

Inauguraldissertation
Katholisch-Theologische Fakultät
Ludwig-Maximilians-Universität München

im Fach:

Dogmatik/Theologische Anthropologie

DER MENSCH IN DER WELT VON HEUTE

**Ein Gespräch zwischen dem Personverständnis Romano Guardinis und
dem Menschenbild der Pastoralconstitution
„Gaudium et spes“**

Vorgelegt von:

JORGE LUIS NAZARENO

Zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie

Erstgutachter: Prof. Dr. Bertram Stubenrauch
Zweitgutachter: Prof. Dr. Winfried Haunerland
Mündliche Prüfung: 19.02.2020.

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung	I
1. Fragestellung, Forschungsstand und Zielsetzung der Arbeit.....	I
2. Methode und Vorgehensweise.....	IX

KAPITEL I

THEOLOGIEGESCHICHTLICHE VERORTUNG

Einleitung: Geschichtliche Entwicklung der Begriffe <i>Welt</i> und <i>Mensch</i>	1
1. Epochale Umbrüche	4
1.1 Philosophische Anthropologie im Umbruch.....	5
1.2 Theologie im Umbruch.....	5
2. Philosophische Entwürfe zur Anthropologie im 20. Jahrhundert	8
2.1 Phänomenologie.....	8
2.1.1 Max Schelers Anthropologie.....	9
2.1.2 Helmuth Plessner.....	11
2.1.3 Arnold Gehlen	11
2.2 Existenzphilosophie	12
2.2.1 Gabriel Marcel.....	13
2.3 Philosophie des Dialogs.....	14
2.3.1 Martin Buber	15
3. Theologische Entwürfe zur Anthropologie im 20 Jahrhundert	16
3.1 Existenzielle Anthropologie (Rudolf Bultmann).....	16
3.2 Der widersprüchliche Mensch (Emil Brunner).....	17
3.3 Christologische Anthropologie (Karl Barth)	18
3.4 Transzendente Anthropologie (Karl Rahner).....	19
4. Theologie im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils.....	20
4.1 Anthropologische Wende der Theologie	20
4.2 Nouvelle Théologie.....	22
4.3 Theologie des „ <i>Heutig-Werdens</i> “	24
5. Versuch einer näheren Verortung.....	25
5.1 Romano Guardini.....	26
5.1.1 Vor-Erkenntnis. Fragestellung	27
5.1.2 Verortung in der Philosophiegeschichte	28
5.1.3 Verortung in der Theologiegeschichte	30
5.1.4 Bilanz	31
5.2 Die Pastoralkonstitution „ <i>Gaudium et spes</i> “.....	32
5.2.1 Das Konzil und das theologiegeschichtliche Moment	32
5.2.2 Verortung in der Lehre des Konzils	34

5.2.3 Das Menschenbild des Konzils und das der Pastoralkonstitution im Besonderen	36
6. Bewertung und Ausblick	38

KAPITEL II

ROMANO GUARDINIS VERSTÄNDNIS DER PERSON

Einleitung. Geschichtliche Entwicklung des Personbegriffs	41
1. Ein Blick auf den anthropologischen Ansatz Guardinis.....	43
1.1 Zeitbedingte Frontstellungen	43
1.2 Methodische Grundlagen	45
1.2.1 Christliche Weltanschauung.....	45
1.2.2 Gegensatz-Methode.....	47
1.3 Anthropologische Grundlagen	48
1.4 Wichtigste anthropologische Beiträge Guardinis	49
2. Guardinis Blick auf die Situation des Menschen	50
3. Das Personverständnis Guardinis	52
3.1 Ontologische Grundlegung	53
3.1.1 Phänomenologie des personalen Seins.....	53
3.1.1.1 Gestalt, Individualität und Persönlichkeit	53
3.1.2 Person im eigentlichen Sinn	55
3.1.3 Person-Sein durch Anruf Gottes	56
3.1.3.1 Die Entdeckung der Kategorie des Anrufs	57
3.1.3.2 Die Kategorie des Anrufs in der jüdisch-christlichen Tradition.....	58
3.1.3.3 Zur näheren Bestimmung der Kategorie des Anrufs	59
3.1.4 Personsein in Würde und Freiheit	60
3.1.4.1 Person und Würde	60
3.1.4.2 Person und Freiheit.....	62
3.2 Dialogische Bestimmung der menschlichen Person	64
3.2.1 Die (Un)Bedingtheit der menschlichen Person.....	64
3.2.2 Das Auf-hin zu Gott und die Gott-Mensch-Beziehung.....	66
3.2.3 Die Ich-Du-Beziehung und die Aktuierung der Person	68
3.2.4 Person und Welt	71
3.3 Die christliche bzw. christologische Dimension des Menschseins.....	73
3.3.1 Das christliche Ich.....	74
3.3.2 Die Gnade als Kategorie christlicher Existenz.....	75
3.3.2.1 Die Gnade im allgemeinen Sinn.....	76

3.3.2.2 Die Gnade im christlichen Sinn.....	77
3.3.2.3 Die Gnade und die Wiedergeburt einer neuen Menschlichkeit.....	79
3.3.3 Die christliche Personalität.....	80
3.3.3.1 Die Inexistenz Christi	81
3.3.3.2 Die christliche Innerlichkeit	83
3.3.4 Die christliche Existenz.....	85
3.3.4.1 Die christliche Freiheit	85
3.3.4.2 Die christliche Liebe.....	87

KAPITEL III

DAS MENSCHENBILD DER PASTORALKONSTITUTION

Einleitung: Menschenbild; Menschenbilder	90
1. Gesamtblick auf die Pastoralkonstitution.....	92
1.1 Knotenpunkte der Interpretation von Gaudium et spes	96
2. Die Situation des Menschen in der heutigen Welt	98
3. Grundzüge des Menschenbildes der Pastoralkonstitution.....	102
3.1 Die Würde der menschlichen Person.....	102
3.1.1 Die Gottebenbildlichkeit	104
3.1.2 Die Tragik der menschlichen Situation.....	107
3.1.3 Die leibseelische Einheit	110
3.1.4 Vernunft und Weisheit	112
3.1.5 Das Gewissen und die Freiheit.....	114
3.2 Der Gemeinschaftscharakter der menschlichen Person.....	117
3.2.1 Die Begründung der menschlichen Gemeinschaft.....	117
3.2.2 Die Person und die Gemeinschaft mit Gott.....	118
3.2.3 Die menschliche Gemeinschaft.....	119
3.2.4 Konsequenzen für die menschliche Gemeinschaft.....	122
3.2.4.1 Gegenseitige Achtung und Liebe	122
3.2.4.2 Brüderlichkeit und Solidarität	123
3.2.4.3 Gleichheit und Gerechtigkeit.....	125
3.3 Der geschichtliche Mensch.....	125
3.3.1 Die Entdeckung der Geschichtlichkeit.....	125
3.3.2 Geschichtliches Dasein im christlichen Sinn	127
3.3.3 Das menschliche Schaffen in der Welt	128
3.3.4 Die personale und soziale Verantwortung	131

3.4 Christus, die Antwort auf die Frage nach dem Menschsein	133
3.4.1 Christus, der neue Mensch	134
3.4.2 Das Mysterium Christi	135
3.4.3 Die christliche Existenz.....	137
3.4.4 Die universale Geltung des einen Heilsweges	138

KAPITEL IV

WÜRDIGUNG UND SYSTEMATISCHE WEITERFÜHRUNG

Einleitung. Fragestellung	140
1. Würdigung und Kritik	141
1.1 Die Schwerpunkte beider Ansätze	141
1.2 Die Methode und Vorgehensweise	144
1.3 Eine kritische Bewertung	148
1.4 Bedeutung für Theologie und Kirche	152
2. Eine Zusammenbetrachtung beider Ansätze	155
2.1 Die Würde der menschlichen Person	155
2.1.1 Der Mensch ist Person.....	155
2.1.2 Anruf Gottes, Ebenbildlichkeit, Auf-Gott-hin	157
2.1.3 Die Freiheit und das Gewissen.....	158
2.1.4 Die leibseelische Einheit	160
2.1.5 (Un)gehorsam, Sünde und Tod	160
2.2 Der Gemeinschaftscharakter des Menschen	161
2.2.1 Die Begründung	161
2.2.2 Der Bezug der Person und die menschliche Gemeinschaft.....	162
2.2.3 Die Geschichtlichkeit und das menschliche Schaffen.....	164
2.3 Die christologische Erschließung	166
2.3.1 Die Gnade Gottes und Christus, der Neue Mensch.....	166
2.3.2 Das Mysterium Christi oder Christus im Menschen	167
2.3.3 Die christliche Existenz oder der Mensch in Christus	168
2.3.4 Die Wege des Heils	169
3. Der Ertrag der Untersuchung.....	170
3.1 Ergebnisse aus systematischer Perspektive	171
3.1.1 Der Beitrag zur christlichen Antwort	171
3.1.2 Mensch und Welt im Zentrum der Theologie	173
3.1.3 Christliche Soziallehre als Bestandteil der Anthropologie	174
3.1.4 Über die Aktualität der Aussagen	176
3.1.5 Aporien der Begriffe	178

3.2. Ergebnisse aus praktischer Perspektive	185
3.2.1 Basis einer Pastoralanthropologie	185
3.2.2 Konkrete Applikationen	187
3.2.2.1 Identität oder Beziehung zu sich selbst	187
3.2.2.2 Glaubenserfahrung oder Beziehung zu Gott	189
3.2.2.3 Gemeinschaftserfahrung oder Beziehung zu den Anderen	191
3.2.2.4 [Mit-]Verantwortung oder Beziehung zur Welt	193
Literaturverzeichnis	196

Abkürzungen:

FGS	Freiheit, Gnade und Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins.
HWPh.	Historisches Wörterbuch der Philosophie.
Herr.	Der Herr. Betrachtung über die Person und das Leben Jesu Christi.
GS	Gaudium et spes. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute.
Mensch*	Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie. Vorlesungszyklus der Jahre 1933-1939 (Unveröffentlicht).
LG	Lumen gentium. Die dogmatische Konstitution über die Kirche.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite und dritte Auflage.
SC	Sacrosanctum Concilium. Die Konstitution über die heilige Liturgie.
Sorge	Sorge um den Menschen. Teilbände I und II.
TRE	Theologische Realenzyklopädie.
WP	Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen.

Einführung

1. Fragestellung, Forschungsstand und Zielsetzung der Arbeit

Der Mensch war schon immer Gegenstand des Denkens und des Wissenschaftstrieb; im Laufe der Geschichte hat man verschiedene Modelle entwickelt, um ihn bestmöglich *definieren* zu können. Die ersten Versuche bestanden darin, den Menschen zwischen Natur und Kosmos einzuordnen und zugleich von ihnen zu differenzieren; er unterscheidet sich vom Kosmos dadurch, dass er vergeht und von der Natur dadurch, dass er begreift. Aber nicht nur in Beziehung zu seiner Außenwelt war der Mensch zu bestimmen, sondern vor allem in seiner ontologischen Konstitution, denn in ihm selbst vereinen sich zwei unterschiedliche Elemente, nämlich das Materielle und das Spirituelle (Geistige), das Irdische und das Himmlische, das Tierische und das Göttliche, das Sterbliche und das Unsterbliche zugleich. Ob und wie diese zwei Dimensionen im Menschen zu bestimmen sind, war von Anfang an die Hauptfrage der Denkgeschichte¹. Dabei ist man nicht selten in einen Dualismus geraten, von dem nur schwer loszukommen ist. Die christliche Theologie wurde vor diesem dualistischen Schema nicht verschont; in ihrer Suche nach einer der Offenbarung Gottes entsprechenden Lehre vom Menschen hat sie entweder das Geistige über das Materielle gesetzt oder beide Dimensionen im Rückgriff auf die griechische Metaphysik zu einer Einheit zu entwickeln versucht. Trotzdem lag ihr das dualistische Schema zugrunde². Seit Anfang der Neuzeit begann der Mensch, sich zunehmend entweder zum Maßstab jeder Wahrheit zu erheben oder als Gestalter seiner eigenen Welt zu wissen, d.h. er verstand sich vornehmlich als Vernunftwesen, das durch Bewusstsein und Erkenntniskraft sich Kultur schafft und so autonom und sich selbst genügend in der Welt steht. Die Fragestellung nach dem Menschsein sowie die Methode der philosophischen und theologischen Anthropologie war bis spätestens Anfang des vergangenen Jahrhunderts stark von der Metaphysik bestimmt; dann aber setzte man den Akzent auf die konkrete Existenz des Menschen, sodass sich die Annäherungsweise und die Auffassung noch einmal veränderten. Heute scheint die Suche nach einer endgültigen *Definition* oder Theorie des Menschlichen nicht das Wichtigste zu sein, sondern – so zeigt uns das 20. Jahrhundert – eine Reflexion über den *hier* und *jetzt* existierenden Menschen, also über den Menschen in der Welt von heute. Wäre es in diesem Sinne möglich, eine theologische Anthropologie

¹ Vgl. HÜGLI, Anton, Mensch: Antike und Bibel, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh.), hrsg. v. RITTER, Joachim/GRÜNDER Karlfried, Bd.5 (1980), 1064-67; SCHOBERTH, Wolfgang, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 29f.

² Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Mensch: Systematisch Theologisch, in: LThK³. Bd.7 (1998), 114f; LADARIA, Luis F, Antropologia teológica, Madrid-Roma 1983, 103-105; RATZINGER, Joseph, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2, hrsg. von Ludwig Müller, Freiburg i.Br. 2012, 877.

aufzubauen, in der nicht die statisch-ontologische Diskussion, sondern die dynamisch-geschichtliche Bestimmung des Menschen im Zentrum steht? Eine Anthropologie also, die den Dualismus überwindend den Menschen als *Einheit und Ganzheit* erfasst, ihn so wie er ist und sich vorkommt, sich mit seinen Freuden und Hoffnungen, mit Trauer und Ängsten vor Gott stellt? Wenn ja, auf welche Grundbegriffe könnte man heute zurückgreifen, um den Menschen in seiner konkreten Situation zu betrachten? Wie ließen sich diese Aussagen theologisch- dogmatisch untermauern, aber eben die aktuellen Erkenntnisse der Natur- und Humanwissenschaften berücksichtigend? Zu den Merkmalen der christlichen Reflexion über den Menschen im 20. Jahrhundert gehört auch eine dezidierte Wendung zum biblischen Menschenbild. Von welchen zentralen Aussagen geht die biblisch-theologische Tradition in ihrer Bestimmung des Verhältnisses Gott-Mensch aus und wie sind sie heute zu verstehen? Obwohl unser Wissen um den Menschen immer mehr wächst, fühlt sich der Mensch unserer Zeit nach wie vor unsicher und ist auf der Suche nach Antworten auf seine existentiellen Fragen. Diese Tatsache wurde kirchengeschichtlich vor allem im Zweiten Vatikanischen Konzil wahrgenommen; seitdem gehört daher zur christlichen Lehre vom Menschen auch die Frage nach ihrer Ausrichtung auf das praktische Leben, auf die Pastoral. Welche Anthropologie scheint der Kirche von heute die geeignetste zu sein, um ihre Sendung zu erfüllen unter unseren Zeitgenossen, bei denen ständig neue Werte im Vordergrund erscheinen. Wie kommt man von einer theologisch-dogmatischen zu einer pastoralen Anthropologie, die imstande wäre, die Verkündigung des Evangeliums und die Spiritualität *heute* zu erleuchten?

Gesucht wird in vorliegender Arbeit nicht nach einer formalen Definition des Menschen, denn er kann ja nicht nur als bloßer Gegenstand der Wissenschaft gelten; vielmehr ist der Mensch ein Wesen in ständiger Beziehung, auf der Suche nach Entfaltung und Verwirklichung mit Blick auf ein vollendetes Leben. Statt sich zu fragen, was er sei, müsste man sich fragen, wo er steht und wer er in Antwort auf den Anruf des Schöpfers werden sollte. Die Annäherung geschieht also nicht durch *statische* Konzepte, sondern durch jene Begriffe, die den Menschen in seiner *dynamischen* Wirklichkeit betrachten und ihn ebenso in Einklang mit dem Schöpfungsplan und Ziel der Offenbarung Gottes bringen können.

Welche Grundbegriffe sind es, auf die man heute zurückgreifen kann? Sicher sind es viele, und jeder, der sich diese Frage stellt, wird vermutlich unterschiedliche Zugänge finden. Diese Arbeit beschäftigt sich mit dem Ansatz Romano Guardinis und dem Menschenbild der Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute [Gaudium et spes] des II. Vatikanischen Konzils. Warum diese Auswahl? Weil beide Ansätze wertvolle Impulse und

Hinweise für die Antwort auf die hier gestellten Fragen enthalten und weil auch sie die Wendung der Theologie im 20. Jahrhundert entscheidend gefördert haben. Romano Guardini, italienisch-deutscher, katholischer Priester und Theologe, Professor für christliche Weltanschauung in Berlin, Tübingen und München hat nicht nur die Jugend- und Liturgiebewegung eingeleitet und selbst mitgestaltet, sondern auch der Theologie und da besonders der Anthropologie wirksame Impulse gegeben³. Von Beruf und Berufung aus erlebte er die Umwälzungen und Entwicklungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit aufmerksamen Augen. In seiner Wahrnehmung sah er, dass die Neuzeit und ihr Menschenbild der «autonomen» Persönlichkeit zu Ende gingen und dass der Mensch sich wieder zur Frage geworden war. Er suchte die Antwort, die die christliche Offenbarung auf die Fragen nach dem Menschen gibt, und lenkte den Blick auf die Einmaligkeit der menschlichen Person, die als solche nur theologisch, im Anruf Gottes begründbar ist und daher wesentlich in Beziehung existiert.

Die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils bietet ihrerseits eine zusammenhängende anthropologische Lehre, die sie in erster Linie als Antwort auf die existenziellen Fragen des Menschen, der sich zwischen Freude und Hoffnung, Trauer und Angst befindet, versteht. Das Konzil gewinnt sein Menschenbild aus einem Blick auf die heutige [damalige] Situation des Menschen, greift die biblisch-theologische Tradition auf und gelangt zu einer lapidaren Aussage: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“ (GS 22a)⁴. Das II. Vatikanum stellt also die Person Jesu Christi als den einzigen Schlüssel dar, womit das Geheimnis des Menschen geklärt werden kann. Da ergibt sich die Frage: Wie kann die katholische Kirche heute, in einer vielfältigen Welt wie der unseren, diese Behauptung noch rechtfertigen? Ist ihr Anspruch nicht etwa zu hoch gegenüber den vielen anderen religiösen und säkularen Auffassungen, um mit ihnen auf Augenhöhe ins Gespräch treten zu können?

³ Vgl. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Romano Guardini. Leben und Werk, Mainz ³1987, 10f, 16; Dies. Romano Guardini. Sein Leben und seine geistige Gestalt, in: SEIDEL, Walter (Hg.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 32-35; RAHNER, Karl, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen Raum, hrsg. v. WOLF, Hubert, Ulm 1994, 104; VAN DER VLOET, Jan, Romano Guardini und die Nach-Neuzeit. Ansätze einer theologischen Kritik der Moderne, in: SCHILSON, Arno (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorne. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994, 117; MERKER, Hans, Christliche Weltanschauung bei Romano Guardini 45-68 in: HENRICH, Franz (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg 1999, 59; SCHILSON, Arno, Mitte und Mittler 69-94 in: HENRICH, F (Hg.), Romano Guardini, Regensburg 1999, 69. 71f; Ders., Perspektive theologischer Erneuerung, Düsseldorf 1986, 11, 14f, 16, 27.

⁴ „[...]Denn Adam, der erste Mensch war das Vorausbild des Zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS 22a). Zit.n. RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg ²1967, 468.

Den Beitrag Guardinis und den der Pastoralkonstitution im Rahmen der theologischen Anthropologie untersuchen zu wollen, bedeutet eine echte Herausforderung, denn *erstens* ist Guardinis theologischer Ansatz zu wenig in Dialog mit der Theologie des II. Vatikanums gebracht worden, und wenn überhaupt, dann im Bereich der Liturgie oder Ekklesiologie; *zweitens* bieten zwar beide eine christliche Lehre vom Menschen, aber sie stellen doch keine dogmatisch-systematische Abhandlung dar. Guardini beschäftigte sich viele Jahre seines Lebens mit der christlichen Weltanschauung als dem Bemühen, christlichen Glauben und Welt in wechselseitige Begegnung zu bringen. Von da aus wusste er die anthropologischen Fragen seiner Zeit wahrzunehmen und so die Grundlagen einer christlichen Anthropologie zu entwerfen.

In Hinblick auf das in vorliegender Arbeit anvisierte Thema sollen im Folgenden einige Beiträge kurz vorgestellt werden, welche für unser Forschungsanliegen von Bedeutung sind. Karl Rahner etwa, der Nachfolger Guardinis auf dem Lehrstuhl für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, hat in seiner „Theologie des Konzils“ darauf hingewiesen, dass der Ansatz Guardinis „Das Erwachen der Kirche in den Seelen“ (1922) zum Neuverständnis der Kirche beigetragen habe⁵. In seiner „Dogmatik nach dem Konzil“ nimmt er ausdrücklich Stellung zu Guardinis These vom „Ende der Neuzeit“ (1950). In einem späteren Beitrag sagt er, dass das Werk Guardinis allen Christen gehört, da er nicht auf die Kontroverstheologie eingegangen ist, sondern es ihm darum ging, sichtbar zu machen, was zum Christlichen gehört⁶. Zu einer ausgesprochenen Würdigung Guardinis als einen der Männer, die das „Aggiornamento“ der Kirche einleiteten, kommt er erst in seiner Rede anlässlich dessen 80. Geburtstages⁷. Eugen Biser, der später auch dem Ruf auf den Lehrstuhl Guardinis folgte, sieht in seinem Aufsatz „Der Dialog mit dem Menschen dieser Zeit“ von 1966, dass die Hoffnung Guardinis vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ in drei jüngeren Dokumenten der Kirche: „Pacem in terris“, „Ecclesiam suam“ und „Gaudium et spes“ Wirklichkeit geworden ist⁸. Einen Durchblick in Werk und Wirkung Romano Guardinis, zum Teil in kritischer Haltung, bietet er in seinem Buch „Interpretation und Veränderung“ (1979). In einem Aufsatz von 1985 wirft er den Blick auf die Wirkungsgeschichte Guardinis, die in seiner Wahrnehmung eine Wende abzuzeichnen scheint und würdigt ihn als

⁵ Vgl. Theologie des Konzils, in: Sämtliche Werke 21/2, hrsg. v. Karl-Rahner-Stiftung, Freiburg- Basel- Wien 2013, 611, 1048, 1098.

⁶ Vgl. Dogmatik nach dem Konzil, in: Sämtliche Werke 22/1a 2013, 294; Sämtliche Werke 22/2, (2008) 649.

⁷ Vgl. Dogmatik nach dem Konzil, in: Sämtliche Werke 22/2 (2008), 662-666.

