

Michael Schneider

ZUSTIMMUNG ZUR WELT

Aspekte einer geistlichen und theologischen Anthropologie bei Jörg Splett

Einleitung

I. Dogmatische Entwürfe einer Theologischen Anthropologie heute

1. Theologische Anthropologie in Abgrenzung und Überbietung

1. *Modell: Abgrenzung und Unterscheidung (Jüngel)*: Eine theologische Betrachtung des Menschen ist etwas ganz anderes als eine rein humanwissenschaftliche Untersuchung, beide haben nichts miteinander zu tun.

2. *Modell: Unterscheidung mit Gleichberechtigung (Rahner)*: Während die Theologische Anthropologie den Menschen in seiner Subjekt- und Personhaftigkeit betrachtet, sehen die Humanwissenschaften ihn nur, insofern er das Objekt ihrer Untersuchung ist. Eigentlich bleibt aber die Subjekthaftigkeit des Menschen sogar in ihrer Verobjektivierung erhalten, *weiß* doch der Mensch darum, daß er sich zum Objekt seiner selbst macht. Dieser Sachverhalt wäre in seinen Konsequenzen für das Vorgehen in den Humanwissenschaften eigens zu bedenken und entsprechend aufzugreifen.

3. *Modell: Überbietung (Ebeling)*: Die Theologische Anthropologie redet von der Ganzheit des Menschen, während die Humanwissenschaften nur Teilbereiche erfassen; darum muß man jeden Totalanspruch aufseiten der Humanwissenschaften zurückweisen.

4. *Modell: Deutung (Pannenberg, Moltmann)*: Die Theologische Anthropologie *deutet* die Ergebnisse der Humanwissenschaften im Licht des Glaubens und setzt sich positiv zu ihnen in Beziehung.

5. *Modell: Selbstkorrektur (Küng)*: Eine Theologische Anthropologie muß unter den Herausforderungen der Humanwissenschaften ganz neu konzipiert werden, weil bestimmte Aussagen nicht mehr in gewohnter Weise aufrechtzuerhalten sind.

2. Gegenwärtige Ansätze in der Grundlegung einer Theologischen Anthropologie

- a. Rudolf Bultmann: Existentielle Anthropologie
- b. Emil Brunner: Anthropologie im Widerspruch
- c. Karl Barth: Christologische Anthropologie
- d. Karl Rahner: Transzendente Anthropologie
- e. Joseph Ratzinger: Relationale Anthropologie

3. Grunddaten einer Theologischen Anthropologie

- a. Die genuin »theologische« Bestimmung
- b. Theologie als »Anthropologie«?

II. Die Frage nach den Konstitutiva einer Theologischen Anthropologie in der Begegnung mit der Anthro-Theologie von Jörg Splett

1. Akademische Freiheit im Dialog
2. Zustimmung zur Welt
3. Trinitarische Integration
4. Göttliche Mysterien in Geschichte

Ergebnis

Michael Schneider

ZUSTIMMUNG ZUR WELT

Aspekte einer geistlichen und theologischen Anthropologie bei Jörg Splett

Sehr geehrte Damen und Herren!

Diese Stunde steht unter einem besonderen Vorzeichen, befinden wir uns doch in den rheinischen Gefilden, mitten im Treiben des Karnevals, wo das »Kölsche Jemüt« kaum für philosophische und theologische Höhenflüge ansprechbar ist. Dennoch ist es gut, daß unsere Veranstaltung nicht dem lustigen Treiben zum Opfer fiel und trotz allem, wenn auch ein wenig am Rand des Kölner Vorlandes, stattfindet. Es gilt, in dieser Stunde Worte der Anerkennung und Würdigung zu sagen, was ich sehr gerne tue. Zunächst als Spiritual unseres Priesterseminars: Immer wieder geschah es in all den Jahren, daß die Seminaristen in Gesprächen und auf Exerzitien mir zu verstehen gaben: »Ja, das hat uns aber auch Pater Splett so gesagt!«, und welcher Spiritual würde sich da nicht mit der Zeit als ziemlich überflüssig vorkommen... Ein Wort der Anerkennung sage ich ebenso gerne als Jesuit: Zu oft erlebte ich in der Begegnung mit Jörg Splett, wie sich ein guter Jesuit gibt und verhält, so daß ich mir sagte: Er ist in allem ein wahrer Schüler unseres Vaters Ignatius von Loyola. Schließlich ein Wort des Dankes als Herausgeber einiger seiner Schriften: Es war und ist mir eine große Ehre, Werke eines angesehenen Philosophen veröffentlicht zu haben, dem ich seit Studienzeiten so viel zu verdanken habe.

Aber genau hier liegt das Problem meines Vortrages: Professor Splett hat viele tausend Seiten Bücher geschrieben, so daß ich unmöglich einem so großen Werk in der Kürze der mir bemessenen Zeit gerecht werden kann. Da ich aber weiß, wie gerne mein Kollege diskutiert und er für nichts dankbarer ist, als wenn man ihn mit einer inhaltlichen Vorgabe konfrontiert, möchte ich ihm diese Freude nicht vorenthalten. Und da recht viele »Splettianer« zugegen sind, kann ich mich bei ihnen auf einige Vorkenntnisse berufen, was die Sache nicht leichter macht...

Meine Ausführungen stelle ich unter die Überschrift: »Zustimmung zur Welt. Aspekte einer geistlichen und theologischen Anthropologie bei Jörg Splett«. Ich greife hiermit einen Buchtitel von Josef Pieper¹ auf, der einen trefflichen Zugang bietet zu einem Hauptthema im Schaffen von Jörg Splett: Zeit seines Lebens hat er sich mit der Grundlegung einer Anthropologie beschäftigt. So

¹ J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963.

möchte ich zu diesem Thema einen kleinen Beitrag liefern, leider nicht als Philosoph, wohl aber als Theologe.

I. DER CHRISTOLOGISCHE ANSATZ IN DEN DOGMATISCHEN ENTWÜRFEN EINER THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE HEUTE

In einer Theologischen Anthropologie geht es um die Integration von humaner und gläubiger Erfahrung, von Rationalität und Emotionalität, Theorie und Praxis, Natur und Gnade - kurz gesagt, um eine Integration von Anthropologie und Theologie. Karl Rahner fordert von einer solchen umfassenden Integration: »Weil es den *einen* Glauben gibt und weil der Mensch in aller unaufarbeitbaren und gar nicht adäquat integrierbaren Pluralität seiner Erkenntnisse, seiner Antriebe und seiner Situation einer ist und bleibt, muß es und kann es [...] eine universalistische Theologie geben, und zwar immer.«² Sache einer Theologischen Anthropologie ist es, über gläubige Wissensvermittlung und spekulative Reflexion hinaus jene genuinen Erfahrungsbereiche im Leben des Glaubens einzuholen, deren Urdatum die Menschwerdung des Gottessohnes ist.

1. Theologische Anthropologie in Abgrenzung und Überbietung

Aber kann es überhaupt ein solches Konzept einer Theologischen Anthropologie geben, und wie ist in ihm das Verhältnis von Anthropologie und Theologie genauer zu definieren? Derzeit wird auf recht unterschiedliche Weise auf unsere Frage geantwortet; heute lassen sich, (mit W. Schoberth und O.H. Pesch) etwas grob formuliert, folgende Modelle einer Antwort unterscheiden:

1. Modell: Abgrenzung und Unterscheidung (Jüngel): Eine theologische Betrachtung des Menschen ist etwas ganz anderes als eine rein humanwissenschaftliche Untersuchung, beide haben nichts miteinander zu tun.

2. Modell: Unterscheidung mit Gleichberechtigung (Rahner): Während die Theologische Anthropologie den Menschen in seiner Subjekt- und Personhaftigkeit betrachtet, sehen die Humanwissenschaften ihn nur, insofern er das Objekt ihrer Untersuchung ist. Eigentlich bleibt aber die Subjekt-

² K. Rahner, Gnade als Mitte menschlicher Existenz, in: HerKorr 28 (1974) 77-92, hier 82.

haftigkeit des Menschen sogar in ihrer Verobjektivierung erhalten, *weiß* doch der Mensch darum, daß er sich zum Objekt seiner selbst macht. Dieser Sachverhalt wäre in seinen Konsequenzen für das Vorgehen in den Humanwissenschaften eigens zu bedenken und entsprechend aufzugreifen.

3. Modell: Überbietung (Ebeling): Die Theologische Anthropologie redet von der Ganzheit des Menschen, während die Humanwissenschaften nur Teilbereiche erfassen; darum muß man jeden Totalanspruch aufseiten der Humanwissenschaften zurückweisen.

4. Modell: Deutung (Pannenberg, Moltmann): Die Theologische Anthropologie *deutet* die Ergebnisse der Humanwissenschaften im Licht des Glaubens und setzt sich positiv zu ihnen in Beziehung.

5. Modell: Selbstkorrektur (Küng): Eine Theologische Anthropologie muß unter den Herausforderungen der Humanwissenschaften ganz neu konzipiert werden, weil bestimmte Aussagen des Glaubens nicht mehr in gewohnter Weise aufrechtzuerhalten sind.

Das Grundmodell der Abgrenzung und das der Überbietung gehören zusammen und ebenso die drei anderen Grundmodelle, wobei man wiederum beide Gruppen zusammenziehen kann: Sobald sich die Theologie nämlich *wissenschaftstheoretisch* zu den Humanwissenschaften in Beziehung setzt, wird der Akzent auf der Abgrenzung liegen; stellt sie sich aber *inhaltlich* zu ihnen in Beziehung, liegt der Akzent auf der Interpretation. In dem einen Modell geht es also um die unterschiedlichen wissenschaftlichen Verfahrensweisen, während in dem anderen die letztlich in Gott gründende Einheit aller Wirklichkeit bedacht wird, welche in den unterschiedlichen Verfahren zutage tritt. Die zweite Modellgruppe kann den Humanwissenschaften mit einer größeren Unbefangenheit entgegen treten, während die erste eher den von Haus aus Mißtrauischen gelegen kommen wird.

In der Verteilung der theologischen Traktate wurden die anthropologischen Fragestellungen sachgemäß jeweils in recht verschiedenen Zusammenhängen wie Schöpfungslehre, Soteriologie, Pneumatologie und Eschatologie behandelt; diese Mannigfaltigkeit ist wohl der Grund dafür, daß es in der Tradition nicht zur Ausbildung eines eigenen Traktates kam. Der Vorteil eines eigenen Fachs Theologische Anthropologie liegt vor allem darin, daß in ihm jegliche theologische Reflexion unmittelbar in die öffentliche Debatte unserer Zeit hineingenommen ist, womit auch die Frage nach dem Spezifikum einer Theologischen Anthropologie und ihres Beitrags im Gespräch der verschiedenen anthropologischen Fächer gestellt wird.

