

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

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

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

<sup>2</sup> Siehe J. B. Fages, Comprendre le structuralisme (Paris 1967) 41.

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

<sup>4</sup> Siehe bes. P. Schoonenberg, Sünde und Schuld: Sacramenti 4, 766–779.

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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Dazu: H. Grundmann, Bacon: RGG I, 832 f.

<sup>9</sup> P. Overhage aaO. 359 f.

<sup>10</sup> F. Hartmann, Anthropologie: RGG I, 404 f.

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

<sup>12</sup> ebd. 149.

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

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

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

<sup>16</sup> Vgl. Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog (Hamburg 1966) 107.

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

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

<sup>19</sup> Systematische Theologie II (Stuttgart 1958) 33.

<sup>20</sup> G. Schiwy aaO. 148.

<sup>21</sup> Siehe darüber die anregenden Ausführungen G. Schiwys aaO. 168–183.

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

<sup>23</sup> 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 der 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

von der Bestimmung des Menschen in der Gestalt Jesu? Dann wäre die Christologie nur eine allenfalls auch entbehrliche Illustration der Selbstdeutungen des Menschen in Idealbildern vollendeter Menschlichkeit. Aber jene christologischen Entwürfe selbst meinten es doch anders: Sie alle implizieren das Urteil, daß die von ihnen artikulierte Bestimmung des Menschen nicht schon durch das Dasein der Menschheit gewährleistet ist, sondern erst durch jenen einen geschichtlichen Menschen ermöglicht wird. Das bedeutet, daß die Bestimmung der Menschheit an der besonderen Geschichte dieses einen Individuums hängt. Ein ungeheurer Anspruch. Steht ihm nicht die Allgemeinheit der Vorstellungen von der Bestimmung des Menschen entgegen, die sich in der Gestalt Jesu nur exemplarisch konkretisieren? Müßte nicht, wenn der Anspruch der Christologie berechtigt sein sollte, eine Umwandlung der allgemeinen Auffassungen der Bestimmung des Menschen von der besonderen Geschichte Jesu von Nazareth her nachweisbar sein?

Ein solcher Nachweis ist in der Tat zu führen. Er bildet eine unabweisbare Aufgabe christlicher Theologie, weil sich nur auf dem Wege einer solchen Untersuchung sachlich erörtern und entscheiden läßt, ob es sich bei den christologischen Konzeptionen im Gegensatz zu ihrer eigenen Intention um bloße sekundäre Spiegelungen von anderswoher begründeter Auffassung des Menschen und seiner Bestimmung handelt, oder ob umgekehrt der Christologie selbst konstitutive Bedeutung für eine allgemeine Anthropologie zukommt. Dabei wird letztere Möglichkeit nicht schon dadurch hinfällig, daß die Christologie auf ihr vorgegebene Vorstellungen vom Menschen Bezug nimmt. Das müßte nur dann vermieden werden, wenn die Christusoffenbarung sich ganz diskontinuierlich zur Geschichte der Menschheit verhielte. Dann aber könnte sie auch nicht wirklich in diese Geschichte eingetreten sein, wie es der Inkarnationsglaube behauptet. Ein gänzlich diskontinuierliches Offenbarungsereignis könnte keinen positiven Beitrag zur Frage nach dem Wesen des Menschen leisten, zu einer Frage, die die Menschheit nicht erst seit Jesus Christus, sondern immer schon durch ihre Geschichte hin begleitet. Daß die Geschichte Jesu als Christusoffenbarung einen eigenen und sogar konstitutiven Beitrag zur Frage nach dem Menschen zu leisten hat, erweist sich nicht daran, daß sie einen gänzlich neuen Anfang setzt, sondern daran, daß sie die vorgefundene Wirklichkeit des Menschen und so auch seine

Frage nach sich selbst verwandelt, indem sie sie aufnimmt.

2.

Mythisches Denken deutete die Wirklichkeit von Ereignissen und Ordnungen her, die am Anfang aller Zeiten geschahen und begründet wurden, als die Götter der Welt ihre Gestalt gaben. Diesem urzeitlichen Geschehen, das im Kultus vergegenwärtigt wurde, wurde allein im strengen Sinne Wirklichkeit zuerkannt. Dem entspricht, daß auch die kosmische Stellung des Menschen in der Urzeit begründet wurde. So kommt es noch in den biblischen Berichten von der Schöpfung des Menschen zum Ausdruck. Adam ist sowohl der erste Mensch als auch der Mensch schlechthin. Seine Geschichte wiederholt sich in allen Individuen und bildet den Schlüssel zur Erklärung der Bedingungen ihres Daseins.

Philosophisches Denken lebt nicht mehr von einer Tradition, die von urzeitlichen Begebenheiten kündet. Als wahrhaft wirklich gilt ihm nicht mehr das Urzeitliche, sondern das Immerseiende, dem flüchtigen Wechsel der Erscheinungen unveränderlich zugrundeliegende. Von Parmenides zu Platon hat dieser Zug seine reinste Ausprägung gefunden, der wenn nicht für alles Philosophieren überhaupt, so doch jedenfalls für das altgriechische charakteristisch ist. Wie das Immerseiende in und hinter den Erscheinungen als deren eigentliche Wirklichkeit, als ihr Wesen, ihre Seiendheit (*ousia*) galt, so wurde auch das Wesen des Menschen als zu allen Zeiten und in allen Individuen gleich gedacht.

Der christliche Glaube führte in diesem Punkt zu einer sehr tiefgreifenden und folgenreichen Änderung im Verständnis des Menschen. Für ihn ist mit dem Erscheinen Christi alles bisherige Menschsein von einer grundlegend neuen Form des Menschseins abgelöst worden: Dem ersten Adam trat in der Auferstehung Jesu ein neuer, zweiter Adam gegenüber, nicht mehr nur Lebewesen, sondern lebensschaffender Geist (1 Kor 15,45 ff.). Das Erste und Ursprüngliche ist hier nicht mehr das Höchste: Der zweite Mensch steht nicht mehr, wie in Philos' Gegenüberstellung der beiden Schöpfungsberichte, als irdischer Mensch zurück hinter dem ersten, dem himmlischen Menschen, sondern übertrifft ihn. Paulus hat die an der Abfolge der beiden Schöpfungsberichte Gen 1 und 2 orientierte philonische Reihenfolge von erstem und zweitem Menschen umgekehrt, um sie auf die Erscheinung Jesu Christi anwenden zu

