

¹ Man muß tatsächlich von einem *Kampf* sprechen und nicht, wie unser Titel es unvorsichtigerweise macht, vom «Auslöschenden des Subjektes» – ein Ausdruck, der zur Annahme verleiten kann, daß das Element der modernen metaphysischen Schrift *von selbst* erlösche oder verschwinde. In Wirklichkeit gibt es hier, wie überall, zwei Lager und eine Parteinahme. Der Umstand, daß es sich um *theoretische* Praktik handelt, bedeutet nämlich nicht, daß die zeitgenössische Philosophie nur «gelassen» oder «objektiv» eine Bestandsaufnahme «von dem, was ist», zu machen hätte, wobei sie es der «Wahrheit der Dinge» überlassen könnte, ihre «Debatte» mit der Tradition zu regeln. Es handelt sich eben um theoretische *Praktik*, was besagen will, daß keine These, kein Sinn, keine Idealität sich von der Materialität ihrer Produktion trennen läßt und daß die «Wahrheit» selbst nicht in einer Debatte, sondern in einem Kampf gewoben, «maschinieren», ersehnt, hervorgebracht wird.

² Titel und Hauptbegriff des Buches «Le Travail de

l'œuvre-Machiavel» von Claude Lefort (Paris 1972, Gallimard.)

³ «Unnennbar», denn alle ihre Namen sind nicht in stärkerem Maß die ihren, ihre Eigennamen als die *nomina Dei*; mit andern Worten: weil es in der hier gestellten Frage um das geht, was «Dialektik», «Materialismus», «historisch» «besagen wollen» könnten.

Übersetzt von Karlhermann Bergner und August Berz

GÉRARD GRANEL

geboren am 3. Januar 1930 in Paris. Er besuchte die Ecole normale supérieure, ist agrégé der Philosophie (1953) und Doktor der Literatur (1969 mit einer These über Husserl und Kant), Professor an der Universität Toulouse-le-Mirail. Er veröffentlichte u.a. eine Sammlung von Aufsätzen über Husserl, Heidegger, Marx und die Kirchenkrise: Traditionis Traditio (Paris 1972).

Alexandre Ganoczy Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie

Der Fahrstuhl der neuscholastischen Anthropologie, der einige Jahrhunderte lang zwischen den Stockwerken der Kosmologie und der Angelologie so reibungslos funktionieren konnte,¹ wird heute kaum mehr bestiegen. Ihre grundsätzlich dualistisch konzipierte Systematik, wobei Leib und Seele, Natur und Übernatur, Sünde und Gnade klare Gegensatzpaare bildeten, hat ein solches Maß an Unverträglichkeit mit dem modernen Selbstverständnis des Menschen erreicht, daß es ihr faktisch unmöglich geworden ist, mit anderen anthropologischen Systemen und Betrachtungsweisen in Kommunikation zu treten. Diese Systeme zeichnen sich durch eine wissenschaftliche Methodik bzw. eine empirisch-positive Denkweise aus. Dagegen erscheint die neuscholastische Theologie des Menschen mit ihrem mehrfachen Dualismus und ihrer Zweiteilung in Schöpfungs- und Gnadenlehre als ein «mythologisches Universum». Der gegenwärtige Strukturalismus² würde jedenfalls dazu neigen, diese Anthropologie «mythologisch» zu nennen, denn sie benützt ihre platonisch- aristotelischen Kategorien dazu, den Menschen statisch zu qualifizieren, und dies unter Einbeziehung von religiösen Gesichtspunkten wie «Schöp-

fung» und «Erlösung» und unter Nicht-Berücksichtigung seiner sonstigen Strukturen und praktischen Funktionen. So wird sie mehrfach der ineffektiven Abstraktion angeklagt. Erstens benutzt sie eine Substanz-Metaphysik, die von keiner heutigen Philosophie mehr nachvollzogen wird.³ Zweitens hält sie daran fest, *ihre* Systematik mit der Wirklichkeit des Menschen gleichzusetzen, in einer Zeit, wo diese Wirklichkeit von den Natur- und Humanwissenschaften viel konkreter und vielseitiger systematisiert wird. Drittens blamiert sie sich als Ideensystem, das keine wirklichen «Interessen und Leidenschaften» hinter sich hat (Karl Marx); oder theologisch gewendet: sie blamiert sich, weil sie zu wenig die Glaubensbotschaft übersetzt und zu wenig für die Praxis des Glaubens bedeutet.

Die hier formulierte Kritik mag zu apodiktisch und zu hart vorkommen. Sie kann jedoch noch erhärtet werden, wenn man das faktische Verhalten der neuesten theologischen Forschung beobachtet. Was tut der Theologe, der das christliche Menschenverständnis wahrhaft für die Gegenwarts-situation zu formulieren versucht? Hauptsächlich zweierlei. Einerseits rezipiert er eine philosophische Anthropologie, die spezifisch modern auf dem Boden der Subjektivität und der Existenz steht, andererseits versucht er, sich in Richtung der Fragen zu öffnen, die von den Natur- und Humanwissenschaften gestellt werden. So spricht er z. B. von Sünde nicht mehr mythologisch und abstrakt «qualifizierend» als vom Verlust eines übernatürlichen Status, sondern er setzt beim psychologisch faßbaren Schuldbewußtsein an, um von daher sündige Tat und Sündensolidarität zu beschreiben.⁴ Es braucht kaum betont zu werden, wie tiefgrei-

fend die Rezeption der verschiedenen Existenzphilosophien die christliche Anthropologie erneuert und aus der neuscholastischen Entfremdung herausgeholt hat. In allen maßgeblichen Forschungsversuchen wurden Begriffe wie Existenz, Subjektivität, Freiheit, Geschichtlichkeit, Zukunft dem neuen Verstehenshorizont adäquat gebraucht, und dieser Gebrauch trug auch dazu bei, ein fruchtbares Reden vom biblischen Menschenverständnis in der Sprache der heutigen Welt zu ermöglichen.