2. Gegenwärtige Ansätze in der Grundlegung einer Theologischen Anthropologie

Als es im letzten Jahrhundert zur Entfaltung einer Theologischen Anthropologie kam, sah man ihr Spezifikum vor allem in der ihr eigenen Rede vom Menschen, so daß sie sich zwar durch die wissenschaftlichen und philosophischen Anthropologien anregen ließ, ohne jedoch in ihnen aufzugehen. Als Grundpostulat der Theologischen Anthropologie galt: Von Gott kann theologisch nur die Rede sein, wenn man zugleich von seinem Handeln am Menschen spricht.

Ein solcher Ansatz hebt sich zunächst von den antiken Vorstellungen vom Göttlichen ab; denn eine isolierte Götterrede, wie sie in der Mythologie gegeben sein mag, kann als solche in der christlichen Theologie nicht mehr möglich sein. Ebenso wollte man sich mit dem Entwurf einer Theologischen Anthropologie eindeutig von den neuzeitlichen Versuchen absetzen, welche eine Anthropologie programmatisch ohne Rekurs auf Gott entfalten wollten; stattdessen bestimmte man als Grundthema einer theologischen Anthropologie den Menschen, wie er vor Gott steht. Habe doch Gott selbst dafür gesorgt, daß trotz des unendlichen qualitativen Abstandes zwischen ihm und dem Menschen kein Konkurrenzverhältnis bestehe. So wird in den zahlreichen Versuchen einer Neubegründung der Theologischen Anthropologie deren Grundinhalt vornehmlich in der konkreten Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch gesehen. An einige Modelle einer solchen Neubestimmung der Theologischen Anthropologie sei kurz erinnert:

a. Rudolf Bultmann: Existenzielle Anthropologie

Die Spannung, in der eine Theologische Anthropologie steht, zeigt sich sehr markant bei Rudolf Bultmann. Seine Kritik an der liberalen Theologie lautet, daß diese statt von Gott eher vom Menschen gehandelt habe. Mit dieser scharfen Formulierung scheint jede Möglichkeit einer theologischen Anthropologie verschlossen. Ohne in irgendeiner Weise seine theologische Grundentscheidung zurückzunehmen, heißt es bei Rudolf Bultmann aber ebenso: »Gegenstand der Theologie ist ja Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus.«³ In diesem Sinn ist selbst Bultmanns Theologie anthropologisch ausgerichtet.

Der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn man sich vor Augen führt, daß in den beiden Aussagen nicht in gleicher Weise vom Menschen die Rede ist. Bultmanns Kritik richtet sich gegen eine

³ R. Bultmann, Gesammelte Aufsätze. I, Tübingen 1993, 1-25, hier 35.25.

Theologie, welche insofern vom Menschen ausgeht, als sie zunächst das »natürliche« Menschsein bestimmen will und dieses dann sozusagen religiös überhöht: Gott erscheint nun als Garant und Vollender menschlicher Fähigkeiten und Ideale. Dem hält Bultmann entgegen, daß theologisch nur so vom Menschen gesprochen werden kann, »wie er vor Gott gestellt ist«. Vor Gott aber steht der Mensch als Sünder. Sein Sündersein besteht nicht in einzelnen Taten, auch nicht in deren Summe, vielmehr ist die ganze Ausrichtung seines Lebens verkehrt. Die Grundsünde des Menschen besteht darin, »daß er als Mensch sich behaupten will«⁴ und sich selbst zu Gott macht, indem er auf seinen eigenen Kräften und Werken beharrt, statt sich der Gnade Gottes anzuvertrauen. Der ganze Mensch steht unter dem Gericht. Doch Gottes Gericht vernichtet den Sünder nicht, es wird ihm zu seiner Erlösung. So erwächst im Zerschlagen des menschlichen Selbstbehauptungswillens gegen Gott die Befreiung des Menschen zu sich selbst und zu seiner ihm je eigenen Existentialität als Hingabe an Gott.

Theologie und Anthropologie kommen bei Rudolf Bultmann insofern zusammen, als der Glaube ein neues Verstehen von Gott, Welt und Mensch schenkt, das von Gott selbst eröffnet und durch sein Handeln erschlossen wurde. Diese vertrauende Hingabe an Gott ist kein einmaliger Akt oder Zustand, sondern ist je neu und aktual zu vollziehen. So muß auch eine gläubige, d.h. Theologische Anthropologie ihre Konkretionen bei der Beschreibung der neuen Existenz immer wieder zurücknehmen, da sie ansonsten in eine ungläubige »Objektivierung« verfallen würde.

b. Emil Brunner: Anthropologie im Widerspruch

Unter dem Titel »Der Mensch im Widerspruch«⁵ legte Emil Brunner 1937 ein umfangreiches Werk vor, das als erste große selbständige - also nicht in den Rahmen einer Gesamtdarstellung der Dogmatik integrierte - Theologische Anthropologie gelten kann. Der Titel dieser Studie wie auch die in der 1957 veröffentlichten Kurzfassung »Gott und sein Rebell« formulieren die zentrale These Brunners: Der Mensch ist theologisch sachgemäß nur aus seinem Widerspruch zu Gottes Willen zu verstehen; diesen Widerspruch im säkularen Selbstverständnis des Menschen aufzudecken, erkennt Emil Brunner als die wesentliche Aufgabe Theologischer Anthropologie. Sie ist nach Emil Brunner ein wesentlich polemisches Unternehmen, denn sie muß die Selbstverhärtungen jenes modernen Bewußtseins aufbrechen, mit dem sich der Mensch gegen den Anruf Gottes abschließt, nur so wird

⁴ Ebd., 19, im Original kursiv).

⁵ E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, Zürich ³1941.

ein neues Hören des Evangeliums möglich.

Mit einer solchen Negation ist bereits das positive Kernstück der materialen Entfaltung in der Theologischen Anthropologie Brunners genannt: Der Mensch ist das Wesen, das in besonderer Weise von Gott angesprochen und fähig zur Antwort ist. Indem Emil Brunner die Metapher von Bild und Abbild/Ebenbild durch das Begriffspaar Wort und Antwort ersetzt, stellt er gegen eine eher ontologische Sicht des Menschen eine bewußt »ethische«: »Der Mensch hat den Gehalt seines Seins im Wort Gottes, darum ist sein Wesen: Verantwortlichkeit aus Liebe, in Liebe«⁶.

c. Karl Barth: Christologische Anthropologie

Karl Barth⁷ formuliert pointiert in deutlicher Opposition zu Brunners Ansatz: Um die Wirklichkeit des Menschen erkennen zu können, muß man mehr in Blick nehmen als das rein Menschliche. Deshalb setzt Karl Barth nicht wie Rudolf Bultmann und Emil Brunner bei der Erfahrung der Sündhaftigkeit an, denn einer solchen theologischen Aussage geht immer schon die andere voraus, daß Gott immer schon den Menschen angenommen und zu seinem Gegenüber geschaffen und erwählt hat, wie in der Begegnung mit dem eingeborenen Menschensohn offenbar wird: »In Gottes Verhalten zu diesem Menschen fällt die Entscheidung, daß Gottes Gnade das Erste, des Menschen Sünde das Zweite, und daß jenes Erste mächtiger ist als dieses Zweite«⁸. Jede Anthropologie gründet für Karl Barth demnach in der Christologie, ohne daß diese jene ersetzt.

Indem Karl Barth die Frage nach dem Menschsein ebenfalls nicht ontologisch, also durch das Aufsuchen invarianter Wesensmerkmale des Menschen, sondern dezidiert christologisch ansetzt, weil sie in dem eingeborenen Menschensohn beantwortet ist, betont er zugleich, daß nicht etwas Allgemeines, sondern eine einzige Biographie über das Wesen des Menschen entscheidet. Die Bedeutung der Lebensgeschichte Jesu liegt in ihrer Einmaligkeit, welche der Mensch aber nicht wie ein Ideal nachzuahmen hat, vielmehr ist und bleibt sie eine ganz und gar einzigartige Geschichte. Nicht in der Wiederholung dieser einen Biographie, sondern in ihrer Gegenwärtigkeit in der je eigenen Lebensgeschichte realisiert sich die Geschöpflichkeit jedes Menschen. An die Stelle eines Normbildes und der Aufforderung zu dessen praktischer Umsetzung tritt für Karl Barth die Relation zu Christus selbst als vollkommene Erfüllung allen Menschseins, auch wenn die Menschen wohl nie

⁶ Ebd., 89.

⁷ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/2. Zürich 1948.

⁸ Ebd., 48.

in der Lage sind, sie ganz zu er- und begreifen. Menschsein meint jenen Weg, auf dem sich der Einzelne von der in Christus erschienenen Wahrheit formen läßt. Eine solche Durchformung des eigenen Lebens vollzieht sich immer unter eschatologischem Vorzeichen; der Mensch »bejaht Jesus Christus als sein Jenseits« und »sein Diesseits als bejaht von seinem Jenseits her«⁹. Resümierend läßt sich sagen: Karl Barth versteht Theologische Anthropologie dezidiert christologisch.

d. Karl Rahner: Transzendente Anthropologie

Auch Rahners Werk charakterisiert eine bewußte »Wende zur Anthropologie«: Dogmatische Theologie habe heute eine theologische Anthropologie zu sein, und es wäre durchaus möglich, »die ganze Dogmatik in die theol.[ogische] A.[nthropologie] hineinzuholen«¹⁰. Zwar läßt sich die Theologie nicht ganz auf Anthropologie reduzieren, doch kann sie nach Karl Rahner in ihrer unverkürzten Substanz nur dann noch heute zur Geltung gebracht werden, wenn sie anthropologisch ausformuliert wird. Das Thema einer solchen zeitgemäßen Theologischen Anthropologie wird aber nicht der »natürliche« Mensch sein, wie er von den Wissenschaften erfaßt wird, sondern der von Gott gerufene Mensch. Gott hat sich in seinem Sohn dem Menschen geoffenbart, also nicht in rein sachhaften Mitteilungen, sondern indem er sich selbst mitteilt, und zwar in den Mysterien des Lebens Jesu. Diese Offenbarung macht die Mitte aller Theologie aus; doch wird sich diese kaum allein damit begnügen können, daß die Offenbarung de facto einmal ergangen ist, bleibt doch der Auferstandene auch weiterhin in der Geschichte wirksam.

Hiermit zeigt sich, daß auch nach Karl Rahner eine Theologische Anthropologie christologisch formuliert sein muß¹¹: »Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie. Und diese Anthropologie ist in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, in Ewigkeit Theo-Logie. Sie ist die Theologie zunächst, die Gott selbst gesagt hat, indem er sein Wort als unser Fleisch in die Leere des Nichtgöttlichen und Sündigen hineinsagt; die Theologie, die wir dann selbst glaubend treiben, wenn wir nicht meinen, wir könnten am Menschen Christus und somit am Menschen vorbei Gott finden. Vom Schöpfer konnte man in der Schrift des Alten Testaments noch sagen, er sei im Himmel und wir auf der Erde. Aber von Gott, den wir in Christus bekennen, muß man sagen, daß er genau da ist, wo wir sind, und daß er auch da allein zu finden ist. Wenn er dabei der Unendliche

⁹ Ebd., 780.

