

Theologische Anthropologie heute

Informative Skizze

Von Georg Söll, Benediktbeuern

Als der Sophist Protagoras (415 v. Chr.) den berühmten Satz prägte »Der Mensch ist das Maß aller Dinge«, hat er damit den Primat der Anthropologie d. h. der Wissenschaft vom Menschen vor allen anderen Bemühungen des menschlichen Geistes verkündet. Er konnte nicht ahnen, daß seine These im 20. Jahrhundert nach gigantischen Erscheinungen des Unmenschlichen eine neue Aktualität erfahren würde bis hinein in den Bereich der Glaubenswissenschaft von Gott, d. h. der Theologie. In-

terpret dieses erwachenden theol. Anthropozentrismus ist K. Rahner u. a. mit seiner Feststellung: »Es gibt in Ewigkeit keine Theologie mehr, die nicht Anthropologie wäre¹⁾.« Er ist es auch, der diese Quasi-Identifikation zum Angelpunkt seiner eigenen Theologie gemacht hat, sodaß schon zu seinen Lebzeiten ein Buch erscheinen konnte unter dem Titel »Karl Rahners theologische Anthropologie«²⁾. Wer die Theologie nach traditionellen Maßstäben studiert hat oder aus anderen Erwägungen einer solchen Gewichtsverlagerung nicht zustimmt, braucht darüber nicht zu erschrecken; denn mit nicht weniger Intensität wird von anderen Vertretern der Glaubenswissenschaft eine »Gott-ist-tot-Theologie« oder eine »Politische Theologie« vorgelegt, ohne daß deshalb das herkömmliche Verständnis des *Lógos perì tou Theou* d. h. des Redens über Gott und sein Werk überholt und verdammt wäre. Immerhin muß er spüren, daß sich auch in der Gott-ist-tot-Theologie und in der Politischen Theologie letztlich ein anthropologisches Anliegen zu Wort gemeldet hat, das die klassische Theologie ihrerseits nicht überhören sollte. Wenn K. Rahner allerdings behauptet, daß Anthropologie das Ganze der Theologie sei³⁾, dann bedarf es gleichwohl einer Differenzierung dieser Aussage; denn der Mensch ist nicht die einzige von Gott geschaffene und geliebte Wirklichkeit, und der, um dessetwillen alles geschaffen wurde und auf den alles hingeeordnet ist, ist der Gottmensch Jesus Christus,« der Erstgeborene vor aller Schöpfung«⁴⁾.

Und wie soll man seine andere Feststellung bewerten: »Anthropologie ist eine noch unerfüllte Aufgabe der Theologie«⁵⁾. Hat es nicht immer eine theologische Anthropologie gegeben, sowohl im dogmatischen Traktat von der Schöpfung wie in der Moraltheologie, wo die christliche Lehre von Herkunft, Sinn und Ziel des menschlichen Lebens umgemünzt wurde in die konkreten Forderungen und Formen christlichen Daseins? Man kann es nicht bestreiten. Aber man wird auch gestehen müssen, daß der Mensch und die Grundfragen der menschlichen Exi-

1) In: *Der Leib und das Heil*, hrsg. von Albert Görres und Karl Rahner, Mainz 1967, 36.

2) Von Josef Speck, München 1967.

3) LThK I, 620.

4) Kol 1,15.

5) LThK I, 622.

stanz zu keinem Zeitpunkt der Theologiegeschichte so gebieterisch im Mittelpunkt des gläubigen Denkens standen wie heute es das Schwergewicht der Sache selbst und die anthropozentrische Fragestellung unserer Zeit von der Theologie verlangen. R. Bultmann sagt in seiner Theologie des NT: »Die paulinische Theologie ist zugleich Anthropologie⁶⁾.« Von da her hätte es also gelingen können, der theol. Anthropologie in der katholischen Glaubenswissenschaft von Anfang an zu ihrem Recht zu verhelfen. Warum geschah es dennoch nicht oder nicht in hinreichendem Maße? Es war der Einfluß bibelfremden und außerchristlichen Denkens innerhalb der Theologie, vor allem der philosophischen Anthropologie der Griechen und des dualistischen Denkens der Gnosis. Dieses Mischprodukt aus heidnischen, jüdischen und christlichen Denkansätzen, das schon von Paulus im 1. Brief an Timotheus (6,20) als »fälschlich so bezeichnete Erkenntnis« apostrophiert wurde, hat das junge Christentum mit jenem unheilvollen ontischen Dualismus – einen ethischen vertritt auch das Christentum – infiziert, der dann im Bund mit der aus der orphischen Heilslehre stammenden Auffassung vom Leib als Kerker oder Grab der Seele (*soma-säma*) zu einer verhängnisvollen und sehr unbiblichen Abwertung des Leiblichen und der menschlichen Existenz überhaupt führte und zugleich den tiefsten Grund für eine der wirkungsvollsten Anklagen gegen das Christentum liefert d. h. den Vorwurf der Leibfeindlichkeit und der Weltfremdheit. Einzelne pessimistische Äußerungen von Aszeten und Kirchenvätern brauchen nicht überbewertet oder gar verallgemeinert zu werden, wie etwa die Feststellung des Aszeten Dorotheus »er (der Leib) tötet mich, ich töte ihn«⁷⁾ oder des Laktanz: »Der Seele haftet das Gute an, dem Leib das Böse«; denn derselbe Laktanz konnte sagen: »Es ist das größte Unrecht, das wunderbare und höchst ehrenwerte Geschlechtsorgan zu mißbrauchen«⁸⁾, zu schweigen von anderen sehr positiven Wertungen des menschlichen Leibes durch die Vätertheologen⁹⁾.

Aber gleichwohl behauptet sich der Dualismus sowohl im theol. Denken wie in der praktischen Glaubensunterweisung und Aszese.

6) Tübingen 1968, 192.

7) BKV 12, Palladius, 326.

8) BKV Bd. 36, 105 bzw. 266.

9) Siehe Index im Generalregister der BKV unter »Leib«.

Nicht wenig trug dazu der anthropologisch-pessimistische Grundzug der Theologie des hl. Augustinus bei, der selbst neun Jahre lange Manichäer gewesen war und aus einem urtümlichen persönlichen Erlebnis der sündhaften Konkupiszenz – es gibt auch eine natürlich gute und sittlich wertfreie – im ganzen gesehen die dualistische Betrachtungsweise des Menschen und damit die Abwertung des rein Leiblichen begünstigt hat. In dem Maße, als seine und anderer Vätertheologen neuplatonische Grundkonzeption durch eine Rückbesinnung auf die Bibel und durch den Rückgriff auf die aristotelische Lehre von der Seele als Entelechie des Leibes d. h. von der formgebenden Kraft der Seele und der substantziellen Einheit von Leib und Seele überwunden wurde, kam man zu einer optimistischeren Wertung auch des Körperlichen und damit auch theologisch zu einer positiveren Anthropologie. Die ersten Ansätze lassen sich in der Frühscholastik feststellen, aber erst mit der Rezeption der aristotelischen Psychologie und Metaphysik in den geistigen Raum der katholischen Theologie durch Thomas von Aquin wurde der platonische Dualismus abgelöst. Der Leib wurde nun nicht mehr zugunsten der Seele abgewertet, sondern in seinem Eigenwert gewürdigt und in seiner Bedeutung für die ganzheitliche Schau des Menschen gesehen. Der Aquinate fand sehr anerkennende Worte für den menschlichen Leib und nannte ihn mehr als einmal »gloriosum«¹⁰⁾ wegen seiner Verbundenheit mit der Seele und seiner endzeitlichen Bestimmung. Die entscheidende anthropologische Feststellung aber war sein Bekenntnis zum aristotelischen Grundsatz von der Funktion der Seele als *forma corporis*¹¹⁾. Ihre Vereinigung mit dem Leib sollte auch ihr zugute kommen¹²⁾. »Daher«, so erklären Francis Peters Fiorenza u. Joh. B. Metz in ihrer theologischen Skizze über »Der Mensch als Einheit von Leib und Seele«¹³⁾, »spielt die Leiblichkeit in der Theologie des Thomas von Aquin, in der die Verleiblichung der Gnade ein wesentliches Element an der Erlösung des Menschen und der Vermittlung dieser Erlösung ist, eine große Rolle. Mit dieser thomistischen Lösung«, heißt es weiter, »hat das theologische Ringen um die Bestimmung des

10) Ia II^{ae}, 4,5 ad 4; III, 54, 1 ad 1 u. a.

