, die dokumentieren, dass auch Politiker aus verschiedenen Ländern jene Briefkastenfirmen besitzen, die sich bestens zur Geldwäsche und zur Steuervermeidung nutzen lassen – zum Beispiel der ukrainische

Präsident Wolodimir Selenski und der inzwischen abgewählte tschechische Ministerpräsident Andrej Babiš. Und was soll man vom schweizerischen Finanzminister Ueli Maurer halten, der offen mit Impfgegnern sympathisiert und die Corona-Politik der eigenen Regierung hintertreibt? Ein besonders spezielles Exemplar war natürlich der Unternehmer Donald Trump, der gegen die Washingtoner Machteliten zu Felde zog, indem er sich in genau dieselbe emporhob und zu einem der wohl am weitesten von moralischer Elite entfernten Präsidenten wurde, den die Vereinigten Staaten je hatten. Auch diese Liste ließe sich verlängern.

ZU GROSS GERATENE EGOS

Wirtschaft, Politik – leider ist es damit noch lange nicht getan. Auch in anderen Sparten des gesellschaftlichen Lebens tun sich immer wieder einmal Abgründe der sogenannten Eliten auf. Nicht zuletzt aus den Medien hört man Bedenkliches: Gerade erst wurde der skrupellos aggressive Boulevardjournalist Julian Reichelt, der schon seit Jahren gehörig dazu beitrug, das gesellschaftliche Klima in Deutschland zu vergiften, aus seiner Elitenposition als mächtiger *Bild*-Chefredakteur geschasst – wohlgerne wegen hausinterner Liebschaften und seines damit verbundenen Machtmissbrauchs. Und wer erinnert sich nicht an den begnadeten, viel bewunderten Starreporter Claas Relotius, der sich schließlich bloß als einfallreicher Fälscher entpuppte – ein Medienskandal, der das einflussreiche Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* vor drei Jahren ebenso erschütterte wie das Ver-

trauen seiner Leserschaft? Auch in diesen Fällen sind die individuellen Egos offenbar um einiges zu groß geraten, und das zum Schaden der Allgemeinheit. Dass sich im Hintergrund solcher Geschehnisse noch nicht einmal wirklich eine Verschwörung finsterner Kräfte erkennen lässt, macht die ganze Sache vielleicht sogar noch unheimlicher.

„Da oben“ finden sich also in der Tat jede Menge Verfehlungen und Missstände. Sind es mit der Zeit mehr geworden, war also früher alles besser, klappte die Schere zwischen Funktionselite und moralischer Elite damals weniger stark auseinander? Schwer zu sagen. Unsere Wahrnehmung ist da nicht verlässlich: Im Ablauf der Zeit verliert sich die intensive emotionale Betroffenheit; die Erinnerung an Vergangenes ist oftmals wesentlich milder als der spontane Zorn über Gegenwärtiges. Aber vermutlich wissen wir heute mehr, erfahren wir mehr.

Wichtiger ist vielleicht aber auch etwas anderes: die Antwort auf die große Systemfrage. Kann man mit den vielen akut Empörten über die Verfehlungen und Skandale, in die Mitglieder der sogenannten Elite verwickelt sind, tatsächlich sinnvoll folgern, dass nicht nur Einzelne, sondern auch die Eliten als Ganzes moralisch verkommen sind und der Allgemeinheit mehr schaden als dienen? Und mehr noch: Ist das dann gleich auch schon, wie es oft heißt, ein Zeichen für die Dysfunktionalität eines ganzen Systems? Ist eine Wirtschaftsordnung, die es zumindest vorübergehend möglich macht, dass ein Automobilhersteller auf breiter Front betrug, nicht zutiefst bankrott? Ist also die Marktwirtschaft überhaupt noch lebensfähig? Und ist nicht etwas Grundlegendes falsch an einem politischen System, das

beispielsweise einen Sebastian Kurz nach oben spült? Hat die Demokratie abgewirtschaftet, ist sie überhaupt noch zu retten? Sind Medien, in denen es möglich ist, angebliche Wahrheiten zu erfinden, überhaupt nützlich?

ALLESAMT VERSAGER?

Gemach, gemacht. *Erstens* sind die Angehörigen der Funktionseliten ja nicht allesamt verkommene Versager, die die Allgemeinheit schädigen. Im Gegenteil: Dass bei uns die Wirtschaft in der Coronakrise so robust und resilient ist, wie wir es erlebt haben, und dass die Politik in der Bekämpfung der Pandemie und ihrer Folgen in den großen Linien letztlich viel richtig gemacht hat, sollte das Gezeter der Elitenkritiker schon einmal dämpfen. Das in der Summe gute Bild wäre ohne ein letztlich nicht ganz untaugliches Personal der Funktionselite nicht zustande gekommen. Im Übrigen sind durch die Pandemie auch neue Persönlichkeiten ganz nach „da oben“ in die öffentlich wahrgenommene Spitze der Gesellschaft aufgestiegen, auch und gerade außerhalb der Politik. Für sie sollte der Terminus der Elite ohne nörglerische Nebengeräusche Anwendung finden: für Wissenschaftler und Unternehmer wie die BioNTech-Gründer und Corona-Impfstoffpioniere Uğur Şahin und Özlem Türeci. Ihr Verdienst für die Allgemeinheit ist immens, und dass sie dabei inzwischen gut verdienen, ist ... ebendies: wohlverdient.

Zweitens sind wir mit Marktwirtschaft und Demokratie bisher ausgesprochen gut gefahren, und es gibt keinen diesen Systemen inhärenten Grund, warum sich das in Zukunft ändern sollte. Natürlich sind die

freiheitlichen, rechtsstaatlichen Marktwirtschaften und Demokratien des Westens dabei nicht davor gefeit, dass Menschen ihre Möglichkeiten missbrauchen, und sie können auch nicht immer Schaden für die Allgemeinheit verhindern. Aber ihre geschichtlich gewachsenen Institutionen sind sehr wohl gerade darauf ausgerichtet, dass sie auch dann noch funktionieren, wenn die einzelnen Akteure nicht unmittelbar das hehre Gemeinwohl vor Augen haben, sondern ihre eigenen, mitunter ausgesprochen egoistischen Interessen verfolgen. Das ist nicht aus Zynismus geboren, sondern aus Lebensklugheit. Es ist das Ergebnis jahrhundertelangen Nachdenkens auf dem Feld der politischen Philosophie. Der Mensch ist nicht per se, nicht nur und auch nicht immer böse, nicht einmal die Angehörigen einer Funktionselite. Aber wir sind alle fehlbar. Die Gesellschaftsordnung muss das so oder so aushalten.

NOTWENDIGE KRITIK

Zudem fallen Eigeninteresse und Gemeinwohl nicht immer ganz von selbst in eins; dafür müssen schon die gesellschaftlichen Institutionen sorgen. Sie müssen Grenzen ziehen und effiziente Sanktionen vorsehen, damit dem moralischen Sollen des Einzelnen auch ein Können entspricht. Und siehe da, diese Mechanismen funktionieren doch immer noch ganz gut: Die Dieselmotor-Manipulationen von Volkswagen und anderen Automobilherstellern sind ans Licht gekommen, es gab Gerichtsurteile, und der auch finanziell wirksame Reputationsschaden für die Unternehmen ist immens. Die Wirecard-Betrügereien sind

ebenso aufgefliegen wie die Cum-ex-Geschäfte. Sebastian Kurz musste inzwischen als österreichischer Bundeskanzler zurücktreten, und der tschechische Ministerpräsident Andrej Babiš wurde abgewählt. Und auch Julian Reichelt ist weg. Verfehlungen bleiben also nicht systematisch im Verborgenen, die institutionellen Sanktionsmechanismen greifen grundsätzlich, die gesellschaftlichen Selbstheilungskräfte wirken: nicht immer, aber doch immerhin tendenziell und offensichtlich sogar meistens. Das ist wesentlich besser, als man woanders hoffen kann. Es ist dies, wenn man so will, die „List“ der liberalen, rechtsstaatlichen und marktwirtschaftlichen Demokratie.

Diesen Korrektiven ist auch zu verdanken, dass das Vertrauen der deutschen Bevölkerung weder gegenüber den Institutionen noch gegenüber unserer Gesellschaftsordnung gar dermaßen zerrüttet ist, wie es uns Populisten von rechts wie links weismachen wollen. Die Wirtschaft genießt immerhin laut einer repräsentativen Umfrage großes oder sehr großes Vertrauen bei 49 Prozent der Bevölkerung, die Bundesregierung sogar bei 61 Prozent und das Parlament bei 57 Prozent, die Presse (Tageszeitungen) bei 58 Prozent.¹ Auch das Systemvertrauen ist solide: Immerhin 54 Prozent der Menschen haben eine gute Meinung vom deutschen Wirtschaftssystem, wie eine repräsentative Allensbach-Umfrage gezeigt hat.² Und die EU-Kommission hat festgestellt, dass 72 Prozent der Deutschen mit der „Art und Weise, wie die Demokratie in Deutschland funktioniert, alles in allem“ sehr oder wenigstens ziemlich zufrieden sind.³

Die eingebauten Korrektive unserer Gesellschaftsordnung sind essenziell für deren Akzeptanz und für den Fortbestand

von Freiheit und Wohlstand. Sie spielen aber auch eine entscheidende Rolle dafür, dass es der Gesellschaft gelingen kann, sich moralisch ihrer selbst zu vergewissern. Mit jeder Verfehlung der Funktionselite, die ans Licht der Öffentlichkeit gerät, in jeder kollektiven Aufwallung von Empörung verhandeln wir gemeinsam unsere Werte, suchen nach möglichen Überschneidungen und notwendigen Abgrenzungen, versichern uns eines moralischen Grundkonsenses. „Die da oben“ stehen allzeit unter der Beobachtung der Allgemeinheit, und das ist gut so. Man mag deren Aufwallungen mitunter wohlfeil finden, zumal sie oft schnell verebben und ohne Folgen bleiben. Es ist trotzdem gut und wichtig, dass es sie gibt. Sie sind ein Zeichen dafür, dass wir Ansprüche erheben gegenüber denjenigen Personen, die es in Spitzenpositionen geschafft haben, die also über Einfluss und Macht verfügen – Ansprüche an ihre Leistung ebenso wie Ansprüche an ihre Moral. In den allzu romantischen Traum von einer „Nobilitas naturalis“ sollten wir aber nicht wieder zurückfallen: Er ist schlicht eine Überforderung.

¹ Statista Research Department: Umfrage zum Vertrauen in die Institutionen in Deutschland 2020, 14.10.2021, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/814334/umfrage/vertrauen-in-die-institutionen-in-deutschland/> [letzter Zugriff: 21.10.2021].

² Institut für Demoskopie Allensbach: Soziale Marktwirtschaft – Bewährungsprobe in der Krise, 29.03.2021, www.insm.de/fileadmin/insm-dms/text/publikationen/Allensbach_Umfrage_2021/12031_Soziale_Marktwirtschaft_Studienbericht_29032021_1_.pdf [letzter Zugriff: 21.10.2021].

³ Statista Research Department: Umfrage in Deutschland zur Zufriedenheit mit der Demokratie 2021, 13.10.2021, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/153854/umfrage/zufriedenheit-mit-der-demokratie-in-deutschland/> [letzter Zugriff: 21.10.2021].

Suche nach dem Weltethos

Globalisierung und Menschenbilder

VITTORIO HÖSLE

Geboren 1960 in Mailand (Italien), Paul G. Kimball Professor of Arts and Letters in den Instituten für Deutsche und Russische Sprache und Literatur, für Philosophie und Politische Wissenschaften, University of Notre Dame, Indiana (USA).

Das wichtigste weltgeschichtliche Ereignis der letzten Jahrzehnte war sicherlich die Globalisierung. Einerseits besteht kein Zweifel daran, dass sie durch neueste technische Entwicklungen enorm begünstigt und beschleunigt wurde. Ich denke an den immer schnelleren Transport von Personen und Gütern durch den Flugverkehr und zunehmend größere Frachtschiffe

(wobei einige *Capesize*, also Massengutfrachter und Supertanker, seit 2009 sogar den inzwischen weiter ausgebauten Suezkanal passieren können, sofern

ihr Tiefgang weniger als zwanzig Meter beträgt); insbesondere habe ich jedoch den sekundenschnellen Informationsaustausch durch das Internet im Sinn. Dieser erleichtert nicht nur die Organisation des Güterverkehrs, sondern auch viele Dienstleistungen können nun weltweit erfolgen, was die Allokationsrationalität außerordentlich steigert. Kapital kann ebenfalls in Sekundenschnelle bewegt werden. All das legt die Vermutung nahe, die Globalisierung sei einfach eine Nebenwirkung einer gleichsam naturwüchsigen technischen Entwicklung. Doch ist das zu kurz gedacht. Das bekannte Phänomen der Mehrfachentdeckungen in der Technik deutet vielmehr darauf hin, dass Entdeckungen „in der Luft liegen“, und sie liegen nur dann in der Luft, wenn eine starke Nachfrage nach ihnen besteht (was natürlich nicht heißt, dass alles, was nachgefragt wird, zu einem bestimmten Zeitpunkt auch technisch möglich wird).

Die Idee der Globalisierung lag in der Tat seit gut zweihundert Jahren in der Luft. Auch wenn sie einerseits durch realgeschichtliche Ereignisse, wie die großen Entdeckungsfahrten seit dem 15. Jahrhundert, angestoßen wurde, so gab es doch andererseits seit dem 18. Jahrhundert eine sehr gehaltvolle theoretische Diskussion über die Vor- und Nachteile des Welthandels. Und zweifelsohne hatten die Befürworter der Globalisierung – in Frankreich Montesquieu, in Großbritannien Adam Smith, in Deutschland Immanuel Kant – die besseren Argumente auf ihrer Seite. Diese waren keineswegs nur ökonomischer Natur (zu Smiths Theorie der absoluten Kostenvorteile fügte David Ricardo 1817 diejenige der komparativen Kostenvorteile hinzu). Mit dem Welthandel war die Hoffnung verbunden, Kriege zwischen den miteinander durch Handel verbundenen Staaten würden immer unwahrscheinlicher werden. *Doux commerce*, der „süße Handel“, soll bei Montesquieu die Gewaltbereitschaft der Menschen bändigen und die Raubzüge der Vergangenheit, die vielen Kriegen zugrunde lagen, ablösen.

Es ist offensichtlich, dass der Gründung der Europäischen Gemeinschaften nach der Erfahrung der beiden Weltkriege ähnliche Gedankengänge zugrunde lagen – durch wirtschaftliche Verflechtung der sich einst bekriegenden Staaten sollte ein Krieg zwischen ihnen geradezu unmöglich werden. Auch das Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen von 1947 und die Gründung der Welthandelsorganisation im Jahr 1994 wurzelten in analogen Überzeugungen. Und man kann nicht bestreiten, dass sich viele der Hoffnungen verwirklicht haben: Europa hat seit 1945 eine einmalig lange Epoche des Friedens erlebt; die absoluten globalen Wohlstandsgewinne sind enorm gewesen; ja was vielleicht noch mehr zählt, auch die globale Einkommensungleichheit, die seit 1820 aufgrund der Industrialisierung Westeuropas stetig zugenommen hatte, begann um 2000 abzunehmen, weil Hunderte Millionen Chinesen und zunehmend auch Inder dank der Globalisierung den Aufstieg in die globale Mittelklasse schafften. Was will man sinnvollerweise dagegen einwenden?

Interessanterweise gab es freilich schon vor zweihundert Jahren Kritiker des sich anbahnenden philosophisch-ökonomischen Konsenses zum Welthandel. Die bedeutendste philosophische Stimme war Johann Gottlieb Fichte. In seinem Werk *Der geschlossene Handelsstaat* von 1800 wandte er sich gegen den Welthandel mit dem Argument, dieser würde Entscheidungen des Staates zunehmend von äußeren Vorgängen abhängig machen, auf die der Staat keinen Einfluss habe; die weltwirtschaftlichen Verwicklungen würden die Errichtung sozialer Gerechtigkeit im Inneren erschweren. Denn Fichte favorisierte planwirtschaftliche Ideen und ging davon aus, dass der Eigentumsbegriff nur innerhalb einer gemeinsamen Rechtsordnung Sinn ergebe.

NATIONALE UNGLEICHHEIT UND WELTANSCHAULICHE SPALTUNG

Nun muss man keineswegs Sympathien für Fichtes nationalen Sozialismus haben, um anzuerkennen, dass die Globalisierung auch ihre Schattenseiten hat, die auch und gerade diejenigen nicht totscheiden dürfen, die im Prinzip positiv gegenüber der Globalisierung eingestellt sind, weil sie die Argumente des 18. Jahrhunderts weiterhin für überzeugend halten. Diese Schattenseiten sind in den letzten Jahren immer deutlicher hervorgetreten. Im Wesentlichen sind drei Phänomene zu unterscheiden.

Erstens hat der Welthandel den weltweiten Konsum vermehrt, und dieser führt zu intensiverem Ressourcenverbrauch und mehr Umweltverschmutzung. Zwar ist es unfair, die Umweltzerstörung speziell mit der Globalisierung in Verbindung zu bringen, denn das Problem ist, dass die Preise, etwa für den Transport, nicht die ökologische Wahrheit abbilden, und ob ein gleich langer Transport Staatsgrenzen überschreitet oder nur in einem einzigen großen Land erfolgt, macht ökologisch keinen Unterschied. Aber es bleibt richtig, dass ohne den Welthandel der Konsum überflüssiger Güter geringer wäre. Und nicht minder richtig ist, dass die weltwirtschaftliche Konkurrenz ein umweltgerechtes Wirtschaften im eigenen Land, etwa durch Umweltsteuern, oft mit Wettbewerbsnachteilen bestraft. Doch kann die Antwort darauf nur in einer globalen „Erdpolitik“ dank internationaler Verträge bestehen. Diese kommt freilich nur langsam voran, während die Zeit für die Verhinderung ökologischer Katastrophen immer knapper wird.

Zweitens ist die Abnahme globaler Ungleichheit mit der Zunahme nationaler Ungleichheit in zahlreichen Ländern (und zwar sowohl in den entwickelten als auch in den Entwicklungsländern) einhergegangen. Diese wirtschaftliche Ungleichheit hat in vielen westlichen Staaten zu einer Schwächung staatlicher Politik, ja zu einer politischen, gar weltanschaulichen Spaltung geführt – zwischen urbanen, kosmopolitisch denkenden, von der Globalisierung profitierenden Eliten auf der einen und oft weniger gebildeten,

traditionell, und das heißt meist national denkenden Bürgern auf der anderen Seite, die meist auf dem Land leben oder zur wegen des Konkurrenzdrucks aus den Entwicklungsländern sowie der Automatisierung verfallenden Arbeiterklasse gehören. Die politische Krise der Führungsmacht des Westens, der USA, hat wesentlich damit zu tun, dass in den 1990er-Jahren die „Globalisten“ auch innerhalb der Demokratischen Partei die Oberhand gewannen und stattdessen die Republikanische Partei dank der *Tea-Party*-Bewegung und schließlich unter der Führung eines Demagogen wie Donald Trump zum Sammelbecken wirtschaftspolitisch protektionistischer, innenpolitisch xenophober und außenpolitisch isolationistischer Kräfte wurde.

Die Ereignisse vom 6. Januar 2021 mit dem Sturm auf das Kapitol in Washington haben gezeigt, wie fragil die Rückkehr der USA unter Joe Biden zu ihrer traditionellen Rolle als Führungsmacht eines Westens ist, der weiter am Projekt einer geordneten Globalisierung arbeitet. Immerhin hat Biden Lehren aus der Niederlage von 2016 gezogen und bemüht sich sehr um die Wiedergewinnung der Arbeiterklasse und der von der Globalisierung Abgehängten. Doch wäre es naiv, anzunehmen, das Trump-Lager werde klein beigegeben – eine Wiederkehr Trumps oder seiner Gesinnungsgenossen 2024 oder 2028 ist durchaus eine reale Möglichkeit. Ähnliche politische Vorstellungen der Abkehr vom Multilateralismus hin zu schlichteren und eingängigeren Souveränitätsidealen sind auch innerhalb verschiedener Staaten der Europäischen Union verbreitet und könnten diese noch weit über den Brexit hinaus gefährden.

EINIGUNG AUF KOMPLEXES MENSCHENBILD

Drittens ist die weltwirtschaftliche Vernetzung nicht von der Herausbildung einer gemeinsamen Wertordnung begleitet worden. Gewiss: Sowohl das Völkerrecht als auch das internationale Privatrecht jedes Einzelstaates (denn es handelt sich dabei um innerstaatliches Recht zur Regelung juristischer Probleme mit Auslandsberührung) haben eine gewisse Angleichung der Rechtsordnungen bewirkt. Aber es bleibt dabei: Staaten sind in ihren Rechtssystemen und Verfassungen souverän und weichen auch material in ihren Rechtsprinzipien massiv voneinander ab. Diesen Abweichungen liegen unterschiedliche deskriptive und normative Menschenbilder zugrunde, die sich als widerständig gegenüber den Globalisierungsfolgen erwiesen haben. Man mag vielleicht überall gern *Big Macs* essen (sicher bin ich mir dessen nicht), aber selbst, wenn das der Fall sein sollte, heißt das keineswegs, dass man überall eine unabhängige Justiz wünscht oder das westliche Verständnis der Menschenrechte teilt.

Francis Fukuyamas Vorhersage einer unaufhaltsamen Entwicklung der Welt hin zu demokratischen Marktgesellschaften nach 1991 war unverantwortlich naiv, und die Ereignisse seit 2014 – Annexion der Krim durch

Russland und Invasion in der Ostukraine – haben die ein Vierteljahrhundert vorher überwunden geglaubte Idee eines großen Krieges in zunehmendem Maße eine unheimliche Bedrohungskraft gewinnen lassen. Ja, seit einigen Jahren erkennen wir, dass etwa die Abhängigkeit vom Internet im Kriegsfall eine ganz besondere Form von Verwundbarkeit erzeugt hat, von der noch gar nicht klar ist, ob sie symmetrisch ist und allgemein besteht oder vielmehr von einer besser vorbereiteten Macht schnell zu ihrem eigenen Vorteil eingesetzt werden kann. Eine Kultur, die an kompliziertere Techniken gewöhnt und inzwischen auf sie angewiesen ist, wird vermutlich verwundbarer sein als solche, die es weniger sind.

Sollte die Globalisierung wider Erwarten einen großen Krieg nicht zu verhindern vermögen, wird dieser Krieg gerade wegen der globalen Abhängigkeiten vermutlich chaotischer und unberechenbarer sein, als viele traditionelle Kriege es waren. Deswegen muss alles darangesetzt werden, einen solchen Krieg zu verhindern. Dazu gehört einerseits glaubwürdige Abschreckung seitens eines geeinten, möglichst transatlantischen Westens, der in der Lage sein muss, auch im Cyberkrieg zurückzuschlagen. Andererseits ist es nicht minder wichtig, die Globalisierung des Handels durch eine Globalisierung universaler Werte zu begleiten. Viel wäre gewonnen, wenn man sich weltübergreifend auf ein komplexes Menschenbild einigen könnte. Ein solches Menschenbild involviert unweigerlich eine normative Dimension. Denn der Mensch, als das „nicht festgestellte Tier“, wie Friedrich Nietzsche zu Recht schreibt, ist nicht einfach durch die Natur gegeben; er macht sich zu dem, was er ist, indem er bestimmte Werte wählt, und er wählt sie dauerhaft nur, wenn er, anders als Nietzsche glaubt, sie als vorgegebene Wahrheit anerkennt.

SUBSTANZIELLER DIALOG DER KULTUREN

Eine Suche nach solchen allgemein verbindlichen Werten zeichnet China, Indien, Iran, Griechenland und Israel seit der Achsenzeit des ersten vorchristlichen Jahrtausends aus, als eine teils religiöse, teils philosophische Revolte gegen die traditionellen Volksreligionen einsetzte und – unter Berufung auf ein oft als gegenüber Natur und Gesellschaft transzendent konzipiertes Prinzip – sowohl ein Individualisierungsschub als auch eine Universalisierung der moralischen Normen erfolgte.

Es ist heute entscheidend, nicht einfach die westliche Ausprägung dieser universalen Werte zu vermitteln, und zwar aus zwei Gründen: *Erstens* hat sich im Westen heute weitgehend eine reduktionistische naturalistische Anthropologie durchgesetzt, die den Menschen ausschließlich als Produkt der biologischen Evolution versteht und damit seiner Geistnatur und seinem Bezug auf ein kontrafaktisches moralisches Prinzip gerade *nicht* gerecht wird.

Und *zweitens* ist selbst der klassische westliche Rationalismus so eng mit dem Imperialismus des 19. Jahrhunderts verwoben gewesen, dass seine triumphalistische Fortsetzung zu Recht auf Widerstände stößt. Daher muss es darum gehen, im aufrichtigen Dialog mit den verschiedenen Kulturen und Religionen so etwas wie ein Weltethos zu formen, um die Formulierung Hans Klings zu verwenden. Denn auf die Dauer kann eine nur auf den ökonomischen Eigennutz gegründete Globalisierung nicht dauerhaft sein.

Der deutsch-amerikanische Philosoph Hans Jonas wies besonders eindringlich darauf hin, dass etwa der Gedanke intergenerationaler Gerechtigkeit das Symmetrieprinzip sprengt, denn spätere Generationen können sich an den früheren nicht für das Unrecht rächen, das diese ihnen antun. Hierzu sind forderndere moralische Prinzipien vonnöten, und ihre Ausarbeitung in einem substanziellen Dialog der Kulturen sollte eine dringend notwendige Ergänzung der rein wirtschaftlichen Globalisierung sein.

Viel, was hier nur skizziert ist, ist detailliert ausgearbeitet in meinem Buch Globale Fliehkräfte. Eine geschichtsphilosophische Kartierung der Gegenwart. Mit einem Geleitwort von Horst Köhler, Freiburg/München 2020.

Essenzielle Offenheit

Der verklemmte Universalismus der Identitätspolitik

GESA LINDEMANN

Geboren 1956 in Salzgitter,
Professorin für Soziologie,
Carl von Ossietzky Universität
Oldenburg.

Unter Identitätspolitik versteht man, dass Gruppen von Menschen gegen ihre Ausgrenzung und Diskriminierung als Schwarze, als Schwule, als Lesben, als Transpersonen und so weiter auftreten und einfordern, in ihrer besonderen Identität anerkannt zu werden. Die Kritik an dieser Identitätspolitik besagt, dass es den Vertreter:innen dieser Politik lediglich um das Wohl der eigenen Gruppe gehe. Eine solche Fokussierung auf Identität gehöre weiterhin zum Lebensstil einer globalen Elite, die sich überall zu Hause fühle. Leute, die aufgrund ihrer Bildung oder/und ihrer materiellen Lebensbedingungen an einen Ort gebunden seien, hätten kein Interesse daran, ihre Identität zu behaupten; ihnen ginge

es vielmehr um eine Verbesserung ihrer materiellen Lebensmöglichkeiten. Die Vertreter:innen der Identitätspolitik würden sich jedoch nicht um das Wohl dieser und anderer Leute kümmern. Sie kümmerten sich auch nicht um die universell geltenden Menschenrechte, also um die Allgemeinheit; vielmehr sorgten sie sich nur um die eigene Gruppe.