¹⁰ K. Rahner, Art. Anthropologie, Theologische A., in: LthK I (1957) 618-628, hier 625.

¹¹ K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965, 112.

bleibt, dann ist damit nicht gesagt, daß er ein solcher 'auch' noch und irgendwo anders sei, sondern daß das Endliche eine unendliche Tiefe erhalten hat. Es ist kein Gegensatz zum Unendlichen mehr, sondern das, wozu der Unendliche selbst geworden ist, um allem Endlichen, innerhalb dessen er selbst ein 'Teil' geworden ist, einen Eingang ins Unendliche zu eröffnen. Nein, der Unendliche hat sich für die Menschen zum Eingang ins Unendliche gemacht, sofern er selbst zur Wirklichkeit des Nichtigen, sofern er Mensch geworden ist.«¹²

Wie nun der menschengewordene Sohn Gottes als Maßstab menschlichen Daseins anerkannt und durch ein Leben in der Nachfolge angenommen wird, dies zeigt Ignatius von Loyola in seinen »Geistlichen Übungen« und mit seinen Regeln zur »Unterscheidung der Geister«. Der Weg der Nachfolge Christi beginnt damit, daß der Mensch sein Leben und sich selbst bejaht. Nachfolge besteht für Karl Rahner zunächst in der Annahme des menschlichen Daseins, wie es Christus angenommen hat.¹³ Mit der Annahme seiner Existenz erkennt der Einzelne immer tiefer und radikaler, daß und wie sein ganzes Leben auf Christus hin ausgerichtet ist. Der Ruf in die Nachfolge wird deshalb nicht von außen an den Menschen herantreten, vielmehr erfüllt er sein innerstes Wesen, das auf Christus hin geschaffen und erlöst ist. Damit erweist sich das Leben Jesu als die einzig mögliche und authentische Antwort bei der Suche nach dem Sinn des eigenen Lebens.

Der Mensch ist ein für das Leben mit Christus Bestimmter¹⁴, weshalb er auch seinen Herrn nicht bloß »kopieren« und »imitieren« darf.¹⁵ Wie der Einzelne durch zugegebene, bejahte und geliebte Andersheit des Mitmenschen zu sich selbst kommt¹⁶, besteht das Mit-Leben mit Christus darin, auf dem Weg der Nachfolge die innere Gesetzlichkeit des Lebens Jesu in je neuer Situation und eigener Besonderheit zu gestalten.¹⁷ Das konkrete Leben in der Nachfolge läßt sich darum aus keiner allgemeinen Gesetzlichkeit (auch nicht aus der des Herrn) deduzieren, es geschieht, wie Ignatius in seinen Exerzitien deutlich macht, in und aus individueller und unvertretbarer Entscheidung und Einmaligkeit.¹⁸

¹² Ebd., 112f.

¹³ K. Rahner, Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg-Basel-Wien 1970, 90.

¹⁴ Vgl. K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 121.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Auch der Logos hat als Mensch die Menschen als die anderen angenommen.

¹⁷ Vgl. K. Rahner, Einübung priesterlicher Existenz, 93.

¹⁸ »Die echte Nachfolge Christi im Mit-Leben mit ihm besteht also darin, die innere Gesetzlichkeit meines Lebens in je neuer und persönlicher anderer Situation sich auswirken zu lassen« (K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 121). - Weiterführende Gedanken zur Zweiten Woche: K. Rahner, Was sollen wir jetzt tun? Vier Meditationen, Freiburg-Basel-Wien 1974, 49-59; ders., Gott ist Mensch geworden. Meditationen, Freiburg-Basel-Wien 1975, bes. 59-75; ders., Rede des Ignatius

Karl Rahner vertritt mit seiner Transzendentalen Anthropologie ein mystagogisches Anliegen. Theologie bleibt seiner Überzeugung nach nur solange lebendig und zeitnah, als sie ihren Bezug zum Leben des Einzelnen unter dem Ruf Gottes nicht verliert und ihn immer neu bewußt sucht: »Gerade heute wird eine zwar nicht neue, aber in den letzten Jahrhunderten vernachlässigte Forderung an die Theologie gestellt, daß sie irgendwie 'mystagogisch' sein müsse, d.h., daß sie nicht nur in abstrakter Begrifflichkeit über die Gegenstände der Theologie reden dürfe, sondern den Menschen dazu anleiten müsse, eine wirkliche, ursprüngliche Erfahrung dessen zu machen, was mit solchen Begriffen ausgesagt wird.«¹⁹ Aus Rahners mystagogischem Anliegen erklärt sich sein Vorgehen, nämlich aus dem Lebensalltag heraus konkret theologisch zu denken. Das Konzept seiner Theologie, welche ihre Basis in der mystischen Erfahrung der Exerzitien hat, wie auch ihr mystagogisches Anliegen kristallisieren und entfalten sich in einer *Theologie des Alltags*, über die Egan schreibt: »Es gibt eine Theologie alltäglicher Dinge: von der Arbeit, vom Schlaf, vom Essen, vom Trinken, vom Sehen, vom Sitzen und vom Stehen [...] Damit schenkt Karl Rahner nicht nur ausdrücklich religiösen Erfahrungen, sondern eben den letzten Grunderfahrungen des Menschen seine besondere Aufmerksamkeit. Für ihn ist die mystische Erfahrung in der Welt vielleicht das tapfere Annehmen des Lebens und der eigenen Person, obwohl alles Faßbare zusammengebrochen ist. Jeder, der das tut, hat implizit das heilige Geheimnis angenommen, das die Leere des Lebens und der eigenen Person füllt; damit ahmt er zudem die von Christus am Kreuz vollzogene Selbsthingabe an das Geheimnis stillschweigend nach.«²⁰

Der konkrete Sitz für Rahners Ansatz findet sich in seiner Theologie gelebten Lebens. Er hat sich in einem Artikel²¹ eingehend mit der Bedeutung der Heiligen im Leben und in der Lehre der Kirche beschäftigt. Er betont, daß es nicht genügt, wenn das kirchliche Lehramt darauf hinweist, daß es »gut und nützlich« ist, die Heiligen zu ehren und ihre Hilfe anzurufen; mit einem solchen Hinweis ist nur von der Verehrung der Heiligen die Rede, nicht aber von ihnen selbst und ihrer Bedeutung für die Kirche. Es gilt, den Vollzug des christlichen Lebens, wie er sich im Leben der Heiligen darstellt, in die Reflexion der Theologie herüberzuholen. Die einzigartige Bedeutung der Heiligen

von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ders. / P. Imhof / H. N. Loose (Hgg.), Rede des Ignatius von Loyola Freiburg-Basel-Wien 1978, 16-22.24f.; ders., Bin ich berufen? Kriterien für eine Lebensentscheidung, in: Entschluß 35 (1980) H. 11, 4-8; vgl. G. Zasche, Der Preis der Nachfolge - theologisch gesehen, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien 1979, 387-392.

¹⁹ K. Rahner, Frömmigkeit, in: ders., Schriften zur Theologie I-XIV. Einsiedeln 1954-1980, hier: Bd. XVI 364-372: 367.

²⁰ H.D. Egan, »Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein«. Mystik und die Theologie Karl Rahners, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, 99-121, hier 107.

²¹ K. Rahner, Die Kirche der Heiligen, in: ders., Schriften zur Theologie III 111-126.

liegt darin, daß sie Schöpfer eines neuen christlichen Stils sind und so in ihrem Leben die Grundaussagen einer Theologischen Anthropologie entfalten.

e. Joseph Ratzinger: Relationale Anthropologie

Anthropologie beinhaltet nach Joseph Ratzinger keine abstrakte, rein philosophische Theorie vom Menschen, vielmehr wird ihr eigentliches, nämlich existentielles Thema die Frage der Erlösung sein. Aufgrund der Erfahrungen von Endlichkeit und Gebrochenheit des Daseins sucht der Mensch nach der Sinnhaftigkeit seines Lebens; eine authentische Antwort erhält er erst in den Mysterien des Lebens Jesu, welche mehr sind als nur Schaubild irdischer Existenz - ein Beispiel, wie man leben soll -, in ihnen wird vielmehr der vollkommene und wahre Mensch offenbar. Anthropozentrik erweist sich demnach auch bei Joseph Ratzinger als Christozentrik und umgekehrt, gemäß der Aussage in der Apostelgeschichte: »In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12). Hierzu führt Joseph Ratzinger aus: »Die Frage nach dem Menschen ist von der Frage nach Gott nicht zu trennen. Die Grundthese Romano Guardinis, daß den Menschen nur kennt, wer Gott kennt, findet in dieser Einschmelzung der Anthropologie in die Gottesfrage eine klare Bestätigung.«²²

Die theologische, d.h. christologische Grundlegung der Anthropologie formuliert Joseph Ratzinger in Abgrenzung zur Moraltheologie und ihrer Entwicklung im letzten Jahrhundert: Hatte sich die Moraltheologie im 19. Jahrhundert vor allem als Kasuistik verstanden, aufgrund eines rein ethischen Verständnisses des Christentums als einer Lehre von Geboten und Verboten, wurde schon vor dem Konzil eine neue Vision des Glaubens entworfen, nämlich als Nachfolge Christi unter dem Prinzip Liebe: Statt einer verengten naturrechtlichen Fassung der Moral bedarf es heute eines neuen, nämlich heilsgeschichtlichen Ansatzes in der Theologischen Anthropologie. Unter Berufung auf das II. Vatikanum hält er in seinem Kommentar zu »Gaudium et Spes« (22) fest: »Man wird wohl sagen dürfen, daß hier erstmals in einem lehramtlichen Text ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auftritt, die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt und dadurch gerade erst radikal theologisch wird, indem sie über Christus auch den Menschen in die Rede von Gott einbezieht, die tiefste Einheit der Theologie aufdeckend.«²³

²² Vgl. J. Ratzinger, Ansprache an der Päpstlichen Lateran-Universität am 9. Mai 2003 (zitiert nach »ZENIT.org« vom 8. Mai 2005).

²³ J. Ratzinger, LThK E III (1968) 350.

Rudolph Berlinger zeigte in einer Studie²⁴, daß sich spätestens mit Augustinus die Wende von einem kosmologischen Weltverständnis zu einer ontologischen *Anthropologie* vollzog, daß damit eine Art »Psychologisierung« des Weltverständnisses vorliegt: »Denn das Fundament dieser Anthropologie ist keineswegs die Subjektivität des denkenden, fragenden, verstehenden Subjektes, sondern die Personalität des Menschen. Ist jedoch die Personalität des Menschen das Fundament dieser Anthropologie, so ist die Person trotz ihrer Zeitlichkeit, ihrer Weltlichkeit, ihrer Geschichtlichkeit aufgrund der Reflexivität, der Freiheit und der Dialogizität als Substanz zu begreifen. Damit wird die Person, weil sie die endliche und zeitliche Mitte von Welt ist, ontologisch bedeutsam.«²⁵ Die menschliche Person steht für Joseph Ratzinger in keinem rein »dialogischen«, sondern »relationalen« Bezug: Wie in Gott die Personen als Relationen zu verstehen sind, so verhält es sich auch beim Menschen; als Bild und Gleichnis Gottes lebt er in den Relationen von Ich, Du und Wir. Es gibt - bei aller notwendigen Differenz - eine »*analogia caritatis*«, die es erlaubt, alles Sein in Gott und in der Schöpfung als Liebe und somit als Relation zu denken.