Die Rezeption der Natur- und Humanwissenschaften ging bestimmt nicht so weit. Aber die Versuche, die etwa für die theologische Besprechung des Problems der Hominisation⁵ unternommen wurden, haben frischen Wind in die Schöpfungslehre gebracht. Das Faktum selbst, daß solche Versuche stattgefunden haben, zeigt schon, wie weit die neuscholastischen Thesen von göttlichem Schöpfungsakt und -werk ungenügend waren.

Nun aber scheint in unseren Tagen eine neue Problemlage zu entstehen, die gerade aus der sehr weitgehenden Rezeption der Existenzphilosophien und der noch recht bescheidenen Hinwendung zu den natur- und humanwissenschaftlichen Anthropologien resultiert. Zwar hat der Verzicht auf eine einseitig platonisch-aristotelische Sicht des Menschen der weit zeitgemäßerer Richtung des Personalismus Raum geschaffen. Aber die gleichzeitige Entdeckung, daß die Natur- und Humanwissenschaften sich nicht für Personen, sondern für Sachverhalte und Strukturen interessieren, daß sie folglich eine Bevormundung durch die neue philosophisch-theologische Allianz nicht ertragen können, hat unserer christlichen Anthropologie neue Sorgen bereitet. Angesichts der Invasion des Strukturalismus, der als Methode und Ideologie gerade den Natur- und Humanwissenschaften einen gemeinsamen Nenner verspricht, ist eine gewisse Panik in der modernen Theologie verständlich. Diese wittert die Gefahr einer ahumanistischen Prägung der Anthropologie und darüber hinaus die Verbreitung einer ausschließlich auf objektive Erkenntnis und auf Fakten bedachten Mentalität. Diese Panik ist verständlich. Denn Strukturalismus und Positivismus tendieren nicht nur dahin, der Subjektivität die Objektivität systematisch zuzuordnen und dadurch die Vorherrschaft der personalgemeinschaftlichen Existenz zu gefährden. Vielmehr stellen sie auch jenen Humanismus in Frage, der in unseren westlichen Kulturbereichen zumindest mittelbar auf der Glaubensrelation zu

Gott in Jesus Christus fußt. Hat es noch einen Sinn für unsere Zeitgenossen z. B. davon zu sprechen, daß Gottes Selbstmitteilung die Selbstwerdung des Menschen trägt, wenn in unseren Tagen nur noch die Sprache der empirisch-positiv verifizierbaren Sachverhalte verstanden wird? In der Tat scheint ein Problem der Sprache und der Kommunikation vorzuliegen. Auch die erneuerten, existenzoffenen Richtungen der christlichen Anthropologie «stottern», wenn sie mit der «Fremdsprache» der strukturalistisch arbeitenden Wissenschaften und mit den davon geprägten Milieus ins Gespräch kommen. Sie fühlen sich zwar zur kritischen Stellungnahme berechtigt, ja gezwungen, aber sie versagen oft, weil sie einerseits mit ihrer eigenen Identität nicht im klaren sind, andererseits die passende Kommunikation mit den Gesprächspartnern noch nicht gefunden haben.

Im folgenden wollen wir aufzuzeigen versuchen, welche Problematik der Identitätsbestätigung und der Kommunikationsfähigkeit von der christlichen Anthropologie bewältigt werden müßte, um an bestimmten antihumanistischen Tendenzen Kritik üben zu können.

1. Die Aufgabe der Identitätsbestätigung

Der Horizont unserer Fragestellung ist mit der gebotenen Kommunikationsfähigkeit der christlichen Anthropologie gegeben. Nun aber ist nur derjenige der Kommunikation fähig, der sich seiner Identität voll bewußt ist und sie im Akt der Kommunikation selbst bestätigen kann. Genau dies ist auch der christlichen Anthropologie aufgegeben, wenn sie nicht Kommunikation mit haltloser Anpassung verwechseln und sich jedem neuen wissenschaftlichen System opportunistisch hingeben will.

1.1. Das spezifische Formalobjekt

Die gemeinte Identitätsbestätigung ist freilich nicht mit einem krampfhaften Festhalten an einem traditionellen Lehrgebäude gleichzusetzen. Verschiedene Einzelakzente der Lehre dürfen und müssen u. U. zurückgestellt werden, damit das eigentliche Wesen des christlichen Menschenverständnisses in einer heute adäquaten Sprache zum Vorschein kommt. Die einseitige Akzentuierung der Ursprungsfragen, der Urstandsgaben, der Ur-sünde usw. darf beispielsweise ruhig aufgegeben werden zugunsten einer vorwiegenden Betonung von Zukunft und Zukünftigkeit, ohne dadurch auf

das zu verzichten, was die christliche Anthropologie christlich macht. Auch die dogmatischen Erwägungen etwa zur Seele als «Wesensform des Leibes», zur Unsterblichkeit der Seele oder zum kausalen Charakter des Schöpfungsvorganges dürften wohl zurückgestellt werden, insofern sie eher Bestandteile einer griechisch-hellenistischen Kosmo-anthropologie als spezifisch christliches Gedankengut darstellen. Was den Streit über Monogenismus und Polygenismus anbelangt, so darf er auch als sekundär betrachtet werden: mit ihm steht oder fällt keineswegs das Christliche in der theologischen Anthropologie.

Hier kommt es entscheidend darauf an, das *Formalobjekt* dieser Menschenlehre zu klären, d. h. den Gesichtspunkt, unter dem die Wirklichkeit «Mensch» nach der Eigenart des Christenglaubens gesichtet, verstanden und interpretiert wird, und an dem unbedingt festzuhalten ist. Dieses Formalobjekt entspricht jener Struktur, jener «Organisationsform» der menschlichen Wirklichkeit, die sich aus der eigenartigen Beziehung des Menschen zu Gott «durch und in Christus» ergibt. In der Tat resultiert das Formalobjekt der christlichen Anthropologie aus nichts anderem als der Christotheologie.

