

Wolfgang
Wunden/
Elmar Kos

Anthropologie, Theologie und Medien

Das Kapitel 3 der Kirchenerklärung „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft“ reicht nicht aus

Die Erwartungen an das humane Potenzial der Kirchen sind heute nicht gering, ungeachtet des Rückgangs kirchlichen Einflusses in größeren Segmenten der Bevölkerung. Soweit Führungskräfte und Meinungsbildner auf dem Boden des Grundgesetzes stehen und um die Integration der Gesellschaft besorgt sind, erwarten sie Rat und Hilfestellung der Kirchen bei Entscheidungen von einiger Bedeutung – unabhängig davon, ob sie persönlich selbst kirchlich gebunden sind. Die Kirchen stehen dabei für eine moralische Instanz, die auf das Wohl der Menschen bedacht ist und jahrhundertelange Erfahrung mit Weitsicht, Klugheit und Spiritualität für die Bewältigung heutiger Problemlagen ins Spiel bringen kann. Dies gilt vor allem dann, wenn sie sich selbstkritisch und öffentlich zu eigenen historischen Fehlleistungen und Irrtümern bekennen, wie dies für Rom Papst Johannes Paul II am 12. März dieses Jahres (nicht zum ersten Mal, aber betont öffentlichkeitswirksam) getan hat. In den großen Umwälzungen, die durch Stichworte wie „Globalisierung“ und „Individualisierung“ benannt werden, wird guter Rat auch bei den Kirchen gesucht, wohl vor allem deswegen, weil nicht wenige Menschen die Ahnung beschleicht, dass bei den unter diesen Stichwörtern diskutierten Entwicklungen nicht nur die Mehrung des Bruttosozialprodukts, sondern zugleich auch das Humanum auf dem Spiel steht.

Die Kompetenz der Kirchen beruht nicht zuletzt auf der Theologie, der wissenschaftlich verantworteten Rede über „Gott und die Welt“. Weiß sie von Gott auch eher weniger als sie oft vorgibt, so ist sie doch in der Lage, die Komplexität der „Welt“, der menschlichen Dinge im Licht der göttlichen Offenbarung und mit Hilfe anderer Wissenschaften zu erkennen, zu verstehen und zu beurteilen. Insbesondere dass sie den Menschen kennt, das Maß seiner Verfallenheit und seiner Möglichkeiten, seine Freiheit und deren Chancen und Risiken, ist ein Fundus, aus dem die Kirche schöpfen kann. Immer wieder ist dabei die Rede vom „christlichen Menschenbild“, das bei der Gestaltung der menschlichen Verhältnisse und Strukturen des Zusammenlebens als Leitlinie und Richtgröße gelten müsse.¹ Aktuelle Äußerungen unter Bezug auf dieses Menschenbild dürften deswegen in informierten Kreisen auf großes Interesse

¹ Für das 20. Jahrhundert und Deutschland ist hier für die theologische Anthropologie vor allem Romano Guardini zu nennen. S. Gunda Brüske, Anruf der Freiheit, Anthropologie bei Romano Guardini, Paderborn–München–Wien–Zürich 1998.

stoßen. Unter diesem Aspekt ist ein Kapitel der Gemeinsamen Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Chancen und Risiken der Mediengesellschaft“ von Interesse: „Medien und Kommunikation in anthropologischer Perspektive“.²

Will ein solches Dokument über die innerkirchlichen Grenzen hinaus gesellschaftlich-politisch Wirkung zeigen (in Annahme oder Ablehnung), dann setzt dies freilich voraus, dass die theologische Anthropologie selbst Profil entwickelt und beweist, dass sie in der Lage ist, in sich schlüssige Argumente zu generieren, aus denen sich einsichtige, handlungsleitende, glaubwürdige und überzeugende Geltungsgründe für das Handeln in sozialetischen Problemfeldern gewinnen lassen. Solche Geltungsgründe könnten dann im Kontext der Anthropologien anderer Wissenschaften diskursfähig sein und sich in Auseinandersetzung damit begeben. Es leuchtet ohne weiteres ein, dass dies nur gelingen kann, wenn die theologische Anthropologie sich profiliert darstellt und sich auf der Höhe der eigenen Disziplin und des zeitgenössischen Denkens und Argumentierens befindet.³

Die Erklärung fand in der Öffentlichkeit ziemlich wenig Resonanz. Über die Gründe kann man getrost spekulieren: Medien sind – so könnte man argumentieren – allenfalls dann ein Gesprächsthema, wenn sie Spektakuläres bieten – eher theoretische Ausführungen über sie finden dagegen kaum Interesse, unabhängig davon, wie wichtig sie sind. Man könnte auch Betrachtungen über den zurückgehenden Einfluss der Kirchen im öffentlichen Leben anstellen, wodurch in der Folge auch eine solche Erklärung an Resonanz einbüßt. Auf einer Tagung über die Erklärung am 9. und 10. September 1998 wurde keine plausible Erklärung dafür gefunden. Aber könnte es nicht sein, dass die Erklärung in dem Bemühen, möglichst niemandem weh zu tun, zu weit ging und des-

² Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover - Bonn 1997, 47-59. - Eine knappe Zusammenfassung der wesentlichen Punkte des Dokuments bei Christoph H. Werth, Zivilisationspolitik als Aufgabe. Zum gesellschaftlichen Diskurs über Medienethik, in: Rüdiger Funiok/Udo F. Schmälzle/Christoph H. Werth (Hg.) Medienethik - die Frage der Verantwortung, Bonn 1999, 131-160, hier 147-150.

³ „Menschenbild und Menschenwürde“ - so lautete das Thema des 10. Europäischen Theologenkongresses vom 26. bis 30. September 1999 in Wien. Gestützt durch einen Vortrag des Verfassungsrechtlers Paul Kirchhof und des Staatskirchenrechtlers Thomas Kaufmann sahen sich die Theologen herausgefordert, sich stärker in die gesellschaftliche Diskussion um schwierige ethische Fragen einzubringen. Vgl. den Tagungsbericht von Stefan Orth unter dem Titel „Begründungsbedürftige Menschenbilder - Der Zehnte Europäische Kongress evangelischer Theologen“, in: Herder-Korrespondenz (1999) H. 11/November, 573-577.

halb eine kirchliche Position nicht mehr deutlich wurde?⁴ Wolfgang R. Längenbucher – von Jürgen Wilke bei der Tagung zitiert – warf der Schrift „windelweiche Kompromißhaltung an Stellen“ vor, „an denen es um das Problem der gesellschaftlichen Integration bzw. Desintegration gehe“⁵.

Der vorliegende Beitrag verfolgt eine andere Spur, er versucht, die inhaltliche Qualität des Textes unter dem Gesichtspunkt theologischer Anthropologie zu bewerten. In einem ersten Schritt wird gefragt, welche Fragen der Text des 3. Kapitels der Erklärung aufwirft, wenn man ihn aus der Warte theologischer Anthropologie betrachtet. Im zweiten Schritt wird die Frage gestellt, ob die Erklärung auf der Höhe der vorausgehenden Erklärungen der Kirche (hier nur der katholischen Kirche) ist. Im dritten Schritt werden in der aktuellen medientheoretischen Debatte einige Hinweise darauf gesammelt, wie eine aktuelle Kultur- und Medienanthropologie auf der Höhe der Zeit die Frage „Was ist der Medienmensch?“ zu beantworten versuchen würde; in einem vierten Schritt schließlich werden zentrale theologische Aussagen betrachtet, die mit den im dritten Schritt genannten Erkenntnissen konvergieren. Dies alles versteht sich als Anregung, in weiteren Arbeiten eine solche umfassende Medienanthropologie zu entwickeln. Daraus könnte eine Grundlage für künftige Verlautbarungen zwecks Einmischung in politische, ökonomische und kulturelle Diskussionen entstehen.

1 Defizite der Anthropologie von "Chancen und Risiken der Mediengesellschaft (CRMg)"

Um zu klären, welche Fragen in CRMg vor allem in bezug auf die anthropologische Perspektive und ihre Relevanz für die Medienentwicklung offenbleiben, bietet sich an, zunächst die Grundaussagen dieses Kapitels im einzelnen kritisch darzustellen.

Grundlegend für die anthropologische Perspektive soll das christliche Menschenbild sein. Wie bestimmt CRMg das christliche Menschenbild? Zu Beginn werden die zentralen Formeln wiederholt. Zum Menschsein gehören Freiheit, Würde und Selbstbestimmung der einzelnen. Zugleich

⁴ Oberkirchenrat Joachim Schmidt äußerte, die Erklärung sei eine „kirchliche Kompromißschrift“, entstanden in ökumenischen „Abschleifprozessen“: Sebastian Engelbrecht, Im Kunstlichtkeller. Das Schicksal des Medienpapiers der Kirchen, in: epd medien Nr. 73 vom 19. September 1998, 3.

⁵ Zitiert nach dem Tagungsbericht „Die Kirchen und ihr Medienpapier. ‚Vier Jahre Leiden am gelben Heftchen‘ (Jacobi). Eine Fachtagung in Hamburg“, in: Fernsehinformationen Nr. 19, Oktober 1998, 637.

„hängt das, was der Mensch ist und werden kann, entscheidend von den Beziehungen ab, in denen er lebt“ (47). Dabei sind sowohl die Beziehung zu Gott als auch die Beziehung zu den Mitmenschen konstitutiv für die Identitätsentwicklung des Menschen. Dieses „dynamische Beziehungselement“ (48), das Menschsein wesentlich bestimmt, tritt in der Kommunikation auf. Daraus folgert CRMg die zentrale Bedeutung der Kommunikation für den Menschen. „Personwerdung und Kommunikation sind unauflöslich verknüpft“ (48). Woher kommt die Dynamik dieses Beziehungselements? Hier verweist der Text auf die Grundverfassung des Menschseins. Da der Mensch mehr ist als nur ein Naturwesen, ist er dazu in der Lage, das Beziehungsgeflecht, in dem er lebt, zu gestalten. Von daher sind alle Entwicklungen und Veränderungen der Kommunikationsmöglichkeiten von anthropologischer Relevanz bzw. müssen sich vor den anthropologischen Grundaussagen bewähren. Im Hinblick auf die aktuelle Situation ergibt sich für CRMg die Ambivalenz, dass die „Vermehrung der Kommunikationsmöglichkeiten“ (49) durch den breiteren Informationshorizont Chancen für die Urteilsbildung schaffen, gleichzeitig aber auch die „Bildung fester Grundüberzeugungen [...] beeinträchtigen“ (49) können. Diese Ambivalenz zeigt die Notwendigkeit, die neuen Informations- und Kommunikationstechniken zu gestalten. Als Zielvorstellung dafür wird menschenwürdige Kommunikation genannt. Soweit die Grundlagen.

Bemerkenswert an dieser Einführung ist, dass hier Kommunikation von dem Begegnungsgeschehen und der Gestaltungsaufgabe (Deutung) her bestimmt wird. Damit vermeidet CRMg (jedoch nur an dieser Stelle) die häufig in kirchlichen Dokumenten anzutreffende (und im folgenden dann doch auch hier wieder auftretende) Reduktion von Kommunikation auf Austausch und auf das Informationsgeschehen. Es wird jedoch nicht zwischen Persönlichkeit und Person unterschieden. Mal wird von der Persönlichkeitsentwicklung, dann wieder von der Personwerdung gesprochen, ohne zu sehen, dass Persönlichkeit das meint, was der Mensch aus sich macht, während für die Würde der Person charakteristisch ist, nicht eine Folge der Ausbildung von Persönlichkeit zu sein, sondern dieser vorauszuliegen.⁶ Von daher ist der Mensch durch die Aussagen zur Persönlichkeitsbildung, d.h. zum Vollzug des Personseins unterbestimmt. Was Personsein bedeutet, wird nicht geklärt. Entsprechend wird CRMg in diesem Zusammenhang dem Kommunikationsbegriff nicht gerecht. Das zeigt sich dann auch an den Aussagen zur medialen Kommunikation. Die Bedeutung der Medien wird nur auf die Persönlichkeits-

⁶ Vgl. J. Gründel, Person und Gewissen, in: ders. (Hg.), *Leben aus christlicher Verantwortung*. Bd. 1, Düsseldorf 1991, 63–85, 65.

bildung (die Ermöglichung von Urteilsbildung durch Vorbildgestalten bzw. die Bedrohung der Grundüberzeugungen durch die Unverbindlichkeit) und nicht auf den anthropologischen Kern, den Personbegriff, bezogen.