An dieser Stelle setzt sich Joseph Ratzinger entschieden von Karl Rahner ab, für den Christsein - wie oben ausgeführt - authentische Annahme des eigenen Selbst bedeutet, was nach Joseph Ratzinger »zu einer Spiritualität der Selbstannahme und der Identifikation von Menschen überhaupt mit Christsein«²⁶ führt und das Besondere ins *Allgemeine* auflöst. Die unüberbietbare und einzigartige Neuheit des Christusereignisses besteht aber darin, daß das *Besondere* das *Allgemeine* ist. Christus ist keine ontologische Ausnahme, wohl aber der ontologische Grund allen Menschseins: der wahrhaft exemplarische Mensch ist er insofern, als er als der maßgebende Mensch die Grenze des Menschseins überschritten hat²⁷, doch in dieser Hinsicht ist er eben nicht die »Ausnahme« menschlichen Daseins, als das ganze Menschsein auf ihn hin ausgerichtet ist. Mit diesem Ansatz seiner Theologischen Anthropologie wurde, so Joseph Ratzinger, »die Alleinherrschaft des Substanzdenkens« gebrochen und die »Relation als gleichrangige Urweise des Wirklichen entdeckt«²⁸. Es ist schließlich vor allem die Trinitätstheologie, die Joseph Ratzinger mit seinem relationalen Grundverständnis des Glaubens die Grenze eines rein *dialogischen* Ansatzes wie folgt formulieren läßt: »Es gibt im Christlichen nicht einfach ein dialogisches Prinzip im Sinn der reinen Ich-Du-

²⁴ R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*. Frankfurt 1962.

²⁵ Ebd., 12.

²⁶ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 176.

²⁷ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*. München 1968, 190.

²⁸ Ebd., 144.

Beziehung, und zwar weder vom Menschen her, der in der geschichtlichen Kontinuität des Gottesvolkes, in dem umfassenden geschichtlichen Wir, das ihn trägt, seinen Standort hat; noch gibt es dieses reine dialogische Prinzip von Gott her, der seinerseits kein einfaches Ich, sondern wiederum das Wir von Vater, Sohn und Geist ist.«²⁹

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Joseph Ratzinger seine Theologische Anthropologie ebenfalls christologisch begründet, doch trinitätstheologisch weiterführt.

3. Grunddaten einer Theologischen Anthropologie

Im Rückblick auf die vorgestellten Modelle läßt sich als Ergebnis festhalten, daß der Ansatz einer Theologischen Anthropologie unter dem Anspruch steht, humane und gläubige Erfahrung zu einem universalen Integrationspunkt zu führen, und dieser findet sich, wie die angeführten Theologen sagen, im Wort und Leben des Menschensohnes. Unsere Aufgabe wird nun darin bestehen, die angeführten Modelle auf ihre Grundaussage zurückzuführen, um diese dann in einem zweiten Kapitel unserer Überlegungen hoffentlich in fruchtbares Gespräch mit dem Ansatz von Jörg Splett zu bringen.

a. Die genuin »theologische« Bestimmung

Das zentrale Datum einer Theologischen Anthropologie, darin stimmen letztlich alle angeführten Entwürfe überein, ist die Offenbarung in Christus Jesus. Alles »Wissen« im Glauben ist mehr als das Ergebnis reiner Reflexion, es gründet in der Existenz des eingeborenen Gottmenschen, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Was immer der Menschensohn gewirkt hat, ist echt *menschliche* Tat, aber eben als Tat einer *göttlichen* Person: »Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt eindringen in die göttliche Wirklichkeit.«³⁰ Jesu Worte sind wahrhaft göttliche Worte, Fleisch geworden, gelebtes Wort bis hin ans Kreuz, so daß nicht nur seinen Worten, sondern seinem ganzen Leben eine universale Heilsbedeutung für alle Zeiten zukommt.

Demnach bleibt die Inkarnation des Logos kein geschichtliches Ereignis, das wieder vergeht, wie es gekommen ist, vielmehr ist mit dem Leben des Menschensohnes etwas aufgebrochen, das über alle

²⁹ J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*. München 1973, 222.

³⁰ So H. de Lubac, zit. bei J. Ratzinger, *Gott und die Welt*. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart-München 2000, 175.

Evolution hinausgeht, vollzieht sich doch in ihm »die Verschmelzung von Gott und Mensch, von Kreatur und Schöpfer«³¹. Die kosmische und universale Bedeutung des Lebens Jesu liegt darin, daß es zum Prägestock der ganzen Geschichte wurde, und deshalb wird auch jede Einsicht im Glauben ebenfalls zu einer tieferen Erkenntnis der Geschichte führen, deren »Plan« uns im Kommen des Gottessohnes eröffnet ist. In ihm zeigt sich auf definitive und unüberbietbare Weise, was der Mensch von Gott als dem verborgenen Sinn seines Lebens und der Geschichte wahrnehmen kann. So offenbart sich der Menschensohn als der »exemplarische Mensch, der Mensch der Zukunft, durch den hindurch sichtbar wird, wie sehr der Mensch noch das zukünftige, das ausstehende Wesen ist«³². So dürfen wir sagen, daß im Kommen des Menschensohnes offenkundig wurde, warum es den Menschen und seine Geschichte gibt.

Mit der Inkarnation des eingeborenen Gottessohnes als dem Grunddatum einer Theologischen Anthropologie ist ihr Inhalt wie auch deren Methodik vorgegeben. Alles nämlich, was Christus »von« Gott sagte, wurde unmittelbar von Gott »gesagt«, deshalb ist die Theologie der konkrete Nachvollzug der Rede Gottes.³³ Ein solches Verständnis von Theologie gibt es nur im Christentum, denn es gründet im Glauben an den menschengewordenen Gottessohn. Dabei nimmt die Theologie innerhalb der Weitergabe des Glaubens einen ihr eigenen Ort ein: Gewiß, die Apostel verkünden und die Märtyrer bezeugen, aber sie treiben keine Theologie, denn Theologie treiben ist etwas anderes als verkünden und bezeugen. Theologie ist kein Schreiben von Gott, kein Reden von Gott, keine Prophetie und keine Verkündigung, keine Bezeugung und ebensowenig eine bloße Lehre: »Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt.«³⁴ Theologie als Nachvollzug der Rede Gottes in seinem Sohn ist unmittelbarer Ausdruck dafür, daß Gott in der Menschwerdung seines Sohnes dem Menschen auf den Leib gerückt ist und dort seinen Rechtsanspruch erhoben hat, welcher sich als solcher in der Form des Dogmas und Sakraments konkretisiert: Gott selbst hat sich in sein Wort gebracht, denn der Sohn ist die authentische Exegese des Vaters. In diesem Sinn ist alle Theologie gleichsam Nachvollzug des einzig wahren Theo-Logen, nämlich des geliebten Sohnes des Vaters.

³¹ Ebd., 187.

³² Ebd.

³³ E. Peterson, Was ist Theologie?, in: G. Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen, München 1971, 132-151 (Nachdruck von E. Peterson, Theologische Traktate. München 1951, 9-43).

³⁴ Ebd., 145f.

Im Folgenden gilt es, die Konsequenzen aus einer solchen Grundlegung der Theologie wie auch speziell einer Theologischen Anthropologie zu ziehen. Insofern diese von ihrem Wesen her rein »theologisch« begründet ist, stellt sich die Frage, ob sie als solche überhaupt noch eine »Theologische Anthropologie« genannt werden kann, ist ein solcher Begriff nicht ein Selbstwiderspruch?

b. Theologie als »Anthropologie«?

Wenn wir soeben sagten, daß alle Theologie im wahren Sinn des Wortes »theo-logisch« ist, stellt sich die Frage, ob es überhaupt so etwas wie eine Theologie als »Anthropologie« geben kann. Mit einer solchen Frage rühren wir an einen sensiblen Punkt unserer Geistesgeschichte im Abendland. Im Mittelalter redete man von der Welt bzw. Schöpfung (Kosmos), wenn man von Gott redete, und der Mensch wurde als der herausragende »Fall« von Welt verstanden; in der Neuzeit jedoch vollzog sich eine »Wende zum Subjekt«, der Mensch selbst wurde zum Thema der Theologie. Dieser neue Ansatz setzte sich im letzten Jahrhundert endgültig durch, so daß es beispielsweise bei Rudolf Bultmann heißt: »Will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selber reden.«³⁵

Die Einwände blieben nicht aus. Es heißt nun, die Theo-Logie degeneriere zur Funktion des menschlichen Selbstverständnisses, bzw. die Frage nach Gott löse sich in eine Frage nach dem Menschen auf. Außerdem lasse ein anthropozentrischer Ansatz in der Theologie dem Schöpfungsglauben keinen Platz mehr, und Christus würde nur noch als Spezialfall menschlichen Daseins gelten. Arnold Gehlen fragte angesichts der »weitverbreiteten und tiefen Interessenverschiebung«³⁶ in der Theologie des letzten Jahrhunderts, ob eine »Theologische Anthropologie« nicht einen Selbstwiderspruch darstelle, weil die theologische Lehre vom Menschen fundamental verschieden sei von einer rein anthropologischen Fragestellung.

So lautet unsere Frage: Wenn eine Theologische Anthropologie wesentlich vom Menschen vor *Gott* sprechen muß, fällt sie dann nicht bereits schon im Ansatz aus dem Bereich jener Anthropologie heraus, die den »Menschen aus sich selbst« zum Gegenstand macht? Um zu einer genauen Bestimmung einer »Theologie als *Anthropologie*« zu kommen, muß kurz der Diskussionsstand erhoben werden.

Die Thematik einer Anthropologie kam auf, als die Frage nach dem Menschen keine überzeugende Antwort mehr in der Tradition fand, ja, die (philosophische) Anthropologie ist ein Krisenphänomen:

³⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, 28.

³⁶ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbeck bei Hamurg 1961, 7.

Normalerweise weiß jeder, was ein Mensch ist und wie mit Menschen umzugehen sei; ein derart intuitives Wissen des Menschen um sich selbst scheint verloren gegangen zu sein. So zeigte sich, daß in der Explikation jener Strukturmerkmale, die dem Menschen als Menschen zukommen, schon so viele Voraussetzungen enthalten sind, daß jede Bestimmung des Wesens des Menschen anhand solcher Merkmale beinahe beliebig zu sein scheint; liegen ihnen doch bereits anthropologische Vor-entscheidungen zugrunde, in deren Diskussion nun die eigentliche Aufgabe der Anthropologie gesehen wird. Erst recht könne keine allgemeine Anthropologie zur Voraussetzung einer Theologischen Anthropologie gemacht werden, weil es, wie ein Durchgang durch die wissenschaftlichen Anthropologien zeigen würde, keine konsensfähige allgemeine Anthropologie gebe, so daß eo ipso das Konzept einer Theo-Logischen Anthropologie scheitern müsse.