1.2. Weltoffenheit – Gotttoffenheit in Christus

Was unter Weltoffenheit – Gotttoffenheit in Christus zu verstehen ist, ist das Thema eines anderen Beitrages in diesem Heft. Es genügt also hier, in gedrängter Form das Grundverhältnis zu erwähnen, woran sich die genannte Identität messen muß. Die christliche Anthropologie ist nur insofern christlich, als sie die Weltoffenheit des Menschen als Gotttoffenheit im Sinne der Christuswirklichkeit und des Christusglaubens interpretiert. Das bedeutet folgendes. Das empirisch faßbare Faktum, daß der Mensch, anders als das Tier, über seine Umwelt, seine Welt und sich selbst stets hinausfragt, erhält eine Zentrierung auf ein Zentrum, das Gott heißt; Gott als *jenseitiges Gegenüber* jeglicher personalen und kollektiven Selbsttranszendenz. Die anthropologische Relevanz dieses Gegenübers erschließt sich, im Unterschied zu anderen Religionen, im Christusereignis, das historisch und im Glauben, je anders, erfaßbar ist. Der im Christusereignis offenbar werdende Gott stellt für den Menschen ein Gegenüber dar, dessen Nähe und Ferne, Diesseitigkeit und Unendlichkeit der menschlichen Weltoffenheit einen Sinn und ein Ziel anbietet, ohne ihm ein Ende zu setzen.⁶

Das ist das Spezifikum, an dem unsere Anthropologie unbedingt festhalten muß, wenn sie ihre Identität im Konzert der rein philosophischen und wissenschaftlichen Anthropologien bestätigen will. Darin findet sie den Gesichtspunkt, unter dem sie die *conditio humana* erkennt und deutet. Damit ist auch ihre eigentümliche Struktur gegeben, die geschichtlich vor den meisten modernen säkularwissenschaftlichen Anthropologien und den von ihnen klargelegten Strukturen liegt. Kein Kenner der abendländischen Geistesgeschichte würde bestreiten, daß die Struktur, die der Gottesglaube als Christusglaube darstellt, der neuzeitlichen Anthropozentrik in gewisser Hinsicht Pate gestanden hat. Dieser Glaube hat eine Struktur erzeugt, deren begriffliche Kennzeichen Freiheit, Geschichtlichkeit, unendliches Fragen und Trachten nach Zukunft sind, Kennzeichen, welche der heutige Christ sogar bei Vertretern der naturwissenschaftlichen, marxistischen und existentialistischen Atheismen in säkularisierter Form wiederfindet.

An diesem Punkt ziemt sich anzumerken, welche tödliche Gefahr die sog. «Gott-ist-tot-Theologie» gerade für das christliche Formalobjekt bedeutet. Der naive, philosophisch und wissenschaftlich kaum gestützte Eifer, mit dem ihre Vertreter das unendliche Gegenüber-Sein Gottes wie auch die schöpferische Spannung der Christologie auf eine eindimensionale «Jesuologie» reduzieren, um säkularer als das Saeculum selbst zu sprechen, stellt für die christliche Anthropologie als solche eine vorzügliche Möglichkeit des Selbstmordes dar. Christlich kann man vom Menschen nicht reden, ohne daran festzuhalten, daß das Gegenüber des menschlichen Fragens und Schaffens, mitten in der radikalsten Mitmenschlichkeit, der diesseitig-jenseitige Gott ist, wie er sich in der Dialektik Jesu Christi strukturschaffend geoffenbart hat. Ob man Gott «Gott» nennt oder anders, ob man Gott überhaupt adäquat aus-, be- und an-sprechen kann, ist gewiß eine ganz entscheidende Frage. Diese Frage ist aber mit einer puren Reduktion der Gott-Wirklichkeit auf die Mensch-Wirklichkeit unmöglich zu beantworten. Das wäre undialektisches Denken und würde eine tödliche Abspannung der christlichen Anthropologie bedeuten.

Das so verstandene und verteidigte Formalobjekt unserer Anthropologie steht primär selbstverständlich unter dem Zeichen des *Glaubens*. Das hindert jedoch keineswegs, ein System des Wissens zu bestimmen. Denn die religiösen Beziehungen, deren eine eigenartige Gestalt der christliche Glaube ist, stellen einen wissenschaftlich analysierbaren

Wirklichkeitsbereich dar. Historisch, soziologisch, psychologisch, ja psycho-somatisch kann untersucht werden, wie Religion und Glaube universale Strukturmomente und -faktoren sind und welcher Dimension der menschlichen Totalität sie angehören. Damit ist schon jenes Feld gegeben, auf dem die Kommunikation der christlichen Anthropologie mit anderen, spezifisch wissenschaftlichen und methodisch «glaubenslosen» Anthropologien möglich und notwendig ist.

2. Die Aufgabe der Kommunikation

2.1. Unabdingbare *Voraussetzung* des mehrdimensionalen und mehrsprachigen Dialogs ist, daß jeder Gesprächspartner als Vertreter einer legitimen Hypothese anerkannt und als solcher ernstgenommen wird. Angesichts der jahrhundertelangen Stagnation der neuscholastischen Anthropologie (und des dadurch bestimmten Religionsunterrichts!) fällt es uns schwer, selbst unserem christologisch orientierten Menschenverständnis im Konzert der rein wissenschaftlichen Anthropologien als legitimer Hypothese bzw. legitimem Deutungsmodell einen Platz zu verschaffen.

2.1.1. Doch gibt es Ansätze dafür, daß einige Ergebnisse der neueren theologischen Forschung, besonders in bezug auf das biblische Menschenverständnis, von der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie ernst genommen werden. So etwa die alttestamentliche Erkenntnis, daß der Mensch ebenso ganz Leib wie ganz Geist ist und eine derartige leibseelische Einheit darstellt, daß er nach keinem dichotomischen oder trichotomischen Schema adäquat beschrieben werden kann. So auch die Geschichtlichkeit und Gemeinschaftlichkeit, die beinahe alle Menschenbilder der Bibel eindeutig charakterisieren. Dazu kommt noch, daß die historisch-kritische Methode der modernen Exegese diese Elemente der biblischen Anthropologie mit einer Wissenschaftlichkeit ermittelt hat, die gebührende Anerkennung bei den Humanwissenschaftlern finden konnte. Wird heute die Theologie «extra muros» überhaupt als Wissenschaft verbucht, so verdankt sie das vor allem der von ihren biblischen Disziplinen verwendeten historischen und kritischen Methode.