Diese Kritik erscheint mir widersinnig, denn jede Identitätspolitik beinhaltet eine universalistische Prämisse. Gemäß dieser haben alle Menschen das Recht, eigene kollektive und/oder individuelle Identitäten zu entwickeln und deren Anerkennung einzufordern. Dieser universalistische Bezug wird allerdings explizit kaum benannt – weder von den Kritiker:innen noch von den Vertreter:innen der Identitätspolitik. Deshalb handelt es sich um einen verklemmten Universalismus. Dessen moralische Rigorosität zeigt sich etwa an der hochentwickelten Hermeneutik des Misstrauens. Jede sprachliche Äußerung wird daraufhin untersucht, ob darin eine Diskriminierung oder Ausgrenzung bestimmter Gruppen zum Ausdruck kommt.

FORMEN IRRATIONALER SELBSTBEHAUPTUNG

Die Hermeneutik des Misstrauens ist bereits in den Mainstream eingedrungen. Der deutsche Radsportdirektor Patrick Muster hatte zum Beispiel während der nachgeholten Olympischen Sommerspiele in diesem Jahr einen deutschen Radrennfahrer angefeuert: Er solle die „Kameltreiber“ einholen. Da in diesen Worten ein nicht hinnehmbarer Rassismus zum Ausdruck komme, musste Patrick Muster die Olympischen Spiele verlassen. Ich muss zugeben, dass mir die Reaktion des als „Kameltreiber“ titulierten Radprofs Azzedine Lagab besser gefallen hat. Die lautet sinngemäß, es gäbe halt keine Kamelrennen bei Olympia, weshalb er Rad fahren würde. Eigentlich hat er damit auch den besseren Punkt gemacht. Ist es nicht diskriminierend gegenüber der arabischen Kultur, dass es bei Olympia alle möglichen Disziplinen mit Pferden und Fahrrädern gibt, aber keine einzige mit Kamelen?

Alle, die den Umgang mit Patrick Muster richtig fanden, teilen spontan den normativen Maßstab der Identitätspolitik: Danach gilt die universelle Gleichwertigkeit aller von Menschen geschaffenen Kulturen sowie aller kollektiven und individuellen Identitäten. Allerdings bleibt der Maßstab implizit. In den offiziellen Kontroversen wird der Aspekt, dass jede Identitätsbesonderung anzuerkennen ist und niemand herabgewürdigt werden darf, in den Mittelpunkt gerückt. Dass der normative Maßstab implizit bleibt, hat Vor- und Nachteile. Der Vorzug besteht darin, durch die eigene Kritik nicht selbst wieder Ausgrenzungen zu produzieren. Der Nachteil besteht darin, den normativen Maßstab einer rationalen Kritik zu entziehen. Solange der normative Maßstab nicht expliziert worden ist, ist es nicht möglich, darüber zu

sprechen, ob es ein sinnvoller Maßstab ist oder nicht. Das öffnet einer gewissen Irrationalität Tür und Tor. Denn jedes Menschenwesen, das sich in seiner Identität nicht anerkannt fühlt, beziehungsweise jede:r, der/die das Gefühl hat, dies sei der Fall, hat gemäß der Logik der Identitätspolitik das Recht zur Kritik. Niemand muss begründen, warum es ein Problem darstellt, dass eine bestimmte Identität nicht anerkannt wird.

WIDERSPRÜCHLICHE MASSSTÄBE

Die Hermeneutik des Misstrauens tendiert zu einer nicht mehr kritisierbaren Utopie, die rein und befreit von allen Formen der Unterdrückung von Identitätsansprüchen ist. Dies mündet in eine Utopie der Säuberung von aller Diskriminierung, die kein Maß mehr kennt, weil der Maßstab der Kritik, der moralische Universalismus der Menschenrechte, nicht mehr benannt wird. Damit mutiert die Identitätspolitik zu einer maßstablosen Kritik, die nicht mehr rational kontrolliert werden kann. Einerseits gilt also, dass man sich kaum eine kritische Position vorstellen kann, die westlich-universalistischer geprägt ist als diejenige der unterschiedlichen Identitätspolitiken. Andererseits gilt aber auch, dass der westliche Universalismus hier irrational in eine totalitäre Kritik zu entgleisen droht.

Dennoch muss man auch anerkennen, dass das Vorgehen der Identitätspolitik Schwierigkeiten vermeidet, die sich ergeben, wenn der normative Maßstab expliziert wird. Wenn man das nämlich täte, würde deutlich, dass jeder explizite normative Maßstab implizit auch ein anthropologischer Maßstab ist, der dazu führt, diejenigen Menschen, die diesem nicht entsprechen, auszugrenzen.

Vergleichen wir drei grundsätzliche Aussagen. *Erstens*: Der Mensch ist frei und hat deshalb einen moralischen Anspruch auf eine offene und gestaltbare Zukunft. *Zweitens*: Der Mensch ist ein natürliches bedürftiges Wesen, dem es um die (optimale) Befriedigung seiner Bedürfnisse geht. *Drittens*: Der Mensch ist ein kulturbildendes Wesen, das durch die gesellschaftlich-kulturelle Ordnung bestimmt wird, in der er lebt. Wenn man eine dieser Bestimmungen als allgemeingültig voraussetzt, würde man immer bestimmte Menschen oder Menschengruppen ausschließen und Diskriminierung rechtfertigen. Das wollen wir genauer betrachten.

Wer etwa den Menschen als natürliches Wesen begreift, würde auch die Unterschiede zwischen Männern und Frauen zumindest teilweise als natürlich begreifen, woraus folgt, dass es eine natürliche Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern gibt. Daraus folgt, dass eine starke Gleichstellungspolitik eher als ein Verstoß gegen die Natur des Menschen zu werten wäre. Wenn man den Menschen dagegen primär als ein freies, moralisch verantwortliches Wesen begreift, träten natürliche Unterschiede, falls sie bestehen

sollten, in den Hintergrund, und alle haben das Recht, sich in gleicher Weise am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Zugleich folgt daraus, dass alle Menschen gleichermaßen eine universelle Moral einsehen können – orientiert an den universellen Menschenrechten. Dadurch werden diejenigen Menschen diskriminiert, die sich an einer Kultur orientieren, in der das Individuum zugunsten kollektiver moralischer Orientierungen geringer geachtet wird. Ein Beispiel dafür wäre etwa die Beschneidung von Mädchen. Wer den Menschen als natürliches und moralisch vernünftiges Wesen begreift, muss diese Praxis kritisieren. Wer dagegen den Menschen primär als ein kulturbildendes Wesen versteht, kann an der Praxis der Genitalbeschneidung kaum Kritik üben. Es lässt sich nicht begründen, warum die Normen der einen Kultur besser oder schlechter sein sollten als diejenigen einer anderen.

DIE LEERE MITTE DES ANTHROPOLOGISCHEN QUADRATS

Wenn man den Diskurs um den Menschen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts betrachtet, zeigt sich, dass die drei genannten Bestimmungen meistens in Zweierkombinationen auftreten und die dritte Position jeweils ausgeschlossen wird. Der Versuch, auch diese zu integrieren, führt zum Scheitern der Synthese. Der Mensch bleibt unbestimmt bis zum nächsten Syntheseversuch, der wieder scheitert und so weiter. Letztlich kann man über den Menschen nur sagen, dass es sich um ein Wesen handelt, das geboren wird und stirbt, sowie, dass der Mensch kein Tier und keine Maschine ist. Der Mensch ist nichts als die leere Mitte einer vierfachen Abgrenzung, die bestimmt ist durch die vier Grenzen des anthropologischen Quadrats, das zwei überschreitbare Grenzen kennt (Lebensanfang und Lebensende) und zwei als unüberschreitbar geltende Grenzen zum Tier und zur Maschine.

Dass die Mitte des anthropologischen Quadrats leer bleibt, ist der eigenartigen Diskursordnung der westlichen Moderne zu verdanken. Lassen wir die historisch erfolgreichen Synthesen einmal Revue passieren: Die erste anerkannte Synthese bezieht sich darauf, dass der Mensch sowohl ein natürliches Wesen als auch ein vernünftig-moralisches Wesen ist. Immanuel Kant hatte diese Synthese gut ausgearbeitet; heute wird sie etwa von Jürgen Habermas vertreten. Beide werden meist darauf reduziert, den Menschen als ein vernünftig-moralisches Wesen zu begreifen; aber sie haben genauso erkannt, dass der Mensch auch ein natürliches, von Trieben gesteuertes Wesen ist. Für diese Position wird es allerdings schwierig, den Menschen auch als ein kulturbildendes Wesen zu verstehen. Denn wenn der Mensch maßgeblich durch seine Kultur bestimmt wird, kann es keine allgemeine Vernunft geben, die eine Einsicht in allgemeingültige Normen ermöglicht. Das war die Einsicht, die vom deutschen Historismus ausging und im Weiteren zu dem Versuch einer

Synthese zwischen den Bestimmungen des Menschen als natürliches und kulturbildendes Wesen führte. Diese Synthese wurde in der Natur-Kultur-Debatte bis in die 1990er-Jahre hinein ausgiebig diskutiert. Die Bestimmung, dass Menschen das moralische Recht haben, sich selbst zu bestimmen, kann in dieser Synthese allerdings nicht mehr untergebracht werden. Damit scheitert auch die Synthese der Bestimmungen natürlich und kulturbildend.

Nun kommen wir zum verklemmten Universalismus der Identitätspolitik, der eine Synthese der Bestimmungen individueller und kollektiver moralischer Selbstbestimmung und der Bestimmung des Menschen als kulturbildend darstellt, wobei die Bestimmung des Menschen als natürliches Wesen ausgeschlossen wird.

KRITIKFORMEN AN DER IDENTITÄTSPOLITIK

In der Debatte um Identitätspolitik und politische Korrektheit wird ein Kreis der moralisch Anspruchsberechtigten geschaffen, der nicht anhand positiver Merkmale identifiziert, sondern rein aus dem moralischen Anspruch heraus entwickelt wird, zur Identitätsbehauptung berechtigt zu sein. Damit wird der Kreis der Anspruchsberechtigten ohne natürliche Vorgabe erzeugt. Wer in dieser Weise moralisch legitimiert ist, ist berechtigt, seine Identität zu behaupten und deren Anerkennung einzufordern. Jede Festlegung durch natürliche Merkmale könnte die Universalität des Anspruchs gefährden. Wenn ein Mensch, dem Brüste, eine Gebärmutter, Eierstöcke und eine Vagina gewachsen sind, behauptet, ein Mann zu sein, wird die Wuchsform zu einer sogenannten Natur, die dem moralisch legitimierten Identitätsanspruch nicht im Wege stehen kann. Hier geht es nicht um eine Synthese der Bestimmungen „Natur“ und „Kultur“, sondern darum, den Aspekt der Natur auszuschließen. Wenn eine Frau in gleicher Weise das Recht beansprucht, in ihrer Identität anerkannt zu werden wie ein Mann, und den gleichen moralischen Anspruch wie ein Mann geltend macht, eine Spitzenposition in der Wirtschaft oder anderen Bereichen zu besetzen, pocht sie nicht auf Natur, sondern auf ein Recht, das allen Menschen zukommt. Dies gilt analog für Schwule, Schwarze, Transpersonen und so weiter.

Wenn wir vor diesem Hintergrund die Kritik an der Identitätspolitik betrachten, lässt sich diese auf einen zweifachen Nenner bringen: Entweder wird die Identitätspolitik dafür kritisiert, dass sie den Universalismus zugunsten partikularer Interessen verrät, oder aber die Identitätspolitik wird kritisiert, weil sie den Menschen nicht mehr als ein natürliches Wesen mit grundlegenden materiellen Bedürfnissen sehen kann. Die erste Kritikform übersieht, dass es hier nicht um natürliche Interessen im Sinne von Bedürfnissen geht, sondern um einen moralischen Anspruch, und sie übersieht, dass es klug sein

kann, den eigenen anthropologischen beziehungsweise normativen Maßstab nicht zu explizieren, denn jede positive Festlegung führt – wie wir gesehen haben – zu Ausschlüssen. Die zweite Kritik führt vor, was bislang bei allen Versuchen, den Menschen zu fixieren, geschehen ist: Sie konfrontiert die Synthese mit der dritten Bestimmung und sprengt sie dadurch.

Was soll man also von der Debatte um Identitätspolitik halten? Es ist eine weitere Debatte um den Menschen, nämlich darum, wie zwei der drei Bestimmungen des Menschen in einer Synthese vereint werden – unter Ausschluss der dritten. Das ist nicht mehr oder weniger klug als die vorhergehenden gescheiterten Syntheseveruche. An der Debatte um die Identitätspolitik können wir weiter erkennen, dass auch dieser Syntheseveruch misslingt. In Anbetracht des heftigen Widerstandes ist nicht abzusehen, dass sich die beschriebene Synthese durchsetzt. Dazu ist auch die Diskursposition der Naturwissenschaften zu stark.

Damit folgt dieser Streit um den Menschen den Bahnen der modernen Diskursordnung, der zufolge der Mensch unbestimmt bleiben soll. Denn hierin liegt die Funktion des Menschen für die moderne Gesellschaft. Der Mensch soll uns erhalten bleiben als eine vielfältige Quelle für Gesellschaftskritik. Wenn wir den Menschen festlegen würden, würden wir zugleich die Offenheit der modernen Vergesellschaftung gefährden. Wenn es einer Gruppe gelänge, dauerhaft ein bestimmtes Verständnis vom Menschen gesellschaftlich durchzusetzen, hätte sie die Legitimation dafür, die Gesellschaft in einer bestimmten Weise zu formen. Solange es umstritten ist, was der Mensch ist, kann jeder Formungsversuch immer wieder legitimerweise und erfolgreich kritisiert werden. Diese Offenheit ist essenziell für die moderne Gesellschaft.

Literaturempfehlung

Lindemann, Gesa: *Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft*, Band 1, Verlag Velbrück Wissenschaft, Weilerswist-Metternich 2018.

Shrinking Spaces

Menschenrechte in einem schwierigen geopolitischen Umfeld

OLIVER ERNST

Geboren 1967 in Duisburg, Politikwissenschaftler und Publizist, Referent Demokratie und Menschenrechte, Hauptabteilung Analyse und Beratung, Konrad-Adenauer-Stiftung.

Die Machtübernahme der Taliban in Kabul am 15. August 2021 war im ausgehenden Jahr vor allem auch aus menschenrechtlicher Perspektive desaströs: Über Nacht wurden die Anstrengungen aus zwei Jahrzehnten, Menschen- und Frauenrechte zu verankern, wahrscheinlich gänzlich zunichtegemacht. Diese Werte stehen

nicht auf der Tagesordnung der Taliban. Noch weniger sind die militanten Extremisten an einer lebendigen Zivilgesellschaft interessiert, die als menschenrechtliches Korrektiv gegen Regierungsunrecht wirken könnte. Im international nicht anerkannten sogenannten „Islamischen Emirat Afghanistan“ werden die bisherigen Frauenförderungsprogramme keinen Platz mehr haben. Neben diesem gesellschaftspolitischen Desaster ist das Land einer humanitären Katastrophe ausgesetzt, die durch den forcierten Exodus der zivilgesellschaftlichen Kräfte verstärkt wird.

Die in Afghanistan engagierten Teile der internationalen Gemeinschaft waren auf diese Entwicklung kaum vorbereitet, was nicht nur die dramatischen Bilder vom Flughafen in Kabul verdeutlichten, sondern auch die schwierigen und teilweise gescheiterten Bemühungen zur Evakuierung afghanischer Mitarbeiter der internationalen zivilen und militärischen Akteure. Zu den wider Willen im Land Verbliebenen gehört auch eine große Anzahl von einheimischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern menschenrechtlicher und frauenrechtlicher Institutionen. Sollten sie Afghanistan nicht verlassen und sich im Ausland in Sicherheit bringen können, wird ihr Leben dauerhaft gefährdet sein, da auch sie den Taliban als Verräter gelten.

Wenngleich Afghanistan aufgrund des radikalen Umbruchs aus der Gesamtschau der Menschenrechtskrisen herausragt, so sind doch im Jahr 2021 zahlreiche andere massive Menschenrechtsverletzungen ebenfalls in die Schlagzeilen geraten. So hat sich seit dem Militärputsch in Myanmar am 1. Februar 2021 die Lage der Menschenrechte in dem Land dramatisch verschlechtert; eine große Zahl von Toten bei den heftigen Protesten gegen den Putsch ist zu beklagen. Die bereits seit mehr als zehn Jahren anhaltenden Kriege in Syrien und im Jemen sowie die in beiden Ländern hierdurch verursachten extremen humanitären Notlagen erscheinen weit von einer dauerhaften Lösung entfernt.

Auch die politische Krise in Belarus hat sich 2021 weiter zu einer Menschenrechtskrise zugespitzt, da das Lukaschenko-Regime immer größere Teile der oppositionellen belarussischen Zivilgesellschaft auszuschalten trachtet. Nicht zuletzt bestimmten die Wahl eines – im Jahr 1988 – für Massenhinrichtungen verant-

wortlichen Präsidenten im Iran¹ und die mit China geführte Auseinandersetzung um die Lage der Uiguren in der autonomen chinesischen Region Xinjiang (XAR), die unter anderem von den USA im Januar 2021 als „Genozid“ bezeichnet worden war, die politische Agenda.

So unterschiedlich diese Entwicklungen auch aus menschenrechtspolitischer Perspektive zu bewerten sind, so sehr haben sie doch eines gemeinsam: Weder die multilateralen menschenrechtspolitischen Instrumente der Vereinten Nationen noch die international immer weiter ausgebauten, autonomen Magnitsky-Menschenrechtssanktionen der USA (GLO-MAG),² der Europäischen Union, Kanadas und Großbritanniens konnten maßgeblich zur Verbesserung der Lage beitragen.

Für die 2020er-Jahre darf das jedoch nicht das letzte Wort sein. Im Gegenteil: Ebenso wie in den 1970er-Jahren, als der Ost-West-Konflikt durch die Schlussakte von Helsinki 1975 eine De-Eskalation erfuhr und damit in vielfacher Weise Perspektiven für menschenrechtspolitisches Handeln auf gesellschaftlicher und internationaler Ebene eröffnet wurden, macht auch die aktuelle systemische Auseinandersetzung zwischen den westlichen Demokratien, die die Menschenrechte schützen wollen, und autoritären Staaten, die die Rechtsstaatlichkeit und damit den Schutz der Menschenrechte nicht gewährleisten, eine neue Sicht auf diese Fehlentwicklungen notwendig.

In den vergangenen Jahrzehnten haben sich zwei menschenrechtspolitische Trends verstärkt, die bislang nur unzureichend und immer noch zu wenig systematisch als menschenrechtspolitische Aktivitäten eingesetzt werden: Zum einen ist in keinem politischen Bereich der zunehmend

vergesellschafteten Außenpolitik weltweit eine derart große Dominanz zivilgesellschaftlicher Initiativen zu konstatieren wie im Bereich der Menschenrechtspolitik. Globale Akteure – wie die bereits im Juli 1961 gegründete Organisation Amnesty International und die im Jahr 1978 gegründete Organisation *Human Rights Watch* – beobachten und kritisieren staatliche (und immer öfter auch nichtstaatliche) Akteure und initiieren konkrete menschenrechtliche Interventionen, beispielsweise zugunsten politischer Gefangener. Diese zivilgesellschaftlich geprägte, globale menschenrechtspolitische Offensive wird jedoch konterkariert durch die Gegenoffensive autoritärer Unrechtsstaatlichkeit, die in vielen Ländern eben diese Zivilgesellschaft einschränkt und unterdrückt, was mit dem Begriff der *shrinking spaces* bezeichnet wird.

ACHILLESFERSE: VERLETZLICHKEIT DER ZIVILGESELLSCHAFT

Wenngleich die Unterstützung und Stärkung besonders verletzlicher Gruppen – wie beispielsweise afghanischer Frauen – maßgeblich durch die internationalen zivilgesellschaftlichen Kräfte geleistet wird, so sind diese Akteure ihrerseits in besonderem Maße vulnerabel. Der hohe Grad an unverzichtbarer menschenrechtlicher Expertise und Relevanz steht in einem krassen Missverhältnis zur Verletzlichkeit und oftmals auch zur konkreten existenziellen Bedrohung der Menschenrechtsverteidiger. In der Menschenrechtspolitik ist der Begriff der „vernetzten Sicherheit“ zu wenig diskutiert, obgleich die schwersten

Menschenrechtsverletzungen weltweit durch nichtstaatliche Milizen sowie staatliche Militärs und Sicherheitskräfte ausgeübt werden (Afghanistan, Myanmar und Syrien sind hierfür nur drei besonders furchtbare Beispiele) und schon im März 2004 – bei der ersten zivilgesellschaftlichen Afghanistankonferenz in Berlin – von einer afghanischen Frauenrechtlerin eingefordert worden war: Ohne Sicherheit ist kein Fortschritt bei den Frauenrechten und Menschenrechten möglich. Allerdings gilt hier auch das Wort der damaligen Verteidigungsministerin, Annegret Kramp-Karrenbauer, beim Großen Zapfenstreich zu Ehren der zwanzig Jahre in Afghanistan eingesetzten deutschen Soldaten: „Der Aufbau einer Zivilgesellschaft, das Errichten einer Demokratie oder der Aufbau einer Wirtschaft sind nicht der Auftrag von bewaffneten Streitkräften.“³

Der offenbar unvermeidliche gleichzeitige Zusammenbruch der in zwei Jahrzehnten aufgebauten sicherheitspolitischen und zivilgesellschaftlichen Infrastruktur in Afghanistan hat zur Folge, dass insbesondere den frauenrechtlich und menschenrechtlich Engagierten oft nur die Flucht aus dem Land und das Exil als einzige Option blieben, um zu überleben.

Die in Afghanistan in den letzten Monaten besonders deutlich gewordene Verletzlichkeit der menschenrechtlich engagierten Akteure in der Zivilgesellschaft ist die sichtbare Achillesferse der Demokratien in der systemischen Auseinandersetzung um die Durchsetzung und den Schutz der Menschenrechte. So sehr die zivilgesellschaftliche Rolle in der Menschenrechtspolitik ein unumstößlicher Faktor ist, auf lange Sicht auch bleiben und sich noch erweitern wird, so sehr ist doch eine robustere staatliche und nichtstaatliche

Menschenrechtspolitik erforderlich. Doch wie kann diese erreicht werden? Sie beginnt zum Beispiel bei der Abwehr systematischer Gefährdungen der Menschenrechtsverteidiger.⁴

Globale Menschenrechts- Sanktionsregime

Die bereits in über einhundert Staaten existierenden und meist regierungsunabhängig operierenden Menschenrechtsinstitute, die in Europa im *European Network of National Human Rights Institutions* (ENNHRI) und global in der *Global Alliance of National Human Rights Institutions* (GANHRI) vernetzt sind, sollten den internationalen menschenrechtspolitischen Diskurs über den Schutz und die Sicherheit der Menschenrechtsverteidiger deutlich verstärken und diesbezüglich den Druck auf die Politik erhöhen. Mehr Sicherheit für die zivilgesellschaftlichen menschenrechtlichen Akteure ist auch ein ureigenes Interesse der staatlichen Menschenrechtspolitik, die auf zuverlässige Informationen von Menschenrechtlern in hohem Maße angewiesen ist und daher für den notwendigen Schutz entsprechende Ressourcen zur Verfügung stellen sollte.

Neben der Entwicklung hin zu einer zivilgesellschaftlichen Dominanz in der Menschenrechtspolitik prägt ein weiterer Trend die menschenrechtspolitische Agenda der 2010er- und 2020er-Jahre entscheidend: Seit 2012 werden – ausgehend vom US-amerikanischen *Magnitsky Act* – immer mehr autonome Menschenrechtsanktionsregime initiiert.⁵ Allein 2020 und 2021 haben die Europäische Union und Großbritannien sogenannte „Globale

Menschenrechtssanktionsregime“ etabliert und sind – neben den USA und Kanada – zu schlagkräftigeren menschenrechtspolitischen Akteuren geworden, die immer mehr gezielte Menschenrechtssanktionen unabhängig von den Vereinten Nationen verhängen.

Ein besonderes Kennzeichen dieser vier etablierten Globalen Menschenrechtsanktionsregime ist ihre Fähigkeit, eine schnelle Koordinierung gezielter Sanktionen umzusetzen. Die weiterhin angestrebte Implementierung dieser autonomen und gezielten Menschenrechtsanktionsregime – aktuell in Australien und Japan – wird ihre potenzielle Schlagkraft deutlich erhöhen. Für die systemische, menschenrechtspolitische Auseinandersetzung – insbesondere mit den autoritären Mächten Russland und China – sind diese neuen Instrumente von großem Nutzen. Die USA haben seit 2012 insbesondere russische Individuen und Institutionen sanktioniert, die für massive Menschenrechtsverletzungen und Korruption verantwortlich zeichneten. Eine erste koordinierte Sanktionskampagne aller vier Akteure – Europäische Union, Großbritannien, Kanada und USA – richtete sich im März 2021 gegen die chinesischen Verantwortlichen für die Menschenrechtsverletzungen an Uiguren und insbesondere für die Inhaftierung von Angehörigen der uigurischen Minderheit in Umerziehungslagern im Nordwesten der Autonomen Region Xinjiang. Obwohl wirtschaftliche Interessen in dieser Region vorhanden sind, da hier von chinesischer Seite das wirtschaftliche Engagement internationaler Investoren und Unternehmen offensiv gefördert wird, verhinderte dies nicht die gemeinsame menschenrechtspolitische Initiative.

Der verstärkte Einsatz gezielter Menschenrechtssanktionen ist jedoch nicht automatisch ein Erfolgsrezept. Russland und China haben darauf mit Gegensanktionen reagiert. So wurden von China als „china-kritisch“ geltende parlamentarische, gesellschaftliche, mediale und wissenschaftliche Akteure sanktioniert, was das sofortige Einfrieren des zwischen China und der Europäischen Union ausgehandelten Investitionsabkommens (*Comprehensive Agreement on Investment*, CAI) seitens des Europäischen Parlaments zur Folge hatte.

Die staatliche und die nichtstaatliche Menschenrechtspolitik wurden somit vor erhebliche Herausforderungen gestellt. Gleichwohl sollten gerade die Entwicklungen seit der Schlussakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa dazu veranlassen, den Blick nach vorn zu richten: Im Vergleich zu 1975 sind heute sowohl die zivilgesellschaftlichen Menschenrechtsakteure als auch die staatlichen Menschenrechtsinstrumente wesentlich besser aufgestellt – internationaler vernetzt, professioneller qualifiziert und somit potenziell wirksamer. Menschenrechtspolitische Maßnahmen, wie beispielsweise Menschenrechtsdialoge, die zu Annäherung und Vertrauensbildung führen können, sind daher auch künftig zwischen den systemischen Gegnern möglich und notwendig, um zivilgesellschaftliche Freiräume auch unter schwierigen Rahmenbedingungen offen zu halten und Menschenrechte zu verteidigen.

¹ Ulrich von Schwerin: „Ebrahim Raisi: ein Präsident mit Blut an den Händen“, in: Neue Zürcher Zeitung, 19.06.2021, www.nzz.ch/international/iran-ebrahim-raisi-ist-ein-praesident-mit-blut-an-den-haenden-ld.1630633 [letzter Zugriff: 04.11.2021].