Wie sieht der Beitrag des christlichen Menschenbildes zu der notwendigen Gestaltung der Kommunikations- und Informationstechniken aus? Unter dem Titel „Kommunikation und Lebensdeutung“ (3.1) geht CRMg davon aus, dass der Mensch interpretierend ein Selbst- und Weltverständnis entwickelt. Diese Lebensdeutung ist maßgeblich für seine Lebensgestaltung. Dabei verfolgt er die Zielperspektive „eines umfassend gelingenden Lebens“ (50). Die christliche Tradition wird als ein Medium solcher Lebensinterpretation und -gestaltung bezeichnet. Hier werden die „elementaren Sachverhalte des Lebens“ (50) in einen Gesamthorizont eingeordnet. Gegenüber der chaotischen Mannigfaltigkeit des Lebens wird Orientierung ermöglicht. Auch hier greift CRMg wieder auf die Grundverfassung des Menschen als geistiges Wesen zurück. Der Mensch geht nicht im Vorhandenen auf. Darin besteht seine unverlierbare Würde. Theologisch beruht dies nach CRMg auf der freien Zuwendung Gottes. Diese Gottesbeziehung wird in Jesus Christus begründet. Sie ist das Maß für die menschliche Freiheit und ermöglicht eine Orientierung am „Willen Gottes als dem Inbegriff des Guten und des gelingenden Lebens“ (51). Alle Techniken und alle Formen des Zusammenlebens und der Kommunikation werden daran gemessen, ob sie förderlich sind für ein gelingendes Leben. Gelingendes Leben aber ist nur möglich, wo die Vieldimensionalität der orientierenden Bilder gewahrt bleibt und die Lebensorientierung nicht einseitig oder reduziert erfolgt. Deshalb können nach CRMg die orientierenden Bilder der Vieldimensionalität nur gerecht werden, wenn sie die dreifache Verwiesenheit des Menschen (Lebenswelt, Mitmenschen, Gott/Transzendenz) berücksichtigen.

Sicherlich ist es richtig, auf die Bedeutung des Selbst- und Weltverständnisses für die Lebensgestaltung zurückzugehen. Gegenüber einer Vielzahl von kirchlichen Texten fällt ebenso angenehm auf, dass hier die pluralistische Verfasstheit unserer Gesellschaft ernstgenommen wird. Die christliche Tradition wird als eine Möglichkeit der Lebensinterpretation und -gestaltung bezeichnet. Aber der in diesem Abschnitt zentrale Begriff der Deutung (Interpretation, Kreativität) wird nicht mit dem Kommunikationsbegriff vermittelt. Dadurch bleibt Kommunikation unterbestimmt und der anthropologische Kontext von Deutung und Interpretation entfaltet. Konkret zeigt sich der fehlende Bezug zum Kommunikationsbegriff, wenn hier als normativer Bezugspunkt mehrfach nur „gelingendes Leben“ genannt wird, während zuvor menschenwürdige Kommunikation (und damit Sozialität, Beziehung, Gemeinschaft) als

Zielvorstellung festgehalten wurde. Schließlich wird der Gottesbezug eher funktional als anthropologisch begründet. CRMg geht nicht davon aus, dass der Transzendenz-/Gottesbezug zum Menschen (als Person) gehört und deshalb eine Lebensorientierung ohne Transzendenzbezug dem Menschen nicht gerecht wird, sondern um gelingendes Leben zu ermöglichen, muss u.a. der Transzendenzbezug Bestandteil der Lebensorientierung sein.

Der nächste Abschnitt (3.2 „Kommunikation als geistiges Geschehen“) widmet sich der Frage nach dem verantwortlichen Gebrauch der Freiheit angesichts der Erweiterung von Freiheitsräumen und Gestaltungsmöglichkeiten. Erneut greift CRMg den Gedanken auf, dass sich der Mensch nicht auf die biologische Verfassung und die Naturgebundenheit reduzieren lässt. Die Kommunikation ist dabei (in Analogie zum Begriff des Geistes bzw. als Dimension des Geistes) diejenige Dimension, in der der Mensch über die materielle Welt hinausgeht. Er muss von daher sein Leben in Freiheit selbst gestalten und seinen Lebensweg selbst bestimmen. Theologisch begründet CRMg diese Grundverfassung des Menschen in der Gottebenbildlichkeit. Angesichts der Ambivalenz, dass diese Freiheit zur Gestaltung humanen Zusammenlebens aber auch zur Zerstörung von Lebensmöglichkeiten führen kann, besteht nach CRMg ein verantwortlicher Gebrauch der Freiheit darin, die Voraussetzungen eines Lebens in Freiheit für alle Menschen zu stärken, die eigenen Begabungen zu entfalten und im Prozess der Kommunikation die Würde des anderen zu wahren.

Diese Rückbindung des verantwortlichen Gebrauchs der Freiheit an die notwendigen Voraussetzungen, die nicht zerstört werden dürfen, ist wichtig und überzeugend. Sie ist aber kein anthropologisches Argument. Anthropologisch müsste gezeigt werden, dass aus der Freiheit des Menschen selbst nicht nur wertneutral die genannte Ambivalenz folgt, sondern es müssten zugleich Anhaltspunkte dafür aufgewiesen werden, woran sich ein angemessener Gebrauch orientieren kann. Abgesehen von diesem grundsätzlichen Problem wird auch in diesem Abschnitt die Bedeutung der Kommunikation (hier im Verhältnis zum ‚Geist‘) nicht deutlich.

Daran schließt der Text Überlegungen zum Vertrauen als Grundvoraussetzung der Kommunikation (3.3) an. Kommunikation wird dabei auf die Ausbildung der persönlichen Identität bezogen. In diesem Zusammenhang ist Vertrauen nach CRMg sowohl auf der zwischenmenschlichen Ebene als auch auf der Ebene der Systeme notwendig. Als Faktoren, die dieses Vertrauen und damit die Kommunikation zerstören können, werden falsche Informationen und Manipulationen innerhalb der medialen Darstellung genannt. Für CRMg liegt das Vertrauen der Nutzerinnen

und Nutzer in solche Systeme insofern im Interesse der Akteure, als es Grundlage ihrer Arbeitsmöglichkeiten ist. Unter spezifisch ethischer Hinsicht folgt aus der Würde des Menschen für die Gestaltung von Kommunikationsverhältnissen die Notwendigkeit von „Aufklärung, Information und Offenlegung über Arbeits- und Wirkweise von Medien“ (55).

In diesem Abschnitt stehen zwei Aspekte des Kommunikationsbegriffs unvermittelt nebeneinander. Kommunikation wird hier doch einerseits mit ‚Austausch‘ und als Informationsgeschehen charakterisiert, andererseits aber auf die Ausbildung persönlicher Identität bezogen und damit als Begegnungsgeschehen verstanden. Das hat auch Konsequenzen für den Begriff des Vertrauens. Die konstitutive Bedeutung des Vertrauens für die Kommunikation ist durchaus richtig gesehen. Aber diese anthropologische Dimension geht weiter als die genannten Mißbrauchsmöglichkeiten (Fehlinformation, Manipulation) abdecken. Sie führt zu der grundsätzlichen Frage, ob Verständigung als eigentlicher Sinngehalt der Kommunikation auch durch mediale Kommunikation möglich ist. Unvermittelt nebeneinander stehen auch funktionale Argumentation (Interesse der Akteure, Vertrauen zu erhalten, um die Grundlage ihrer Arbeitsmöglichkeit zu erhalten) und anthropologische Argumentation (Konsequenzen aus der Würde des Menschen). Nicht geklärt wird der Fall eines erschlichenen Vertrauens. Von der funktionalen Betrachtungsweise her lässt sich diese Möglichkeit kaum kritisieren.

Als nächstes behandelt CRMg die Interpretations- und Gestaltungsmöglichkeiten der einzelnen (Lebensdeutung und -gestaltung) in ihrem wesentlichen Bezug auf die jeweils bestehenden Kommunikationsstrukturen (3.4). Für das Dokument hat dies zunächst zur Konsequenz, die eigene Verantwortung der Menschen für die Gestaltung der Beziehungen zu beachten. Zugleich bedeute dies aber, dass die Muster für die Lebensdeutung von der jeweiligen kulturellen Herkunftsgeschichte geprägt werden. Darin komme der Doppelcharakter menschlicher Existenz zum Ausdruck. Als einzigartiges Individuum habe der Mensch eigene Würde, die theologisch an die Gottebenbildlichkeit rückgebunden wird. Gleichzeitig ist der Mensch ein soziales Wesen, „das dazu bestimmt ist, in der Gemeinschaft der Menschen sein Leben zu führen“ (56). Damit werden Freiheit und Sozialität als Grundbegriffe der christlichen Anthropologie aufgenommen. Sozialität wird hier durch den Gedanken der Gleichrangigkeit der Menschen bestimmt. Die Freiheit wird durch rechtliche Regelungen erläutert, in denen sich das Freiheitsideal konkretisiert.

Auch hier werden wieder zentrale Elemente der christlichen Anthropologie genannt (Sozialität, Individualität, Kommunikationsstrukturen), aber sie bleiben in sich unterbestimmt und untereinander kaum vermit-

telt. So gehört zwar die Prägung durch kulturelle Muster und die Gleichrangigkeit aller Menschen zur Sozialität. Anthropologisch wäre Sozialität jedoch durch die Angewiesenheit des einzelnen auf die anderen Menschen (Angewiesenheit darauf, dass sich der einzelne in der Begegnung selbst finden und bestimmen kann) zu verstehen. Auch die Freiheit wird nicht in bezug auf die Gemeinschaft mit anderen verstanden, sondern lediglich formal durch individuelle Rechte erläutert. Ebenso werden die Kommunikationsstrukturen nur auf die Interpretations- und Gestaltungsmöglichkeiten des Individuums bezogen. Ihre Bedeutung für die Gemeinschaft bleibt unberücksichtigt.

Unter „Kommunikation und kulturelle Herkunft“ (3.5) will CRMg den Gemeinschaftsbezug zum Thema machen. Dieser Gemeinschaftsbezug bestehe darin, dass die individuellen Selbst- und Weltbilder immer auch „Ausdruck der Gemeinschaft und Kultur“ (57) sind. Dieser Bezug jeder Kommunikation zu ihrer Herkunft und zu der sie tragenden Kultur wird für CRMg zum normativen Ansatzpunkt. Öffentliche Kommunikation kann dann daran gemessen werden, ob sie die sie ermöglichenden Voraussetzungen erhält und fördert. Als Voraussetzungen werden die Freiheitsrechte genannt. Diese öffentliche Kommunikation ermöglichenden Voraussetzungen spielen nach CRMg eine entscheidende Rolle für die Demokratie (freie Meinungsbildung, Sicherung von Vielfalt und differenzierten Informationsstand). Daraus folgt für die Massenmedien die Aufgabe, die „Vielzahl von konkurrierenden Überzeugungen“ (57) zu erhalten und zu ermöglichen. Diese Zielvorstellung möchte das Dokument auch gegenüber den Marktmechanismen aufrecht erhalten. Dabei sind nach CRMg die Aufklärungs- und Bildungsarbeit sowie die Stabilisierung der politischen Rahmenbedingungen auch für die Marktorientierung von zentraler Bedeutung. Insofern bestehe hier kein Widerspruch.

Der Forderung, ethische Zielvorstellungen auch gegenüber den Marktmechanismen nicht aufzugeben, ist sicherlich zuzustimmen. Ob jedoch das Argument des langfristigen Nutzens angesichts der immer kurzfristigeren Effizienzorientierung die Entscheidungsträger tatsächlich überzeugt, dürfte unwahrscheinlich sein. Von unserer Fragestellung her ist in erster Linie festzuhalten, dass der Gemeinschaftsbezug hier eindeutig unterbestimmt ist. Die Gemeinschaft wird nicht als eigenständige Größe ernst genommen, sondern immer nur von den einzelnen her (Prägung des Selbst- und Weltverständnisses, Motivzusammenhang für den einzelnen) bestimmt. Auf diese Weise wird die Zweipoligkeit von Individuum und Gemeinschaft unterlaufen. In der Folge fehlt auch dem Kommunikationsbegriff der entscheidende soziale Charakter, denn der erschöpft sich nicht in der Einbettung in einer bestimmten Kultur, sondern besteht in dem Begegnungsaspekt. In der Kommunikation wird eine Beziehung zu

den Kommunikationspartnern eingegangen. Damit gehen die anthropologischen Voraussetzungen, die es zu bewahren gilt, über die genannten Rechte hinaus. Sie bestehen in der sich im Begegnungsaspekt der Kommunikation niederschlagenden Verständigungsorientierung.

CRMg greift entscheidende Elemente des christlichen Menschenbildes auf und formuliert stellenweise Bezüge zu den neuen gesellschaftlichen Bedingungen (gekennzeichnet von Pluralismus, Individualisierung und prekärer Identitätssuche). Aber diese einzelnen Aspekte werden z.T. lediglich assoziativ aufeinander bezogen oder nur additiv aneinandergereiht. Das zeigt sich sehr deutlich am Kommunikationsbegriff. Die anthropologisch entscheidenden Charakteristika Beziehungsaspekt, Vertrauen, Identitätsbezug stehen unvermittelt neben den Merkmalen Information, Austausch, Möglichkeit der Manipulation. Es fehlt ein konsistenter Kommunikationsbegriff.

Auch die immer wieder aufgegriffene Bedeutung der Kommunikationsstrukturen ist nicht hinreichend bestimmt. Sie werden ausschließlich auf die einzelnen bezogen (in 3.1 auf das Selbst- und Weltverständnis der einzelnen, in 3.3 auf das Vertrauen einzelner und in 3.4 auf Interpretations- und Gestaltungsmöglichkeiten des Individuums). Die Bedeutung der Kommunikationsstrukturen und ihrer Veränderungen für die Gemeinschaft - wie sie etwa im Begriff „soziale Kommunikation“ in anderen Texten thematisiert wurde - kommt nicht in den Blick. So wird Kommunikation auch ständig als Medium der Lebensdeutung bezeichnet, aber Kommunikation als Verwirklichung von Gemeinschaft (soziale Kommunikation, Verständigungsorientierung) fehlt völlig.