11) I, 76, 1,7. 8; 90, 4c; q 1,4 ad 3.

12) I, 89,1c: »melius animae est, ut corpori uniatur«.

13) In: Mysterium Salutis II, 613.

Verhältnisses von Leib und Seele einen entscheidenden Punkt in der Theologiegeschichte erreicht.«

Die Autoren hatten vordem drei entscheidende Grundzüge der thomistischen Anthropologie aufgezeigt: 1. die radikale Einheit des Menschen ohne Leugnung der Pluralität der Dimensionen des Menschseins, näherhin die Auffassung, daß der Mensch nicht aus Leib und Seele besteht, sondern eigentlich aus einer Seele und der *materia prima*, »die aufzufassen ist als das von sich her gänzlich potentielle Substrat des substantiellen Selbstvollzugs der ›anima‹« (611), das meint die metaphysische »Information« des Leibes durch die Seele, 2. die Aufwertung des menschlichen Leibes, ohne den die Seele wie eine vom Körper getrennte Hand wäre, womit die sogenannte ›Sinnlichkeit‹ als ontologische Konstitutive des Menschen ausgewiesen ist, und 3. das Aufgehen der sozialen und geschichtlichen Dimension des Menschen in seiner Leiblichkeit, wodurch der Leib zugleich als Ort der Gemeinschaft mit den anderen Menschen und der Offenheit auf sie zu gekennzeichnet ist. Es war Thomas gelungen, den griechischen Dualismus ohne Preisgabe der griechischen Begrifflichkeit zu überwinden. Freilich hatte er nicht die biblischen Begriffe von »Fleisch« und »Leib« (*basar* bzw. *soma*) zur Bezeichnung des Menschen als ganzheitliche und soziale Person verwandt, sondern »anima«, wodurch eine gewisse Spiritualisierung des Begriffs »Mensch« gefördert wurde. Aber Thomas wollte im letzten mit *anima* nicht einen bevorzugten Teil des Menschen bezeichnen, sondern die leibhaftige Existenz des Menschen in ihrer geschichtlichen Möglichkeit und damit den modernen Begriff der »Subjektivität« und des »Daseins«. Die thomatische ganzmenschliche Sicht des Leib-Seele-Problems hat sich in der Theologie und Lehre der Kirche durchgesetzt, vor allem, nachdem das Konzil von Vienne (1311/12) sich die Auffassung des Aquinaten zu eigen gemacht hatte. Fiorenza-Metz stellen fest: »Die Beschäftigung mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Leib und Seele, besonders ihres Zusammenwirkens setzt sich weiterhin in der Philosophiegeschichte fort und schlägt sich in einer Vielfalt von Auffassungen nieder. Doch haben diese Diskussionen die angenommene thomistische Auffassung vom Menschen innerhalb der katholischen Theologie bis heute weder ersetzt noch beeinflusst«¹⁴).

¹⁴) A.a.O., 614.

Hier ist nun der Ort, wo sowohl das biblische Menschenbild, wie der Beitrag des kirchlichen Lehramts und die philosophische Anthropologie in ihren Grundtendenzen kurz gewürdigt werden müssen, um das Anliegen und die Ansätze der theologischen Anthropologie von heute recht verstehen zu können.

Darstellungen der biblischen Anthropologie in Zusammenfassung oder Teilaspekten bieten sich dar in Büchern und Abhandlungen über die Theologie des AT und NT, als Sonderbeiträge zu Lexikonartikeln mit den Stichworten: Anthropologie, Mensch, Leib, Seele, Geist bzw. zu den hebräischen, griechischen und lateinischen Äquivalenten; ferner in Zeitschriftenartikeln oder Spezialuntersuchungen zu den genannten Themen. Als Beispiele seien genannt: die Artikel zu *haima*, *anástasis*, *egéiro*, *zoè*, *thánatos*, *psychè*, *sarx*, *pneüma* und *sōma* im Kittel'schen Wörterbuch zum NT, ferner E. Brandenburger, *Fleisch und Geist, Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen 1968, die Trilogie von D. Lys: *Nephesh, Ruach und La chair dans l'Ancien Testament*, Paris 1959–1967, A. Sand, *Der Begriff »Fleisch« in den paulinischen Hauptschriften*, Regensburg 1967, sowie Josef Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgarter Bibelstudien Nr. 19, 1967 mit zahlreichen weiteren Literaturangaben. Im Lexikon für Theologie und Kirche hat Josef Schmid den biblischen Beitrag zum Stichwort »Anthropologie« geliefert¹⁵). Im Rahmen dieses Referats können nur einige grundsätzliche Feststellungen und Erwägungen Platz finden. Als Grundzüge können folgende genannt werden. Die Hl. Schrift bietet keine beschreibende, sondern eine zielsetzende Anthropologie. Es geht ihr um das Zeugnis, über den wahren Sinn und die Berufung des Menschen, so wie sie in Gottes Geschichte mit dem auserwählten Volk Israel und in Jesus Christus, der als der wahre Mensch erkannt wird, und seiner Kirche offenbar werden. Nicht das »wie«, sondern das »warum« und »wofür« stehen im Mittelpunkt anthropologischer Aussagen. Die Bibel bietet auch keine systematische Lehre vom Menschen, sondern eine bestimmte Sicht des Menschen in Form vieler Erzählungen und in der Begrifflichkeit ihrer Entstehungszeit, die alles andere als einheitlich und konsequent ist, wie die Untersuchung von Scharbert beweist¹⁶). Die

¹⁵) I, 604–615.

¹⁶) Vgl. J. Scharbert, »Ergebnisse«, 79–82.