² Im Dezember 2012 unterzeichnete US-Präsident Barack Obama ein vom US-Kongress verabschiedetes überparteiliches Gesetz, den „Magnitsky Act“ („Russia and Moldova Jackson-Vanik Repeal and Sergei Magnitsky Rule of Law Accountability Act of 2012“), das ursprünglich russische Beamte bestrafen sollte, die für den Tod des russischen Steuerberaters Sergei Magnitski 2009 in einem Moskauer Gefängnis verantwortlich waren. Der 2016 verabschiedete „Global Magnitsky Act“ ermächtigt die US-Regierung, Menschenrechtsverletzer weltweit persönlich zu bestrafen, ihr Vermögen einzufrieren und ihnen die Einreise in die USA zu verweigern. Er gilt als Vorbild für die Globalen Menschenrechtssanktionsregime, die in den vergangenen Jahren von der Europäischen Union, Großbritannien und Kanada implementiert wurden. Ausführlich hierzu vgl. Oliver Ernst: Zähne für den Tiger?, Analysen und Argumente, Nr. 450, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin / Berlin 2021, www.kas.de/de/analysen-und-argumente/detail/-/content/zaehne-fuer-den-tiger [letzter Zugriff: 11.10.2021].

³ Siehe „Abschlussappell zu Afghanistan. Kramp-Karrenbauer gedenkt 59 Gefallenen“, in: ZDFheute, 13.10.2021, www.zdf.de/nachrichten/video/afghanistan-bundeswehr-abschlussappell-100.html [letzter Zugriff: 14.10.2021].

⁴ „We must ensure civil society and human rights defenders can engage with the UN without fear of reprisal“. Rede von Botschafterin Barbara Woodward, Ständige Vertreterin des Vereinigten Königreichs bei den Vereinten Nationen, im Rahmen des interaktiven Dialogs mit dem Sonderberichterstatter über die Situation von Menschenrechtsverteidigern, www.gov.uk/government/speeches/we-must-ensure-civil-society-and-human-rights-defenders-can-engage-with-the-un-without-fear-of-reprisal?utm_medium=email&utm_campaign=govuk-notifications&utm_source=2acd7165-5b97-4df8-9156-65cc3737a3de&utm_content=daily [letzter Zugriff: 18.10.2021].

⁵ Zum Begriff und zur Entwicklung der Globalen Menschenrechtssanktionsregime siehe En. 2.

Menschenbild, Freiheit und Gleichheit

Anmerkungen zur Widersprüchlichkeit der gesellschaftspolitischen Diskussion

STEFFEN AUGSBERG

Geboren 1976 in Gießen, Rechtswissenschaftler, Professor für Öffentliches Recht, Justus-Liebig-Universität Gießen.

Die uralte Frage, was „den Menschen“ ausmacht, stellt sich aktuell neu. Herausfordernd wirken etwa Erkenntnisse der Verhaltens- und Kognitionswissenschaften, die unser Verständnis von Tieren so stark verändern, dass das Alleinstellungsmerkmal des Menschen nicht mehr selbstverständlich erscheint. Zugespielt erkennen lässt sich dies in den sogenannten *Human-Animal Studies*

(HAS), die zumindest teilweise explizit als konsequente Fortschreibung menschenbezogener Antidiskriminierungsforschung (vor allem im Rahmen der sogenannten *women* beziehungsweise *gender studies* sowie *minority and ethnic studies*) verstanden werden.

Mindestens ebenso bedeutsam sind menscheninduzierte Veränderungen, die nicht das Mitgeschöpf, sondern die Kreatur des Menschen betreffen. Gemeint sind die in der Entwicklung befindlichen avancierteren Formen Künstlicher Intelligenz und Mensch-Maschinen-Hybride. „Der Mensch im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ ist ein neuartiges Phänomen. Auch wenn man das Ideal einer im engeren Sinne menschenanalogen Künstlichen Intelligenz für überholt erachtet, ist doch offensichtlich, dass Menschen als Vorbild dienen, menschenähnliche Charakteristika bestehen (können) und mithin durch die Emergenz dieser neuen Entitäten das genuine Proprium des Menschen neu analysiert, diskutiert und bestimmt werden muss. Hierbei handelt es sich erkennbar um eine gesellschaftspolitische, aber auch um eine rechtliche Aufgabe, unter anderem mit Blick auf den in spezifischer Weise mit sozialer Dynamik verwobenen Gleichheitsdiskurs. Das damit bereits angesprochene Menschenbild des (Verfassungs-)Rechts steht im Mittelpunkt der nachfolgenden knappen Überlegungen; sie fokussieren widersprüchliche Entwicklungen in aktuellen Debatten und versuchen, mögliche Konsequenzen aufzuzeigen.

Nicht nur im deutschen Recht, sondern kulturübergreifend wird der Mensch als das sich entwickelnde, auf den anderen angewiesene Gemeinschaftswesen verstanden. Das gilt nicht etwa *trotz*, sondern gerade *wegen* bestehender Unterschiede. Mit dem französischen Philosophen Paul Ricœur kann man dies auf die Kurzformel bringen: „Alterity is at its peak in mutuality.“ („Die Verschiedenheit erreicht ihren Höhepunkt in der Gegenseitigkeit.“)

Diese letztlich anthropologisch unhintergehbare, normativ gestützte Gemeinschaftsbezogenheit steht von Anfang an in einem gewissen Kontrast zur Bedeutung, die gerade der individuellen Person zugewiesen wird. Es handelt sich nicht nur um das Spannungsverhältnis von individueller und kollektiver Selbstbestimmung, das auf die Schlagworte Rechtsstaat und/versus Demokratie reduziert werden kann, sondern um eine tiefer liegende, schon die Grundrechtsdimension als solche erfassende Problematik von Relationalität und Interdependenz.

Gegenwärtig sind insoweit gegenläufige Bewegungen zu erkennen: Einerseits wird in verschiedenen Konstellationen ein – terminologisch wie theoretisch teils unterentwickeltes, in seinen praktischen Folgen unklares – sehr weitreichendes Autonomiekonzept propagiert. Andererseits ist gerade mit Blick auf die Infektionsschutzmaßnahmen gegen die Corona-Pandemie ein neuer Kollektivismus zu erkennen, der bisweilen paternalistische und exkludierende Züge trägt und damit in Konflikt nicht nur zu radikaleren Autonomievorstellungen, sondern auch zu basaleren Freiheits- und Gleichheitsvorgaben tritt.

Eingangs ist zunächst ein gewisser begrifflicher Wildwuchs festzustellen: Eine saubere Differenzierung zwischen den an sich keineswegs synonymen Maßgaben der Selbstbestimmung, Autonomie, Handlungsurheberschaft et cetera erfolgt in den kurrenten Debatten meist nicht. Sie kann auch hier nicht geleistet werden. Dass indes der Mensch in nahezu allen Phasen seines Lebens „Autor seiner selbst“ sein soll, externe (Fremd-)Determinierung also als Zumutung empfunden wird, lässt sich an Beispielen illustrieren. Radikales Endprodukt eines solchen, Einsichten der Postmoderne persiflierenden Denkens ist vielleicht der ehemalige US-amerikanische Präsident Donald Trump, der bekanntlich wenig Achtung vor „Fakten“ hatte und erst recht dem „Geschwätz von gestern“ wenig Bedeutung zumaß. Das Individuum entscheidet in dieser Konstellation *ad hoc*, was „seine Wahrheit“ ist; deren externe Infragestellung wird mit Spott und Verachtung belegt. Wissenschaft ist dann nur eine weitere untaugliche Fremdreferenz; allein entscheidender Maßstab sind die subjektive Wahrnehmung und Einstellung des Einzelnen.

EMANZIPATION VON DER BIOLOGIE?

Aber auch diesseits dieses Extrembeispiels lassen sich Phänomene aufzeigen, in denen die eigenverantwortliche Bestimmung noch grundlegender Existenzbedingungen als individuelle menschliche Möglichkeit, wenn nicht gar als Aufgabe verstanden wird. Hinzuweisen ist etwa auf die Debatten über die biologische, soziale oder individuelle Natur von Geschlechtszuschreibungen. Ohne damit in irgendeiner Form eine Bewertung dieses Gesellschaftskomplexes oder gar von Einzelschicksalen vorzunehmen, fällt doch auf, dass hier eine Emanzipation von der Biologie (oder auch von Biologismen) angestrebt wird. Und diese Emanzipation soll, so sahen es zumindest zwei (vorläufig) gescheiterte Gesetzgebungsvorschläge im Deutschen Bundestag vor, schon sehr früh ansetzen und gegebenenfalls auch gegen den Willen der Eltern (als der „natürlichen“ Vertreter) durchgesetzt werden können. Geschlechtszugehörigkeit wird zudem teilweise nicht nur aus der Binarität von Mann und Frau gelöst und individueller Entscheidung überantwortet, sondern auch dynamisiert und fluide gestaltet, soweit nicht nur dauerhafte, sondern gegebenenfalls auch gänzlich situative oder momentane Selbstzuschreibungen akzeptiert werden.

Ein sprechendes, besonders drastisches und plastisches Beispiel für eine (Über-)Betonung des Autonomiegedankens liefert das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Suizidassistentz (Paragraph 217 Strafgesetzbuch). In dieser Entscheidung avanciert gerade das „Selbstbild“ des Menschen zur argumentationsrelevanten Figur: Das Persönlichkeitsrecht sichere „die Grundbedingungen dafür, dass der Einzelne seine Identität und Individualität selbstbestimmt finden, entwickeln und wahren kann“; das setze voraus, „dass der Mensch über sich nach eigenen Maßstäben

verfügen kann und nicht in Lebensformen gedrängt wird, die in unauflösbarem Widerspruch zum eigenen Selbstbild und Selbstverständnis stehen“ (Randnummer 207 des Urteils).

SELBSTBILDBEZOGENE ARGUMENTATION

Das Gericht spricht in einer Kaskade teilweise redundanter und überschießender Formulierungen davon, die Entscheidung, das eigene Leben zu beenden, sei „von existentieller Bedeutung für die Persönlichkeit eines Menschen. Sie ist Ausfluss des eigenen Selbstverständnisses und grundlegender Ausdruck der zu Selbstbestimmung und Eigenverantwortung fähigen Person.“ Für das Gericht betrifft sie „Grundfragen menschlichen Daseins und berührt wie keine andere Entscheidung Identität und Individualität des Menschen“. Deshalb erstreckte sich das „Recht auf selbstbestimmtes Sterben [...] auch auf die Entscheidung des Einzelnen, sein Leben eigenhändig zu beenden. Das Recht, sich selbst das Leben zu nehmen, stellt sicher, dass der Einzelne über sich entsprechend dem eigenen Selbstbild autonom bestimmen und damit seine Persönlichkeit wahren kann“ (Randnummer 209).

Diese selbstbildbezogene Argumentation muss sich den Vorwurf gefallen lassen, dass es verblüffend ist, ausgerechnet die Zuhilfenahme bestimmter Dritter als Ausdruck autonomer Lebensgestaltung anzusehen. Autonomie in Abhängigkeit ist ein eigenartiges Verständnis – zumal dann, wenn man, wie das Gericht, anerkennt, dass die einbezogenen Dritten durchaus eine Gefahr für eine freiverantwortliche Entscheidungsfindung darstellen können. Praktisch wie theoretisch bedeutsamer ist allerdings die damit schon angedeutete Frage, unter welchen Bedingungen von einer gesellschaftlich zu akzeptierenden, grundrechtlich geschützten autonomen Willensbildung auszugehen sein soll. Das Verfassungsgericht geht hier nicht so weit, noch diese Entscheidung – etwa in Abgrenzung zur potenziell unheilstiftenden „Macht der Psychiatrie“ (Michel Foucault) – allein individueller Festlegung zu überantworten. Stattdessen benennt es ausführlich einschlägige positive („Voraussetzungen einer freien Willensentscheidung“, Randnummer 240 ff.) und negative („Gefahren für eine freie Suizidentscheidung“, Randnummer 245 ff.) Faktoren.

An dieser Stelle drängt sich der Gedanke auf, der Gesetzgeber sei verpflichtet, diese Maßgaben im Sinne eines umfassenden, der Hochwertigkeit und Irreparabilität der gefährdeten Rechtsgüter Rechnung tragenden Schutzkonzepts umzusetzen. Das Bundesverfassungsgericht versieht seine Entscheidung indes mit einer weiteren inhärenten Spannung, als es zugleich begrenzend einfordert, ein solches Schutzkonzept dürfe nicht den Zugang zur Suizidassistenz zu stark begrenzen. Gleichwohl kann angesichts der starken Betonung des Menschenwürdekerns nicht angenommen werden, das Verfassungsgericht

verlange eine möglichst „liberale“ Regelung. Das Urteil ist kein Freibrief für eine Suizidermöglichungsgesetzgebung. Stattdessen verlangt es im Interesse des Autonomieschutzes wohlgedachte, effektive Kontrollkonzepte.

In auffälligem Kontrast zu dieser, das Selbstbild und die Eigenmächtigkeit des einzelnen Menschen betonenden Entscheidung stehen die umfangreichen, oftmals mit Kollektivinteressen begründeten Beschränkungsmaßnahmen gegen die Corona-Pandemie. In den einschlägigen Diskussionen ist einerseits eine Wissenschaftsgläubigkeit zu erkennen, die zwar – zu Recht – dem oben genannten Extrembeispiel widerspricht, aber ihrerseits Probleme aufwirft, soweit sie Eindeutigkeiten vorgibt, die das wissenschaftliche wie das politische System überfordern. Dass Politik auf die Wissenschaft hören sollte, ohne ihr hörig zu sein, wird nicht immer hinreichend beachtet. Die unterschiedlichen Verantwortungsmodi und Handlungsrationalitäten sollten stärker hervorgehoben werden; expertokratischen Tendenzen ist gerade aus Sicht einer selbstbewussten, aber wesensgemäß skeptizistischen Wissenschaft entgegenzutreten. Hinweise auf „die Wissenschaft“ müssen uns misstrauisch stimmen.

Ähnliches gilt für das Mediensystem. Weit entfernt von einer staats- und machthaberkritischen „Vierten Gewalt“, sind viele Journalisten und Medienunternehmen in der Krise ersichtlich stolz darauf, „konstruktiv“ und „zusammenhaltssensibel“ zu berichten. Noch augenfälliger und problematischer wird der Kollektivismus dort, wo Solidaritätsappelle in Ausgrenzungsbemühungen umschlagen: So hatte bekanntlich die Politik nicht nur eine Impfpflicht ausgeschlossen, sondern sich auch monatelang geweigert, gleichheits- wie freiheitsrechtlich gebotene Differenzierungen zwischen unterschiedlichen Risikogruppen vorzunehmen und namentlich gegenüber Geimpften und Genesenen (partiell, gegebenenfalls auch nur vorübergehend) Freiheitsbeeinträchtigungen zurückzunehmen – unter der obrigkeitstaatlichen Maxime „Keine doppelten Privilegien!“.

Aus dem Vorgesagten dürfte leicht zu erkennen sein, dass es keine einfache Lösung für den oben skizzierten, noch immer nicht zureichend verstandenen und aufbereiteten Konflikt geben wird. Jedoch ist in einer pluralen, demokratisch verfassten Gesellschaft die Vorstellung einer „richtigen“ Lösung ohnehin nicht nur illusorisch – sie ist tendenziell systemgefährdend. Demokratie lebt von der Einsicht in die eigene Fehlbarkeit und der Akzeptanz, dass andere eine abweichende, gegebenenfalls bessere Alternative verfolgen. Diese Akzeptanz setzt aber umfassende Diskurse voraus. Sich über die Existenz der beschriebenen Widersprüche, die tieferliegenden Kollisionslagen, ihre Ursachen und möglichen Konsequenzen klar zu werden, dürfte deshalb Voraussetzung dafür sein, zumal künftige Krisen besser bewältigen zu können.



Über das Politische des Körpers

—
Eine sehr kurze Geschichte der Gegenwart

„Unsere Welt ist körperlich.“

Ta-Nehisi Coates

JÜRGEN MARTSCHUKAT

Geboren 1965 in Köln, Historiker,
Professor für Nordamerikanische
Geschichte, Universität Erfurt.

Black Lives Matter, #MeToo oder das Ringen um geschlechtliche Uneindeutigkeit und Vielfalt: Zahlreiche Konflikte unserer Gegenwart kreisen um den Körper. Der Körper, das wird

derzeit mehr als deutlich, ist zutiefst politisch. Als „politisch“ ist dabei nicht nur das zu verstehen, was im Parlament verhandelt und beschlossen wird oder was Menschen mit politischem Mandat tun. Vielmehr sind all diejenigen Praktiken und Prozesse politisch, die sich um die Teilhabe von Menschen an der *polis* drehen, also um deren Möglichkeiten, an der Gemeinschaft der

KÖRPER ALS MEDIUM VON DIFFERENZIERUNG

Bürgerinnen und Bürger partizipieren zu können und als deren vollwertige Mitglieder anerkannt zu werden. Mithin beschreibt das Politische die Aushandlung und Gestaltung von Gesellschaft auf all ihren Ebenen und in all ihren Dimensionen, mit dem dazugehörigen Ringen um Macht und Hierarchie, Teilhabe und Ausschluss. Wie sehr der Körper ein zentraler Fluchtpunkt dieses Ringens ist, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass körperpolitische Auseinandersetzungen oftmals auch dann noch geführt werden, wenn die entsprechenden Sachfragen eigentlich längst geklärt sind. Beispielsweise ist es populationsgenetisch schon seit Jahrzehnten unstrittig, dass die Vorstellung, die Menschheit ließe sich sinnvoll in „Rassen“ einteilen, keinen Sinn ergibt. Auch ist die Annahme, zwischen weiblich und männlich gebe es eine einzig relevante und klar markierbare Trennlinie, biologisch-medizinisch nicht haltbar. Neben den Chromosomen werden verschiedene weitere Kriterien (Hormone, Keimdrüsen, Morphologie) herangezogen, die zudem alle keine eindeutige Einteilung in zwei sich ausschließende Kategorien zulassen.

Allerdings wäre es ein Irrtum, zu glauben, eine solche enge Verschränkung von Körpern und dem Politischen sei erst in jüngster Zeit entstanden. Die Beschreibung und Interpretation politischer Formationen durch Körpermetaphern und -allegorien reicht sogar zurück bis in die Antike. Doch nicht nur das Verständnis des Politischen als körperlich, sondern auch die politische Bedeutung leibhaftiger Körper ist alles anderes als neu. So wurde mit der Entstehung moderner Staaten der Staatskörper als aus den einzelnen Körpern seiner Bürger zusammengesetzt gedacht. Am deutlichsten verbildlicht wohl das Frontispiz in Thomas Hobbes' *Leviathan* aus dem Jahr 1651 diese Idee. Bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert sollte daraus die moderne Konzeption des demokratischen Staates hervorgehen: Mit unteilbaren Rechten ausgestattet, formen Individuen über ihre Körper ein Gemeinwesen, zu dem sie sich freiwillig und per Vertrag zusammenschließen. Die Theorie machte zwischen den beteiligten Körpern zunächst keinen Unterschied. Alle Menschen, proklamierte die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten im Jahr 1776, seien gleich geschaffen und hätten das „unveräußerliche Recht“ auf „Leben, Freiheit und das Streben nach Glück“. Der einzige Zweck des Staates und der Regierung sei es, diese Rechte zu sichern und das Glück der Menschen zu ermöglichen.

Vor diesem Hintergrund avancierte der Körper seit dem 19. Jahrhundert zu einem Fluchtpunkt der modernen Regierungskunst und politischen Praxis. Der Körper sollte gehegt, gepflegt und genährt, bewegt, behaust und trainiert werden, sodass er wachsen, gedeihen und sich vermehren, arbeiten,

produktiv sein und kämpfen kann. Zugleich aber fungierte der Körper als Medium der Regulierung gesellschaftlicher und politischer Teilhabe. Über die Körper wurden Unterschiede zwischen den Menschen eingeführt und zahlreiche Menschen von den angeblich „unteilbaren Rechten“ ausgeschlossen; trotz ihres Menschseins und entgegen der Behauptung allgemeiner Gleichheit. So war das Recht auf politische Teilhabe oder auf die Verteidigung des Gemeinwesens lange Zeit ein Privileg weißer, heterosexueller Männer, deren Besitz oder Einkommen häufig ein weiteres Kriterium für das Maß ihrer Partizipationsmöglichkeiten darstellte. Sie beanspruchten dieses Privileg „natürlicherweise“ für sich. Von allen anderen Menschen hieß es, sie seien aufgrund ihrer gegebenen, unveränderlich gedachten körperlichen Dispositionen nicht dazu in der Lage, entsprechend rational und verantwortungsvoll zu handeln, politisch zu agieren oder mutig zu kämpfen.

NEUARTIGE „KÖRPERPOLITIK VON UNTEN“

Zwar stellten sogenannte Minderheiten immer wieder das Gegenteil unter Beweis, oder sie erkämpften sich politische Rechte, wie zum Beispiel das Frauenwahlrecht: in Deutschland im Jahr 1918, in England 1918 (lediglich für Frauen über dreißig Jahre) und 1928 (uneingeschränkt für alle Frauen über 21 Jahre), in den USA 1920 oder in Frankreich 1944. Doch an der Grundkonstellation änderte dies nur wenig. Denn trotz dieser und anderer Errungenschaften blieben der öffentliche Raum, die uneingeschränkte Teilhabe und damit die volle Anerkennung als produktive und vollwertige Mitglieder der *polis* bis in das spätere 20. Jahrhundert nahezu ausschließlich weißen heterosexuellen Männern vorbehalten. Alle anderen erbrachten ihre Leistungen mehr oder weniger im Verborgenen, und zwar in dem Sinne, als dass sie für diese keine (oder kaum) öffentliche Anerkennung erhielten.

Als sich das 20. Jahrhundert dem Ende zuneigte, schaute der Körper also auf eine lange Geschichte als Medium politischer Differenzierung zurück. Dort, wo es eigentlich keine Differenzen geben sollte, regulierte der Körper das Maß der Teilhabe und des Ausschlusses. Insofern war es naheliegend, dass sich der Körper als zentrales Medium im Kampf um Gleichberechtigung profilieren sollte. Die Frauenbewegung, die Schwulen- und Lesbenbewegung, das afroamerikanische *Civil Rights Movement* oder auch die antikolonialen Bewegungen der 1960er- und 1970er-Jahre haben die Körperpolitik demnach nicht erfunden. Vielmehr griffen sie die seit fast zwei Jahrhunderten eingeübte Praxis auf, den Körper als zentrales politisches Instrument zu nutzen, machten dessen politische Relevanz dabei allerdings explizit. Diese neuartige „Körperpolitik von unten“ zielte darauf ab, die als ziemlich selbstverständlich geltenden Machtverhältnisse zu durchbrechen. Das Recht auf „Leben, Freiheit und das Streben nach Glück“ sollte tatsächlich für alle

Menschen gelten, und politische Teilhabe und Anerkennung sollten auch für diejenigen erreichbar sein, denen sie bis dahin vorenthalten worden waren.

Die Praktiken, die dies bewirken sollten, waren oft neuer und bis dahin unbekannter Art. Konkret konnte dies bedeuten, gemeinsam ein Buch zu schreiben oder zu nutzen, das der männlichen Medizin einen weiblichen Blick entgegensetzte, Frauenhäuser als Instrumente gegen häusliche Gewalt zu schaffen oder mit dem Recht auf Abtreibung die Kontrolle über den eigenen Körper zu erkämpfen. Dies konnte und kann auch bedeuten, sexuelle Übergriffe oder anzügliche Sprüche nicht mehr hinzunehmen, vor allem dann nicht, wenn sie in Konstellationen deutlicher Machtgefälle stattfinden. Dies konnte und kann auch bedeuten, den eigenen Körper zur Blockade einzusetzen, um beispielsweise die rassistischen Praktiken in Restaurants anzuprangern oder um die Statue (und damit die körperliche Repräsentation) eines ehemaligen Kolonialherrn oder Generals umzustürzen, der für den Erhalt der Sklaverei Krieg geführt hatte. Oder es konnte bedeuten, den eigenen Körper zielgerichtet einsperren zu lassen, um Unterdrückungsmechanismen und rechtliche Ungleichbehandlung zu entlarven, die sich an Hautfarbe und Herkunft festmachen. Der Kolonialkritiker Frantz Fanon hat schon 1961 und damit mehr als ein halbes Jahrhundert vor *Black Lives Matter* in seinem berühmtesten Werk *Die Verdammten dieser Erde* dagegen aufbegehrt, dass man schwarze Körper „ungestraft festnehmen, schlagen, aushungern kann“. Im Jahr 2015, als die antirassistischen *Black Lives Matter*-Proteste in den USA bereits einen ersten Höhepunkt erreicht hatten, schrieb der US-amerikanische Journalist und Autor Ta-Nehisi Coates voller Sorge in einem öffentlichen Brief an seinen Sohn, „dass die Polizeireviere des Landes mit der Befugnis ausgestattet sind, deinen Körper zu zerstören“.

„ALS GLEICHGESTELLTER MENSCH ANERKANNT WERDEN“

Im ausgehenden 20. Jahrhundert begannen sich zwei wichtige körperpolitische Verschiebungen zu vollziehen. Die erste ist (wie oben beschrieben) die Aneignung der lange etablierten Praxis, über Körper politische Teilhabe zu regulieren, durch diejenigen, die bis dahin an den Rand gedrängt waren. In dem Zuge wurden körperliche Signaturen des Ausschlusses (wie das Geschlecht, die Hautfarbe oder die sexuelle Präferenz) in Signaturen der Ermächtigung gewendet. Deutlich bringt dies die Erklärung des *Combahee River Collective*, einer US-amerikanischen Gruppe schwarzer lesbischer Feministinnen, aus dem Jahr 1977 zum Ausdruck: Die Autorinnen machten die vielfältigen Unterdrückungsformen, die sie als afroamerikanische lesbische Frauen erfahren hatten, zum Ziel und zur Antriebskraft ihrer Politik. Dabei kaperten sie die seit rund zwei Jahrhunderten etablierte weiße und männliche

Praxis, aus der eigenen identitären Positionierung politische Forderungen abzuleiten. Allerdings strebten sie nicht nach einer hegemonialen Position. Vielmehr reichte es ihnen, wie sie betonten, „als Mensch, als gleichgestellter Mensch, anerkannt zu werden“. Wichtig ist, dass die Frage der Anerkennung dabei immer auch berührt, welchen Schutz und welche Sicherheit man als Mensch erfährt, welche Wohnung und welchen Job man bekommen kann, was man in der Tasche und auf dem Tisch hat.

GESTALTBARE KÖRPERLICHKEIT

Eine zweite körperpolitische Verschiebung, die sich im ausgehenden 20. Jahrhundert zu etablieren begann, war es, Körper nicht mehr als gegeben und statisch zu denken, sondern als etwas, das form- und gestaltbar ist; als Effekt von sich wieder und wieder wiederholenden Praktiken. Ein solches Körperverständnis entzieht der Argumentation den Boden, dass bestimmte Menschen aufgrund ihrer angeblich gegebenen Körperlichkeit grundsätzlich anders und deshalb nicht oder nicht so sehr zur politischen Teilhabe fähig seien. Mit dem Körper wird das gesamte Gesellschaftsgefüge flexibler und zu einer Folge der Art und Weise, wie wir denken, handeln und uns behandeln lassen. Mit Blick auf das Geschlecht bedeutet dies unter anderem, dass die Frage nachrangig ist, ob zum Beispiel bestimmte Chromosomenpaare, die bislang „weiblich“ und „männlich“ festlegen sollten, tatsächlich existieren. Vordringlich ist herauszufinden, welche Konsequenzen diese Fixierungsversuche hatten, wie sie die politische und gesellschaftliche Praxis prägten, welche Denk- und Handlungsweisen als männlich oder weiblich galten und immer noch gelten – und wer deshalb wie an Gesellschaft teilhaben und diese mitgestalten kann. Körper als formbar zu verstehen, bedeutet zudem, anzuerkennen, dass vieles möglich und ein Denken in starren Kategorien nicht mehr angemessen ist, um den gesellschaftlichen Realitäten unserer Gegenwart zu begegnen. Körper als formbar zu verstehen, bedeutet ebenfalls, anzuerkennen, dass die Art und Weise, wie wir Menschen aufgrund ihrer Körperlichkeit wahrnehmen, ansprechen und behandeln, ihre Position in der Gesellschaft beeinflusst. Und dies ist eine Position, die immer auch politisch ist.