können und damit zugleich deren menschheitliche Tragweite zu kennzeichnen. Für Paulus ist der erste Mensch der irdische und sterbliche, der zweite und letzte Mensch aber der himmlische und unsterbliche. Erst Christus, der zweite Mensch, ist nach Paulus das Ebenbild Gottes (2 Kor 4, 4), und erst durch die Taufe, die mit Christus verbindet, werden die Menschen darum der Gottesebenbildlichkeit teilhaftig (Röm 8, 29; vgl. Kol 3, 10). Daneben steht allerdings bei Paulus noch unausgeglichen die traditionelle Auffassung, wonach laut Gen 1, 26 die Gottesebenbildlichkeit den Menschen, insbesondere den Mann, als Geschöpf immer schon auszeichnet (1 Kor 11, 7). Die Spannung zwischen diesen Aussagen ist von der frühchristlichen Theologie dahin aufgelöst worden, daß Christus als das Urbild begriffen wurde, dementsprechend der erste Mensch «zum Bilde», also als Abbild Gottes geschaffen wurde. Die Verbindung mit dem in Christus erschienenen neuen Menschen stellte sich dann so dar, daß erst die sichtbare Erscheinung des Urbildes in der Inkarnation das Abbild Gottes in uns zur Vollendung bringt.<sup>2</sup>

Noch in solcher platonisierender Deutung wirkt sich aus, daß der Wesensbegriff des Menschen durch die historische Einmaligkeit des Heilsgeschehens verflüssigt worden ist zu einer Geschichte, zu der auf den neuen Menschen hinführenden Heilsgeschichte (oikonomia), wie Ignatius von Antiochien das genannt hatte (Ign. Eph. 20, 1). Dabei erweist sich schon bei Irenäus der Begriff der Gottesebenbildlichkeit, auf die hin schon der erste Mensch geschaffen wurde, die aber erst durch Jesus Christus vollendet wird, als Klammer, die Anfang und Ende dieses Weges zur Einheit einer Menschheitsgeschichte zusammenhält. Durch diese Klammer wird die Gefahr eines dualistischen Auseinanderbrechens vom ersten und zweiten Adam, irdischem und himmlischem Menschen vermieden, der die christliche Gnosis verfallen war.<sup>3</sup>

Die christliche Auffassung des Menschen als Geschichte von erstem zum zweiten Adam löst den philosophischen Begriff einer zeitinvarianten Wesensnatur des Menschen auf in Geschichtlichkeit oder vielmehr in die Bewegung dieser konkreten Geschichte. Man könnte auch sagen, daß hier die Natur des Menschen ergänzt wird durch die Beziehung auf eine übernatürliche Bestimmung und Vollendung. Die letztere Deutung des Sachverhaltes dominierte in der Geschichte des christlichen Denkens. Sie hat jedoch das Mißliche an sich, daß Wesensnatur im recht verstandenen philosophischen Sinne keiner übernatürlichen Voll-

endung fähig ist. Und umgekehrt, eine auf übernatürliche Vollendung angelegte «Natur» ist kein Inbegriff des wahren Wesens mehr. Näher steht sie dem Begriff der Naturbedingungen menschlichen Daseins als der Ausgangslage der konkreten Geschichte, in der sich das Wesen des Menschen so oder so erst entscheidet. Diese Ausgangslage ist im Hinblick auf die noch ausstehende Vollendung durch Offenheit über das schon Vorhandene hinaus charakterisiert, und in ihr ist jene Vollendung nur als künftige Bestimmung gegenwärtig, deren Inhalt von der Ausgangslage her noch nicht festliegt.

Der geschichtlichen Einmaligkeit des Heilsgeschehens entspricht eine Auffassung der Ausgangslage der menschlichen Geschichte als einer bloßen Offenheit auf eine noch unrealisierte und daher auch von ihr her inhaltlich nicht festgelegte Bestimmung hin. Dieser Sachverhalt wurde in der Geschichte christlicher Anthropologie allerdings immer wieder dadurch verstellt, daß die Ausgangssituation der Menschheit in Anlehnung an Gen 2 als «Urstand», als ein Zustand paradiesischer Vollkommenheit dargestellt wurde. Damit verband sich die Tendenz, die Erlösung als bloße Wiederherstellung der durch den Fall Adams verlorenen Vollkommenheit des Urstands aufzufassen. Eine solche Auffassung wird jedoch der urchristlichen Überzeugung von der weltwendenden und definitiven Bedeutung des in Jesus Christus erschienenen Heils nicht gerecht. In paulinischer Perspektive ist die Daseinsverfassung des «ersten Menschen» sicherlich kein Stand der Vollkommenheit, und auch die platonisierende Deutung der paulinischen Gedanken bei Irenäus stellt die Gottebenbildlichkeit des Urstands als schwaches und unselbständiges Abbild des erst in Christus erschienenen Gottesbildes hin. Die Schwäche des Menschen in der Ausgangslage seiner Geschichte machte für Irenäus die Möglichkeit der Sünde verständlich (adv. haer. IV, 38, vgl. III, 23, 5). Andererseits erleichterte die Betonung der Vollkommenheit des Urstandes die Aufgabe der Theodizee, den Schöpfer von der Sünde seiner Geschöpfe zu entlasten. Aber dadurch wurde durch die Urstandslehre die Einordnung der theologischen Anthropologie in ein empirisch begründetes Verständnis der Menschheitsgeschichte von ihren natürlichen Ausgangsbedingungen her versperrt.

Wo die Urstandslehre abgebaut wurde, erwies sich jedoch auch in der Neuzeit die Fruchtbarkeit der christlichen Auffassung des Menschen als Geschichte und ihrer Ausgangslage als Offenheit auf

eine noch unvollendete Bestimmung hin. So hat J.G. Herder durch seine Konzeption einer nicht fertig gegebenen, sondern noch zu vollendenden Gottebenbildlichkeit die Grundlagen der von M. Scheler ausgegangenen modernen Anthropologie der «Weltoffenheit» des Menschen geschaffen: «Den Thieren gabest du Instinct, dem Menschen grubest du dein Bild, Religion und Humanität, in die Seele: der Umriß der Bildsäule liegt im dunkeln, tiefen Marmor da; nur er kann sich nicht selbst aushauen, ausbilden. Tradition und Lehre, Vernunft und Erfahrung sollten dieses thun, und du lässest es ihm an Mitteln dazu nicht fehlen.»<sup>4</sup> Statt vom zweiten Adam spricht Herder von Religion und Humanität, und statt des Geistes und der Propheten – wie bei Irenäus – sind es «Tradition und Lehre, Vernunft und Erfahrung», die den Menschen dahin geleiten sollen. Aber im Unterschied zu seinem späten Nachfolger A. Gehlen weiß Herder noch, daß der Mensch nicht sich selbst fertig «aushauen» kann zu dem Bilde, dessen Umriß in seiner Seele liegt. Der Mensch ist noch nicht als das «handelnde Wesen» gedacht, das durch seine Tätigkeit die Mängel seiner natürlichen Ausgangslage in Vorteile verwandelt und so sich selbst erschafft.<sup>5</sup>