⁸ Vgl. Der Dialog mit dem Menschen dieser Zeit 105-126, in: PFEIL, Hans (Hg.), Der Dialog in der Kirche, Aschaffenburg 1966.

„Wegweiser in eine neue Epoche“⁹. Von den Münchener Theologen ist aber Michael Schmaus der einzige, der Guardinis Denken in seine „Dogmatik“ aufnimmt und mehr als hundertmal zitiert, oft in längeren Aufführungen. Leo Scheffczyk, der sich kaum über Guardini äußerte, wies in einem Beitrag von 1985 „Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis“ darauf hin, dass die Christologie Guardinis auf ihr Wesen und ihren Kern hin befragt und darauf systematisch eingegangen werden soll¹⁰. Joseph Ratzinger, der zur Zeit Guardinis als Student in München unterwegs war, hat unter anderem in seinem Werk „Einführung in das Christentum“ (1968) Stellung zu Guardini genommen¹¹. Im Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution (LThK²-14/III -1968) hat er Guardinis Begriff der „Innerlichkeit“ in Zusammenhang mit der „Theologie des Herzens“ der Pastoralkonstitution gebracht¹². Einen Überblick mit verschiedenen Themen und Beiträgen bietet das von ihm herausgegebene Buch „Wege zur Wahrheit“ (1985). Hierin steht sein Beitrag „Von der Liturgie zur Christologie“, in dem er den Denkweg Guardinis zu einer „christologischen Anthropologie“ zu zeichnen versucht. Heinrich Fries hat vom Lehrstuhl für Fundamentaltheologie aus das heilsgeschichtliche Verständnis und die Deutung der Offenbarung bei Guardini gewürdigt. Alfons Auer hat von der Moraltheologie her die Themen „*Glaube* als Gemeinschaft mit Christus“ und „*Liebe* als Selbstoffenbarung Gottes“ untersucht¹³. Hier ist auch Bernhard Häring zu nennen, der im Werk „Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien“ (1967) Guardini weiträumig rezipiert¹⁴.

Von den Autoren, die sich ausdrücklich mit Guardini beschäftigen, sind vor allem zu erwähnen: Hans Urs von Balthasar (Reform aus dem Ursprung, 1970), der den Leitfaden und die Leitmotive des Gesamtwerkes Guardinis zu zeigen sucht; Heinz-Robert Schlette (Romano Guardini. Werk und Wirkung, 1973), der eine erste Form von Kritik an Guardini vorträgt, und Fridolin Wechsler (Guardini als Kerymatiker, 1973), der das existenziell-praktische Anliegen und seine Anwendung in der Verkündigung hervorhebt. Der größte Aufschwung der Forschung zu Guardinis Leben und Werk erfolgte aber erst nach 1985, nach der Feier seines 100. Geburtstags¹⁵. Neben Joseph Ratzinger und Eugen Biser, die bereits

⁹ Vgl. SEIDEL, Walter (Hg.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 210-240.

¹⁰ Vgl. Ders., 110-140.

¹¹ Siehe S. 40, 52, 110, 141f, 338, 350, 362, 375, 411, 428f, 465, 474, 526, 708.

¹² Vgl. LThK² 14/III (1968), 323. Fußnote 15: Guardini, R, Christliches Bewusstsein, 40-46, 101ff.

¹³ Beide Ansätze sind zu finden in „Festschrift für Romano Guardini zum 80. Geburtstag“, hrsg. v. Helmut Kuhn/Heinrich Kahlefeld/ Karl Foster, in Verbindung mit der Katholischen Akademie in Bayern (München), Würzburg 1965.

¹⁴ Zu Romano Guardini Bd. 1 S. 30, 110, 123, 149, 197, 440 und 484; Bd. 2, S. 51, 60, 80, 122, 203, 239, 242, 305 und 376; Bd. 3 S. 29, 79, 198, 213, 387, 393f. und 644.

¹⁵ Von den 90 in dieser Arbeit herangezogenen Büchern sind zumindest 80 nach 1985 veröffentlicht worden.

erwähnt wurden, haben auch andere entweder einen Durchblick mit verschiedenen Themen herausgearbeitet wie z. B. Walter Seidel (Christliche Weltanschauung, 1985), Arno Schilson (Perspektiven theologischer Erneuerung, 1986; Konservativ mit Blick nach vorne, 1994), Franz Henrich (Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, 1999), Peter Reifenberg (Einladung ins Heilige, 2009) oder konkrete Aspekte und Themen aufgegriffen, wie z. B. Hansruedi Kleiber (Glaube und Religiöse Erfahrung bei Romano Guardini, 1985), Joseph Schmucker von Koch (Autonomie und Transzendenz, 1985), Reinhard Haubenthaler (Askese und Freiheit bei Romano Guardini, 1995), Josef Kreiml (Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen, 2002)¹⁶. Für einen detaillierten Blick ins Leben Guardinis (Biographie) sorgt Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz mit ihrem Buch „Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk. 1985“ (41995), als Taschenbuch: „Romano Guardini. Konturen des Lebens, Spuren des Denkens“ (2005)¹⁷. Sie beschäftigt sich außerdem in vielen ihrer Aufsätze mit der christlichen Weltanschauung, die sie als die Mitte sieht, um die sich das ganze Denken Guardinis entfaltet.

Mit einem anthropologischen Anspruch treten vor allem Gunda Brüske „Anruf der Freiheit“ (1998); Alfons Knoll „Glaube und Kultur bei Romano Guardini“ (1994), hier mit dem Akzent auf der Kultur; Joachim Reber „Die Welt des Christen“ (1999), auf der Suche nach dem anthropologischen Welt-Konzept Romano Guardinis; Lina Börsig-Hover „Das personale Antlitz des Menschen“ (1987); Lee Kyung Won „Grundaspekte des Menschseins bei Romano Guardini“ (1996); Chan Ho Park „Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen (2010); Gabriel von Wendt „Existenz und Bestimmung (2016) auf¹⁸. Einen Blick in das ekklesiologische Denken Guardinis bieten vor allem Eva Maria Faber „Kirche zwischen Identität und Differenz“ (1993), Magdalena Börsig-Hover „Romano Guardini. Wegbereiter des 21. Jahrhunderts“ (2009), Andreas Martin „Spurbild der dreieinigen Gottesgemeinschaft (2009)¹⁹. Die Arbeiten, die Guardinis ekklesiologisches Denken in eine direkte Verbindung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bringen, sind die von Robert Krieg „Romano

¹⁶ Dazu: Zur *Weltanschauung*: Hans Merker „Die Christliche Weltanschauung als Problem“ (1988); zur *Ethik*: Paul Schmidt „Die Pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik“ (1973); Bruno Kurth „Das ethische Denken Romano Guardinis“ (1998); Zur *Philosophie*: Enrico Santini „Esistenza ed Opposizione“ (1994), Zur *Christologie*: Fabrizio Bosin „Gott suchen in der Nachfolge Christi“ (1999); Markus Zimmermann „Die Nachfolge Jesu Christi“ (2004). Zur Pädagogik: Thomas Schreijäck „Bildung als Inexistenz“ (1989).

¹⁷ Dazu. Berthold, Gerner, Romano Guardini in München Bd. 1 (1998), Bd. 2 (2000), Bd. 3/A (2002), Bd. 3/B (2005).

¹⁸ Dazu eine Reihe von Arbeiten in italienischer Sprache wie z.B. von Luigi Negri „L' antropologia di Romano Guardini“ (1986), Faustino Parisi „Mondo e persona“ (1986), Massimo Borghesi „Romano Guardini. Dialettica e antropologia“ (1990), Marcelo Acquaviva „Il concreto vivente“ (2007).

¹⁹ Einen Blick in sein liturgisches Denken bieten Waldemar Trapp „Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung“ (1979), Martin Marschall „In Wahrheit beten“ (1986) und Frédéric Debuyst „Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken“ (2009).

Guardini. A precursor of Vatican II“ (1997), Klaus Korfmacher „Romano Guardini. Ekklesiologische Aspekte eines zeugnisstarken Priesters und theologischen Denkers im Hinblick auf das Vatikanische Konzil“ (1995). Im Rahmen der Anthropologie nimmt Jörg Splett, „Zum Person-Begriff Romano Guardinis“ (1979), ausdrücklich Bezug auf die Pastoralconstitution²⁰. Markus Knapp, „Die Christologie Romano Guardinis im Kontext seiner These vom Ende der Neuzeit“ (1993), hält Guardini in der bei ihm angeblich fehlenden Anerkennung einer „legitimen Autonomie der weltlichen Wirklichkeiten“ durch die Pastoralconstitution des II. Vatikanischen Konzils für überholt und wirft ihm die „unzureichende dialogische Ausrichtung seines Denkens“ vor²¹.

Für die Forschung in Guardinis Leben und Werk setzt sich die Katholische Akademie in Bayern (München) mit ihren vielen Veranstaltungen und Publikationen ein, hier sind z. B. die zwei zum 50. Todestag Guardinis herausgegebenen Werke: Deuter der christlichen Existenz (hrsg. von Helmut Zenz, 2018) und „In allem tritt uns Gott entgegen“ (hrsg. von Karl-Heinz Wiesemann und Peter Reifenberg, 2018) zu erwähnen. Für eine Vergegenwärtigung und Weiterführung des Geistes des Kulturdialogs zwischen Kunst, Wissenschaft, Politik und Glauben setzt sich vor allem die Guardini-Stiftung in Berlin ein, hier seien vor allem die Werke „Guardini Weiterdenken“ (Bd. I Hrsg. von Hermann Josef Schuster, 1993; Bd. II. Hrsg. von Hans Maier, Arno Schilson und Hermann Josef Schuster-1998), „Bildung, Identität und Religion“ (Hrsg. von Hans Poser und Bruno B. Reuer, 2004) und „Die Zukunft des Menschen“ (Hrsg. von Ludger Honnefelder und Matthias C. Schmidt im Auftrag des Guardini Kollegs, 2007) genannt.

Das II. Vatikanum stellt sein Menschenbild in einer Pastoralconstitution dar, d.h. in einem Dokument, das sich vor allem mit der Frage nach dem Verhältnis Kirche-Welt beschäftigen sollte. Der Grund, dass dieses pastorale Dokument *Konstitution* benannt wurde, liegt sicher darin, dass es doch einen dogmatischen Teil hat, auf den es seine gesamte Reflexion stützt (GS 12-22). Es fehlt ihm zwar an Tiefe und lässt viele Fragen offen, aber immerhin bietet es eine zusammenhängende christliche Lehre vom Menschen. Aus der Literatur zur Pastoralconstitution sei an dieser Stelle neben den Kommentaren wie z.B. Lexikon für Theologie und Kirche (14/III, 1968), Guilherme Baraúna „Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils“ (1967), Wilhelm Sandfuchs „Die Kirche in der Welt von heute“ (1966), Joseph Ratzinger

²⁰ In: Theologie und Philosophie, Frankfurt am Main, 54, (1979), 80-93 (besonders S. 83). Siehe bereits: SPLETT, Jörg, Der Mensch in seiner Freiheit, Mainz 1967, zu Romano Guardini S. 54, 67, 96, 120 und 124f.

²¹ In: Theologie und Glaube, Bd. 83, Paderborn (1993) 338-356 (besonders S. 352 und 354).

„Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils“, Karl Rahner „Theologie des Konzils“ und Hans-Joachim Sander in Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (2005) verwiesen auf die systematischen Arbeiten, wie Johann Baptist Metz „Weltverständnis im Glauben“ (1965); Rudolf Weiler „Die Frage des Menschen: Wer bin ich?“ (1968); Fernando Bogónez Herrera „La persona humana como ser relacional en la constitución pastoral“ (2004); Martin Juritsch „Das Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (1968); Peter Hünermann (Hg.) „Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute“ (2006); Dries Bosschaert „Understanding the Shift in *Gaudium et spes*“ (2017); Josef Ratzinger „Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung“²². Einen Dialog mit der Naturwissenschaft bietet Wolfgang Klein „Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltanschauung Pierre Teilhards de Chardin“ (1975); eine ausführliche Untersuchung der Christologie ist bei Thomas Gertler „Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein“ (1975) zu finden; eine Untersuchung der Imago-Dei-Theologie leistet Anthony Erhuh „Image of God in Man“ (1987); einen Blick in die Wirkungsgeschichte der Pastoral-Konstitution bietet Norbert Mette in seinem Aufsatz „Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*“²³. Eine aktualisierte Untersuchung ist vor allem bei Ansgar Kreuzer „Die Pastoral-Konstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet“ (2006), Francesco Brancaccio „Antropologia di comunione. L’attualità della *Gaudium et spes*“ (2006), Peter Hünermann „Gestern und Heute. Eine kontrastierende Relecture der Situation des Menschen in der heutigen Welt (GS 4-10)“²⁴; Willians Brownsberger „Hope and the Hopeless. The contemporary Addresses of *Gaudium et spes*“ (2005); Franz-Xaver Kaufmann „Zur Aktualität von *Gaudium et spes*“²⁵ und Joseph White „*Gaudium et spes*. Significance at the beginning of 21th century“²⁶. Einen eindeutigen Bezug auf Guardini nehmen die Werke Anton Losingers „Iusta autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils (1989)²⁷, und Donald Dietrichs „Human Rights and the Catholic Tradition“ (2007), der ausdrücklich den Zusammenhang von Romano Guardini und

²² Vgl. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2 (2012), 863-886.

²³ Vgl. BISCHOF, Franz Xaver/ LEIMGRUBER Stephan (Hgg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, 2005

²⁴ Vgl. HÜNERMANN, Peter (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 29-60.

²⁵ Vgl. OVERBECK, Franz Josef (Hg.), Freude und Hoffnung. Die Kirche in der Welt von heute und die Aktualität des Konzils, 2017, 81-102.

²⁶ Vgl. LAMB, Matthew L/ LEVERING, Matthew (Hgg.), The Reception of Vatican II, Oxford 2017.

²⁷ Siehe z. B. S. 12, 26f., 54f., 67, 70f., 78, 105, 107, 127-130, 132, 170, 177, 220.

Gaudium et spes herstellt²⁸.

Die vorliegende Arbeit versteht sich *aber* weder als eine Forschung zu Guardinis Leben und Werk noch als eine ausführliche Untersuchung der Pastoralconstitution und ihrer Wirkungsgeschichte; beide stehen hier eher als Gesprächspartner, an die die Leitfragen gestellt werden. Es fallen daher viele biographische bzw. historische Daten weg, um sich lediglich auf die jeweils gegebene Antwort zu konzentrieren. Das Ziel der Arbeit ist, die zentralen Aussagen über den Menschen in beiden Quellen zu identifizieren, sie systematisch wiederzugeben, auf ihre Aussagekraft und Aktualität zu befragen und endlich aus ihnen konkrete Hinweise für die Pastoral heute zu formulieren. Insgesamt handelt es sich also um eine aktualisierte theologische Reflexion über den Menschen, die im Gefolge der hier ausgewählten Texte in die Pastoral münden soll.

2. Methode und Vorgehensweise

Ohne behaupten zu wollen, dass Guardini einen direkten Einfluss auf die Theologie des Vatikanums ausgeübt hätte – das wäre nämlich eine andere Forschungsrichtung –, versteht sich diese Arbeit als ein *Gespräch*²⁹. Ein solches Gespräch wurde bisher – soweit ich es überblicken kann – zumindest in deutscher und italienischer Sprache noch nicht unternommen, so dass es aus den Texten heraus erarbeitet werden muss. Für diese Studie wurden vier Werke Guardinis ausgewählt: „Welt und Person“ (1939), „Freiheit, Gnade und Schicksal“ (1948), „Das Ende der Neuzeit“ (1950) und „Die Macht“ (1951). Dass diese vier Werke zusammengehören, geht aus den Angaben des Autors selbst hervor³⁰. Aus der Lektüre dieser Texte sowie der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* lässt sich *zunächst* ein Blick auf einige philosophische oder theologische Entwürfe, die in derselben Zeit entstanden, werfen, mit der Frage: Wie können unsere Texte in den Denkströmungen ihrer Zeit verortet werden? Bieten sie eine Antwort auf die damals gestellten Probleme oder bleiben sie eher am Rande des allgemein anthropologischen Anspruchs? *Zweitens* werden Aussagen bei Guardini und bei der Pastoralconstitution identifiziert, geordnet und

²⁸ Siehe v.a. Kap 6: The Meaning of Person Developed by Catholic Theology, 121-146 (stützt sich wesentlich auf Guardini); außerdem S. 152 und 181.

²⁹ Denn, wenn es keine genetische Verbindung gibt, war der Name Guardini doch unter den Konzilsvätern bekannt. Vgl. BRÜSKE, Gunda, Anruf auf Freiheit: Anthropologie bei Romano Guardini, Paderborn 1998, 11f.

³⁰ „...So wird es möglich, auch wieder mit neuer Zuversicht jene Antwort zu suchen, welche die christliche Offenbarung auf sie gibt (Welt und Person, Vormerkung); „...die Untersuchungen dieses Buches gehen aus dem gleichen Bestreben hervor, das die Sammelbände „Welt und Person“, [...] bestimmt hat (Freiheit, Gnade und Schicksal, Vormerkung S.11); „Noch möchte ich darauf hinweisen, dass die hier vorgelegten Gedanken, mit denen zusammenhängen, welche in den Schriften »Welt und Person« (1950) und »Freiheit, Gnade und Schicksal« (1949) entwickelt sind (Ende der Neuzeit, Vormerkung S.11); „...Sie knüpfen an jene, die im vergangenen Jahr mit dem Titel »Das Ende der Neuzeit« erschienen sind“ (Die Macht, Vormerkung S. 12).

zusammenfassend im Hinblick auf das Gespräch wiedergegeben. *Drittens* werden eine kritische Würdigung sowie eine systematische Weiterführung versucht. Hierbei werden die Aussagen beider Ansätze in drei bzw. vier Ideenkreisen nochmals aufgegriffen, zusammen betrachtet und auf ihre Aussagekraft und Aktualität befragt. Die Frage ist, ob sie noch aktuell sind oder bereits überwunden wurden. Wenn sie noch aktuell sind, welche Schwierigkeiten gibt es mit den von ihnen verwendeten Begriffen und wie wären sie heute zu verstehen? Da die theologische Anthropologie den heutigen Menschen in seiner konkreten Situation ansprechen soll und da die Begegnung mit dem Menschen meistens auf dem Feld der Pastoral, also mitten in der Welt von heute, geschieht, wird am Ende gefragt, ob sich aus dem *Gesamten* mögliche Hinweise formulieren lassen, die für die heutige Verkündigung wichtig sein könnten. Der Aufbau des jeweils einzelnen Kapitels lässt sich wie folgend vorzeichnen.

Erstes Kapitel

Im ersten Kapitel geht es darum, von den Texten und der dazu gehörenden Literatur aus, einen kurzen Blick auf einige philosophische und theologische Strömungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu werfen. Es handelt sich hier *nicht* um eine Geschichte der Philosophie oder Theologie, – dieser Aufgabe würde das Kapitel nicht gerecht –, sondern um den Versuch, auf das zu achten, was im selben Zeitraum von anderen gesagt wurde. Dass im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert die Welt und mit ihr die Philosophie und Theologie eine neue Wende erfuhren, ist eine Tatsache, die kaum einer leugnen würde. Was erregt die Sorge um den Menschen in jener Zeit? Vor allem drei Strömungen der Philosophie lassen sich besonders auf die Anthropologie beziehen: Phänomenologie, Existenzphilosophie und Personalismus. Autoren wie Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Gabriel Marcel und Martin Buber sollen hier kurz zu Wort kommen. Im Bereich der Theologie sind die Beiträge Rudolf Bultmanns, Emil Brunners und Karl Barths auf protestantischer Seite, sowie die anthropologisch gewendete Theologie Rahners, die „Nouvelle Théologie“ Marie Dominique Chenu, Yves Congars, Henri de Lubacs, Jean Daniélous und die Theologie des „Heutig-Werdens“ von Papst Johannes XXIII. auf katholischer Seite zu erwähnen. Dabei kommt man zu der Feststellung, dass unsere Texte sich zwar in keine von diesen Strömungen und Beiträgen einordnen lassen, wohl aber sie kennen, von ihnen Elemente übernehmen, interpretieren und weiterentwickeln.

Zweites Kapitel

Im zweiten Kapitel werden grundlegende Aussagen Guardinis über den Menschen zusammengefasst und wiedergegeben. Bevorzugt werden jene Aussagen, die einen

theologischen Inhalt haben oder bei Guardini einen solchen erhalten. Das Werk „*Welt und Person*“ bietet die Grundlage und die Struktur seiner Anthropologie. Fast alle Guardini-Interpreten sind nämlich der Meinung, dass dieses Werk das wichtigste seines anthropologischen Denkens ist³¹ und geben deswegen seine Aussagen, mit wenigen Unterschieden, nach dessen Schema wieder³². «Person» ist der Leitbegriff Guardinis, mit dem er eine aufsteigende Anthropologie vorschlägt, nämlich: „Aufbau der menschlichen Person, der personale Bezug und die christliche Personalität“. Der Mensch ist Person, aber nicht aufgrund irgendeiner Eigenschaft, auch nicht aufgrund einer von Gott gekommenen zusätzlichen Gnade, sondern allein durch den Anruf Gottes ins Dasein. Gerade dadurch, dass Gott den Menschen ins Dasein «anruft» und nicht – wie den Rest der Schöpfung – «befiehlt», schafft er ihn als Person. Daraus zieht Guardini die Folgerung, dass die Person als *angerufene* nur in einer Ich-Du-Beziehung sich als solche verwirklicht und zur Entfaltung kommt; ihr höchster Bezug ist aber Gott selbst. Der christlichen Offenbarung kommt im Gedanken Guardinis eine fundamentale Rolle zu, indem sie die christliche Personalität begründet und zu ihrem Tiefsten und Höchsten führt. Gewiss werden an verschiedenen Stellen auch viele andere Werke und Beiträge des Autors miteinbezogen werden, darunter auch das im Nachlass erhaltene und in deutscher Sprache noch nicht veröffentlichte Material: „Der Mensch“ 1933-1939.

Drittes Kapitel

Eine Frage, die zu wenig gestellt und noch weniger beantwortet worden ist, lautet: Welches Menschenbild liegt dem Zweiten Vatikanischen Konzil zugrunde? Noch konkreter: Welche Aussagen über den Menschen sind in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* anzutreffen? Das dritte Kapitel widmet sich dieser Frage. Aber auch hier geht es *nicht* um ein Resümee der gesamten Pastoralkonstitution, denn sie beschäftigt sich in ihrem großen Teil eher mit der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt. Das eigentlich Lehrhafte im Sinne einer theologischen Anthropologie befindet sich im ersten Kapitel des ersten Teils (Art.12-22). Diese Artikel dürfen allerdings von der ausführlichen Einleitung (Art.4-10), den Ausführungen „über die menschliche Gemeinschaft“ (Art.23-32) und „das menschliche

³¹ Vgl. GERL-FALKOVITZ, Hanna Barbara, Romano Guardini. Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, Kavelaer 2005, 236; MERKER, Hans, Christliche Weltanschauung bei Romano Guardini 45-68 in: HENRICH, Franz (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg 1999, 59; BISER, Eugen, Erkundung des Menschlichen, 70-95, in: RATZINGER, Joseph (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 75.