Die Forderung nach der Anerkennung von Differenz und das Aufbrechen statisch gedachter Körperlichkeit gehen Hand in Hand. Dies bedeutet immer auch ein Aufbrechen politischer Ordnungen, sozialer Verteilungsstrukturen und einen Verlust an Hegemonie für diejenigen, die bis dahin in der gesellschaftlichen Teilhabe und im Zugriff auf Ressourcen privilegiert waren. Nicht umsonst werden weiße Männer in der Geschichte moderner Gesellschaften und insbesondere seit den 1970er-Jahren so gern und häufig als „in der Krise“ beschrieben. Im 21. Jahrhundert befinden sie sich in einer Art Dauerkrise, wenn man dem Lamento glauben mag. Eine Krise zu beschwören,

bedeutet zugleich, der Notwendigkeit von Rettungsmaßnahmen das Wort zu reden, den Patienten und damit die bestehende Ordnung wieder stabilisieren zu wollen. Dabei fällt auf, dass die Krisenrhetorik vor allem dann Konjunktur hat, wenn etwa die feministische Bewegung große Erfolge zu verzeichnen hat oder (genereller) die politische Körperordnung stark in Bewegung geraten ist. Dabei könnte man die Krise der einen doch auch als Chance auf eine Veränderung verstehen, die am Ende für alle produktiv ist.

Literatur

- Boston Women's Health Book Collective: *Our Bodies, Ourselves. A Book by and for Women*, Boston 1970.
- Coates, Ta-Nehisi: *Zwischen mir und der Welt*, Frankfurt am Main 2017.
- Connell, Raewyn: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, 1. Aufl. 1995, Opladen 2000.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, 1. Aufl. 1961, Frankfurt am Main 1981.
- Fraser, Nancy / Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003.
- Martschukat, Jürgen: „Hegemoniale Identitätspolitik als ‚entscheidende Politikform‘ in den USA. Eine Geschichte der Gegenwart“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 38–39, 2018, www.bpb.de/apuz/275882/hegemoniale-identitaetspolitik-als-in-den-usa?p=0 [letzter Zugriff: 16.09.2021].
- Martschukat, Jürgen: *Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen von Erfolg und Leistung wurde*, Frankfurt am Main 2019.
- Schmincke, Imke: *Körpersoziologie*, Paderborn u. a. 2021.
- Skinner, Quentin: *Die drei Körper des Staates*, Göttingen 2012.
- The Combahee River Collective Statement, Boston 1977, https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf [letzter Zugriff: 16.09.2021].

Natur als Person?

Die anthropozentrische Sicht auf das Grundgesetz und
der Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen

KATJA GELINSKY

Geboren 1967 in Osnabrück,
Referentin Recht und Politik,
Hauptabteilung Analyse
und Beratung, Konrad-Adenauer-
Stiftung.

Maß und Mitte unseres Rechtsdenkens ist der Mensch. Die Weichen für die anthropozentrische Ausrichtung der Rechtsordnung werden unmittelbar zu Beginn des Grundgesetzes gestellt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, lautet der erste Satz des ersten Artikels. Jedermann wird auf-

grund seines Menschseins unabhängig von seinen Eigenschaften und Fähigkeiten in seiner Würde geschützt. Zum Kern dieses Achtungsanspruchs gehört die Mitgliedschaft in der Rechtsgemeinschaft. Der Mensch ist wesensmäßig Träger von Rechten und Pflichten; er ist Rechtssubjekt. Was aber bedeutet die anthropozentrische Ausrichtung der Rechts- und Verfassungsordnung für

unser Verhältnis zur Natur? Ist es an der Zeit, den Grundsatz der exklusiv dem Menschen oder menschlichen Zusammenschlüssen vorbehaltenen Rechte zu überwinden? Über diese Fragen wird seit Jahrzehnten diskutiert. Aber in der Epoche des Anthropozäns, in der „der Mensch selbst zu einer Naturgewalt geworden ist“ (Jens Kersten), die zerstörerischen Einfluss auf Flora, Fauna und Klima nimmt, erlebt die Idee eigener Rechte der Natur eine Renaissance.

Inspiration und Impulse für die Debatte geben Länder, in denen der (Verfassungs-)Gesetzgeber oder Gerichte Lebensräume und Tiere als Rechtssubjekte anerkannt haben. Wegweisende Entscheidungen zu Eigenrechten der Natur wurden in Lateinamerika getroffen: Als erstes Land überhaupt hat Ecuador 2008 Rechte der Natur verfassungsrechtlich verankert. Eine wichtige Rolle spielte dabei das ganzheitliche Verständnis der indigenen Bevölkerung von Mensch und Natur.

Rechte und Bedürfnisse ethnischer Minderheiten standen auch im Zentrum kolumbianischer Gerichtsentscheidungen zu Rechten der Natur (vgl. Marie-Christine Fuchs/Levon Theisen). Kolumbiens oberste Gerichte haben 2016 dem Fluss Atrato, dem drittgrößten des Landes, und 2018 dem kolumbianischen Amazonasgebiet Rechtspersönlichkeit zuerkannt. In dreizehn Handlungsanweisungen an die kolumbianische Regierung hat das kolumbianische Verfassungsgericht den Anspruch des Flusses Atrato auf Regeneration, Pflege und Schutz konkretisiert. Dies geschah, um den sogenannten biokulturellen Rechten der an den Flussufern lebenden ethnischen Minderheiten Geltung zu verschaffen. Dazu zählt auch deren Vorrecht, ihre Territorien in Übereinstimmung mit den eigenen (Natur-)Gesetzen und Gebräuchen zu verwalten.

HABEN BÄUME RECHTE?

Das Konzept subjektiver Rechte für die Natur hat auch auf anderen Kontinenten Widerhall gefunden, vor allem beim Schutz von Flüssen (vgl. Jan Darpö). In Australien entschied der Gesetzgeber 2017, dem Yarrong River Klagebefugnis zuzusprechen, in Neuseeland wurde im gleichen Jahr der Whanganui River per Gesetz als Rechtsperson anerkannt. Auch diese Reformen sind im Kontext des pathozentrischen Naturverständnisses indigener Minderheiten zu sehen. In Indien und Bangladesch können Gerichtsentscheidungen, in denen etwa dem Ganges Rechtspersönlichkeit zugesprochen wurde, nicht losgelöst von der religiösen Verehrung der „Mutter Ganga“ im Hinduismus betrachtet werden. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass diese Zuerkennung von Rechten der Natur jeweils maßgeblich von spezifischen historischen, soziokulturellen und religiösen Gegebenheiten und Vorstellungen zum Verhältnis von Mensch und Natur geprägt ist.

Auch in der westlichen Welt, vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, gibt es seit Langem Forderungen, eigene Rechte der Natur anzuerkennen. Der 1972 erschienene Aufsatz „Should Trees have Standing?“ („Haben Bäume Rechte?“) des amerikanischen Rechtsprofessors Christopher Stone wurde zur Inspirationsquelle für zahlreiche Initiativen und Verfahren, die Natur aus ihrem Objektstatus zu befreien.

Anlass für Stones' Forderung, „Wälder, Meere, Flüsse und andere ‚Objekte der Natur‘, ja sogar die natürliche Umwelt insgesamt“ als klagebefugte Trägerin subjektiver Rechte anzuerkennen, waren Pläne des Walt-Disney-Konzerns für ein Skigebiet im kalifornischen Mineral King Valley. Der Streit über das Vorhaben wurde bis hinauf zum *Supreme Court* der Vereinigten Staaten geführt (Sierra Club v. Morton). In einem berühmten Sondervotum machte sich der liberale Richter William O. Douglas Stones' Argumentation zu eigen. Angesichts der „destruktiven Belastungen moderner Technik und modernen Lebens“ sei es notwendig, die jeweils betroffene Natur als Person im Rechtssinne anzuerkennen. Es genüge nicht, wenn Behörden den Auftrag hätten, die Natur „im öffentlichen Interesse“ zu schützen, da der Druck mächtiger Interessengruppen zu groß sei, um einen wirksamen Umweltschutz zu gewährleisten, schrieb der *Supreme Court*-Richter, der selbst ein leidenschaftlicher Naturliebhaber war, vor rund fünfzig Jahren.

UMWELTSCHUTZ UND GRUNDGESETZ

Stones' Forderung, das Verhältnis von Mensch und Natur rechtlich neu zu justieren, beschäftigte auch die deutsche Justiz: In der sogenannten Robbenklage forderten Umweltverbände in den 1980er-Jahren, die Seehunde der Nordsee im Wege der Rechtsfortbildung als klageberechtigt anzuerkennen. Hintergrund war ein Massensterben von Seehunden in der Nordsee, mutmaßlich verursacht durch die Verklappung von Dünnsäure. Das Verwaltungsgericht Hamburg war jedoch nicht bereit, juristisches Neuland zu betreten, und verwies auf die geltende Rechtslage. Tiere seien nicht klageberechtigt und die Klage damit „offensichtlich unzulässig“. Trotz der juristischen Niederlage hatten die Umweltverbände mit der „Robbenklage“ ein Ziel erreicht: neue Aufmerksamkeit für die Frage, ob unser menschenzentriertes Recht angesichts der Zerstörungen und Gefahren, die der Mensch seiner Umwelt zufügt, zu eng ist.

Schon vor der „Robbenklage“ gab es rechtspolitische Debatten zum Verhältnis von Mensch und Natur. Über die Berücksichtigung des Umweltschutzes im Grundgesetz wurde jahrelang gestritten. „Gegenstand des verfassungsrechtlichen Schutzes kann nicht die Umwelt aus eigenem Recht, sondern können nur die biologisch-physischen Lebensgrundlagen des Menschen

sein“, heißt es in dem Bericht, den die Sachverständigenkommission „Staatszielbestimmungen/Gesetzgebungsaufträge“ 1983 vorlegte. Da das Grundgesetz die Würde, den Schutz und die Rechte des Menschen an die Spitze seiner Gewährleistungen stelle, so die Argumentation, müsse einem Staatsziel Umweltschutz „eine Sichtweise, die vom Menschen ausgeht“, zugrunde liegen. Mit der gleichen Begründung warben knapp zehn Jahre später, als im Zusammenhang mit der deutschen Einheit über Änderungen und Ergänzungen des Grundgesetzes beraten wurde, CDU und CSU für die anthropozentrische Ausrichtung eines neuen Artikel 20a Grundgesetz (GG) zum Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen. Die Umwelt könne nicht aus eigenem Recht unter den Schutz des Grundgesetzes gestellt werden, da sie dem Menschen nicht gleichrangig sei. Die SPD hielt dagegen, die Umwelt müsse auch um ihrer selbst willen geschützt werden. Durch eine anthropozentrische „Verengung“ würden gegenläufige Interessen, etwa von Wirtschaft oder Verkehr, bei Abwägungsentscheidungen Übergewicht bekommen.

RECHTLOSIGKEIT DER NATUR NOCH ZEITGEMÄSS?

Nach langem Ringen einigte man sich in der Gemeinsamen Verfassungskommission schließlich auf die Formulierung „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung durch die Gesetzgebung und nach Maßgabe von Gesetz und Recht durch die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung.“ Ob der Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen anthropozentrisch oder ökozentrisch gemeint ist, wurde im Bemühen politischer Konsensfindung nicht explizit geklärt, was die Debatte über Eigenrechte der Natur nicht einfacher macht. Unbestritten ist jedoch, dass der Umweltschutz in Artikel 20a GG als objektiv-rechtliches Staatsziel ausgestaltet ist. Individuell einklagbare Umweltansprüche – von wem auch immer – sollten gerade nicht geschaffen werden. Das änderte sich auch nicht, als Artikel 20a GG im Jahre 2002 um den Schutz der Tiere erweitert wurde. Ziel der Ergänzung war es, „dem Gebot eines sittlich verantworteten Umgangs des Menschen mit den Tieren Rechnung zu tragen“, und zwar im selben Rahmen und unter denselben Bedingungen wie dem Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen. Auch Tiere sind also nach geltender Verfassungsordnung Objekt staatlichen Schutzes, haben aber keine korrespondierenden Rechte.

Kritisch wird dazu angemerkt, Rechtlosigkeit der Natur sei „nicht mehr zeitgemäß“ (Jens Kersten). Die Misserfolge der „Subjekt-Objekt-Beziehung“ zwischen Mensch und Natur (Klaus Bosselmann) seien angesichts fortschreitender Umweltzerstörung für jedermann sichtbar. Strengere Vorschriften im Umweltrecht und eine Ausweitung der Verbandsklage hätten keine ausreichende Abhilfe schaffen können. Seit jeher sei die Anerkennung

subjektiver Rechte Schlüssel im Kampf gegen staatliche Willkür und für gesellschaftlichen Fortschritt gewesen, wie man aus den Erfahrungen mit der Sklaverei, der Unterdrückung ethnischer Minderheiten und der Benachteiligung von Frauen wisse. Ebenso, wie subjektive Rechte erfolgreich zur Lösung sozialer Konflikte beigetragen hätten, sei nun die Natur aus ihrer Rechtlosigkeit zu befreien und damit der Weg für eine bessere Bewältigung ökologischer Konflikte zu ebnen.

MORAL UND RECHT

Pragmatische Überlegungen werden also mit der Beschreibung historischer Kontinuitäten sowie von Gleichheits- und Gerechtigkeitspostulaten unterfüttert. Es sei an der Zeit, „die Rechtsperson vom Ausgeschlossenen her zu denken [...], um das Recht [...] sozial und ökologisch weniger ungerecht zu formen“ (Andreas Fischer-Lescano). Dass „wirtschaftlichem Kapital“ Rechte zustünden, der Natur aber nicht, sei „schlicht unfair“ (Jens Kersten). Allein Menschen und ihren Zusammenschlüssen und Konstrukten Rechtspersönlichkeit zuzusprechen, sei auch ethisch-moralisch nicht vertretbar: „Wenn sogar juristische Personen grundlegende Rechte besitzen, dann müssten erst recht lebende und fühlende Tiere [...] mit fundierten Rechten ausgestattet sein“ (Michael Aigner).

Die verfassungsrechtliche Verpflichtung des Staates zum Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen und zur Achtung von Tieren „in ihrer Mitgeschöpflichkeit“ (siehe die Begründung zur Einführung eines Staatsziels Tierschutz) hat Umweltzerstörung und Leiden von Tieren nicht verhindern können. Dennoch stellen sich praktische und prinzipielle Fragen, ob die Anerkennung von Rechten der Natur eine gute Idee ist. In Ländern, die diesen Weg gegangen sind, gibt es nach wie vor massive Probleme beim Umweltschutz. Wäre bei uns aufgrund günstigerer wirtschaftlicher und rechtsstaatlicher Rahmenbedingungen mit besseren Ergebnissen zu rechnen? Juristische Konstrukte für Rechte der Natur mitsamt Klagemöglichkeiten gibt es bereits. Die Anerkennung subjektiver Rechte ist seit jeher „ein Produkt historischer Prozesse und jahrzehntelanger politischer Kämpfe“ (Saskia Stucki). Aber wer profitiert im Streit um Rechte der Natur? Flusslandschaften und Waldgebiete? Oder deren menschliche Interessenvertreter? Forderungen nach „Überwindung der anthropozentrischen Sicht des Grundgesetzes“ (Klaus Bosselmann) suggerieren, es ließe sich eine andere als die menschliche Perspektive denken. Aber was auch immer getan wird, um umweltrechtliche Belange zu stärken – stets sind die entsprechenden Konstrukte einschließlich Rechten der Natur das Werk von Menschen. Der anthropozentrische Ansatz wird oft mit Überheblichkeit gleichgesetzt. Wie aber verhält es sich mit dem Wunsch, die anthropozentrische Logik zu durchbrechen? Schwingt in dem Versuch, der Natur

Rechte zuzuteilen, nicht auch Hybris mit? Was soll der Maßstab für ein solches Unterfangen sein?

Um den Schutz von Tieren, Pflanzen und natürlichen Lebensräumen zu verbessern, bedarf es keines Umwegs über Rechte für die Natur. Entscheidend ist, dass wir uns unserer Verantwortung für das ökologische Ganze stellen. Ausdruck dieser Verantwortung ist die anthropozentrische Ausrichtung des Grundgesetzes. Nicht zuletzt die Diskussion mit Leugnern der Klimakrise zeigt, dass die anthropozentrische Sicht nicht das Problem, sondern grundlegend für die Bewältigung der ökologischen Herausforderungen ist.

Literatur

- Aigner, Michael: Der rechtliche Status von Tieren und verfahrensrechtliche Defizite bei der Verfolgung von Tierquälerei-Tatbeständen unter Berücksichtigung der philosophischen Grundlagen der Mensch-Tier-Beziehung, Wien 2017, <http://othes.univie.ac.at/50602/1/47396.pdf> [letzter Zugriff: 17.09.2021].
- Bosselmann, Klaus: „Eigene Rechte für die Natur? Ansätze für eine ökologische Rechtsauffassung“, in: Kritische Justiz, Nr. 19/1986, S. 1–22, www.kj.nomos.de/fileadmin/kj/doc/1986/1986Bosselmann_S_1.pdf [letzter Zugriff: 17.09.2021].
- Darpo, Jan: Can Nature Get It Right? A Study on Rights of Nature in the European Context, Policy Department for Citizens' Rights and Constitutional Affairs, Brüssel 2021, [www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU\(2021\)689328_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU(2021)689328_EN.pdf) [letzter Zugriff: 17.09.2021].
- Fischer-Lescano, Andreas: „Natur als Rechtsperson. Konstellationen der Stellvertretung im Recht“, in: Zeitschrift für Umweltpolitik, Nr. 4/2018, S. 205–216.
- Fuchs, Marie-Christine / Theisen, Levon: Natur als Rechtssubjekt. Kolumbiens Weg als Vorbild für Deutschland?, Analysen & Argumente, Nr. 443/2021, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., www.kas.de/de/analysen-und-argumente/detail/-/content/natur-als-rechtssubjekt [letzter Zugriff: 17.09.2021].
- Kersten, Jens: „Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 11/2020, www.bpb.de/apuz/305893/natur-als-rechtssubjekt [letzter Zugriff: 17.09.2021].
- Meyer-Abich, Klaus Michael: Frieden mit der Natur? Herausforderungen an die Rechtspolitik, Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL), Laufen/Salzach 4/1989, S. 30–42.
- Stone, Christopher D.: Haben Bäume Rechte? Plädoyer für die Eigenrechte der Natur, Klein Jase-dow 2014.
- Stucki, Saskia: „Rechtstheoretische Reflexionen zur Begründung eines tierlichen Rechtssubjekts“, in: Margot Michel / Daniela Kühne / Julia Hänni (Hrsg.): Animal Law. Developments and Perspectives in the 21st Century – Tier und Recht. Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert, Zürich / St. Gallen 2021, S. 143–172, www.academia.edu/4018462/Rechtstheoretische_Reflexionen_zur_Begr%C3%BCndung_eines_tierlichen_Rechtssubjekts [letzter Zugriff: 17.09.2021].

„Schlechthin konstituierend“

Das Menschenrecht auf Meinungsfreiheit

HEINRICH OBERREUTER

Geboren 1942 in Breslau, 1980 bis 2010 Ordinarius für Politikwissenschaft an der Universität Passau, 1993 bis 2011 Direktor der Akademie für Politische Bildung in Tutzing, seit 2012 Leitung der Redaktion des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft.

„Das Ende der Worte ist erreicht.“ So lautet die dramatische Antwort zweier vom Hungerstreik geschwächter türkischer

Intellektueller auf den Rat, ihren Streik angesichts seines hohen Risikos abzubrechen. Aber für beide zählt nur noch die Tat. Das Ende der Worte verstehen sie als eine Folge des Verlusts der Freiheit des Wortes – und der Freiheit der Gedanken, lässt sich hinzufügen. Das Ende der Worte ist ein Signal gegen den Anspruch der Macht zur ideologischen Durchformung von Staat und Gesellschaft und zur exklusiven Besetzung der Köpfe gegen ihren freien Willen. Um die Köpfe zu besetzen,

muss die Macht die Öffentlichkeit möglichst reinigen – von individuellen Rechten, Meinungen, Gefühlen und Informationsansprüchen. Es bedarf eines Gleichtaktes der öffentlich artikulierbaren Positionen mit ihren Interessen. Unabhängigkeit der Medien (übrigens auch der Bildung, der Kultur, der Wissenschaft und der Geschichtsinterpretation) wird zum Ärgernis. Und sie wird bekämpft. Dieser Krieg gegen die Medien zielt ab auf die Zerstörung objektiver Berichterstattung, auf die Kriminalisierung von Journalisten, auf vollständige Kontrolle der Medien, der Öffentlichkeit sowie schlechthin der freien Meinungsäußerung und persönlichen Entfaltung insgesamt.

Das türkische Beispiel mit über vierzig Gerichtsverfahren gegen Journalistinnen und Journalisten mag in unserer weiteren und engeren Nachbarschaft derzeit das augenfälligste, zügelloseste und sich am konsequentesten fortsetzende sein, unterstützt durch eine politisierte Justiz. Doch es steht nicht einmal in seinen vorgeschobenen religionspolitischen Motiven allein: Ähnliches findet sich auch in Polen (wo die Verfassung immerhin auch andere als explizit christliche Quellen universeller Werte anerkennt, die Mehrheitspartei *Prawo i Sprawiedliwość* – „Recht und Gerechtigkeit“ – aber eher nicht), Ungarn (wo ähnlich konservativ-nationalistische, selbst so definierte „illiberative“ Ansprüche dominieren) und Russland (wo das Bündnis von Thron und orthodoxem Altar unter Berufung auf „traditionelle Werte“ seit Langem wiederbelebt ist und der Glauben an Gott gerade verbindlich Einzug in Putins neue Verfassung hielt).

Auch China begnügt sich nicht nur mit neuzeitlicher Ideologie, sondern ruft das alte Reich und das „Mandat des Him-

mels“ an, unter dessen harmonisierendem Weltmodell alles auf das Reich der Mitte ausgerichtet und Peking zum „allgemeinen Besten Zentrum der globalen menschlichen Schicksalsgemeinschaft“ geworden ist. Weltanschauungs- und Herrschaftsmonopol und die Instrumentalisierung des Rechts zu ihren Diensten vertragen keine individuelle Freiheit. Ihrer Logik entsprechen Beherrschung, Kontrolle und Indienstnahme der Medien, zum Beispiel durch die Förderung von Eingriffen in die Besitzverhältnisse, die Besetzung und Beherrschung der Personalstrukturen in Redaktionen, Verlagen und Sendern sowie durch wachswenige rechtliche Vorgaben, die geradezu willkürliche Staatseingriffe ermöglichen – selbst in Mitgliedstaaten der Europäischen Union wie Polen und Ungarn. Zensur im Netz tritt hinzu.

ÜBERGRIFFE AUF JOURNALISTEN

China und Russland erstreben inzwischen sogar die Internationalisierung ihrer Sichtweisen. Sie investieren weltweit Millionen in instrumentalisierte Medien und Kanäle, nicht nur um selbst zu bestimmen, wie die Welt über sie spricht und denkt, sondern auch, um die Politik andernorts konkret und manipulativ in ihrem Sinn zu beeinflussen – Wahlentscheidungen nicht ausgenommen. China arbeitet an einer neuen Weltordnung der Medien, stellte die Organisation Reporter ohne Grenzen 2019 fest. Kritischen Medien in Skandinavien droht es mit der „Faust Pekings“. Zusatzliche Staaten ließen sich benennen: Seit Neuestem foltern Myanmar und Belarus kritische Journalisten, um sie mundtot

zu machen. Belarus holt sie sogar im Flugzeug vom Himmel.

Nach der weltweiten *Caselist* des internationalen Autorenverbandes PEN gab es insgesamt 220 Übergriffe auf Autoren und Medienschaffende im Jahr 2020, davon 22 Morde aufgrund journalistischer Berichterstattung. Opfer solcher sich verbreiternder Sicht- und Verhaltensweisen sind stets Meinungsfreiheit und Pluralität; mit ihnen sind es Institutionen politischer, rechtlicher und kommunikativer – medialer – Kontrollen. Auch Algorithmen, Bots und Cyberkriege nehmen die Idee unversehrter Öffentlichkeit von Grund auf ins Visier. Daher hat die Verleihung des Friedensnobelpreises an die unbeugsamen Journalisten Maria Ressa und Dmitri Muratow 2021 zu Recht daran erinnert, dass innerer Friede, Macht und Öffentlichkeit, politisches System und Kommunikationssystem seit je in einem unauflöslichen Verhältnis stehen. Die herrschende Kommunikationsordnung ist noch immer eines der wichtigsten Kriterien zur Unterscheidung politischer Systeme. Aus gutem Grund hat das Bundesverfassungsgericht in einer frühen grundlegenden Entscheidung die Kommunikationsfreiheit als „schlechthin konstituierend“ für eine freie Demokratie erachtet, zu deren Kriterien Manipulation, Zensur und Desinformation nicht gehören.

WEGWEISER IM MEINUNGS- DSCHUNGEL?

Demokratie verwirklicht sich in Kommunikation und Öffentlichkeit – oder sie wird nicht sein. Die wachsende Segmentierung einer „Gesellschaft der Singularitäten“, die sich in Filterblasen und Echokammern

gegenseitig bestätigen, untergräbt eine plural-offene, Integration stiftende Kommunikation. Früher war es die Absicht „alternativer Öffentlichkeit“, sich vom allgemeinen Kommunikationsmarkt abzuwenden. Inzwischen vermag jede Position über ihren eigenen Markt zu verfügen – oder in Zuspitzung diverser Identitäten sogar die Legitimität alternativer Argumente und Meinungen zu leugnen und zu versuchen, deren Äußerung zu unterbinden. Faktisch wäre dann die fundamentale Funktion professioneller Medien als Wegweiser im immer unübersichtlicheren Informationsdschungel erheblich eingeengt. Denn wer nur seinen eigenen wahrheitsbestimmten klaren Kurs kennt und allein für zulässig hält, bedarf keiner Navigation.

Eine Konsequenz sind gesellschaftliche Einbußen an Rationalität und Kompetenz zu politischer Urteilsbildung – bis zur Bildung absolut überzeugter, ausdruckswilliger, aber informationsverweigernder Bewegungen, die sich „Diktatur“ und „Lügenpresse“ ausgeliefert sehen, obgleich ihre Demonstrationsfreiheit bewahrt und über ihre Position auch berichtet wird – beides Kennzeichen freiheitlicher Demokratie. Diese treibt „Querdenker“ (oder Extremisten und Populisten) gar nicht in ihre Echokammern und Filterblasen. Sie befinden sich vielmehr ohnehin dort und bestärken sich gegen Alternativen, die sie für diktatorisch halten, solange sie die Herrschaft ihres eigenen Weltbildes verhindern.