## 3.

Die bisherigen Erwägungen weisen die Tragweite der Christologie für das Selbstverständnis des Menschen darin auf, daß nun der Mensch als Geschichte auf das in Christus erschienene Heil hin verstanden werden mußte, seine «natürliche» Ausgangssituation als Offenheit auf jene künftige Bestimmung hin. Dabei ist allerdings schon vorausgesetzt, daß in der Geschichte Jesu Christi das Heil für den Menschen erschienen ist. Das bedeutet jedenfalls, daß mit Jesus etwas in die menschliche Lebenswelt eingetreten ist, das dem Menschsein einen neuen, anderweitig nicht zugänglichen Inhalt und darum auch ein neues Ziel gegeben hat. Worin besteht dieses grundlegend Neue, das dazu nötigt, den Menschen als Geschichte auf dieses Ereignis hin zu denken, weil es so tief in das Menschsein des Menschen eingreift?

Für Paulus bestand das grundlegend Neue bei der Ankunft des zweiten Adam in dem todüberwindenden Leben, das in der Auferstehung Jesu erschienen ist. Im Gegensatz zum sterblichen Leben des ersten Menschen ist das neue Leben mit dem schöpferischen Ursprung alles Lebens, mit dem Geist Gottes, dauerhaft verbunden, ist vom Geist durchdrungen und so selbst «lebenschaffen-

der Geist» (1 Kor 15,45). Wenn die patristische Theologie die Unsterblichkeit als das durch den zweiten Adam vermittelte Heilsgut namhaft machte, so bewegte sie sich damit durchaus auf dieser paulinischen Linie, insbesondere wenn sie sich gleichzeitig, wie Irenäus, gegen die platonische Auffassung wandte, daß die Seele schon von sich aus unsterblich sei:<sup>6</sup> Erst durch Christus ist dem Menschen Unsterblichkeit eröffnet, und zwar nicht nur für die Seele, sondern auch für den Leib, und darum ist der Mensch als Geschichte auf das in Christus erschienene Leben hin zu begreifen. Im Lichte solcher Hoffnung konnten dann auch Leiden und Tod entsprechend dem Kreuz Jesu selbst als notwendiger Durchgang zur unvergänglichen Herrlichkeit ewigen Lebens positiv gewürdigt werden.

Heutiger Mentalität liegt es näher, die Bedeutung Jesu für das Menschsein des Menschen im Umkreis diessseitigen Lebens zu suchen. Die überlieferte Form christlicher Hoffnung über den Tod hinaus erscheint nicht nur als unglaubhaft, sondern auch als Flucht aus dem gegenwärtigen Leben. Hält nicht die Hoffnung auf ein jenseitiges Heil davon ab, dem Leben im Diesseits Inhalt und Sinn zu geben? Man beruft sich dafür auf Jesu Verkündigung der von seiner Zeit als zukünftig erwarteten Gottesherrschaft als Gegenwart, und man findet den Inhalt, den Jesus dem gegenwärtigen Leben gegeben habe, in der Mitmenschlichkeit, in der Liebe, die er gelehrt und gelebt hat.

Die zentrale Bedeutung des Liebesgedankens für Jesu Botschaft kann nicht zweifelhaft sein. Aber der Sinn des Gedankens der Liebe im Munde Jesu versteht sich nicht von selbst. Er läßt sich nicht schon unzweideutig aus der Hinwendung zu den Bedürftigen und Verlorenen entnehmen, solange die Frage nach den Motiven solcher Hinwendung nicht beantwortet ist. Er geht auch nicht schon aus Jesu Aufforderung hervor, dem Bösen nicht zu widerstehen, denn Jesus selbst verhielt sich keineswegs unkämpferisch, wie die Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern zeigen. Es spricht vieles dafür, daß der Sinn des Liebesgedankens in der Botschaft Jesu nicht getrennt werden kann vom übrigen Inhalt dieser Botschaft. Insbesondere scheint er in engerer Beziehung zur Eschatologie Jesu zu stehen, also zu seiner Ankündigung des Kommens der Gottesherrschaft, als man sich oft klar macht. In seiner eigenen Sendung zur Ankündigung der nahen Gottesherrschaft nämlich hat Jesus den Erweis der Liebe Gottes erblickt. Die Rettung des Verlorenen, von der die Gleichnisse

vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (Lk 15) berichten, geschieht ja durch das Wirken Jesu, weil der, der Jesus und seine Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft annimmt, durch nichts mehr von Gott getrennt ist, Vergebung seiner Sünden empfangen hat. Für ihn ist das Reich Gottes schon Gegenwart, ohne dadurch aufzuhören, zukünftig zu sein. Die Gegenwart der kommenden Gottesherrschaft in der Annahme ihrer Ankündigung durch Jesus ist, weil verbunden mit der Sündenvergebung, der Akt der rettenden Liebe Gottes. Und in dieser Liebe Gottes nun gründet die Nächstenliebe, wie Jesus sie lehrt, nämlich als Mitvollzug und Nachvollzug der Zuwendung Gottes zum Verlorenen: Das zeigt das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18, 23–35) mit seiner Forderung an den Schuldner, zu vergeben, wie ihm selbst vergeben wurde. Nicht zufällig erinnert die Verknüpfung von empfangener und zu gewährender Vergebung an die fünfte Bitte des Vaterunsers (Mt 6, 12). In anderer Weise macht das Gleichnis vom verlorenen Sohn an der Gestalt des älteren Sohnes deutlich, wie die Teilnahme an Gottes Zuwendung zum Verlorenen Bedingung der Gemeinschaft mit ihm ist. Und ähnlich wird die Forderung der Feindesliebe in der Bergpredigt als Teilnahme an der Universalität der Liebe Gottes begründet (Mt 5, 43f).