II. KONSTITUTIVA EINER THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE IN DER AUSEINANDERSETZUNG MIT DER ANTHROPO-THEOLOGIE VON JÖRG SPLETT

Aufgrund der angeführten Einwände haben die vorgestellten theologischen Ansätze bzw. Modelle der »Abgrenzung« und der »Überbietung« in der gegenwärtigen theologisch-anthropologischen Diskussion ein deutliches Übergewicht. Zwar wird allgemein der Wunsch geäußert, man müsse das Gespräch mit den Humanwissenschaften suchen, doch meistens kommt es hierbei nur zu einem Sondierungsgespräch. Ob ein solches Vorgehen in der Bestimmung einer Theologischen Anthropologie nicht grundsätzlich nach dem Glaubensverständnis des jeweiligen Theologen fragen läßt?

1. Akademische Freiheit des Dialogs

In früheren Jahrhunderten sahen sich die Theologen bei der Auslegung des Glaubens unmittelbar in das Gespräch mit der Philosophie hineingenommen, wissend, daß ein solches Unternehmen im Prinzip gar nicht scheitern *könne*: Die Wiederentdeckung des Aristoteles im Hochmittelalter wie auch schon die Verarbeitung des Neuplatonismus in der frühen Kirche und schließlich die Auseinandersetzung mit Kant und dem deutschen Idealismus in der (lutherischen, aber auch katholischen) Theologie des 19. Jahrhunderts legen ein beredtes Zeugnis ab. Im Mittelalter griffen die Theologen wißbegierig jedes wiederentdeckte Werk der Antike auf, um Neues zu erfahren und es theologisch zu bedenken. Heute hingegen scheinen die Theologen eher Angst vor humanwissenschaftlichen Erkenntnissen zu haben, weil diese eine vielleicht mühsam erreichte Orientierung wieder zuschanden werden lassen könnten.

Nur selten - wenn überhaupt - wird in der Theologie über alle Abgrenzungen hinaus auf der Basis des humanwissenschaftlichen Erkenntnisstandes radikal genug gefragt, um den Glauben in das Gespräch zu bringen. Zum Beispiel: Was wäre, wenn Jacques Monod tatsächlich recht hätte und der Mensch als Zufallstreffer der Evolution zu betrachten sei, der langfristig, wie die meisten Zufallstreffer, keine Chance hat? Was wäre, wenn nach Aussage der Soziobiologie die Entstehung und Festigung unserer ethischen Normen als Produkt nicht etwa der »Subjekthaftigkeit«, sondern der Überlebensnotwendigkeit verstanden werden müßte? Ist der Eindruck falsch, daß solchen Fragen gegenüber meist nur verteidigt wurde, um zu retten, was noch zu retten ist? Es scheint sogar,

daß eigentlich nur einer unter den theologischen Zeitgenossen bisher eine schonungslose Konsequenz gezogen hat, freilich eine schonungslos optimistische: Pierre Teilhard de Chardin («Andacht zur Materie»). Hingegen hat eine sozusagen pessimistische Alternative noch kein Theologe gewagt, ohne aufzuhören, Theologe zu sein. Muß man wirklich aufhören, Theologe zu sein, wenn man sich radikalen Fragen stellt?

Das Fach einer Theologischen Anthropologie gehört, wie die Theologie selbst, in den »akademischen« Bereich der Universität. Der Terminus verweist auf Plato, den Begründer der Akademie in Athen.³⁷ Wir assoziieren mit diesem Begriff gerne das Postulat der »akademischen Freiheit«, die allem wissenschaftlichen Forschen wesenhaft zugrunde liegt: Der menschliche Geist ist frei und unterliegt keinen Normierungen von außen, vielmehr hat der Mensch zu denken, was und wie er will, jenseits möglicher Zwänge von Pflicht, Nützlichkeit und Vorgegebenheiten. Die sogenannten Geisteswissenschaften werden nicht selten als »unnützlich« angesehen, wenigstens im Sinne ihres Nutzes für Produktion und Wirtschaft; die Naturwissenschaften gehorchen zuweilen mehr denn je Gesetzen des Marktes und des Profits als der Verpflichtung zur Wahrheit und Redlichkeit im Denken der Wahrheit. Alles Denken und Forschen bleibt jedoch nur »menschlich«, wenn es in Freiheit geschieht. Wie nun ist es um die akademische Freiheit der Theologie bestellt?

Nach Plato gehört zum Vorgehen der Akademie vor allem der Dialog. Nur durch Hören, Begegnung, gemeinsames Forschen und Suchen gibt es eine Vertiefung und Verwandlung menschlichen Daseins und Wissens. Zur Erkenntnis und Einsicht findet man nicht mit Hilfe eines übernommenen Rezepts oder Patents, sondern in Offenheit und im Wagnis. Wer sich in einen Dialog begibt, will keine Unverbindlichkeiten oder Neuigkeiten austauschen, sondern geht das Wagnis der offenen Begegnung ein, um den Bereich des bisher Gewußten und Gewagten zu verlassen, sofern es der Anspruch der Wahrhaftigkeit und Wahrheit verlangt, dem er sich einzig und allein verpflichtet sieht. Unter diesem Anspruch wird er sich nicht bloß bestätigen lassen in dem, was er immer schon weiß; er möchte dazulernen und das bisher Gewußte zur Verfügung stellen, um zur größeren Wahrheit zu gelangen. Wer ihr begegnet, wird sie so zur Kenntnis nehmen, daß er gegebenenfalls vielleicht sogar sein Leben verändert und wandelt. Akademische Freiheit meint also, all das denken, fragen und sagen zu dürfen, was mehr zur Wahrheit und Erkenntnis führt; die Begründung und Rechtfertigung hierfür liegt in der Wahrheit selbst; sie verpflichtet den Menschen, alles »offen« zu halten, um ihr entsprechen zu können.

³⁷ Vgl. hierzu J. Pieper, Was heißt akademisch? München ⁴1964.

Warum ein derart ausführlicher Exkurs? Um endlich zum Ansatz einer Anthro-
pologie bei Jörg Splett zu kommen. In akademischer Freiheit scheut er wahrhaft keine Frage, um sich mit ihr philo-
sophisch und theologisch auseinanderzusetzen, so daß seine Anthropologie wirklich im Gespräch
mit der Zeit steht; eine solche Verortung der Anthropologie ist alles andere als selbstverständlich.
Vor allem bedenkt Jörg Splett gerne und auf neue Weise »Vorfelderfahrungen« des Glaubens. Dazu
gehört neben dem Ausloten jener kirchlicher Räume, die Erfahrung von Heil und Weitergabe von
christlicher Tradition erlauben, speziell eine »Typologie heutiger Erfahrungswelt«, in der Liturgie,
Ethos und Mystik zu einer überzeugenden christlichen Lebenspraxis zusammengeführt sind. Es gibt
wohl kaum ein Thema der Anthropologie, das Jörg Splett nicht aufgenommen und philosophisch
bedacht hat: Gott und Mensch, Wahrheit und Wissenschaft, Person und Freiheit, Idealismus und
Realismus, Liebe und Leib, Friede und Armut, Gesundheit und Krankheit, Ehe und Sexualität, Spiri-
tualität und Ethos sind nur einige der zahlreichen Begriffe und Gegebenheiten menschlichen Da-
seins, denen er sich immer wieder zuwendet. Was mich selbst als Theologen an seinem Ansatz be-
sonders fasziniert, möchte ich nun in einem eigenen Teil meiner Überlegungen anhand einiger The-
menfelder darstellen. Das Leitwort unserer Überlegungen lautet »Zustimmung zur Welt«, wie es
Joseph Pieper formuliert hat.

2. Zustimmung zur Welt

Albert Einstein beantwortet die Frage eines Rabbiners telegraphisch so: »Ich glaube an Spinozas
Gott, der sich in der Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit Schick-
salen und Handlungen des Menschen abgibt.«³⁸ Wie nah ist uns Gott wirklich? Der *Deismus* hat
sich seit der Aufklärung praktisch im allgemeinen Bewußtsein immer mehr durchgesetzt. Man kann
sich einen Gott nicht mehr vorstellen, der sich um den einzelnen Menschen kümmert bzw. in der
Welt handelt. Gott mag, sollte es ihn geben, den Urknall angestoßen haben, aber mehr wird ihm in
der aufgeklärten Welt nicht eingeräumt. Daß eine menschliche Tat Gott beleidigen könne, ist für
viele kaum noch nachvollziehbar. Für eine »Erlösung«, zumindest im christlichen Sinn, scheint es
keinen Anlaß mehr zu geben, weil es kaum jemandem einfällt, die Ursache für das Elend der Welt
und der eigenen Existenz in der Sünde zu suchen, wie es auch mehr als unwahrscheinlich er-

³⁸ In: Entdecker des Weltraums. Freiburg 1967, 162.

scheint, daß ein Sohn Gottes kommen muß, um uns von aller Sünde zu befreien und zu erlösen.³⁹ Wird jedoch in Folge deistischer Beschränkung die ganze Wirklichkeit auf das rein Empirische beschränkt, sind bleibende Gestalten des Sittlichen nicht mehr möglich; so bleibt es bei einem Dualismus von Natur und Geschichte, Natur und menschlicher Existenz.

Ganz anders verhält es sich mit dem christlichen Glauben an die Geschichtsmächtigkeit Gottes in seiner Schöpfung. Der Mensch ist kein Produkt eines natürlichen, wenn auch zielgerichteten, evolutiven Prozesses, vielmehr erfährt er sich im Glauben aus Liebe geschaffen und zu einem Leben unter dem Anspruch der Wahrheit und Hoffnung berufen.⁴⁰ Der christliche Gott ist nicht bloß »actus primus«, er wohnt in jedem Tun und Wort unseres Lebens, selbst wo sich dieses negativ gebiert, »da wir durch unserer Verfehlen Gott selbst in den Anschein üblen Komplimentums bringen (als Mitwisser und -täter). Dies umso mehr, je näher wir - 'offiziell' - zu Gott gehören. Paulus verweist auf Prophetenworte an die Adresse der Juden (Röm 2,24): 'Euret wegen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert.' «⁴¹ Hier ist nicht die Rede von einem deistisch weltfernen Gott, er steht den Menschen vielmehr so nahe, daß sie ihn durch ihr übles Handeln sozusagen in Verruf bringen können, wie Paulus ausführt.