Eine weitere Tendenz ist der Verfall von Respekt und Stil in der Meinungsäußerung. Er tritt mehr und mehr aus dem Netz heraus und wird in der sozialen Wirklichkeit wirksam. Wahrscheinlich bilden sich hierin unschöne gesellschaftliche

Realitäten ab, die hinter dem Vorhang der früheren Medienwelt im Privaten verborgen geblieben waren, nun aber durch die nach außen gerichtete Wendung von potenziell jedermanns Privatheit und ihren zugehörigen Verhaltensweisen öffentlich sichtbar werden. Natürlich ist die Idee stillvoller deliberativer Demokratie immer eine Idee idealistischer Intellektueller gewesen. Doch wohnte ihr eine richtungsweisende normative Sehnsucht inne, von der gewisse disziplinierende Ansprüche ausgingen. Damit ist es vorbei. Auch erscheint der Gesamtbefund ambivalent.

POLITISCHE ÖFFENTLICHKEIT STEHT INFRAGE

Denn als Gegenteil zu den kritikbedürftigen Tendenzen ist die Erleichterung und Vermehrung der Möglichkeiten öffentlicher Kommunikation durchaus ins Feld zu führen: geradezu eine Autonomisierung bürgerlicher Entfaltung nach Artikel 5 Grundgesetz. Auch gegen die steigende, vom Medienwandel gestützte gesellschaftliche Pluralisierung gibt es grundsätzlich keinen Einwand, folgt sie doch aus den Entfaltungsfreiheiten der Individuen. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass Meinungs- und Entfaltungsfreiheit nach dem Grundgesetz keine absoluten, sondern relationale und relative Begriffe sind – eben in Relation zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die in ihren Fundamenten und Wirkungen für niemanden zur Disposition steht und die Grenzen des Pluralismus in der Pluralitätsverneinung und -verweigerung sieht. Für die Verletzung von Persönlichkeitsrechten gilt das Gleiche.

Inzwischen stellt ein radikaler technischer und verhaltensdispositioneller Wandel politische Öffentlichkeit nicht als Prinzip, aber in ihrer Gestalt fundamental infrage. Vielfältiger Qualitätsjournalismus und Demokratiekompetenz wären dagegen ins Feld zu führen.

Allein, die Aufgaben sind eher noch herausfordernder geworden, nachdem das Netz Privatisierungs- und Entrationalisierungstendenzen dynamisiert und die Wirkweise von Algorithmen und Bots die genuine politische Willensbildung verfälscht. Beide sind weder wählbar, noch rechenschaftspflichtig, jedoch einflussstark.

Fragmentierung und Manipulation entsprechen keineswegs der vom Bundesverfassungsgericht anvisierten Gemeinwohlorientierung einer demokratierelevanten Kommunikation. Doch sind sie andererseits durchaus Konsequenz einer den Staat auf Distanz haltenden Kommunikationsfreiheit, die das Gericht ziemlich weit als eine Freiheit interpretiert hat, die regulierende staatliche Eingriffe und „jedwede Art der Bevormundung“ ganz erheblich begrenzt. Daraus folgt dann, dass die Wiedergewinnung der Bedeutung der „klassischen“ Medien beziehungsweise angemessener Kommunikation in der demokratischen Öffentlichkeit wohl Ergebnis eines offenen gesellschaftlichen Prozesses sein muss. Ob er Chancen hat?

Wird aber wirklich in freiheitlichen Systemen jede Art der Bevormundung ferngehalten? Sicher nicht, wenn zum Beispiel – wie vormalig Donald Trump – die oberste Macht im Staat ins hauptstädtische Pressekorps eingreift, große eigenständige Zeitungen als „Fake Media“ diffamiert, „alternative Fakten“ definiert, kritischen Journalisten mit Aggressivität begegnet, ihnen keine Antworten gewährt oder sie

überhaupt von Informationen auszuschließen sucht, wie ehemals vom Weißen Haus und partiell auch von Downing Street No. 10 im Vereinigten Königreich praktiziert. Wie um die These vom unauflösliehen Zusammenhang von politischem System und Kommunikationssystem zu beweisen, paaren sich diese Missgriffe mit einem gebrochenen Verhältnis zum Rechtsstaat einerseits; andererseits paaren sie sich mit dem Interesse ideologisch machtnaher Medienunternehmen, demgemäß keine objektive, sondern „eine wirkungsvolle Berichterstattung“ im Sinne der Politik des Machthabers wahrnehmen zu wollen – bis hin zur Unterstützung des präsidentialen Angriffs auf die Korrektheit und Freiheit der Wahl, und dies in den USA, in einem Staat, der 1791 mit dem Ersten Verfassungszusatz die Freiheit der Rede und der Presse kodifiziert und seither bemerkenswert hochgehalten hatte. Das Vereinigte Königreich nähert sich dem neuerdings mit Versuchen der Entmachtung des Verfassungsgerichts ebenso wie der BBC an, die finanziell ausgeblutet werden soll.

Im Gegenzug scheint in den USA investigativer Journalismus geradezu von der Kette gelassen. *New York Times* und *Washington Post* erblühen an Aktivität, Leser- und Abonnentenresonanz. Sie gewinnen auch Glaubwürdigkeit gegenüber oberflächlich recherchierenden Internetportalen. Auf der Strecke der aggressiven und die Öffentlichkeit autonom und mit bewusster Desinformation gestalten wollenden Amtsführung im Staat bleibt die Integration der Gesellschaft. Diese vor allem „von oben“ ausgehende Konfrontation von Macht und ihr ergebene opportunistischen Medien einerseits sowie liberalen Medien andererseits trägt zur verheerenden Spaltung der Gesellschaft

bei, die anscheinend nur schwer zu überwinden ist. Deutschland ist sie (noch) fremd.

Wenn schon keine rechtliche und politische Bevormundung, gibt es aber nicht vielleicht doch eine Art Selbstbindung, die schon vor den Realitätsverdrängungen zur Silvesternacht von Köln hierzulande in Wissenschaft und Praxis kritisch befragt wird?

BONNER KÄSEGLOCKE, BERLINER GLASKUPPEL

Zuerst ist es der Vorwurf eines politisch-medialen Komplexes aufgrund beständiger professioneller Nähe, die den Meinungskorridor beenge sowie Kritik- und Kontrollpotenziale beschneide. Die Verwandtschaft mit der in den USA seit gut zwei Jahrzehnten währenden Kritik an der „inside the beltway“ („innerhalb des Washingtoner Autobahnring“) gemeinsam agierenden Medien- und Politikelite ist deutlich. *Beltway*, Bonner Käseglocke, Berliner Glaskuppel: Diese Begriffe stehen für Entfremdung von der Alltagsnormalität. Ist aber die Kritikfähigkeit wirklich verlorengegangen? Trumps politische Obszönität hat schon zu seiner Amtszeit täglich auch publizistische Gegenbeweise hervorgebracht. Selbst wenn die normative Eigenständigkeit von Medien- und Politiksystem zutrifft, erscheinen Schnittstellen unvermeidlich. Freilich dürfen sie auf beiden Seiten nicht zur Preisgabe der Autonomie führen. Ob aber zum Beispiel ausgerechnet die Bitte der Kanzlerin an die Chefredakteure der stimmführenden Medien, in der heraufziehenden Finanzkrise 2008 keine Panik zu verbreiten, und

die Tatsache, dass diese sich daran hielten, eine skandalöse Selbstpreisgabe war, lässt sich bestreiten. Eher haben beide Seiten nachvollziehbare Verantwortung wahrgenommen im Dienst an der Stabilität der Demokratie, an der sie gemeinsam – symbiotisch – Interesse haben müssen.

Eine zweite Kritik trifft den Journalismus als selbstreferenzielles System. Auch sie ist ebenso angejährt, wie sie lange ungehört geblieben war. Amerikanische wie deutsche Analysen sprachen schon in den 1980er-Jahren von journalistischer „Konsonanz“ – in Deutschland etwa Elisabeth Noelle-Neumann und Theo Sommer, der 1982 in *Die Zeit* gar von „Rudeljournalismus“ (amerikanisch: „pack journalism“) schrieb. Heute sind die Begriffe „Fokussierung“ und „Mainstream“ hinzugekommen. Zweifellos gehört zur dienenden Freiheit der Medien im Pluralismus einerseits die Repräsentation der Vielfalt, in einem Hochkonsenssystem vielleicht sogar die Suche nach Alternativen, speziell dann, wenn die Politik – die Macht – keine sehen will. Andererseits gibt es aber auch Faktoren der Relevanz oder der Effektivität, die im Entscheidungsverfahren auf eine Balance von relativer Vielfalt und notwendiger Fokussierung drängen. Schließlich müssen ja Ergebnisse gefunden und Regierungsentscheidungen getroffen werden. Konformitätsdruck durch die politische Macht ist hier gewiss nicht gemeint. Generell haben aber auch sonst in der Gesellschaft fast überall Stimm- und Meinungsführer starken, oft sogar überstarken Einfluss.

Diese beiden Phänomene – Käseglocke und Konsonanz – wirken in dem Augenblick kritisch und vertrauenszerstörerisch, wenn in einem wesentlichen Problemfeld Diskrepanzen zwischen

der Bevölkerung (oder einem Teil von ihr, wobei in diesem Kontext nicht Blasen gemeint sind) und konsensuell geeinter politisch-medialer Elite bestehen und wenn von daher existierende Meinungen und Werthaltungen im öffentlichen Diskurs unterrepräsentiert bleiben.

PÄDAGOGISCHES BERUFSVERSTÄNDNIS

Offensichtlich ist diese Ansicht mit politischen Konsequenzen vor allem in konservativ-kleinbürgerlichen und prekären Milieus der Gesellschaft verbreitet; aber nicht nur dort. Muss man die aktuellen Themen überhaupt nennen? Patriotismus, Flüchtlinge, Islam, Ausländer, Euro, Minderheiten, Toleranz, Gleichstellung und so weiter. In der Literatur finden sich dazu zwei gegenteilige Positionen. Die eine sieht „gute Gründe“ oder „Verantwortungsbewusstsein“, Informationen zu unterlassen, um Minderheiten nicht zu stigmatisieren. Die andere ist skeptisch gegenüber „einem allzu pädagogischen Berufsverständnis mancher Journalisten“ und sieht in solcher „Political Correctness“ eine Tendenz zur „Selbstzensur“. Beide sind sich jedoch darin einig, dass unterbleibende Information über Realitäten Misstrauen begründet und verbreitet – speziell gegenüber den Medien, aber auch gegenüber der Politik wegen der angeblich ausgeprägt konsensuellen Zuordnung beider. Die Rezipienten erwarten von den Medien, deren Einfluss sie zu 95 Prozent für groß und sehr groß halten, keine Volkspädagogik, sondern rückhaltlose Information (zu 78 Prozent). Offensichtlich reklamieren die Bürger ihr unzweifelhaftes Recht, auf

der Basis ungeschöner Tatsachen ihre Urteile und Positionen selbst zu finden. Sie wollen ernst genommen werden. Mündigkeit nennt man das und ersehnt es in anderen politischen Zusammenhängen. Zur Mündigkeit führt allerdings gewiss nicht die Suche nach einer genehmen Blase im Netz.

ENTFALTUNG LEGITIMER PLURALITÄT

Zusätzlich verbreitet sich das Gefühl, man könne seine Meinung zu manchen Themen nicht mehr öffentlich äußern, weil die Gefahr bestehe, in eine politische Schmutzdecke gestellt zu werden. „Der öffentliche Raum wird weitaus weniger mit Meinungsfreiheit assoziiert als der private Bereich.“ Nur 18 Prozent der Be-

völkerung sehen die Freiheit dort ausgeprägt, 59 Prozent dagegen im Freundes- und Bekanntenkreis, 41 Prozent halten die Political Correctness für übertrieben. Derlei Correctness beschädigt aber die Demokratie substanziell, weil sie Vertrauen ins System unterminiert. Es geht um Öffentlichkeit. Diese soll von den Medien hergestellt und begleitet werden, um *im Rahmen des rechtlich Zulässigen* legitime Pluralität zu entfalten, auch wenn sie schmerzt, und nicht, um sie kanalisierend und qualifizierend zu begrenzen oder zu verweigern. Ohne öffentliches Gespräch mit den Bürgern gibt es keine Legitimität des Regierens. Medien sollten es anwaltschaftlich erzwingen.

In der elektronischen Fassung ist dieser Beitrag auf unserer Website www.politische-meinung.de mit einem wissenschaftlichen Anmerkungsapparat einzusehen.

SCHWERPUNKT

Selbstbestimmt sterben?

Die gesetzliche Neuregelung der (geschäftsmäßigen) Suizidbeihilfe

ANSGAR HEVELING

Geboren 1972 in Mönchengladbach-Rheydt, seit 2018 Justiziar der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, Mitglied im Ausschuss für Recht und Verbraucherschutz sowie im Wahlprüfungsausschuss.

Mit seinem Urteil vom 26. Februar 2020 (Leitsätze 2 BvR 2347/15 u. a., BVerfGE 153, 182) hat der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) entschieden, dass das Verbot der geschäftsmäßigen Suizidbeihilfe gemäß § 217 des Strafgesetzbuches (StGB) mit dem Grundgesetz unvereinbar und nichtig sei.

Danach ist die Sterbehilfe in Deutschland – wie schon vor der Regelung des § 217 StGB in der Fassung des Gesetzes zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung vom 3. Dezember 2015 (Bundesgesetzblatt I Seite 2177) – uneingeschränkt möglich. „Aus der Verfassungswidrigkeit des

§ 217 StGB folgt [aber] nicht, dass der Gesetzgeber sich einer Regulierung der Suizidhilfe vollständig zu enthalten hat. Er hat aus den ihm obliegenden Schutzpflichten für die Autonomie bei der Entscheidung über die Beendigung des eigenen Lebens in verfassungsrechtlich nicht zu beanstandender Weise einen Handlungsauftrag abgeleitet“ (BVerfGE 153, 182, 308 Rn. 338). „Der hohe Rang, den die Verfassung dem Leben und der Autonomie beimisst, ist danach grundsätzlich geeignet, deren effektiven präventiven Schutz zu legitimieren, zumal ihnen im Bereich der Suizidhilfe besondere Gefahren drohen. Die empirisch gestützte Fragilität eines Selbsttötungsentschlusses [...] wiegt gerade deshalb besonders schwer, weil sich Entscheidungen über das eigene Leben naturgemäß dadurch auszeichnen, dass ihre Umsetzung unumkehrbar ist“ (BVerfGE 153, 182, 285 f. Rn. 272).

Bei der Erfüllung dieses, vom Bundesverfassungsgericht anerkannten Handlungsauftrages an den Gesetzgeber bietet sich – nicht nur für Christdemokraten – eine Orientierung am christlichen Menschenbild an.

„Dieses steht in einem dialektischen Spannungsverhältnis: auf der einen Seite die kreatürliche Begrenztheit des Menschen und die geforderte Selbstbescheidung des Nicht-wie Gott-sein-Wollens, auf der anderen Seite die besondere Erwählung, die schöpfungstheologisch in seiner Kreativität und heilsgeschichtlich im Handeln Gottes mit dem Menschen und, für den Christen, in der Menschwerdung des Gottessohnes hervortritt“ (Alois Baumgartner, in: Winfried Becker/Günter Buchstab u. a., *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*, 2002, S. 679 ff.). Daraus folgt das Bekenntnis zur unantastbaren Würde des Menschen (vgl. *Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der CDU Deutschlands 2007*, Ziffer 5). Aus der Würde des Menschen erwächst sein Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit und zugleich die Verantwortung gegenüber dem Nächsten (*Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der CDU Deutschlands 2007*, Ziffer 6).

PERSÖNLICHKEITSRECHT UND SELBSTBESTIMMTES STERBEN

In diesem Spannungsfeld zwischen der freien Entfaltung der Persönlichkeit und der Verantwortung gegenüber dem Nächsten muss sich daher auch eine Regelung der (geschäftsmäßigen) Sterbehilfe durch den Gesetzgeber bewähren. Sie muss einerseits dem säkularen Verfassungsauftrag gerecht werden – für den überzeugten Christen manifestiert sich an dieser Stelle durchaus ein ethisches Dilemma – und darf gleichzeitig jedoch innerhalb dieser Leitplanken einer christlich fundierten Annäherung Raum geben.

Dabei kommen dem Bundesverfassungsgericht und dem Gesetzgeber unterschiedliche Aufgaben zu: Das Bundesverfassungsgericht hat – zumal

im Verfahren der die Freiheitsrechte der Bürger sichernden Verfassungsbeschwerde – den einzelnen Bürger und die Durchsetzung seiner Freiheitsrechte besonders in den Blick zu nehmen. Der Gesetzgeber erfüllt dagegen eine staatliche Schutzpflicht gegenüber der Allgemeinheit, insbesondere gegenüber vulnerablen Personengruppen. Daher geht es bei einer noch zu beschließenden gesetzlichen Regelung der Suizidbeihilfe nicht um die Durchsetzung individueller Freiheitsrechte. Diese sind nach der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020 bereits umfassend gewährt. „Allerdings muss jede regulatorische Einschränkung der assistierten Selbsttötung sicherstellen, dass sie dem verfassungsrechtlich geschützten Recht des Einzelnen, aufgrund freier Entscheidung mit Unterstützung Dritter aus dem Leben zu scheiden, auch faktisch hinreichenden Raum zur Entfaltung und Umsetzung belässt“ (BVerfGE 153, 182, 309 Rn. 341).

Denn das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Artikel 2 Absatz 1 in Verbindung mit Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes) umfasst nach den Darlegungen des Bundesverfassungsgerichts als Ausdruck persönlicher Autonomie ein Recht auf selbstbestimmtes Sterben. Dieses Recht schließe die Freiheit ein, sich das Leben zu nehmen. Die Entscheidung des Einzelnen, seinem Leben entsprechend seinem Verständnis von Lebensqualität und Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz ein Ende zu setzen, sei im Ausgangspunkt als Akt autonomer Selbstbestimmung von Staat und Gesellschaft zu respektieren. Die Freiheit, sich das Leben zu nehmen, umfasst nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts auch die Freiheit, hierfür bei Dritten Hilfe zu suchen und Hilfe, soweit sie angeboten wird, in Anspruch zu nehmen (vgl. BVerfGE 153, 182 Leitsatz 1).

ABSTRAKTES VERSTÄNDNIS VON FREIHEIT UND WÜRDE

Das Bundesverfassungsgericht hat dabei den Persönlichkeitsbegriff mit dem Autonomiebegriff, den es aber, dies sei als Nebenbemerkung erlaubt, zu determinieren versäumt, und zugleich die Autonomie mit einem Recht auf selbstbestimmtes Sterben verbunden. Diese Betonung der Selbstbestimmung des Menschen versteht allerdings dessen Freiheit und Würde sehr abstrakt und nicht als eingebunden in individuelle und soziale Dispositionen, die diese Selbstbestimmung prägen und gegebenenfalls auch begrenzen (vgl. Elisabeth Gräb-Schmidt, *Ein neues Verständnis von Selbstbestimmung. § 217 StGB und das christliche Menschenbild*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Analysen & Argumente, Nr. 418/November 2018, S. 2 f.). Das Verständnis des Bundesverfassungsgerichts greift aber zu kurz, wenn die Würde des Menschen nicht als Grenze der Selbstbestimmung der Person, sondern als ihr Grund verstanden und daraus gefolgert wird: Der Mensch bleibt nur dann als selbstverantwortliche

Persönlichkeit, als Subjekt anerkannt, sein Wert- und Achtungsanspruch nur dann gewährt, wenn er über seine Existenz nach eigenen, selbstgesetzten Maßstäben bestimmen kann (vgl. BVerfGE 152, 182, 264 Rn. 211).

Zwar entspringt aus der Würde des Menschen auch nach dem christlichen Menschenbild dessen Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln in freier Entscheidung. Aber die Selbstbestimmung wird relational als Anspruch an den Menschen in seiner Freiheit und Würde und somit als Aufgabe verstanden. Der Suizid ist danach nicht die höchste Form von Selbstbestimmung, sondern lediglich deren Grenzsituation (vgl. Elisabeth Gräß-Schmidt, a. a. O., S. 5). Ein solches Verständnis der Selbsttötung als Vollzug von Selbstbestimmung entspricht auch dem Schutzauftrag an den Gesetzgeber, keine Verwandlung von Grenzsituationen in Regelfälle herbeizuführen.

VORAUSSETZUNGEN FREIVERANTWORTLICHER SUIZIDENTSCHEIDUNGEN

Aus diesem Verständnis ergeben sich weitere Orientierungen für eine gesetzliche Regelung: Zunächst sind die Voraussetzungen für einen freiverantwortlichen Entschluss zur Selbsttötung zu bestimmen und eine (geschäftsmäßige) Suizidbeihilfe für die Fälle, in denen nicht von einer Freiverantwortlichkeit auszugehen ist, auszuschließen. Das bedeutet, dass die grundsätzliche Straffreiheit der Hilfe beim Suizid beibehalten wird. Davon zu unterscheiden ist jedoch täterschaftliche aktive Sterbehilfe gemäß § 216 StGB; diese muss unverändert strafbar bleiben.

Um die Autonomie der Entscheidung über die Beendigung des eigenen Lebens vor inneren und äußeren Einwirkungen wirksam zu schützen, soll die geschäftsmäßige Suizidhilfe grundsätzlich strafbar sein. Wegen der besonderen Nähebeziehung und der daraus resultierenden Konfliktsituation sollen nahe Angehörige als Teilnehmer immer straffrei bleiben. Damit jedoch den verfassungsgerichtlichen Vorgaben Rechnung getragen und die Umsetzung einer freiverantwortlichen Suizidentscheidung sowie die Inanspruchnahme der Hilfe Dritter nicht faktisch unmöglich wird, soll auch die geschäftsmäßige Suizidhilfe unter sehr bestimmten Voraussetzungen nicht unrechtmäßig sein.

Nach den Erkenntnissen der Suizidforschung liegt lediglich bei einem geringen Anteil der Sterbewilligen ein freiverantwortlicher Entschluss zur Selbsttötung vor. Eine gesetzliche Regelung muss daher einen Schwerpunkt auf die Feststellung der Freiverantwortlichkeit der Willensentscheidung legen und diesem Personenkreis die Inanspruchnahme der Hilfe auch geschäftsmäßig handelnder Personen oder Vereinigungen ermöglichen.

Zur Feststellung der Freiverantwortlichkeit des Suizidentenschlusses bedarf es grundsätzlich mindestens zweier Untersuchungen in einem hinreichenden Abstand durch einen Facharzt für Psychiatrie; dies sichert die

Ernsthaftigkeit und die Dauerhaftigkeit der Entscheidung. Für Härtefälle, etwa Sterbewillige in der Terminalphase, sind hiervon Abweichungen vorzusehen. Für eine informierte Entscheidung bedarf es einer individuell angepassten, umfassenden und ergebnisoffenen sowie multiprofessionellen und interdisziplinären Beratung. Diese Beratung soll den Zugang zu den individuell benötigten Hilfeangeboten eröffnen, beispielsweise auch zu psychotherapeutischen Behandlungen, Schulden- oder Suchtberatung. Zwischen der Beratung sowie der Feststellung der Freiverantwortlichkeit und der Suizidhilfe soll eine angemessene Wartezeit bestehen. Diese Beratung muss in ein verbindliches Konzept staatlicher und gesellschaftlicher Suizidprävention und einen Anspruch darauf eingebettet sein. Begutachtende Sachverständige und Beratende müssen gegenüber den Durchführenden der geschäftsmäßigen Hilfe bei der Selbsttötung unabhängig sein.

Eine Suizidhilfe für Minderjährige muss in jedem Fall ausgeschlossen sein, weil hier eine Freiverantwortlichkeit nicht sicher festgestellt werden kann.

Zudem darf die Verwirklichung des Selbstbestimmungs- und Persönlichkeitsrechts nicht dem Schutz des Lebens übergeordnet werden. Denn die freie Entfaltung der Persönlichkeit ist erkennbar primär auf die Entfaltung im Leben orientiert; nach dem Tod ergibt das Recht auf Persönlichkeitsentfaltung keinen Sinn. Das bedeutet allerdings auch, dass auf alte und kranke Menschen kein sozialer Druck zum Suizid ausgeübt werden darf. Daher darf die Eröffnung des assistierten Suizides nicht zu einer gesellschaftlichen Normalisierung führen. Das christliche Menschenbild verbietet hier jede instrumentalisierende Verrechnung. Eine gesetzliche Regelung des assistierten Suizids muss daher um eine umfassende Suizidprävention und den Ausbau der Palliativversorgung ergänzt werden.

EIN GRUNDGESETZ FÜR DAS LEBEN

Um eine Verschiebung des gesellschaftlichen Klimas zu verhindern, muss auch die Werbung für Angebote geschäftsmäßiger Suizidhilfe, im Gegensatz zur Sachaufklärung durch Ärztinnen und Ärzte, unter bestimmten Voraussetzungen ebenfalls strafbar sein.

Schließlich ist bei der gesetzlichen Regelung der (geschäftsmäßigen) Suizidbeihilfe zu berücksichtigen, dass kein Anspruch auf Hilfe bei der Selbsttötung oder zu deren Unterstützung gegenüber staatlichen Stellen oder Dritten, insbesondere Ärztinnen und Ärzten, bestehen darf, wie es auch schon das Bundesverfassungsgericht festgestellt hat (vgl. BVerfGE 153, 182, 310 Rn. 342).

Mit seinem Urteil zur geschäftsmäßigen Suizidbeihilfe hat das Bundesverfassungsgericht es dem Gesetzgeber nicht leichtgemacht. Es hat ausdrücklich den Raum für Regelungen offengelassen, gleichzeitig aber aus der starken Betonung von Autonomie und Selbstbestimmung die Grenzen für

eine Regelung sehr eng gesteckt. Es ist nun Sache des Gesetzgebers, daraus ebenfalls unter Rekurs auf unser Grundgesetz eine kluge Regelung zu schaffen. Berufen kann er sich dabei darauf, dass die Väter und Mütter des Grundgesetzes mehr geschaffen haben als eine lose Sammlung subjektiver Rechte des Einzelnen; sie haben vielmehr eine Verfassungsordnung geschaffen, die Freiheit lässt, jedoch gleichzeitig von Wertentscheidungen durchdrungen ist. Und so steht zu Beginn unserer Grundgesetzartikel mit Artikel 1 die klare Aussage und der klare Auftrag: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Das ist gleichermaßen die Eröffnung des Freiheitsraumes für den Einzelnen wie seine Begrenzung im Interesse ethisch-moralischer Grundkonstanten. Und hierbei durchzieht seit mehr als siebenzig Jahren eine Leitlinie unsere Verfassung: Sie ist ein Grundgesetz für das Leben.

Wenn Bilder kopfstehen

Über den Vorgang des „Sich-ein-Bild-Machens“

KALTËRINA LATIFI

Geboren 1984 in Pristina (Kosovo), Schweizer Literaturwissenschaftlerin und Essayistin; Research Fellow an der Queen Mary University of London und Habilitandin an der Georg-August-Universität Göttingen mit einer Arbeit zur Ästhetik des literarischen Fragments.