Jesu «Mitmenschlichkeit», wie sie sowohl in seinem Ruf zur Liebe als auch in seiner Heilungstätigkeit und in seiner Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern ihren Ausdruck gefunden hat, gewinnt also ihren eindeutigen Sinn erst von seiner eschatologischen Botschaft her: Es geht dabei immer um Teilnahme an der vergebenden Liebe Gottes, wie sie an Jesu eigener Sendung anschaulich wurde, und darum hat sie ihren letzten Sinn immer darin, den, dem sie sich zuwendet, an der Gemeinschaft mit Gott, an Gottes Liebe teilhaben zu lassen.

Erst diese Begründung und dieses Kriterium der Liebe bildet die Besonderheit des Liebesgedankens Jesu. Daß Liebe zu Gott und zum Nächsten den zentralen Inhalt des Gotteswillens ausmachen, das ist ja bekanntlich auch vor Jesus schon von jüdischen Rabbinen gelehrt worden, und auch außerhalb jüdischer Überlieferung ist der Gedanke der Mitmenschlichkeit keineswegs ungewöhnlich. Erst seine eschatologische Begründung und Präzisierung aus Jesu Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft so, daß diese schon gegenwärtig ist bei dem, der sich auf sie einläßt, macht den Gedanken der Nächstenliebe als Mitvollzug

und Nachvollzug der Liebe Gottes zur Welt zum Kennzeichen der Lehre Jesu.

Wenn nun aber die Liebe im Sinne Jesu nicht isoliert als Mitmenschlichkeit aufgefaßt wird, sondern als Teilnahme an Gottes Liebe zur Welt und so als Teilnahme an Gottes eigener Wirklichkeit, dann ist man von der paulinischen Charakteristik des Heils als des in der Auferstehung Jesu erschienenen unvergänglichen Lebens weniger weit entfernt, als es auf den ersten Blick scheint. Denn die Unvergänglichkeit dieses neuen Lebens besteht ja wiederum in seiner ungelösten Verbindung mit dem göttlichen Ursprung alles Lebens, mit dem Geiste Gottes. Und der Geist Gottes ist auch für Paulus der Geist der Liebe Gottes, die in der Sendung Jesu erschienen ist, nach Paulus insbesondere am Tod Christi für die Sünder (Röm 5, 8). Weil aber von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, nichts uns trennen kann (Röm 8, 39), darum kann die Hoffnung des Paulus auf nichts Geringeres zielen als auf Teilhabe an dem unauflöslich mit Gottes Geist verbundenen Leben, das mit der Auferweckung Jesu an ihm schon erschienen ist. Ohne solche Hoffnung für den, dem sie sich zuwendet, wäre auch die Liebe ihrer Unbedingtheit beraubt. Geist, Liebe und Leben also gehören zusammen. Auch bei Paulus ist die christliche Liebe als Teilnahme an der Liebe Gottes selbst zu verstehen, der durch seinen Geist in den Herzen der Glaubenden wohnt und sie durch denselben Geist zu seinem unvergänglichen Leben auferwecken wird. Was aber als das neue Leben der Auferstehung erst künftig an den Christen offenbar werden wird, das ist durch den Geist des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe schon gegenwärtig in ihnen wirksam. Damit hält sich bei Paulus die für Jesus so charakteristische Akzentuierung der Gegenwart der kommenden Gottesherrschaft in gewandelter Form durch.

Womöglich noch nachdrücklicher als Paulus hat Johannes die Liebe mit der Gegenwart Gottes verbunden. Auch für ihn ist an der Sendung Jesu die Liebe Gottes erschienen (Joh 3, 16), und damit führt er das Motiv fort, das seinen Ursprung bei Jesus selbst hat. Auch nach Johannes gilt sodann, daß diejenigen, die Gottes Liebe empfangen haben, Gott nur dadurch verbunden bleiben können, daß sie an der Bewegung der Liebe teilnehmen (Joh 15, 9ff; 17, 26; 1 Joh 4, 7ff). Denn: «Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm» (1 Joh 4, 10).

Auch bei Johannes löst sich jedoch Gott nicht in Mitmenschlichkeit auf. Vielmehr gründet die

Mitmenschlichkeit in der Liebe Gottes und gewinnt von daher Richtung und Sinn: «Lasset uns lieben; denn er hat uns zuerst geliebt» (1 Joh 4, 19; vgl. 4, 10). Bei der Liebe im christlichen Sinne geht es nicht nur um ein menschliches Verhalten, sondern um die Gegenwart Gottes in der Welt und um die Teilnahme daran. Von daher ist es zu verstehen, daß Liebe nicht nur einer unter anderen, sondern der beherrschende Gesichtspunkt christlicher Ethik ist. Von daher gewinnt aber auch der christliche Liebesgedanke seine eigentümliche Strenge: Er ist nicht begründet in subjektiven Gefühlen und nicht beschränkt auf den Umkreis individueller Motivation. Vor allem hat die christliche Liebe ihr Kriterium nicht in den Wünschen und Ansprüchen dessen, dem sie sich zuwendet, sondern sie fragt, wessen er in den Augen Gottes bedarf. Christliche Liebe anerkennt den, dem sie sich zuwendet, als Geschöpf Gottes, darin unantastbar und Gegenstand der Liebe Gottes. Die Liebe Gottes zur Welt und zu den Menschen wahrzunehmen und an ihr teilzunehmen, auch gegen das Selbstverständnis der Menschen, aber zu ihrem Heil und nicht etwa durch Unterdrückung ihrer Freiheit, das ist das Thema christlicher Liebe.

Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit des in Jesus Christus erschienenen Heils, das ihn als den zweiten Adam, den neuen und endgültigen Menschen kennzeichnet, ist nun beantwortet. Es hat sich ergeben, daß dieses Heil in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott besteht, in der Teilnahme an Gottes Leben. Darum geht es ja sowohl in der Hoffnung auf das unvergängliche Leben der Totenauferstehung als auch in der christlichen Liebe. Richtet jene sich auf die Zukunft Gottes, die zwar an Jesus, aber noch nicht an uns erschienen ist, so hat diese es mit der Gegenwart Gottes zu tun, und zwar mit der Gegenwart eben des Gottes, auf dessen Zukunft sich die Auferstehungshoffnung richtet. Paulus hat daher von Christus als dem zweiten Adam nicht nur im Hinblick auf das am Auferstandenen erschienene neue Leben (1 Kor 15, 45), sondern der Sache nach auch im Hinblick auf den Gehorsam Christi gegen den Liebeswillen Gottes (Röm 5, 12 ff) sprechen können: In beiden Fällen geht es um dieselbe Wirklichkeit, um den neuen, mit Gott vereinten Menschen.