2.1.2. Eine andere Chance der zwischenwissenschaftlichen Kommunikation erhält unsere biblisch orientierte Anthropologie dadurch, daß sie auf *Texten* basiert, welche Gegenstand strukturaler *Sprachanalyse* sein können. Damit zeigen sich ihre Grundaussagen in ihrem religionsgeschichtlichen

und sprachlichen «Sitz im Leben»; sie sind also verifizierbar und in ihrer geschichtlich einmaligen oder universalen Bedeutung erfaßbar. Wie wichtig die exakte Erforschung des neutestamentlichen Textmaterials mit philologischen und sprachanalytischen Mitteln gerade für die theologische Anthropologie mit christologischer Basis ist, das zeigt schon negativ mancher gescheiterte oder halb gelungene Versuch, die Botschaft des Neuen Testaments «säkular» zu rekonstruieren.⁷

2.2 Mit dem bisher Gesagten ist nur die eine Seite der Kommunikationsmöglichkeiten angedeutet worden. Nun gilt es, uns der anderen Seite zuzuwenden und zu fragen, ob und wie die christliche Anthropologie auf die *anderen anthropologischen Wissenschaften* einzugehen hat, um ihrer gegenwärtigen Aufgabe gerecht zu werden. Vier Fachbereiche scheinen vor allem in Frage kommen zu müssen: die Biologie, die Psychologie, die Soziologie und die Philosophie.

Nicht umsonst wird hier die Biologie an erster Stelle genannt. Seit der franziskanischen Hinwendung zur Natur und infolge des universalwissenschaftlichen Versuchs von Roger Bacon,⁸ hat die experimentale Erforschung des Lebens gewaltig zu jenem Selbstbewußtsein des modernen Menschen beigetragen, das ihm erlaubt, um seine Stellung in der Natur genauer zu wissen und die Indienstnahme dieser selben Natur besser zu vollziehen. Die Revolution der Darwinschen Evolutionstheorie hat merkwürdigerweise viel weniger zu einem fatalistischen Sich-Fallen-Lassen in den kosmischen Determinismus hinein Anlaß gegeben, als vielmehr zur Entdeckung dessen, was man die «biologische Würde» des Menschen nennen dürfte. Jedenfalls hat die Biologie jenen Zugang mitgebracht, durch den die Naturwissenschaft an den Anthropos in seiner konkreten Existenz am nächsten herantritt, und wo auch die Humanwissenschaften sowie die durch sie mitbedingten neuen Philosophien ihren festen Anknüpfungspunkt finden.

2.2.1. Theologie und Biologie

Schon aus dem zuletzt genannten Grund wäre es irrig, wenn die christliche Anthropologie den gegenwärtigen Stand und Trend der Biologie in ihre Reflexion nicht mit einbezöge und etwa ausschließlich mit einer Existenzphilosophie Kontakt pflegte. Denn die konkrete Existenz eines Menschen beginnt keineswegs erst etwa auf der Ebene der freien Wahl und Entscheidung, sondern schon

in seiner physiologischen Beschaffenheit. Die feste Grundlage, auf der sich jede Freiheit, Welt- und Gottoffenheit entfaltet, ist doch der Bereich des bios mit seinen Notwendigkeiten und Zufällen. Kommt der Geist zur freiheitlichen Transzendenz, so nur vom festen Sprungbrett der physiologischen Gegebenheiten her. Es gibt keine Freiheit ohne Determination. Darum Bescheid zu wissen, gehört unabdingbar zum modernen Selbstverständnis des Menschen. Damit zu rechnen, macht den Reiz moderner Existenzbejahung aus, wie es schon Nietzsche richtig erfaßt hat. Der sich seiner biologischen Würde bewußt gewordene Mensch will seine so bestimmte Endlichkeit absolut bejahen und auf diese Weise seine Zukunft erkämpfen.

Dieses eigenartige Strukturbewußtsein des modernen Menschen zeigt sich vorzüglich daran, wie er die Darwinsche Evolutionslehre aufgenommen hat. Die Möglichkeit, den Anfang der Menschheit wissenschaftlich zu entdecken, hat in ihm ohne Zweifel mehr Hoffnung als Angst geweckt. Er erblickt darin eine neue Chance, seinen Anfang zu dominieren und so in zunehmendem Maße sein eigener Herr zu werden.⁹ Die biologische Ursprungsforschung ist in das Streben nach Autonomie hineingenommen worden. Das Wissen um die eigene Herkunft ist als Faktor der Existenzgestaltung und Veränderung erschienen, und dies leider bis über die Grenze der Manipulierbarkeit und der faktischen Manipulation hinaus.

Was die Ergebnisse der einzelnen biologischen Forschungsrichtungen (Gestaltenforschung, Ursachenforschung, Verhaltensforschung) angeht, sie tragen auch zum Selbstverständnis des modernen Menschen weitgehend bei. Die Unspezialisiertheit der menschlichen Organe, die von der Gestaltenforschung nachgewiesen wurde, hat beispielsweise das Verständnis des Menschen als eines «unfertigen» Wesens bestätigt. Und dies ebenso im passiven wie im aktiven Sinne des Wortes. Nicht nur die soziale Bedingtheit und Angewiesenheit des Individuums ist klarer zum Vorschein gekommen, sondern sein Organismus selbst ist auch als ideales Instrument des Geistes¹⁰ erschienen. Dank seiner organischen Unspezialisiertheit bestimmt sich der Mensch als Individuum und Gesellschaft weltoffen, weltgestaltend und kulturschaffend. Ein anderes Beispiel könnte aus dem Bereich der Ursachenforschung angeführt werden. Dort zeigen sich Selektion, Mutation und Domestikation als Faktoren der Hominisation und der Evolution, sie üben aber darüber hinaus einen entscheidenden Einfluß auf das Wandlungsbewußtsein des gegen-

wärtigen Menschen aus. Daß nichts in der Welt ohne Konflikt, sprunghafte Änderungen, Angleichung und Absonderung vorangehen kann, lehrt schon die neodarwinistische Entwicklungstheorie und steuert damit zur Prägung der typisch modernen Mentalität das ihrige bei. Ein letztes Beispiel kann der Verhaltensforschung entnommen werden. Dort wird nachgewiesen, wie Instinkt und Intelligenz bei Tier und Mensch sich zueinander verhalten, wie Spiel und Sprache bei Tier und Mensch zum Selbstvollzug gehören. Damit werden ganz neue Dimensionen für die Arbeit der Humanwissenschaften und der Philosophie freigelegt und Totalitätsstrukturen ermittelt, wovon eine kommunikationsfähige Theologie nicht mehr abstrahieren darf.