Das alttestamentarische Gebot „Du sollst dir kein Bildnis machen“ bezieht sich auf Gott den Allmächtigen – lässt sich jedoch auch auf unser zwischenmenschliches Miteinander übertragen. Sich ein Bild von jemanden zu machen, heißt, von vornherein festzulegen – aus welchen Beweggründen auch immer –, wie der andere zu sein hat, wie er sich verhalten,

was er denken und fühlen soll. Dürfen wir vor diesem Hintergrund die Rede des Bildnisses als Euphemismus verstehen für etwas, wofür wir uns schämen müssten, wenn es als das, was es in Wirklichkeit ist, vor aller Augen entblößt würde: nämlich eine Voreingenommenheit? Was anderes tun wir, wenn wir uns „ein Bild“ unseres Gegenübers machen, als ihn oder sie in einen von uns vorgefertigten Rahmen zu pressen, der ihm oder ihr jede individuelle Bewegungsmöglichkeit und die Luft zum freien Atmen nimmt?

Dabei darf man jedoch nicht außer Acht lassen, welche quasi synergetischen Kräfte der Vorgang des „Sich-ein-Bildnis-Machens“ freisetzt. Wie immer gehören stets beide Seiten dazu: jene, von der aus das Bild entsteht und gesendet wird – und jene, der dieses Bild wie ein Stempel aufgedrückt wird. Sagt das Bild womöglich mehr über den aus, der nur „in Bildern“ zu denken vermag, als über denjenigen, der sich diesem Bild anzupassen hat? Mache ich mir, indem ich mir ein Bild meines Gegenübers mache, nicht zugleich ein Bild von mir selbst, und spiegelt der andere nicht nur wider, was ich ihm von mir aufränge? Wie lebt es sich in vorgefertigten Bildern, und sehen wir uns selbst noch vor lauter Bildern?

NÄHRBODEN FÜR SICH SELBSTERFÜLLENDE VORAUSSAGEN

Max Frisch war der Meinung, dass wir vor allem wenn wir lieben, bilderlos sind, das heißt, dass wir keine vorgefertigten Annahmen haben, wie der andere zu sein habe. „Wir lieben ihn einfach.“ Eben darin bestehe, so der Autor, „die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, dass sie uns in der Schwebe des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen“. Gerade über den, den wir lieben, können wir am wenigsten aussagen: wie er ist. Sobald die Liebe aussetzt, beginnt sich das Bild in uns zu formen: Was die Liebe würdevoll achtet, so Frisch weiter, das „Geheimnis, das der Mensch ja immerhin ist, ein erregendes Rätsel, das auszuhalten wir müde geworden sind“, verschwindet mit ihr und verwandelt sich in ein fixes, starres Wie-der-andere-zu-sein-hat. „Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat.“ Aus dem „Liebesverrat“ hat dann Peter von Matt eine ganze Literaturgeschichte entwickelt, die vom Verbilden des anderen handelt.

Diese Bilder, die man sich, vielleicht sogar unbewusst, von anderen macht: Wie prägen sie unser gesellschaftliches und auch zwischenmenschliches Zusammenleben? Die Erstarrung, die wir im Gesicht des anderen zu sehen vermeinen: Ist sie vielleicht in Wirklichkeit die unsere in reflektierter Form? Erstarrt unser Mitmensch, weil wir dieses Erstarren in ihm sehen wollen? Nathanael, dem Protagonisten in E. T. A. Hoffmanns Erzählung *Der Sandmann*, gelingt es sogar, die tote Puppe Olimpia zum glühenden Leben zu

erwecken durch das Bild, das er sich von ihr macht, oder mit anderen Worten: indem er sein eigenes Liebesfeuer auf sie projiziert und sein Inneres in ihr widergespiegelt sieht.

Ist es sogar möglich, dass wir mit den Bildern, die wir den anderen zumuten, den Nährboden für sich selbsterfüllende Voraussagen bilden? Um noch einmal Max Frisch zu zitieren: „Man hat darauf hingewiesen, das Wunder jeder Prophetie erkläre sich teilweise schon daraus, dass das Künftige, wie es in den Worten eines Propheten erahnt scheint und als Bildnis entworfen wird, am Ende durch eben dieses Bildnis verursacht, vorbereitet, ermöglicht oder mindestens befördert worden ist.“ Der Schweizer Autor verweist in diesem Zusammenhang auf die ahnungsvolle Cassandra und fragt: „[...] die scheinbar Warnende und nutzlos Warnende, ist sie immer ganz unschuldig an dem Unheil, das sie vorausklagt? Dessen Bildnis sie entwirft?“

Haben wir mit unserem gut gemeinten Versuch, die neue ansteckende Krankheit unter Kontrolle zu halten, nicht auch Bilder in Gestalt von Selffulfilling Prophecys erzeugt, die langfristige gesamtgesellschaftliche Konsequenzen nach sich ziehen werden? Irren wir nicht seit knapp zwei Jahren in einem selbstverschuldeten Labyrinth umher, das auch eine wesentlich sprachliche Komponente hat: wie wir mit Begriffen um uns werfen, ohne sie auch nur ansatzweise kritisch zu prüfen, und so Vorstellungsmuster erzeugen, in denen wir uns dann irgendwie zurechtfinden müssen? Etwa die Rede von „asymptomatischen“ Menschen oder gar „Gefährdten“, also solchen, die mit dem Virus infiziert sein und wiederum andere infizieren könnten, jedoch keine Symptome aufweisen? Vor Corona-Zeiten nannte man diese Menschen einfachheitshalber Gesunde. Derartige Kategorisierungen machen aus jedem und jeder einen Wolf oder eine Wölfin im Schafspelz. „Im Zweifel für den Angeklagten“ gilt nicht mehr. Jeder ist angeklagt und mit der Anklage sogleich schuldig gesprochen.

„ACT LIKE YOU’VE GOT IT“

Die sich so allmählich einschleichende, inzwischen bedenklich manifest gewordene Voreingenommenheit, was macht sie mit uns? Wie bewegen wir uns in einer Welt, in der uns jeder, dem wir begegnen, potenziell „gefährdet“ und den wir daher als einen „Infizierten“ zu behandeln haben? Ohnehin scheint in dieser Krise die Devise zu lauten: Auch wenn wir etwas nicht genau wissen, nehmen wir es dennoch einfach an und handeln entsprechend. Welches Ausmaß eine solche Unterstellung nehmen kann, war noch bis in den Sommer 2021 hinein in Großbritannien zu sehen, wo man nicht dem anderen, sondern sich selbst vorhielt, infiziert zu sein. Eine Selbsthemmung perfider Art. Ob in der Metro oder auf offener Straße, überall die mahnende Erinnerung an den Einzelnen: „Act like you’ve got it.“ („Handle so, als ob du es

hättest.“) Jeder sah sich also in Permanenz mit einem Bild konfrontiert, das einem vorgab, sich zu verhalten, als hätte man das Virus in sich, freilich ohne es zu haben. Ein geradezu Shakespeare'sches Possenspiel. Nur zu schade, war das *Globe Theatre* zu dieser Zeit mangels Systemrelevanz geschlossen. Wie geht es all jenen damit, die den Slogan „Act like you've got it“ verinnerlicht und sich dermaßen zu eigen gemacht haben, dass sie es gar nicht mehr von ihrem Ich loslösen können? Ist es nicht mehr als verständlich, dass vielen nichts anderes übrigbleibt als die Flucht in eine illusorische, weil sie in falsche Sicherheit wiegende Kategorisierung in „geimpft, genesen, getestet“, die unser aller gemeinschaftliches Miteinander unverträglich macht?

WAGNIS PERSPEKTIVWECHSEL

Wäre es nicht an der Zeit, solche vorgefertigten Bilder kritisch zu prüfen und – wer weiß – sogar einen radikalen Perspektivwechsel zu wagen, indem wir sie einfach einmal auf den Kopf stellen und sehen, was sie uns „andersonherum“ zu sagen hätten? Ein Paradebeispiel eines solchen Bildumkehrverfahrens stellt das Werk des deutschen Malers, Bildhauers und Grafikers Georg Baselitz dar, dessen auf dem Kopf stehende Bilder für Furore gesorgt haben. Im Ausstellungskatalog der *Royal Academy of Arts* in London von 2007 ist die Rede vom „inverted motive“, also dem umgekehrten oder verkehrten, ja dem umgestülpten Motiv im Bild. Auch hier geraten (mindestens) zwei Perspektiven an- und ineinander, wenn wir nicht kopfstehenden Rezipienten ein auf dem Kopf stehendes Bild betrachten. Könnte es bei einem intensiveren Überdenken unserer Lage sogar so weit kommen, dass *wir* unerwartet kopfüber stehen – buchstäblich als auch „bildlich“ gesprochen: Das Bild erweist sich allmählich als Gradmesser für die „richtige“ Perspektive und verschiebt somit unsere eigene perspektivische Grundeinstellung, sodass wir überrascht sind, durcheinandergeraten, verwirrt, ja womöglich bestürzt ob der schwindelerregenden Inversion. Freilich liegt ein Unterschied darin, ob der bildende Künstler das Bild einfach nur umdreht, nachdem er es aus der „richtigen“ Perspektive gemalt hat (das käme einer heuchlerischen Wiedergutmachung gleich: Man kann das vorherrschende Bild nicht ohne Weiteres ablegen) – oder ob er im künstlerischen Akt die „falsche“ Perspektive eigens einnimmt, woraus ein *genuin invertiertes* Bild hervorgeht. Innerbildlich kommuniziert das invertierte Motiv aus der „richtigen“ Perspektive mit uns.

Das eine sind die Bilder, die sich andere von uns machen und mit denen wir uns unfreiwillig und oft auch unterschwellig beschäftigen müssen. Wir passen uns an, erfüllen die uns zugeschriebene Rolle. Oder ganz im Gegenteil: Wir rebellieren und legen ein „das Bild“ Lügen strafendes Verhalten an den Tag. Etwas anderes ist mein Selbstbild, das ich nach außen trage, indem ich mich auf eine gewisse Weise kleide, gehypte Begriffe benutze, ebensolche

Autoren lese oder schlicht und einfach mir ein Tattoo stechen lasse, damit die anderen daran „das Bild“ erkennen und sich ihrerseits ein – von mir auf sie projiziertes und wieder auf mich zurückzuwerfendes – Bild von mir machen: Nehmt mich gefälligst so wahr!

Bei dem Versuch, das Bild, das man von sich selbst hat (oder haben möchte), der Welt da draußen zu kommunizieren, entsteht ein verhängliches Wechselverhältnis zwischen der Darstellung des Selbst und der unweigerlichen Verselbstständigung dessen, was ich dargestellt zu haben meine. Wie die anderen mein Tattoo, meine extravagante Brille et cetera auslegen und welches neue Bild sie ihrerseits entwerfen – es liegt nicht in meiner Hand; womöglich annulliert es sogar die ursprünglich damit verbundene Intention. Denn das Ziel ist stets, wie es Valentin Groebner in seinem Buch *Bin ich das? Eine kurze Geschichte der Selbstauskunft* formuliert hat, die Verschmelzung der „Selbstauskunft mit dem utopischen Selbstbild“. Ist das jedoch nicht eine Form von selbst verschuldeter Einengung, wenn man in geradezu dialektischer Manier das eigene Selbstbild in seine Mitmenschen verpflanzen will, etwa über Social Media, damit man sich von außen mit diesem eigenen Bild des Selbst konfrontiert sieht – als wäre es immer schon das der anderen gewesen, während die „da draußen“ uns womöglich noch einen Strich durch die Rechnung machen, indem sie eben dieses (ihnen fremde) Bild nach ihrem Gutdünken umdeuten?

Laufen wir nicht Gefahr, uns in all diesen Bildern – woher sie auch kommen – zu verlieren? Oder ist das scheinbar Verhängliche an diesen kreisenden Bewegungen zugleich die eigentliche Inspiration: im dauernden Wechsel weitere Bilder zu kreieren, sich von Bildern zu befreien? „Mein Gehirn“, so Groebner, „lässt das, wofür ich mich entschieden habe, sofort in einem besonders positiven Licht erscheinen, und zwar vor allem deshalb, weil ich mich dafür entschieden habe. Diese Selbstgratifikation ist Teil des eigenen psychischen Immunsystems, kognitive Reparatur von Folgeschäden und Verschönerung des eigenen Selbstbilds in einem. Und unerschöpflicher Antrieb für die Selbstauskunft.“ Es sei denn, wir erlauben unseren Bildern von uns selbst, dass sie – ganz im Sinne des Kunstwillens eines Georg Baselitz – kopfstehen wie inzwischen überhaupt unser Bild vom Menschen. Das wäre dann wohl die sicherste Art, dem anderen nur (seiten)verkehrte Bilder von uns zuzumuten, was dabei helfen würde, uns von ihm kein unlauteres Bild zu machen, sondern ihn als einen anderen gelten zu lassen.

Nichts hilft dabei mehr als Kunst und Literatur, die seit Jahrhunderten verschiedenste Charaktere wie auf einer großen Identifikationspalette anbietet. Ein solcher ist Georgs Büchners Erzählfigur *Lenz*, dem es „manchmal unangenehm“ war, „dass er nicht auf dem Kopf gehen konnte“. Mit Baselitz' Menschenbildern vor Augen glauben wir zu wissen, woher dieses Unbehagen in *Lenz* rührte: aus einem Ungenügen gegenüber der Perspektivlosigkeit konventioneller Betrachtungsweisen – von sich selbst und den anderen.



Vom Urknall bis zur Zukunft

Bringt „Big History“ einen historiographischen Aufbruch?

WOLFGANG TISCHNER

Geboren 1967 in Berlin,
Abteilungsleiter Publikationen/
Bibliothek, Wissenschaftliche
Dienste / Archiv für Christlich-
Demokratische Politik,
Konrad-Adenauer-Stiftung.

„Big History“ – dieser Begriff erhebt beachtlichen Anspruch. Seit etwa zwanzig Jahren wird unter diesem Label ein historiographischer Neuaufbruch propagiert. „Big History“ will, so der Untertitel des Buches von David Christian, des Hauptpropagandisten dieses Begriffs, Geschichte „vom Urknall bis zur Zukunft“ dar-

stellen.¹ Die Verbreitung dieser Idee hat vor allem durch das Internet eine enorme Zugkraft besonders in der Anglosphäre gewonnen. Dabei wurden die modernen medialen Kanäle erfolgreich genutzt. Protegiert vom Microsoft-Gründer Bill Gates, hat Christian in einem TED-Talk – einer Website, auf der

die besten Vorträge der jährlichen Innovationskonferenz in Monterey als Videos kostenlos angesehen werden können – seinen Ansatz vorgestellt. Daraus ist eine zehnteilige Webinar-Reihe entstanden, die nichts weniger versucht, als eine Gesamtgeschichte des Universums einschließlich der Menschheitsgeschichte zu liefern.² Dies ist durchaus unterhaltsam, da sich mehrere Erzähler eine lebendige Diskussion liefern; die inhaltliche Tiefe bleibt aber auf dem Niveau besserer Internet-Erklärvideos.

Gemessen an der Aufmerksamkeit, die der Begriff vor allem im Bereich internetaffiner Schüler und Studierender genießt, überrascht, dass es in erster Linie YouTube-Videos dazu gibt. Wer nach fachhistorischen Arbeiten sucht, die sich in diese Ausrichtung einordnen, wird selten fündig. Neben der bereits erwähnten Gesamtdarstellung von Christian gibt es eine weitere, als Einführung betitelte Monographie³ dieses Autors sowie einige Sammelbände; Forschungsarbeiten, die diesen Ansatz operationalisieren, liegen jedoch kaum vor.

David Christian, der den Ansatz der „Big History“ formuliert und den Begriff geprägt hat, ist ein ausgewiesener Osteuropahistoriker, der unter anderem zur Kulturgeschichte Russlands klassische, gut rezipierte Arbeiten vorgelegt hat. Christian hat in Großbritannien, den USA und Australien wissenschaftlich gearbeitet.

RELIGIONSFREIER UNIVERSALISMUS

Inhaltlich meint Christian, eine lineare Entwicklung des Universums in Richtung einer ständig zunehmenden Komplexität wahrnehmen zu können, die sich etwa bei der Entwicklung der Elemente zeige – nach dem Urknall gab es zunächst nur Wasserstoff, dann entwickelten sich durch Kernfusion in den Sternen immer schwerere Elemente. Diese Tendenz zeige sich auch bei der Entwicklung des Lebens hin zu immer komplexeren Organismen und seit der Entstehung des intelligenten Lebens in einer immer dichtereren Metastruktur wie dem Staatswesen und so weiter. Im Laufe dieser Entwicklung gebe es verschiedene Schwellen, wobei das Auftauchen des Menschen erst die sechste Schwelle darstellt, die neolithische Revolution mit der Entwicklung der Landwirtschaft die siebte und das Anthropozän mit dem drohenden Massensterben die achte und letzte. Sicherlich kann man dieser Perspektive einiges abgewinnen, doch ist keinesfalls endgültig bewiesen, dass diese Entwicklung linear verläuft; denkbar wäre auch – wie schon in der antiken Philosophie angedacht – die Vorstellung eines immerwährenden Kreislaufs.

Eine von Christian kaum erwähnte Problematik ist die Tatsache, dass „Big History“ für jeden Autor zwangsläufig eine Überforderung darstellt. Entweder äußert sich ein Historiker über Naturgeschichte, so wie Christian in den ersten Kapiteln seiner Werke, und stellt aus seiner Sicht Urknall, Entstehung des Lebens und Aufkommen der ersten Hominiden dar, oder ein

Physiker oder Evolutionsbiologe tut dies. Entweder ist der Autor nicht firm in den Naturwissenschaften, oder aber er ist es nicht in der historischen Methodik. Immer wird entweder die Kenntnis der Inhalte oder der Methodik nicht akademisch fundiert sein.

Betrachtet man die abendländische Geistesgeschichte und speziell die des Mittelalters, so kommt einem vieles bekannt vor. Vermutlich ist es ein Zeichen wachsender Ferne zu einem christlichen Weltbild, die eine zumindest in Europa mittlerweile weitgehend religionsfreie Gegenwart auszeichnet, dass uns ein universalistischer Ansatz heute als Neuentdeckung präsentiert werden kann. Eine Geschichte der Welt wird etwa im Mittelalter grundsätzlich mit der Schöpfung der Welt durch Gott begonnen; man denke beispielsweise an Otto von Freising. Seine *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, eine der zentralen historischen Weltdeutungen des Mittelalters, wurde im 12. Jahrhundert von einem der wichtigsten Bischöfe des Reiches geschrieben. In ihr nahm der Onkel Kaiser Friedrich Barbarossas eine dezidiert christliche Weltdeutung vor, die in ihrer intellektuellen Geschlossenheit bis heute fasziniert.

Die Parallelen zur „Big History“ sind frappierend: In unserer säkularisierten Welt ist aus dem Schöpfungsakt der Urknall geworden, an die Stelle des in der Geschichte wirkenden Gottes gibt es immer wieder den Rückbezug auf die Naturgeschichte, was eine ähnliche durchgehende rote Linie darstellt. Die Vertreter der „Big History“ selbst, die sich dezidiert auf ihre naturwissenschaftliche Perspektive berufen, ziehen diese Vorläufer verständlicherweise nicht heran. Sie sehen sich eher in der Tradition eines Alexander von Humboldt oder des amerikanischen Astronomen Carl Sagan.

NATURWISSENSCHAFT UND MENSCHHEITSGESCHICHTE

Tatsächlich lässt sich „Big History“ in erster Linie als eine historiographische Reaktion auf die Globalisierung der Welt verstehen. Das Zusammenwachsen der menschlichen Zivilisation ist ein Prozess, der in den letzten Jahrzehnten auch in der Wissenschaft die Perspektiven in Richtung umfassender Deutungsansätze verschoben hat. Zudem gibt es eine Gegenbewegung gegen die zunehmende Zersplitterung und Spezialisierung in allen wissenschaftlichen Disziplinen. Ansätze wie etwa die Gaia-Hypothese (James Lovelock), die die gesamte Biosphäre der Erde als einen einzigen gigantischen Organismus deutet, gehen in den Naturwissenschaften in die gleiche Richtung.

Im Bereich der Humanwissenschaften wären vor allem Jared Diamond und zuletzt Yuval Harari zu nennen, die ähnlich der „Big History“ versucht haben, menschliche Geschichte aus einem naturwissenschaftlichen Kontext heraus zu deuten. Diamond, eigentlich ein Evolutionsbiologe, hat in *Guns, Germs and Steel* (1997)⁴, einer mit dem Pulitzer-Preis ausgezeichneten

Analyse, ein naturwissenschaftlich begründetes Erklärungsmodell für die westliche Überlegenheit zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert vorgelegt und sich dann in *Collapse* (2005) dem Zusammenbruch menschlicher Gesellschaften gewidmet.⁵ Der konsequente Rückgriff auf naturwissenschaftliche Fakten zur Erklärung menschlicher Geschichte – Diamond sieht vor allem in der geografischen Lage Europas und der Landverbindung nach Asien zum Austausch von Nutzpflanzen und Tieren sowie der dabei gewonnenen Immunität gegen Infektionskrankheiten den entscheidenden Vorteil der Europäer gegenüber dem Rest der Welt – entspricht durchaus dem Ansatz der „Big History“. Noch näher steht ihr der israelische Historiker Harari. Er hat mit *Eine kurze Geschichte der Menschheit* (hebräisch 2011)⁶ versucht, die Geschichte der Menschheit seit der Menschwerdung als einen Prozess des Zusammenwachsens zu deuten, bei dem der Mensch seine kommunikativen Kompetenzen ausspielt. In *Homo Deus* (2015)⁷ wird eine dystopische Zukunft entworfen, in der der Menschheit der Kontrollverlust durch selbst erschaffene Maschinen droht, mit der erklärten Absicht, dem entgegenzuwirken.

BEKANNTE FAKTEN NEU GEDEUTET

David Christians „Big History“ ist von der intellektuellen Tiefe und Originalität nicht ganz mit Jared Diamond oder Yuval Harari zu vergleichen. Zu Recht ist bei Christian kritisiert worden, dass die überbordenden Einzelfakten schlicht langweilig und teils ohne Bezug zur Entwicklung des Menschen, andere hingegen längst bekannt sind. Dass etwa Silber bei stellaren Kollisionen entsteht, ist interessant, für den Einfluss der spanischen Silbergewinnung auf die europäische Wirtschaftsgeschichte jedoch ohne Belang. Die zahlreichen Detailfehler sind symptomatisch und in ihrer Gesamtheit wohl kaum vermeidbar, da in den Zeiten immensen Wissenszuwachses große Synthesen den Mut zur Lücke voraussetzen. Dies ist im Übrigen auch bei Diamond und Harari der Fall, deren Arbeiten beide ebenfalls etliche Detailfehler aufweisen, was aber den großen Wurf im Gesamten nicht stört. Da aber „Big History“ noch umfassender ansetzt, muss ein auf diesem Feld arbeitender Autor noch mehr Disziplinen überblicken, was zwangsläufig weitere wissenschaftliche Fehlstellen nach sich zieht.

Was bleibt? Ein historiographischer Neuaufbruch, so viel scheint sicher, wird „Big History“ trotz der gelungenen Vermarktung im Internet nicht werden. Es gibt, wie erwähnt, kaum Arbeiten, die diesen Ansatz operationalisieren, und dies liegt in erster Linie daran, dass es keine eigenständige Methodik gibt. Anders, als von den Protagonisten behauptet, handelt es sich nicht um eine neue historiographische Disziplin, sondern um eine spezifische Perspektive. Diese ist interessant und teils erhellend, bringt aber keine eigene Forschung hervor, sondern deutet bekannte Fakten neu.

Die Perspektivänderung kann gerade im Kontext eines anthropozentrischen Menschenbildes dazu beitragen, unser Bewusstsein für die Interdependenz menschlichen Handelns sowohl mit den naturwissenschaftlichen Gegebenheiten als auch mit der belebten und unbelebten Umwelt deutlich zu schärfen. In Zeiten bevorstehender immenser ökologischer und ökonomischer Umbrüche hat eine solche veränderte Positionierung große Berechtigung.

¹ David Christian: Big History. Die Geschichte der Welt. Vom Urknall bis zur Zukunft der Menschheit, München 2020 (englischsprachiges Original: 2018).

² YouTube: Crash Course Big History, The Big Bang: Crash Course Big History #1, www.youtube.com/watch?v=tq6be-CZJ3w&list=RDLvtq6be-CZJ3w&start_radio=1&rv=tq6be-CZJ3w&t=98&form=MY01SV&OCID=MY01SV [letzter Zugriff: 25.10.2021].

³ David Christian: Maps of Time. An Introduction to Big History, Berkeley / Los Angeles / London 2011 (zuerst 2003).

⁴ Jared Diamond: Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften, Frankfurt am Main 1999 (Erstauflage).

⁵ Jared Diamond: Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen, Frankfurt am Main 2005.

⁶ Yuval Noah Harari: Eine kurze Geschichte der Menschheit, München 2013 (Erstauflage).

⁷ Yuval Noah Harari: Homo Deus. Eine Geschichte von morgen, München 2017 (Erstauflage).

„Gemeinsamkeit ist wichtig“

Über „1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“, die junge jüdische Generation und den Kampf gegen Antisemitismus

CHARLOTTE KNOBLOCH

Geboren 1932 in München, seit 1985 Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern, 2006 bis 2010 Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland, 2005 bis 2013 Vizepräsidentin des Jüdischen Weltkongresses, seit 2013 dessen Beauftragte für Holocaust-Gedenken, 2003 bis 2010 Vizepräsidentin des Europäischen Jüdischen Kongresses.

Im Jahr 321 erließ der römische Kaiser Konstantin ein Gesetz an die Stadt Köln, das die Berufung jüdischer Bürger in den Stadtrat sichern sollte. Es ist der früheste Nachweis für jüdisches Leben in Deutschland. Aus diesem An-

lass werden in diesem Jahr „1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ gefeiert. Warum feiert man dieses Datum, und welche Impulse hat es durch die Feierlichkeiten gegeben?

Charlotte Knobloch: Die Historiker glauben, dass es sogar schon vor dem Jahr 321 jüdisches Leben im Gebiet der heutigen Stadt Köln gab. Wahrscheinlich werden wir uns mit dieser Thematik nochmals näher befassen müssen, wenn neue gesicherte historische Erkenntnisse vorliegen.

Unabhängig von der genauen Jahreszahl wissen viele Menschen in unserem Land leider immer noch sehr wenig über jüdisches Leben und das Judentum. Ich war deshalb sehr froh, dass der ehemalige



Charlotte Knobloch vor der Hauptsynagoge Ohel Jakob am St.-Jakobs-Platz in München.
Foto: Astrid Schmidhuber.

Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Jürgen Rüttgers, die Idee hatte, die Thematik „1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ an die Öffentlichkeit zu bringen. Durch die finanzielle Unterstützung des Bundes ist es jeder interessierten Gemeinde in Deutschland möglich, dieses Thema vor Ort in den unterschiedlichsten Formen zu behandeln. Aufgrund der Pandemie ist das Gedenkjahr jetzt außerdem bis zum Sommer 2022 verlängert worden, sodass noch weitere Initiativen möglich werden.

Mir ist es sehr wichtig, dem Nichtwissen der Menschen über jüdisches Leben in Deutschland zu begegnen. Juden gelten oft immer noch als fremd und exotisch. Ich werde selbst immer wieder gefragt, über welches Meer ich eigentlich gekommen bin. Manche glauben sogar, dass das jüdische Leben in Deutschland erst mit der Ankunft der „Kontingentflüchtlinge“ aus der ehemaligen Sowjetunion vor weni-

gen Jahrzehnten begonnen hat. Ich möchte aber niemandem die Schuld für dieses Unwissen geben, sondern betonen, dass es ein gemeinsames Thema ist, über das wir uns alle Gedanken machen sollten. Das Gedenkjahr „1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ lädt hierzu ein.