Kürzlich zitierte Jörg Splett ein Wort von Maurice Blondel, welcher sich über jene Leute brüskiert, »die sich von jeglichem Glauben, wenn auch nicht von jeglicher religiöser Unruhe freigemacht haben. Will man nicht alles von Gott haben außer Gott selbst?«⁴² Alles Reden vom Menschen hört auf, ein Reden von Gott zu sein, sobald nur um des Menschen willen von Gott gesprochen wird, statt um Gottes willen vom Menschen zu sprechen. Auch bei einem rein satisfaktorischen oder redemptorischen Reden von Gott besteht die Gefahr, Gottes Handeln einzig mit dem Vorzeichen eines »pro nobis« zu begründen. »Nicht er um unsern willen, sondern wir um seinetwillen«: so die Formel befreienden Redens vom Menschen vor Gott in Spletts »Anthropo-Theologie«⁴³.

In ihr stehen Theologie und Anthropologie nicht derart in Bezug zueinander, daß die Rede von Gott

³⁹ Vgl. hierzu J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg-Basel-Wien 1997, 105f.

⁴⁰ Aus dem Wahrheitsanspruch leitet sich nicht nur die konkrete Gestalt eines Lebens aus dem Glauben in der Treue zu den göttlichen Geboten ab, auch das Kirchenverständnis ist von hier abgeleitet: Die wahre Kirche gibt es nicht erst am Ende der Zeiten, vielmehr verkündet die Kirche schon jetzt den absoluten Wahrheitsanspruch des Evangeliums. Gegenüber jedem ekklesiologischen Dokerismus, vor dem Karl Barth warnt, betont auch Joseph Ratzinger die Sichtbarkeit und Wirklichkeit der wahren Kirche. Die Sichtbarkeit der Kirche konkretisiert sich in der Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Papst. Dem Plural der Ortskirchen liegt ein konkreter Singular zugrunde, was in den Kirchen der Reformation nicht der Fall ist.

⁴¹ J. Splett, Auf dich kommt es an (Manuskript).

⁴² M. Blondel, Die Aktion. Freiburg-München 1965, 384; ders., Logik der Tat. Einsiedeln ²1986. 69.

⁴³ Vgl. z.B. J. Splett, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt ²1981.

gleichsam zum »Adjektiv« einer Rede vom Menschen wird. Für Jörg Splett stellen Anthropologie und Theologie die zwei philosophischen Grunddisziplinen dar, da sich die Philosophie auf das Ganze des Seienden richtet und so konfrontiert ist mit der Frage nach dem, was alles gründet bzw. sein läßt und was nach früherer Rede mit »Gott« bezeichnet wurde.⁴⁴ Die Rede von einer »Anthropologie« hingegen kam erst am Beginn der Neuzeit auf; sie umfaßt als solche nun die Physiologie, die Psychologie wie auch die konkrete Ethik⁴⁵ und rückt schließlich als eine Art Fundamentalphilosophie in den »Mittelpunkt aller philosophischen Problematik« (M. Scheler⁴⁶). Da aber die Philosophie selber immer schon die Frage nach dem Menschen und dem Urgrund allen Seins bedachte, geht es in Theologie und Philosophie um zwei Grundentwürfe der Philosophie: Indem die Philosophie die radikale Frage stellt nach dem, was ist, stellt sie eine gleichsam theologische Frage, nämlich die nach dem Ursprung. Theo- und Anthropozentrik stehen also nicht in einem Entweder-Oder, ebensowenig gibt es nach Jörg Splett eine bloß lineare Einbahnigkeit, die entweder den Menschen im Aufstieg zu Gott oder Gott auf dem Wege zum menschlichen Gegenüber zum »Zwischen« herabsetzen würde.

Das Grundgesetz einer christlichen Anthro-Theologie lautet: Authentisch von Gott gesprochen wird erst, wenn der Mensch auf jeden Wunsch nach einer unmittelbaren Erfahrung Gottes und auf jegliche subjektive Rückversicherung verzichtet, auf daß sich das göttliche Geheimnis von sich her schenken kann. Ein solcher Verzicht kann in einer Zeit wie der unsrigen, wo kirchliches Leben sich nur noch asthmatisch äußert, während viele Sekten und Gruppierungen mit Angeboten unmittelbarer Erfahrung locken, zu einer großen Herausforderung werden. In der Heiligen Schrift ist nirgends davon die Rede, daß das Übernatürliche unmittelbar erfahrbar sei; deshalb bezeichnete die frühe Kirche das Sakrament der Taufe als eine Erleuchtung (Photismus) und bestimmt sie als ein objektives, subjektiv nicht weiter verifizierbares Geschehen. Auch wenn Gott in Jesus Christus seit der Taufe in uns einwohnt, hebt dies nichts von seiner Unbegreiflichkeit auf, vielmehr spricht Paulus, wenn er vom Eindringen in den Glauben spricht, von »epignosis«, Verstehen, nicht aber von einem »Erfahren« (Phil 1,19f.).

Wohl nicht anders lautet die Botschaft des Christentums, wie sie 2011 Papst Benedikt XVI. in seinem vielzitierten Wort von der »Entweltlichung« angesprochen hat: Wenn nach Aussage des He-

⁴⁴ W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. I, Darmstadt 1971, XVIII.

⁴⁵ J. Splett, Philosophische Anthropologie, in: SM I (1967) 163-168.

⁴⁶ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. München 1947, 8.

bräer-Briefes die Christen hier auf Erden keine bleibende Stadt haben, sondern die künftige suchen (vgl. Hebr 11, 13-16; Phil 3,20), besagt dies kaum eine Vertröstung auf die Zukunft: Vielmehr wird die gegenwärtige Welt und Gesellschaft von den Christen in ihrer Uneigentlichkeit erkannt, gehören sie selbst doch einer neuen Welt und Gesellschaft zu, zu der sie miteinander unterwegs sind und die während ihrer Wanderschaft antizipiert wird. Gegenüber allen Versuchen irdischer »Verweltlichung« steht der christliche Weg unter dem Vorzeichen der »Entweltlichung«, wie sie im Leben Christi vorgelebt ist, der mitten »in der Welt«, aber nicht »von der Welt« war. Doch die mit dem Glauben geschenkte Freiheit in Christus bedeutet keine Freigabe der Welt an sich selbst, sondern wird zum Auftrag in der Welt.

»Die Welt verchristlichen«⁴⁷, darin sah man immer wieder die Weltaufgabe des Christen. Eine solche »Verchristlichung« der Welt besagt, daß man in ihr etwas anderes gestalten solle als eben - »Welt«, indem man sie nämlich »heimholt« aus ihrer Weltlichkeit in ihr »milieu divin«. Wenn es so etwas wie eine »christliche« Kunst«, »Philosophie« und »Staatsform« gibt, handelt es sich um deren Einsetzung in wahres Eigensein. Das Adjektiv »christlich« meint also keine Zutat oder Überformung, sondern die Einsetzung dieser welthaften Wirklichkeiten in ursprüngliches Eigensein. Kurz gesagt: »Die Welt verchristlichen« heißt, die Welt wahrhaft »verweltlichen« - sie in ihr Eigenes und ihr Eigentum bringen, das von der Gnade eröffnet ist, von der Sünde aber verschüttet war: Gratia perficit naturam. Die Sünde entfremdet die Welt sich selbst, während die Gnade die »Konsekration der Welt« bedeutet: Die Gnade schenkt der Welt ihre wahre Weltlichkeit. So hat die Kirche der Garant der Welt zu sein, ist und bleibt die Welt doch das Ende der Wege Gottes. Und wenn Gott am Ende der Zeiten »alles in allem« sein (1 Kor 15,28) und der Heilige Geist »das Antlitz der Erde erneuern« wird, wird er alle Dinge neu machen, aber nicht neue Dinge. Kurz gesagt: »Das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube. Wer überwindet die Welt, wenn nicht derjenige, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist« (1 Joh 5,4-6). Der Glaube macht den Menschen »frei« von der Welt, doch in dieser Freiheit tritt er auf die Seite des Menschensohnes, der diese Welt angenommen hat. In der christlichen Zustimmung zur Welt handelt es sich um kein bloßes Ja zu ihr, sondern um ein Bekenntnis der Zustimmung Gottes zur Welt und zur Menschheit.

Mit dem Programmwort der »Entweltlichung« läßt sich in gleicher Weise die neue Lebensweise im Glauben anzeigen. Wäre Jesus bloß ein »Exempel« christlichen Lebens und Handelns, könnte man,

⁴⁷ Hierzu J.B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz 1968, 42f.

wie Martin Luther bemerkt, »auss Christo eynen Moysen«, also einen neuen Gesetzgeber machen⁴⁸, doch würde damit seine Bedeutung auf die Rolle eines Heiligen reduziert, der zwar mit seinem eigenen Lebensopfer vorbildlich gelebt und gewirkt, das Leben der Menschheit selbst aber kaum effektiv gewandelt hätte: »Effektiv wird das Leben der Menschheit nur dadurch verändert, daß sich das Verhältnis der Menschheit zu Gott ändert.«⁴⁹ Eine solche Änderung ist im menschlichen Leben wie auch in der Schöpfung und Geschichte wirklich eingetreten, nämlich durch die neue »Logik« der Kenosis, in der Gott sich selbst dem Menschen erschlossen hat; im eingeborenen Sohn des Vaters hat das irdische Sein des Menschen und sein Dasein in der Geschichte seinen wahren Sinn erhalten, nämlich einen göttlichen Sinn. Keiner gelangt durch eigenes Mühen in das neue Leben, es kann ihm - in der Taufe - nur von Gott selbst in seinem Sohn geschenkt werden. Dieses zentrale Theologoumenon, das Konrad Weiß zur Grundaussage seiner Gedichte und Schriften macht, findet sich ebenso bei Simone Weil, wohl mit einem nicht zu überhörenden Unterton: »Es gibt Menschen, die ihre Seele zu erheben versuchen, wie etwa ein Mensch unablässig mit geschlossenen Füßen springen könnte in der Hoffnung, weil er alle Tage ein wenig höher springt, werde er eines Tages nicht mehr auf die Füße zurückfallen, sondern bis in den Himmel aufsteigen. Während er damit beschäftigt ist, findet er keine Gelegenheit, den Himmel zu betrachten. Wir können auch nicht einen einzigen Schritt gegen den Himmel hinauf tun. Die senkrechte Richtung ist uns versagt. Aber wenn wir lange Zeit den Himmel betrachten, steigt Gott hernieder und hebt uns empor. [...] Im Evangelium ist an keiner Stelle von einer Suche die Rede, die der Mensch unternimmt. [...] Die Anstrengung, durch welche die Seele sich rettet, gleicht der Anstrengung des Schauens, des Lauschens, der Anstrengung, mit welcher eine Braut ihr Jawort ausspricht. Es ist ein Akt der Aufmerksamkeit und der Zustimmung.«⁵⁰

Aus ähnlichen Überlegungen fordert Jörg Splett, »die von manchen Theologen bevorzugte Maxime 'Von Gott reden heißt, vom Menschen reden' umzukehren in den Satz 'Das Reden vom Menschen bleibt nur menschlich, wenn es von Gott redet.'«⁵¹ Gegenüber einer anthropologisch gewendeten Theologie wird hervorgehoben, daß Gott kein Zweck und Mittel menschlicher Selbstverwirklichung

⁴⁸ M. Luther, Kirchenpostille 1522, in: WA 10,I,10,20; vgl. K. Koch, Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche, Fribourg 2002, 29f.