³² Vgl. PARISI, Faustino, Mondo e persona; PELZ, Maria, Wege des Lebens; BÖRSIG-HOVER, Lina, Das personale Antlitz des Menschen; BRÜSKE, Gunda, Anruf der Freiheit; KNOLL, Alfons, Glaube und Kultur; KLEIBER, Hansruedi, Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini; KURTH, Bruno, Das ethische Denken Romano Guardinis; PARK, Chan Ho, Wer sein selbst verliert, wird es gewinnen; REBER, Joachim, Die Welt des Christen; SCHILSON, Arno, Perspektive theologischer Erneuerung.

Schaffen“ (Art.33-39) nicht getrennt werden. Dass der Mensch «Person» ist, wird hier allerdings vorausgesetzt und nicht begründet. Personsein und Würde leiten sich eher ab von der Ebenbildlichkeit Gottes; Ich-Du-Beziehung und Gemeinschaftscharakter gründen in der Erschaffung als Mann und Frau und in der hohen Berufung des Menschen. Jesus Christus, das menschengewordene Wort Gottes ist Mitte und höchster Punkt der gesamten christlichen Anthropologie und die einzige mögliche Antwort auf die existenzielle Frage: Was ist der Mensch? Dieses Menschenbild soll hier zusammenfassend vorgestellt werden, so wie es im Text erscheint. Da ergibt sich allerdings die Frage: War die Absicht des Konzils eine biblisch- theologische Lehre vom Menschen darzustellen? Oder, handelte es sich eher um eine pastorale Auffassung, die der Kirche in der Welt von heute helfen soll, dem Menschen in der rechten Weise zu begegnen, ihn besser zu verstehen? Darf man überhaupt aus der Pastorkonstitution eine theologische Anthropologie –im Sinne der Dogmatik– herauslesen?

Viertes Kapitel

Im vierten Kapitel kommt es zum Gespräch über die dargestellten Menschenbilder. Da in der dazu herangezogenen Literatur beide Ansätze genauso geschätzt wie kritisiert werden, erweist sich eine kritische Würdigung als guter Einstieg. Das Gespräch selbst erfolgt dann in drei Schritten: die grundlegenden Aussagen, die existenziellen Bestimmungen und die christologische Erschließung des personalen Seins. Wichtig ist hier die Systematisierung der Aussagen und die Frage: Was ist das Wichtigste für jeden Ansatz? Es erübrigt sich allerdings zu sagen, dass es sich um zwei unterschiedliche Arten von Dokumenten handelt; bei Guardini heißt es „Versuche einer christlichen Lehre vom Menschen“, wie er selber zu sagen pflegte; beim Konzil handelt es um ein lehrhaftes Dokument der Kirche.

Zum Schluss dieses Kapitels wird der Versuch gemacht, aus dem Gesamten einige Ergebnisse zu formulieren. Vor allem geht es hier um die Frage, ob die in dieser Arbeit vorgefundenen Aussagen heute noch aktuell sind. Die Frage ist dadurch berechtigt, dass beide Ansätze vom konkret- kulturellen und historischen Moment ausgingen und die Situation sich in diesen Jahrzehnten so sehr verändert hat, dass sie heute vielleicht nichts oder wenig zu sagen haben. Wie sieht die Situation heute aus? Ließen sich trotzdem aus beiden Menschenbildern konkrete Applikationen im Sinne einer Pastoralanthropologie formulieren? Denn hier wird die Ansicht vertreten, dass die theologische Anthropologie sich im alltäglichen Leben selbst konkretisieren sollte; sie entspringt aus dem Leben, aus dem geschichtlichen und in der Heiligen Schrift bezeugten Gott-Mensch-Verhältnis. Das biblische Menschenbild lässt den Menschen nämlich nicht zum Gegenstand einer Theorie

werden, die dessen konkretes Leben verdecken würde³³, sondern nimmt ihn ernst in seinen *Beziehungen*, zu sich selbst, zu Gott, den Anderen und der Welt.

³³ Vgl. SCHOBERTH, Wolfgang, Einführung in die theologische Anthropologie, 34.

KAPITEL I

THEOLOGIEGESCHICHTLICHE VERORTUNG

Einleitung: Geschichtliche Entwicklung der Begriffe *Welt* und *Mensch*

Die Antike kennt kein einheitliches Wort für *Welt*, sondern mehrere unterschiedliche, die sich jedoch in zwei Gruppen vereinen lassen. Aus der griechischen Sprache kommt das Wort *kosmos*, dessen lateinische Übersetzung *mundus* ist. Gemeint ist damit der räumliche Sinn der Wirklichkeit, als positive, gute, sinnvolle Ordnung des Ganzen, das, was wir heute als Erdkreis, Weltkugel, Weltraum oder Außenwelt bezeichnen. Aus der hebräischen Sprache kommt das Wort *ʿolām*, dessen Bedeutung im Griechischen mit *Aion* und im Lateinischen mit *sæculum* wiedergegeben ist. Gemeint ist damit der zeitliche Sinn der Wirklichkeit als Zeitalter, Menschenalter, Weltalter; also das zeithafte Dasein¹. Die Trennung ist eher methodisch, denn man kann nicht sagen, dass dem griechischen Denken der zeitliche Sinn unbekannt oder den orientalischen Kulturen der räumliche Sinn fremd gewesen wäre. Selbst die Bibel kennt doch beide Bedeutungen; einmal ist die Welt „Himmel und Erde“, Schöpfungstat durch Gottes Wort (Vgl. Gen 1,1; 2,4); ein anderes Mal ist die Welt die schlechte, vergehende, zu überwindende Welt und der Herrschaftsbereich Satans, der Sünde und des Todes². Letzteres vor allem in apokalyptischen Texten des Alten und Neuen Testaments, die gerade den Einfluss beider Kulturkreise widerspiegeln.

Vor diesem Hintergrund kann man sagen, die gesamte Geschichte des Begriffes bewegt sich „zwischen *kosmos* und *sæculum*, zwischen dem Verständnis der Welt als eines zu einer Einheit zusammengefassten Gesamt von Erscheinungen in Raum und Zeit und dem als einer gottwidrigen, noch nicht im Einklang mit Gottes Gerechtigkeit befindlichen Wirklichkeit“³. Während es im Frühchristentum zu einer gewissen Abwertung des gegenwärtigen Zeitalters und zum theologischen Gedanken einer anderen, jenseitigen Welt kam, wurde im Mittelalter von der Schöpfungstheologie aus die Vorstellung eines einheitlich geordneten Kosmos rekonstruiert. Das Frühchristentum charakterisiert sich durch die Spannung zwischen einem kosmologischen und einem das zeitliche Leben und die existenzielle Praxis des Menschen betreffenden Weltbegriff. Das Mittelalter hingegen lenkt die Diskussion auf die tatsächliche Verbindung von Gott und Welt. Gott ist die erste Ursache (die Welt geht aus Gott hervor) und das letzte Ziel (und sie kehrt zu ihm zurück).

¹ Vgl. RENTSCH, Thomas, Welt I, in: Historisches Wörterbuch für Philosophie [HWPh.], Bd. 12 (2004), 408.

² Vgl. WOSCHITZ, Karl, Welt: Biblisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd.10 (2001), 1062.

³ RUSTER, Thomas, Welt: Historisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 10 (2001), 1063.

In der Neuzeit kommt es durch die kopernikanische Wende zu einer Ablösung von früheren Vorstellungen und zur Unterscheidung zwischen theoretischem und realem Wissen um die Welt. Nun ging es um den physikalischen Aufbau der Welt im Raum und um den erkenntnistheoretischen Weltbegriff, der sich in einer Vielfalt von Ansätzen niederschlug. Die Theologie verlor dabei den Kontakt zum naturwissenschaftlichen und philosophischen Weltverständnis und kritisierte die verschiedenen Welt-Entstehungsmodelle⁴. Doch der religiös-theologische Weltbegriff bildete sich weiter aus, scholastisch, mystisch, pantheistisch, existenz- und prozesstheologisch, immer aber in der Spannung von *kosmos* und *saeculum*, von göttlicher Schöpfung und Ort der Sünde, von Weltverantwortung und Weltfrömmigkeit und Weltverachtung und Weltflucht. Seit dem 19. Jahrhundert verstärkte sich der Gegensatz *Kirche-Welt* auf politischer und gesellschaftlicher Ebene und die Distanz wurde noch größer durch die Verurteilung der Säkularisierung seitens der Kirche. Das 20. Jahrhundert hingegen ist bestimmt von der Suche nach der Bejahung einer nunmehr als *Geschichte* verstandenen Welt in ihrer Verwiesenheit auf Gott und im Blick auf die verborgene Gegenwart Gottes in ihr, in der Kultur, sowohl als Akzeptanz, als auch als Kritik des Weltlichen.

Die Reflexion über den *Menschen* erstreckt sich über die gesamte Denkgeschichte; besonders in Krisenzeiten wurde das Menschliche zum Problem. Auch hier bewegten sich die Fragen zum Beispiel zwischen den Dimensionen Natur und Geschichte, Körper und Geist, irdisch und göttlich, sterblich und unsterblich. In der Satapatha-Brahmana (Hinduismus) gehört der Mensch zu den ausgezeichnetsten aller domestizierten Tiere, da er als einziges fähig zum Karma und damit zur Befreiung vom Rad der Wiedergeburt ist⁵. Im griechischen Denken ist das Wort *anthropoi* der Gegenbegriff zu *theoi*; der Mensch ist ein Wesen, dessen Wohnsitz nicht im Himmel, sondern auf Erden ist. Die Herkunft des lateinischen Wortes „homo“ aus „humilis“ erinnert daran⁶. Naturphilosophisch betrachtet man den Menschen als zwischen Kosmos und Tierwelt, zwischen Kräften und Mängeln stehend; für die Sophisten ist er Schöpfer seiner selbst und das Maß aller Dinge, alles, was wahr, falsch, gut und schlecht ist. Für den Platonismus ist der Mensch wesentlich Seele, die mit dem Körper zusammengejocht ist. Die Seele hat wiederum drei Gestalten: Begierde, Mut und Vernunft. Letztere ist die Wächterin und überhaupt die wichtigste, da durch sie der Mensch zum Herrn seiner selbst und zu gottähnlichem Wesen wird. Dafür bedarf er nur

⁴ Vgl. RENTSCH, Th., Welt I, in: HWPh. Bd. 12 (2004), 409; RUSTER, Th., Welt: Historisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 10 (2001), 1064f.

⁵ Vgl. HÜGLI, Anton, Mensch: Antike und Bibel, in: HWPh. Bd. 5 (1980), 1061f.

⁶ Ebd. 1062.

eines: „Erziehung“⁷. Aristoteles bringt die Einheit zwischen Leib und Seele, Natur und Vernunft wieder in den Diskurs ein. Doch sein wichtigster Beitrag ist die Definition des Menschen als „*zoon politikon*“, d.h. ein von Natur aus nach Gemeinschaft strebendes Wesen. Nur dadurch bewahrt er sich davor, zum schlechtesten Wesen zu werden.

In der Bibel wird der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott, seinem Schöpfer, betrachtet. Die Geschichte ist dabei eine entscheidende Kategorie als der Ort, an dem sich Gott und Mensch begegnen. Der biblische Mensch lebt vom Lebensodem Gottes und er würde aufhören zu leben, wenn Gott ihm seinen Odem entziehen würde. Er erfährt sich als von Gott angerufen und zur Antwort aufgefordert. Er erlebt sich einerseits als Gipfel der Schöpfung und Ebenbild Gottes, andererseits seiner Weltlichkeit und Vergänglichkeit verhaftet. All das erhält seine ganze Leuchtkraft in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, des neuen Menschen, der dem alten Menschen durch Bekehrung, Taufe und Glauben einen neuen Anfang des Lebens und der Gottesbeziehung vermittelt⁸. In Frühchristentum und Mittelalter setzten sich die beiden in der griechischen Philosophie – von Platon und Aristoteles – vertretenen Modelle des Denkens über den Menschen fort und bezogen nun auch Elemente der biblisch-christlichen Anthropologie mit ein. Man betonte einerseits die *Einheit* des Menschen in all seinen Dimensionen, andererseits die *Rettung* des Geistigen, wobei die Einheit des Menschen in den Hintergrund trat. Augustinus erblickte in der Einheit von Geistseele und Leib das größte Rätsel. Thomas betonte die Einheit folgendermaßen: Die Geistseele sei als solche wesenhafte Form des Leibes⁹. Trotz aller Versuche konnte im Mittelalter jedoch keine endgültige Lösung für das *Leib-Seele-Problem* gefunden werden.

Mit der Entdeckung der Autonomie des Ich und des Gewissens in der *Neuzeit* fing der Mensch an, sich immer mehr als Subjekt einer grenzenlosen Schaffenskraft und Macht zu verstehen. Macht und Stärke waren im Mittelalter durch den christlichen Glauben *nur* auf Gott bezogen; der neuzeitliche Mensch war aber versucht, diese göttlichen Prädikate für sich zu beanspruchen. Nun geschieht auch hier – sozusagen – eine kopernikanische Wende: Der Mensch wird immer mehr zur Mitte, um die sich alles dreht: Er wird zum Schöpfer der Erkenntnis und der Wissenschaft, er kann Eigengerechtigkeit schaffen, seine Gottebenbildlichkeit bezieht sich vor allem auf göttliche Schaffenskraft usw. er wird also „ein menschlicher Gott“¹⁰. Diese Grundeinstellung schlug sich bis in unsere Tage

⁷ Vgl. Ebd. 1065.

⁸ Vgl. HAAG, Ernst/DAUTZENBERG, Gerhard, Mensch: Biblisch-Theologisch, in: LThK³, Bd. 7 (1998), 110-113; HÜGLI, Anton/KIEFHABER, Martin., Mensch: Altes und Neues Testament, in: HWPh. Bd. 5 (1980), 1069-1071.

⁹ Vgl. HAEFFNER, Gerd, Mensch I. Philosophisch, in: LThK³, Bd. 7 (1998), 105f.

¹⁰ Vgl. HÜGLI, A, Der Mensch als Schöpfer seiner selbst, in: HWPh. Bd. 5 (1980), 1075f.

denkgeschichtlich in einer Vielzahl von Ansätzen und *gesellschaftlich-politisch* in einer Vielzahl von Ereignissen nieder. Im 20. Jahrhundert war man der Meinung, das alles sei nicht das Eigentliche des Menschen, er solle sein Eigentliches erst finden. Einige dieser philosophischen und theologischen Beiträge werden in diesem Kapitel als Beispiele dieser neuen Wendung skizziert.

1. Epochale Umbrüche

Das 20. Jahrhundert ist durch eine rasante Beschleunigung aller politischen und gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse charakterisiert. Am Anfang des Jahrhunderts war die Welt noch immer mancherorts unter den Kolonialmächten aufgeteilt, während die Demokratie noch am Wachsen war. Heute sieht die politische Situation zwar anders aus, aber dazwischen liegen Ereignisse mit globalen Auswirkungen, wie der Erste Weltkrieg, die russische Revolution, die nationalistischen und kommunistischen Diktaturen, der Zweite Weltkrieg, die Entkolonisierung vieler Entwicklungsländer, der Zusammenbruch des Kommunismus, die Globalisierung der Wirtschaft usw.¹¹.

Neben den politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen machten Wissenschaft und Technik so enorme Fortschritte wie nie zuvor. Die Zeit dehnte sich, der Raum schrumpfte, im Sinne der Einsteinschen Physik. Die Kräfte der Natur wurden neu entdeckt und zu ihrer Höchstleistung gebracht. Große Fortschritte, die allerdings ambivalent bleiben, weil sie genauso Leben ermöglichen und Krankheiten heilen wie der Welt Elend und Tod zufügen können. Die Technik etwa wurde sowohl für die Medizin und Weltraumfahrt eingesetzt wie auch für die Herstellung von Kriegswaffen. Auch im sozialen Leben beschleunigten sich die Prozesse; der Arbeits- und Lebensraum der Menschen war bisher vorgegeben und überschaubar gewesen, nun aber veränderten sich durch das schnellere Wachstum der Industrie und des Arbeitsfeldes auch der Lebensstil und die Strukturen der Gesellschaft.

In keinem anderen Jahrhundert gab es so viele Veränderungen; „In keinem anderen Jahrhundert unterscheiden sich Anfang und Ende so dramatisch“¹² wie im 20. Jahrhundert. Oder wie es in M. Schelers Formulierung heißt: „Zu keiner Zeit der Geschichte ist der Mensch sich so *problematisch* geworden wie in der Gegenwart“¹³. All das prägte auch das philosophische und theologische Denken. In der katholischen Kirche stand am Anfang des Jahrhunderts die Diskussion um den Modernismus, um die Bedeutung der Geschichte, der menschlichen Erfahrung und der Vernunftkenntnis. Es wuchs allmählich eine gewisse

¹¹ Vgl. NEUNER, Peter, Einleitung 9-32, in: NEUNER, Peter/WENZ, Gunther (Hgg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 9.

¹² Ebd. 9f.

¹³ SCHELER, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1949, 12.

Skepsis gegenüber der Vernunft, die es bisher trotz aller grandiosen Erfolge nicht dazu gebracht hatte, Armut, Not und Elend in der Welt zu vermindern oder gar zu überwinden¹⁴. Angesichts der anthropologischen Fragen, die teilweise durch die epochalen Umbrüche ausgelöst worden waren, sahen sich Philosophie und Theologie vor der Aufgabe, neue Antworten zu finden und neu zu formulieren, aber eben nicht mehr durch Zugriff auf die Vernunft und ihre Großartigkeit, denn dieser Weg des Nachdenkens über den Menschen hatte sich bereits als unsicher erwiesen.

1.1 Philosophische Anthropologie im Umbruch

Schon seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten sich eine zunehmende Kritik der spekulativen Philosophie und ein Aufschwung der Natur- und Geschichtswissenschaft durchgesetzt, die frühere Gestalten der Anthropologie in Frage stellten¹⁵, so dass erneut eine Verunsicherung eintrat. Als Reaktion auf diese eingetretene Verunsicherung des Menschen kommt es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer Neubegründung der philosophischen Anthropologie, in Deutschland vor allem durch Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. An die Stelle der Metaphysik tritt nun eine Naturphilosophie; an die Stelle des Wesens des Menschen tritt nun die Vielheit seiner Erscheinungsweisen¹⁶.

Die Philosophie gewann in der Anthropologie den Schein einer Weltanschauung und fing an, am Lebensweltproblem zu arbeiten, weil sie „weder nur erkenntnistheoretisches Instrument der Naturwissenschaften noch nur Gestalt der traditionellen Schulmetaphysik sein wollte“¹⁷. Zeugen davon sind die Phänomenologie und die Existenzphilosophie. Der Personbegriff wurde wieder zu einem zentralen Thema der Philosophie, nun mehr als relationaler bzw. dialogischer Begriff, der die Konstitution des Personseins wesentlich aus der tätigen Beziehung, aus dem geschichtlichen Gegenüber zu anderen Personen oder zu Gott erklärte (dialogischer Personalismus)¹⁸. Franz Rosenzweig, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Martin Buber, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Michel Henry u.a. lenkten den Blick auf die existenziell-dialogische Dimension des Menschseins und schlugen damit eine neue Richtung des Philosophierens ein.

1.2 Theologie im Umbruch

Im Laufe dieser beschleunigten Entwicklung wusste sich auch die Theologie angefragt, auf

¹⁴ Vgl. NEUNER, P, Einleitung, in: Theologen des 20. Jahrhunderts, 10.

¹⁵ Vor allem zwei Gestalten: „Ihre Integration in eine als Vernunftkritik oder geschichtlich-philosophisch durchgeführte Metaphysik (Kant, Hegel), wie ihre Erhebung zur Fundamentalphilosophie (Heinroth, Feuerbach)“. HONNEFELDER, Ludger, Anthropologie (Allgemeine...) LThK³, Bd.1 (1993), 723.

¹⁶ Vgl. Ebd. Anthropologie: Allgemeine Wissenschaftsgeschichte, in: LThK³, Bd. 1 (1993), 723f.

¹⁷ MARQUARD, Odo, Anthropologie, in: HWPh. Bd.1 (1971), 369.

¹⁸ Vgl. WILDFEUER, Armin, Person: Philosophisch, Moderne, in: LThK³, Bd. 8 (1999), 45.

die jeweils gestellten Fragen dieser herausfordernden Welt Antworten aus der christlichen Überlieferung zu geben¹⁹. Diese Antwortsuche hat unterschiedliche Gestalten angenommen, so dass sie hier nur in groben Pinselstrichen gezeichnet werden kann.

Die Neuscholastik etwa, die sich auch als Kritik des Modernismus verstehen lässt, drängt großenteils die neuen Ansätze des 19. Jahrhunderts zurück²⁰ und beansprucht dabei, dass „jede gesunde und vernunftgemäße Philosophie und Theologie in gewissem Sinne aristotelisch und christlich, so scholastisch, sein müsse“²¹. Sie wurde aber gleich in Frage gestellt, weil sie den Eindruck vermittelte, dass die geistesgeschichtlichen Wandlungen der Neuzeit an der katholischen Theologie fast völlig vorübergegangen seien. Auf der anderen Seite gab es Theologen, die sich unter der Herausforderung ihrer Zeit neue Wege bahnten und ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse mit der Treue zur Kirche in Übereinstimmung zu bringen vermochten. Sie eröffneten Wege, die in den Jahren vor und nach dem II. Vatikanum fruchtbar werden sollten. In diesem Zusammenhang lässt sich die Aussage Karl Rahners in Bezug auf die Schultheologie verstehen: „Die Dogmatik von heute ist sehr rechtgläubig. Aber sie ist nicht sehr lebendig“²²

Eine eigene Position nahm das Werk Teilhard de Chardins ein, „der naturwissenschaftliche Erkenntnisse, insbesondere in Anthropologie und Evolutionslehre, mit dem christlichen Glauben“²³ versöhnen wollte. Der bedeutsamste Impuls für die Öffnung der Theologie auf die Geschichte erfolgte in Frankreich. An der Hochschule *Le Saulchoir* suchten Marie-Dominique Chenu und Yves Congar seit 1937 Neuansätze für die Theologie und Pastoral sowie für die ekklesiologischen und ökumenischen Studien. Am *Institut catholique* in Lyon-Fourvière suchten Henri de Lubac und Jean Daniélou, in bewusster Abkehr von der herrschenden Neuscholastik, biblische und patristische Quellen für die Theologie fruchtbar zu machen²⁴. Als *Nouvelle Théologie* wurde dieser Aufbruch bezeichnet, um ihn als tendenziell modernistisch zu kritisieren. Dieser wird übrigens entscheidend für die Theologie des II. Vatikanischen Konzils. Außerhalb der theologischen Fakultäten und Ordenshochschulen hingegen war es etwas leichter, sich den Fragen zu stellen, die die Zeit aufwarf und auf die man noch keine klare Antwort gefunden hatte. So kamen wichtige Anregungen von Theologen wie von Joseph Bernhart, Romano Guardini und in gewisser

¹⁹ Vgl. NEUNER, P, Einleitung, in: Theologen des 20. Jahrhundert, 10.