grundlegende Erkenntnis liegt in der Tatsache, daß die Bibel keinen anthropologischen Dualismus kennt, sondern auch unter den Bezeichnungen der sogenannten Teile seiner Wesenseinheit, wie Leib, Seele, Geist, Fleisch, den ganzen, ungeteilten Menschen meint. In biblischer Sicht hat demnach der Mensch nicht einen Körper und dazu noch eine Seele, sondern er ist beseelter Leib und leibgewordene Seele. Ferner zeigt die Hl. Schrift entgegen dem abwertenden Dualismus der Griechen und der Gnosis eine durchaus positive Beurteilung der menschlichen Leiblichkeit; freilich ist sie nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erfüllung der menschlichen Berufung. Der Mensch wird in biblischer Sicht nie als isoliertes Individuum mit Selbstzweck gesehen (das »Ich« ist oft kollektiv gemeint). Er lebt vielmehr in folgenden Zusammenhängen: 1. Der Mensch ist zweigeschlechtlich und in Mitmenschlichkeit zu anderen Menschen geschaffen. 2. Der Mensch ist Herr und Haushalter der Schöpfung. Er soll sie entdecken, entfalten, verändern und bewahren und so den Schöpfer ehren. 3. Das Verhältnis des Menschen zur Umwelt muß durch sein Verhältnis zu Gott geprägt werden. Jeder Mensch ist von Gott als sein Ebenbild geschaffen. Das ist auch einer der Gründe, warum der Jude sich kein anderes Kunstbild Gottes machen durfte. Er selbst sollte seinen Herrn und Schöpfer repräsentieren. Zugleich aber sind alle Menschen vor Gott Sünder. Der Sitz der Sünde ist im Menschen. Alle erben den Tod als Folge der Unheilstat der ersten Menschen. Das hellenistisch beeinflusste Spätjudentum betrachtete den Körper als böse, die Seele als unsterblich. Philo sprach vom Leib als Kerker und Grab der Seele¹⁷⁾ und baute darauf seine aszetischen Forderungen auf. Zur ntl. Anthropologie sagt Schmid: »Das Problem des Menschen ist im NT wesentlich das Problem der Sünde und Erlösung. Wie im AT wird auch hier der Mensch nie für sich gesehen, sondern stets in seiner Beziehung zu Gott. Die ntl. Lehre über den Menschen baut auf der des AT auf. Atl. ist die Wendung »Fleisch und Blut« als Bezeichnung der Schwäche des Menschen¹⁸⁾. Das Herz ist im atl. jüdischen Sinn Bezeichnung des gesamten Innenlebens des Menschen¹⁹⁾. Die psychè ist das Lebensprinzip der sárx, dessen Verlust den physischen

¹⁷⁾ De leg. alleg. I, 107.

¹⁸⁾ Mt 16, 17; Gal 1, 16; Eph 6, 12.

¹⁹⁾ Mt 5, 8; 11, 29; Mk 3,5; 6,52 Hebr 10,22.

Tod bedeutet²⁰), ist aber auch das konkrete Lebewesen²¹) und die Persönlichkeit, das Ich²²).« Auch fürs NT gilt: »Der Mensch ist also Seele und ist Fleisch und besteht nicht aus Seele und Fleisch²³).« Es sei nicht verschwiegen, daß die Wertung mancher biblischer Stellen, in denen die Begriffe, Fleisch, Seele, Leib und Geist erscheinen, auch von den Exegeten nicht durchwegs einheitlich vorgenommen wird. Bei manchen Interpreten überwiegt das Bemühen ein dualistisches Verständnis des Menschen bzw. des Verhältnisses zwischen Leib und Seele von vornherein auszuschließen. Begreiflicherweise färben sich auch die theologischen Unterschiede in der Beurteilung von Mensch, Sünde, Erlösung, Auferstehung bei der Vertretern der verschiedenen Konfessionen ab. Die Grundeinstellung ist bei Katholiken in der Regel optimistischer. Dazu kommt, daß Paulus selbst bestimmte Bedeutungen der Begriffe *sarx*, *soma* und *pneuma* nicht konsequent durchhält und seine Theologie bei Bultmann von der Anthropologie, beim Tübinger Exegeten Ernst Käsemann von der Apokalyptik her gedeutet wird. Schmid weist darauf hin, daß das ntl. Material über den *Soma*-Begriff außerhalb der paulinischen Schriften »recht dürftig« ist, und daß dieser Begriff »der schwierigste Terminus der paulinischen Terminologie« ist²⁴) einai bzw. *peripatein katà sárka* (nie *katà sōma*) bedeutet wandeln unter der Macht der Sünde. Der Protestant Eduard Schweizer betont in seinem Artikel über »*sarx*« im Kittel'schen Wörterbuch, daß die negative Färbung in der Deutung von *sarx* für ihre Bezeichnung als Gegenstand des Sich-rühmens herkomme und sagt: »Sündig ist nicht die *sarx*, sondern das Vertrauen auf sie«²⁵). Er spricht Paulus vom mythologischen griechischen Gegensatzdenken aus, meint jedoch: »im antithetischen Parallelismus zu *pneuma* nähert sich *sarx* aber der Vorstellung von

²⁰) Lk 14,26; 1 Jo 3,10.

²¹) Apg 7,14; 1 Petr 3,20; Apok 16,3; 18,13.

²²) Mt 10,25; Röm 2,9; LThK, I, 610.

²³) J. Schmid, Der Begriff der Seele im NT, in: *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 131.

²⁴) LThK VI, 900 zu »Leib«, ein Stichwort, das in der 1. Auflage dieses Lexikons nicht in der Nomenklatur geführt wurde. Weithin sei das Wort bei Paulus synonym mit *sarx*, und doch auch wieder davon verschieden. *Sarx* trage eine besondere theologische Note: »in ihr hat die Sündenmacht ihren Sitz« (a.a.O., 900).

²⁵) WNT VII, 129.

einer Macht, die eine Wirkung auf den Menschen ausübt und sein Geschick, sogar über das irdische Leben hinaus, bestimmt«²⁶). In den paulinischen Gefangenschaftsbriefen stellt Schweitzer eine Gegenüberstellung von menschlichem Fleischesleib und Leib Christi fest, der im Kolosser- und Epheserbrief auch kosmisch verstanden wird, während er sonst ekklesiologisch gedeutet ist. »So ist der Soma-Begriff neu geschaffen«, erklärt Schweitzer, »und dem dienstbar geworden, der seinen Leib hingab für die Welt und in seinem Leib, die Kirche, noch immer die Welt sucht«²⁷).«

Diese Beispiele bibeltheologischer Analysen mögen genügen. Sie zeigen die Schwierigkeiten, die sich einer eindeutigen Auslegung der in Frage stehenden Begriffe entgegenstellen, lassen aber auch die oben skizzierten Grundzüge des biblischen Menschenbildes hinreichend deutlich erkennen.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient, nicht zuletzt wegen der Gefahr der Spiritualisierung des christlichen Menschenbildes durch das Gewicht von Begriff und Faktum der »anima«, die Wertung des Leiblichen in der Bibel. Entsprechend dem anthropomorphen Gottesbild spricht die Hl. Schrift besonders des AT sehr realistisch und leibfroh über den Menschen. Weil der Mensch Körper ist, erlebt er die Geschichte mit Geburt, Reife und Tod. Krankheiten und vorzeitiger Tod werden als etwas, was nicht sein sollte und als Bedrohung der menschlichen Berufung erfahren; denn ein kranker Körper erschwert die Vermittlung zu den Mitmenschen, zur Umwelt und zu Gott. Verschiedene Psalmen (z. B. 6.32.32.38.41.88.102.116) sind Klagen und Gebete von Kranken. Unsterblichkeit der Seele ist noch kein altl. Thema. Die Hoffnung auf Auferstehung kündigt sich in Ezechiel 37,1–14 und Ps.73 an, aber erst durch die jüdisch-apokalyptischen Erwartungen und durch die Bewegung der Pharisäer wurde diese Hoffnung Bestandteil des jüdischen Glaubens. Im NT ist naturgemäß die Hoffnung auf Auferstehung eng mit der Auferstehung Jesu verbunden. Die Heilungswunder Jesu konnten schon als Antizipation der Wiederherstellung gedeutet werden. Es ging der Bibel aber nie um das, was Valery die »ma-

²⁶) Ebd., 132.