Darin zeigt sich ein Grundproblem von CRMg. Es geht nicht wirklich von einer Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft aus. Die anthropologischen Aussagen beschränken sich auf Einzelaspekte der Individualität des Menschen und der Kommunikation. Die Aussagen zur Gemeinschaft sind vorwiegend soziologisch-funktionaler Art und gerade nicht anthropologisch. So wird beispielsweise Sozialität ausschließlich als Prägung durch gesellschaftliche Vorgaben verstanden. Auch der anthropologische Grundgedanke, dass der Mensch mehr ist als ein Naturwesen, Materielles und Vorhandenes übersteigt, wird nicht entfaltet. Damit sind Kommunikation und Menschsein (Person) in mehrfacher Hinsicht unterbestimmt. Es werden lediglich verschiedene Versatzstücke genannt (Welt-/Selbstverständnis, Individualität/Sozialität, der Mensch als Geistwesen). Der für die christliche Anthropologie zentrale Personbegriff spielt keine systematische Rolle.

2 Anthropologie in anderen Dokumenten der katholischen Kirche

Die Anfragen an CRMg lassen sich für die anthropologische Fragestellung in vier Punkten zusammenfassen.

1. Die Beziehung zu Gott und die Beziehung unter den Menschen: Was bedeutet die mehrfach genannte Beziehung zu Gott und wie verhält sie sich zu den Beziehungen unter den Menschen?
2. Die Grundverfassung des Menschen als Geistwesen: Anthropologisch wird die Beziehung zu Gott in der Grundverfassung des Menschen als geistiges Wesen (der Mensch ist nicht nur Naturwesen) gefasst. Theologisch wird diese Grundverfassung (und die damit zusammenhängende unverlierbare Würde) auf die freie Zuwendung Gottes bezogen. Diese geht jedoch über die in CRMg genannte Gottebenbildlichkeit hinaus. Vielmehr muss die Gottebenbildlichkeit von der trinitarischen Gottesvorstellung her gedeutet werden.
3. Autonomie (Selbststand) und Gemeinschaft (Relationalität): CRMg versäumt es, den Menschen als soziales Wesen (auf Beziehung angewiesenes Wesen) zu bestimmen. Dies wäre, ausgehend von dem Geistbegriff, theologisch vor allem aber durch den Rückbezug der Gottebenbildlichkeit auf die Trinität möglich gewesen. Von daher ist es nicht überraschend, dass Freiheit und Autonomie thematisiert werden, ohne das Problem der Vermittlung mit der Gemeinschaft zu beachten. Gemeinschaft wird nicht als eigenständige Größe berücksichtigt.
4. Kommunikation als Begegnung und Beziehung: Diese Ausblendung der Sozialität des Menschen schlägt sich auch im Kommunikationsbegriff nieder. Kommunikation wird nicht als Beziehungsgeschehen verstanden. Folglich spielt auch der Einfluss sich ändernder Kommunikationsstrukturen auf die Gemeinschaft keine Rolle. Hier bietet sich an, auf den Begriff „soziale Kommunikation“ zurück zu greifen, der sich auf dieses Problem bezieht.

Bevor wir aber auf den Begriff „soziale Kommunikation“ näher eingehen, soll hier auf weitere Ansätze in bezug auf die genannten anthropologischen Defizite hingewiesen werden, die in einigen älteren Dokumenten enthalten sind und die CRMg hätte aufnehmen können.

Schon die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums, *Gaudium et spes* (GS), versteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen von der Einheit von naturalem Wesen und gnadenhafter Bestimmung her. Vor diesem Hintergrund erfolgt dann eine Charakterisierung des Menschen als Person (GS 12–22). Im Anschluss daran entwickelt GS das soziale Wesen des Menschen (GS 23–32). Unter Rückgriff auf diese Texte hätte CRMg

die Überlegungen zur Gottebenbildlichkeit und zur Verfassung des Menschen als geistiges Wesen vertiefen können.

Im Hinblick auf die spezifische Auseinandersetzung mit den Medien ist nach wie vor *Communio et Progressio* (CeP) einschlägig.⁷ Von fundamentaler Bedeutung für das ganze Dokument sind die Bestimmung des Menschen durch die Gemeinschaft mit Gott und die Konsequenzen für die Beziehungen unter den Menschen.

Hier geht CeP auf die vom II. Vatikanum vorgenommene Einordnung der Gemeinschaft mit Gott in die Heilsgeschichte zurück. Es geht dann um den Rückschluss von der heilsgeschichtlichen (ökonomischen) Trinität auf die immanente Trinität. Gott kann in sich kein anderer sein als in der Begegnung mit uns. In sich ist Gott die trinitarische, sich wechselseitig Teilhabe schenkende *communio*. Deshalb kann das II. Vatikanum davon ausgehen, dass Selbstoffenbarung Gottes reale Teilhabe bedeutet. Darin besteht eine der großen Leistungen des II. Vatikanums. Hier ist es vor allem das Dokument *Dei verbum* (DV), das die Abkehr von der Vorstellung der Offenbarung als Summe von Aussagen und Sätzen (*depositum fidei*) vollzogen hat. Vielmehr wird hier Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes i.S. von Selbstmitteilung verstanden.⁸ Über eine Selbsterschließung (für das Erkennen) hinaus erfolgt in der Offenbarung eine Selbst-Mitteilung, d.h. eine reale Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes selbst.⁹ Diese Teilhabe an Gott ermöglicht Gemeinschaft mit den Menschen und unter den Menschen. Die menschliche Gemeinschaft wird auf die Selbstmitteilung Gottes bezogen, weil die innertrinitarische *communio* als Urbild jeder menschlichen *communio* verstanden wird. Offenbarung ist Stiftung von *communio*.

Von daher kann CeP die Gemeinschaft mit Gott als Bewegung der Kommunikation verstehen. Dieses Kommunikationsgeschehen geht von Gott aus und bedeutet ein Anteilgeben und Sich-Mitteilen zwischen Gott und Mensch. Vermittelt wird dies durch Jesus Christus und die Kirche (CeP 8, 114, 126–134). In Jesus Christus ist dann durch die Selbstmitteilung Gottes jede Kommunikationsgemeinschaft grundgelegt (Jesus Christus als „*perfectus communicator*“, CeP 8). In diesen Überlegungen ist

⁷ Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* (CeP), Trier 1971.

⁸ Dahinter steht die in der Theologie sich zu der Zeit durchsetzende Rezeption des geschichtlichen Denkens, die bis zur Tübinger Schule zurückreicht. Gegen eine feststehende Anthropologie, wie sie noch in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Metaphysik zu finden war, wird die Geschichtlichkeit des Menschen als für diesen konstitutiv entdeckt. Vgl. P. Hünermann, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit*, Münster 1994, 342ff.

⁹ Darin besteht der sogenannte „kommunikationstheoretisch-partizipative Offenbarungsbegriff“ (M. Seckler).

eine (auch anthropologisch vermittelbare) Sinnbestimmung menschlicher Kommunikation enthalten, die in CRMg fehlt.¹⁰

Aus der trinitarischen Grundlegung des *communio*-Gedankens folgt für die menschliche Gemeinschaft die Zielbestimmung, eine Gemeinschaft von prinzipiell Gleichen zu sein, die in ihrer Unterschiedenheit respektiert werden.¹¹ Grundlegend für CeP im Ganzen ist damit, dass jede menschliche Gemeinschaft als Abbild der göttlichen *communio* ihrem Wesen und ihrer Struktur nach eine Kommunikationsgemeinschaft zu sein hat, wobei aus dem Abbildverhältnis jeder Kommunikation und jeder Gemeinschaft zur innertrinitarischen *communio* gleichzeitig folgt, dass die Kommunikation als Partizipation und Anteilgeben am eigenen Sein zu verstehen ist (CeP 10,11).

Dieser Grundgedanke, dass die Gemeinschaft der Menschen als oberstes Kommunikationsziel im trinitarischen Gottesbild vorgebildet ist (CeP 8), bildet den Hintergrund für den Begriff „soziale Kommunikation“. Entscheidend ist, dass unter sozialer Kommunikation nicht einfach die Massenkommunikation verstanden wird. Soziale Kommunikation meint generell die kommunikativen Beziehungen zwischen Mitgliedern einer gesellschaftlichen Einheit. Es geht um den ständigen Austausch in der Gesellschaft. Soziale Kommunikation bezieht sich folglich auf die gesellschaftliche Kommunikation prinzipiell gleichberechtigter Subjekte. Kommunikator und Rezipient sind nicht festgelegt, sondern befinden sich in ständigem Austausch und wechseln somit auch die Rollen.

In diesen Zusammenhang werden die strukturell monologisch angelegten Massenmedien eingeordnet. Sie werden bezogen auf die Rolle, die sie für die betreffende Gesellschaft und deren Dialog spielen (CeP 6, 12). CeP geht folglich zunächst aus von der für jede Kommunikation konstitutiven Symmetrie und Reziprozität. Massenmedien und Massenkommunikation als grundsätzlich monologische Techniken werden dann in die dialogisch strukturierte soziale Kommunikation eingeordnet.¹²

¹⁰ Dieses grundlegende Charakteristikum der Beziehung kommt auch zum Ausdruck und wird für jede Kommunikation als Sinnbestimmung festgehalten, wenn das Offenbarungsgeschehen als Verknüpfung von Wort und Tat verstanden wird. DV 1, 2, 4.

¹¹ Vgl. dazu das Konzilsdokument *Lumen gentium* (LG 1, 2, 4). Ein weiteres Dokument, das die Kommunikation von der Trinität her bestimmt und von daher den Begriff „soziale Kommunikation“ bestimmt, ist das Schlusssdokument der IV. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 1992. Vgl. Schlusssdokument der IV. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, in: Dt. Bischofskonferenz (Hg.), *Stimmen der Weltkirche* 34, Bonn 1993.

¹² Diese Einordnung der Massenmedien in die umfassendere soziale Kommunikation findet sich noch in weiteren Dokumenten: beispielsweise in *Evangelii nuntiandi*

Dann ist jede vermittelte Kommunikation daraufhin überprüfbar, ob sie der Gemeinschaft der Menschen dient (CeP 16, 17). Zentrale Kategorien, nach denen Kommunikationsmittel beurteilt werden, sind dann die Gemeinschaft der Menschen und das Gemeinwohl der Gesellschaft. Massenmedien sind als Instrumente zu verstehen, die helfen sollen, einen tieferen Sinn für Gemeinschaft zu entwickeln (CeP 8, 19).¹³

Letztlich wird Gemeinwohl der Personalität des einzelnen zugeordnet (CeP 18). Eine personbezogene Ethik kann sich auf den Vollbegriff der Würde des Menschen und auf das Gemeinwohl stützen (CeP 14).

Das Nachfolgedokument *Aetatis novae* (AN) nimmt die zentralen Aussagen von CeP auf und geht von ihnen als Grundlage aus (AN 6).¹⁴ AN greift ausdrücklich den Gedanken auf, dass Kommunikation Mitteilung ihrer selbst ist. Es geht damit auch auf den trinitarischen Gott zurück, der selbst Kommunikation ist.¹⁵

Grundsätzlich wird durch diese Ansätze in beiden Dokumenten die unaufhebbare Ambivalenz der medialen Kommunikation anthropologisch reflektiert.¹⁶ Die mediale Technik wird anthropologisch eingeholt, indem sie als Instrument der sozialen Kommunikation verstanden wird. Auf diese Weise partizipiert sie an der anthropologischen Dignität des durch sie vermittelten Kommunikationsprozesses. Damit untersteht sie allerdings auch dem Vollbegriff der menschlichen Würde (CeP 14).

Dieser lässt sich jedoch noch näher bestimmen, wenn auf das Personsein des Menschen (Selbststand und Relationalität) zurückgegangen wird. Auch hier erweist sich theologisch der Rückgang auf die Trinität als einschlägig. Dadurch wird dann ein struktureller Bezug zur Medialität gewonnen.

(40-48, vor allem 45), in: *Catechesi tradendae* 46. CeP spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich davon, dass keine Trennung möglich ist von den Lebensgewohnheiten und Einstellungen des Volkes (CeP 39 u.ö.). Derselbe Gedanke findet sich in CRMg. Hier hätte ein direkter Bezug zu dem Konzept der ‚sozialen Kommunikation‘ hergestellt werden können.

¹³ In der Einleitung wurde W. R. Langenbuchers Kritik an der „windelweichen Kompromißhaltung“ des Dokuments CRMg zitiert (a.a.O., Anm. 5). Diese Fragestellung wurde nicht weiterverfolgt. An dieser Stelle aber zeigt sich, wie ausgehend von den anthropologischen Überlegungen und der von daher begründeten notwendigen Gemeinschaftsförderlichkeit der Medien die desintegrativen Effekte diagnostiziert und deutlich kritisiert werden könnten.

¹⁴ Inhaltlich hält AN diese Position nicht konsequent durch.