²⁰ PRÖPPER, Thomas, Theologie und Philosophie: Historisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 9 (2000), 1453.

²¹ SCHMIDINGER, Heinrich, Neuscholastik, in: HWPh. Bd. 6 (1984), 772.

²² RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie, Bd.1, Einsiedeln u.a. 1954, 22.

²³ Vgl. NEUNER, P, Einleitung, in: Theologen des 20. Jahrhunderts, 23f.

²⁴ Vgl. Ebd. 24; GIBELLINI, Rosino, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert [Übertr. ins Dt.: Peter-Felix Ruelius], Regensburg 1995, 157f.

Weise auch Hans Urs von Balthasar, die Themen aufgriffen, die sonst im offiziellen Bereich der Theologie und Kirche noch *tabu* waren²⁵.

Die größte und wichtigste Wende der katholischen Theologie erfolgte aber im Gefolge des II. Vatikanums, dessen Programm Papst Johannes XXIII. mit dem Begriff *Aggiornamento* erklärte. Dadurch wurden Anstöße aufgenommen, die sich im Katholizismus des 20. Jahrhunderts bis dahin nicht hatten durchsetzen können. Theologen, die früher ihre Überzeugungen etwas vorsichtig hatten vortragen müssen, wurden nun zu Vorläufern und Wegbereitern des Konzils z. B. Yves Congar, Henry de Lubac; dazu gehören freilich auch Karl Rahner und Joseph Ratzinger, um nur einige Namen zu nennen. Die Konstitutionen *Lumen Gentium* und besonders *Gaudium et spes* beweisen, „dass sich die katholische Kirche der Zeit, der modernen Gesellschaft, ihren Herausforderungen, der Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute stellen wollte“²⁶.

In der theologischen Anthropologie zeichnete sich die Entwicklung zur Verselbständigung in dem Sinne ab, „dass das christliche Verständnis des Menschen zunehmend auch außerhalb des dogmatischen Gesamtentwurfs christlicher Lehre zur Darstellung kommt“²⁷. Romano Guardini ist ein klares Beispiel dafür. So kommt es zu verschiedenen theologischen Ansätzen, die die Verengungen der neuzeitlichen Theologie zu überwinden suchen und so den Weg des II. Vatikanums bereiten²⁸. Indem man die Chance sah, dass der Mensch sich wieder als Geschöpf inmitten der Natur erkennt, dass er alles wesentlich aus Gnade hat, setzte man sich auch hierbei für das Ende des säkularen Humanismus ein. Während neuzeitliche Anthropologie ohne Rekurs auf Gott konstruiert war, muss nun das Thema theologischer Anthropologie „der Mensch vor Gott“ sein.

Die Offenbarung wird nun als eine anthropologisch vermittelte, d.h. eine an der Offenheit des Menschen auf die göttliche Selbstmitteilung reflektierte Offenbarung dargestellt. R. Bultmann fasst es so zusammen: „Wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott sein kann, so muss geantwortet werden: nur als ein Reden von uns“²⁹. Im katholischen Raum erreicht dieses Denken seinen Höhepunkt als anthropologisch gewendete Theologie, wie sie vor allem von K. Rahner vorgelegt wurde. Er stellte die These auf, dass „da, wo der trinitarische Gott als Schöpfer sich an das andere seiner selbst mitteilt, der Mensch entsteht. [...] In einer

²⁵ Vgl. NEUNER, P, Einleitung, in: Theologen des 20. Jahrhunderts, 25 [Hervorhebung JN]

²⁶ Ebd. 26.

²⁷ FISCHER, Hermann, Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie 9-19 in: Ders. (Hg.), Anthropologie als Thema der Theologie, Göttingen 1978, 11.

²⁸ Vgl. WIEDENHOFER, Siegfried, Theologie, in: LThK³, Bd.9 (2000) 1438.

²⁹ BULTMANN, Rudolf, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd.1, Tübingen 1954, 33.

Transzendenz, die in Jesus Christus, dem ganz und gar mit Gott und uns geeinten Menschen ihre vollendete Gestalt besitzt³⁰. Karl Barth bietet seinerseits eine christologische Begründung und Entfaltung der Anthropologie, aber er verzichtet auf einen Dialog mit den philosophischen Bemühungen um ein angemessenes Verständnis des Menschen, die in seiner Zeit aktuell waren³¹. Pannenberg fragt -mit Rahner etwa- nach den transzendentalen Bedingungen oder Voraussetzungen menschlicher Existenz vor Gott wie Geschichtlichkeit, Personalität, Geistigkeit, Freiheit, Leiblichkeit, Sozialität, Geschlechtlichkeit, aber er bestätigt zugleich die Aussage des II. Vatikanums, dass sich erst im Licht des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft aufklärt³².

2. Philosophische Entwürfe zur Anthropologie im 20. Jahrhundert

2.1 Phänomenologie

Um die Wende zum 20. Jahrhundert glaubte man, am Abschluss des metaphysischen Denkens und sogar am Ende der wissenschaftlichen Philosophie zu sein. Als neue Denkrichtung entsteht dann die *Lebensphilosophie* „als Lebenswertung und Leistung, die aus dem Bedürfnis nach Besinnung entspringt, dem Bedürfnis einer letzten Festigkeit der Stellung des Menschen zur Welt“³³. Denn solange die Philosophie sich nur noch als exakte Wissenschaft darstellt, verliert sie den Sinn für die – geschichtliche – Lebenswelt, die jeder Mensch leben und verstehen will. Anders ausgedrückt, wenn die Philosophie dem Menschen nützlich werden soll, so müsste sie dessen konkretes Leben zu ihrem Mittelpunkt machen. Was die Form und Methode betrifft, setzte man zunächst nur das Leben voraus³⁴; bald aber machte sich die *Phänomenologie* auf den Weg zur Philosophie der Lebenswelt.

Die Parole «*Zu den Sachen selbst!*» von Edmund Husserl weist hin auf den Versuch, den Blick für Eigenart und Vielfalt der Erfahrung zu öffnen und so die Tradition philosophischer Radikalität zu erneuern. Die Phänomenologie versteht sich demnach als Wissenschaft von Phänomenen: „...Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muss der Antrieb der Forschung ausgehen“³⁵. Diese neue Denkweise, wie alle anderen Denkströmungen, nahm nicht nur eine einzige Gestalt an, sondern sie entwickelte sich ganz unterschiedlich. Uns interessiert hier diejenige Entwicklung, bei der sie sich besonders mit

³⁰ MENKE, Karl-Heinz, Mensch: Systematisch- Theologisch, in: LThK³, Bd. 7 (1998), 113.

³¹ Vgl. FISCHER, H, Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie, 15.

³² Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Mensch: Systematisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 7 (1998), 114.

³³ MARQUARD, Odo, Philosophie: Von Kant bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: HWPh. Bd.7 (1989), 730.

³⁴ Vgl. Ebd. 728.

³⁵ WALDENFELS, Bernhard, Philosophie: Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken, in: HWPh. Bd. 7 (1989), 742.

der Lebensphilosophie und später auch mit der Existenzphilosophie berührt³⁶. In diesem Fall wendet sie sich von ihren Anfängen bei Husserl ab und schließt sich eher dem Existenzdenken Kierkegaards an. Unter diesem Verständnis begrüßte M. Scheler die Phänomenologie als eine „Sach-Philosophie“, die sich von der Schulphilosophie absetzt³⁷, und begründete darauf die philosophische Anthropologie als eigenständige Disziplin, die später durch H. Plessner und A. Gehlen fortentwickelt wurde.

2.1.1 Max Schelers Anthropologie

Die erste Frage Schelers ist die Frage nach der „Stellung des Menschen im Kosmos“. Im Zentrum seines Denkens stehen „weder die Seinsfrage noch ein transzendentes Bewusstsein, sondern der in seinem *Hier und Jetzt faktisch lebende Mensch* mit seiner leiblich-geistigen Einheit und Weltoffenheit“³⁸. Sein Ausgang von der Phänomenologie Edmund Husserls ist zwar von Bedeutung, aber er geht dezidiert andere Wege, weil für ihn die Zentralstellung des erkennenden Subjekts eine ungerechtfertigte Reduktion darstellt³⁹. Als zweites fragt er sich, was genau die Sonderstellung des Menschen im Leben jedes Einzelnen ausmacht. Damit wird die Anthropologie zum zentralen Gegenstand der Philosophie.

A. Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos

Der Mensch fasst zwar in sich den Stufenbau der Natur zusammen, aber was er eigentlich ist, „ergibt sich nicht im Blick auf diese Konzentration biopsychischer Wesensformen, sondern im Blick auf den der Vitalsphäre schlechthin enthobenen und ihr entgegengesetzten *Geist*“⁴⁰. Geist meint hier keineswegs Vernunft, sondern das, was von den organischen Gestalten entbunden ist. Er erklärt es folgendermaßen: Die menschliche Existenz bewegt sich zwischen der dunklen Sphäre des allgemeinen Lebensdranges und der hellen Sphäre des Bewusstwerdens, dessen Spitze die nur dem Menschen eigentümliche Existenzform der Person ist. Der Mensch ist *einerseits* in die universale Tendenz des Lebens eingeschlossen, wonach das Leben auf das Wertniedrige zustrebt, *andererseits* kann er als Person dem Leben gegenüberstehen und sich ihm sogar versagend verhalten. Die Stellung des Menschen im Kosmos ist demnach Heraus-Stellung, in der nicht nur das Leben selbst erfasst wird, sondern

³⁶ Vgl. Ebd. 742. 744.

³⁷ Vgl. SCHELER, Max, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in: Gesammelte Werke, Bd. 7 hrsg. v. FRINGS, Manfred, München 1973, 265f. 327.

³⁸ FRINGS, Manfred, M. Scheler: Drang und Geist 9-42, in: SPECK, Josef (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973, 15.

³⁹ Vgl. SCHOBERTH, W, Einführung in die Theologische Anthropologie, 62.

⁴⁰ HOLZHEY, Helmut, Philosophische Anthropologie, 209-233 in: HOLZHEY, Helmut/RÖD, Wolfgang, Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München 2004, 216f.

darüber hinaus essentielle Beschaffenheiten und Aufbauformen der Welt offenbar werden⁴¹.

Mit der Betonung der Intelligenz und Wahlfähigkeit wäre für Scheler das *Spezifikum* des Menschen noch nicht erfasst, sondern nur seine Vitalsphäre, die er mit dem Tier teilt, beschrieben. Erst mit der Dimension, die sich gerade nicht als Natur beschreiben lässt und nicht mehr als Stufe des Lebens gesehen werden kann, wird der Mensch richtig erfasst. Scheler nennt diese Dimension –wie gesagt – *Geist*⁴². In der Sonderstellung des Menschen spiegelt sich außerdem seine Bezogenheit auf das Göttliche und die Unendlichkeit; diese Bestimmungen folgen nicht unbedingt aus der Gottebenbildlichkeit, sondern vielmehr daraus, dass der Mensch nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern umweltfrei ist; er ist weltoffen, d.h. er kann seine Umwelt immer wieder überschreiten. Das Wesen des Menschen ist allerdings nie abschließend zu bestimmen, weil er immer in der Lage ist, neue Gestalten des Menschseins hervorzubringen⁴³.

B. Die innere Bestimmung des Menschen

Der Begriff des Geistes wird bei Scheler weder mit der philosophischen Tradition bestimmt noch aus der Bewusstseinstatsache abgeleitet. Die kantische Bestimmung der *Vernunftperson* lehnt er ab, weil der Vernunftbegriff ihm nicht mehr geeignet zu sein schien, um die Würde des Menschen zu begründen. Ebenso schien ihm unmöglich, die Sonderstellung des Menschen *biologisch* zu erfassen. Den Begriff des *Geistes* und somit der *Person* gewinnt er aus der Reflexion über die Weltoffenheit des Menschen. Person definiert er als die Existenzform des Geistes, als die Totalität aller intentional gerichteten Akte. „Sie ist nie Gegenstand, sondern existiert nur in ihrem *Aktvollzug* bzw. im Mit-, Nach- und Vorvollzug von Akten anderer Personen“⁴⁴. Der Wert der Person ist überdies niemals ein Eigenschaftswert, d.h. prädikativer Wert, weil die Person weder ein Ding noch eine Substanz ist, zu der ein akzidentieller Wert gehörte, sondern „sie erlebt sich in jedem ihrer Akte aufs Neue und variiert in und durch diese Akte in die Zeit hinein“⁴⁵. Als Träger nicht nur von sittlichen Werten (gut, böse), sondern auch von nicht lebensrelativen Werten, ist die Person ein immer im Verhältnis zu anderen Personen je verschiedenes Sein. Personsein ist schließlich nicht nur ein individuelles, sondern auch ein soziales «Werdesein»⁴⁶.

⁴¹ Vgl. FRINGS, M, Max Scheler: Drang und Geist, 28f. [Siehe dazu: SCHELER, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 56].

⁴² Vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos (1949), 38f. Vgl. dazu. SCHOBERTH, W, Einführung in die theologische Anthropologie, 63.

⁴³ Vgl. SCHOBERTH, W, Einführung in die theologische Anthropologie, 63f.

⁴⁴ FRINGS, M, Max Scheler: Drang und Geist, 12f. [SCHELER, M, Stellung, 49f].

⁴⁵ Ebd. 17. [SCHELER, M, Stellung, 49f].

⁴⁶ Vgl. Ebd. 31.

2.1.2 Helmuth Plessner

Helmuth Plessner entwickelte den Begriff der *exzentrischen Positionalität* des Menschen und hoffte, damit den Dualismus zwischen Natur und Geist zu überwinden. Er erklärte es so: Während anorganische Körper keine Grenzen haben (oder nur in äußerlichem Sinn), haben Lebewesen eine *Innen- Außenwelt- Beziehung*. Ein Lebewesen füllt nicht eine Stelle im Raum aus, sondern es hat seinen natürlichen Ort (Positionalität)⁴⁷. Nun unterscheidet er die jeweilige Form solcher Positionalität anhand des Begriffs des „Zentrums“ (gemeint ist aber dasselbe wie mit Geist) und fährt fort: Pflanzen fehlt ein Zentrum; bei Tieren dagegen entwickelt sich ein solches Zentrum, aber sie sind sich dessen nicht bewusst, ihr *selber Sein* bleibt ihnen verborgen, sie erleben sich nicht. Gerade das aber macht die spezifische Positionalität des Menschen aus. „Menschsein ist wesentlich dadurch ausgezeichnet, dass ein Mensch sich selbst erlebt und sich zu seinem eigenen Leben noch einmal in Distanz und Beziehung setzen kann“⁴⁸. Wenn das Leben des Tiers schon zentrisch ist, ist das des Menschen exzentrisch. Ferner: Exzentrische Positionsform und Gott als das absolute, notwendige, weltbegründende Sein stehen zwar in Wesenskorrelation, aber der Mensch als exzentrisches Wesen steht nicht im Gleichgewicht und ist konstitutiv heimatlos (gegen Religion!); er muss erst werden und sich das Gleichgewicht schaffen. Sonst wäre er darauf verwiesen, dass er sich zu dem, was er schon ist, erst machen muss⁴⁹.

2.1.3 Arnold Gehlen

Arnold Gehlen verfolgte zwar eine anthropo-biologische Fragestellung, lehnte aber den Ansatz bei einer Stufenordnung ab, weil für ihn auf diesem Wege die Sonderstellung des Menschen aus methodischen Gründen nicht begründet werden könne. Er beansprucht damit, „den Menschen aus sich selbst und nicht aus einem graduellen und am einzelnen Phänomen ausgerichteten Vergleich mit dem Tier zu verstehen“⁵⁰. Der Mensch muss nach Gehlen vor allem als ein *handelndes* Wesen verstanden werden. Denn von Natur aus ist er ein Mängelwesen, das *handeln* muss, weil seine biologische Ausstattung ihm die Überlebensfähigkeit nicht sichern kann. Dies kompensiert er durch Erfindung und Gebrauch von Werkzeugen; so ersetzt er die fehlende organische Spezialisierung. In dieser Kompensationsbedürftigkeit ist ihm auch die Möglichkeit gegeben, neue und einzigartige

⁴⁷ Vgl. PLESSNER, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV; hrsg. v. DUX, Günter u.a., Frankfurt ¹1981, 186. Zit. n. SCHOBERTH, W, Einführung in die Theologische Anthropologie, 65.

⁴⁸ SCHOBERTH, W, Einführung in die theologische Anthropologie, 65f. Siehe: PLESSNER, H, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 360-365.

⁴⁹ Vgl. Ebd. 66f. Siehe: PLESSNER, H, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 424f.

⁵⁰ Ebd. 67. Siehe: GEHLEN, A, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn ⁴1950, 29.

Felder zu erschließen. Der Mensch ist endlich deswegen auf Gemeinschaft angewiesen, weil seine Sozialität und die Notwendigkeit der Ausbildung von Kulturen in seiner biologischen Natur vorgegeben sind⁵¹.

2.2 Existenzphilosophie

Man spricht von Existenzphilosophie im Sinne einer Form des Philosophierens,⁵² die durch eine Mehrzahl von Ansätzen getragen wurde. In einer konkreten Sicht kann man sie als eine „nicht auf ontologische Auslegung oder eine weitere ontologische Fragestellung, sondern «existenziell», auf den einzelnen Menschen in seiner konkreten Situation“⁵³ abzielende Reflexion definieren. Eine so verstandene Existenzphilosophie wurde vor allem durch Søren Kierkegaard und später Karl Jaspers repräsentiert. Beide machen den Menschen nicht zum ausschließlichen und positiven Thema, sondern betrachten ihn im Bezug zu Gott bzw. zur Transzendenz. „In der Existenzphilosophie reflektiert sich [andererseits] die Erfahrung einer Krise und Umbruchssituation insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg und noch verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg“⁵⁴. In den Zwischenkriegsjahren nahm sie vor allem in den romanischen Ländern verschiedene Gestalten an. Als Sonderentwicklung der Existenzphilosophie stellte sich dann der *Existentialismus* dar, als eine Verabsolutierung von Existenz⁵⁵, d.h. als wäre die Existenz der einzige Gegenstand der Philosophie. An dieser Stelle ist zwischen atheistischem Existenzialismus und christlicher Existenzphilosophie zu unterscheiden.

Ein Vorläufer der christlichen Existenzphilosophie ist Gabriel Marcel, der sein Denken als konkrete Philosophie bezeichnete, ein Philosophieren, das nichts ist als «in Denken verwandelte Erfahrung». Als Aufgabe sah er dementsprechend, menschlicher Erfahrung ihr ontologisches Gerüst wiederzugeben und sich durch konkrete Annäherungen an das Geheimnis heranzutasten⁵⁶. Für eine Vereinigung von phänomenologischem und existenzphilosophischem Denken setzten sich unter anderen Paul Ricoeur, E. Levinas und Michel Henry ein. In einer gewissen Verwandtschaft zu existenzphilosophischem Denken kann etwa die Philosophie des Dialogs von Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber gesehen werden. Impulse der Existenzphilosophie, besonders Heideggers und Jaspers,

⁵¹ Vgl. Ebd. 68.

⁵² Sie kann allerdings- wie viele andere Denkströmungen- keineswegs unter einer einheitlichen Sicht verstanden werden. Sie deckt vielmehr verschiedene Formen des Philosophierens über Existenz ab. Sie kann Existenzhellung bedeuten (Karl Jaspers); Philosophie über den Menschen in seiner subjektiven Existenz gegenüber Gott (Kierkegaard), Daseinsanalytik (M. Heidegger) und schließlich eine Reihe von Nebenformen.

⁵³ HARTMANN, Klaus, Existenzphilosophie, in: HWPh. Bd.2 (1972), 863.

⁵⁴ HALDER, Alois, Existenzphilosophie, in: LThK³, Bd.3 (1995), 1118 [... JN].

⁵⁵ Vgl. HARTMANN, K, Existenzphilosophie, 850f; FREY, G, Existenzialismus, 864 in: HWPh. Bd.2, 1972.

⁵⁶ Vgl. WALDENFELS, B, Philosophie: Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken, in: HWPh. Bd.7 (1989), 746.

regten das philosophische Denken auch im katholischen Raum an, führten zur Neuinterpretation der klassischen Metaphysiktradition und gingen ein in die Grundlegungssuche katholischer Theologie⁵⁷.

2.2.1 Gabriel Marcel

Gabriel Marcel ist zwar der bekannteste Vertreter einer christlichen Existenzphilosophie, aber sein Ansatz steht der Tradition des französischen Spiritualismus näher als dem Existenzialismus selbst. Themen wie Seinserfahrung, schöpferischer Vollzug und personale Treue bilden den Leitfaden seiner Überlegungen. In seiner Philosophie wird nicht mehr nach einer Idee oder einem Prinzip gefragt, sondern nach der geheimnisvollen Einheit zwischen Denken und inkarnierter Existenz. Dem Denken entspricht, was Marcel *erste* Reflexion nennt. Wenngleich diese erste Reflexion, die von der Bildung der Begriffe bis zur Rationalisierung der Gesellschaft reicht, sich als notwendig für den Daseinsvollzug des Menschen erweist, bedarf der Mensch, da er sich als inkarnierte Existenz erfährt, einer *zweiten* Reflexion, die an konkrete existenzielle Vollzüge wie Vertrauen, Glauben und Lieben gebunden ist. Hier geht es nicht mehr um das *Denken an etwas*, sondern um das sich *Annähern* an das Geheimnis. Was sich im Vollzug solcher Freiheitsakte erschließt, ist zunächst die Gesamtwirklichkeit des Menschen; dabei erfährt er sich als teilhabend am Geheimnis des universalen Seins. Und wenn er sich in dieses Geheimnis vertieft, eröffnet sich ihm die Erfahrung von Sinn und von Gott⁵⁸.

„Erfahrung“ ist für Marcel ein wichtiges Element menschlicher Existenz. Ja, sogar die Kindheits- und Jugenderfahrungen sind für ihn Wurzel späterer Sinn- und Seinsreflexion. Sie sind schicksalhafte Anstöße und Herausforderungen, auf welche der Mensch die schöpferische Antwort seines Lebens geben oder auch verweigern kann. Erfahrungen sind nicht zufällig, von daher muss der Mensch sie als von einer höheren Kraft gewollt ansehen. Der Gläubige versteht unter dieser Notwendigkeit den göttlichen Willen. Der Glaube an Gott bedeutet folglich die frei gewollte Annahme seiner konkreten Existenz als etwas ihm Gegebenes, das aus dem freien Willen Gottes entspringt⁵⁹.