²⁷) WNT VII, 1079. Vgl. K. A. Bauer, *Leiblichkeit, das Ende aller Werke Gottes*. Gütersloh 1971.

gere Unsterblichkeit der Ideen« genannt hat, sondern um die Auferstehung des Leibes. So wie der Mensch im Leibe sündigt und durch die Hingabe des Leibes Christi am Kreuz auch dem Leibe nach erlöst ist, so wird der Leib auch in die Auferstehungshoffnung mithineingezogen. Die christliche Erlösung realisierte sich nicht durch Ex-karnation, durch eine Ek-stasis aus dem sündigen Leib, sondern durch die Inkarnation, durch das Eingehen Gottes in die irdische, leibliche Realität des Menschen. Die Auferstehung der Toten ist nur ein Teil der erhofften kosmischen Neuschöpfung. Sowohl das im AT angekündigte messianische Zeitalter wie auch das kommende Gottesreich, das der Hauptinhalt der Botschaft Jesu ist, werden in irdischer Bildersprache und Begrifflichkeit beschrieben (z. B. Is 11,-9; Apok 21-22). Die irdische Wirklichkeit und in ihr eingeschlossen die menschliche Leiblichkeit werden dann in ihrer Doxa, ihrer Herrlichkeit erscheinen (Röm 8,18-39). Diese Hoffnung wird durch die biblischen Autoren nicht als eine Flucht in eine jenseitige Zukunft erfahren, sondern sie wird bezeugt als die Kraft, um hier und jetzt die kommende Neuschöpfung zu antizipieren: im sakramentalen Gottesdienst, in einer versöhnenden Gemeinschaft, in prophetischen Taten.

Die anthropologischen Aussagen des kirchlichen Lehramts spiegeln die Spannung wieder, in die die altkirchlichen Theologen durch das Ineinander von biblischem Menschenbild und griechischem Denken geraten waren. Die glückliche Synthese, die dem Aquinaten schließlich gelang, wurde durch verschiedene lehramtliche Stellungnahmen und Entscheidungen vorbereitet, insbesondere durch die Betonung der Einheit des Menschen und durch die Abwehr von Vergottungstendenzen bezüglich der Seele. Man bedenke in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Zurückweisung der Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen!

Die kirchlichen Abwehrreaktionen müssen im gleichen großen Bezugssystem gesehen und gedeutet werden, in dem sich die christliche Anthropologie als solche befindet und wie es durch die Stichworte: Schöpfung, Engelwelt, Menschwerdung Christi, Sünde, Tod, Auferstehung sichtbar wird. Die katholische Theologie kann nicht so tun, als gäbe es nur leibhaftige Geistnaturen und als hätte das Lehramt nicht auch erklärt: »Wir glauben fest und bekennen mit aufrichtigem Her-

zen . . . daß Gott der eine Ursprung aller Dinge ist, der Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren, der geistigen und der körperlichen. Er hat in seiner allmächtigen Kraft zu Anfang der Zeit in gleicher Weise beide Ordnungen der Schöpfung aus dem Nichts geschaffen, die geistige und die körperliche, d. h. die Engelwelt und die irdische Welt und dann die Menschenwelt, die gewissermaßen beide umfaßt, da sie aus Geist und Körper besteht²⁸⁾.« Diese Wendung »ex spiritu et corpore« ließ natürlich unbeschwert von den 2 Wesensbestandteilen des Menschen reden. Die ebenso unbeschwerte Leugnung der Engelwelt in neuester Zeit durch manche auch katholische Theologen scheint das Dilemma zu beseitigen, aber sie hat sich selbst erst vor der Schrift und Theologie zu rechtfertigen. Pius XII. hatte in seiner Enzyklika »*Humani generis*« notiert: »Von manchen wird auch die Frage aufgeworfen, ob die Engel personale Kreaturen sind, und ob die Materie sich vom Geist wesenhaft unterscheidet²⁹⁾.« Auch ohne Hinweis auf die anderen lehramtlichen Äußerungen zur Engelwelt³⁰⁾ wird im Christentum »die Situation des Unbehagens im Stoff«, wie A. Görres sich ausdrückt in seiner Abhandlung »*Der Leib und das Heil: Caro cardo salutis*³¹⁾«, verschärft. Denn damit stellte sich der christlichen Theologie die Frage, warum es denn eigentlich Materie geben müsse, und die Antwort darauf war gleichbedeutend mit einem jahrhundertlangen kirchlichem Kampf gegen all jene Häresien, die Leib und Stoff als Produkte des Teufels oder als Strafanstalten ansahen, die erst nachträglich als eine Folge von Versündigungen des oder der Geister eingerichtet wurden. Neuerdings haben viele christliche Theologen mit einer Art von Übereifer die Leibfreundlichkeit des Christentums entdeckt oder wieder entdeckt und geben den Griechen und Orientalen die Schuld am Gegenteil. Andererseits sagt Görres mit Recht, daß der Weltoptimismus immer wieder problematisch erscheint angesichts der Ärgernisse, die so viele materielle Dinge an sich tragen und die es

²⁸⁾ 4. Laterankonzil 1215, DS 800, worauf sich wörtlich das I. Vat. Konzil in seinem Kapitel über den Schöpfergott bezieht, DS 3002.

²⁹⁾ 1950, DS 3891.

³⁰⁾ DS 790 gegen die Waldenser, DS 2856 gegen Froschammer und DS 1007 gegen Mechtiriz 1341.

³¹⁾ Mainz 1967, 7.

schwer machen, zu glauben, daß die Welt nur um des Menschen willen geschaffen sei: die Überfülle der Insektenarten, die schädlichen oder gefährlichen Tiere, die vielen Peinlichkeiten der Materie. Der Überzeugung, daß die Welt kein sinnloses oder überflüssiges Atom enthält, daß es keinen metaphysischen Schöpfungsmüll gibt, sondern alles von Gott gegründet ist, wird so zusagen täglich widerlegt von den vielen Sinnlosigkeiten und Grausamkeiten, von der ungeheueren Verschwendung und den Zufallserscheinungen, sodaß mehr als einmal die Frage aufsteht, cui bono? In einer Art Polemik gegen die sonstige kreatürliche Welt sagt Augustinus: Deum et animam scire cupio . . . nihil aliud³²⁾. Görres rechnet dem allweisen Schöpfergott noch andere Dinge vor: die Banalitäten des alltäglichen Lebens, das Ärgernis des Schmerzes, die Scherereien, die uns die materielle Welt bereitet, die »merkwürdige Machart des Menschengeschlechts«, zu schweigen von der Erbsünde, die demütigende Verfleischung des Geistes und schließlich der bescheidene Intelligenzquotient, der Lehrer und Schüler aller Völker schier zur Verzweiflung bringt. Es ist also nichts mit der prästabilisierten Harmonie und mit der besten aller Welten. Aber nun zurück zum Lehramt.

Um 400 lehnte das Konzil von Toledo die Lehre der Priszillianer ab, daß die menschliche Seele ein Teil Gottes oder die Substanz Gottes selber sei und daß es keine Auferstehung des Fleisches gebe³³⁾. Das war eine sehr wesentliche Glaubenslehre. 543 wurde die Lehre der Origenisten zurückgewiesen, daß die Menschenseelen präexistierende hl. Geister seien, die zur Strafe für früher begangene Sünden in Körper verbannt sind³⁴⁾. Dieselbe Verurteilung erfolgte im portugiesischen Braga im Jahre 561³⁵⁾. Leo IX. wies i. J. 1053 die Vergöttlichung der Seele zurück³⁶⁾. Das Gleiche tat Johannes XXI. 1329³⁷⁾. Das 8. Ökumenische Konzil von Konstantinopel belegte die Lehre mit dem Bann, die von zwei Seelen redete³⁸⁾. Diese Entscheidung präzisierte 1313 das Konzil

³²⁾ Soliloquium 1,2: PL 32, 872.

³³⁾ DS 201. 200.

³⁴⁾ DS 403.

³⁵⁾ DS 455-64.

³⁶⁾ DS 685.

³⁷⁾ DS 977.