¹⁵ Vgl. zu einer ausführlichen Untersuchung kirchlicher Dokumente im Hinblick auf den Kommunikationsbegriff E. Kos, *Verständigung oder Vermittlung?*, Frankfurt/M. 1997, 277-329.

¹⁶ Vgl. A. Auer, *Anthropologische Grundlegung einer Medienethik*, in: A. Hertz u.a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik* Bd. 3, Freiburg i. Br. 1993, 535-546, 543.

3 Der Medienmensch – Sichtweisen in Medientheorie und Kulturanthropologie

In einschlägigen aktuellen Publikationen zur Anthropologie ganz allgemein¹⁷ ist dreierlei festzustellen:

Erstens löst man sich von der Vorstellung, Anthropologie sei so etwas wie eine ein für allemal feststehende Sammlung von Konstanten des Menschseins. Demgegenüber wird festgehalten, dass der Mensch ein sich wandelndes, ein geschichtliches Wesen ist und gerade diese Wandelbarkeit des Menschen die primäre Konstante ist – woraus sich wiederum ergibt, dass alle weiteren Definitionen unter dem Vorbehalt je künftiger Einsichten stehen. Inwieweit die Antworten vergangener Menschengenerationen auf die Frage nach dem Menschsein des Menschen bewahrenswert sind, muss jede Generation für sich neu entscheiden. – Zweitens gibt es keine Universalwissenschaft vom Menschen mehr, wie es früher die kirchliche Theologie war: die Beiträge der Theologie zur Frage nach dem Menschen können somit nur zusammengesehen werden mit den Ergebnissen bzw. Antworten anderer Wissenschaften, wie Soziologie, Psychologie, Biologie, Sprachwissenschaften, Geschichte usw. Ob die Theologie hier eine herausgehobene Position einnehmen kann, dürfte umstritten sein; jedenfalls täte sie gut daran, die Beiträge der anderen Wissenschaften zur Kenntnis, dann vor allem aber ernst zu nehmen. – Drittens kann die Rolle der Anthropologie(n) der verschiedenen Disziplinen für die Grundlegung ethischer Konzepte nur relativ begrenzt sein; denn man ist mehrheitlich skeptisch gegenüber Versuchen, aus Wesensbestimmungen des Menschen (zentral: die Würde des Menschen) direkt ethische Forderungen abzuleiten, etwa in der Pädagogik aufgrund von Menschenbildern Erziehungsziele zu formulieren; anthropologische Merkmale bzw. Bestimmungen markieren demnach allenfalls Grenzlinien, die nicht überschritten werden dürfen (was nicht wenig ist, etwa wenn man an die Probleme von Bioethik oder Medizinethik denkt).

Im Vordergrund dieses letzten Abschnitts soll weniger eine Analyse des 3. Kapitels von CRMg stehen, sondern auf dem Hintergrund der genannten Einsichten die Frage, wo aktuelle Anregungen für eine Anthropologie des Menschen im Medienzeitalter zu finden sind. Der Leser möge dies dann abgleichen mit dem, was ihm die Lektüre des 3. Kapitels von CRMg vermittelt.

¹⁷ Zum Beispiel: Max Fuchs, Mensch und Kultur. Zu den anthropologischen Grundlagen von Kulturarbeit und Kulturpolitik, Opladen – Wiesbaden 1999; Klaus Wieglerling, Medienethik, Stuttgart – Weimar 1998; Theda Rehbock, Warum und wozu Anthropologie in der Ethik?, in: Jean-Pierre Wils, Anthropologie und Ethik, Tübingen – Basel 1997, 64–109.

Ein erster Hinweis aus der Sicht der Kommunikationswissenschaft ist bei Gerhard Maletzke zu finden. Der Kommunikationswissenschaftler äußert sich zum Bild vom „Menschen in der Kommunikationswissenschaft“.¹⁸ Er nennt namentlich die Arbeiten von Max Scheler, George Herbert Mead, Helmuth Plessner, Nicolai Hartmann, Alfred Schütz und Arnold Gehlen. Er stellt dar, wie sich der Mensch vom Tier unterscheidet, wie die ganz spezifisch menschliche Form der Wahrnehmung aktiv, projektiv und gestaltend ist. Die Phantasie kann künftiges Handeln vorwegnehmen und damit das Handeln schon vor dem realen Vollzug am möglichen oder wahrscheinlichen Erfolg bzw. Mißerfolg ausrichten. Sie kann den Menschen darüber hinaus in Situationen hineinversetzen, die ihm im realen Leben unerreichbar sind. Des weiteren ist das Denken in Kausalzusammenhängen als spezifisch menschliche Fähigkeit zu nennen – ein Instrument zur Reduktion von Komplexität. Wichtig sind Merkmale aus der Evolution der Gattung Mensch: Alles Leben beruht demnach auf Austauschprozessen; nur derjenige Organismus überlebt und entwickelt sich weiter, der in seiner Beschaffenheit die für ihn wichtigen Merkmale seiner Umwelt abbildet. Die Entwicklung des Zentralnervensystems bildete darüber hinaus die Möglichkeit, Informationen im Gedächtnis zu speichern, somit Umweltzustände miteinander zu vergleichen und jeweils angepasst darauf zu reagieren und sich diese Reaktionen vorher vorzustellen.

Maletzke zitiert sodann den Begriff „Weltbildapparat“ (Konrad Lorenz) und beschreibt, wie sich Wirklichkeit in Form von zutreffenden (keineswegs vollständigen) Informationen im Menschen abbildet. Das ganze stammesgeschichtlich erworbene Repertoire liefert dem Menschen Informationen, die jedem einzelnen aktuellen Wahrnehmungs- und Erkenntnisakt des Menschen vorausliegen. Plessner zitierend, weist er auf die Fähigkeit des Menschen hin, überall zu leben und in jeder Umgebung zu Hause zu sein: „Sein Feld ist die Welt, eine offene Ordnung verborgener Hintergründigkeit, mit deren latenten Möglichkeiten und Eigenschaften er rechnet, in deren unerschöpflichem Reichtum er sich stets von neuem versenkt, deren Überraschungen er in aller Planung ausgeliefert ist.“¹⁹

Zusammenfassend skizziert Maletzke das Menschenbild der Kommunikationswissenschaft wie folgt: „Heute versteht man in der Kommunikationswissenschaft (...) den Menschen in seiner ganzen biologischen, psy-

¹⁸ G. Maletzke, *Kommunikationswissenschaft im Überblick*, Opladen - Wiesbaden 1998, 203–215.

¹⁹ H. Plessner, *Conditio humana*, Pfullingen 1964, 43, zitiert nach G. Maletzke, a.a.O. (Anm. 18), 214.

chischen und sozialen Konstitution als ein Wesen, das sich aktiv, selektiv, sinn- und gestaltgebend seine Welt aufbaut und in das Geschehen eingreift - auch in der Massenkommunikation.“²⁰

An dieser knappen Darstellung fasziniert die entschiedene Herleitung aus den Humanwissenschaften und die außerordentlich positive „message“. Sie hat gegenüber einer „Begründung“ theologischer Anthropologie in der Gottebenbildlichkeit („Würde“) und in der Trinitätstheologie (communio/communicatio) den Vorzug der Kommunikabilität.

Weitere Anregungen finden sich bei Klaus Wieglerling.²¹ Unter den vielen Namen von Wissenschaftlern unterschiedlicher Spezialdisziplinen der Kulturanthropologie des 20. Jahrhunderts ragt aus seiner Sicht Ernst Cassirer mit seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ hervor, der auch bei Max Fuchs²² starke Beachtung findet. In einem knappen Abriss des Cassirerschen Werks²³ sind Medien - umfassender als die technischen Mittel der Kommunikation gefasst - als eigenständige Geltungsbereiche dargestellt, in denen sich Bewusstseins- und Kulturleistungen konkretisieren: Sprache, Mythos und Religion, Wissenschaft und Kunst - die wesentlichen Formen menschlicher Kulturerzeugung. Medien sind daher kulturelle Trägerinstanzen, die je eigene Einheits- und Sinnbildungen hervorbringen, die in sich ein Potenzial zum Ganzen besitzen. „In der Setzung symbolischer Zeichen löst sich das Subjekt vom direkten Substrat sinnlicher Empfindung, das heißt, es bringt erst die formende, ordnende und verstehende Kraft der Subjektivität explizit zum Ausdruck.“²⁴ Wieglerling bezieht sodann die Cassirersche Symboltheorie auch auf die technischen Medien als Trägersysteme der Kommunikation und sieht darin die Ansätze für vieles gegeben, was heute unter dem Begriff „Medientheorien“ erörtert wird. Diese passieren allesamt Revue: ausgehend von philosophischen „Grundlegungen und Einsprüchen“ bei Wittgenstein, Arendt und Benjamin werden Theorien der Schrift (Shmueli, Derrida, Althusser und Flusser) ebenso vorgestellt wie Bild- und Filmtheorien (Klages, Jung, Leuner; Pudowkin, Eisenstein, Balázs, Bazin, Kracauer, Faulstich; Großklaus, Virilio, Sandbothe). Desweiteren passieren Revue Theorien der Massenmedien (Horkheimer/Adorno, Anders, Postman, Habermas, Luhmann) sowie Theorien von Hypermedien, Cyberspace und vom medialen Menschen (McLuhan, Virilio, Baudrillard, Lyotard, Kittler, Bolz und Capurro).

²⁰ G. Maletzke, a.a.O. (Anm. 18), 215.

²¹ Vgl. K. Wieglerling, a.a.O. (Anm. 17).

²² Vgl. M. Fuchs, a.a.O. (Anm. 17).

²³ Vgl. K. Wieglerling, a.a.O. (Anm. 17), 60-65.

²⁴ Vgl. ebd., 63.

In einem Ausblick stellt sich der Karlsruher Medienphilosoph die Frage: „Was ist der mediale Mensch?“²⁵ Er beginnt diese leider nur knappen Ausführungen mit der These: „Nur durch das, was der Mensch tatsächlich getan hat, erfahren wir etwas über dessen anthropologischen Status.“ Alles Räsonnieren über einen unveränderlichen Wesenskern des Menschen habe wenig Erkenntnis über seinen Status erbracht; demgegenüber sei die Betrachtung seiner kulturellen Ausdrucksformen ertragreicher. Der individuelle Ausdruck nun sei von allgemeinen Ausdrucksformen „disponiert“; es bestehe ein Wechselverhältnis gegenseitiger Bestimmung zwischen individuellem und allgemeinem Ausdruck. Die Frage nach den Formen menschlichen Ausdrucks verweise uns aber direkt auf die mediale Verfassung des Menschen. Der stehe dem Medium nicht gegenüber, sondern sei selbst „in das Medium eingewoben, in die Sprache, die er weiterträgt, variiert und verändert, in die Bilder, die er aufnimmt und herstellt. Ja, mehr noch, der Mensch erweist sich als medial verfasst, er lebt im Medium der Sprache und des Bildes, er bedient sich medialer Apparaturen, von der Tontafel bis zum modernen Computer, um das, was ihn bewegt, zum Ausdruck zu bringen, mitzuteilen, zu bewahren und von seiner Bindung an einen zufälligen leiblichen Ort zu befreien. Medien sind Transzendierungsmaschinen, die menschliche Ausdrucksfähigkeiten erweitern und den Menschen ein Stück weit von der Kontingenz befreien“. Weitere Stichworte dessen, was Wiegerling im Anschluss an moderne Medientheorien über den medialen Menschen sagt, sind die Anschlusspotenziale von Medien, Kulturgeschichte als Geschichte des menschlichen Ausdrucks, und, nochmals in Anschluss an Cassirer: „Der Mensch ist nicht nur das Wesen, das seine Erfahrung symbolisch zu fassen und zu artikulieren vermag, er ist auch die symbolische Einheit aller Ausbildungen und Gewahrungen geistiger Ausdrucksformen.“ Medien disponieren auch unsere Wahrnehmung: „Das Buch war die Brille des Gutenbergzeitalters, im Zeitalter digitaler Informationsverarbeitung ist unsere Brille der Computer mit seinen Vernetzungsmöglichkeiten, seiner Rechnerkapazität und seinen multimedialen Funktionen.“

Am Schluss formuliert Wiegerling ähnlich wie Maletzke: „Der medialen Verfassung unserer Lebenswelt steht kein ohnmächtiges Subjekt gegenüber, sondern ein selbst medial verfasstes Wesen, das seinen Ausdruck und das, was ihn verstärkt, konservieren, steuern und bedienen kann“ – dies generell als Ansatz einer Medienethik.

Wir sind mithin auf die kulturelle Produktion verwiesen, wenn wir im Medienkontext Aussagen über den Menschen generieren wollen. Dieses

²⁵ Vgl. ebd., 233-235.