## 4.

Der neue, in Jesus Christus erschienene Mensch Gottes ist nicht in dem Sinne an die Stelle des alten

getreten, daß dieser erste, irdische Mensch nun verschwunden wäre. Im Gegenteil, auch heute noch werden alle Menschen geboren als dieser alte Mensch, als Lebewesen, nicht als lebensschaffender Geist. Aber durch Glauben und Taufe, durch das Wirken des Geistes und der Liebe Gottes gewinnt der neue Mensch in ihnen Gestalt. Was bedeutet die Wirklichkeit des neuen Menschen für den alten, ersten Menschen?

Zunächst, der erste Mensch ist überhaupt nur Mensch, insofern er bezogen ist auf den mit Gott geeinten Menschen, der seine Bestimmung ist. Der Mensch ist Mensch nur durch seine Beziehung zu Gott und durch seine Bestimmung zur Einheit mit Gott. Das ist ein in der heutigen Anthropologie überwiegend vergessener oder verdrängter Sachverhalt. Das bedeutet, daß der heutigen Anthropologie – sei sie nun biologisch, psychologisch oder soziologisch orientiert – das Menschsein des Menschen weithin nicht mehr adäquat in den Blick kommt. Theologische Anthropologie hat das im einzelnen in seinen Konsequenzen darzutun. Sie darf sich an dieser Stelle nicht anpassen, als ob es nur um eine Einstellung auf den Stand der anthropologischen Forschung ginge. Anpassung in dieser Frage wäre nur bei Verlust des Themas christlicher Anthropologie möglich. Dagegen muß die Frage gestellt werden, was es bedeutet und woran es liegt, daß die allgemeine Anthropologie die Tatsache so weitgehend vernachlässigt, daß der Mensch in seinem Menschsein durch den Bezug auf Gott konstituiert ist, daß er seine Eigenart darin hat, das religiöse Wesen zu sein. Die beharrliche Ausblendung dieses Themas dürfte sicherlich mit dem expliziten und impliziten Atheismus des neuzeitlichen Denkens zusammenhängen – aber was heißt das eigentlich? Darauf ist noch zurückzukommen. Im übrigen handelt in theologischer Perspektive natürlich auch eine Anthropologie, die die Beziehung des Menschen zu Gott ausblendet, noch faktisch von dem Menschen, dessen Menschsein durch eben diese Beziehung konstituiert wird, ebenso wie der Mensch, der sich von Gott abwendet, dadurch nicht aufhört, als Mensch seine Bestimmung in der Einheit mit diesem Gott zu haben.

Damit sind wir bei der zweiten hier zu treffenden Feststellung. Der Mensch ist nicht nur faktisch noch nicht identisch mit dem neuen, mit Gott vereinten Menschen, sondern er versteht sich auch nicht als bezogen auf dieses Ziel seiner Bestimmung. Er glaubt sich bereits im Vollbesitz der Humanität als der, der er jeweils ist, und zwar auch

dann, wenn er sich als seinem Menschsein entfremdet erfährt; denn dann ist er zumindest in diesem Bewußtsein und im entschlossenen Bemühen um Beseitigung der Entfremdung bereits im sicheren Besitz der Humanität. Wie sollte er sonst von seiner Entfremdung wissen und zu ihrer Überwindung ansetzen können?

Solche Erwägungen setzen freilich voraus, daß das Wort «Mensch» nicht aufgeht in einer klassifikatorischen Funktion, daß es vielmehr stets auch einen Normbegriff darstellt, also eine Geschichte auf eine noch unvollendete Bestimmung hin bezeichnet. Die heutigen Menschen leben immer noch im sogenannten Tier-Mensch-Übergangsfeld. Es ist noch nicht heraus, was eigentlich der Mensch sein wird.

Das Wissen von Entfremdung und das Bemühen um ihre Beseitigung impliziert den Anspruch auf ein positives Wissen von der Bestimmung des Menschen. Muß dieses Wissen nicht sogar als adäquat gelten, damit die Kennzeichnung der Entfremdung zutreffend sein und das Bemühen um ihre Beseitigung zum Ziele führen kann? Und ist dann nicht der Mensch in solchem Wissen schon am Ziele, obwohl das gewußte Ziel noch nicht realisiert ist? Wie kann ich aber adäquat wissen, was noch nicht heraus ist? Das ist nur möglich, wenn der Prozeß, der meine Gegenwart mit der Zukunft meiner Bestimmung verbindet, ein Prozeß der Selbstverwirklichung ist.

Damit gelangen wir zum Kern des Problemknäuels, das sich hier zeigt, zur Frage nach dem Verständnis der Freiheit. Selbstverwirklichung setzt Freiheit schon voraus, Freiheit, die ihrer selbst gewiß ist. Zwar wird im Prozeß der Selbstverwirklichung Freiheit auch erst errungen, aber damit sie errungen werden kann durch Selbstverwirklichung, ist sie doch auch schon vorausgesetzt. Selbstverwirklichung ist dann der Prozeß der Betätigung dieser Freiheit, der Vollzug ihrer Selbstsetzung durch Beseitigung der äußerlichen Hindernisse, die der vollen Realisierung der Freiheit bisher im Wege stehen. Die Vorstellung ist charakteristisch, daß der Mensch nur äußere Hindernisse überwinden, daß er sich nur emanzipieren müsse von allem, was seine freie Selbstentfaltung behindert. Sie setzt voraus, daß der Mensch in sich selbst schon frei, schon im Besitz seiner Identität ist. Sie rechnet nicht damit, daß der Mensch seiner wahren Identität noch fern, daß er Sünder, also ein sich selbst Verfehlender sein könnte.

In der christologisch begründeten Perspektive der urchristlichen Anthropologie ist der «natür-

liche» Mensch (der «erste» Mensch) nicht frei; er ist nicht immer schon mit seiner Bestimmung als Mensch identisch.<sup>7</sup> Dazu bedarf es vielmehr erst eines Aktes der Befreiung des Menschen zu seinem eigentlichen Selbst: «Wenn euch der Sohn frei macht, werdet ihr wirklich frei sein», schreibt Johannes (Joh 8, 36). Und Paulus: «Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3, 17). Das ist eine unausweichliche Konsequenz aus der Grundannahme, daß der «erste» Mensch noch nicht im Besitz seiner Bestimmung ist, diese vielmehr erst durch Jesus Christus Ereignis geworden ist.