³⁸⁾ DS 657.

von Vienne mit Hilfe der thomistischen Begrifflichkeit³⁹⁾. Die rationale Seele ist per se die Form des Leibes (was bedeutet, daß der Mensch eigentlich aus *Materia prima* und formender Seele = Entelechie besteht. Die Bedeutung dieser gegen die franziskanischen Spiritualen bezugte Lehre liegt im Festhalten an der wesentlichen Einheit des Menschen. Gerade die Zerreißung des Seelenlebens in ein geistiges und sinnhaftes Leben durch die Albigenser und Waldenser hatte in der Gegenüberstellung von Geist und Stoff, Gut und Bs einen unheilvollen Dualismus repristinert. 1513 griff das V. Laterankonzil diese Verurteilung wieder auf gegen Petrus Pomponazzi (1464–1525). Dieser Neoaristoteliker hatte den Geist wegen seiner Fähigkeit, das Allgemeingültige zu erfassen, nicht einem individuellen Einzelwesen zuerkannt, sondern nur als einen allgemeinen Welt-nous bzw. als Teilhabe an ihm aufgefaßt. Das an die Materie gebundene Prinzip des organischen und sinnhaften Lebens ließen sie mit dem Tod des Einzelwesens erlöschen. Hier ging es um nichts weniger als um die Unsterblichkeit der Einzelseele und zugleich die geistige Eigenständigkeit der Persönlichkeit. Der geschichtlich einzelne Mensch ist unsterblich. Die Einheit des Menschen wurde auch durch eine andere kirchliche Entscheidung hervorgehoben, insofern in der Kirchenversammlung von Braga die unmittelbare Erschaffung des Leibes und der Seele durch Gott behauptet und damit zugleich die emanatistische Seelenentstehung und die Erschaffung des Leibes durch den Teufel abgewehrt wurde. 498 wies Papst Anastasius II. die Lehre des Bischofs von Arles zurück, daß die menschliche Seele von den Eltern erzeugt werde⁴⁰⁾. – Heute schlat K. Rahner vor, anzunehmen, daß Gott diese Fähigkeit indirekt den Eltern zumesse, indem er die in ihnen liegenden Potenzen durch seine Kraft berbiete, d. h. zu einer gottgewirkten Selbstberbietung befähige. – Anastasius wollte damals vor allem den Traduzianismus (Seele als Ableger der Elternseele) bekämpfen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die kirchlichen Lehraussagen vor allem jede dualistische Trennung des Menschen in einen höheren und niedrigeren Teil zurückweisen, die Unsterblichkeit der Einzel-

³⁹⁾ DS 902.

⁴⁰⁾ DS 360f.

seele aussprechen und die Ganzursächlichkeit Gottes bei der Erzeugung eines Menschen betonen wollten. Das war also die kirchenamtliche Überwindung des griechischen dualistischen Denkens durch die biblische Einheitsschau und die Rettung der menschlichen Existenz vor einer monistischen Entpluralisierung ihrer Dimensionen. Dieses Verdienst sollte heute besonders gewürdigt werden. In der Neueren Zeit bestätigte, wie schon angedeutet, das I. Vatikanum die früheren Lehrentscheidungen. Was hat aber das II. Vat. Konzil für die theolog. Anthropologie geleistet? Dieser Frage hat Martin Jurisch eine eigene Untersuchung gewidmet: »Der Mensch – die ungelöste Frage?« Konzil konkret Nr. 3, Friedberg 1969.

Dokumentarischer Ausgangspunkt wurde für den Autor das große Dekret des Konzils über die Kirche in der Welt (*Gaudium et spes*), das vielfach als das Paradestück der konziliaren Texte angesprochen wird (es spricht nahezu alle aktuellen Themen an, vermag aber doch keines zu lösen). Jos. Ratzinger, der in der großen Herder'schen Konzilsausgabe die entsprechenden Texte kommentiert hat, meint, daß in den Ausführungen der Synode über die Würde der menschlichen Person⁴¹⁾, »so etwas wie eine Theologie des Leibes« geboten werde⁴²⁾. Das Konzil betont zunächst, daß alles auf Erden auf den Menschen als auf seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen sei, beruft sich bei der Frage: »Was ist der Mensch,« auf seine Gottesebenbildlichkeit und auf Ps. 8,5–7 sowie auf die Gen. 1,27 bezeugte Zweigeschlechtlichkeit, um dann zu sagen: »Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen« (Nr. 12). Dann spricht das Konzil von der durch die Sünde verschuldeten Zwiespältigkeit des Menschen, die ihn unfähig macht, »durch sich selbst die Angriffe des Bösen wirksam zu bekämpfen, sodaß ein jeder sich wie in Ketten gefesselt fühlt« (Nr. 13). Dann heißt in Nr. 14: »In Leib und Seele einer, vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Be-

⁴¹⁾ Nr. 12–18; im kleinen Konzilskompendium von Rahner-Vorgrimmler, 459–464.

⁴²⁾ Konzil III, 322.

stimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers. Das leibliche Leben darf also der Mensch nicht geringachten; er muß im Gegenteil seinen Leib als von Gott geschaffen und zur Auferstehung am jüngsten Tage bestimmt, für gut und der Ehre würdig halten. Durch die Sünde aber verwundet, erfährt er die Widerstände seiner Leiblichkeit. Daher verlangt die Würde des Menschen, daß er Gott in seinem Leibe verherrliche (1 Kor 6,20) und ihn nicht den bösen Neigungen seines Herzens dienen lasse. Der Mensch irrt aber nicht, wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als Teil der Natur oder als anonymes Element in der menschlichen Gesellschaft betrachtet, denn in seiner Innerlichkeit (*interioritas*) übersteigt er die Gesamtheit der Dinge. In diese Tiefe geht er zurück, wenn er in sein Herz einkehrt, wo Gott ihn erwartet, der die Herzen durchforscht⁴³⁾ und wo er selbst unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick entscheidet. Wenn er daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, die sich von bloß physischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen herleitet, sondern erreicht er im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit«. Das ist wohl der bedeutendste Teil der konziliaren Anthropologie. Anschließend stellt die Kirchenversammlung die Würde der menschlichen Vernunft und die Notwendigkeit der Vollendung der Vernunft in jener Weisheit heraus, »die den Geist des Menschen sanft zur Suche und Liebe des Wahren und Guten hinzieht und den durch sie geleiteten Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führt« (Nr. 15). In den folgenden Abschnitten handelt das Konzil über die Würde des sittlichen Gewissens, über die hohe Bedeutung der Freiheit und über das Geheimnis des Todes. Dazu heißt es: »Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten. Der Mensch erfährt nicht nur den Schmerz und den fortschreitenden Abbau des Leibes, sondern auch, ja noch mehr die Furcht vor immerwährendem Erlöschen. Er urteilt aber im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung und den endgültigen Untergang seiner Person mit Entsetzen ablehnt. Der Keim der Ewigkeit im Menschen läßt sich nicht auf die bloße Materie zurückführen und wehrt sich ge-

⁴³⁾ 1 Kor 16,7; Jer 17,10.

gen den Tod. Alle Maßnahmen der Technik, so nützlich sie sind, können aber die Angst des Menschen nicht beschwichtigen. Die Verlängerung der biologischen Lebensdauer kann jenem Verlangen nach einem weiteren Leben nicht genügen, das unüberwindlich in seinem Herzen lebt.