Wie nun die theologische Anthropologie Ergebnisse der biologischen Anthropologie mit reflektieren soll, ohne ihr christologisch bestimmtes Formalobjekt zurückzustellen, dafür könnten die folgenden stichwortartigen Hinweise eine mögliche Ausgangsbasis liefern: (1) Biologisches Gesetz der ständigen Entwicklung – theologischer Grundsatz der personalen und gemeinschaftlichen Selbstwerdung (Gnadendynamik); (2) Geschlechtlichkeit und Sozialität: ihre Zusammenschau biologisch und theologisch; (3) Aufeinanderbezogenheit von Gnosis und Praxis im Sinne der Verhaltensforschung – ethische Ausrichtung der Glaubensaussagen im Sinne der christlichen Anthropologie; (4) Sprache als Ursprung, Selbstvollzug und Entwicklungsfaktor (Biokatalysator) – Gnadenwort Gottes und Glaubensantwort des Menschen; (5) Kampf, Konkurrenz, Konfrontation als Gesetz des biologischen Lebens – «Dialektik» des Kreuzes als Gesetz des Lebens gemäß dem Christusglauben.

2.2.2. *Theologie und Psychologie*

Die Kommunikation der theologischen Anthropologie mit der psychologischen wird heute bestimmt intensiver gepflegt als die mit der m.E. viel grundlegenden biologischen. (Stimmt es vielleicht, daß Freud doch besser rezipiert wurde als Darwin?) Hier wirkt wahrscheinlich die Tatsache mit, daß die vielen Richtungen des Neufreudismus nicht mehr wertindifferent sind, daß sie heilen und erziehen wollen und damit derjenigen Praxis entgegenkommen, die auch von der christlichen Anthropologie faktisch angestrebt wird. Besonders in Amerika scheint die Verbrüderung etwa zwischen Psychotherapie und praktischer Theologie weit zu reichen. Dort ersetzt sogar die

Tiefenpsychologie die philosophische «Tiefe» und zwingt der Anthropologie eine radikale Praxisbezogenheit auf. Was dabei erarbeitet wird, scheint aber von pragmatischer Einseitigkeit bedroht zu sein: die Praxis verliert oft die Rückbindung an die grundlegende Theorie, das spezifisch christliche Formalobjekt wird nur mehr vordergründig berücksichtigt. So bedarf die vorhandene Kommunikation der systematischen Vertiefung und Ausbreitung, will sie nicht, wie im Falle mancher Gottist-tot-Theologen, der bodenlosen Anpassung zum Opfer fallen.

Um es kurz zu fassen: es scheint eine Hauptaufgabe der vertieften Kommunikation zu sein, die theologische Reflexion über das *Unbewußte* als Tiefendimension der menschlichen Psyche fortzusetzen. Das herkömmliche System der christlichen Menschenlehre interessierte sich ausschließlich entweder für ontologische Wesenskomponenten oder für bewußte Akte des «freien Willens», nicht aber für unbewußte Vorgänge im konkreten Menschen. Seit Freud und seiner Traum-Analyse ist eine solche Abgrenzung des Interesses unhaltbar geworden. Schon die Anfänge der philosophischen Anthropologie bei M. Scheler und H. Pleßner tragen der «Vital- und Triebphäre» des Menschen Rechnung. Die Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) steht auch unter Freudschem Einfluß, insofern sie philosophisch, soziologisch und psychoanalytisch die «Totalität» des Menschen zu beschreiben sucht. Und schließlich ist auch das Geständnis von C. Lévi-Strauss, dem «Vater des Strukturalismus», zu beachten; er folge auch Freud, und seine Strukturanalyse setze ähnlich wie die Psychoanalyse bei den unbewußten Systemen an.¹¹ Methodisch, etappenweise den unbewußten Strukturen nachzugehen, die zeitlich weit auseinanderliegenden Institutionen, Sitten, Kulturen und Sprachsystemen in gleicher Weise zugrunde liegen; diese Ausbreitung der Individuenanalyse macht den wissenschaftlichen Wert des ethnologisch und linguistisch orientierten Strukturalismus aus.¹²

Will die christliche Menschenlehre sich von den maßgeblichen psychologisch-anthropologischen Forschungen nicht völlig isolieren, indem sie etwa nur sporadisch einzelne psychotherapeutische Methoden rezipiert,¹³ so muß sie sich mit den hier skizzierten Versuchen systematisch auseinandersetzen und bis zur philosophischen Zusammenschau der Erkenntnisse vordringen. Denn gerade in diesem Bereich wird höchst wahrscheinlich die Schlacht zwischen den Verteidigern der Subjektivität

und der Personalität und den Verfechtern der unbewußt-anonymen, kulturbestimmenden Strukturen entschieden. Hier prallen Humanisten und «Antihumanisten» aufeinander; hier muß auch der christliche Humanismus Farbe bekennen, indem er die Gegenwartssituation im Lichte seines Formalobjektes neu bespricht.