⁴⁹ E. Jüngel, Das Opfer Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Jesu Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen. Bd. III, München 1990, 261-282, hier 267.

⁵⁰ S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einem Vorwort von T. S. Eliot, München 1953, 208.

⁵¹ J. Splett, Was weiß die Philosophie vom Menschen, in: Rabanus Maurus-Akademie, Fulda u.a. (Hg.), Kennen Wissenschaften den Menschen?, Frankfurt 1980, 27.

ist, vielmehr erfährt der Mensch Gottes Anruf als einen ihm vorgegebenen, sogar »skandalösen« Anspruch göttlicher Wirklichkeit; in ihr gründet die Würde des Menschen, der ebenfalls nie zum Mittel und Zweck werden darf. Demnach ist Gott so frei, daß er die Welt ebenso hätte nicht schaffen können, benötigt er doch auch die Welt nicht, um sich als dreieine Liebe zu konstituieren oder um etwas zu erhalten, was er in sich nicht immer schon hat; ist er doch sich schenkende Liebe schon vor aller Schöpfung.

Dem ist entgegenzuhalten, daß der dreieine Gott der Liebe dennoch in einem ganz spezifischen Sinn dieser Schöpfung und Welt wirklich »bedarf« bzw. auf sie »angewiesen« ist. Dies zeichnet sich im Alten Bund ab, insofern Gott sich ein Volk erwählt, dessen Schicksal letztlich zum Schicksal Gottes wird (Hosea). Eine solche »Abhängigkeit« und »Angewiesenheit« Gottes bedeutet keine Minderung seiner Göttlichkeit, gehört sie doch zu deren Wesen als Liebe. Können die Geschöpfe ihrem Schöpfer auch etwas geben, was dieser nicht hat - oder »hat« und »braucht« Gott wirklich nichts von der Welt? Gewiß verhält es sich so, ansonsten wäre Gott nicht Gott; dennoch gehört es zur »Torheit« göttlicher Liebe, daß sie solange um den Geliebten wirbt, ja, sogar für ihn ans Kreuz geht, auf daß dieser Gott wiederlieben kann. So ist Gott gerne bereit, den »Preis« seiner Liebe (Origenes) zu bezahlen, um den Geliebten in allem »reich« zu machen; ansonsten bliebe der Mensch ein »armer Schlucker«, der Gott gegenüber nur empfangend, nicht aber gebend sein könnte. Solches Geben kommt aus dem, was der Mensch längst schon von Gott empfangen hat, aber indem er es zurückgibt, schenkt er ihm das Kostbarste, nämlich seine eigene Liebe, so daß er Gott in allem »reich« macht mit seiner, eben menschlichen Liebe.

Trotz dieser Einschränkung gilt: Der Sinn allen Daseins, den Gott im Kommen seines Sohnes den Menschen erschließt, liegt in Gott selbst. Insofern ist alles in der geschichtlichen Existenz des Menschen »mit der schweren Paradoxie beladen, daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist [...]. Alles entsteht durch den Willen zu keiner Fertigkeit als zum bloßen Wege«, wie Konrad Weiß⁵² es formuliert. Indem der Mensch erkennt, daß er sich mit seiner ihm eigenen Logik keine Antwort auf den Sinn des Daseins zu geben vermag, darf er zugleich einer anderen »Logik« gewahr werden, welche seit der Menschwerdung Gottes auf dieser Erde walten, es ist jene Logik der Liebe, wie sie zur Stunde des Kreuzes unüberbietbar sichtbar wurde. Das »Wechselspiel« zwischen göttlicher Logik der Liebe und menschlicher Antwort in Liebe läßt uns nun eigens über die »ewige Bedeutung« der innertrinitarischen Liebe nachdenken, wie sie sich uns im Leben Jesu un-

⁵² K. Weiß, Der Logos des Bildes, in: Wort und Wahrheit (1949) 293.

überbietbar geoffenbart hat.

3. Trinitarische Integration

Die theologischen Konzeptionen, die den konkret-erfahrbaren und durch Praxis zu verwirklichenden Charakter des Heils betonen, sind durchwegs christologisch, wenn nicht gar jesuanisch formuliert und heben eher den exemplarischen Charakter des Lebens Jesu als Vermittlungsgestalt heilvollen menschlichen Lebens hervor; andere hingegen, welche die innerlich-verborgene Präsenz des Heils akzentuieren, betonen das Wirken des Heiligen Geistes. In der Tat, die Integrationsfigur einer Anthropo-Theologie darf nicht allein in der Christologie gesehen werden. Besteht das vollendete Heil des Menschen darin, daß Gott sich selbst gibt, so hat sich der hier gemeinte Gott als kein monarchianischer, sondern als der dreipersönliche Gott geoffenbart, der auf eine dreifache Weise Anteil an seinem Leben und Lieben gibt, wie Jörg Splett darlegt: »Ohne Schöpfung wäre/ist Gott - nicht nur gegen Hegel zu sagen - unverkürzt Gott; ohne Trinität hingegen wäre er dies nicht.«⁵³

Meist wird der Heilige Geist als das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn verstanden, indem er Vater und Sohn in einem Wir vereint. Doch der Heilige Geist ist so zu denken, daß er, wie Jörg Splett darlegt, wirklich an dem Gespräch als ein Dritter teilnimmt: Vater und Sohn sind zum Heiligen Geist hin, wie Vater und Geist zum Sohn hin sich öffnen. So bedeutet die Trinität keine Beziehung von Zwei und Eins, sondern eine wahre Dreiheit: Wie der Vater sich ganz dem Sohn gibt und der Sohn sich vom Vater ganz empfängt und sich ihm gibt, ist der Heilige Geist die Person reinen Empfangens, das er den anderen zurückgibt. Statt einer Zweiheit-Einheit von Ich und Du handelt es sich um die Dreigestalt von Zweien zum Dritten wie seiner zu den anderen beiden, wobei der Dritte mehr als ein Medium ist, das Vater und Sohn vereint. Es handelt sich also um kein Gespräch zwischen einem Ich und Du, sondern von Wir und Du: »Hier reden zwei nicht bloß miteinander vom Dritten oder liebevoll über ihn, sondern sie gehen vereint auf ihn zu, blicken gemeinsam auf ihn«, doch »jeder der drei erscheint für die jeweils anderen als vermittelnder Dritter. Wirkt so aber jeder von ihnen als Dritter, dann begeht eben darin auch jeder der drei zugleich seine eigene 'Hochzeit' - um nun zu zweit mit dem Partner den jeweils dritten zu lieben.«⁵⁴

⁵³ J. Splett, Menschsein vor Gott, in: J. Schmidt u.a., Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett, Hamburg 2001, 207-225, hier 224; unter Verweis auf R. Spaemann, Personen. Stuttgart 1996, 36.49.

⁵⁴ J. Splett, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München ⁵2005, 246.

Die Bedeutung dieses Ansatzes bei Jörg Splett zeigt sich in einem Vergleich mit Augustinus, der nur auf den ersten Blick hin ähnlich wie Jörg Splett argumentiert. Augustinus fragt in seinem Werk »De Trinitate«: Wieso ist der Geist, der doch selber »Gott von Gott« ist, nun nicht auch »Sohn«? Und seine Antwort lautet: »Er kommt von Gott nicht als Geborener, sondern als Geschenkter (non quomodo natus, sed quomodo datus). Deshalb heißt er nicht Sohn, weil er weder 'geboren' ist wie der Eingeborene, noch 'gemacht' [...] wie wir (neque natus [...] neque factus).«⁵⁵ Der Heilige Geist ist Geschenk, und in diesem »donum« und »datum« liegt der innere Grund für Schöpfung und Heilsgeschichte. Joseph Ratzinger formuliert hier folgende Aporie: »Während in den Namen 'Vater' und 'Sohn' wirklich das je Eigene der ersten und zweiten trinitarischen Person zum Vorschein tritt, das Geben und Empfangen, Sein als Gabe und Sein als Empfangen, als Wort und Antwort, aber so völlig eins, daß nicht Unterordnung, sondern Einheit darin entsteht, leistet die Bezeichnung 'Heiliger Geist' diese Präsentation des Besonderen der dritten Person gerade nicht. Im Gegenteil: So könnte jede der beiden anderen trinitarischen Personen auch heißen, so könnte vor allem Gott selbst und als solcher heißen, wie denn auch in Joh 4,24 steht: Gott ist Geist. Geistsein und Heiligsein ist die Wesensbeschreibung Gottes selbst, das, was ihn als Gott kennzeichnet.«⁵⁶

Während bei Augustinus der Heilige Geist aber mehr das »Ergebnis« des Handelns von Vater und Sohn ist, bleibt er bei Richard von St. Viktor⁵⁷ jener, der die Liebe von Vater und Sohn empfängt und zugleich die Liebeseinheit von Vater und Sohn erwirkt. Vater und Sohn können die Freude, welche jeder von beiden in ihrem Miteinander erfährt, einander nicht selbst mitteilen, sondern erhalten sie mitgeteilt von einem Dritten; damit ist dieser Freude und Liebe von Vater und Sohn alles Ichhafte genommen. Statt einer Zwei-Einheit von Ich und Du steht hier die Dreieinigkeit des »Mit« im Wir: »Niemand Mittel, jeder Mittler und Startpunkt und Ziel.«⁵⁸ Der Dritte dient also nicht als Umweg und Mittel, ansonsten bliebe es letztlich bei einer konkurrierenden Liebe: »Worum es geht, ist vielmehr, daß ein jeder mit dem anderen dem Dritten gut ist, jeder sich sein Du von ihm zuführen läßt und gleichermaßen ihn (als Du) vom anderen - um schließlich derart selbst von einem dem anderen zugeführt zu werden: als in solchem Aus- und Zugang ihr gemeinsames Du.«⁵⁹ So

⁵⁵ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Festgabe zum 75. Geburtstag, Augsburg 2002, 43.

⁵⁶ Ebd., 36.

⁵⁷ Richard von St. Viktor, *De Trin.* III,11,14,15; vgl. ebenso III, 2-11.

⁵⁸ So Jörg Splett, in: H.-G. Nissing und St. Zekorn (Hg.), *Staunend vor dem Menschen. Das Denken Papst Johannes Pauls II.*, Kevelaer 2011, 54.

⁵⁹ J. Splett, *Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitarischer Analogie*, in: *ThPh* 61 (1986) 171.173.

ergibt sich die Idee einer göttlichen Vielheit im innersten Verständnis von Einheit.⁶⁰

Jörg Splett betont also, daß der Heilige Geist als Person an dem innertrinitarischen Gespräch teilnimmt, und zwar als Person. So beziehen sich Vater und Sohn auf den Geist als ihrem gemeinsamen Du, wie sich auch der Sohn mit dem Geist zum Vater und der Vater mit dem Geist zum Sohn hin öffnet. Keiner der drei ist in diesem Gespräch Medium oder Mittel, sondern jeder bleibt wahrhaft Mittler und Ziel zugleich. So kann der Sohn etwas, was der Vater nicht kann, wie auch der Geist ihnen gegenüber das ihm Eigene vermag, was den anderen so nicht zu eigen ist, wie sich in der Geschichte der Offenbarung überdeutlich zeigt. Wie nur der Vater die »Stunde« des Sohnes kennt, doch der Sohn wiederum allein den Vater offenbaren und verherrlichen kann, so vermag erst der Heilige Geist den Menschen in die volle Wahrheit einzuführen.