Während vor dem Tod alle Träume nichtig werden, bekennt die Kirche, belehrt von der Offenbarung Gottes, daß der Mensch von Gott zu einem seligen Ziel jenseits des irdischen Elends geschaffen ist. Außerdem lehrt der christliche Glaube, daß der leibliche Tod, dem der Mensch, hätte er nicht gesündigt, entzogen gewesen wäre⁴⁴), besiegt wird, wenn dem Menschen das Heil, das durch seine Schuld verloren ging, vom allmächtigen und barmherzigen Erlöser wiedergeschenkt wird. Gott rief und ruft nämlich den Menschen, daß er ihm in der ewigen Gemeinschaft unzerstörbaren göttlichen Lebens mit seinem ganzen Wesen anhänge. Diesen Sieg hat Christus, da er den Menschen durch seinen Tod vom Tod befreite, in seiner Auferstehung zum Leben errungen. Jedem also, der ernsthaft nachdenkt, bietet daher der Glaube, mit stichhaltiger Begründung vorgelegt, eine Antwort auf seine Angst vor der Zukunft an; und zugleich zeigt er die Möglichkeit, mit den geliebten Brüdern, die schon gestorben sind, in Christus Gemeinschaft zu haben in der Hoffnung, daß sie das wahre Leben bei Gott erlangt haben« (Nr. 18).

Diese Zusammenschau von Schöpfung und Vollendung, von Sünde und Erlösung, von Leib und Seele, von Todesverfallenheit und Auferstehungshoffnung muß jede theologische Anthropologie aufweisen, wenn sie vor allem heute eine umfassende und wahrhaft christliche sein will. Nur dann wird auch die existenzielle Angst von der Hoffnung, die auch außerhalb der Theologie ein großes Thema, besser gesagt eine unsagbare Sehnsucht geworden ist, überwunden.

Die philosophischen Anthropologien stoßen, wenn sie keine Grenzüberschreitung ihrer Möglichkeiten vollziehen wollen, bis zu dieser Hoffnung vor, dann aber beginnt die Sphäre des Glaubens. Am Schluß seiner phil. Anthropologie unter dem Titel »Zum Thema Menschsein« spricht denn auch Joseph Möller (Tübingen) von diesem Ausblick,

⁴⁴) Vgl. Weish 1,13; 2,23–24; Röm 5,21; 6,23; Jak 1,15.

wenn er abschließend erklärt: »Was man hofft, und was dann als Neues auf uns zukommt, muß irgendwie etwas sein. Auf etwas hin geht unsere Hoffnung. Immer entwirft sich der Mensch selbst in neuem Hoffen. Ist Hoffnung nur Entwurf? Auf das, was wir hoffen? Ohne jede Gewißheit, daß es kommen wird? Dann wäre Gott nur Entwurf unseres Denkens, wie Feuerbach meint. Gott Produkt unseres Denkens. Und als Hoffnung Utopie der Utopien. Aber die Hoffnung ist mehr als nur Entwurf. Die Hoffnung geht auf die Realisierung einer Möglichkeit. Wie geschieht solche Realisierung? Aus dem Nichts? Bestimmt nicht durch den Menschen allein. Der Mensch als Freiheit, alles gestaltend und vor allem sich selbst, das ist Illusion eines Denkers. Sartre denkt den Menschen als Freiheit, um den Menschen und die Freiheit absolut zu setzen. Aber Phänomene und Erfahrung sprechen dagegen. Und nicht nur die Erfahrung. Der Mensch ist nicht Freiheit schlechthin. Möglichkeiten werden in der Geschichte realisiert, die der Mensch nicht erzwungen hat. Merkwürdiger Zufall, Schicksalsschläge, seltsames Lebensgeschick oder mehr: Fügung? Hoffnung auf Fügung, Hoffnung auf Glück. So etwas ist nur möglich, wenn uns etwas gegeben und geschenkt wird. Wir hoffen nicht nur auf uns selbst. Wir hoffen, daß uns etwas gelingt, daß sich etwas fügt, daß Träume in Erfüllung gehen. Verwirklichung der Hoffnung bedarf höheren Seins. Und höheres Sein bedarf des höchsten Seins, das unsere Hoffnung trägt und von dem her Realisierung geschieht« (93–94). So spricht ein christlicher Philosoph, der sich den Ausblick nach oben nicht versperren läßt durch Ideologien oder durch Abneigung gegen das Christentum. Die weiterführenden Fragen und Antworten aber kommen aus der Offenbarung und aus dem Glauben. Das II. Vat. Konzil hat diesen Rahmen umschritten, wenn es auch keine geschlossene und erschöpfende Lehre vom Menschen vorgelegt hat. J. B. Metz hat in seinem Artikel zu »Leiblichkeit« im Handbuch der theol. Grundbegriffe (hrsg. von H. Fries, jetzt auch in Taschenbuchformat, II, 30–37) die theol. Anthropologie des Konzils einer Kritik unterzogen. Er erkennt das Bemühen um eine antidualistische Anthropologie, sieht aber den biblischen Unterschied von soma und sarx zu wenig herausgestellt und die Aufschließung des Gegensatzes von sarx und pneuma zu wenig gegeben. Er sagt: »Der einzige Versuch, über die bloße Schematik des Leib-Seele-Dualismus hinauszugehen, ist die von Metz vorgeschlagene Leiblichkeit.«

kommen, und eine neue Sprache zu gewinnen, die der Einheit des Menschenwesens gerecht ist, liegt im Begriff der interioritas vor, den der 2. Abschnitt unseres Artikels einführt« (323). Teilhards interiorité sei jene Innenseite der Dinge, die zwar bei den Gegenständen der Physik und Chemie nicht in Erscheinung tritt, aber doch das eine Grundprinzip aller Wirklichkeit ist, ohne das man letztlich nichts verstehen kann vom Ganzen des Seins⁴⁵). »Das Konzil hat sich inspirieren lassen, um eine Art Anschauungsmodell dafür anzubieten, was die Innerlichkeit im Menschen, sein Geist bedeutet und ist« (324).

Es ist für unser Thema zwar nützlich, aber nicht notwendig, eine Darstellung der verschiedenen philosophischen Anthropologien zu bieten⁴⁶). Weil aber Metz darauf Bezug nimmt und auch Görres betont, daß Teilhards Denken im Rahmen einer phil. Anthropologie nicht mehr zu übergehen ist, Teilhard selbst aber sein System aus christlicher Schau der Welt aufgebaut hat, soll hier wenigstens seine anthropologische Grundidee angesprochen werden.

Die biologische Evolution ist für Teilhard de Chardin eine feststehende historische Tatsache. Ohne den Blick auf die Evolution gibt es kein Verständnis der Vergangenheit und Gegenwart. Die Welt zeigt sich uns nicht als ein fertiges System, sondern als ein System im Zustand des Werdens und der Entwicklung. Darum ist auch der Mensch in diesem Entwicklungsprozeß einzugliedern, und gerade so können wir die Einzigartigkeit und den Ausnahmecharakter des Menschen würdigen. Er ist sicher das zuletzt aufgetretene Lebewesen, aber er erscheint als ein völlig neues und darum nicht weiter rückführbares Phänomen. Er steht an der Spitze der Evolution, die jetzt von ihm aus verläuft.

Das begründet seine Würde und seine Überlegenheit über die gesamte Natur. Die Evolution weist in eine Zukunft der Vermenschlichung der Menschheit, deren Einigung wie nie zuvor sichtbar wird. Nicht der Weg der Gewalt und des Zwanges führt zu diesem Ziel, sondern die freie Annäherung in Sympathie und Liebe. Sie wird auch von der biologischen Entwicklung gefordert. Diese wachsende Harmonie läuft auf

⁴⁵) Der Mensch im Kosmos, München 1959, 30ff.

⁴⁶) W. Brüning, Phil. Anthropologie. Historische Voraussetzungen u. gegenwärtiger Stand. Stuttgart 1960.

einen Mittelpunkt zusammen, den Teilhard den Punkt Omega nennt. In diesem Zielpunkt wird das Gesetz der universalen Liebe seine Vollendung finden. Und hier kommt das theologische Moment zum Durchbruch, das die ganze Theorie krönt: Das Ziel der Menschheit und des Kosmos ist Christus. Seine Inkarnation wird eschatologisch gedeutet als Krönung und Vollendung der Welt. Die gesamte Evolution ist ein Aufstieg zu Christus. Die letzte Vollendung, in der Gott alles in allem sein wird, verbirgt und enthüllt sich im Punkt Omega.