Zum Sein des Menschen gehört freilich seine Leiblichkeit; das Ich weiß sich seinshaft *eins* mit dem Leib. Leiblichkeit bedeutet aber nicht isolierende Grenze, sondern Eröffnung von

⁵⁷ Vgl. HALDER, A, Existenzphilosophie, Existenzialismus, in: LThK³, Bd. 3 (1995), 1118f.

⁵⁸ Vgl. SCHMIDINGER, Heinrich, Religionsphilosophie, in: THURNER, R/ RÖD, W/SCHMIDINGER H, Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. Bd. 13, München 2002, 335f.

⁵⁹ Vgl. BERNING, Vincent, Gabriel Marcel. Die Metaphysik der schöpferischen Treue, in: SPECK, Josef (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V, Göttingen 1982, 218.224.

Welt und Sein. „Solange der Mensch seine Leiblichkeit nicht akzeptiert, ist er auf der Flucht in eine unpersonale, abstrakte Scheinwelt. Wenn er aber seine Situation bejaht, nimmt er sich als ein raumzeitlich existierendes Wesen an und damit als endliches Sein, das zwischen Geburt und Tod gestellt wird“⁶⁰. Das existenzielle Sein der Person schließt ferner auch die Suche nach dem Zugang zum absoluten Sein mit ein. In ihrer raumzeitlichen Dimension ist die menschliche Existenz in einen universalen Dialog hineingestellt, der allerdings von Seiten des Menschen verweigert werden kann, wenn er der Versuchung von begehrten Objekten, die er haben will, nachgibt. Doch dringt die Anrufung in der Stimme des Gewissens, besonders in den menschlichen Krisen, immer wieder ins Bewusstsein. Oft ist gerade die Verzweiflung das Tor zum Neuanfang⁶¹.

2.3 Philosophie des Dialogs

Für die Dialogphilosophie des 20. Jahrhunderts bedeutet Dialog „ein Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem interpersonalen «Zwischen», d.h. zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt“⁶². Dieses Verständnis gründet nicht im kosmozentrischen Denken der griechisch-römischen Antike, sondern in jüdisch-christlichem Personalismus⁶³ einerseits und in existentieller Problematisierung des Anderen andererseits. Diese doppelte Herkunft kennzeichnet die Ansätze zu einem dialogischen Denken im 18. und 19. Jahrhundert wie dessen Ausgestaltung im 20. Jahrhundert, vor allem durch F. Ebner, F. Rosenzweig, M. Buber.

Ebner geht aus von der Erfahrung der Einsamkeit des Ich, in jenem existenziellen Sinn, den sie in unserer Zeit gewonnen hat. Von hier aus vertieft er sich in das Mysterium der Sprache als der ewig neuen Setzung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du. Eher als von Dialog selbst spricht er von „Wort“, das er von der biblischen Logoslehre her *christologisch* versteht. Dieses Denken gewann durch F. Gogartens „Ich glaube an den Dreieinigen Gott“

⁶⁰ Ebd. 242.

⁶¹ Vgl. Ebd. 243.

⁶² HEINRICHS, Johannes, Dialog, dialogisch, in: HWPh. Bd. 2 (1972), 226.

⁶³ Als individuelles verleblichtes Geistwesen ist der Mensch dem Sein nach Person, und ihm ist immer als solcher, d.h. seine einmalige Individualität und Würde erkennend, zu begegnen. Im Wesensdialog vor Gott und mit den Mitmenschen verwirklicht und entfaltet sich sein Personsein. Als frei handelndes Wesen trägt er eine Verantwortung gegenüber der Schöpfung. Als schöpferisches Glied der Gesellschaft muss er der göttlichen Schöpfungsordnung und der Nächstenliebe entsprechend agieren [...]. Dieser christliche Personalismus kommt aus den biblisch-christlichen Glaubens-Überlegungen, geht -sowohl theologisch wie auch philosophisch- über die Patristik (Boethius) und Scholastik hinaus, als eine Synthese des substantiellen (Thomas v. Aquin, Duns Scotus, F. Suarez) und des dialogischen (im biblischen, augustinischen und neuplatonisch- mystischen Sinn z. B. Meister Eckhard) Personbegriffs und erweist sich bis ins 20. Jahrhundert (unter Einfluss neuzeitlicher Erkenntnisse) als solcher. Wenngleich der Begriff Personalismus im 20. Jahrhundert (od. vielleicht schon früher) vieles bedeuten kann, versteht man gewöhnlich innerhalb der Theologie jene Entwürfe als personalistisch, die nach dem 1. Weltkrieg in Auseinandersetzung mit den dialogischen Denkern (besonders mit M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig und Gabriel Marcel) entstanden sind. Vgl. BERNING, Vincent, LThK³, Bd. 8, 55f; MENKE, Karl-Heinz, LThK³, Bd. 8 (1999), 57f.

großen Einfluss auf die Theologie. Martin Buber gab dem dialogischen Denken die zugänglichste und reichste Ausgestaltung. Sein Begriff des „Zwischen“ als des in Gegenseitigkeit der Freiheiten ereignishaft konstituierten Sinnes ist unter anderem seine originale Leistung. Neben dem Aufweis des Dialogischen als der Wirklichkeit im eigentlichen Sinne geht es ihm auch um die «Verwirklichung» des Menschen⁶⁴.

Das dialogische Denken hat auf die Theologie einen wachsenden Einfluss ausgeübt und durch die Auslegung der biblischen Texte große Relevanz gewonnen. Es ist theologisch von grundlegender Bedeutung: Die Bestimmung zum Dialog im theologischen Sinne gründet darin, dass Gott den Menschen von Anfang an zu seinem Gesprächspartner macht und dass er ihn „nicht als den Einzigen, sondern in der unaufhebbaren Differenz der Pluralität des Menschseins und als Mann und Frau schuf (vgl. Gen 1, 27)“⁶⁵. Das II. Vatikanum misst dem dialogischen Prinzip in allen Richtungen seiner Überlegungen große Bedeutung bei. Denn die dialogische Verwiesenheit hat ihren letzten Grund im Wesen des christlichen Glaubens, der auf der Beziehung Gott-Mensch-Volk basiert⁶⁶.

2.3.1 Martin Buber

Martin Buber versuchte (wie Scheler und Guardini) über das bloße *Ich-Subjekt* der neuzeitlichen Philosophie hinaus zur Person, die einer anderen Existenzebene angehört, zu gelangen. Sein Versuch geht nicht von der Betrachtung der Person als solcher, sondern von der Betrachtung ihrer Wesensbeziehungen aus. So schreibt er: „...Mein wesentlichstes Anliegen, die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen...“⁶⁷. Die Frage „Was ist der Mensch?“ kann nach Buber also nicht ohne den Blick auf die dialogische Bestimmung beantwortet werden: „Erst der Mensch, der sich in den ihm möglichen Beziehungen mit seinem ganzen Wesen in seinem Leben verwirklicht, hilft uns wahrhaft, den Menschen zu erkennen“⁶⁸. Im Grunde genommen gibt es für Buber kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-Du. Nur indem der Mensch diese Grundworte Ich-Du (und nicht das objektivierende Ich-Es) spricht, sammelt er sich zur Person. Dieses Verhältnis ist die fundamentalste Tatsache menschlicher Existenz, deren eigentlicher Bezugspunkt Gott selber ist⁶⁹.

Subjektivität bedeutet für Buber nichts Weiteres als „die Bereitschaft zum Wechsel aus dem

⁶⁴ Vgl. HEINRICHS, J, Dialog, dialogisch, in: HWPh. Bd.2 (1972), 228.

⁶⁵ CASPER, Bernhard, Dialog, Dialogik: Philosophisch, in: LThK³, Bd. 3 (1995), 192.

⁶⁶ Vgl. KRUTTSCHNITT, Elke, Dialog, Dialogik: Systematisch- theologisch, in: LThK³, Bd. 3 (1995), 193.

⁶⁷ BUBER, Martin, Das dialogische Prinzip. Darmstadt ⁵1984, 122.

⁶⁸ IBEAWUCHI, Nicholas, Person und das dialogische Denken Martin Bubers, Berlin 2007, 27.

⁶⁹ Vgl. KONERSMANN, Ralf, Mensch: Existenzphilosophie und Existenzialismus 1098-1100, in: HWPh. Bd. 5 (1980), 1099.

Subjekt-Sein zur Person hin. Diese Subjektivität verbleibt nach den Augenblicken der Begegnung, in der sich Person im Zwischen von Ich und Du ereignet hat, als eine verwandelnde Bestimmung des Subjekts. [...] Das dialogische Geschehen lässt darüber hinaus jede der beteiligten Personen erst in ihrer von der anderen differenten Eigenart hervortreten⁷⁰. Person beruht also auf der dialogischen Beziehung und zugleich auf der Distanz zwischen Ich und Du.

Das Miteinanderleben der Menschen ist nach Bubers Auffassung nicht inhärent, sondern es „ist eine Gnade, für die man stets bereit sein muss und die man nie als gesichert erwirbt“⁷¹. Dennoch muss das Ich-Du-Verhältnis die Person zu den besten Möglichkeiten führen, die ihr zur vollen Verwirklichung in ihrer Potentialität und Aktualität dienen. „Wirkliches Miteinanderleben von Menschen zu Menschen kann nur da gedeihen, wo die Menschen die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten“⁷². Die Begegnung von Menschen mit Menschen ist für Buber untrennbar mit der Begegnung von Mensch und Gott verbunden. Gott ist für ihn die absolute Person und so auch die absolute Beziehung; wer sich zu ihm wendet, braucht sich daher von keiner anderen Ich-Du-Beziehung abzuwenden. Der Wert eines Menschen hängt schließlich nicht von mir ab, er liegt nicht in meiner Erfahrung mit diesem Menschen, sondern in seinem Wesen als mein Du, als mein Gegenüber. Der Sinn des Lebens besteht nur in der Relation, die aus der Beziehung zu Gott ausfließt; nur in ihr besteht die Möglichkeit, Selbstbestimmung zu empfangen.

3. Theologische Entwürfe zur Anthropologie im 20 Jahrhundert

3.1 Existenzielle Anthropologie (Rudolf Bultmann)

Bultmann richtet sich gegen eine Theologie, die vom Menschen ausgeht, als würde sie zunächst das „natürliche“ Menschsein bestimmen und dieses dann religiös überhöhen. Denn in diesem Fall wäre Gott nichts Weiteres als der Garant und Vollender der menschlichen Fähigkeiten und Ideale⁷³. Seine ganze Theologie ist zwar anthropologisch ausgerichtet, aber er begründet sie anders: „Gegenstand der Theologie ist Gott und von Gott redet die Theologie, indem sie vom Menschen redet, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben

⁷⁰ SCHERER, Georg, Person, Neuzeit, in: HWPh. Bd. 7 (1989), 318.

⁷¹ BUBER, M., Das dialogische Prinzip, Darmstadt ⁵1984, 130.

⁷² IBEAWUCHI, N., Person und das dialogische Denken Martin Bubers, 29.

⁷³ Im Einvernehmen mit Karl Barth und Friedrich Gogarten, durch deren Namen er die Polemik der jüngsten theologischen Bewegung wesentlich gekennzeichnet sieht, hält Bultmann der sogenannten liberalen Theologie entgegen: „Die liberale Theologie hat nicht von Gott, sondern vom Menschen gehandelt“. Vgl. NÜSSEL, Friederike, Rudolf Bultmann: Entmythologisierung und existenziale Interpretation des neutestamentlichen Kerygma 70-89 in: NEUNER, P/WENZ, G (Hgg.), Theologen des 20 Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 2002, 74.

aus“⁷⁴. Vor Gott steht der Mensch aber als Sünder und zwar in einem radikalen Sinn. Die Grundsünde des Menschen ist gerade, dass er sich als Mensch behaupten will,⁷⁵ sich also selbst zu Gott macht, indem er auf seine eigenen Kräfte beharrt, statt sich der Gnade Gottes anzuvertrauen. Der Mensch steht also vor dem Gericht Gottes! Da Gott aber in seinem Gericht den Sünder nicht vernichten, sondern ihn erlösen will, öffnet sich für den Menschen die Möglichkeit der Befreiung aus diesem schädlichen Selbstbehauptungswillen. So erwächst aus dem Glauben ein neues Verstehen von Gott, Welt und Menschen. Dieses neue Selbstverständnis kann aber wiederum nicht verstanden werden als ein „aus dem menschlichen Dasein selbstmächtig sich erhebendes Selbstverständnis, sondern als ein durch Gott ermächtigt, durch sein Handeln erschlossenes“⁷⁶.

Das rechte Selbstverständnis des Menschen ist nach Bultmann also nicht aus eigener Bemühung zu gewinnen, sondern letztlich unverfügbar, weil es allein von Gott geschenkt werden kann. Darum ist „ein existenzielles Verstehen meiner selbst eins mit meinem Verstehen von Gott und Welt“⁷⁷. Für Bultmann ist deswegen ein Wechsel in die erste Person Singular sinnvoll, wenn es um theologische Anthropologie geht, denn weder von Gott noch vom Menschen ist objektivierend zu reden. Das neue Selbstverständnis, das aus dem Glauben kommt, ist eben keine theoretische Angelegenheit, sondern verwandelt *mein ganzes Leben*. Wenn wirklich von Gott und keinem abstrakten Gottesgedanken die Rede ist, dann geschieht das in der Begegnung mit dem Gott, der *mich* anspricht und *mich* betrifft⁷⁸.

3.2 Der widersprüchliche Mensch (Emil Brunner)

Nach Brunners Auffassung ist der Mensch theologisch sachgemäß nur aus seinem Widerspruch zu Gottes Willen zu verstehen. Das eigentliche Rätsel ist sein Widerspruch in seinem Wesen und nicht die Zusammengesetztheit seiner Natur aus Leib und Seele. Das Grundproblem liegt gerade darin, dass die ursprüngliche Schöpfungseinheit dieser Elemente verloren und aus dem Miteinander und Füreinander ein *Widereinander* geworden ist. Es ist der Mensch, der in seiner Selbstbestimmung der göttlichen Schöpfungsbestimmung widerspricht. Darum, „weil der Mensch Gottes geschaffenes, aber von ihm, dem Geschöpf selbst, zerstörtes Ebenbild ist, darum ist seine Existenz im Unterschied zu jeder anderen: die

⁷⁴ BULTMANN, Rudolf, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung; in: Ders., Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd.1, Tübingen ⁸1980, 25.

⁷⁵ Ebd.19.

⁷⁶ BULTMANN, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, hrsg. von MERK, Otto, Tübingen ⁷1977, 587.

⁷⁷ Ebd. 587.

⁷⁸ Vgl. SCHOBERTH, W, Einführung in die Theologische Anthropologie, 94f. Vgl. dazu: NÜSSEL, F, Rudolf Bultmann: Entmythologisierung und existenziale Interpretation des neutestamentlichen Kerygma 70-89 in: NEUNER, P/WENZ, G (Hgg.), Theologen des 20 Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 76-78.

Existenz im Widerspruch“⁷⁹.

Diesen Widerspruch aufzudecken, ist nach Brunner die wesentliche Aufgabe theologischer Anthropologie: „Sie muss die Selbstverhärtungen des modernen Bewusstseins aufbrechen, mit dem sich der Mensch gegen den Anruf Gottes abschließt, um auf diese Weise ein echtes Hören des Evangeliums zu ermöglichen“⁸⁰. Denn selbst als Sünder hat der Mensch nicht aufgehört, der Mittel- und Höhepunkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorzugsstellung des Menschen beruht darauf, dass Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat: Sein Bild zu tragen. Und die Bildträgerfunktion ist durch die Sünde nicht aufgehoben, d.h. auch als Sünder hört der Mensch nicht auf, „einer zu sein, mit dem man reden kann, mit dem auch Gott reden kann“⁸¹. Der Mensch ist das Wesen, das in besonderer Weise von Gott angesprochen und fähig zur Antwort ist. Diese Fähigkeit zur Antwort auf Gottes Anruf impliziert auch, dass der Mensch verantwortlich ist, dass er den Gehalt seines Seins im Wort Gottes hat; darum ist sein Wesen *Verantwortlichkeit* aus Liebe, in Liebe, zu Liebe⁸². Am allerwenigsten wird der Mensch dadurch frei, dass er sich aufgrund seiner Freiheit vom Wort Gottes emanzipiert. Diese Freiheit ist seine Lüge und diese Lüge manifestiert sich im Widerspruch seines Wesens⁸³.

3.3 Christologische Anthropologie (Karl Barth)

Von der menschlichen Selbsterkenntnis führt nach K. Barth kein Weg zur Erkenntnis des von Gott geschaffenen Wesens. Der wirkliche Mensch ist nicht schon der tatsächliche, empirisch feststellbare Mensch, weil wir uns tatsächlich auch noch ganz anders als in naturwissenschaftlicher Sicht sehen. Vom Menschen kann nur die Rede sein, wenn auch sein Wollen, Verhalten und Handeln, also auch seine ethische Dimension im Blick ist⁸⁴. Aber auch diese Erweiterung reicht nach Barth nicht aus für das Verständnis des Menschen. Um seine Wirklichkeit erkennen zu können, muss mehr im Blick sein als nur das Menschliche. Theologisch besagt das, dass nicht von der Sünde (als vom Menschlichen), sondern von der Erwählung des Menschen (als vom Göttlichen) auszugehen ist.

Denn der theologischen Einsicht in das Sündersein des Menschen geht immer schon die Erkenntnis voraus, dass Gott den Menschen als sein Gegenüber geschaffen und erwählt hat.

⁷⁹ BRUNNER, Emil, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*, Zürich ³1941, 164.

⁸⁰ SCHOBERTH, Wolfgang, *Einführung in die Theologische Anthropologie*, 96.

⁸¹ BRUNNER, Emil, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Zürich ²1935, 10.

⁸² Brunner konkretisiert damit die klassische Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen, indem er die optische Metapher von Bild und Abbild durch das Begriffspaar Wort und Antwort ersetzt. Vgl. BRUNNER, Emil, *Der Mensch im Widerspruch*, 88f.

⁸³ Vgl. Ebd. 501. „Die Geschichte des ganzen modernen Geistes ist die Parabel vom verlorenen Sohn“.

⁸⁴ Vgl. BARTH, Karl, *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. 3. *Die Lehre von der Schöpfung*. Teil II, Zürich ²1959, 106.

Diese Erwählung gilt allerdings nicht einem abstrakten menschlichen Sein, sondern konkretisiert sich in der Erwählung Jesu Christi. [...] „In Gottes Verhalten zu diesem Menschen (Jesus) fällt die Entscheidung, dass Gottes Gnade das Erste, des Menschen Sünde das Zweite und dass jenes Erste mächtiger ist als dieses Zweite“⁸⁵.

Darum muss die theologische Anthropologie in der Christologie begründet und im Blick auf den Menschen Jesus Christus beantwortet werden. Es ist eine einzelne Lebensgeschichte, an der sich das Wesen des Menschen entscheidet: Die Geschichte Jesu. Sie ist aber kein Ideal und kann auch nicht imitiert werden, weil sie einzigartig ist [...] „Nicht in der Wiederholung dieser Geschichte, sondern in der Verbindung mit meiner Lebensgeschichte realisiert sich die Geschöpflichkeit jedes Menschen“⁸⁶. Barth nimmt das menschliche Leben auch in den Beziehungen wahr, die es konstituieren: In der Beziehung zu Gott ebenso wie in der zu anderen Menschen. Humanität ist daher „die Bestimmtheit unseres Seins als ein Sein in der Begegnung mit den anderen Menschen“⁸⁷. Zur wesentlichen Zeitlichkeit des menschlichen Lebens gehört schließlich auch seine Ausrichtung auf die Zukunft Gottes. Mensch sein ist, sich von der in Christus erschienenen Wahrheit formen zu lassen, Jesus Christus als sein Jenseits zu bejahen und sein Diesseits als von seinem Jenseits her bejaht zu verstehen⁸⁸.

3.4 Transzendente Anthropologie (Karl Rahner)

Das Thema Rahners bezüglich der Anthropologie ist nicht gerade der „natürliche“ Mensch, wie er von den Wissenschaften erfasst werden könnte, denn in einer solchen „natürlichen“ Bestimmung wäre er noch gar nicht erfasst. Der Mensch findet sich nach Rahners Auffassung vielmehr selbst als Fragender, in der Suche nach seinem eigenen Grund. Und dies ist keine spezifisch theologische Aussage, sondern sie geht aus der philosophischen Analyse hervor. Rahner spricht von einer transzendentalen Erfahrung: Mit dem Subjektsein des Menschen ist bereits seine Transzendenzgerichtetheit gegeben, weil „ein Subjekt, das sich selber als endlich erkennt [...] seine Endlichkeit schon überschritten“⁸⁹ hat.

Sein theologisches Programm ist daher als transzendente Anthropologie zu bezeichnen. Es beginnt mit der Frage: Welchen Hörer erwartet das Christentum, damit seine eigentlichste und letzte Botschaft überhaupt gehört werden kann? Welche Voraussetzungen im Menschen gehen der christlichen Botschaft voraus? Diese Voraussetzungen, die hier bedacht werden

⁸⁵ Ebd. 48

⁸⁶ SCHOBERTH, W, Einführung in die theologische Anthropologie, 98.

⁸⁷ BARTH, Karl, Die kirchliche Dogmatik. Bd. 3/II, 296.

⁸⁸ Vgl. Ebd. 780.

⁸⁹ RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br 1984, 31.

sollen, meinen das Wesen des Menschen. Sie meinen etwas, was jener theoretischen Reflexion und Selbstinterpretation des menschlichen Daseins zugänglich ist, die wir Philosophie nennen. „Als erstes ist vom Menschen hinsichtlich der Voraussetzungen für die Offenbarungsbotschaft des Christentums zu sagen: Er ist Person, Subjekt. [...] Ein personales Verhältnis zu Gott, eine echt dialogische Heilsgeschichte zwischen Gott und dem Menschen, der Empfang seines eigenen, einmaligen, ewigen Heiles, der Begriff einer Verantwortung vor Gott und seinem Gericht, alle diese Aussagen des Christentums [...] implizieren, daß der Mensch das ist, was wir hier sagen wollen: Person und Subjekt“⁹⁰.

In der transzendentalen Erfahrung ist ein anonymes und athematisches Wissen von Gott gegeben, aber es bedarf der geschichtlichen Wortoffenbarung, wie sie ihr Zentrum in Christus hat. „Erst in der glaubenden Annahme der Selbstmitteilung Gottes findet der Mensch die Gewissheit, um die er in der Fraglichkeit seiner endlichen Existenz immer schon, wenn auch verborgen, weiß“⁹¹. Die Menschwerdung Gottes ist nach Rahner eine anthropologische Aussage; Christologie und Anthropologie erhellen sich gegenseitig, weil Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch ist. Der Mensch Jesus muss aber *als er* und nicht erst *durch seine Worte* die Selbstoffenbarung Gottes sein; denn das Letztere könnte auch ein Prophet erfüllen⁹². Die Gotteserfahrung bewirkt allerdings nicht, dass das Fragen und Suchen im Menschen aufhörten, denn Gott und Mensch sind im spezifisch theologischen Sinn ein Geheimnis, sie können keine Objekte menschlichen Erkennens sein, sondern bleiben dem Begreifen und Ergreifen entzogen. Die Offenheit zur Transzendenz bleibt Charakteristikum des Menschen⁹³.