Thema behandelt Max Fuchs unter ebenfalls großer Berücksichtigung vor allem von Cassirer.²⁶ Neben vielen anderen Philosophen und Kulturanthropologen erwähnt er – in unserem Zusammenhang interessant – den katholischen Philosophen und Sozialtheoretiker Charles Taylor,²⁷ der wiederum an das traditionelle Konzept „Person“ anschließt, verstanden als Subjekthaftigkeit des Menschen, als Zentrum von Reflexion und Aktivität im Alltag, als Möglichkeit autonomer Selbstbestimmung.²⁸

Allerdings fehlt Fuchs bei beiden – bei Cassirer wie bei Taylor – eine Auseinandersetzung, die für eine Betrachtung der Massenmedien unabdingbar geleistet werden muss: die „Auseinandersetzung mit realer Macht, mit ökonomischen Prozessen, mit realer Unterdrückung; kurz: es fehlt Bourdieu“. Hier wäre dann auch der Anschluss an das Problemfeld von CRMg gegeben: die Rolle der Politik, der Wirtschaft, die Funktion des Marktes im Zusammenhang mit alten und neuen Medien;²⁹ die Frage der Konflikte um kulturelle Produktion, Massenkommunikation, um die Bilder in den Köpfen und die Bildung usw.³⁰

4 Person und soziale Kommunikation im theologischen Verständnis

Die theologische Anthropologie steuert, vor allem ausgehend vom Personbegriff, neue Gesichtspunkte bei. Die Etymologie des lateinischen Begriffs ‚persona‘ ist nach wie vor unklar.³¹ Konsens besteht jedoch weitgehend darüber, dass er dem Kontext des Theaters entstammt. Von daher meinte persona ursprünglich die Maske (griechisch: prosopon), aber auch die Rolle, die Figur, den Charakter im Theater. Davon ausgehend wurde der Begriff auf Funktionen in der Gesellschaft übertragen. Er wurde dadurch zur Metapher für soziale Rollen, die nicht individuell, sondern vielmehr konventionell erzeugt werden. In bestimmten Lebens-

²⁶ Vgl. M. Fuchs, a.a.O. (Anm. 17), 89ff. die Darstellung des Cassirerschen Denkens.

²⁷ Zum Beispiel: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt 1994. – Thomas Kreuzer, Kontexte des Selbst. Theologische Perspektiven der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors, Gütersloh 1999.

²⁸ Vgl. M. Fuchs, a.a.O. (Anm. 17), 212–214.

²⁹ Vgl. dazu Wolfgang Nethöfel, Ethik zwischen Medien und Mächten. Theologische Orientierung im Übergang zur Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1999.

³⁰ Vgl. dazu Peter Winterhoff-Spurk, Von der Wissenskluft zur medialen Klassengesellschaft. Möglichkeiten und Grenzen individueller Rezeptionsautonomie, in: GMK-Themen Rundbrief Nr. 42, Bielefeld 1999, 28–43.

³¹ Vgl. B. J. Hilberath, Der Personbegriff in der Trinitätslehre in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“, Innsbruck 1986, 84f.

bereichen, die stereotype Rollen vorsehen (Gerichtswesen, Beamtenhierarchie etc.), wurde damit der Träger einer sozialen Rolle bezeichnet.³² Inwiefern schon hier Selbststand und Individualität mitgedacht wurde, ist umstritten. Sicherlich war jedoch nicht Individualität im modernen Sinne gemeint.³³

Für die weitere Entwicklung prägend wurde die Bestimmung des Boethius. Dieser wollte das in der Christologie strittige Verhältnis von *natura* und *persona* klären.³⁴ Aufgrund dieses christologischen Kontextes akzentuierte er vor allem den Aspekt der Individualität. Die stärker kommunikativ-interaktiv geprägte Bedeutung von Maske/Rolle und damit der Aspekt der Relationalität wurde verdrängt. Boethius verstand Person als das in sich und aus sich existierende, vernunftbegabte Einzelwesen (individuelle, ungeteilte Vernunftnatur).³⁵

³² Vgl. M. Fuhrmann, *Persona*, ein römischer Rollenbegriff, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), *Identität*, München 1979, 83-106, 91.

³³ Gelegentlich wird darauf hingewiesen, dass die Stoa in ihrer Lehre von den vier Personen bzw. Rollen auch das Moment der Individualisierung kenne. Es wurde auch versucht zu zeigen, dass *persona* im klassischen Latein Darsteller, dargestellte Rolle und Charakter nicht nur in der Theaterbedeutung, sondern auch unabhängig davon bezeichnet habe. Dann würde er sich schon hier nicht nur auf die Aufgabe, sondern auf das Wesentliche, das Ureigene im Menschen beziehen. Doch dürfte es sich hier um anachronistische Rückprojektionen später entwickelter Vorstellungen (die absolute Person bei Kant, das moderne Verständnis von Individualität) handeln. *Persona* muss demgegenüber zunächst als ein typisch römischer Rollenbegriff verstanden werden. Vgl. M. Fuhrmann, a.a.O. (Anm. 32) 84f, 91.

Damit hängt die Frage zusammen, ob der Personbegriff bereits vor dem Eintritt des Christentums die Bedeutung ‚ein bestimmtes Individuum‘ besaß. Allgemein wird jedoch angenommen, dass die Ausprägung des Personbegriffs als selbstständiges, verantwortliches Individuum erst durch die christliche Theologie möglich wurde. Vgl. dazu B. J. Hilberath, a.a.O. (Anm. 31), 86, 130ff.

³⁴ In der christologischen und trinitätstheologischen Lehrentwicklung ging es um die Präzisierung der gleichen Grundbegriffe aber in gegenläufigen Intentionen. Vgl. J. Werbick, *Trinitätslehre*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik 2*, Düsseldorf 1992, 481-576, 499. So bezeichnete der Personbegriff in der Christologie die Einheit der zwei Naturen Jesu Christi. Person wurde hier als ‚innerpersonales‘ Einheitsprinzip verstanden. Dies hat Boethius in seiner Bestimmung der Person vor allem durch den individuellen Selbststand versucht. Doch diese Vorstellung passt gerade nicht auf die Trinität. Hier geht es darum, die ‚interpersonale‘ Einheit der drei göttlichen Personen zu fassen. Vgl. ders., *Person*, in: P. Eicher (Hg.), *NHtG 3*, 339-350, 342. Aber auch das christologische Problem (zwei Naturen - eine Person) lässt sich letztlich mit der Definition von Boethius nicht lösen. Vgl. zu den Aporien bei Boethius B. J. Hilberath, a.a.O. (Anm. 31), 104-115.

³⁵ Vgl. D. Sturma, *Philosophie der Person*, Paderborn 1997, 49. Vgl. J. Werbick, *Trinitätslehre*, a.a.O. (Anm. 34), 500, 502. Hier ist das Verständnis von Person als für sich seiendes, aus sich selbst handelndes Aktzentrum grundgelegt.

Damit war Person durch Inkommunikabilität (Unhintergebarkeit, Nicht-Reduzierbarkeit) geprägt und die relationale Sicht der Person (Person wird durch Relation konstituiert) wurde der Vorstellung der in sich stehenden Person bis zum Spätmittelalter untergeordnet.

Erst Martin Luther hat ein konsequent relationales Verständnis der (menschlichen) Person vertreten. Nach Luther begründet Gott das Personsein des Menschen. Die personstiftende Rechtfertigung geht allen Werken voraus. Damit wird gerade die Kommunikabilität, Hintergebarkeit (im Hinblick auf die Gnade Gottes) konstitutives Merkmal von Personsein. Die Personalität des Menschen begründet die Unmöglichkeit der Selbstverfügung.³⁶

In der Neuzeit drängte Person als philosophischer Terminus die theologische Konzeption in den Hintergrund. Die moderne Philosophie greift zwar die Bestimmung der Person durch die Vorordnung vor ihre Werke auf, dadurch wird Person jetzt aber gerade zum Inbegriff der Freiheit und der autonomen Selbstverfügung des Menschen. Der Mensch ist Person, insofern er die Gattung in individueller Weise repräsentiert. Damit ist er eine unersetzbare Ausprägung des Menschlichen und um ihrer Unersetzlichkeit willen Selbstzweck.³⁷

Gegen diese neuzeitliche (bspw. bei Kant anzutreffende) Ableitung des Personseins aus der Selbstbegründung des menschlichen Subjekts protestierte schon der deutsche Idealismus, aber vor allem im 20. Jahrhundert der Dialogische Personalismus. Die Grundthese dieser Gegenreaktionen lautet, dass erst die Begegnung und damit die Relationalität die Personalität der einander Begegnenden erwirkt.³⁸

Damit ist der Personbegriff durch zwei Traditionsstränge grundgelegt. Der ursprüngliche Bezug zu Schauspiel und Theater (Person als Maske/Rolle, prosopon) betont den interaktiv-kommunikativen Charakter von Personsein. Dieses ist hier durch kommunikative Zuwendung und Relationalität geprägt. Demgegenüber legt die Definition des Boethius Personsein stärker auf Selbststand und Individualität fest. Diese Bestimmung dominiert gegenwärtig nicht zuletzt aufgrund der neuzeitlichen Entwicklung das Verständnis von Person.

Theologisch wurde hauptsächlich die Trinitätslehre zum Bewährungs-

³⁶ Vgl. J. P. Wils, Person und Subjektivität, in: ders./D. Mieth (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, 110-129, 113.

³⁷ Vgl. D. Sturma, a.a.O. (Anm. 35) 56.

³⁸ Es lässt sich zeigen, dass schon Hegel gegen diese Überbetonung des Selbststandes Person als Vermittlung von Individualität und Relationalität zu entwickeln versucht. Vgl. J. O'Donohue, Person als Vermittlung, Mainz 1993. Vgl. zum Personbegriff des Dialogischen Personalismus M. Theunissen, Der Andere, Berlin ²1981.

feld des Personbegriffs. Hier verschärft sich die Spannung von Individualität und Relationalität. Die Auseinandersetzung um das angemessene Verständnis der Trinität führte zu einer Kontroverse, in deren Verlauf ein differenzierter Personbegriff und im Zusammenhang damit ein vertiefter Kommunikationsbegriff entwickelt wurde. Dabei ging es darum, einerseits zu vermeiden, dass die drei göttlichen Personen ihre Selbstständigkeit (Subsistenz) verlieren. In diesem Fall würde Gott nur die Rollen wechseln (Modalismus). Andererseits darf die Annahme einer Eigenständigkeit der göttlichen Personen nicht die Einheit Gottes auflösen (Tritheismus).

Zunächst war der Personbegriff in diesem Zusammenhang umstritten, da er von seinem ursprünglichen Theaterhintergrund her das Medium (die Maske) bezeichnete, durch das sich der Kommunizierende auf einen Kommunikationspartner bezieht, ohne darin voll und ganz präsent zu sein. Da Jesus Christus und der heilige Geist aber nicht einfach nur Medien oder Instrumente sein können, sondern Gott selbst sind, schien der Personbegriff nicht tauglich. Im Sohn und im heiligen Geist ist Gott selbst bei den Menschen. Gott kann nicht als Rollenspieler verstanden werden (Modalismus). Hier kam die Eigenständigkeit der drei göttlichen Personen zu kurz.³⁹

Erst als (durch die Identifikation mit dem griechischen Begriff der hypostase) die Möglichkeit geschaffen wurde, das kommunizierende Selbst als Person zu bezeichnen, konnte sich der Personbegriff innerhalb der Trinitätslehre durchsetzen. Doch diese Umprägung tilgte nach und nach die kommunikativ-interaktiven Begriffselemente.⁴⁰ Person wurde zunehmend auf Individualität und Selbststand festgelegt.⁴¹ Aufgrund die-

³⁹ Vgl. J. Werbick, *Trinitätslehre*, a.a.O. (Anm. 34), 545f.

⁴⁰ Die Spannung zwischen *prosopon* und *hypostasis* wurde zugunsten des Hypostatischen (Substanziellen) aufgelöst. Vgl. J. Werbick, *Person*, a.a.O. (Anm. 34), 342.

⁴¹ In der Trinitätslehre wurde immer wieder versucht, gegen diese Einseitigkeit die relationale Vermittlung der drei Gotteshypostasen in den Vordergrund zu stellen. In origineller Weise unternimmt dies Richard von St. Victor. Richard geht von der Liebe aus und will von daher das Wesen der Person als relational aufweisen. Anstelle der Substanz wird bei ihm die Existenz zur Grundlage des Individuums. Vgl. B.J. Hilberath a.a.O. (Anm. 31), 116–119. Demgegenüber behielt Thomas von Aquin die aristotelische Begrifflichkeit des Boethius bei. Er geht wie Boethius davon aus, dass Person die in sich bzw. aus sich existierende (selbstständige) geistige Subsistenz bezeichnet, aber er versteht geistige Subsistenz ausdrücklich als relationale Wirklichkeit. Da es in Gott keine bloß akzidentelle Wirklichkeit geben kann, spricht Thomas von subsistierender Beziehung (*relatio subsistens*). Er nimmt damit die Beziehung als gleichursprünglich mit der Substanz an. Dann ist die *relatio* (im Gegensatz zur aristotelischen Kategorienlehre) nicht mehr nur Akzidens, sondern für das Personsein konstitutiv. Dahinter steht die sogenannte „psychologische

ser Entwicklung (Person als Individuum, als eigenes unabhängiges Akzentrum) wird der Personbegriff innerhalb der Trinitätslehre wieder zunehmend problematisch. In Gott drei Akzentren anzunehmen, würde aus der Trinität einen Tritheismus machen.