Was vom ganzen System Teilhards zu sagen ist, gilt auch hier: seine grandiose Einheitsschau der Weltentwicklung und Menschheitsentfaltung ist nur vom christlichen Glauben aus verstehbar. Aber wenn viele der mehrfachen *Metábasis eis to állo génos* des berühmten Franzosen nicht zu folgen vermögen, d. h. dem Überschritt von der Paläontologie über die Biologie, Philosophie, Theologie zur Mystik, so werden auch die spezifisch anthropologischen Gedankengänge nur dem möglich sein, der schon vom christlichen Glauben her Christus als den anerkennt, auf den alles hin erschaffen wurde und in dem alles Bestand hat⁴⁷⁾.

Juritsch stellt als die Hauptthemen der konziliaren Anthropologie heraus: Der Mensch ist Person, der Mensch ist frei, der Mensch ist schöpferisch, der Mensch ist geschichtlich, und er sieht hier ein Eingehen des Konzils auf das Grundanliegen der heutigen Anthropologie überhaupt, nämlich das Verständnis des Menschen als Person. Das ist auch der Angelpunkt der theol. Anthropologie K. Rahners, wie Speck darlegt (bes. 88ff). In einer von einem protestantischen Christen entworfenen theologischen Anthropologie (mit dem Untertitel »Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch in der Gegenwart«, Hans Köhler München 1967) wird unter den Überschriften: Der Mensch vor Gott, endliche Freiheit, die verkehrte Existenz, die gefallene Welt, der geschichtliche Mensch, der Mensch und seine Zukunft, die Aussage der Bibel über den Menschen analysiert, wobei ein gewisser pessimistischer Grundzug entsprechend der Anthropologie Luthers unverkennbar ist. Der Name K. Rahner fehlt in diesem Buch völlig.

Beachtung verdienen auch zwei andere nicht katholische Darbietungen theologischer Anthropologie. Wolfhart Pannenberg beantwor-

⁴⁷⁾ Kol 1,16f.

tet die alte Frage: »Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie« (Göttingen 1968) in Form von 11 Vorträgen, in denen er die wichtigsten Bezüge des Menschen zu Welt, Gott, Zeit, Tod, Ewigkeit, Geschichte, Recht, Liebe, Gesellschaft entfaltet. Beim Thema »Hoffnung über den Tod hinaus« (S. 31–40) plädiert er gegen die Unsterblichkeit der Seele »für die so lange verdeckte, vernünftige Wahrheit der Auferstehungshoffnung« (39). Hier bleibt, wie bei anderen Protestanten, ein unüberbrücktes Vakuum zwischen Tod und Auferstehung, das für den katholischen Christen nicht besteht. Zugleich wird der innere Grund sichtbar, warum bei dieser Einstellung für die Verstorbenen und Heiligenverehrung gegenstandslos werden. Ein Musterbeispiel dafür, daß das ökumenische Gespräch nicht nur von der katholischen Mariologie und dem päpstlichen Unfehlbarkeitsanspruch belastet ist. Wie sollte die kath. Kirche dazu kommen, zuerst ihren Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und dann ihre ganze Totenliturgie zu revidieren? Wenn Pannenberg seine Auffassung von der Auferstehung »als ein gänzlich Neueswerden, als radikale Verwandlung, wenn nicht als Neuschöpfung« (37) begründet: »Damit ist der Tod ernstgenommen als unwiderrufliches Ende aller gegenwärtigen Lebensform« (38), dann darf dagegen gefragt werden: Ist damit auch das Schöpfungswerk Gottes und die Gottebenbildlichkeit des Menschen ernst genommen?⁴⁸⁾

Einen anderen Aspekt bietet Wenzel Lohff mit seinem Beitrag zu dem Werk von A. Flitner, »Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen«, Heidelberg 1967 (S. 191–217). Denn hier wird der notwendige innere Bezug der verschiedenen Anthropologien untereinander sichtbar. Der Autor bezeichnet die theologische Anthropologie als den »Versuch, das Menschenverständnis der christlichen Glaubensüberlieferung zu erheben und in seiner Eigenart den außerchristlichen Versuchen menschlichen Selbstverständnisses zu konfrontieren« (195). Er stellt die wichtigsten innerhalb der protestantischen Theologie entwickelten Anthro-

⁴⁸⁾ Vgl. das Sammelwerk »Der Mensch als Bild Gottes« (Wege der Forschung Bd. 124, Darmstadt 1969) mit biblischen, geschichtlichen und systematischen Beiträgen, hrsg. von Leo Scheffczyk, und dessen einleitende Untersuchung über »Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie« (S. IX–LIV).

pologien einander gegenüber und entwickelt dann in beachtlich religiöser Tiefe seine eigenen Gedanken über »Der Mensch der Schöpfung«, »Der Mensch als Sünder«, »Der Mensch in der Versöhnung« und »Der Mensch in der Verherrlichung«.

Katholischerseits unternahm eine Konfrontation der theologischen Anthropologie mit der philosophischen J. B. Lotz in seinem Beitrag zur Festschrift für Max Müller: Die Frage nach dem Menschen, hrsg. von H. Rombach, München 1968, unter dem Titel: Christliche Anthropologie (S. 70–88). Die beiden Schauweisen werden hier eng aneinander gerückt. Methodisch will nach Lotz die theol. Anthropologie »das Gottesleben im Christen zu klären« versuchen, während die phil. Anthropologie »sich bemüht, das Menschenleben im Christen zu durchdringen« (71). Inhaltlich entwickelt der Autor die phil. Anthropologie »von der theologischen her« (76) und zieht somit die Gottesbeziehung des Menschen und die Daten der Offenbarung in seine Überlegungen mit ein.

Die vorliegende Skizze⁴⁹⁾ konnte und wollte weder einen erschöpfenden Überblick über die neuere theologisch-anthropologische Literatur vermitteln, noch alle von diesem Themenkreis betroffenen Einzelfragen behandeln. Dazu bedürfte es eines ganzen Buches. Das Gewicht, das heute die Frage nach dem Menschen auch in der Glaubenswissenschaft erhalten hat, wird die Autoren dogmatischer Lehrbücher zu einem Neuansatz in der methodischen Behandlung dieses Fragenkomplexes führen. Als erstes Beispiel dafür bieten sich mit reicher Literatur die »Fondamenti di una antropologia teologica« von M. Flick–Z. Alszeghy (Gregoriana), Rom 1970 an. Die Autoren erklären eingangs mit Recht, daß die bisherige Verteilung der den Menschen betreffenden Einzelthemen auf die verschiedenen Traktate der Dogmatik sich nicht mehr gut halten läßt, weil die theologische Schau des Menschen die ganze Glaubenswissenschaft durchzieht und in ihr eine »transzendente Dimension« bildet (4). Sie benennen fünf charakteristische Grundzüge für den Entwurf einer theol. Anthropologie: Die Geschichtlichkeit des Menschen, den Christozentrismus der Anthropologie, das freie Handeln des Menschen auf Gottes Anruf, die Anwendung personalistischer

⁴⁹⁾ Gehalten als Referat bei Priesterfortbildungskursen.