4. Theologie im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils

4.1 Anthropologische Wende der Theologie

Oft wird Karl Rahner als Vertreter der anthropologisch gewendeten Theologie genannt, da er deren Programm mit großem Nachdruck dargestellt⁹⁴ und seine ganze Theologie als *anthropologisch* zu verstehen gegeben hat, wie Johann B. Metz anmerkt⁹⁵. Wirft man aber

⁹⁰ Ebd. 37.

⁹¹ SCHOBERTH, W, Einführung in die theologische Anthropologie, 100.

⁹² Vgl. BEINERT, Wolfgang (Hg), Texte zur Theologie, Dogmatik, Anthropologie, Bd. 8, Graz-Wien, Köln 1998, 202.

⁹³ Vgl. SCHOBERTH, W, Einführung in die theologische Anthropologie, 100.

⁹⁴ In seinem programmatischen Artikel von 1957 (LThK¹, Freiburg/Br, 1957, 619-625) ist K. Rahner für die Notwendigkeit eingetreten, eine theologische Anthropologie als eigenständige dogmatische Disziplin zu schaffen. Sie habe grundlegende Bedeutung für die ganze Dogmatik, weil diese insgesamt Heilslehre sei und daher den Menschen sich als des Heils bedürftig und fähig voraussetze. Dieses Programm hat Rahner selbst aber erst in seinem „Grundkurs des Glaubens“ ausgearbeitet. BEINERT, W (Hg.), Texte zur Theologie, Dogmatik, Anthropologie, Bd. 8 (1998), 195.

⁹⁵ Widmung und Würdigung, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, hrsg. v. Metz J. Baptist, Freiburg-Basel-Wien 1964, Bd. I, 8*.

einen kurzen Blick auf die Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, so stellt man fest, dass neben ihm andere Theologen auch dazu beigetragen haben, wie etwa Emil Brunner und Rudolf Bultmann im evangelischen Bereich oder Joseph Maréchal und H.U v. Balthasar katholischerseits, um einige Namen zu nennen. Jedenfalls gründet die anthropologische Wende der Theologie in der Einsicht, dass der Mensch der eigentliche Adressat der Selbstmitteilung Gottes ist; noch mehr, dass er in die Konstitution der Offenbarung hinein gehört, weil er wesentlich als deren Empfänger und deswegen als Hörer des Wortes Gottes zu bestimmen sei⁹⁶.

Von einer anthropologisch gewendeten Theologie muss nach Rahners Auffassung in mehrfachem Sinn die Rede sein: (a) In der Behandlung eines Spezialthemas der Theologie wird der anthropologische Aspekt eingeführt; z. B. Die Kirche wird nicht mehr in erster Linie als juristisch verfasste Institution gesehen, sondern als Gemeinschaft von Personen. Sie kann ihr Wesen nur im absoluten Engagement auf den Einzelnen und die Gemeinschaft hin in entscheidender Heilssituation vollziehen⁹⁷. (b) Das Verhältnis Gott-Mensch wird als ein dialogisches Verhältnis charakterisiert. Dem Menschen wird eine personale Unmittelbarkeit zum persönlichen, lebendigen Gott zugesprochen, weshalb er als Person zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott berufen ist, d.h. durch die persönliche Wortoffenbarung Gottes in der Heilsgeschichte wird er angesprochen, Partner Gottes zu sein. (c) Gottes Handeln im Laufe der Heilsgeschichte wird demsprechend als ein Dialog mit dem Menschen dargestellt, ein langer, dramatischer Dialog mit dem Geschöpf, in dem Gott ihm die Möglichkeit einer echten Antwort auf sein Wort erteilt⁹⁸. (d) Der Mensch ist die reine Verwiesenheit auf Gott, denn er ist sich selbst ein Geheimnis und kann nur durch das undefinierbare definiert werden. Darum muss man Theologie treiben, um Anthropologie getrieben zu haben. (e) Im Akt des Glaubens und Liebens erlebt und realisiert der Mensch schließlich seine personale Bezogenheit auf-Gott-hin, weil er dadurch dem Unendlichen und Absoluten unmittelbar begegnet⁹⁹.

Indem K. Rahner das Verhältnis Gott-Mensch als eine doppelpersonale Beziehung sieht, leistet er einen wesentlichen Beitrag, um den Verlust des *Personalen* in der Theologie zu überwinden und den Glauben in einer veränderten Zeit im kritischen Dialog mit der Gegenwart neu zu bedenken. Die anthropologisch gewendete Theologie nimmt also den

⁹⁶ Vgl. GRESHAKE, Gisbert, Anthropologie: Systematisch- theologisch 726-731, in: LThK³, Bd. 1 (1993), 726.

⁹⁷ Vgl. SPECK, Josef, Karls Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung., München 1967, 32.

⁹⁸ Vgl. Ebd. 34.

⁹⁹ Vgl. Ebd. 27. 36.

Menschen als Person ernst und lädt ein, auf die Einmaligkeit, Einzigartigkeit, Freiheit und Selbstständigkeit der menschlichen Person neu zu reflektieren. Das Entscheidende dabei ist die Suche nach einer Einheit von Theologie und Leben, jener Einheit, die aus der Erfahrung der Gnade Gottes hervorgeht. Auch wenn der Mensch immer als Einzelner unvertretbar vor Gott steht, ist die Erfahrung der Gnade Gottes nie und niemals individualistisch zu denken, sondern sie hat grundsätzlich eine gemeinschaftlich-kirchliche Dimension.

Ein großer Teil der Wirkungsgeschichte der Theologie Karl Rahners fällt zusammen mit der Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils. Man kann zwar in den Dokumenten nicht einzelne Sätze herausfiltern, die man wörtlich auf die Theologie Rahners beziehen könnte, aber man kann die heilsgeschichtliche und personale Sicht der Offenbarung in *Dei Verbum*, das Verständnis der Kirche als Sakrament in *Lumen Gentium*, die optimistische Haltung gegenüber dem Menschen unserer Zeit in *Gaudium et Spes* und auch die Option für die Gewissensfreiheit in *Dignitatis Humanae* als Beispiel nennen¹⁰⁰.

4.2 Nouvelle Théologie

Als *Nouvelle Théologie* wird die Erneuerungsbewegung in der französischen Theologie und Spiritualität bezeichnet, die bereits in der Zwischenkriegszeit begann aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg ihren höchsten Punkt erreichte¹⁰¹. Die Hauptvertreter dieser neuen Bewegung sind unter anderen die Dominikaner Marie-Dominique Chenu und Yves Congar sowie die Jesuiten Henri de Lubac und Jean Daniélou. Unbestreitbar herrschte in den späten 1930er und 1940er Jahren in gewissen Kreisen ein *Unbehagen* über die Art, wie die Dogmatik gelehrt wurde. Man warf ihr vor, oft trocken und weltfremd, kaum auf die Fragen der modernen Menschen abgestimmt und wenig fruchtbar für das geistliche Leben zu sein¹⁰². Die Kirche als Gemeinschaft dagegen wurde als lebendiger wahrgenommen. Die Jahre unmittelbar nach dem Kriegsende bezeichnete Y. Congar als „einen der schönsten Augenblicke im Leben der Kirche, geprägt durch biblische Bewegung, liturgische Bewegung, seelsorgerisch, nicht ritualistisch verstanden, Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft, Mission, Suche im Klerus nach einer Theologie, die die echten

¹⁰⁰ Vgl. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, Birgitta, Karl Rahner: Gnade als Mitte menschlicher Existenz, 157-173 in: NEUNER P/WENZ G (Hrsg.), Theologen des 20. Jahrhunderts, 171f.

¹⁰¹ Nouvelle Théologie ist ursprünglich eine negative Bezeichnung, die von den Kritikern bzw. Gegnern dieses Neuaufbruchs kommt. Es handelt sich um keine Schule im strengen Sinne, sondern um selbstständige, miteinander in unterschiedlich nahem Kontakt stehende Theologen. Eine Sonderrolle hat dabei Teilhard de Chardin, nahestehend auch Hans Urs von Balthasar. Die Gegner waren vor allem römische Theologen, die der neothomistischen Schultheologie verpflichtet waren. Vgl. RAFELT, Albert, Nouvelle Théologie, in: LThK³, Bd. 7 (1998), 935.

¹⁰² Vgl. WINLING, Raymond, Nouvelle Théologie 668-675, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. 24, Berlin-New York (1994), 668.

Anforderungen des Apostolats erhellt“¹⁰³. Bereits um die Zeit des Zweiten Weltkriegs versuchte man, „die nachmodernistische *Lethargie* der katholischen Theologie durch Rückgriff auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter und durch eine positive Aufnahme von Anstößen aus der Lebensphilosophie, der Philosophie Maurice Blondels und dem Personalismus zu überwinden“¹⁰⁴.

Die Theologen der Nouvelle Théologie „gaben zu bedenken, dass es erlaubt sein müsse, gegen gewisse Formen von Intellektualismus zu reagieren, und unterstrichen, dass sich in der Offenbarung in erster Linie eine Person kundtut und nicht eine Sammlung von Lehrsätzen“¹⁰⁵. Zentrale Anliegen der Nouvelle Théologie waren unter anderen: die Rückkehr zu den grundlegenden Quellen des kirchlichen Denkens: der Bibel, den Kirchenvätern, der Liturgie; der Kontakt zu den Strömungen des gegenwärtigen Denkens im Dienst einer Bereicherung und Horizonterweiterung; der Kontakt mit dem Leben, erneuert an den Quellen tiefen religiösen Lebens¹⁰⁶; die Lebendigkeit einer Theologie, die den Bedürfnissen der Personen Rechnung trägt, zu einer Sprache findet, die dem modernen Denken angemessener sei und Konsequenzen aus den naturwissenschaftlichen Fragen für die Diskussion über die christliche Anthropologie zieht¹⁰⁷.

Dieser Neuaufbruch stieß in Rom auf erheblichen Widerstand, da er als tendenziell modernistisch gesehen wurde. Man wirft ihm vor, eine Parallele zum bereits verurteilten Modernismus darzustellen. Die Auseinandersetzung betraf Fragen der Dogmenentwicklung, der Schöpfungs- und Gnadenlehre, hier besonders das Problem der *natura pura* usw. Die Enzyklika „*Humani generis*“ von Papst Pius XII. (1950) warnte vor einer Relativierung des Dogmas und vor allzu enger Anpassung an den Zeitgeist. Obwohl Rom keinerlei lehramtliche Prozesse und keine Rücknahme von Lehräußerungen forderte, wurden als Maßnahmen innerhalb der jeweiligen Ordensgemeinschaften einige Theologen von ihrer Lehrtätigkeit suspendiert¹⁰⁸.

1958 begann das Pontifikat von Johannes XXIII, der als Nuntius in Paris die Situation der Kirche in Frankreich erlebt hatte und wusste, dass eine Erneuerung unausweichlich war. Durch die Einberufung des Konzils und das Motto des *Aggiornamento* sah die Nouvelle

¹⁰³ NEUNER, P, Yves Congar. Zwischen „nouvelle théologie“ und II. Vatikanischen Konzil 174-192, in: NEUNER, P/WENZ, G (Hgg.), Theologen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 2002, 177.

¹⁰⁴ RAFELT, A, Nouvelle Théologie, in: LThK³, Bd. 7 (1998), 935.

¹⁰⁵ WINLING, R, Nouvelle Théologie, in: TRE. Bd. 24 (1994), 670.

¹⁰⁶ Vgl. GIBELLINI, Rosino, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert [Übertr. ins Dt. Peter F. Ruelius], Regensburg 1995, 162.

¹⁰⁷ Vgl. WINLING, R, Nouvelle Théologie, in: TRE. Bd. 24 (1994), 672f.

¹⁰⁸ Vgl. RAFELT, A, Nouvelle Théologie, LThK³, Bd. 7 (1998), 936.

Théologie ihr Bild von der Kirche bestätigt. Es war tatsächlich ein Bruch, der frischen Wind in die Kirche brachte. Vor allem begeisterte die Theologen der Nouvelle Théologie, dass das Konzil nicht Verurteilungen aussprechen, sondern eine Erneuerung der Kirche initiieren sollte. Es war die entscheidende Wende in Congars und de Lubacs Leben, dass sie zu Beratern der theologischen Kommission des Konzils ernannt wurden. Da konnten sich ihre Ideen zusammen mit denen von Rahner, Schillebeeckx, Häring, Daniélou u.a. durchsetzen¹⁰⁹. Der Einfluss der Nouvelle Théologie auf das II. Vatikanum war beträchtlich; die kirchliche Anerkennung zeigte sich auch später durch die Kardinal-Ernennungen Congars, Daniélous, de Lubacs sowie Balthasars. Einige Texte des Konzils bewegen sich in erstaunlichem Maße innerhalb der Bahnen, die die französischen Theologen bewegt hatten. Yves Congar beteiligte sich auch an der Formulierung des Schemas XIII, oder wie es später hieß, der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“¹¹⁰.

4.3 Theologie des „Heutig-Werdens“

Das Wort „Aggiornamento“ wurde von Johannes XXIII. mit solchem Erfolg in die kirchliche Sprache eingeführt, dass es sogar ohne Übersetzung in den alltäglichen Sprachgebrauch aufgenommen worden ist. Bei dem Wort „Aggiornamento“ handelt es sich nicht nur um ein persönliches Anliegen des Papstes, auch nicht nur um ein ausgewähltes Motto für das bevorstehende pastorale Konzil; es handelt sich vielmehr um eine existenziell theologische Tendenz, die sich seit den 1940er Jahren allmählich entwickelte und im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils ihren eigenen Namen fand.

Dem Begriff „Aggiornamento“, was auf Deutsch so etwas wie „das Heutig-Werden“ heißt, geht ein anderer Begriff voraus, der bereits in der Enzyklika *Pacem in terris* entfaltet wurde, nämlich, „die Zeichen der Zeit“¹¹¹. Hierbei wird die Welt nicht als das Gegenüber der Kirche, nicht als Gegenstand der Theologie im klassischen Sinne gesehen, sondern als jene Realität, in die die Kirche eingefügt ist, als der Ort, wo sich das Handeln Gottes an den Menschen ereignet. Die tiefgehenden und raschen Veränderungen und Spannungen dieser Welt müssen im Licht des Glaubens und im Hinblick auf eine aktualisierte Antwort auf die Botschaft des Evangeliums gesehen werden. Man muss also die Geschichte richtig lesen können, um von den *Zeichen der Zeit* zum konkreten Handeln zu gelangen. Kurzum, die Phänomene, die in der Welt entstanden sind, muss die Kirche lesen, „um in ihnen den Anlass

¹⁰⁹ Vgl. NEUNER, P, Yves Congar. Zwischen „nouvelle théologie“ und II. Vatikanischen Konzil, 178.

¹¹⁰ Geradezu erstaunt notiert er in seinen Erinnerungen: Die ganze Arbeit, die, unter manchmal schwierigen Bedingungen, seit 30 Jahren geleistet worden war, mündete plötzlich in die große Versammlung des obersten Lehramtes ein. Vgl. RAFELT, A, LThK³, Bd. 7 (1998), 936.

¹¹¹ Vgl. MOELLER, Charles, Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*. Art 1-10, in: LThK², Bd. 14/III (1968), 291.

zu finden, ihre Lehre zu vertiefen“¹¹². Darin liegt also eine Theologie des „*kairos*“. Die Zeit kann Trägerin einer religiösen Bedeutung, Ort der Offenbarung Gottes, der Annäherung oder des Abfalls der Menschen sein. Ein Zwischentext der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* formulierte es so: „*In voce ergo temporis vocem Dei audire oportet*“ (In der Stimme der Zeit soll man also die Stimme Gottes hören)¹¹³.

Im Sinne des Konzils heißt *Aggiornamento*: Die Kirche muss immer jugendlich und bereit sein, dem verschiedenen Verlauf der Lebensumstände zu folgen mit dem Zweck, anzupassen, zu korrigieren, zu aktualisieren. Johannes XXIII. stellte das *Aggiornamento* als Hauptaufgabe des Konzils dar, dessen größte Bemühung dem „*bonum animarum*“ dienen sollte. Der Papst war sich aber bewusst, dass es auch eine falsche Bedeutung von *Aggiornamento* geben kann, deswegen weist er in einer Ansprache (9.9.1962) mögliche falsche Bedeutungen zurück und sagt: „*Aggiornamento* bedeutet mehr als nur Reform, es fordert dazu auf, nach einer neuen Inkulturation der Offenbarung zu suchen, in einer Menschheit, die im Umbruch begriffen ist“¹¹⁴.

Es geht also weder bloß um eine Erneuerung der Institutionen, noch um eine Veränderung in der Lehre, sondern um ein neues radikales Eintauchen in die Überlieferung des Glaubens, mit dem Ziel, das christliche Leben und das Leben der Kirche zu erneuern im Geist der Freundschaft mit den Menschen. Auf diesen Grundlagen hielt Johannes XXIII. es für unerlässlich ein Konzil abzuhalten, das alle Energie sammeln sollte, um ein Heutig-Werden der Kirche zu bewirken, das sie befähige, dem heutigen Menschen das Evangelium darzustellen und zu vermitteln¹¹⁵. Wie es zu erwarten war, durchzog die Theologie des *Aggiornamento* das ganze Konzil als Ereignis wie auch jedes einzelne Dokument. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zeigt uns deutlich auf, wie sehr sich die Konzilsväter bemühten, diesem theologisch- pastoralen Anliegen nachzugehen.

5. Versuch einer näheren Verortung

Nach diesem kurzen Blick auf einige philosophische und theologische Entwürfe zur Anthropologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geht es nun um die Frage, ob und wie sich die Texte, mit denen sich diese Arbeit beschäftigt, den anthropologischen Fragen bzw. theologischen Anliegen ihrer Zeit stellen. Wie verortet Guardini seinen personalistischen Ansatz in Übereinstimmung mit oder Differenz zu den zeitgenössischen Mitdenkern, wie also hat er als Theologe und Religionsphilosoph den Dialog *ad extra* geführt

¹¹² Ebd. 291.

¹¹³ Ebd. 291.

¹¹⁴ Zit. n. ALBERIGO, Giuseppe, *Aggiornamento*, in: LThK³, Bd. 1 (1993), 231.

¹¹⁵ Vgl. Ebd. 231.

bzw. ad intra in die Kirche und die Theologie vermittelt? Wie lässt sich die Lehre vom Menschen der Pastoralkonstitution in die Theologie des Konzils selbst und von da aus in den Theologiebetrieb des historischen Moments einordnen? Kann man überhaupt von *einem* Menschenbild sprechen und, wenn ja, in welchem Sinn?

5.1 Romano Guardini

Zunächst muss gesagt werden, dass Romano Guardini sich nicht unter die großen Theologen der *Systematik* einordnen lässt, aber zugleich zählt er – nicht trotzdem, sondern vielleicht deswegen – zu den Pioniergestalten für die theologische und kirchliche Gegenwart¹¹⁶. Er bahnte sich – sozusagen – einen eigenen Weg neben der offiziellen Fachtheologie. Bereits in Bonn, unmittelbar nach seiner Habilitation, begann, was ihn ein Leben lang begleiten wird: „das Empfinden, kein Theologe von Fach zu sein“¹¹⁷. Das wurde umso deutlicher, als er die für ihn neu errichtete Professur für „katholische Weltanschauung“ in Berlin aufnahm. Er selber schrieb später: „Ich hielt mich dabei nicht an Lehrbücher oder traditionelle Gedankengänge, sondern suchte vor das Problem selbst zu gelangen und es mit eigenen Mitteln zu beantworten. [...] Ich war bemüht, ohne fachtheologische Voraussetzung und Terminologien, vielmehr ganz vom Phänomen her zu arbeiten“¹¹⁸.

Guardini war immer bestrebt, dem eigentlichen Gehalt der Dinge, der Welt und des Menschen nachzugehen, um auf diese Weise der Wahrheit etwas näher zu kommen. Er schreibt: „So bin ich nach meinem Instinkt gegangen. Ich habe die Fragen gestellt und die Antwort gesucht; ich habe die Texte gelesen, die Probleme, die in ihnen auftauchen, erörtert, und die geistige Gestalt, die in ihnen lag, gezeichnet, so gut es mir möglich war“¹¹⁹.

Die Themen, über die Guardini sprach und schrieb, wählte er nicht nach allgemeinem Interesse des Denkens seiner Zeit, sondern nach eigenem Interesse. Er ging davon aus, dass die Dinge, die ihn interessieren, wert seien, gesagt zu werden und, dass sie alle angingen. Die größte Motivation kam also von innen heraus. Hierzu vermerkt er: „Ich habe nie ein Buch geschrieben, weil ich meinte, die Zeit braucht es, oder gar, weil dieser oder jener Zweck es verlangt, sondern immer nur, weil ich von innen her dazu veranlasst war, meistens wurde es aber zu dem, wessen man bedurfte“¹²⁰.

¹¹⁶ Vgl. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Romano Guardini: Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, Kevelaer 2005, 52. Vgl. dazu: LARCHER, Gerhard, Zwischen Tradition und Modernität, in: AUTERIO, Antonio (Hg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, Münster 1999, 59.

¹¹⁷ Ebd. 100. Vgl. GUARDINI, R, Berichte über mein Leben, hrsg. v. HENRICH, Franz, München 1984, 35. 53.

¹¹⁸ GUARDINI, R, Berichte über mein Leben, 45.

¹¹⁹ Ebd. 47.

¹²⁰ Ebd. 47. Zit. n. BÖRSIG-HOVER Magdalena, Romano Guardini (1885-1968). Wegbereiter des 21. Jahrhunderts. Schriften zur Philosophie „AD FONTES“, Frankfurt am Main u.a. 2009, 16.

Diese eigenen Angaben lassen erkennen, dass Guardini bewusst auf das jeweilige Fachwissen verzichtete, um nicht von seiner „eigentlichen Linie abzuweichen“. Er versuchte, so gut es ihm möglich war, vor die Fragen selbst zu gelangen und mit ihnen fertig zu werden, so tief wie möglich in die Texte einzudringen und aus ihnen heraus zu arbeiten. Das war natürlich ein Wagnis oder wie er selber sagt: eine Vermessenheit, da er dadurch einen etwas subjektivistischen Eindruck vermittelt. Doch seine besondere Art im Umgang mit der Thematik bedeutet keineswegs, dass sein Denken nicht ernst zu nehmen wäre. Gerade deswegen, weil er zugleich Religionsphilosoph und Theologe ist, dessen Arbeit von Anfang an auf das Zwischengebiet zwischen Philosophie und Theologie bezogen ist und sich dadurch von anderen Denkern seiner Zeit unterscheidet, gilt er bis heute als einer der bedeutenden Wegweiser der Theologie der Gegenwart.