Die Lösung liegt in der konsequenten Deutung der Offenbarung als Selbstmitteilung. Gott wird verstanden als der seinem Wesen nach sich selbst Mitteilende. Er muss nicht erst in Relation treten.⁴² So entspricht Gott in seiner Selbstmitteilung (Offenbarung) vollkommen sich selbst. Sohn und heiliger Geist sind dann nicht einfach von Gott wesensverschiedene Medien, sondern Gottes eigene Wirklichkeit. Gott teilt sich selbst durch sich selbst mit. Damit wird die Polarität von Selbststand und Relation in der Selbstmitteilung, die Gott selbst ist, zu einem Zugleich von Selbstbezug und Selbstlosigkeit.

Die trinitätstheologische Auseinandersetzung mündet in einen Personbegriff, der einerseits das kommunizierende Selbst bezeichnet, andererseits dieses Selbst als durch Relation konstituiert denkt. Diese relationale Vermittlung der drei göttlichen Personen bedeutet, dass „das unmittelbare personale Proprium, kraft dessen die jeweilige Person ein von den anderen zu unterscheidender personhafter ‚Dieser‘ ist, [...] aus der spezifischen Beziehung, in der jede Person zur anderen steht“⁴³ resultiert. Für die trinitarischen Personen gilt dann, dass ein vom Du-Verhältnis unabhängiges Selbstverhältnis nicht angenommen werden kann. Du-Verhältnis und Selbstverhältnis sind bei den drei göttlichen Personen unmittelbar identisch.

Eine solche rückhaltlose Selbstmitteilung ist dem Menschen aber gerade nicht möglich.⁴⁴ Für die mitmenschliche Interpersonalität gilt, dass das Selbstverhältnis von jedem Du-Verhältnis noch einmal unterschieden bleibt. Selbststand und Relation sind in der zwischenmenschlichen Kommunikation (Selbstmitteilung) nicht identisch, sondern korrelativ.

Deshalb ist für den Menschen Selbstmitteilung im Idealfall ein korrela-

Trinitätslehre', die auf Augustinus zurückgeht. Gottes Wesen wird zwar als Beziehungsgeschehen verstanden, jedoch als relationaler Selbstvollzug des geistigen Seins. Vgl. J. Werbick, *Trinitätslehre*, a.a.O. (Anm. 34), 500-503. So versteht Thomas von Aquin den Selbststand der Person (geistige Subsistenz) als Rückkehr zu sich selbst. Demnach aktualisiert sich der „Selbststand der Person [...] darin [...], daß sie sich in ihrem Verhältnis zu allem anderen zu sich selbst verhält und sich selbst erhält“ (J. Werbick, *Person*, a.a.O. (Anm. 34), 343). Person ist dann Substanz in der Art des qualifizierten Sich-Beziehens. Doch diese Beziehung kann (jedenfalls für die göttlichen Personen) keine nur akzidentelle Bestimmtheit sein.

⁴² Vgl. J. Werbick, *Trinitätslehre*, a.a.O. (Anm. 34), 525, 537.

⁴³ Ebd., 546.

⁴⁴ Vgl. ebd., 547.

tives Geschehen. Menschliche Personen stehen zueinander bestenfalls im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung. Selbstmitteilung bedeutet dann korrelative Selbstwerdung von für sich konstituierten Subjekten. Sie verhelfen sich mit dem jeweils Eigenen wechselseitig zu wahren Leben, d.h. sie verhelfen sich zur Möglichkeit, zu sich selbst zu kommen.⁴⁵

In der mitmenschlichen Interpersonalität bleibt der andere mir gegenüber immer der andere, weil er mir gegenüber er selbst bleiben muss. Für die Person im mitmenschlichen Bereich ist es unabdingbar, dass sie sich in den verschiedenen Du-Beziehungen als mit sich identisch erfährt.⁴⁶ Das unverwechselbar Eigene (das Inkommunikable der Person) in der vollkommenen Entsprechung zu den anderen Personen zur Geltung zu bringen, ist Menschen nicht möglich.

Doch was ist durch diesen trinitätstheologischen Personbegriff für die anthropologische Fragestellung gewonnen? Eben in dieser, in der in mitmenschlicher Interpersonalität niemals eingelösten Verheißung liegt der Beitrag des trinitätstheologischen Personbegriffs. Wenn wir nach den anthropologischen Grundlagen fragen, dann ist es nicht genug, von der Gottebenbildlichkeit auszugehen, solange nicht klar ist, was das bedeutet. Erst die Trinitätslehre und die davon ausgehende Bestimmung des Personbegriffs ergeben eine hinreichende Basis für die anthropologische Bestimmung. Der Mensch als Person ist darauf angelegt, sich im anderen zu finden.⁴⁷

Personsein bedeutet (kontrafaktisch) auf den substanziellen Selbstbesitz in einem nicht entfremdenden Miteinander ausgerichtet zu sein. Der Mensch selbst ist berufen, dem anderen gerecht zu werden, d.h. ihm so zu begegnen, dass dieser zu sich selbst finden kann. Dann ist Selbststand der Person gleichursprünglich zu denken mit der Erfahrung der Zuwendung. Mit der Zuwendung werde ich als Kommunikationspartner aner-

⁴⁵ Vgl. ebd., 537.

⁴⁶ Die Trinität meint folglich die reine Interpersonalität. Da in der Trinität Selbstsein (Subsistenz) und Entsprechung bei jeder Person vollkommen identisch sind, meinen die interpersonalen Beziehungen kein ergänzendes Zusammenkommen von Personen, die grundsätzlich die anderen bleiben, sondern bedeuten eine vollkommene Entsprechung einer Person zu den jeweils anderen. Nur so wird das Missverständnis vermieden, die Relation zu den anderen Personen komme erst nachträglich zum substanziellen Selbststand und Eigensein hinzu und sei davon unabhängig. Vgl. J. Werbick, Trinitätslehre, a.a.O. (Anm. 34), 549f.

⁴⁷ Die substanzmetaphysische Konstruktion des Personbegriffs, die jede relationale Bestimmung ausschließen möchte, erweist sich damit als Verkürzung. Th. Kobusch macht deutlich, dass der Personbegriff nicht aufgegeben werden muss, wenn diese Form der Metaphysik problematisch wird. Er setzt der umstrittenen Substanzmetaphysik die „Metaphysik der Freiheit“ entgegen. Vgl. T. Kobusch, Die Entdeckung der Person, Freiburg 1993.

kannt und wird mir die Möglichkeit gegeben, mich auf andere zu beziehen. Die Person ist primär als möglicher Adressat von Anruf und Zuruf und von daher in ihrer Anrufbarkeit und Antwortbefähigung zu verstehen und nicht zuerst in ihrem Selbststand (als Subjektivität).⁴⁸ Als möglicher Partner kommunikativen Handelns ist der Mensch immer schon Person.

Durch die Selbstmitteilung und Selbstbestimmung in jeder kommunikativen Zuwendung setzen sich die Kommunizierenden gegenseitig als Person.⁴⁹ Dieses ‚Setzen‘ als Person meint die Anerkennung als (möglicher) Kommunikationspartner. Es verweist auf jene personale Entsprechung, in der Kommunikationspartner einander gerecht werden, „so daß einer für den anderen – gerade als der andere – der ist, den dieser zu seiner Selbstwerdung nötig hat“.⁵⁰

Das lässt sich mit sozialpsychologischen Forschungen belegen. G. H. Mead konnte zeigen, dass schon die Selbstwahrnehmung grundsätzlich an die Interaktionssituation gebunden ist. Die Reaktionen eines anderen Interaktionsteilnehmers auf unser Verhalten zwingen uns zu selbstreflexiver Aufmerksamkeit. Die Interaktion ermöglicht das Sich-im-anderen-Erkennen. Damit wird die elementare Form der Selbstbeziehung durch die Beziehung zu anderen Interaktionsteilnehmern vermittelt.

Dem entspricht das pragmatische Verständnis der Kommunikation (kommunikatives Handeln). In der zwischenmenschlichen Kommunikation bewegen sich Sprecher und Hörer bekanntlich immer auf zwei Ebenen gleichzeitig. Vor allem J. Habermas hat unter Rückgriff auf die Sprechakttheorie den Zusammenhang von Beziehungsaspekt und Inhaltsaspekt für das Verständnis von Kommunikation fruchtbar gemacht. Demnach wird die zwischenmenschliche Kommunikation auf zwei Ebenen bestimmt; einerseits auf der Ebene der Erfahrungen und Sachverhalte (propositionaler Gehalt), andererseits auf der Ebene der Intersubjektivität, auf der Sprecher und Hörer die Beziehung herstellen (performativer Akt), die es ihnen allererst erlaubt, sich mit anderen zu verständigen. Die für unseren Zusammenhang interessante Frage lautet nun, wodurch kommt diese Beziehungsebene zustande? Habermas kann

⁴⁸ Vgl. J. Werbick, Trinitätslehre, a.a.O. (Anm. 34), 547f. Selbststand (Subjektivität i.S. von Subjekt von Urteilen und Handlungen) gründet in der kommunikativen Zuwendung der anderen, d.h. in der Anerkennung als (möglicher) Kommunikationspartner. Zwar muss für den Menschen der Selbstbezug von jeder einzelnen konkreten Dubeziehung unterscheidbar bleiben, aber dieser Selbstbezug setzt voraus, dass ich mich auf andere beziehe und von denen her auf mich zurückkomme.

⁴⁹ Vgl. J. Werbick, Person, a.a.O. (Anm. 34), 347; Hervorhebung im Original.

⁵⁰ J. Werbick, Trinitätslehre, a.a.O. (Anm. 34), 548.

zeigen, dass die entscheidende Bedingung für das Gelingen auf der Ebene der Intersubjektivität das ‚Sprecherengagement‘ ist.⁵¹

Sprecherengagement bedeutet dabei, dass der Sprecher dafür einsteht, in der Konsequenz seiner Äußerungen bestimmte Bedingungen zu erfüllen. Verständigung schafft unmittelbar interaktionsrelevante Verbindlichkeiten. Diese Bereitschaft des Sprechers, für seine Aussagen einzustehen, vermag nur dann wirklich für den Beziehungsaspekt der Kommunikation aufzukommen, wenn sie wechselseitig gefordert bzw. gewährt wird.⁵²

Wenn damit die Person in der Kommunikation präsent ist und Kommunikation vom Personsein des Menschen her zu verstehen ist, dann folgt daraus ein spezifischer Kommunikationsbegriff. Meist wird mit Kommunikation im weitesten Sinne jeder Informationsaustausch bezeichnet. Doch Kommunikation ist mehr als simpler Austausch von Information. Hier findet tatsächlich unverfälschte und unverkürzte Präsenz der einzelnen statt.⁵³ Die Menschen gewähren einander im Akt der kommunikativen Zuwendung jene (kommunikative) Präsenz, in der sie füreinander als sie selbst zur Geltung kommen können. Wer sich dem anderen in kommunikativer (und nicht in strategischer) Absicht zuwendet, der möchte durch die ‚Masken‘ der Verhaltenserwartungen, Konventionen, Projektionen hindurch als er selbst wahrgenommen werden.⁵⁴

Die Person verwirklicht sich in der Begegnung mit anderen Menschen. Durch Kommunikation nimmt der Mensch teil an der Wirklichkeit des anderen und gibt Anteil an der eigenen Person. Deshalb kann die Person nur in Gemeinschaft ihr ganzes Sein erreichen. Von daher ist die Beziehung als Anerkennung des anderen und als Sinnfindung für die eigene

⁵¹ Vgl. J. Habermas, Was heißt Universalpragmatik?, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 31989, 353-440. Vgl. ders., Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, Frankfurt/M. 1981, 385-410.

⁵² Diese strukturelle Symmetrie und Reziprozität aller Kommunikation nennt Habermas die egalitäre, solidarische Grundstruktur kommunikativen Handelns. Vgl. zur Diskussion um den Kommunikationsbegriff und den spezifischen Beitrag eines theologischen Kommunikationsbegriffs E. Kos, Verständigung, a.a.O. (Anm. 15), 153-276.

⁵³ Schon semantisch wird der Charakter von Gemeinsamkeit und Teilhabe deutlich. Kommunikation ist demnach kategorial etwas anderes als Warenverkehr (Tausch, Verkauf). Daraus resultieren die Paradoxien der gegenwärtigen Medienpolitik, die auf die zunehmende Ökonomisierung der Kommunikationsprozesse reagieren muss, ohne gleichzeitig den spezifischen Charakter aller Kommunikation zu vernachlässigen.

⁵⁴ Vgl. J. Werbeck, Person, a.a.O. (Anm. 34), 347.

Existenz Grunddimension einer personalen Anthropologie. Durch Kommunikation gewinnt die Person ihre inkommunikable Eigenheit.⁵⁵

Dieses wechselseitige Setzen als Person im kommunikativen Handeln (durch die Anerkennung als Kommunikationspartner) ist nur dann nicht grundlos, wenn sie auf die von Gott ohne Grund (aus freier Liebe) gewährte Einsetzung zu Kommunikationspartnern Gottes zurückgeführt wird. Die dialogische Struktur des Personseins (das Ich verwirklicht sich in der Begegnung mit dem Du) kann als Verweis auf die transzendente Wirklichkeit Gottes verstanden werden.⁵⁶

In dem Akt der Zuwendung, in dem die Menschen einander als Personen setzen, wird jene Zuwendung nachvollzogen, mit der Gott die Menschen in jene Kommunikationsgemeinschaft einbezieht, die er selber ist. Trinität ist dann das vollendete Urbild personalen Selbstvollzuges; des Vollzuges, in dem die Person im anderen bei sich selbst ist. Hier widersprechen sich Selbststand und Relation nicht mehr.