Abschließend darf jetzt auch die Frage gestellt werden, in welchen Problembereichen unsere Theologie des Menschen mit der psychologischen Anthropologie vorzüglich zu «kommunizieren» hat. Dazu wieder einige Stichwortpaare: (1) psychologische Aufdeckung von Bewußtem und Unbewußtem, von «Ich» und «Es», von ungesteuerten und gesteuerten Trieben – theologische Begründung der Freiheit, der Wahrhaftigkeit, der Verantwortung, der Umwelt- und Weltoffenheit; (2) psychologische Sichtung der Sexualität in ihren verschiedenen Stadien und mit ihren progressiven und regressiven Möglichkeiten (Fixierung – Entfixierung) – theologische Einordnung von Eros und Agape, kirchlich-ethische Voraussetzungen und Normierungen des ich- und realitätsgerechten Geschlechtslebens; (3) psychologische Bestimmung des Infantilen und des Reifen im individuellen Entwicklungsprozeß – theologisches Verständnis des «Mündigwerdens». – Man könnte die Liste dieser Kommunikationsmodelle freilich noch vervollständigen. Dabei wäre wiederholt zu unterstreichen, daß die zu findende «Lösung» zwischen den Extremen einer optimistischen Erhebung der personalisierenden und einer pessimistischen Annahme der anonymisierenden Faktoren liegen sollte. Diese «Lösung» scheint aber ohne systematische Einbeziehung der biologischen Dimension und ohne Öffnung in Richtung auf die Soziologie kaum erreichbar zu sein.

2.2.3. *Theologie und Soziologie*

Die rege Beschäftigung der gegenwärtigen theologischen Forschung mit soziologischen Einsichten ist ein bekanntes Faktum. Hier hat der zwar relativ spät eingetretene, aber dann um so weitreichendere Dialog mit den verschiedenen Richtungen des Marxismus den Ausschlag gegeben. Auch die an sich wertneutralen, «idealtypischen» Untersuchungen Max Webers über den «Geist des Kapitalismus» und deren theologische Weiterführung durch E. Troeltsch gehören im Grunde in den Horizont des mit dem Marxismus geführten Dialogs. Zwar versuchen manche Theologen der «marxistischen Hypnose» und der damit gegebene

nen Gefahr einer ideologischen Entfremdung dadurch zu entkommen, daß sie vorwiegend mit ideologiefreien, rein positiv durchgeführten Analysen der gegenwärtigen Industriegesellschaft Kontakt pflegen.¹⁴ Diese haben in der Tat den Vorteil, auch theologisch-anthropologisch relevante Fakten sachlich auszuwerten wie z. B. die rasche Entwicklung von sekundären und tertiären Strukturen, die Mobilität der Gesellschaft, das Tempo des technisierten Lebens, die Ambivalenz der Technik als positiver Herausforderung und Entfremdungspotenz, die Anonymisierung des Menschen in der Großstadt, die typischen Bewegungen des Feminismus und der Demokratisierung, usw. Die rein sachliche Auswertung solcher Erkenntnisse kann aber diejenigen Theologen nicht befriedigen, die im Sinne ihres spezifischen Formalobjekts die Welt nicht nur beschreiben, sondern auch verändern wollen.

Diese Forscher halten die politische Öffnung der christlichen Anthropologie für eine wesentliche Aufgabe. Die bisher geleisteten Versuche (etwa bei J. Moltmann und J.-B. Metz) haben eine Richtung angegeben, die allem Anschein nach die bestimmende (wenn nicht die einzig mögliche und einzig richtige) ist. Sie haben sich mit dem Neomarxismus (G. Lukács, Frankfurter Schule, E. Bloch, usw.) auseinandergesetzt und dabei die grundsätzliche Öffentlichkeitsdimension, Praxis- und Zukunftsbezogenheit, ja die Revolutionspotenz des Christentums in den Vordergrund gestellt. Damit erhält die christliche Anthropologie den Charakter einer gewissermaßen messianisch beseelten Wissenschaft, einen Grundzug, der jene Forderungen in einer sinnvollen Weise zusammenbringt, welche die Dialektik des Kreuzes und der moderne kollektive Existenzkampf – freilich mit je anderen Vorzeichen – stellen.

Wie weit hier das Kommunikationsfeld reichen kann, dazu sei nur ein einziges Beispiel angeführt. Es scheint möglich (es ist jedenfalls versucht worden),¹⁵ systematische Überlegungen zur Gnadenlehre «im Gespräch» mit Vertretern des Neomarxismus durchzuführen. Aus welchen Gründen? Schematisch gesagt aus folgenden: (1) historisch nachweisbare Berührungspunkte (ja Interaktion!) zwischen dem jüdisch-christlichen Messianismus (Christ-ianismus) und der Marxschen Zukunftsdialektik;¹⁶ (2) analoge Zielsetzungen; (3) methodisches Zusammenhalten von Glaube und Wissenschaft, um die Einheit von Theorie und Praxis zu begründen; (4) hohe Einschätzung der Subjektivität; (5) gesellschaftskritische Ausrichtung. Und

mit welchem Ansatzpunkt lassen sich diese Überlegungen durchführen? Mit dem der Entfremdungs-Befreiungs-Dialektik, die bereits Paul Tillich ins Zentrum seiner Erlösungslehre gestellt hatte.¹⁷ Der Begriff «Entfremdung» hat den Vorteil, in der Psychologie, der Gesellschaftsphilosophie und der philosophischen Anthropologie analog beheimatet zu sein und zugleich eine mögliche Übersetzung für theologische Sachverhalte darzustellen, welche in der Überlieferung mit Begriffen wie «Erbsünde», «Sünde der Welt», «Sünden Zustand» umschrieben wurden. Was den Gegensatzbegriff «Befreiung» betrifft, liegt er der gesamten paulinischen Gnadenlehre zugrunde, und dies z. T. mit ähnlichen sozialen und personalen Akzenten, wie das in manchen neomarxistischen Aussagen der Fall ist. Der so bestimmte Ansatz kann dann in folgenden Abschnitten expliziert werden: (1) die Gnade und der Raum des Wissens (Glaube und Wissen, Wissenschaft und Weisheit); (2) die Gnade und der Raum der Arbeit (Charismenlehre, gemeinschafts- und gesellschaftsstiftende Funktion der Zusammenarbeit); (3) die Gnade und die intersubjektiven Beziehungen (Charis als Eros und Agape, Gnade-Glück-Geschlechtlichkeit). Dabei ist freilich folgende «dynamische» Definition der Gnade zu beachten: Gnade besagt eine Beziehung Gottes zum Menschen, die in einer freien Selbstmitteilung Gottes besteht und die *Selbstwerdung* des Menschen geschichtlich trägt bzw. im Glauben an Christus herausfordert. Die Wiederentdeckung von anthropologischen Urbegriffen wie Subjektivität, Liebe und Todesbewältigung durch den Neomarxismus¹⁸ macht die Kommunikation mit einer modernisierten «Gnaden-Sprache» möglich, reizvoll und m. E. fruchtbar.