Kategorien und die Bedeutung der sozialen Dimension des Menschen (5–7). Entsprechend dem Ausweis der Heilsgeschichte wird das Werk unter die beiden Haupttitel »Der Mensch unter dem Zeichen Adams« und »Der Mensch unter dem Zeichen Christi« gestellt. Bei dem in diesem Referat bereits angesprochenen Thema der Leib-Seele-Einheit versuchen die Autoren unter Wahrung der bisherigen kirchlichen Lehräußerungen wie der heute wiedergewonnenen Ganzheitsschau des Menschen vom menschlichen Handeln auszugehen, das in seinen beiden Aspekten, dem biochemischen und dem psychologischen, auf der Basis der Personseinheit zum handelnden Ich führt und als »esse ad« d. h. als Subjekt, wie als »esse in« d. h. als Objekt, das eine Wesenheit besitzt, betrachtet werden kann. Die Wesenseigenschaften könnten in zwei konzentrischen Kreisen »um den Punkt ›Ich‹« angeordnet werden, deren erster aus der Rationalität und Freiheit des Menschen resultiere (»es ist die Sphäre der Geistigkeit«), während der andere von den Wesenseigenschaften des sensitiv-körperlichen Lebens gebildet werde, »ohne das die konkreten Phänomene der menschlichen Erfahrung in ihrer Leiblichkeit uneinsichtig wären«. So können sie folgern: »Auf der Basis dieser Konzeption können wir den Menschen definieren als ein ›Ich‹, das notwendig eine ›Geistigkeit‹ besitzt, welche tatsächlich in der Selbstmitteilung an die Materialität besteht« (la quale di fatti esiste nell' auto-comunicazione alla materialità). Diese Begriffsbestimmung entspreche dem biblischen Bild vom Menschen und den wiederholten Erklärungen des Lehramts, das beim Gebrauch scholastischer Kategorien nichts anderes »als die Einheit des Menschen in der Zweiheit seiner Aspekte« im Auge gehabt habe. »In der Tat, wenn man sagt, daß der Mensch ein geistiges und leibliches Sein ist, setzt man die Prämissen, aus denen man (vor allem im Licht des Lebens jenseits des Grabes) behaupten kann, daß der Mensch Seele und Leib hat.« Sie (die Autoren) würden jedoch, ohne diese Schlußfolgerung zu bestreiten, sie nicht zur zentralen Behauptung ihrer theologischen Abhandlung machen, vielmehr: »Um das biblische Bild vom Menschen, das zugleich die Einheit und die Zweiheit impliziert, zu bezeugen, bevorzugen wir (unter Ausschluß sowohl des anthropologischen Dualismus wie des Monismus) die Formel: Der Mensch ist eine leibgewordene Person (un soggetto incarnato). Diese Bezeichnung drückt in der Tat hinreichend

die Dualität des menschlichen Phänomens aus: es gibt Personen, die nicht leiblich sind, und es gibt Körper, die nicht Personen sind; aber mehr noch drückt sie seine Einheit aus: das Abbild Gottes ist nicht eine Person, zu der sich ein Leib hinzugesellt wie ein totes Gewicht, sondern eine Person, die gerade in ihrer Leiblichkeit beweist, daß sie Abbild Gottes ist« (101).

Es liegt auf der Hand, daß Flick-Alszeghy die neuen anthropologischen Erkenntnisse mit der kirchlichen Lehre auch von der Existenz leibloser Geister, d. h. von Engel und Teufel versöhnen wollen. Dazu gehört heute offenbar mehr Mut als zu der schlichten und unbewiesenen Behauptung, daß es nur einen leibgebundenen Geist geben könne, und die Idee von der Unsterblichkeit der Seele der Vergangenheit angehöre. Die Erklärungsversuche, die den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele mit der Ganzheitsschau des Menschen auch über die Brücke des Todes hinweg verbinden und daher die traditionelle Auffassung des Sterbens als Trennung von Leib und Seele überwinden möchten, müssen sich als religiöse Aussage sowohl mit den biblischen Texten auseinandersetzen, die unzweifelhaft von der Kontinuität des Lebens der Abgeschiedenen sprechen (Flick-Alszeghy 137), wie mit der Totenliturgie der Kirche. Das gilt also z. B. von der Annahme, daß das Leibfreierwerden der Seele im Tode nicht ein völliges Ausbrechen aus der Materie bedeute, sondern daß die Seele vielmehr in eine größere wesenhafte Nähe zur Materie komme und daher nicht a-kosmisch, sondern allkosmisch werde (These K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958), wie von der Annahme, daß mit der Auferstehung Christi der Raum der Auferstehung für alle Menschen grundsätzlich eröffnet worden sei, und die Auferstehung des Einzelmenschen »sogleich im Übergang des Todes« statfinde (L. Boros, *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965, S. 46). Gegenüber der Leugnung eines Fortlebens nach dem Tode, wie dies aus dem Bultmann'schen Begriff von Geschichtlichkeit erfließt, betonen Flick-Alszeghy, daß das zukünftige Leben des Christen »nicht mehr in die Geschichte eingebettet, aber auch nicht aus der Geschichte ausgeschlossen« ist, »weil es wesentlich eine Frucht der Geschichte sein wird« (142).

L. Scheffczyk konfrontiert in seinem Buch, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964 die theologische An-

thropologie und das biblische Menschenbild mit dem modernen Denken. Dabei spricht er von den Fragmenten des Menschenbildes im philosophischen Denken, vom Verlust des Humanen im Spiegel der modernen Literatur, vom Problem der Anknüpfungspunkte z. B. das Schuldbewußtsein, die Situation der Verzweiflung, die Relikte des Christlichen selbst bei Denkern wie J. P. Sartre, der seinerseits von Gott, Erbsünde und Teufel nicht losgekommen ist, und die Kehre zur Dimension des Heils bei M. Heidegger. Scheffczyk sieht als das Gemeinsame trotz der großen Divergenzen in der »Überzeugung von der Unerfülltheit des Menschen in seiner gegenwärtigen Verfaßtheit und von seinem Streben nach Erfüllung in einem höheren Seinszustand« (119), womit wir wieder auf den oben skizzierten Ausblick der Hoffnung in der modernen philosophischen Anthropologie verwiesen sind.

Bei nüchteren Würdigung der heutigen Versuche, zu einer neuen theologischen Anthropologie zu kommen, zeigt sich, daß dies nur durch einen Rückgriff auf die Quelle aller christlichen theol. Aussagen d. h. auf die Offenbarung möglich ist. Die Modernität der Begriffe und die Anpassung an das heutige Denken allein bewältigen das gestellte Thema nicht. Wohl gilt es, einige lange verschüttete Wahrheiten der Bibel wieder zu entdecken und in der Sprache unseres Jahrhunderts zum Klingen zu bringen, wie die Begriffe Freiheit, Geschichtlichkeit und Personalität des Menschen. Wären sie aber nicht schon je und je in der Offenbarung und somit im biblischen Menschenbild grundgelegt, könnten sie heute nicht wiederentdeckt werden. Darum wird jede, auch die Anthropologie des 20. Jh., wenn sie den Anspruch auf Glaubwürdigkeit erhebt und erfüllen will, im letzten die paulinische Erkenntnis nachsprechen und neu formulieren müssen, daß der Gottmensch Jesus Christus das Urbild und die Norm des Menschseins darstellt, wie Scheffczyk abschließend betont, und daß die Gestalt des Gottmenschen klar macht, inwiefern das moderne Denken ohne ihn in die Irre geht. Das Geheimnis Christi ist das Geheimnis eines jeden Menschen. Er allein vermag das Geheimnis Mensch zu erschließen.« Deshalb gilt für den Ungläubigen genauso wie für den Gläubigen, wenn er nach dem Menschen fragt, die Devise, die Dostojewskij einmal formulierte: »Nie habe ich mir den Menschen vorstellen können ohne IHN« (Scheffczyk 137).