Dann sind aber Selbststand (Für-sich-sein) und Relation (Vom-anderen-her-sein) nicht einfach parallele Momente im Begriff der Person, sondern mit eindeutigen Prioritäten aufeinander bezogen. „Der Bezug zum anderen und letztlich zu Gott als dem Grund des Grundvertrauens konstituiert die Person in ihrer Individualität, in ihrem Ichsein und Selbstsein.“⁵⁷

Christliche Anthropologie müsste von daher angewandte Trinitätslehre sein.⁵⁸ Das Für-sich-sein (Aus-sich-, Bei-sich-, In-sich-sein) der menschlichen Person ist durch das Vom-anderen-her-sein und letztlich durch das Von-Gott-her-sein konstituiert. Der anthropologische Personbegriff findet seine Erfüllung in Gott selbst, denn in Gott fallen das Ansich-sein und das Vom-anderen-her-sein zusammen.

Die immanente Trinität lässt sich als Kommunikationsgemeinschaft verstehen. Die Gleichheit der Personen schlägt sich in symmetrischen Kommunikationsstrukturen nieder. Damit wird die Trinität zum Modell

⁵⁵ Vgl. H. Rotter, *Person und Ethik*, Innsbruck 1993, 31f.

⁵⁶ Zwar kann die Person in ihrer Unbedingtheit unmittelbar (ohne Rückfrage nach Gott) erkannt werden. Voraussetzung ist das Wissen des Menschen um sich selbst aufgrund personaler Erfahrungen. Die unbedingte Geltung aber, die die Personwürde (und ausgehend von ihr die Menschenrechte) beansprucht, dürfte nur in Gott begründbar sein. Es besteht ein Begründungsdefizit, das letztlich nur durch den Gottesbezug zu beseitigen ist. Dann liegt in der Gotteserkenntnis die Letztbegründung für die Selbsterkenntnis des Menschen als Person. Vgl. W. Kern, *Person I. Philosophisch und theologisch*, in: *Staatslexikon*. Bd. 4, hg.v. der Görres-Gesellschaft, Freiburg 1995, Sp. 330-336, 332f.

⁵⁷ B. J. Hilberath, a.a.O. (Anm. 31), 321.

⁵⁸ Vgl. ebd., 325.

der offenen Kommunikationsgemeinschaft. Sie ist Ziel und Ursprung jeder menschlichen Kommunikationsgemeinschaft. Das lässt sich auch mit dem Geistbegriff verdeutlichen.⁵⁹ Die Spannung von Selbststand und Relation macht ein geistbegabtes Wesen zur Person. Zum Menschen als Geistgeschöpf gehört wesentlich die vom Geist gewirkte Gemeinschaft. Wird von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgegangen, dann lässt sich diese nur unter Bezugnahme auf die Trinität verstehen. Das aber bedeutet, dass sich die Gottebenbildlichkeit letztlich in der Gemeinschaft der Menschen realisiert.⁶⁰

Damit ist jede individualistische Anthropologie überwunden. Anthropologisches Fundament der Intersubjektivität ist die Einsicht, dass menschliches Dasein konstitutiv auf Reziprozität und Austausch verwiesen ist. Welche Konsequenzen hat das für die Frage nach der anthropologischen Bedeutung der Medien? Die grundsätzliche Reflexion auf Personsein und Kommunikation hat gezeigt, dass Kommunikation nicht einfach ein Sekundärphänomen ist. Dann kommt aber auch der Öffentlichkeit als einem Kommunikationsraum anthropologische Valenz zu.⁶¹

Die mediale Kommunikation muss dann aus dem umfassenderen Phänomen der sozialen Kommunikation heraus verstanden werden. Das bedeutet, die mediale Kommunikation ist nur als technischer Vorgang einseitig. Als ganzheitlicher Vorgang ist sie nach Auer wesentlich Kommunikation und gehört in jenes Gespräch am runden Tisch, das die Selbstdarstellung der Gesellschaft bezeichnet. Auf diese Weise ist soziale Kommunikation als Partnerschaft der verschiedenen Kommunikationsteilnehmer bestimmt.⁶² Diese wechselseitige Beziehung bestimmt die soziale Kommunikation.⁶³ Wenn die mediale Kommunikation als Teil

⁵⁹ Zwar nennt CRMg auch den Geistbegriff, aber auch er spielt letztlich keine systematische Rolle.

⁶⁰ Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 321. Durch dieses Verständnis von Personsein, das von der Trinitätslehre her gewonnen wird, ergeben sich über den Communio-Begriff Bezugspunkte nicht nur zum Kommunikationsbegriff allgemein, sondern auch zur sozialen Kommunikation, für die eine wechselseitige Beziehung unter den Menschen grundlegend ist. Dann kann dieses Personverständnis mit der anthropologischen Valenz der Öffentlichkeit verbunden werden.

⁶¹ Vgl. A. Auer, a.a.O. (Anm. 16), 541.

⁶² Vgl. A. Auer, *Ist Unterhaltung vertane Zeit?*, in: *Stimmen der Zeit* 105 (1980), 735-750, 743, 745.

⁶³ Bei allen systembedingten Einschränkungen (Zwang zur Aktualität und Eile, Begrenztheit durch die technischen Instrumentarien etc.) und trotz aller monologischen Tendenzen (u.a. Agenda-setting, Affektfernsehen) ist es wichtig zu sehen, dass auf seiten der Kommunikatoren ein Spielraum vorhanden ist, durch den sie diesem Bezug der medialen Kommunikation auf die soziale Kommunikation gerecht

der sozialen Kommunikation verstanden wird, ergibt sich als Ziel der medialen Kommunikation die soziokulturelle Solidarität (Kommunikation schafft Gemeinschaft, CeP 8, 12, u.ö.).⁶⁴

Die den Vorgang der Selbstmitteilung prägende Polarität von Selbststand und Relation lässt sich als Konstante der menschlichen Selbsterfahrung aufweisen. Nimmt die christliche Anthropologie diese Polarität zum Ausgangspunkt, dann vermeidet sie, einen inhaltlich bestimmten unveränderlichen Wesenskern des Menschen festschreiben zu wollen.⁶⁵ Gleichzeitig ist die Möglichkeit gewonnen, kulturelle Ausdrucksformen als Verwirklichung des Menschen zu verstehen.

Wenn Kommunikation immer (auch) Selbstmitteilung der Personen ist, andererseits eine reine Selbstmitteilung für den Menschen unmöglich ist, dann ist der Mensch strukturell auf mediale (symbolische) Vermittlung angewiesen. Ihm ist Selbstmitteilung nur über Medien möglich.

Diese anthropologische Grundaussage (Medialität des Menschen) kommt in der grundlegenden Zweideutigkeit des christlichen Personbegriffs zum Ausdruck. Personsein umfasst sowohl das In-Erscheinung-treten, d.h. die zugewandte Seite (das Antlitz, die Maske), als auch die eigentliche Wirklichkeit dessen, der sich zeigt und hinter der Erscheinung steht.⁶⁶

werden können. Hier zeigt sich die Bedeutung des Ansatzes, die mediale Kommunikation von der sozialen Kommunikation her zu verstehen. Erst wenn die mediale Kommunikation von dem Beziehungsaspekt jeder Kommunikation (der sich gesellschaftlich als soziale Kommunikation äußert) bestimmt wird, ergeben sich normative Anforderungen, die nicht von außen herangetragen werden, sondern die sich aus den Sachgesetzmäßigkeiten selbst her erschließen und plausibel machen lassen.

Darüber hinaus folgt aus der Bestimmung der sozialen Kommunikation als Gespräch der Gesellschaft mit sich selbst die Vorstellung von der Autonomie des Publikums.

⁶⁴ Hier lässt sich eines der Grundprobleme von CRMg aufgreifen. Wir haben darauf hingewiesen, dass es CRMg versäumt, die Kommunikation anthropologisch von dem Beziehungsaspekt der Kommunikation her (und das heißt von der Verständigungsorientierung her) zu bestimmen. Deshalb verfehlt CRMg die Möglichkeit, von der sozialen Kommunikation her die mediale Kommunikation anthropologisch einzuholen.

⁶⁵ Eine häufig damit verbundene, aber nicht auf den theologischen Raum beschränkte Gefahr, liegt in dem Versuch, aus dem Begriff der Person unmittelbar sittliche Normen ableiten zu wollen. Das Scheitern eines solchen Ansatzes weist G. W. Hunold nach. Vgl. G. W. Hunold, *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie*, Frankfurt/M. 1974.

⁶⁶ In CRMg fehlt dieser Grundgedanke des Personseins (im anderen zu sich selbst zu finden) und der daraus folgende Kommunikationsbegriff fast völlig. Angesichts dieser anthropologischen Gehalte des Personbegriffs und des Kommunikationsbegriffs von der Trinitätslehre her ist es überraschend, dass diese in CRMg keine systematische Rolle spielen.

Angeleitet und verführt durch diese Beobachtungen im Umfeld moderner kultur- und medienbezogener Anthropologie könnte schließlich die Theologie ihr Verständnis der biblischen Aussagen „im Anfang“ neu formulieren. Die von CRMg zitierte Rede von der „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen sollte vielleicht dort nicht auf die individuelle Person bezogen und als deren Würde interpretiert werden. Kreativität und Sprache werden in den ersten Worten dieses Menschheitsdokuments als Urdaten des Geschaffenen beschrieben, zugleich als Kern aller menschendienlichen Ordnung der Welt. Die oben nur kurz angesprochenen Züge modernen anthropologischen Denkens legen nahe, symbolische Produktivität als anthropologisches Grunddatum des Menschen zu begreifen und Gottebenbildlichkeit genau in diesem Sinne zu interpretieren. Ließe sich so der genuine Beitrag einer theologischen Anthropologie zur Frage gewinnen: Was ist der Medienmensch?

5 Ausblick: Der mediale Mensch in Theologie und Humanwissenschaften

In der Form eines skizzenhaften Ausblicks sollen die Überlegungen zusammengefasst werden, die sich für eine mögliche Weiterführung aus der kritischen Auseinandersetzung mit CRMg und aus den Grundgedanken der theologischen Anthropologie ergeben haben. Wie kann von der Theologie her die symbolische Produktivität als anthropologisches Grunddatum gewonnen und für die Frage nach dem Medienmenschen fruchtbar gemacht werden?

Dabei muss hier zunächst für die theologische Anthropologie klar gestellt werden, worauf für die Anthropologie generell bereits hingewiesen wurde. Wenn bisher undifferenziert von der theologischen Anthropologie die Rede war, dann sind damit die anthropologischen Grundaussagen der Theologie (Gottebenbildlichkeit, Personsein, Transzendenzbezug, etc.) gemeint. Eine theologische Anthropologie als feststehende Sammlung von zeitlosen Konstanten in einer klar umrissenen und fixierbaren Konzeption gibt es nicht.⁶⁷ Das hängt zum Teil auch damit zusammen, dass eine abstrakte theologische Wesensanthropologie nicht möglich ist. Dieses Vorstellungsmodell ist lediglich den Sachen angemessen. Vielmehr

⁶⁷ Die verschiedenen bestehenden Versuche verstehen sich nicht als Anthropologie oder sie werden auf der Grundlage bestehender Traktate und damit spezieller Hinsichten entfaltet. Vgl. O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade*, Freiburg 1983 (hier ist es die Gnadenlehre).

gilt für den Menschen, er schafft sich sein Wesen als konkretes. Der Mensch ist das, als was er sich erkennt und wie er handelt.⁶⁸

Neben dieser notwendigen Abgrenzung gegen eine abstrakte Wesensanthropologie und dem Eingeständnis, dass eine einheitliche, alle Einzelerkenntnisse integrierende systematische Konzeption noch nicht vorliegt, stellt sich der theologischen Anthropologie in erster Linie das Verhältnis zu den Humanwissenschaften als Problem. Ohne eine Berücksichtigung der Erkenntnisse der Humanwissenschaften ist in der Tat eine angemessene Erfassung dessen, was der Mensch ist, nicht möglich. „Wenn die Theologie mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit über den Menschen reden will im Lichte der biblischen Texte und der christlichen Lehrüberlieferung, dann kann sie an den wissenschaftlichen Bemühungen um die Wirklichkeit des Menschen nicht vorbeigehen.“⁶⁹

Diesen Ansatz bei den Humanwissenschaften radikalisiert Pannenberg. Er diskutiert sehr ausführlich die humanwissenschaftlichen Untersuchungen und Darstellungen der menschlichen Wirklichkeit und zeigt jeweils erst im Anschluss daran die implizite aber ausgeblendete religiöse Dimension der einzelnen anthropologischen Phänomene auf.⁷⁰ Eine aufschlussreiche Parallele zu diesem Vorgehen findet sich bei G. W. Hunold in der Theologischen Ethik. Hunold greift die zeitgenössischen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse auf, die die Ermöglichung von Identität untersuchen. Diese Erkenntnisse werden zur Grundlage für die Frage nach dem ethisch-normativen Umgang mit anderen. Das Maß, in dem der einzelne sich selbst akzeptieren lernt, wird zum Maß für den Umgang mit den anderen.⁷¹

O. H. Pesch weicht methodisch von diesem Ansatz ab. Zwar anerkennt

⁶⁸ Vgl. K. Rahner, Stichwort „Mensch“, in: Herders Theologisches Taschenlexikon 5, 31. Demnach ereignet sich, was der Mensch ist als individuelle und kollektive Geschichte. Es ist nicht fixierbar, weil es noch gar nicht an sein Ende gekommen ist. Theologisch wird diese Geschichte als Heilsgeschichte verstanden und damit auf ihren Anfang und ihr Ende hin befragt. Dann zeigt sich, dass die Freiheitsgeschichte als Verfügung Gottes vorgegeben ist.