Sie engagieren sich seit über fünfzig Jahren für den Wiederaufbau jüdischen Lebens in Deutschland, insbesondere in München, wo Ihr Vater bis 1969 mehrfach Vorsitzender der jüdischen Gemeinde war und Sie ihm 1985 bis heute in diesem Amt nachfolgen. Wie gestaltet sich jüdisches Leben in Deutschland heute, und wie erlebt die junge Generation ihre Religion und das Land, in dem sie lebt?

Charlotte Knobloch: Die junge Generation sollte im Idealfall durch das Elternhaus an die Religion herangeführt werden.

Junge Menschen haben vor allem dann einen Bezug zum Judentum, wenn die Eltern ihnen das Zusammenleben im jüdischen Sinne zeigen und es auch praktizieren.

Die junge jüdische Generation, die überwiegend in früher Kindheit nach Deutschland gekommen ist, studiert heute an den Universitäten und tritt ins Berufsleben ein. Ich bin darüber sehr glücklich, weil ich sehe, dass es hervorragende junge Leute sind, die sich intensiv ihrem Studium widmen, früh in den Beruf eintreten und diesen sehr gut ausüben. Das spielt auch für die Alteingesessenen eine große Rolle, denn sie waren einmal in derselben Situation wie die Eltern und Großeltern der jungen Generation: Auch sie kamen mit leeren Händen in ein Land, das sie nicht kannten, und mussten sich dort zurechtfinden. Sie hatten kurz nach dem Krieg aber nicht die Unterstützung, die die Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion erhalten haben.

Die jungen jüdischen Menschen sind längst im öffentlichen Leben zu erkennen, sie haben ein jüdisches Selbstbewusstsein, das war in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg so nicht der Fall. Aufgrund ihres Selbstbewusstseins zeigen sie auch die Formen der Religion und ihrer Identität viel offener. Zugleich bekommen sie dann auch Probleme, sodass sich manche darüber Gedanken machen, wie sie in die Öffentlichkeit gehen, was sie anziehen und ob sie ihre Religion sichtbar zeigen.

Zu einem Ihrer besonderen Anliegen – auch in Ihrer Zeit als Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland – gehörte immer auch die Integration jüdischer Zuwanderer aus Osteuropa. Wie beurteilen Sie die Integrationsleistungen?

Charlotte Knobloch: In einem Satz: Die Integration hat funktioniert. Ich habe das Wort „Integration“ aber nicht gern benutzt, weil ich niemanden zwingen kann, seine Kultur abzulegen und eine andere Kultur anzunehmen. Den Menschen muss man ihre eigene Kultur, in der sie gelebt haben und in der sie erzogen worden sind, lassen. Man muss sie mit der Kultur des neuen Landes vertraut machen, darf aber nicht darauf drängen, dass sie ihre eigene Kultur hinter sich lassen. Im Gegenteil, ihre mitgebrachte Kultur muss man unterstützen. Ich habe das in unserer Münchner Gemeinde erlebt: Wenn man Veranstaltungen durchführt, die den kulturellen Hintergrund der Zuwanderer mit einbeziehen, hat man ein volles Haus. Man muss den Menschen zeigen, dass sie willkommen sind, und zwar genau so, wie sie sind. Die Jüngeren sind dann sowieso bereit, sich dem Neuen anzupassen. Wir müssen sehr viel Feingefühligkeit an den Tag legen, um zu erkunden, wie man die Menschen in der neuen Heimat unterstützen kann.

In die 1.700-jährige Geschichte der Juden in Deutschland fällt auch der nationalsozialistische Völkermord an den Juden Europas. Wie kann man den Holocaust mit der langen Geschichte der Juden in Deutschland ins Verhältnis setzen und zusammendenken?

Charlotte Knobloch: Der Holocaust war ein Ende der jüdischen Geschichte in Deutschland, aber nicht das Ende. Das ist ein Unterschied. Es gab einen Neubeginn, der eigentlich keiner sein durfte; und der Neubeginn wurde nur von Menschen begonnen, die in kein anderes Land einwandern konnten. Ich habe das Gefühl, dass

heute, fast vier Generationen später, die Menschen in die Normalität in ihrer neuen Heimat gefunden haben.

Die ersten Kinder, die nach 1990 gekommen und in Deutschland aufgewachsen sind, sind deutsche Juden geworden, sie sind mit der deutschen Sprache aufgewachsen und mit ihrem neuen Heimatland verbunden. Mir hat einmal ein hochintelligenter junger Mann gesagt: „Wissen Sie, Frau Knobloch, ich bin ein Deutscher, ich bin ein deutscher Jude.“ Und dieser deutsche Jude spricht auch Russisch.

Der Holocaust ist für viele junge Menschen weit weg. Wenn wir religiöse Gedenktage zu diesem Thema haben, dann sehe ich wenige junge Menschen. Der Holocaust ist ein Thema, das die Älteren stärker interessiert, weil sie noch einen unmittelbaren Zugang dazu haben; die Jungen muss man darüber mehr oder weniger aufklären. Manche unterscheiden sich in dieser Frage kaum noch von anderen Jugendlichen, die in ihrem Geschichtsunterricht so gut wie nichts über den Holocaust gehört haben.

Wenn heute in einer Schule eine Gruppe Schüler vor mir sitzt, manch einer davon ehemaliger Flüchtling, manche Altingesessene, dann gibt es in dieser Hinsicht keinen Unterschied. Den jungen Menschen muss man immer wieder zeigen und sie zum Beispiel über Literatur aufklären, was ihre Großeltern, ihre Urgroßeltern, wo immer sie auch waren, getan beziehungsweise erlebt haben. Das ist eine der wichtigsten Aufgaben, die wir haben, weil die Zeitzeugen aussterben. Die jungen Leute müssen das Erinnern und Gedenken weiterführen, ganz egal, ob sie jüdisch oder christlich sind. Das ist ein gemeinsames Thema, das sehr, sehr wichtig ist, denn nur mit dieser Weitergabe der Erinnerung

kann man wirklich verhindern, dass das, was geschehen ist, sich wiederholt.

Im September dieses Jahres ist das „Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland“ nach einem Umzug nach Heidelberg neu eröffnet worden. Welche Bedeutung hat das Archiv für Vergangenheit und Zukunft der Juden in Deutschland?

Charlotte Knobloch: Dieses Zentralarchiv gibt es zwar schon lange, aber es war nie wirklich bekannt. Dabei ist dort die Vergangenheit präsent, und deshalb ist es wichtig, dass diejenigen, die sich dafür interessieren, dort auch forschen können. Das Zentralarchiv hat unter anderem eine wichtige Aufgabe hinsichtlich der Nachkriegszeit und kann zeigen, wie das Leben von Juden, die nach Deutschland gekommen sind, und von Juden, die in Deutschland geblieben sind, damals aussah. Wie konnten sie im Umkreis der Täter leben und neue Familien gründen? Wenn zu diesen Fragen noch Unterlagen vorhanden sind, dann ist das für die Forschung enorm wichtig und muss entsprechend bewahrt werden. Das Zentralarchiv ist das Gedächtnis der jüdischen Gemeinschaft und ein Traditions Garant.

Jüdisches Leben ist in Deutschland bedroht wie lange nicht mehr. Rechtsterroristische Anschläge wie in Halle, aber auch ein aggressiver, teils als „Israelkritik“ getarnter Antisemitismus von links und vonseiten islamischer Gruppierungen bereiten ernsthafte Sorgen. Gibt es neue Impulse im Kampf gegen Antisemitismus? Was muss man neu denken?

Charlotte Knobloch: Man muss in bestimmten Fragen andere Ansätze verfolgen. Grundlage ist aber, dass die Menschen über das Problem überhaupt Bescheid wissen. Gerade da habe ich große Sorge, weil die politische Bildung, und zur politischen Bildung gehört auch die Vergangenheit dieses Landes, in vielen Schulen und anderen Bildungseinrichtungen leider nur unzureichend stattfindet. Es muss sehr viel mehr im Bereich der politischen Bildung in den Erziehungseinrichtungen getan werden. Damit meine ich nicht nur das Fach Geschichte. Es muss auch politischen Unterricht geben, in dem aktuelle Themen behandelt und mit den Schülern diskutiert werden. Wir brauchen Unterrichtsfächer der politischen Bildung, die die Vergangenheit mit einbeziehen und aktuelle Fragen des Antisemitismus diskutieren. Und das auch schon früh – nicht erst in der Mittel- und Oberstufe!

Sie haben einmal den Vorschlag gemacht, Schulklassen sollten auch Synagogen besuchen. Immer wieder diskutiert wurden auch verpflichtende Besuche von Konzentrationslagern. Kann das ein Ansatzpunkt sein?

Charlotte Knobloch: Das kann ein Ansatzpunkt sein. Aber wenn Schulklassen in die Gedenkstätten der Konzentrationslager gehen, dann sind das heute meist sehr aufgeräumte Plätze. Wenn man dort als Mensch hinkommt, der über diese Zeit sehr wenig weiß, kann man sich die Gräueltaten nicht vorstellen, die in diesen Konzentrationslagern, nehmen wir Dachau zum Beispiel, verübt worden sind.

Es gibt aber einen Ort in Europa, wo man durch das erste Tor geht und sofort ein Frösteln kriegt, und das ist Auschwitz.

In Auschwitz kann man noch heutzutage komplett nachvollziehen, wie die Menschen dort misshandelt und ermordet wurden. Meine große Bitte ist, dass so viele junge Menschen wie möglich die Gelegenheit bekommen, Auschwitz zu besuchen. In Israel zum Beispiel werden die neunten Klassen dorthin geschickt. Weil eine meiner Töchter in Israel lebt, habe ich von meinen Enkelkindern schon Briefe bekommen, in denen sie mir geschrieben haben: „Oma, wie kannst Du in einem solchen Land leben, das so viele von uns umgebracht hat?“ In Auschwitz entsteht ein emotionaler Kontakt, das können Sie in einem anderen Lager nicht auf dieselbe Weise empfinden.

Was ist der Nährboden des Antisemitismus und was hat sich beim Antisemitismus in den letzten Jahren verändert?

Charlotte Knobloch: Der Antisemitismus ist nicht in Deutschland erfunden worden. Er kann auch hier nicht besiegt werden. Das muss man beides ganz klar sagen. Der neue Antisemitismus ist unverschämte Offenheit, und er kommt aus vielen Richtungen gleichzeitig. Leider ruft das aufseiten der Justiz und der politisch Verantwortlichen oft nicht die Reaktionen hervor, die ich mir wünschen würde.

Der Antisemitismus hat sich verändert, beispielsweise, wenn ich mir anschau, wie durch die AfD die Diskussionskultur negativ beeinflusst wurde. Da ist eine Debattengrundlage dafür entstanden, um Juden anzugreifen, das jüdische Leben zu beschmutzen und eben zum Beispiel die Vergangenheit als „Vogelschiss“ zu bezeichnen. Damit hat man den Menschen die klare Botschaft vermittelt, man kann das alles sagen und hat nichts zu

befürchten; das war früher nicht der Fall. Das hat den Antisemitismus beflügelt und bei vielen dazu geführt, dass sie heute den Antisemitismus offen zeigen und andere anstecken, insbesondere auch im Internet. Hier brauchen wir dringend mehr Resonanz von den großen gesellschaftlichen Gruppierungen, von den Kirchen, von den Gewerkschaften, von den Parteien und auch von der gesamten Öffentlichkeit.

In der Gedenkstunde für die Opfer des Nationalsozialismus am 27. Januar 2021 im Deutschen Bundestag haben Sie dazu aufgerufen, die Bundesrepublik Deutschland wehrhaft zu verteidigen. Sie sagten: „Passen Sie auf auf unser Land!“ Sind die Synagogen ausreichend geschützt?

Charlotte Knobloch: Wir gehen davon aus, dass die großen Synagogen ausreichend geschützt sind. Ob das für eine kleine Synagoge, beispielsweise in Hagen, gilt, kann ich nicht beurteilen. Aber diejenigen, die Anschläge verüben wollen, suchen sich Orte aus, von denen sie glauben, dass der Schutz dort nicht so stark ist. Solche Orte gibt es auch, wenngleich nicht in den Großgemeinden und in einigen Bundesländern, die sehr großen Wert auf umfangreiche Schutzkonzepte legen. In Bayern zum Beispiel sind die Synagogen und die jüdischen Einrichtungen sehr gut geschützt.

Der Journalist Jacques Schuster hat kürzlich in der „Welt“ hervorgehoben, dass gegen antisemitische Übergriffe und Gewalttaten nur die Härte des Rechtsstaates helfe. Ist der deutsche Rechtsstaat zu schwach bei der Bekämpfung des Antisemitismus?

Charlotte Knobloch: Ich finde, dass die Gesetzgebung derzeit noch nicht ausreicht, um terroristische Gruppierungen auszuschalten. Zu oft hören wir, dass Angeklagte vor Gericht mit einem Freispruch davonkommen, weil ihnen ihre antisemitischen Taten nicht nachgewiesen werden konnten. Wenn Menschen angegriffen werden, wenn terroristische Pläne ersonnen und durchgeführt werden, sollte der Rechtsstaat auch konsequent durchgreifen. Ich bin keine Juristin, aber ich sehe bei der rechtsstaatlichen Verfolgung gewisse Lücken. Wenn ein Jude beschimpft wird, dann muss derjenige, der ihn beschimpft hat, eine Strafe erhalten. Da bin ich vollkommen mit Jacques Schuster einig, weil ich schon lange der Meinung bin, dass die Justiz die Möglichkeiten bekommen muss, die sie braucht, um solche Verkommnisse angemessen zu ahnden.

Sie haben einmal „eine kluge Kultur des Erinnerns“ gefordert, „die die Menschen zu aufgeklärten Patrioten macht“. Was meinten Sie damit?

Charlotte Knobloch: Ein Mensch muss sein eigenes Land wertschätzen, er muss beurteilen, ob die Dinge, die in seinem Land geschehen, noch richtig sind oder ob er vielleicht etwas tun muss, um Änderungen herbeizuführen. Die Bürger sollen stolz sein auf das Erreichte, aber sie sollen auch wissen, wozu dieses Land imstande war und was Menschen Menschen antun können. Erinnern und Gedenken sind also ganz zentral. Auch die jungen Menschen sollen auf diese stabile Demokratie stolz sein, in der sie leben, sie sollen dieses Land ruhig auch lieben, und das eigene Land soll für sie Wegbereiter in die Zukunft sein. Die Erfolgsgeschichte Deutschlands

muss mehr in den Vordergrund rücken, und der aufgeklärte Patriotismus ist ein Weg dahin. Die Menschen können und dürfen stolz sein auf ihre Heimat. Das darf auf keinen Fall in Nationalismus umschlagen. Patriotismus ist immer ein offenes Konzept, das einlädt und nicht ausgrenzt.

Wie beurteilen Sie den Dialog mit den christlichen Kirchen und mit dem Islam?

Charlotte Knobloch: Mit den christlichen Kirchen gibt es eine gute Zusammenarbeit. Die Zusammenarbeit mit den islamischen Vertretern steckt noch in den Anfängen. Im Islam fehlt ein zentraler Ansprechpartner, mit dem sich verbindliche Absprachen treffen lassen. Wenn ich heute ein Thema diskutiere, weiß ich, dass das, was man diskutiert und vielleicht auch an Konsens erzielt hat, in den islamischen Gemeinden nicht unbedingt umgesetzt werden kann. Die islamischen Gemeinden müssen außerdem weiter sehr vorsichtig sein, wie ihre Jugend erzogen wird, weil diese der jüdischen Bevölkerung und dem Judentum nicht in der Form positiv zugewandt ist, wie ich mir das wünschen würde.

Sie haben am 9. November 2006, dem Jahrestag der „Reichskristallnacht“ in München bei der Einweihung der neuen Synagoge, gesagt: „Wer baut, der bleibt.“ Was bleibt weiterhin aus Ihrer Sicht zu bauen für ein sichtbares jüdisches Leben in Deutschland?

Charlotte Knobloch: Wie gesagt: Die politische Bildung über die Vergangenheit muss intensiviert werden, damit die Nachkommen sich auch etwas darunter vorstellen können. Das sehe ich als eines der wichtigsten Themen. Die Synagogen und Gemeindezentren sind ja fast alle fertig, der Bau der Münchner Synagoge war da auch ein Vorreiter. In der Folge ist sehr viel gebaut und renoviert worden.

Das ist aber nur ein Element. Wir müssen auch das Vertrauen, die Sicherheit und das Gefühl des Zusammenhalts stärken. Für mich ist Deutschland meine Heimat. Aber es gibt unter den jüdischen jungen Leuten sehr viel Unsicherheit. Sie können nur bleiben, wenn sie sich in Deutschland sicher und zugehörig fühlen. Dafür zu sorgen, ist nicht eine Aufgabe der jüdischen Menschen, sondern der gesamten Bevölkerung. Ich betone immer wieder: Gemeinsamkeit ist wichtig. Der Kampf gegen Antisemitismus ist keine jüdische, sondern eine gemeinsame Aufgabe, eine Aufgabe, die man gemeinschaftlich bewältigen muss. Er wird eine zentrale Herausforderung für die Gesellschaft in den nächsten Jahrzehnten sein. Denn nur wer bleibt, der baut auch.

Das Gespräch führte Ralf Thomas Baus am 7. Oktober 2021.

Das Interview ist der letzte Teil der insgesamt dreiteiligen Serie „1.700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“, die in der Mai/Juni-Ausgabe 2021, Nr. 568, der Zeitschrift Die Politische Meinung eröffnet und in der September/Oktober-Ausgabe 2021, Nr. 570, fortgesetzt wurde.

Politthriller

Konrad Adenauer und die Kriminalliteratur (Teil 1)

CHRISTOPHER BECKMANN

Geboren 1966 in Essen, Historiker, Referent Wissenschaftliche Dienste/ Archiv für Christlich-Demokratische Politik, Konrad-Adenauer-Stiftung.

Immer wieder wurde behauptet, die Ära Adenauer sei eine muffige und reaktionäre Zeit der „Restauration“ gewesen. Als ein vermeintlicher Beleg galt die nicht ganz arroganzlose Wahrnehmung, der erste Bundeskanzler habe sich kaum für die zeitgenössische Literatur und Kultur interessiert und als außerdienstliche Lektüre Agatha Christie und Edgar Wallace bevorzugt. In der Tat entwickelte Konrad Ade-

nauer keinen Sinn für die Gegenwartsliteratur, wie andererseits die prominenten Schriftsteller jener Zeit, etwa Heinrich Böll oder Günter Grass, dem Kanzler und seiner Politik mehr als kritisch gegenüberstanden. Dabei wiesen, wie Hans Maier kürzlich in dieser Zeitschrift dargelegt hat, Nachkriegsliteratur und Nachkriegspolitik durchaus Parallelen auf, weil sie beide „Produkte der Ernüchterung“ nach den Katastrophen der ersten Jahrhunderthälfte und insofern „unfreiwillige Verwandte“ waren.

Mit seiner Vorliebe für Krimis war Adenauer keine Ausnahme unter Spitzenpolitikern. So hegte der französische

Staatspräsident François Mitterrand erklärtermaßen eine Vorliebe für die Kommissar-Maigret-Romane des Belgiers George Simenon. Im heute als Museum und Gedenkstätte dienenden Wohnhaus des „Alten“ in Rhöndorf steht ein Bücherregal, das seine persönliche Krimi-Sammlung enthält. Aus den dort vorhandenen Titeln ebenso wie aus handschriftlichen Bemerkungen in einzelnen Büchern lässt sich schließen, dass Adenauer den klassischen Detektivroman britischer Prägung („Whodunit?“) bevorzugte – neben Wallace und Christie etwa Dorothy Sayers, Margery Allingham oder Arthur Conan Doyle. Weniger nach seinem Geschmack waren actiongeladene, mit zwielichtigen, moralisch ambivalenten „Helden“ aufwartende Thriller amerikanischer Prägung, etwa von Raymond Chandler oder Ross Macdonald. Ob er einen Sensus für Politthriller hatte, deren Funktion als Spiegel politischer Entwicklungen des 20. Jahrhunderts der Adenauer-Biograph Hans-Peter Schwarz eine Studie gewidmet hat (*Fantastische Wirklichkeit. Das 20. Jahrhundert im Spiegel des Politthrillers*, München 2006), ist nicht bekannt, aber wenig wahrscheinlich.

Seit dem fulminanten Erfolg von Umberto Eco's *Der Name der Rose* (Erstveröffentlichung 1980, auf Deutsch 1982) hat auch die historische Kriminalliteratur einen enormen Aufschwung erlebt. Sucht man im Internet unter dem Stichwort „Historische Kriminalromane“, sind die Ergebnisse kaum zu überblicken. Hans-Peter Schwarz schrieb, dass Politthriller die „Bedrohungspotenziale“ der Gegenwart thematisieren. Dagegen bettet der historische Kriminalroman seine Handlung in geschichtliche Entwicklungen ein, deren Ausgang dem Leser, nicht aber den literarischen Figuren bekannt ist.

Ein gelungenes Beispiel dieser Gattung ist die in Deutschland zwischen 1990 und 2019 erschienene, dreizehn Bände umfassende Bernie-Gunther-Reihe des 2018 verstorbenen Schotten Philip Kerr, die die Zeit von der späten Weimarer Republik bis zur frühen Bundesrepublik umfasst. Zu nennen sind ferner die in der Spätphase der Weimarer Republik und den ersten Jahren des nationalsozialistischen Regimes angesiedelten Gereon-Rath-Romane von Volker Kutscher (bisher acht Bände) oder in jüngster Zeit die im letzten Kriegsjahr beginnenden und bis 1961 reichenden Geschichten um den Dresdener Kommissar Max Heller von Frank Goldammer (sieben Bände).

BABYLON BERLIN

Wenig verwunderlich ist, dass auch die Ära Adenauer allmählich zum Thema der Kriminalliteratur wird und die Person des ehemaligen Kölner Oberbürgermeisters und ersten Bundeskanzlers gelegentlich zum Akteur. Als handelnde Person taucht Konrad Adenauer in einigen Bänden der Gereon-Rath-Reihe auf. Volkert Kutschers Romane haben als Vorlage der Fernsehserie *Babylon Berlin* sogar über den beachtlichen Leserkreis hinaus breites Interesse geweckt. Allerdings handelt es sich bei Serie und literarischer Vorlage um – wie ein Rezensent treffend schrieb – „zwei verschiedene Universen“ (Peter Körte, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2. November 2018).

Babylon Berlin ist eine gut gemachte, opulent ausgestattete und bis in die Nebenrollen mit einer Legion hervorragender Schauspielerinnen und Schauspieler aufwartende Fernsehserie von hohem Unterhaltungswert. Sie nimmt es allerdings

weder mit der Vorlage noch mit den historischen Tatsachen allzu genau. Natürlich können Verfilmungen kaum so komplex sein wie das Vorbild. Auch ist es legitim, Figuren oder Handlungsstränge von der Vorlage abweichend anzulegen. Allerdings kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es den Machern von *Babylon Berlin* oftmals um den visuellen oder bisweilen auch voyeuristischen Effekt und eine eindeutige politische Botschaft geht, für die man die historischen Fakten großzügig – um es vorsichtig auszudrücken – interpretiert. Ein Beispiel ist die Figur der Charlotte Ritter (später verheiratete Rath). Die Serie zeigt sie als aus schwierigsten sozialen Verhältnissen stammend und zumindest gelegentlich als Prostituierte tätig, während sie in den Kutscher-Romanen nichts mit dem Rotlichtmilieu zu tun hat. Vielmehr ist sie hier eine junge Frau, die zielstrebig darauf hinarbeitet, Rechtsanwältin zu werden, bis die Nazis, die ab 1934 keine Frauen mehr an deutschen Gerichten zulassen, diesen Traum zerstören. Außerdem ist sie eine zutiefst demokratisch gesinnte Nazigegnerin, die ihr literarischer Schöpfer in einem Interview als „Verfassungspatriotin“ bezeichnet hat.

ARTIFIZIELLE ÜBERSPANNUNG?

Mehr als fragwürdig ist es, wenn in der dritten Serienstaffel, die in der Zeit des Weltwirtschaftskrise einleitenden Börsencrashes von 1929 spielt, dieser Crash als bewusst genutztes Vehikel rechtsradikaler Kräfte zur Zerstörung der Republik dient. Mittendrin der – in den Romanen nicht auftauchende – Unternehmersprössling

Alfred Nyssen, dessen Name sich kaum zufällig auf „Thyssen“ reimt. Ungeachtet der tatsächlich hochproblematischen historischen Rolle Fritz Thyssens und der Tatsache, dass die Weltwirtschaftskrise natürlich den Aufstieg der NSDAP begünstigt hat, feiert hier die von der Geschichtsforschung längst ad acta gelegte These, wonach der böse Kapitalismus zwangsläufig den Faschismus hervorbringe, fröhliche Urständ. In der ersten Staffel wird bei einem abendlichen Treffen republikfeindlicher und nationalistischer Dunkelkammer – weil es wohl so gut ins Bild passt – nach dem Absingen des Lieds vom „Guten Kameraden“ der Slogan „Wer hat uns verraten? – Sozialdemokraten!“ skandiert. Tatsächlich war das jedoch ein Schlagwort, mit dem die SPD der Weimarer Jahre von der anderen Seite, von Linksaußen angegriffen wurde, weil sie in den Wirren des Kriegsendes 1918 angeblich eine wirkliche Revolution in Deutschland verhindert habe. Den verstorbenen früheren Herausgeber des *Merkur*, Klaus Scheel, hat dies und anderes zu einer wütend-polemischen Kritik veranlasst. Den Machern von *Babylon Berlin*, so einer der Vorwürfe, gehe es „weder um historische Wahrheit noch um literarische Wahrheit, in der man einer Figur folgt und ihr glaubt, was sie erlebt und was sie erzählt“, die Serie sei geprägt von einer „volkspädagogische(n) Gutgemeinheit, die weder Realismus noch artifizielle Überspannung“ zulasse (<https://das-schema.com/2017/10/23/warum-ist-babylon-berlin-so-abstossend>). Demgegenüber ist nicht nur die meisterhafte Verknüpfung von Fiktion und Historie ein besonderer Vorzug der Romane von Volker Kutscher, auch die Figurenzeichnung ist deutlich komplexer und ambivalenter als in der Verfilmung.

Konrad Adenauer taucht bei Kutscher zunächst als Oberbürgermeister von Köln auf, dann als Verfolgter des NS-Regimes. Im zweiten Band (*Der stumme Tod*, zuerst erschienen 2009) wird der aus Köln nach Berlin übergesiedelte Kommissar Gereon Rath von seinem Vater, dem politisch und persönlich eng mit Adenauer verbundenen Kriminalrat Engelbert Rath, gebeten, sich diskret um die Hintergründe einer Erpressung zu kümmern, der sich der Kölner Oberbürgermeister und Präsident des Preußischen Staatsrats ausgesetzt sieht. Während es in der Serie *Babylon Berlin*, die dieses Motiv aufgreift, um ein – frei erfundenes – Foto geht, das ihn beim Besuch eines Sadomaso-Kellers zeigen soll, bezieht sich der Roman „Stummer Tod“ auf einen realen historischen Hintergrund.