Das Heilswirken Christi verhält sich zu dem des Heiligen Geistes wie die äußere Gestalt zum inneren Leben. Beides ist unzertrennlich miteinander verbunden: Gestalt ohne Leben ist tot, Leben ohne Gestalt ist leerer Rausch. Gestalt will Leben werden, Leben aber Gestalt finden. Alle Werke Gottes enden in der Präsenz des Heiligen Geistes, in ihm kommt das trinitarische Wirken zum Ziel. Im Wirken des Heiligen Geistes, durch den der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig bleibt, erneuert sich das Antlitz der Erde, aber er selbst bleibt hinter seiner Gabe verborgen, so daß er mit ihr sogar verwechselt werden kann. Die Offenbarung seines Antlitzes erfolgt erst am Ende der Zeiten, wenn das Werk des Heiligen Geistes vollendet ist, nämlich die Schöpfung in Christus zur Lebensfülle Gottes zu führen.

Wie die drei Personen einander in göttlicher Liebe »bedürfen«, so »bedürfen« sie ebenso der liebenden Antwort des Menschen. Ein solches »Bedürfen« bedeutet keine Erniedrigung des anderen und erst recht nicht seine Verzwecklichung, sondern wird Gott selbst, der die Liebe ist, zu einem »Gewinn«, insofern es Gott wie auch dem Menschen zur Ehre dient.

Wenn in der Phänomenologie der Liebe, wie sie Richard v. St. Viktor entfaltet, die Liebe in ihrer Vollgestalt keine Wirklichkeit zwischen zwei Liebenden (Ich - Du) ist, sondern sich in allem öffnet zur gemeinsamen Liebe auf einen Dritten hin, dann heißt dies auch, daß Gott insofern Gemeinschaft mit seinem Geschöpf hat, als sie sich auf ein gemeinsames »Drittes« hin ausstreckt, also auf die übrigen Geschöpfe, die zusammen mit Gott geliebt werden: »Deus vult condiligentes - Gott will Geschöpfe, die mit ihm zusammen lieben«, sagt Duns Scotus⁶¹ im Anschluß an Richard von St.

⁶⁰ M.A. Schmidt, Zur Trinitätslehre der Frühscholastik, in: ThZ 40 (1984) 190.

⁶¹ Johannes Duns Scotus, Op.Ox. III, 32, nr.6.

Viktor. Wie in der trinitarischen Bezugsstruktur niemand Mittel ist und jeder Ziel und jeder Mittler, so vermittelt der eine Mensch den anderen und dieser den anderen zu Gott. In diesem Sinn schließen Gottes- und Nächstenliebe einander nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig.

4. Göttliche Mysterien in Geschichte

Wir haben gesehen, daß der christliche Gott kein weltfremder Gott ist, sondern aus Liebe zu uns Menschen unser Fleisch angenommen hat - um sich selbst darin auszulegen. Dies läßt eigens über die Mysterien des Lebens Jesu nachdenken und ihre Bedeutung für die Bestimmung einer Anthro-po-Theologie nachdenken.

Philo von Alexandrien hielt es für unmöglich, daß sich ein rein geistiger Inhalt im Welthaft-Sinnlichen verkörpern könne und dazu noch der Zeit bedürfe, um sich zu entfalten. Genau dies ist aber für die frühe Kirche zur Herausforderung geworden, daß nämlich irdische Ereignisse mitten in der Zeit beladen sind mit Ewigkeit. So sehen sich die Kirchenväter gedrängt, ihre Theologie als Offenbarung in Geschichte zu entfalten.⁶²

Sobald das Gottmenschentum Jesu Christi, wie es sich in den Mysterien seines Lebens offenbart, nicht mehr ernst genommen wird, schlägt sich dies auch in der Art und Weise nieder, wie die Heilige Schrift theologisch und exegetisch ausgelegt wird, denn man wird sich damit begnügen, sie beispielsweise nur auf eine rein »wissenschaftliche«, also auf eine rein »historisch-kritische« Weise auszulegen.

Daß der Mensch und die menschliche Wirklichkeit Gott »exegesieren« können, wissen wir, seit der Sohn seinen Vater in der Tat als eingeborener Mensch »ausgelegt« hat: Der Sohn ist die leibhaft gewordene innertrinitarische Sichtbarkeit, welche alle andere Erkennbarkeit überbietet. Gottes Sichtbares ist in Christus erkennbar, und Gottes Erkennbares in ihm sichtbar.

In der Tat ist das vorgestellte Modell einer Anthro-po-Theologie, wie wir es ausgeführt haben, trinitätstheologisch anzusetzen: »Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend erkennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen läßt.«⁶³ Es handelt sich hier um ein doppeltes »Erkennen im Sohn«: Der

⁶² H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. Einsiedeln 1970, 145.

⁶³ R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in: *IkaZ* 5 (1976) 481-496, hier: 495.

Vater verhält sich zu dem Menschen Jesus, wie er innergöttlich zu seinem Sohn steht, und die Weise der Offenheit Jesu für den Willen des Vaters ist identisch mit der innertrinitarischen Relation des Sohnes zum Vater und seinem Heilswillen: So lebt Jesus als Mensch auf Erden, was er als Gott in alle Ewigkeit ist. Gleiches gilt für die Stunde des Todes am Kreuz und das Geschehen der Auferstehung: Würde sie ein Handeln des allmächtigen Vaters an seinem toten Sohn besagen - gleichsam ohne ihn -, wäre das Kreuz keine Offenbarung Gottes, zu der sich aber der Hauptmann bekennt, der nämlich das Leiden Jesu gerade in Einheit mit dem Handeln Gottes erkennt (Mk 15,39). Die Auferstehung ist wahrhaft ein Geschehen aus der Freiheit des Menschensohnes, der im Paschageheimnis sein Wirken auf Erden zusammenfaßt, so daß der Vater in der Auferstehung nicht nur an Jesus handelt, vielmehr ist dieser selbst in ihr unmittelbar - innerweltlich und geschichtlich sichtbar - tätig.

In den Mysterien des Alltags Jesu erweist sich das gewöhnlich Menschliche dieses Lebens als Gottes eigene Ek-sistenz und umgekehrt.⁶⁴ Alles in diesem Leben gereicht dem Menschen zum Heil, und durch die Auferstehung erhalten die einzelnen Geschehnisse des Lebens Jesu in ihrer Gesamtheit eine bleibende, ewige Bedeutung. Selbst die einzelnen Ereignisse der weiteren Geschichte erhalten ihren eigentlichen Sinn erst aus den Mysterien des Lebens Jesu, wie wir in Schriftmeditation und Predigt bezeugen. Kurzum, in den Mysterien des Lebens Jesu wird erkennbar, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht »von unten« zu beantworten ist, sondern nur von oben, also von Gott selbst seine authentische Deutung findet.

In jedem der einzelnen Mysterien ist das ganze Mysterium Gottes unmittelbar gegenwärtig und vollendet, nicht nur teilweise; deshalb verzichten die Evangelien auf eine vollständige Biographie Jesu. Doch läßt sich ebensowenig vorauswissen, wie sich das Ewige fortan im Zeitlichen zur Erfahrung geben will, welche Aspekte seines Mysteriums vorherrschen werden, welche bekannten sich vertiefen und welche neu zum Leuchten kommen. Obwohl sich das göttliche Geheimnis im Zeitraum weniger Jahre und räumlich begrenzt offenbarte, bleibt sein Reichtum so unermeßlich, daß es künftig für jeden in einem neuen und bisher noch nicht gekannten Licht erscheinen wird, wie schon seit den Anfängen des Nachsinnens über das Leben Jesu, nämlich bei den Evangelisten, deutlich wird.

Im dargestellten Sinn wäre es eine interessante Frage, ob eine Anthro-Theologie nicht ähnlich

⁶⁴ K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: ders., Sämtliche Werke. Bd. XII, Freiburg-Basel-Wien 2005, 261-308, hier 294. - Normalerweise werden die Mysterien des Lebens Jesu nur in der Erbauungsliteratur oder in der Predigt und bei Exerzitien bedacht, obwohl sie in sich selbst eine Dogmatik enthalten.

wie auch eine Dogmatik heute stärker das gelebte Leben des Gottmenschen als Schlüssel nehmen könnte für den Entwurf einer Zustimmung zur Welt.

Ergebnis

Schauen wir zurück und fassen wir das Ergebnis unserer Überlegungen kurz zusammen! Wir sind ausgegangen von den gegenwärtigen Ansätzen einer philosophischen und speziell einer theologischen Anthropologie und zeigten, daß gegenüber einer Qualifikation im »Adjektiv« gerade der Ansatz einer Anthro-Theologie, wie sie Jörg Splett vorstellt, viele Vorzüge und Plausibilitäten in sich trägt. Dies führten wir unter dem Leitwort der »Zustimmung zur Welt« aus. Diese kann der Mensch, wie wir gesehen haben, nicht allein aus sich heraus leisten, vielmehr findet er sie längst schon vor in der göttlichen Zustimmung zur Welt. Was vielleicht bei manchem als »römische Direktive« zur »Entweltlichung« eher Ärgernis hervorgerufen hat, erwies sich in unseren anthropologischen Ausführungen als Grundvollzug des Glaubens, nämlich im Nachvollzug der göttlichen Zustimmung zur Welt. Doch einschränkend stellte sich die Frage, ob diese Welt überhaupt Gott zu etwas »nütze« sei und ob er ihrer überhaupt »bedürfe«. Dies führte uns zur Entfaltung einer weiteren trinitarischen Überlegung, in der deutlich wurde, wie sehr das Leitwort einer Zustimmung zur Welt nach einer rechten Verortung der dritten Person des Heiligen Geistes im innergöttlichen Gespräch der Liebe verlangt. Die gefundene Antwort blieb nicht im Bereich rein spekulativer Begrifflichkeit, sondern fand ihre unmittelbare Konkretisierung mit dem Eintritt Gottes in die Welt; der geliebte Sohn des Vaters ist Gottes »letztes Wort« als unüberbietbar bleibende Zustimmung zur Welt, welche am Ende der Zeiten durch das Wirken des Heiligen Geistes zu ihrer Vollendung geführt wird; dann werden jene Bezüge von Anthropologie und Theologie wahrhaft offenkundig sein, für die der Begriff einer Anthro-Theologie ein erster Hinweis ist, doch beglaubigt in den Mysterien des Lebens Jesu; in ihnen zeigt sich wahrhaft, daß der Mensch von Gott - um Gottes willen - Gott selbst erhält.