⁶⁹ W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, in: ders. (Hg.), Sind wir von Natur aus religiös?, Düsseldorf 1986, 87–105, 91.

⁷⁰ Vgl. Pannenberg, Anthropologie, a.a.O. (Anm. 60), 21, u.ö.

⁷¹ Vgl. G. W. Hunold, Identitätstheorien: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen in: Handbuch der christlichen Ethik 1, 177–195. Vgl. zur Fortführung dieses Ansatzes T. Laubach (Hg.), Ethik und Identität, Tübingen 1998.

Hunold versteht sich sowohl in kritischer Absetzung gegenüber allen Versuchen von einem festumrissenen Wesen des Menschen auszugehen, als auch gegenüber Ansätzen, die aus den jeweiligen Bestimmungen der Eigenart der Menschen unmittelbar normative Forderungen ableiten. Vgl. G. W. Hunold, Sozialontologie, a.a.O. (Anm. 65).

Pesch die Berechtigung dieses Vorgehens (ausgehend von einer der theologischen Anthropologie und den Humanwissenschaften gemeinsamen Erfahrungsgrundlage, von der aus auf die christliche Botschaft hin gefragt wird). Er stellt dem jedoch seine (Karl Rahner verdankte) Position gegenüber. Pesch möchte zunächst die christliche Glaubensaussage über den Menschen in sich selbst klären und ausformulieren. Diese wird dann dem humanwissenschaftlich geprägten Selbstverständnis kritisch gegenüber gestellt. Im Unterschied zu Pannenberg wird hier die Wirklichkeit Gottes und seines Wortes an die Menschen vorausgesetzt, ohne jedoch diese Voraussetzung der Rückfrage zu entziehen.⁷² Allerdings entschärft sich der scheinbare Gegensatz angesichts der von beiden Autoren anerkannten Komplementarität der beiden methodischen Zugriffe.⁷³

Für unsere Fragestellung ist in erster Linie interessant, dass beide Autoren sich auf die gegenwärtig von humanwissenschaftlichen Fragen geprägte Verstehenssituation einlassen. Was bedeutet dieses Sich-einlassen auf die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse? Wenn der Mensch nicht durch eine festumrissene Definition bestimmbar ist, dann muss die Erkenntnis des Menschen von sich selbst dem Pluralismus der Erfahrungen gerecht werden. Dieser Pluralismus kann durch den Menschen selbst nicht adäquat synthetisiert werden. Schon allein weil diese plurale Erfahrung noch gar nicht abgeschlossen ist. Auch deshalb ist die theologische Anthropologie auf die profane Anthropologie angewiesen.

Demnach ist das einzige, das sich angesichts dieser Offenheit festhalten lässt, dass dem Menschen, was er ist, selbst aufgegeben ist. Er wird, was er ist. Es gibt keine statisch fertige Wesenssubstanz, sondern in erster Linie den Selbstvollzug des Menschen, der uns zeigt wer bzw. was der Mensch ist. Damit lässt sich als Eigenart des Menschen diese Offenheit festhalten.⁷⁴ Besteht in dieser Weltoffenheit und damit in der Selbsttranszendenz die grundlegendste Bestimmung der Eigenart des Menschen, dann ist damit nicht etwas neben anderem über den Menschen gesagt, sondern er ist als Ganzes getroffen. Theologisch wird diese Verwiesenheit, dieser Transzendenzbezug als Gottesbezug verstanden.

Diese rein formale Bestimmung der Eigenart des Menschen lässt sich

⁷² Vgl. O. H. Pesch, 'Frei sein aus Gnade', in: W. Pannenberg, *Sind wir von Natur aus religiös?*, a.a.O. (Anm. 69), 106-133, 119.

⁷³ Vgl. ebd., 119.

⁷⁴ In dieser Vorstellung des Nicht-festgelegt-Seins des Menschen kommen die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit, die Rede von der exzentrischen Lebensform bei Plessner und der Begriff der Weltoffenheit bei Gehlen und Scheler überein. Gleichzeitig ergibt sich hier ein Bezugspunkt zu Wieglerling, wenn dieser nur durch das, was der Mensch tatsächlich getan hat, Auskunft über den anthropologischen Status erwartet.

durch Einzelbestimmungen präzisieren, ohne in die Vorstellung einer statischen Wesenssubstanz zurückzufallen. Da der Selbstvollzug des Menschen in Welt und Geschichte stattfindet, gehören vor allem Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, der Gemeinschaftsbezug, individuelles Person- und Subjektsein und das Ineinander von Geist und Materie zum Menschsein. Die Konstante, die hier erreicht scheint, widerspricht jedoch nicht dem unverfügbaren Pluralismus seines Wesens, denn es bleibt dabei, dass der Mensch um die je ihm aufgegebenen Gestalt seines Daseins ringen muss.

Wichtig wird diese Grundbestimmung der Offenheit und des Selbstvollzuges für unsere Fragestellung durch den Umstand, dass der Mensch dadurch zu innerweltlichen Sachen eine Distanz einnehmen kann. Darin ist dann auch seine Fähigkeit grundgelegt, sich symbolisch auszudrücken. Der Mensch erfährt sich notwendig immer schon über das konkret Erkennbare und eindeutig Bestimmbare hinaus versetzt; er „erfährt, daß er von dieser Verwiesenheit her das Bestimmbare erfaßt und tut“.⁷⁵

Auf diese Weise kann ausgehend von anthropologischen Überlegungen die Medialität des Menschen von der Sprache her begründet werden. Diese Bedeutung der Sprache verbindet die Positionen von Pesch (aus der Grundbestimmung des Menschen durch die Offenheit und die Transzendenzverwiesenheit folgt die Fähigkeit zu symbolischem Ausdruck) und Pannenberg (innerhalb der Kulturanthropologie wird die Sprache auf ihre uneingelösten religiösen Implikationen befragt⁷⁶).

Die Selbsttranszendenz und Weltoffenheit bezieht Pesch auf die performative Funktion der Sprache. Indem die Sprache Situationen schaffen und verändern kann, eröffnet sie Wirklichkeit, eröffnet sie Welt und Zukunft. Sprache ist das Phänomen des spezifisch menschlichen Lebensvollzuges.⁷⁷

Pannenberg untersucht die Sprache in ihrer Funktion, Besonderes und Allgemeines auf einander zu beziehen. Einerseits zeigt sich, dass die Leistung des Begriffs in der Formung der Eindrücke zu Vorstellungen liegt. Diese Identifikation von Vorstellungen durch Wörter wird durch die Sprache immer schon vollbracht.⁷⁸ Andererseits ist das Allgemeine (als

⁷⁵ K. Rahner, a.a.O. (Anm. 68), 32; ohne Hervorhebung des Originals.

⁷⁶ Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie*, a.a.O. (Anm. 60), 328-384.

⁷⁷ Vgl. O. H. Pesch, *Frei sein*, a.a.O. (Anm. 67) 58, 63. Gleichzeitig folgt aus diesem Verständnis der Sprache der konstitutive Gemeinschaftsbezug, denn der Mensch findet sich selbst in der Welterfahrung und in der Begegnung durch Sprache - und damit in der Gemeinschaft. Vgl. ebd., 65. Die Übereinstimmung mit dem theologischen Personbegriff ist offenkundig.

⁷⁸ Hier bezieht sich Pannenberg ausdrücklich auf Cassirer. Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie*, a.a.O. (Anm. 60), 371.

Objektraum und Welt schlechthin) der Reflexion immer auch schon vorgegeben. Es bildet den unthematischen Horizont, in dem die Phänomene erst in Erscheinung treten können. Durch die identifizierende Leistung der Sprache werden die Phänomene aufeinander bezogen und voneinander unterschieden.⁷⁹

Der Mensch als exzentrisches Wesen entwickelt folglich ein Reflexionsverhältnis zu sich selber und dieser letztumfassenden Einheit, die die Einzeldinge ermöglicht. Damit ist sowohl für den transzendentaltheologischen Ansatz als auch für das phänomenologische Verfahren von den Humanwissenschaften her diese Distanz, die der Mensch aufgrund seiner Selbsttranszendenz einnimmt, Ermöglichungsgrund der Sprache als symbolischer Ausdrucksfähigkeit.⁸⁰

Der Mensch erweist sich auch von der theologischen Anthropologie her als medial verfasst. Diese anthropologische Situierung zeigt, dass der Mensch den Medien nicht einfach gegenübersteht, sondern mit ihnen verflochten ist - wie die Sprache deutlich zeigt. Mit der symbolischen Produktivität als Grundcharakteristikum erreichen wir die Position von Cassirer und Wiegeler, auf die bereits hingewiesen wurde. Vor allem bei Pannenberg fällt die Parallelität selbst in der Methodik auf, da auch Pannenberg diese anthropologische Aussage ausgehend von kulturellen Ausdrucksformen entwickelt. Wie wir gesehen haben, erreicht die Theologie die symbolische Produktivität als anthropologische Grundbestimmung, auch wenn sie von der unbedingten Verwiesenheit (Selbsttranszendenz) des Menschen ausgeht.

Diese Grundlegung der Medialität des Menschen in der theologisch gedeuteten Selbstüberschreitung (als Charakteristikum des exzentrischen Wesens) stimmt auch mit der Herleitung aus dem Personbegriff überein. Die Rückbesinnung auf die zwei Traditionsstränge des Personbegriffs führt zur Wiederentdeckung des interaktiv-kommunikativen Charakters des Personseins. Der Personbegriff ist folglich durch die Polarität von Selbststand und Relationalität geprägt. Der Mensch ist als

⁷⁹ Hier stimmen Pannenberg und Karl Rahner überein. Darauf weist Pannenberg selbst hin. Vgl. W. Pannenberg, a.a.O. (Anm. 60), 371. Es bleibt jedoch der unterschiedliche Zugang. Während Rahner transzendentaltheologisch argumentiert, geht Pannenberg phänomenologisch vor.

⁸⁰ Doch die Sprache entsteht nicht nur aufgrund der dem Menschen eigentümlichen Offenheit, sie spiegelt diese selber wider. Das ist für Pannenberg die Möglichkeit, die implizite religiöse Dimension aufzuweisen. So ermöglicht die Alltagssprache „durch die Verbindung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit in den sprachlichen Äußerungen einen lebendigen Prozeß des Verstehens, dessen ‚ungesagter Sinnhorizont‘ (H. G. Gadamer) auf die religiöse Dimension der Wirklichkeit hin offen ist“ (W. Pannenberg, Anthropologie, a.a.O. (Anm. 60), 376f; Hervorhebung im Original).

Person ausgerichtet auf den Selbstbesitz in einem nicht entfremdenden Miteinander. Die Selbstbeziehung wird erst durch die Beziehung zu anderen Interaktionsteilnehmern vermittelt. Die Menschen kommen in der kommunikativen Präsenz für einander als sie selbst zur Geltung. Daraus folgt die anthropologische Notwendigkeit der medialen, symbolischen Vermittlung. Der Mensch lebt in den Symbolen, d.h. im Medium der Sprache und des Bildes. Technische Medien wären von hier aus zu begreifen als Erweiterungen der menschlichen Ausdrucksfähigkeit.

CRMg versäumt es, diese möglichen Ansatzpunkte des christlichen Menschenbildes aufzugreifen. Zwar macht sich CRMg dadurch verdient, dass hier im Rahmen der humanwissenschaftlichen Prägung des menschlichen Selbstverständnisses die Frage nach den fundamentalen anthropologischen Aussagen überhaupt gestellt wird. Auch die Bezugnahme auf zentrale theologische Kategorien wie den Geistbegriff und die Berücksichtigung des Gedankens, dass der Mensch sich nicht in der Natur erschöpft, werden deutlich gemacht.

Doch wie wir gesehen haben, werden diese Elemente in CRMg nicht systematisch entfaltet. Hinzu kommen die aufgewiesenen Versäumnisse, d.h. Grundaussagen des christlichen Menschenbildes, die nicht berücksichtigt werden.

Notwendig wäre eine konzeptionelle Gesamtschau dieser Elemente (die Spannung von Individuum und Gemeinschaft in der Person, die konstitutive Weltoffenheit, die aus beidem sich ergebende Notwendigkeit der symbolischen Produktivität), die ein theologisches Verständnis der Medialität des Menschen ermöglichen. Dann wären auch ethische Grenzbeziehungen möglich, die auf das christliche Menschenbild zurückgehen, und die sich nicht in vagen Kompromissformeln erschöpfen.