In der Geschichte der christlichen Theologie ist dieser christologisch fundierte Freiheitsbegriff auf weite Strecken hin zurückgetreten hinter einem anderen Gebrauch des Wortes Freiheit, nämlich hinter dem Gedanken der Wahlfreiheit, den die Theologie in der Auseinandersetzung mit der Gnosis heranzog und ausbildete, um den Schöpfer vom Ursprung des Bösen in der Welt zu entlasten, indem sie auf die Wahlfreiheit Luzifers und des ersten Menschen verwies. Auch diese Wahlfreiheit entbehrt allerdings nicht allen Zusammenhangs mit jener anderen Freiheit im Sinne der Selbstidentität. Denn Wahl setzt Identität des wählenden Subjektes voraus und ein zumindest implizites Bewußtsein von dieser Identität. Freilich braucht es sich dabei nicht um die wahre Identität, um die wahre Freiheit des Menschen zu handeln. Wahlfreiheit besteht auch noch auf dem Boden falscher Identität, also auf dem Boden einer im Subjekt selbst begründeten Unfreiheit. Andererseits braucht das Spektrum formeller Wahlmöglichkeiten auf dem Boden erlangter Identität nicht breiter zu sein als im Zustand existentieller Unfreiheit. Es verengt sich eher, weil die Identität des Subjektes selbst schon Wahlmöglichkeiten vorweg seligiert, so daß dort, wo diese Identität nicht mehr in Frage gestellt ist, der Kreis der aktuell zur Wahl stehenden Möglichkeiten auch durch sie selbst und nicht nur durch äußere Umstände beschränkt ist.

Weil sie der Geschichte der Identität des Menschen als Voraussetzung des jeweiligen Spektrums von Wahlmöglichkeiten zu wenig Aufmerksamkeit schenkte, hat sich besonders die westliche Christenheit in fruchtlosen Kontroversen um Gegensatz oder Verbindung von Gnade und Wahlfreiheit festgerannt. Da sich dabei das Phänomen der Wahl nicht eliminieren ließ, hat die christliche Theologie selbst einen wesentlichen Beitrag zur Etablierung jener Auffassung des Menschen als Subjekt geleistet, die für das neuzeitliche Denken

grundlegend wurde. Kennzeichnend für das neuzeitliche Verständnis des Menschen in der westlichen Welt dürfte ja nicht so sehr die Dominanz der Vernunft sein, wenn auch Verstand und Vernunft des Menschen meist im Vordergrund des Menschenbildes standen. Fundamentalere noch ist die Auffassung des Menschen als freies Subjekt, die auch die Erkenntnisfunktionen noch als freie Akte der Subjektivität des Menschen begreifen ließ. Nicht nur die Überschätzung der Rolle des Rationalen für den menschlichen Lebensvollzug, sondern gerade auch jener Begriff des Menschen als Subjekt ist heute in eine Krise geraten. Fraglich ist nämlich geworden, ob die Identität des Subjekts als allem Bewußtseinsleben vorgegeben gedacht werden kann, ob nicht vielmehr die Identität des Subjektes selbst im Prozeß einer Lebensgeschichte erst konstituiert, verändert und neu konstituiert wird.

Bereits auf dem Höhepunkt der transzendentalen Philosophie, nämlich bei Fichte, wurde die Einsicht gewonnen, daß das Subjekt nicht die Einheit seiner selbst zu begründen und zu verbürgen vermag. Das Problem ergab sich, weil die Einheit des Selbstbewußtseins nach Kant die Einheit der Erfahrung überhaupt begründen sollte, das Selbstbewußtsein aber seinerseits in das wissende und in das Selbst, als das es sich weiß, zerfällt. Fichte suchte die Einheit dieser beiden Momente durch die Annahme einer Selbstsetzung des Ich zu gewinnen, mußte aber erkennen, daß das Selbstbewußtsein als Ergebnis einer Selbstsetzung nicht gedacht werden kann.<sup>8</sup> Dann aber kann das Bewußtsein die Einheit seiner selbst, seine Identität und so auch seine Freiheit nur als geschenkte und zu verdankende hinnehmen. Von dieser Einheit selbst wird zu unterscheiden sein, wie sie sich dem Bewußten jeweils darstellt. Aber auch solche Konkretisierung der eigenen Identität für das Bewußtsein läßt sich nicht mehr als Setzung dieses Bewußtseins (oder Projektion) begreifen, da das Bewußtsein sich als Einheit nur in solcher Konkretisierung gegeben ist und nicht als Einheit des Subjekts ihr vorausgeht. Damit ergibt sich ein Zusammenhang zwischen dem Problem Fichtes und der psychologischen Identitätsproblematik der Gegenwart. Um so seltsamer berührt es, wie die moderne Psychologie seit Freud die Stufen des Identifizierens als ein *Sich*identifizieren beschreiben kann, als ob in diesem Prozeß ein Subjekt schon vorausgesetzt werden könnte, obwohl es durch ihn erst zur Bildung der Ichidentität kommen soll. Die Sozialpsychologie G. H. Meads vermeidet solche

Inkonsistenz, indem sie das Selbst durch die Gesellschaft konstituiert sein läßt und das Ich als Antwort des Individuums auf dieses Selbst faßt.<sup>9</sup> Aber lassen sich Ich und Selbst so trennen? Ungeklärt bleibt vor allem, wie «das Individuum» auf seine Identifizierung durch die Gesellschaft antworten kann, ohne schon ein mit sich identisches Ich zu sein.

Die Annahme einer Vorgegebenheit der Identität des Subjektes und damit auch seiner Freiheit vor dem konkreten Prozeß seiner Erfahrung befindet sich heute in fortschreitender Auflösung. Dennoch spricht man weiter von Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung, Selbstentfaltung, Emanzipation, als wäre nichts geschehen. Doch alle diese Begriffe – nicht zufällig sämtliche Lösungsworte der geistigen und politischen Auseinandersetzung – sind bodenlos geworden, weil sie die Identität des Subjekts als Voraussetzung beinhalten.