2.2.4. *Theologie und Philosophie*

Mit der Öffnung der christlichen Anthropologie auf die bisher genannten Disziplinen hin sind die philosophischen Richtungen schon implizit angezeigt, mit denen die Kommunikation sich nicht mehr bzw. weniger empfiehlt. Die von der Neuscholastik verwendete Substanz-Philosophie mit ihren dualistischen Tendenzen gilt wohl als «erledigt». Aber auch die Existenzphilosophien und besonders der eng genommene Existentialismus, in dem Paul Tillich noch einen «natürlichen Bundesgenossen des Christentums» sah,¹⁹ ist in mehrfacher Hinsicht in Krise geraten. In der jüngsten Vergangenheit hat sich die existentialistische Subjektzentriertheit, wie übrigens auch das persona-

listische Pochen auf die Ich-Du-Beziehung, als ungenügend erwiesen, bestimmte entscheidende Komponenten der modernen Existenz adäquat zu vertreten. Kollektive, gesellschaftliche Prozesse sind diesen Philosophen immer mehr oder weniger fremd gelieben, und zur exakt-wissenschaftlichen Denkweise haben sie kaum Verbindung finden können. Sie sind eher in der Literatur beheimatet und auf bestimmte Humanwissenschaften hin offen geblieben. Ein ziemlich radikaler Widersacher der Existenzphilosophien stellt freilich der Neopositivismus dar (insbesondere die Richtung Wittgensteins): er könnte wohl als Philosophie der Naturwissenschaften und der zunehmenden Technizität unseres Kulturbereichs gerecht werden. Nur wird in den meisten positivistischen Systemen das spezifisch Humane stark zurückgestellt: Nichtmenschliche Sachverhalte bilden dort den vorzüglichen Gegenstand rein positiver Erkenntnis- und Sprachmodelle.

Neues scheint der Strukturalismus, vor allem der französische, mitzubringen. Die Tatsache, daß C. Lévi-Strauss seine Strukturherhellung und -analyse im Bereich der Ethnologie und der Soziologie erprobte und entwickelte und dies mit einer exakt-wissenschaftlichen Methodik betrieb, zeigt schon, daß hier in jeder Hinsicht eine neue «Universalwissenschaft» versucht wird. Gewiß wollen die Vertreter des Strukturalismus grundsätzlich eine *Methode* und nicht etwa eine Philosophie erarbeiten. Aber vieles deutet darauf hin, daß die Methode, die sich *allen* Wissenschaften dienstbar machen will, sozusagen eine Philosophie der Methode erzeugt, wobei das rein Formale über das Inhaltliche Triumphe feiert und durchaus geneigt ist, aus der Methode eine Ideologie zu machen. «Der Strukturalismus erweist sich als eine Methode, den Menschen im ganzen, sowohl in seiner kosmologischen wie seiner historischen Stellung zu erforschen, eine Absicht, die er mit der philosophischen Anthropologie teilt. Die einzelnen Elemente dieser Methode finden sich bereits in der philosophischen Anthropologie Schelers und Pleßners wenigstens angedeutet. Der Strukturalismus hat sie rigoros systematisiert und so generalisiert, daß die strukturelle Analyse sowohl in den natur- und geisteswissenschaftlichen Einzeldisziplinen wie auch in einer deren Ergebnisse reflektierenden philosophierenden Anthropologie angewandt werden kann.»²⁰

Sofort sieht man die mögliche theologische Relevanz dieser Methodik, vor allem wenn man bedenkt, daß der Strukturalismus vorzüglich

sprachanalytisch vorgeht und daher nach Totalitätsdeutung strebt. Seine rigorose, stufenweise, analytische, alle Disziplinen berücksichtigende Arbeitsweise kann unsere Theologie vom Mißbrauch sowohl des Mystischen wie auch des rein Spekulativen befreien. Sie kann auch dazu beitragen, daß die christliche Anthropologie aufhört, z. B. den mehrfach zweideutigen Begriff «Liebe» bis zum Letzten zu strapazieren, und die menschliche Existenz so anpackt, wie und wo sie wirklich ist, d. h. weder in einer «transzendental-apriorischen Ausrichtung» auf das «Übernatürliche», noch in der Vereinzelung der sich radikal entscheidenden Freiheit. Es ist durchaus möglich, daß die strukturelle Analyse der christlichen Anthropologie beibringt, ihre Ausführungen mit einer gründlichen Sichtung der mehrdimensionalen, d. h. biologischen, psychologischen, soziologischen und philosophischen Anthropologie zu beginnen und erst dann, damit «kommunizierend», ihre Totalitätsdeutung mit dem ihr eigenen christologischen theologischen Formalprinzip anbietet. So könnte unsere Menschenlehre die *realen* Existenzfragen samt ihren determinierten und freiheitlichen Komponenten, ja den Menschen selbst als konkret-lebendige Frage besser verstehen und mit den antwortenden Anrufen der Offenbarung besser konfrontieren.²¹