Die größte Schwierigkeit bei der historischen Verortung Guardinis liegt in der Tatsache, dass er wenige Hinweise auf die Quellen, Strömungen bzw. Denker, von denen er lernt oder an die er sich anschließt, gibt; trotzdem lassen sich, sowohl aus seinen autobiographischen Notizen als auch aus seinen Schriften selbst oder aus Studien über sein Leben und Denken einige Hinweise herleiten, die eine gewisse Verortung ermöglichen.

5.1.1 Vor-Erkenntnis. Fragestellung

Guardini ging es von Anfang an um die christliche Deutung des Daseins. Dieses umfasst das richtige Verhältnis des Menschen zu sich, zu Gott, zu den Mitmenschen und zur Welt. Auf die Frage nach dem Wesen des Menschen gab es zuvor zwei maßgebende Antworten, die humanistisch-geisteswissenschaftliche und die naturwissenschaftlich-technische. Beide Auffassungen waren sich darin einig, zu wissen, was der Mensch sei. Aber ein subtiles Gefühl und die Hoffnung, doch anders zu sein als die beiden wissenschaftlichen Richtungen annahmen, durchzog bereits das 19. Jahrhundert. Guardini spürt, dass in den 1920er und 1930er Jahren der Mensch sich einerseits fragwürdig, sich andererseits aber bewusst geworden war, anders zu sein, als er dachte, dass die Frage nach dem Menschen wieder da war. So sah er darin die Möglichkeit, „mit neuer Zuversicht jene Antwort zu suchen, welche die christliche Offenbarung auf sie gibt“¹²¹. Er erkannte also das eingeschränkte und verarmte neuzeitliche Welt- und Menschenbild.

Das zweite Moment der Erkenntnishaltung Guardinis liegt auf der Einführung des Terminus Anschauung, konkreter gesagt, christliche Weltanschauung. Da fand er seine Methode, nämlich, Welt, Kultur und Menschen in ihrem Eigensein wahrzunehmen, soweit wie

¹²¹ Welt und Person (Vormerkung, Berlin August, 1939).

möglich, eigene vorgefasste Urteile auszuschließen, um sie dann in direkten Dialog mit dem christlichen Glauben zu bringen bzw. mit dem Blick Christi anzuschauen¹²². Auf die Frage, wie in einer Kultur der Masse überhaupt die Persönlichkeit existieren könne, antwortet er, im Hinblick auf die Zukunft, auf eine Epoche die er noch nicht benennen kann aber schon kommen sieht, dass „die Person, das Gegenüber zu Gott, die Unverlierbarkeit der Würde, die Unvertretbarkeit in der Verantwortung, mit einer geistigen Entschiedenheit hervortreten werden, wie sie vorher nicht möglich war“¹²³. Person ist für ihn von vornherein nicht etwas natürlich Gegebenes und kulturell Geformtes, wie man von Gestalt, Individualität und Persönlichkeit sagen kann, sondern sie ist für all das bereits Voraussetzung, innerster Kern des Menschen, eine Vor-Gabe, aber nicht der Natur, sondern der Gnade¹²⁴.

Ein weiterer Gedanke Guardinis liegt in der Erkenntnis, dass der Mensch nicht als geschlossener Block dasteht, sich selbst genügt oder eine aus sich selbst herausentwickelte Gestalt ist, sondern dass er „zum *Entgegenkommenden* hinüber existiert“¹²⁵. Dieses Entgegenkommende nimmt in seinen Gedanken konkrete Gestalten an, nämlich Gott, die Anderen und die Welt als Ganzes. Aus der christlichen Weltanschauung heraus kann er folglich sagen, dass erst in der Offenbarung der Mensch wirkliches Wissen von der Wahrheit seines Seins erhält und dass diese Wahrheit sich ihm gerade im richtigen Verhältnis zu Gott, den Mitmenschen und der Welt erschließt. „...Erst von der Offenbarung her eröffnet sich ein Blick auf die Welt, ein Bild ihres Wesens und ein Urteil über Werte, wie das sonst nicht möglich ist“¹²⁶.

5.1.2 Verortung in der Philosophiegeschichte

Guardini beteiligte sich, zunächst als Student und später als Professor, an der Entwicklung der deutschen Philosophie, die zu seiner Zeit nach wie vor Weltgeltung hatte, wie z.B. die von Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger. Genauso aber beschäftigte er sich mit der mittelalterlichen Philosophie und Theologie wie mit Augustinus‘ „Confessiones“ und „Gottesstaat“ sowie mit Bonaventuras Werken. In den 1920er und 1930er Jahren wandte er sich auch Dantes „Göttlicher Komödie“ zu, Søren Kierkegaard, Pascal, Dichtungen Hölderlins und den „Duineser Elegien“ Rainer Maria Rilkes, um nur ein paar zu erwähnen¹²⁷.

¹²² Vgl. BÖRSIG-HOVER, Magdalena, Romano Guardini (1885-1968) Wegbereiter des 21. Jahrhunderts 15

¹²³ GERL-FALKOVITZ, H-B, Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, 249.

¹²⁴ Vgl. Ebd. 280.

¹²⁵ Welt und Person, Würzburg 31950 (Vormerkung: Berlin, August 1939). [Hervorhebung JN].

¹²⁶ BÖRSIG-HOVER, M, Romano Guardini (1885-1968), Wegbereiter des 21. Jahrhunderts, 19.

¹²⁷ Berichte über mein Leben 46. Vgl. dazu. GERL-FALKOVITZ, H-B, Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, 105; BÖRSIG-HOVER, M, Romano Guardini (1885-1968), Wegbereiter des 21. Jahrhunderts, 16.

Als Guardini seine Lehrtätigkeit in Berlin aufnahm, hatte er – so schrieb er später in seinen „Berichten über mein Leben“ – nur einen prinzipiellen Ausgangspunkt, einen Standort und Maßstab für das „Anschauen“¹²⁸. Dieser entscheidende Ausgangsort bestand für ihn darin, dass die Welt nur von Gott her wahr betrachtet, richtig gedeutet und sinnvoll gestaltet werden kann. Das Problem war, dass er nicht wusste, was er anschauen sollte. So kam ihm Max Scheler mit einem Rat entgegen: „Sie müssen tun, was im Wort ‘Weltanschauung’ liegt: die Welt betrachten, die Dinge, *den Menschen*, die Werke, aber als verantwortungsbewusster Christ und auf wissenschaftlicher Ebene sagen, was sie sehen“¹²⁹.

Das war nämlich das erkenntnistheoretische Programm der damaligen phänomenologischen Richtung. Mit der von Scheler übernommenen phänomenologischen Methode löste sich Guardini aus systematischen Konstruktionsansätzen zugunsten einer Gegensatz-Lehre. „Es ist die Liebe zum Lebendig-Konkreten, wie der Untertitel des Gegensatzbuches lautet, die Liebe zum Geschehenen, um von dort das Unsichtbare weiter zu entdecken, die Liebe zum Phänomen, aus dem erst Erkenntnis erwächst“¹³⁰. Hier zeigt sich der Ursprung und die Linie seines Denkens, von Augustinus und Bonaventura bis zu Pascal und Kierkegaard.

Kann man Guardini auch als „Existenzdenker“ ansprechen? Gott ist für ihn „Antwort auf die Bedrohung, die im Raum der Schöpfung selbst liegt, er ist persönliche Antwort auf die persönliche Bedrohung. Von daher ist niemals die Abstraktion des Gottesbegriffs Guardinis theologischer Ausgangspunkt. Theologie antwortet entweder auf tiefste persönliche Not, indem sie den Souverän über diese Not erweist, oder sie antwortet überhaupt nicht“¹³¹. Auf diese Weise kann man Guardini mittelbar doch einen Existenzdenker nennen. Seine besondere Leistung diesbezüglich wird dadurch sichtbar, dass er in seinen Aussagen die anthropologischen Erkenntnisse seiner Zeit berücksichtigt hat, jene existenziell-personalistischen Erkenntnisse wie von Scheler und Plessner, aber auch von Heidegger und Jaspers sowie von Buber und Ebner¹³². Zu Martin Buber sagt er über das Werk *Ich und Du* in einem Brief: „Ich lese in Ehrfurcht darin, und es tut wohl. Vielleicht komme ich auch dazu (Einladung), um Ihnen zu sagen, was ich dawider habe. Aber das steht ganz unter dem Positiven“¹³³. Guardinis dialogische Anthropologie berührt sich auf vielfache Weise mit den dialogphilosophischen Ansätzen seiner Zeit. Er unterscheidet sich allerdings von diesen dadurch, dass – während z. B. Martin Buber die Person erst völlig aus der Ich-Du- Beziehung

¹²⁸ Berichte über mein Leben, 44f.

¹²⁹ Z.n. GERL-FALKOVITZ H-B, Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, 105 [*den Menschen*, JN].

¹³⁰ Vgl. Ebd. 72f. 84.

¹³¹ Vgl. GERL-FALKOVITZ, H-B, Konturen des Lebens, Spuren des Denkens 230.

¹³² Vgl. BRÜSKE, Gunda, Anruf der Freiheit, 21.

¹³³ GERL-FALKOVITZ, H.B, Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, 98 [... JN]

entstehen lässt,– er zunächst das Sein der Person und ihren freien Vollzug reflektiert, „um dann die dialogische Beziehung als die Höchstform dieses Vollzuges herauszustellen und um schließlich mit der Kategorie des Anrufs eine religionsphilosophische Begründung des personalen Seins zu geben, die eine Brücke zur theologischen Anthropologie bildet“¹³⁴.

5.1.3 Verortung in der Theologiegeschichte

Die Äußerung Karl Rahners 1957, dass „die katholische Theologie noch keine Anthropologie als jene geschlossene und aus einem ursprünglichen Ansatz heraus entwickelte [theologische] Anthropologie“¹³⁵ erarbeitet hätte, ist nach der Meinung Brüskes nicht unzutreffend, denn im protestantischen Bereich reichen die Anfänge einer theologischen Anthropologie bis in die dreißiger Jahre zurück, durch die Werke Rudolf Bultmanns, Friedrich Gogartens und vor allem Emil Brunners, der im Werk „Der Mensch im Widerspruch“ bereits einen dogmatischen Traktat vorgelegt habe.

Rahner kannte freilich Guardinis anthropologische Schriften, vor allem das Hauptwerk „Welt und Person“, „hat es aber nicht mit der von ihm gemeinten Anthropologie identifiziert“, vermutlich, „weil hier nicht *schulmäßig* Theologie getrieben wurde“, d.h. es handelte sich nicht um einen ausgearbeiteten Entwurf im Sinne eines dogmatischen Traktats¹³⁶. Unter seinen Rezensionen und Stellungnahmen bezeichnet Rahner die Ansichten Guardinis im Werk *Welt und Person* als „Versuche, die uns die Grundkategorien einer christlichen Lehre vom Menschen neu und ursprünglich sehen lehren“¹³⁷. In den Betrachtungen über den Begriff der Welt und der Person, über den personalen Bezug, die christliche Personalität und Liebe seien zentrale Elemente der christlichen Anthropologie herausgearbeitet. Guardini selber schreibt in einem Brief von 1933: „Im Winter will ich ein Kolleg über christliche Anthropologie lesen. Das soll die Grundlegung meiner Dogmatik werden. Bis jetzt war mir der Gedanke der Dogmatik eine noch unzugängliche Aufgabe. Jetzt ist sie auf einmal in Fluss gekommen“¹³⁸. Nach diesen Hinweisen kann man zweifellos sagen, dass die Anfänge der katholischen theologischen Anthropologie bereits bei Guardini und nicht erst nach dem Krieg oder gar nach dem Zweiten Vatikanum anzusetzen sind. In seiner Analyse der philosophischen und theologischen Zeitfragen betont Rahner, dass in Arbeiten wie von Guardini, „theologische Ansätze, Fragen, Gesichtspunkte, usw. in einer

¹³⁴ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 298.

¹³⁵ RAHNER, Karl, Theologische Anthropologie, 618- 627 in: LThK² Bd.1 (1959), 622 [...JN]. Zit. n. Brüske Gunda, Anruf der Freiheit, 19.

¹³⁶ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit. 20.

¹³⁷ Sämtliche Werke, Bd. 2 Düsseldorf (1996), 367.

¹³⁸ Brief am Josef Weiger [n° 157] vom 25.11.1933 (Isola Vicentina). In: Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962, hrsg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Paderborn 2008, 335.

neuen Lebendigkeit und Tiefe vorhanden sind, die auf die »zünftige« Fachtheologie [...] nur belebend und befruchtend¹³⁹ wirken können. Man kann sagen, dass Guardini in seiner ganzen Lehrtätigkeit ein Zwischengebiet von Theologie und Philosophie gefunden hat. Von da aus führte er zu einer „Begegnung zwischen dem Glauben bzw. der Theologie auf der einen Seite und dem kulturell- philosophischen Selbstverständnis auf der anderen [...] zu] Fragen also, die sich von der Theologie her auf kulturelle Probleme und vom allgemeinen Bewusstsein her auf theologische Probleme richteten“¹⁴⁰. Eine ausgesprochene Verbindung Guardinis mit den Theologen bzw. mit den theologischen Entwürfen seiner Zeit ist aber schwer zu finden. Einige Kritiken an ihm lauten deswegen, bei ihm fehlten fast immer genaue Zitationen anderer Lehrmeinungen, er habe auf die theologiegeschichtliche Entwicklung seiner Zeit kaum reagiert, es fehle auch jegliche ökumenische Orientierung, er habe protestantische Denker und Theologen –Kierkegaard ausgenommen – praktisch nicht gelesen und habe zum Protestantismus eigentliche gar kein Verhältnis gehabt¹⁴¹. Auf der anderen Seite gibt es nicht wenige Interpreten Guardinis, die meinen, er habe doch *ein helles Auge* für die kirchliche und theologische Entwicklung und sei immer auf der Suche nach Antworten auf die Fragen und Sorgen seiner Zeit. Seine Gedanken kreisen immer um die geheimnisvolle Wirklichkeit der Kirche, die tief in der Geschichte steht und doch Garantin des Ewigen ist. Er selber schreibt: „Ich darf sagen, dass es mir um die Kirche zu tun war, auch wenn ich, um ihr zu dienen, allein gegangen bin“¹⁴².

5.1.4 Bilanz

Guardini bezeichnete seine Schriften – zumeist die wichtigsten – mit dem Untertitel „*Versuche [...]*“, um von vornherein klarzustellen, dass er nicht meint, alles oder gar das letzte Wort gesprochen zu haben. Er war sich also bewusst, dass sein Werk nur einen Beitrag zu philosophischen und theologischen Fragen, mit denen er selber fertig werden wollte, darstellen konnte. Aber „in der Weite und Intensität seiner Reflexion, in der Integration philosophischer und theologischer Anthropologie verdient sein Denken auch heute noch unbedingt Gehör“¹⁴³.

Seine Anthropologie entfaltete sich im Laufe der Zeit; die Werke „Freiheit, Gnade und Schicksal“, „Das Ende der Neuzeit“ und „Die Macht“ sind z.B. als Vertiefung des grundlegenden Werkes „Welt und Person“ (1939) anzusehen. Jedes dieser Werke stellt eine

¹³⁹ RAHNER, Karl, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen Raum, hrsg. v. Wolf Huber, Ulm 1994, 104. Zit.n. BRÜSKE, Gunda, Anruf der Freiheit, 21.

¹⁴⁰ GERL- FALKOVITZ, H-B, Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, 190.

¹⁴¹ Vgl. PELZ, Maria, Wege des Lebens, 14; SCHILSON, A, Perspektive theologischer Erneuerung, 24.

¹⁴² Berichte über mein Leben, 118.

¹⁴³ BRÜSKE, Gunda., Anruf der Freiheit, 5 (Vorwort).

Fortsetzung des jeweils Vorherigen dar und entwickelt es zugleich. Guardini stellt sich somit die Aufgabe, *katholischerseits* theologische Begriffe zu reflektieren, die bis dahin kaum untersucht wurden, um einen Entwurf philosophisch-theologischer Anthropologie zu erarbeiten, der als solcher nicht nur von historischer, sondern bleibender Bedeutung ist¹⁴⁴. In seinem Werk hat er bereits das ausgedrückt, was heute selbstverständlich scheint, nämlich, „dass theologische Anthropologie die Erkenntnisse philosophischer und humanwissenschaftlicher Forschung nicht ignorieren kann, wenn sie die menschliche Wirklichkeit im umfassenden Sinn in den Blick bekommen will, so dass der theologische Beitrag auch über die Grenzen der Theologie hinaus kommunikabel bleibt“¹⁴⁵.

In einem solchen Ansatz besteht allerdings die Gefahr, dass dabei spezifisch christliche Gehalte der Anthropologie wie Sünde, Gnade, Erlösung nicht strukturbildend erscheinen und dementsprechend in die zweite Reihe verwiesen werden. Guardini entscheidet sich zwar für einen philosophischen Begriff, der sich aber der jüdisch-christlichen Tradition verdankt und trotz seiner neuzeitlichen Entwicklung zur allgemein verbindlichen Achtung der Menschenrechte, nie aufgehört hat, ein Begriff zu sein, auf dem man Theologie aufbauen kann: den Personbegriff. Die theologiegeschichtliche Bedeutung Guardinis im Rahmen der Anthropologie besteht darin, dass er in seinem Ansatz die unterschiedlichen Erkenntnisse anderer Denker berücksichtigt und teilweise aufeinander bezogen hat, so dass etwas Neues für seine Zeit entstanden ist. So hat er den ersten Entwurf einer katholisch-theologischen Anthropologie vorgelegt, in dem die traditionellen Topoi der christlichen Lehre vom Menschen durch modernere Begrifflichkeit zum Ausdruck gebracht werden, ohne dass sie etwas an Tiefe und Bedeutung verlieren.

5.2 Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“

5.2.1 Das Konzil und das theologiegeschichtliche Moment

Das Konzil entstand zum einen, weil die gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts die Kirche dazu veranlassten, und zum anderen, weil Johannes XXIII. die klare Vision hatte, dem Glaubensbekenntnis der Kirche einen Ort zu geben, nämlich: „Das Heute der Menschen dieser Welt“. Denn die Kirche war bislang durch den Modernismustreit aus ihrer Zeit geraten, sie hinkte hinter den Entwicklungen der Moderne her, fand keine passende Sprache und zog sich mehr und mehr auf sich selber zurück¹⁴⁶. Auf

¹⁴⁴ Vgl. Ebd. 289.

¹⁴⁵ Ebd. 291.

¹⁴⁶ Vgl. SANDER Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Einleitung 585-869, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. HÜNERMANN, Peter/BERND, Jochen Hilberath, Bd. 4. Freiburg 2005, 700.

der anderen Seite gab es, wie bereits gesehen, seit den 1930er und 1940er Jahren geistliche Aufbrüche, sowohl in der Pastoral (Liturgiebewegung, Jugendbewegung) wie auch in der Theologie (existenzbezogene Theologie). Diese Aufbrüche waren Zeichen einer neuen Sprache, einer neuen gesellschaftlichen Mentalität unter den Katholiken, aber sie hatten den Einfluss noch nicht hinreichend gewonnen, um „großkirchlich“ etwas Neues zu bewirken. Johannes XXIII. beobachtete vom Rande aus diese Entwicklungen und erkannte, dass eine Erneuerung nicht nur unausweichlich, sondern sogar notwendig war. Ihm ist also die Suche nach einer Lösung für diese Situation durch die Einberufung des Konzils zu verdanken.

Das II. Vatikanische Konzil hat sich nicht wie seine Vorgänger auf innerkirchliche geistige Entwicklungen fixiert, sondern war auf die Gesamtheit der Menschen seiner Zeit und der nachfolgenden Zeiten ausgerichtet. „Seine Äußerungen waren pastoral, weil sie von deren humaner Situation her formuliert wurden, aber es hat auch gelehrt, weil es den Glauben von diesem Kontext her integral dargestellt hat“¹⁴⁷. Das Konzil stellt die Kirche nicht einfach der Welt gegenüber, sondern stellt den Glauben mitten in die humanen wie inhumanen Situationen seiner Zeit und, umgekehrt, die Geschichte der Menschen in den Glauben hinein. Johannes XXIII. gab somit der Kirche eine neue Ortsbestimmung: „Sie sollte sich in den Zeichen der Zeit und damit unter den Menschen, oder genauer: in Liebe und Achtung der Menschen und deshalb mitten in ihren Nöten und Erwartungen positionieren“¹⁴⁸. Für die Konzilsväter hieß es also, die Kirche nicht von Raum und Zeit abzuheben, sondern ihr einen Ort inmitten der Probleme und Entwicklungen der damaligen Zeit zu geben.

Unter diesem Anliegen bildet das II. Vatikanum ein großes Modell geschichtlichen Sprechens von der Sache des Glaubens, das sich aus der Reihe der vorausgehenden Konzilien heraushebt und seine Aussagen von vornherein in einen heilsgeschichtlich-biblischen Zusammenhang stellt¹⁴⁹. Die wichtigsten Ziele des Konzils sind die Meditation über die Kirche und die daraus resultierende Erneuerung, das Vorantreiben des ökumenischen Bestrebens und der Brückenschlag von der Kirche zur heutigen Welt¹⁵⁰.

Theologiegeschichtlich gesehen, entsteht im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils- gegenüber dem gesetzmäßigen Charakter der neuscholastischen Fundamentaltheologie und Dogmatik- ein neuer Typ von Theologie, dessen Kennzeichen die Einbeziehung der

¹⁴⁷ Ebd. 706.

¹⁴⁸ Ebd. 701.

¹⁴⁹ Vgl. HÜNERMANN, Peter, Sprache des Glaubens, Sprache des Lehramts, Sprache der Theologie. Eine geschichtliche Orientierung, Freiburg i. Br. u.a. 2016, 41.

¹⁵⁰ Vgl. MACGRATH, Mark, Historische Bemerkung zur Konstitution 15-32 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 17.

Geschichte und eine wesentlich stärkere Gewichtung der Anthropologie sind. „Die mühsame [und viel diskutierte] Entstehung von GS zeigt deutlich den Übergang vom neuscholastischen Typ der theologischen Reflektion zu einer geschichtlichen, an der Bibel orientierten Art von Theologie“¹⁵¹. Es geht nun sozusagen um die Verortung des Glaubens in der heutigen Situation und um die Verortung des Lebens des Menschen in seinem *Hier und Jetzt* in den Aussagen des christlichen Glaubens.