In der Geschichte des neuzeitlichen Denkens hat der Gedanke der transzendentalen, aller konkreten Erfahrung vorgängigen Freiheit des Subjektes weithin das Verständnis für den christologisch begründeten Freiheitsgedanken des Christentums verstellt, demzufolge der Mensch nicht von sich aus schon frei ist, sondern erst befreit werden muß zur wahren Freiheit, zur wahren Identität seiner selbst mit seiner Bestimmung, die er nicht in sich selbst schon hat, sondern jenseits seiner selbst in Gott und in dem neuen Adam, dem mit Gott vereinten Menschen, finden kann. Vielleicht eröffnet die Auflösung des Glaubens an die Vorgegebenheit der Subjektidentität dem christlichen Freiheitsgedanken eine neue Chance, besseres Gehör zu finden. Dabei steht der christliche Gedanke der geschichtlich geschenkten Freiheit keineswegs im Gegensatz zur Subjektivität überhaupt. Es geht bei ihm vielmehr um die Möglichkeit einer endgültigen und unerschütterlichen Begründung menschlicher Subjektivität und Freiheit. Aber diese ist nicht aller Geschichte voraus schon vorhanden, sondern ist selbst Thema der Geschichte des einzelnen wie der Völker, und im Zusammenhang einer so verstandenen Freiheitsgeschichte kommt es dann auch zur Befreiung für jene Freiheit des Geistes, die der Sohn hat als der mit Gott vereinigte Mensch, und erst von diesem Ereignis her kann der Mensch seine bisherige Geschichte als Geschichte einer unverständigen Suche nach sich selbst, als Geschichte der Selbstverfehlung, der Sünde, nämlich der Entfremdung von Gott und so von sich selbst erkennen.



5.

Die Problematik der Freiheit und ihrer Begründung ist ein Beispiel für die Auswirkungen der Vergeschichtlichung der menschlichen Natur durch die Christologie, durch das Erscheinen eines neuen Menschen gegenüber der ursprünglichen Gestalt des Menschen. In anderer Form zeigt sich dieselbe Problematik am Beispiel der Vernunft. Dem griechischen Denken galt der Mensch vorzüglich als das am Logos, an der göttlichen Ordnung des Seienden teilhabende Wesen, und diese den Menschen vor den übrigen Lebewesen auszeichnende Logosteilhabung äußerte sich im Denken wie in der Sprache: Beides wird ja im Griechischen durch dasselbe Wort «Logos» bezeichnet. Für das Christentum aber ist erst in Jesus Christus der göttliche Logos in seiner Fülle erschienen. Was das bedeutet für das Verständnis der Vernunft und der Vernünftigkeit des Menschen, ist leider seit den Zeiten der Patristik selten genauer bedacht worden. Es bedeutet zunächst, daß erst Jesus Christus im vollen Sinne vernünftiges Wesen ist und daß erst er überhaupt im vollen Sinne Mensch ist; denn vor Christus waren, wie schon Justin sagte, nur Funken oder Samenkörner des Logos in den Menschen wirksam, nicht er selbst in seiner Fülle. Andererseits bedeutet die Verbindung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus in dieser Perspektive nichts schlechthin Übernatürliches, sondern die nun erst vollständige Realisierung der menschlichen Natur entsprechend der griechischen Wesensbestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen (*zoon logon echon*). Es ist verständlich, daß bei dieser Sachlage die Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem im fleischgewordenen Logos sich als ebenso schwierig darstellen konnte wie die Verbindung des Unterschiedenen. Drittens aber impliziert der Glaube an die Menschwerdung des Logos in Jesus Christus auch eine Geschichtlichkeit der Vernunft selbst unter den Menschen: Vorchristliche Vernunft ist, wenn wir beim Wort nehmen sollen, daß erst in Jesus Christus der Logos Mensch wurde, Vernunft nur durch Antizipation dessen, was in Jesus Christus geschichtliches Ereignis wurde. Alle Vernunft wäre dann konstituiert nicht nur durch die Idee Gottes, sondern durch den Vorgriff auf die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie in Jesus Christus gewonnen wurde. Solcher Vorgriff geschähe jeweils nur unter den einschränkenden Bedingungen einer geschichtlichen Situation, in der die

Fülle des Logos noch nicht erschienen ist. Doch sogar in der Geschichte Jesu ist die Zukunft Gottes nur so Gegenwart, daß sie zugleich noch Zukunft bleibt. Auch sie ist also noch Antizipation, und doch wird gerade durch die besondere Art dieser Antizipation, die alles auf die Zukunft Gottes baut, diese Zukunft Gegenwart als Liebe. Was bedeutet das für das Verständnis der Fülle des Logos in Christus? Wie verhalten sich darin Vernunft und Liebe? Inwiefern weist ihre Verschränkung hinaus über eine bloß rationale, intellektualistische Auffassung von Vernunft und also hinaus über die Schranken spezifisch «westlicher» Auffassungen des Menschen als *animal rationale*? Und was bedeutet die Verschränkung von Vernunft und Liebe für die Ermöglichung jener Freiheit, von der Paulus und Johannes sprechen?

Die meisten dieser Gesichtspunkte sind in der christlichen Theologie selbst noch kaum durchdacht worden. Man gewöhnte sich daran, die Vernunft zur Ausstattung des «natürlichen» Menschen zu rechnen. Dadurch entschwanden dem Bewußtsein nicht nur die erregenden Probleme der Geschichtlichkeit der Vernunft, auf die der Glaube an die Inkarnation des Logos in Jesus von Nazareth führt, sondern dieser Glaube erschien selbst als übervernünftig, als nur auf Autorität hin anzunehmen. Je mehr aber die Autorität christlicher Überlieferung in Gegensatz zur Vernunft geriet, um so unzugänglicher und dunkler mußte das Wort von der christlichen Freiheit für die Menschen werden. So konnte es dazu kommen, daß Freiheit an die Seite der Vernunft gegen die Autorität christlicher Überlieferung zu rücken schien.

6.