Auf der anderen Seite müssen wir uns jedoch davor hüten, in einen Strukturentusiasmus zu fallen. Denn Methodik und vor allem Ideologie des Strukturalismus bergen gewisse Gefahren des Antihumanismus in sich. Zwar kann man durchaus aus Hochachtung vor dem *wahren* Humanen «antihumanistisch» denken, wie das in der Auseinandersetzung zwischen Sartre und den Strukturalisten klar geworden ist.²² Doch muß auch ein auf Objektivität bedachtes Christentum in folgenden Punkten die Subjektivität und die Gemeinschaft gerade seinem inkarnatorischen und apostolischen Formalobjekt gemäß verteidigen. Es muß kritisch vorgehen, (1) wenn eine determinatorische Überbetonung der unbewußten Strukturen die *Wahl*- und Befreiungspotenz des Menschen (Glaube!) zunichte macht; (2) wenn den «objektiven Sprachstrukturen» die Möglichkeit abgesprochen wird, einen einmalig subjektiven *Sinn* zu haben; (3) wenn die *Praxis* als Weltveränderungsfaktor, als «Gefangene der letztlich unveränderlichen Struktur»²³ definiert wird; (4) wenn *Geschichtlichkeit* und Zukunftshoffnung als Illusionen vorgestellt werden.

An diesen Fronten muß sich die Kommunikationsfähigkeit der erneuerten christlichen Anthro-

pologie in vollem Bewußtsein ihrer spezifischen christo-theologisch bestimmten Identität und als

Vertreterin der stets «neuen» (eschatologischen) Dimension der menschlichen Existenz bewähren.

¹ Vgl. L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik (Freiburg 1965) 111–148.

² Siehe J. B. Fages, Comprendre le structuralisme (Paris 1967) 41.

³ Vgl. H. Rombach, Substanz, System, Struktur (Freiburg/München 1965/66).

⁴ Siehe bes. P. Schoonenberg, Sünde und Schuld: Sacramenti 4, 766–779.

⁵ Vgl. P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation = Quaest. Disp. 12/13 (Freiburg 1961).

⁶ W. Pannenberg behandelt dieses Thema ausführlich in seinem Buch: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie (Göttingen 1972) 5–13.

⁷ Siehe die pertinente Kritik von H. R. Holcomb an Van Burens Versuch, in: J. Lee-Ice-John J. Carey (Hrsg.), Daß Gott auferstehe (Zürich 1971) 66–84.

⁸ Dazu: H. Grundmann, Bacon: RGG I, 832 f.

⁹ P. Overhage aaO. 359 f.

¹⁰ F. Hartmann, Anthropologie: RGG I, 404 f.

¹¹ G. Schiwy, Neue Aspekte des Strukturalismus (München 1971) 144–148.

¹² ebd. 149.

¹³ Ein Beispiel dafür ist die intensive Beschäftigung amerikanischer Theologen mit der «nicht-direktiven», auf «Personality-Change» bedachten Methode von C. R. Rogers.

¹⁴ Als Standardbeispiel mag gelten die von A. Gehlen und H. Schlesky herausgegebene *Soziologie* (Düsseldorf 1966).

¹⁵ Siehe die Vorlesung des Verfassers im Sommersemester 1972 an der theol. Fakultät der Universität Würzburg.

¹⁶ Vgl. Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog (Hamburg 1966) 107.

¹⁷ Siehe Th. Wernsdörfer, Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs (Zürich 1968).

¹⁸ Besonders etwa im reichhaltigen und leicht zugänglichen Buch V. Gardavskys, Gott ist nicht ganz tot (München 1971).

¹⁹ Systematische Theologie II (Stuttgart 1958) 33.

²⁰ G. Schiwy aaO. 148.

²¹ Siehe darüber die anregenden Ausführungen G. Schiwys aaO. 168–183.

²² Vgl. J. Lacroix, Le sens de l'athéisme moderne (Tournai 1970) 74–104.

²³ G. Schiwy aaO. 186.

ALEXANDRE GANOCZY

geboren 1928 in Budapest. Er studierte an der Universität Pazmany in Budapest, am Institut Catholique zu Paris und an der päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und der Philosophie, Konsultor des Sekretariates für die Einheit der Christen, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte mehrere Studien in verschiedenen Zeitschriften sowie mehrere Bücher, u. a.: *Ecclesia ministrans* (Freiburg 1968).

Wolfhart Pannenberg Das christologische Fundament christlicher Anthropologie

I.

Bedarf Anthropologie einer christologischen Begründung? Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei das Verhältnis eher umgekehrt zu bestimmen. Die Christologie ist in allen Epochen ihrer Geschichte nachhaltig beeinflusst worden durch die wechselnden Formen menschlichen Selbstverständnisses und menschlicher Sehnsüchte. Die Bedingtheit durch das soteriologische Interesse ist für die Christologie und ihre Geschichte von so fundamentaler Bedeutung, daß man die christologischen Konzeptionen als Projektionen der jeweils leitenden Sinndeutungen menschlicher Existenz auffassen kann. Ging es dem hellenistischen

Menschen um Vergottung und Überwindung der Vergänglichkeit, so dem des Mittelalters um Versöhnung mit Gott durch Überwindung der Schuld. Bei Luther erscheint dieses mittelalterliche Thema modifiziert zu der Forderung, in der Erfahrung des Gerichtes das Vertrauen auf Gott festzuhalten, Gott in seinem Gericht recht zu geben. Der Aufklärung ging es um die wahre Moralität als Grundlage menschlicher Gemeinschaft, der Romantik um die Einheit der Persönlichkeit, der Moderne um die Personalität des Menschen im Gegensatz zur verdinglichten Welt der Technik und der durch sie geprägten Umformung der gesellschaftlichen Beziehungen. Alle diese Konzeptionen von der Bestimmung des Menschen haben sich christologisch artikuliert. Was bedeutet das? In der Gestalt Jesu Christi sah man wahres Menschsein sowohl verkörpert als auch für die übrigen Menschen ermöglicht. Darum wurde Jesus dargestellt als Messias, als Gottmensch, als Versöhner, als stellvertretend Leidende, als der aus der Kraft seines Gottesbewußtseins Vollkommene und Selige, als der ganz von dem göttlichen Du des Vaters her Lebende und so der Welt selbständig Gegenüberstehende. Handelt es sich dabei nur um Spielereien der jeweils herrschenden Auffassungen