Erpresst wird Adenauer hier mit der historisch verbürgten Tatsache, dass er sich Ende der 1920er-Jahre mit geliehenem Geld bei Aktiengeschäften grandios verspekuliert hatte und ihm Bankiers und Geschäftsleute dann auf höchst zweifelhafte Art und Weise aus der Bredouille halfen. Ziel des Erpressers, der sich als ein Arbeiter des Automobilherstellers Ford entpuppt, ist es, den vom Kölner Oberbürgermeister initiierten Umzug der Ford-Werke in eine neue, moderne Fabrik nach Köln zu verhindern und so seinen Arbeitsplatz in Berlin zu retten.

Die Erpressung hat es nicht gegeben, wohl aber die Verlagerung der Ford-Werke nach Köln. Gereon Rath gelingt es, den Erpresser ausfindig zu machen und hinreichend einzuschüchtern.

Den zweiten Auftritt hat Konrad Adenauer im fünften Band (*Märzgefallene*, zuerst erschienen 2014), der in den Wochen um den Reichstagsbrand vom 28. Februar und die letzten halbwegs freien Reichs-

tagswahlen vom 5. März 1933 spielt. Bei einem Besuch in Köln zu Karneval Ende Februar trifft Gereon Rath im Haus seiner Eltern den Oberbürgermeister, der sich sehr pessimistisch über seine politische Zukunft und die Möglichkeiten äußert, die Nationalsozialisten wieder aus der Regierung zu vertreiben. Man habe es versäumt, den Nazis rechtzeitig „mit Gewalt“ entgegenzutreten. Auch auf die beiden Persönlichkeiten, von denen viele – gerade im konservativen Lager – hofften, sie würden Hitler bändigen, könne man nicht zählen. Reichspräsident Paul von Hindenburg sei „ein politischer Volltrottel“, Vizekanzler Franz von Papen („dieser westfälische Muuzepuckel“), der glaube, man habe sich Hitler „engagiert“, ein „Intrigant“. Nach dem Krieg schrieb der historische Adenauer übrigens in einem Privatbrief von der „abnormen Beschränktheit“ von Papens.

EIN DREIFACH DONNERNDES „KÖLLE ALAAF“

Zu einer bedrohlichen, gleichwohl auch komischen Szene kommt es, als während des Rosenmontagszuges, den der Noch-Oberbürgermeister vom Balkon des Rathhauses verfolgt, eine Gruppe SA-Männer lautstark „Adenauer an die Mauer!“ skandiert, ohne dass die Polizei eingreift. Dies tun stattdessen Mitglieder der „Roten Funken“ – eines der Traditionskorps des Kölner Karnevals –, die die SA-Männer einkreisen und zum Rückzug bewegen. Der „Karnevalsmuffel“ Adenauer (das war er tatsächlich) bringt daraufhin vom Balkon „ein dreifach donnerndes Kölle Alaaf“ auf die Roten Funken aus. Bei einem

erneuten Besuch in Köln einige Tage später erfährt Rath dann, dass Adenauer die Stadt verlassen hat und für abgesetzt erklärt wurde.

Zum letzten Mal (bisher) taucht der spätere Bundeskanzler als Akteur im sechsten Band auf (*Lunapark*, zuerst 2016). Es ist die Zeit des „Röhm-Putschs“ am 30. Juni 1934, den Hitler und die SS bekanntlich fingierten, um die konkurrierende SA-Führung um Ernst Röhm und zugleich eine Reihe anderer politischer Gegner zu ermorden oder einzuschüchtern. Auch Adenauer, der damals vorübergehend mit seiner Familie in Potsdam-Neubabelsberg lebte, wurde für einige Tage inhaftiert. In dieser Situation erhält Kommissar Rath einen verzweifelten Anruf von dessen Frau Auguste („Gussie“), die ihn um Hilfe bittet und ihn zugleich über den Mord am ehemaligen Reichskanzler Kurt von Schleicher und seiner Frau informiert, die ebenfalls zu den Opfern der brutalen Säuberungsaktion gehören. Obwohl Rath nicht viel unternehmen kann, zudem mit zahlreichen eigenen Problemen zu kämpfen hat, versucht er, seine Verbindungen spielen zu lassen, und ist erleichtert, als Adenauer kurz darauf aus der Haft entlassen wird. Bei einer Einladung zum Tee entpuppt sich dieser in der Analyse der politischen Situation wieder als hellsichtiger als Gereon Rath, was sich auch dessen Frau Charlotte, die mit dem katholischen rheinischen Zentrums Politiker eigentlich nicht viel anfangen kann, eingestehen muss: Während Gereon in der Aktion immer noch einen Schlag gegen die Machtgelüste der SA-Führung sieht, erkennt Adenauer, dass sich die Nazis weiterer Kritiker und potenzieller Gegner entledigen, ihre Macht entscheidend festigen und sich zugleich decouvriert ha-

ben. Man werde „von Jangstern“ regiert, und es sei „eine Schande“, dass die deutschen Bischöfe geschwiegen hätten, zumal mit Erich Klausener eine führende Persönlichkeit des politischen Katholizismus unter den Opfern sei.

„DOOFES JUNGVOLK“

Kutscher legt dem späteren Bundeskanzler hier eine Kritik am Klerus in den Mund, die zeitgenössisch beispielsweise vom emigrierten Publizisten Waldemar Gurian erhoben wurde und die Adenauer selbst kurz nach Kriegsende in einem Brief an seinen Schulfreund Pfarrer Bernhard Custodis äußerte, nicht aber öffentlich wiederholte. Dass die Unvereinbarkeit von christlicher und nationalsozialistischer Weltanschauung zu mehr Widerspruch und Protest seitens der Kirchen hätte führen müssen, kommt in einem kurzen Gespräch zum Ausdruck, das Adenauers Sohn Paul und Fritze, der Pflege Sohn der Eheleute Rath, der zum Leiden von Charlotte begeistertes Mitglied des nationalsozialistischen Jungvolks ist, im Garten führen, während die Erwachsenen drinnen beim Tee sitzen. Fritze kann „nicht viel mit dem fremden Jungen anfangen [...], vor allem, weil der anders war“. Paul findet zu seinem Erstaunen das Jungvolk „doof“ und die Begründung macht Fritze geradezu fassungslos: „Die Hitlerjugend geht nicht in die Kirche“, so Paul Adenauer, der bekanntlich später Priester wurde. „Mama sagt, alle Nazis gehen nicht in die Kirche. Deswegen finde ich die doof.“

Die Nebenhandlungen mit Adenauer tragen dazu bei, ein dichtes Bild der komplexen Situation Deutschlands in der

Spätphase der Weimarer Republik und der beginnenden NS-Diktatur zu zeichnen. Adenauer repräsentiert gewissermaßen die untergehende Republik, zunächst noch als einflussreicher Politiker und Strippenzieher, dann als gefährdete, schon auf dem Weg auf das Abstellgleis befindliche „Altlast“ der sterbenden Demokratie und schließlich als potenzielles Opfer des mörderischen, nach umfassender Macht und Kontrolle strebenden NS-Regimes. Und er zeigt sich mit einem illusionslosen Realitätssinn bei der Einschätzung der allgemeinen politischen Lage und seiner persönlichen Situation ausgestattet. Kutschers Zeichnung der Person Adenauers nutzt daneben die üblichen Versatzstücke – die an einen „Indianerhäuptling“ erinnernde Physiognomie, eine gewisse

Distanziertheit im persönlichen Umgang, die natürliche Autorität, die auch Charlotte Rath sofort bemerkt: „Es war ein runder Tisch, und dennoch stand außer Frage, dass dort, wo Adenauer saß, oben war.“ Ein wenig arg bemüht wirkt lediglich der Versuch, Adenauers legendäres rheinisches Idiom einzufangen, ein Problem, das Kutscher mit anderen Autoren teilt. Auch in diesen Nebensträngen der Handlung brilliert Kutscher bei der Verknüpfung von Fiktion und historischen Fakten.

An einer solchen Verknüpfung haben sich inzwischen einige andere Autorinnen und Autoren versucht, die die Handlung ihrer Kriminalromane in der jungen Bundesrepublik und der Kanzlerschaft Konrad Adenauers ansiedeln. Die Ergebnisse sind, wie der zweite Teil in der Januar/Februar-Ausgabe 2022 dieser Zeitschrift zeigen wird, von sehr unterschiedlicher Qualität.

Œuvre von hohem Rang

—
Klaus Hildebrand zum 80. Geburtstag

HORST MÖLLER

Geboren 1943 in Breslau, 1992 bis 2011 Direktor des Instituts für Zeitgeschichte München-Berlin, 1996 bis 2011 Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Am 18. November 2021 vollendete Klaus Hildebrand das 80. Lebensjahr. In seiner Generation ist er der führende deutsche Historiker der internationalen Beziehungen und der deutschen Außenpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts.

In Bielefeld geboren, studierte er seit 1961 an der Universität Marburg Geschichte, Politische Wissenschaft und Germanistik. Zu seinen prägenden akademischen Lehrern gehörte Andreas Hillgruber, mit dem ihn später eine enge Zusammenarbeit verband. Seit 1965 Wissenschaftlicher Assistent bei Manfred Schlenke in Mannheim, wurde Klaus Hildebrand 1967 mit seiner 1969 veröffentlichten, umfangreichen Dissertation zu einem bis dahin wissenschaftlich nicht untersuchten Thema promoviert: „Vom Reich zum Weltreich. Hitler, NSDAP und koloniale Frage 1919–1945“.

Schon 1972 wurde der damals erst 31-Jährige – heute etwa das durchschnittliche Promotionsalter! – nach mehrjährigen Archivstudien, unter anderem im *Public Record Office* in London, mit einem Thema zur britischen Außenpolitik im 19. Jahrhundert in Mannheim habilitiert. Diese grundlegenden Qualifikationen als Forscher eröffneten ihm rasch eine glänzende wissenschaftliche Karriere.

Der ersten Professur an der Universität Bielefeld 1974 folgte noch im gleichen Jahr die Berufung zum Ordinarius an der Universität Frankfurt am Main. Weitere ehrenvolle Rufe zeugen von seinem schnell wachsenden, hohen wissenschaftlichen Ansehen: 1977 wechselte er nach Münster, 1982 nach Bonn, wo er nach seiner schweren Erkrankung 2008 bis zur Emeritierung 2010 blieb. Zwischenzeitliche Rufe an die amerikanische Elite-Universität Harvard sowie die Universität München lehnte Klaus Hildebrand ab.

Schwerpunkte des wissenschaftlichen Œuvres von Klaus Hildebrand sind der Nationalsozialismus, das europäische Staatensystem im 19. und 20. Jahrhundert sowie die deutsche Außenpolitik von Bismarck bis zur Bundesrepublik. Hinzu kommen epochenspezifische Schwerpunkte in der britischen Geschichte sowie thematisch übergreifende Darstellungen zu einzelnen Perioden der deutschen Geschichte. Neben quellengesättigten Grundlagenwerken veröffentlichte Klaus Hildebrand prägnante problemorientierte Überblicke und Beiträge zu methodischen Fragen. Seine Schriften zeichnen sich durch klare Konzeption und gepflegten Stil aus.

In den methodischen Debatten wurde er gemeinsam mit Andreas Hillgruber zum Verfechter zwar nicht eines historiographischen „Primats der Außenpolitik“, jedoch einer reflektierten modernen Politikgeschichte gegen die hegemonial auftretende, dogmatisierte Sozialgeschichtsschreibung der „Bielefelder Schule“. Anders, als in dieser Kontroverse oft behauptet, bezieht Hildebrand innenpolitische Bedingungs Zusammenhänge der Außenpolitik und andere historische Faktoren durchaus mit ein.

GEGEN MODISCHE MEHRHEITSMEINUNGEN

In dem seit den ausgehenden 1960er- und 1970er-Jahren heftig geführten Streit über die Frage, wie polyzentrisch und improvisiert die nationalsozialistische Diktatur gewesen sei und welche Rolle der Diktator Adolf Hitler („schwacher Diktator“) für die Herrschaftsstruktur gespielt habe, vertrat er mit Karl Dietrich Bracher und anderen Zeithistorikern zwar eine Gegenposition zu den damals aufkommenden historiographischen Tendenzen, doch in reflektierter, undogmatischer Form. Heute gehören diese Debatten der Vergangenheit an, und die multikausalen Interpretationen, zu denen Hildebrand beigetragen hatte, dominieren.

Der Vorzug von Hildebrands historiographischer Position, die er mit Verve auch gegen modische Mehrheitsmeinungen vertrat, besteht unter anderem darin, dass ihre Begründung nicht allein argumentativ, sondern außerdem in seinen großen Werken nachvollziehbar ist. Nach seiner Dissertation veröffentlichte er in rascher Folge kleinere Schriften zur Historiographie über Reichskanzler Theobald von Bethmann-Hollweg und damit partiell zur Ursachenforschung über den Ersten Weltkrieg, zum „Deutschen Reich und zur Sowjetunion im internationalen System zwischen 1918 und 1932“ sowie schließlich die knappe, aber gehaltvolle Darstellung *Deutsche Außenpolitik 1933–1945. Kalkül oder Dogma?*, deren Bedeutung schon daran ersichtlich wird, dass sie bis 1990 in aktualisierter Form fünf Auflagen erlebte. Später führte Hildebrand in seinem großen Essay *Integration und Souveränität. Die Außenpolitik der Bundesrepublik Deutschland 1949 bis 1982* (erschienen 1991) diese Thematik zeitlich fort.

Sein erfolgreichstes Werk ist vermutlich das zuerst 1979 veröffentlichte Studienbuch *Das Dritte Reich*, das bis 2009 in siebter, überarbeiteter Auflage sowie in fünf Übersetzungen erschien. Es handelt sich meines Erachtens um die beste kürzere Darstellung des NS-Regimes: Das Werk schildert prägnant Grundzüge und Ereignisse, es analysiert mit souveräner Meisterschaft die entscheidenden Probleme, Interpretationen und methodischen Zugänge zur Erforschung des NS-Regimes. Hildebrand referiert fair auch die interpretatorischen Gegenpositionen zu seiner eigenen und berücksichtigt alle zentralen Sektoren der NS-Diktatur, keineswegs nur die Außenpolitik. Mit diesem breit rezipierten Buch festigte sich der internationale Ruf Klaus Hildebrands, zumal 1989 in London sein Werk *German Foreign Policy from Bismarck to Adenauer. The limits of statecraft* folgte. Daneben veröffentlichte Hildebrand in diesen Jahren zahlreiche kleinere Schriften sowie noch das bedeutende Studienbuch *Deutsche Außenpolitik 1871–1918* (zweite Auflage 1994).

GROSSE DARSTELLUNGSKUNST

Drei weitere große Monographien sind hervorzuheben – seine quellen- und forschungsgesättigten Hauptwerke: 1984 veröffentlichte Klaus Hildebrand in der repräsentativen Reihe „Geschichte der Bundesrepublik Deutschland“ den Band *Von Erhard zur Großen Koalition 1963 bis 1969* – eine wahre Pionierleistung, die erste geschichtswissenschaftliche Darstellung dieses Zeitraums, die auf umfassender Auswertung bis dahin unerschlossener Quellen beruhte. Sie behandelt feinsinnig alle zentralen Themen der Zeit, von Politik und Gesellschaft über Wirtschaft und Kultur bis zum Mentalitätswandel. In der 1997 veröffentlichten, frühere Arbeiten wieder aufnehmenden Monographie *No Intervention. Die Pax Britannica und Preußen 1865/66–1869/70* analysiert Hildebrand die die europäische Geschichte maßgeblich beeinflussende

Bismarck'sche Reichsgründung aus britischer Sicht. Doch geht er weit darüber hinaus und erhellt subtil „British Interests“ und die fundamentalen Prinzipien der englischen Außen- und Weltpolitik im 19. Jahrhundert.

Bereits vorher veröffentlichte er das ihm selbst vermutlich wichtigste Buch, ein Meisterwerk der Beherrschung großer Quellenmassen und umfangreicher Forschungsliteratur. Hildebrand analysiert sowohl Kontinuitäten als auch Diskontinuitäten dieser höchst unterschiedlichen historischen Epochen im jeweiligen europäischen (gegebenenfalls auch atlantischen) Kontext. Das Buch ist vorbildhaft für eine abgewogene, alle Aspekte berücksichtigende Interpretation und zeugt von großer Darstellungskunst. Dieses Monumentalwerk *Das vergangene Reich. Deutsche Außenpolitik von Bismarck bis Hitler* von 1.050 Seiten setzt Maßstäbe und ist die bis heute gültige Behandlung dieses Schlüsselthemas der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

BERATER UND HERAUSGEBER

Bedenkt man das qualitativ so hochstehende und quantitativ so umfangreiche Gesamtwerk von Klaus Hildebrand, dann überrascht es, wie viele andere Aufgaben der passionierte Universitätslehrer mit zahlreichen exzellenten Doktoranden zusätzlich wahrgenommen hat: als Berater von Politik und Fernsehproduktionen, als öffentlich präsender Vortragender und zeitgeschichtlicher Experte, als Mitglied zahlreicher Kommissionen und als Herausgeber bedeutender Editionen und Sammelwerke.

In zahlreichen Gremien und Projekten, in denen wir beide gemeinsam tätig waren, habe ich nicht allein seine überragende Fachkenntnis und Sorgfalt, sondern auch seine ausgeprägte Fähigkeit zur sachbezogenen, kollegialen Zusammenarbeit besonders schätzen gelernt, beispielsweise in den Beiräten des Instituts für Zeitgeschichte München-Berlin, der Deutschen Historischen Institute in Paris und London, dem Stiftungsrat Deutscher Historischer Institute im Ausland, in der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien – als deren zeitweiliger Präsident er sich große Verdienste beim Übergang in die Zuständigkeit des Deutschen Bundestages erwarb –, in der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – in der er Abteilungsleiter war –, im Gründungsdirektorium des Hauses der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland in Bonn (außer uns beiden Lothar Gall und Ulrich Löber) sowie in der Deutsch-Russischen Historikerkommission und schließlich in der von Lothar Gall geleiteten Herausgeberschaft der *Enzyklopädie deutscher Geschichte*.

Außerdem wirkte Klaus Hildebrand als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats des Deutschen Historischen Instituts in Washington, als Mitherausgeber der *Historischen Zeitschrift* und als Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Darüber hinaus gehörte er lange

Jahre – von 1988 bis 2013 – dem Wissenschaftlichen Beirat der Zeitschrift *Die Politische Meinung* an.

Ebenso erfreulich und fruchtbar war die Zusammenarbeit mit Klaus Hildebrand im Herausbergremium der im Auftrag des Auswärtigen Amtes erarbeiteten vielbändigen Edition des Instituts für Zeitgeschichte *Akten der Auswärtigen Politik der Bundesrepublik Deutschland*. Die Edition verdankt Klaus Hildebrands stupendem Wissen und seiner akribischen Vorbereitung viel. Das Gleiche gilt für die von uns beiden gemeinsam herausgegebene vierbändige Edition *Die Bundesrepublik Deutschland und Frankreich 1949 bis 1963. Dokumente* (erschienen 1997 bis 1999).

Diese enge Kooperation in so vielen unterschiedlichen Zusammenhängen war stets leistungsorientiert, aber entspannt. Klaus Hildebrand stellte sich, nachdem wir uns 1982 kennengelernt hatten, als absolut zuverlässiger und fairer Partner heraus, kommunikativ aufgeschlossen, humorvoll im Umgang. Mit seiner Frau neigte der auch literarisch gebildete Gelehrte – jeder Zoll ein Herr – zu gepflegter Geselligkeit und liebte anregende Gespräche; in Erinnerung bleibt auch ihre großzügige Gastfreundschaft. Die zahllosen Begegnungen mit ihm empfinde ich als bereichernd, seine jahrzehntelange Freundschaft bedeutet mir viel.

An seinem 80. Geburtstag kann Klaus Hildebrand, der schon 1987 mit dem Bundesverdienstkreuz Erster Klasse ausgezeichnet wurde, auf ein Œuvre von hohem Rang und eine große Zahl wissenschaftsorganisatorischer und wissenschaftspolitischer Leistungen zurückblicken. Umso tragischer ist es, dass seine schwere Erkrankung ihn so plötzlich daran hinderte, weiter zu wirken und ein schon begonnenes großes Werk über das europäische Staatensystem seit dem Wiener Kongress fortzuführen.

PUBLIKATIONEN

Unmittelbar nach dem 26. September 2021 erschienen die *empirischen Analysen zu den Ergebnissen der Wahlen* zum Deutschen Bundestag, zum Berliner Abgeordnetenhaus sowie zur Landtagswahl in Mecklenburg-Vorpommern. Die Wahlanalysen zeigen die Veränderungen der Stimmenanteile, die Wanderungen und die wesentlichen Bestimmungsgründe des Wahlergebnisses.

In der Nationalen Wasserstoffstrategie legte die Bundesregierung 2020 fest, grünen Wasserstoff als Schlüsseltechnologie für die Energiewende zu etablieren. Die Transformation der energieintensiven Industrien in Richtung klimaneutrale Produktion mit Wasserstofftechnologien kommt derzeit jedoch über Pilotanlagen noch nicht hinaus. Der im Oktober 2021 erschienene *Reality-Check der Nationalen Wasserstoffstrategie* untersucht, wo die Hürden liegen. Er ist in Zusammenarbeit mit EPICO Klima-Innovation entstanden.

Im Mittelpunkt des im Oktober 2021 veröffentlichten *Klimareports 2021* stehen die potenziellen Auswirkungen von Extremwetterereignissen und die Folgen des Klimawandels auf den Agrarsektor. Renommierter Experten aus den weltweiten Klima- und Energieprogrammen der Konrad-Adenauer-Stiftung blicken auf verschiedene Weltregionen und zeigen, wie komplex die Folgen des Klimawandels sind.

Das Sicherheitsgefühl von Menschen ist subjektiv. Daher ist es für den Staat umso schwieriger, angemessen zu handeln. Die im Oktober 2021 erschienene Studie *Wenn es Nacht wird in Deutschland. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage zu Kriminalitätsangst und der Akzeptanz von Maßnahmen gegen Kriminalität* geht der Frage nach, wie verschiedene staatliche Maßnahmen von den Bürgern beurteilt werden.

Die Studie *Gemeinsam oder allein? Deutschlands Sicherheit*, veröffentlicht im Oktober 2021, untersucht, welche Bedrohungslagen die Menschen wahrnehmen und welche ihnen mehr oder weniger Sorgen bereiten. Zudem beschäftigt sie sich mit sicherheitspolitischen Grundorientierungen und Einstellungen zur Europäischen Union. Darüber hinaus wird die Haltung zu Deutschlands internationaler Rolle beleuchtet.

PERSONALIA

Im November 2021 übernahm Henning Suhr die Leitung der Inlandsprogramme in der Hauptabteilung Europäische und Internationale Zusammenarbeit.

Seit Dezember 2021 leitet Simon Backovsky die Promotionsförderung; Viktor Frank ist für das Länderprojekt Mongolei zuständig und Ulf Laessing leitet das Regionalprogramm Sahel mit Sitz in Bamako (Mali).

Die nächste Ausgabe erscheint im Februar 2022
zum Thema

Staat

Ideen zu Reformen

Mit Beiträgen unter anderen von Ferdinand Kirchhof, Thomas de Maizière,
Sabine Sütterlin-Waack und Monica Wüllner.

IMPRESSUM

Nr. 571, November/Dezember 2021, 66. Jahrgang, ISSN 0032-3446

DIE POLITISCHE MEINUNG



Herausgegeben für die
Konrad-Adenauer-Stiftung von
Norbert Lammert und Bernhard Vogel

Begründet 1956 von
Otto Lenz und Erich Peter Neumann

Redaktion
Bernd Lohmann (Chefredakteur)
Ralf Thomas Baus (Redakteur)
Cornelia Wurm (Redaktionsassistentin)

Geschäftsführung
Konstantin Otto
Jenny Kahlert (Assistenz)

Anschrift
Rathausallee 12, 53757 Sankt Augustin
Klingelhöferstraße 23, 10785 Berlin
Telefonnummer: (0 22 41) 2 46 25 92
ralf.baus@kas.de
cornelia.wurm@kas.de
www.politische-meinung.de

Redaktionsbeirat
Stefan Friedrich, Ulrike Hospes,
Matthias Oppermann, Matthias Schäfer

Verlag und Anzeigenverwaltung
Fromm + Rasch GmbH & Co. KG
Postfach 19 48, 49009 Osnabrück
Telefonnummer: (05 41) 310-333
kas@frommrasch.de

Herstellung
Fromm + Rasch GmbH & Co. KG
Breiter Gang 10-16, 49074 Osnabrück

Konzeption und Gestaltung
Stan Hema GmbH
Agentur für Markenentwicklung, Berlin
www.stanhema.com

Bezugsbedingungen
Die Politische Meinung erscheint sechsmal im Jahr.
Der Bezugspreis für sechs Hefte beträgt 50,00 €
zzgl. Porto. Einzelheft 9,00 €. Schüler und Studenten
erhalten einen Sonderrabatt (25 Prozent). Die Bezugs-
dauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, sofern
das Abonnement nicht bis zum 15. November eines
Jahres schriftlich abbestellt wird. Bestellungen
über den Verlag oder durch den Buchhandel.

Das Copyright für die Beiträge liegt bei der Poli-
tischen Meinung. Nicht in allen Fällen konnten
die Inhaber der Bildrechte ermittelt werden. Noch
bestehende Ansprüche werden ggf. nachträglich
abgegolten. Die Zeitschrift wird mitfinanziert durch
Zuwendungen der Bundesrepublik Deutschland.

Bildnachweis vierte Umschlagseite
Jan Gossaert [1478/88–1533/36], „Der Sündenfall“
(Adam und Eva), Gemälde / Öl auf Eichenholz
(um 1525), Bildmaß: 170 x 114 cm, Standort: Gemälde-
galerie, Staatliche Museen zu Berlin



NEUTRAL GEHT GAR NICHT

Mehr zum Thema MENSCH UND MENSCHENRECHTE finden Sie in unserem Blog!

aktuell

Menschenrechte : nachgefragt

Ein Interview-Podcast

Hochkarätige Interviewpartner
wie Prof. Dr. Godula Kosack,
Vorsitzende von »Terre des Femmes –
Menschenrechte für die Frau e. V.«
oder Bjian Khajepour,
iranischer Wirtschaftsexperte
und ehemaliger politischer Gefangener

Die Politische Meinung
Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur

aktuell



UNAUSGESPROCHEN
EINE MUSIKALISCHE EINLADUNG ZUM GEDENKEN

10. Dezember 2021
Cellokonzert zum internationalen
Tag der Menschenrechte
Junge Musikerinnen und Musiker
von vier Kontinenten
spielen
Pau Casals »Song of the Birds«

Herausgegeben für





DÉJÀ-VU?

Durch eine Frauengruppe in Ganzkörperschleiern drängt sich ein Mädchen nach vorn. Sein Gesicht ist unverhüllt. Das Foto entstand vor 25 Jahren, als die Taliban zum ersten Mal die Macht in Afghanistan übernahmen und das Tragen der Burka gewaltsam durchsetzen wollten.

Heute wiederholen sich die Szenen. Die Unterdrückung gerade auch von Frauen kehrt zurück. Der Westen hat das Land nach seiner Intervention am Ende wieder den Taliban überlassen. Die Frage, wie er glaubwürdig für Menschenrechte eintreten will, stellt sich in aller Schärfe. Und nicht nur dort.

Foto: © picture alliance / ASSOCIATED PRESS |
SANTIAGO LYON



Jan Gossaert: Der Sündenfall (Adam und Eva)
© bpk / Gemäldegalerie, SMB / Jörg P. Anders