Für den christlichen Glauben ist Jesus als der Neue Mensch dem alten und gewöhnlichen Menschen nicht schlechthin entgegengesetzt. Er ist der Neue Mensch, indem er in sich selbst die anfängliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott realisiert. Er ist also der Neue Mensch durch die besondere Art, wie er ein gewöhnlicher Mensch gewesen ist. Die Eigenart seines Menschseins bestand in seiner göttlichen Sendung, in seiner Sendung zur Verkündigung der nahen Gottesherrschaft. Charakteristisch dafür war zunächst, daß er Gottes Zukunft von seiner eigenen Gegenwart unterschied. Sodann aber setzte er alles auf die Zukunft Gottes jenseits seiner selbst, und gerade so wurde Gottes Zukunft in ihm schon gegenwärtig. Es ist dasselbe «jenseits seiner selbst»,

das das christliche Freiheitsverständnis kennzeichnet. Es klingt noch nach in der Grundaussage von der Selbsttranszendenz oder Exzentrizität des Menschen überhaupt in der modernen Anthropologie.<sup>10</sup> Nur ist hier nicht mehr deutlich, was das Zentrum ist, das dem Menschen ermöglicht, außerhalb seiner selbst zu stehen und dadurch fähig zu werden zu vernünftiger Allgemeinheit und Reflexion. Bei Jesus war das Zentrum außerhalb seiner selbst, von dem her er lebte, der kommende Gott, der Vater. In seiner Selbstunterscheidung von Gott und seiner Zukunft war Jesus im Verfolg seiner göttlichen Sendung eins mit Gott. Das ist der geschichtliche Ursprung und die bleibende Norm dessen, was heute Personalität des Menschen heißt, sofern damit gemeint ist, daß der einzelne nicht für sich allein Person ist, sondern als Ich gegenüber einem Du. Dieses «dialogische» Personverständnis, demzufolge das Ich nicht von sich selbst her, sondern von jenseits seiner selbst her, von einem Du her Person (und also Ich) ist, hat seinen Ursprung im Personbegriff der Trinitätslehre, derzufolge der Sohn nicht durch sich selbst, sondern nur durch sein Verhältnis zum Vater Sohn ist.<sup>11</sup> Die Übertragung dieser trinitarischen Denkform auf die Anthropologie, die den modernen Personalismus seit Feuerbach kennzeichnet, ist jedoch nur bedingt richtig, wenn dabei das mitmenschliche Du anstelle Gottes das Ich in seiner Personalität konstituieren soll. Denn der Mensch kann und soll nicht so unbedingt vom Du

eines Mitmenschen her sich bestimmen lassen, wie Jesus der Zukunft des Vaters vertraute. Nur da, wo das mitmenschliche Du sich selbst von Gott unterscheidet und durch sein Dasein auf diesen von ihm unterschiedenen Gott verweist, nur da kann durch das mitmenschliche Du Gott selbst dem Ich gegenwärtig werden und es in seiner Personalität konstituieren, weil ihm durch den Mitmenschen die Liebe Gottes befreiend nahe kommt, so wie es die Menschen an Jesus erfuhren, die zum Glauben an ihn kamen.

Die im abendländischen Denken so überaus einflußreiche Definition des Boethius, Person heiße ein vernünftiges Individuum,<sup>12</sup> braucht der christologisch-trinitarischen Begründung der Personalität nicht zu widerstreiten. Allerdings müßte dann, anders als Boethius selbst und die ihm folgende Tradition es in den Geleisen griechischer Philosophie gemeint haben, vom christologischen Sinn der Personalität her entwickelt werden, was es heißt, ein vernünftiges Einzelwesen zu sein: Die Nüchternheit der Selbstunterscheidung von Gott und seiner Zukunft endgültiger Wahrheit und die Exzentrik unbedingten Vertrauens auf Gottes Zukunft zusammen bezeichnen dann, was vernünftige Individualität konstituiert, und zwar nicht nur die Individualität Jesu, sondern die vernünftige Individualität jedes Menschen, insofern er in seinem Personsein zu der Gottebenbildlichkeit bestimmt ist, die in der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus erschienen ist.

<sup>1</sup> Philo leg. all. I, 31; opif. mundi 134ff.

<sup>2</sup> Iren. adv. haer. V, 16, 1f.

<sup>3</sup> Vgl. H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis [ed. H. Dörries] (Göttingen 1967) 56.

<sup>4</sup> J. G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784) IX, 5. Vgl. zur Bedeutung dieses Gedankens bei Herder: H. Sunnus, Die Wurzeln des modernen Menschenbildes bei J. G. Herder (Nürnberg 1971) (Teildruck Diss. theol. München 1971) bes. 32ff.

<sup>5</sup> A. Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940, Bonn 1958). Gehlen selbst allerdings sieht sich in voller Übereinstimmung mit Herder (88ff.).

<sup>6</sup> Iren. adv. haer. II, 34, 4; vgl. III, 19, 1; V, 21, 3. Siehe auch H. A. Wolfson, Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers: K. Stendahl (Hrsg.), Immortality and Resurrection (New York 1965) 54ff., bes. 56ff.

<sup>7</sup> Freiheit ist hier als Identität mit dem eigentlichen Selbstsein gedacht. Zur sog. Wahlfreiheit vgl. unten.

<sup>8</sup> Siehe dazu D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht (Frankfurt 1967).

<sup>9</sup> G. H. Mead, Mind, Self and Society (1934, Chicago 1965) 135ff.

<sup>10</sup> Der den Formeln der Weltoffenheit und Selbsttranszendenz nahestehende Begriff der Exzentrizität ist von H. Pleßner zur Kennzeichnung der Sonderstellung des Menschen unter den Lebewesen eingeführt worden: H. Pleßner,

Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928, Berlin 21965) bes. 288ff.; 309ff. Siehe auch H. Pleßner, *Conditio humana* (Pfullingen 1964) 49ff.

<sup>11</sup> Näheres dazu in meinem Artikel «Person»: RGG V (31961) 230–235, bes. 231f.

<sup>12</sup> Boethius: MPL 64, 1343 C (De Personis et duabus naturis 3).

#### WOLFHART PANNENBERG

geboren 1928 in Stettin. Er studierte Philosophie und Theologie in Berlin, Göttingen, Basel und Heidelberg, wo er 1953 in Theologie promovierte und sich 1955 für Systematische Theologie habilitierte. 1958 wurde er Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1961 wechselte er nach Mainz, 1967 nach München, wo er zudem Direktor des Ökumenischen Instituts ist. Er veröffentlichte u. a.: Offenbarung als Geschichte (1961), Die Prädestinationslehre des Duns Scotus (1954), Was ist der Mensch (1962), Grundzüge der Christologie (1964), Grundfragen systematischer Theologie (1967), Thesen zur Theologie der Kirche (1970), Erwägungen zu einer Theologie der Natur (1970), Theologie und Reich Gottes (1971), Christentum und Mythos (1972), Gottesgedanke und menschliche Freiheit (1972), Das Glaubensbekenntnis. Ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (1972).