5.2.2 Verortung in der Lehre des Konzils

Constitutio pastoralis ist eine – für ein lehramtliches Dokument – gänzlich neue und bislang ungeahnte Benennung, die allerdings auf die Gesamtperspektive des Konzils verweist. Die Pastoralconstitution muss Dogma und Pastoral zugleich behandeln und steht somit anders als eine dogmatische Konstitution vor einer doppelten Herausforderung: „Ihre eigene Wahrheit muss sich wie diese an der Tradition lehramtlicher Positionen bewähren, aber zugleich vor der Realität menschlichen Lebens hier und heute standhalten“¹⁵². Fragt man, wo die Pastoralconstitution ihren Ursprung hat, so kann man sagen, im Konzil selbst, denn die Thematik „Verhältnis Kirche-Welt“ war bereits in anderen Dokumenten vereinzelt behandelt worden, besonders in *Lumen Gentium*. Nach Angabe Karl Rahners ist *Gaudium et spes* mit *Lumen gentium* am Anfang ein einziges Projekt gewesen: *ecclesia ad intra* und *ecclesia ad extra*¹⁵³. Liest man beide Dokumente nebeneinander, so trifft man zwar Differenzen an, die aber keinen Gegensatz oder Widerspruch darstellen, sondern wechselseitige Voraussetzungen: „GS setzt LG voraus, aber auch LG kommt erst mit GS zu dem Ort, den es für eine Weltkirche einnehmen kann“¹⁵⁴.

Auf den Vorwurf, der Text von *Gaudium et spes* sei unausgereift und unvollkommen, antwortet Rahner: Ja, aber „ein ausgereifter Text wäre unvermeidlich von jener platonischen Klarheit, prinzipiellen Strenge und ewigen Gültigkeit, die bei einer solchen Thematik dem Menschen letztlich nichts sagen“¹⁵⁵. Fragt man schließlich nach dem Charakteristikum von *Gaudium et spes*, so kann man antworten: Es ist der Mut, in den komplexeren Situationen des heutigen Menschen und seiner Welt konkrete Weisungen zu geben, die als Hinweise, Empfehlungen und Einladungen an alle Menschen gerichtet sind¹⁵⁶.

¹⁵¹ HÜNERMANN, Peter, Gestern und heute. Eine kontrastierende Relecture der Situation des Menschen in der Welt von heute S. 29-60, in: Ders. (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeiten heute., Freiburg, 2006, 57. [...JN].

¹⁵² SANDER, H.J., Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution, 704f.

¹⁵³ Vgl. RAHNER K./VORGRIMLER, H, Kleines Konzilskompendium, 424.

¹⁵⁴ SANDER H.J., Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution, 588.

¹⁵⁵ RAHNER K./VORGRIMLER, H, Kleines Konzilskompendium 424.

¹⁵⁶ Vgl. Ebd. 425.

Das Dokument *Gaudium et spes* repräsentiert die kirchliche Lehre über den Menschen und über die Welt, in die der Mensch eingefügt ist. Hierbei arbeitet es zugleich mit soziologisch-anthropologischen wie mit theologischen Begriffen. Während die anderen Dokumente das Handeln und Tun Gottes als Ausgangspunkt nehmen, von dem her alles verstanden und eingeordnet wird, d.h. von Schöpfung und Erlösung bis hin zu den konkreten Entfaltungen kirchlichen Handelns im Glauben, wird in *Gaudium et spes* die Reihenfolge umgekehrt:¹⁵⁷ Es wird zunächst die „conditio humana“, die Situation, die Lebenswelt des Menschen beschrieben und die Kirche in ihre Mitte gestellt, um von da aus die Würde der menschlichen Person, die hohe Berufung zur Gemeinschaft zu begründen und sie als die von Christus geoffenbarte letzte Wahrheit über den Menschen darzustellen.

Darüber hinaus geht es nicht darum, zu erklären, was die Welt ist, d.h. nicht um eine Theologie der Welt. Die Welt wird vielmehr als der Ort qualifiziert, an dem die Kirche selbst und die Menschen, mit denen sie zu tun hat, sich gerade befinden¹⁵⁸. So sagt Alceu Amoroso in einem der ältesten Kommentare zur Pastoralconstitution, dass der primäre Sinn des Wortes „Welt“ positiv sei. Man könne die Weltanschauung des Konzils mit der Weltanschauung Gottes nach dem Schöpfungswerk, als er sie „gut“ nannte: „quod esse bonum“, vergleichen. Wie sieht die Kirche die Welt und die Menschen? Optimistisch!¹⁵⁹

Der christliche Glaube wird schließlich als Heilsgeschichte dargelegt: „Die Heilsgeschichte begründet in sich die Menschheitsgeschichte und legt sie auf ihre Vollendung hin aus, und zwar durch den gläubigen geschichtlichen Mitvollzug dieses Gottesgeschehens“¹⁶⁰. Der Herr ist das Ziel der Menschheitsgeschichte, das Heil aller und das Haupt, in dem alles zusammengefasst werden soll. Der Reflexion über die göttliche Offenbarung und über die Kirche wird also eine anthropologische Dynamik gegeben; „in diese Perspektive reichen sich Aussagen ein, sei es über den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen [...], sei es über Christus als Abbild des unsichtbaren Gottes, [...] jene über die Berufung zur Gemeinschaft und schließlich jene über Christus als Ursache und Begründung des Gemeinschaftscharakters des Volkes Gottes“¹⁶¹. Giuseppe Alberigo äußert sich so über die Pastoralconstitution: „Sie bildet einen zwar noch vorläufigen und sehr unvollkommenen

¹⁵⁷ Vgl. HÜNERMANN, Peter, Sprache des Glaubens, Sprache des Lehramts, Sprache der Theologie, 51.

¹⁵⁸ Vgl. SANDER, H-J, Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution, 706f.

¹⁵⁹ Vgl. AMOROSO, Alceu, Gesamtblick über die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* 32-48 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 34.

¹⁶⁰ HÜNERMANN, Peter, Sprache des Glaubens, Sprache des Lehramts, Sprache der Theologie, 52.

¹⁶¹ ALBERIGO, Giuseppe, Die Pastoralconstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils 49-76 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 71f.

Versuch, der aber wertvoll ist durch all die von ihm implizit angeregten Hinweise auf die Vielfalt einer Neuformulierung der christlichen Theologie, die es verstünde, wirklich den Kern der historischen Problematik zu erreichen, dadurch, dass sie alle in der Offenbarung enthaltenen Schätze auswertet“¹⁶².

5.2.3 Das Menschenbild des Konzils und das der Pastoralkonstitution im Besonderen

A. Das Konzil

Ohne behaupten zu wollen, es ließe sich aus dem Konzil ein einheitliches Menschenbild ableiten, kann man doch Leitlinien dessen sichtbar machen, was die Kirche über den Menschen denkt. Das Konzil nimmt erstens das Selbstverständnis des heutigen Menschen als eines schöpferischen, freien und geschichtlichen Wesens auf und versucht, ihn im Lichte der Offenbarung zu verstehen. Es befragt auch die Selbsterfahrung des heutigen Menschen, tritt in diese ein, um in ihr das Wort Gottes zu hören und so eine Erhellung oder Kritik durch das Wort Gottes zu gewinnen¹⁶³.

Zweitens geht das Konzil davon aus, dass es kein weltloses menschliches Dasein gibt. Das war nämlich der Irrtum der Philosophie der Neuzeit gewesen, den aber die moderne Anthropologie längst korrigiert hatte. Mensch, Welt und Gott bilden eine besondere Einheit, wie Yves Congar gesagt hat,¹⁶⁴ nicht als ob sie vermischt wären, aber sie müssen doch, unbeschadet ihres Eigendaseins, zusammen gesehen werden. Die Welt wird nicht als das Böse oder Negative verstanden, sondern sie wird als „das Gute“ ganz auf den Menschen bezogen. Kein anderes Konzil hatte sich bislang so mit dem Menschen befasst und die Frage nach dem Menschsein zu seiner vordringlichen Frage gemacht wie das Zweite Vatikanische Konzil. Die Wende zum Menschen ist gänzlich christlich, nämlich um die menschliche Person, ihre Würde und ihr Heil besorgt. Es geht nicht um die Theorie über den Menschen, sondern um dessen konkrete Wirklichkeit, um Ängste, Leiden, Trauer, Freuden, Erfolge und Hoffnungen.

Wenngleich es nicht die Absicht des Konzils war, ein einheitliches Menschenbild zu entwickeln, lassen sich Zusammenhänge erkennen, die ein solches aufscheinen lassen. Ausgangspunkt ist –wie gesagt– der Blick auf das Selbstverständnis des heutigen Menschen: nicht von vorherein zu setzen, was der Mensch sei, bevor man ihn gefragt und gehört hat. Und der Mensch begreift sich heute als Einheit; während in früheren Zeiten die

¹⁶² Ebd. 75.

¹⁶³ Vgl. JURITSCH, Martin, Der Mensch. Die ungelöste Frage: Das Menschenbild des II. Vatikanischen Konzils, Augsburg ²1969, 21f.

¹⁶⁴ Vgl. CONGAR, Yves, Kirche und Welt, in: METZ J. Baptist (Hg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 102-126.

Unterscheidung zwischen Materie und Geist, Leib und Seele grundlegend für die Auffassung des Menschen war, ist heute die *leibseelische Einheit* die Grundaussage der Anthropologie. Das Konzil hat somit „die herkömmliche Bestimmung des Menschen aufgegeben und zentriert alle Aussagen um jene Mitte, aus welcher heraus der Mensch selbst sich heute versteht, nämlich als Person“¹⁶⁵.

Die Grundzüge des konziliaren Menschenbildes können folgendermaßen zusammengefasst werden: Der Mensch ist Person, und zwar eine verleblichte Person, von Gott geschaffen und zur Gemeinschaft und Verantwortung gerufen. Der Mensch ist überdies frei, schöpferisch und geschichtlich, offen zum Ende hin, d. h. offen zu Gott, der ihn in den Anfang entließ und ihn am Ende erwartet¹⁶⁶. Die Proklamation der freien, schöpferischen und geschichtlichen Person durch das Konzil ist deshalb letztlich Verkündigung der Großtaten Gottes.

B. Die Pastoralkonstitution

Seine eigentliche Anthropologie entwickelt das Konzil aber im ersten Kapitel der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute¹⁶⁷. In der Einführung (GS 4-10) befindet sich eine Beschreibung der Situation des Menschen und des christlichen Glaubens in der geschichtlichen Stunde der damaligen Zeit. Darin wird deutlich, dass der Mensch, obwohl er sich weiterentwickelt, Richtungen und Orientierungen nicht mehr erkennt und so zu einem orientierungslosen Wesen geworden ist. Mit dieser Gefährdung sind allerdings auch Möglichkeiten einer globalen Humanisierung gegeben¹⁶⁸. Der Mensch wird durch seine Verantwortlichkeit gegenüber seinen Mitmenschen und gegenüber der Geschichte definiert. Indem der Text so den heutigen Stand des menschlichen Bewusstseins charakterisiert, trifft er nach Ratzingers Auslegung exakt das, was man „im Kern die Anthropologie des modernen Bewusstseins nennen darf“. Dem Konzil gehe es hier um „eine funktionale Anthropologie, die ohne metaphysische Ansprüche vom faktischen Miteinander der Menschen ausgeht; [...] die ethische Verantwortung wird folglich ohne metaphysischen Bezugspunkt einfach als Verantwortung des Menschen vor dem Menschen und seiner Zukunft [...] begriffen“¹⁶⁹. Nach Ratzinger wird hier eine Grundstruktur des heutigen menschlichen Selbstverständnisses aufgezeigt.

¹⁶⁵ JURITSCH, M, Der Mensch. Die ungelöste Frage, 29.

¹⁶⁶ Vgl. Ebd. 91f.

¹⁶⁷ Vgl. RATZINGER, Joseph, Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung, in: Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Gesammelte Schriften 7/2, hrsg. v. Ludwig Müller, Freiburg 2012, 863.

¹⁶⁸ Vgl. Ebd. 864f.

¹⁶⁹ Ebd. 867.

Gaudium et spes geht davon aus, dass all das, was man als inneres Ethos der heutigen Kultur bezeichnet, durchaus als eine Art Vorbereitung auf die Botschaft des Evangeliums verstanden werden könnte. Der Mensch von heute sei, gerade durch dieses moderne *Ethos* von umfassender Einheit, Brüderlichkeit und Verantwortung, offen für eine innere Durchformung durch die göttliche Liebe, die nur der vollziehen kann, der gekommen ist, um die Welt heil zu machen. Ratzinger bemerkt aber, dass damit das Konzil auch eine Aporie des neuen Menschenbildes aufweist. Er fragt: „Wie soll der Dynamismus und die Ausbreitung der neuen Kultur begünstigt werden, ohne dass dabei die Treue gegenüber dem Erbe der Überlieferung verloren geht? Wie soll eine so rasend vorangehende wissenschaftliche Entwicklung [...] gleichzeitig mit der Notwendigkeit verbunden werden, zur Synthese, zu einheitlichen Gesamtanschauungen zu kommen? Wie soll endlich die legitime Autonomie dieser Bereiche anerkannt werden, ohne dass man am Ende in einem rein irdischen Humanismus landet, der sich der Religion entgegenstellt?“¹⁷⁰ Ein solches Menschenbild kann also nicht zeitlos gültig sein, sondern ist immer zeit- und geschichtsverhaftet. Dem Konzil geht es aber weder um Verurteilung des *Heute* noch um Modernitätskonformismus, sondern darum, „das für sich ungenügend bleibende neue Ethos einem größeren Zusammenhang zu eröffnen; die Anthropologie der Brüderlichkeit, die es enthält, [...] zur christlichen Brüderlichkeit hin zu erfüllen, sie in den Zusammenhang der Christologie hinein zu eröffnen und die Zukunftsbezogenheit, die den Menschen heute in seinem Geschichtshorizont so tief bestimmt, in den christologischen Horizont des kommenden Christus einzuordnen“¹⁷¹.

6. Bewertung und Ausblick

Nach allem bisher Gesagten scheint es so zu sein, dass die für diese Studie ausgewählten Texte Guardinis und des II. Vatikanischen Konzils, näherhin *Gaudium et spes*, zwar keine ausführliche christliche Lehre vom Menschen enthalten, aber doch Leitlinien und Grundlagen bieten, auf denen man eine theologische Anthropologie aufbauen kann. Es scheint auch so zu sein, dass unsere Texte keiner der in diesem Kapitel skizzierten Strömungen der Philosophie und Theologie angehören, aber doch diese mehr oder weniger kennen und voraussetzen, sich von ihnen abwenden oder deren Gedanken aufnehmen und entwickeln. Weder Guardini noch die Pastoralkonstitution gehen von einer methodisch-systematischen Fragestellung aus, als würden sie eine theologische Anthropologie im Sinne eines Traktates vorlegen, aber sie gehen aus von den immer wiederkehrenden Fragen nach

¹⁷⁰ Ebd. 868.

¹⁷¹ Ebd.

dem Geheimnis „Mensch“, die aus der Betrachtung der Situation hervorgehen, und versuchen dabei, im Licht der Offenbarung und des christlichen Glaubens Antworten zu finden. Eine der wichtigsten Leistungen beider Ansätze ist, dass sie im Grunde genommen die Erkenntnisse anderer Wissenschaften in ihrem Diskurs berücksichtigt haben und womöglich zu integrieren versuchen. Guardini hat den aktuellen Erkenntnissen der Phänomenologie, Existenzphilosophie und des dialogischen Personalismus seiner Zeit einen christlich-theologischen Gehalt gegeben. Seine theologische Anthropologie – wenn man so sagen darf – baut eigentlich auf der philosophischen Anthropologie und auf der christlichen Weltanschauung auf. Von der Neuscholastik, die über lange Strecken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herrschte, setzte er sich eindeutig ab. Er ging seinen eigenen Weg, großenteils bedingt durch seine Lehrtätigkeit auf einem den philosophischen Fakultäten angeschlossenen Lehrstuhl für Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung.

Das Hauptanliegen des II. Vatikanums war „pastoral“ und nicht „dogmatisch“. Das heißt aber keineswegs, dass es keine Theologie getrieben hätte. Im Gegenteil, seine größte Errungenschaft ist, die traditionell-christliche Lehre der Kirche in und aus der konkreten Situation der Welt von heute zu aktualisieren und wiederzugeben; also Tradition und Gegenwart in einem einzigen theologischen, an der jetzigen Welt orientierten Diskurs zu vereinen. Indem das Konzil das, was für die christliche Botschaft schon immer von höchstem Wert war: die menschliche Person und ihre unantastbare Würde, die Welt, in welche die Menschen eingefügt sind, die höchste Berufung und Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft und seine Vollendung in Christus, in einer neuen Sprache zum Ausdruck brachte, hat es die Grundsteine zu einer echten christlich-theologischen Anthropologie gelegt. Natürlich hat sich die Situation in fünfzig Jahren drastisch verändert, aber die Ansichten Guardinis und der Verfasser der Pastorkonstitution sind noch heute von Bedeutung, weil sie ihre Antworten mit dem Blick nach vorne formuliert haben. Mehr als je zuvor sind heute die Kategorien Person, Würde, Freiheit, Geschichtlichkeit, Schaffen, Arbeit, Dialog, Gemeinschaft, Verantwortung unverzichtbar für jeden Diskurs über den Menschen und die Welt. Ist dann ein Gespräch zwischen diesen beiden ganz unterschiedlichen Ansätzen möglich? Die erste Erkenntnis dieser Arbeit ist, dass bei einer genaueren Betrachtung unserer Texte, sich drei große Ideenkreise bilden lassen, um die sich alles dreht, nämlich, die Würde der menschliche Person, die Geschichtlichkeit sowie der Gemeinschaftscharakter des Menschen und schließlich die christliche bzw. christologische Erschließung des Menschseins. Das entspricht der Grundstruktur des Kapitels über die *Person* in Guardinis Werk „Welt und Person“ sowie der drei ersten Kapitel der

Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wenn man bei diesen Ideenkreisen bleibt, dann ist durchaus das hier gesuchte Gespräch möglich. Das Eigentliche der *christlichen* Anthropologie, die Person Jesu Christi, steht hier nicht am Anfang, wie sonst bei der klassischen Methode, sondern am Ende als die Größe, auf die sich dann alles Gesagte beziehen und zusammenfassen lässt. Die weiteren Kapitel (II-IV) lassen sich also durch die hier erwähnte Vorgehensweise besser verstehen.

KAPITEL II

ROMANO GUARDINIS VERSTÄNDNIS DER PERSON

Einleitung. Geschichtliche Entwicklung des Personbegriffs

Der Begriff „Person“ selbst ist nicht neu, sondern „hat eine lange geschichtliche Entwicklung, die durch die jüdisch-christliche Tradition ihren entscheidenden Impuls empfang“¹. Das lateinische Wort *persona* entspricht vermutlich dem griechischen *prósopon*² (Gesicht, Maske des Schauspielers) und wurde in der Antike im übertragenen Sinn für die Bezeichnung der Rolle, die der Schauspieler darstellt, der Rolle, die der Mensch in der Gesellschaft spielt, der Rolle innerhalb von Systemen, die dem Theater ähneln (Gerichtswesen) verwendet. In der Grammatik bezeichnete man damit den, der spricht, den, zu dem gesprochen wird, und den, von dem gesprochen wird³. Diese grammatische Unterscheidung von verschiedenen Sprechrollen diente Tertullian für die Auslegung der Hl. Schrift, so dass der Begriff zum Wegbereiter der trinitarischen Formel: *tres personae, una substantia* (drei Personen, ein Wesen) und später der christologischen Formel: *duae naturae, una persona* (zwei Naturen, eine Person) wurde⁴. Dabei bediente man sich im 5./6. Jahrhundert neuer Kategorien wie *physis* (Natur) und *hypóstasis* (als Äquivalent für Person). Boëthius fand, in seiner Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Person, die erste Definition: „*persona est naturae rationabilis individua substantia*“⁵. Die großen Theologen des Mittelalters übernahmen die Definition Boëthius' und präzisierten sie in verschiedener Hinsicht. Von Bedeutung ist die Definition Richards von St. Viktor: „*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*“⁶. Besonders das Wort *existentia* weist nach Richard auf das *In-sich-stehen* einerseits und auf das *Woher des Seins* andererseits hin. Für Thomas von Aquin sind es vor allem die „Relationalität“ (nicht als Akzidens, sondern „per modum substantiæ“) und das „dominium sui actus“, also die Verantwortlichkeit für das eigene, durch Freiheit und Vernunft bestimmte Handeln, die die Person zum „perfectissimum in tota natura“ machen. Über die menschliche Person hat sich Thomas in folgender Weise geäußert: „Jeder Mensch ist Person, also jedes Exemplar der Art

¹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 141.

² Person, vom lateinischen „personare“ (durchtönen), also die akustische Wirkung des Sprechenden durch die Schauspieler-Maske. Da die Schauspieler-Maske von den Griechen zu den Römern gelangte, ist vermutet worden, dass dem Wort *persona* das griechische Wort *prósopon* zugrunde liegt.

³ Vgl. FÜHRMANN, Manfred, Person. Von der Antike zum Mittelalter, in: HWPh. Bd. 7 (1989), 269.

⁴ Vgl. DENZINGER, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchliche Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau, u.a. 371991. Konzil: Konstantinopel I (381). n° 144 (S.79), n° 150 (S. 83f); Konzil: Chalcedon (451) n° 301-302 (S. 142f).

⁵ Boethius, Contra Eut. et Nest. III. Zit. n. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 141.

⁶ Trin. 4, 22. Zit. nach KIBLE, B. Th, Person II, in: HWPh. Bd. 7 (1989), 284.

"homo", aber er ist es als Individuum und damit jeweils anders als jedes andere Exemplar der Art“⁷.

Da dieses anspruchsvolle Tableau von Merkmalen des mittelalterlichen Verständnisses von Person (Rationalität, Individualität, Inkommunikabilität, Relationalität, Substantialität, Freiheit, Würde und schließlich bei der menschlichen Person geistleibliche Einheit) im Rahmen einer Seinsmetaphysik entfaltet wurde, konnte es in der Neuzeit⁸, aufgrund der Wendung zur Erkenntnis der *subjektiven* Existenz, nicht geteilt werden. Allen voran ist es Descartes, der den substantiellen Eigenstand, die Individualität, durch das erkennende Subjekt ersetzt und so die Person zur ichhaften Subjektivität werden lässt. Das Erkennen und das Wollen sind nicht mehr miteinander verbunden und die Würde der Person wird lediglich postuliert. Auch Spinoza hob den Selbststand des einzelnen Seienden und damit die menschliche Personalität auf. Leibniz versucht, sowohl den Dualismus als auch den Monismus zu korrigieren. Er definiert Person als „geistleibliche Einheit“ einerseits und als „zurechnungsfähiges und verantwortliches Subjekt“ andererseits. Für J. Locke wird die menschliche Person erst durch das Selbstbewusstsein gestiftet und in der Einheit dieses Selbstbewusstseins erhalten. Er definiert Person als „a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places“⁹. Kant begründete seinerseits die Person im Bereich der praktischen Vernunft. Der Mensch ist für ihn schon durch seine Natur Person und nicht erst als Produkt seiner freien Bewusstseinsakte. Die Person ist mit einer einzigartigen Würde ausgestattet, denn sie ist Selbstzweck, d.h. sie darf niemals nur als Mittel zum Zweck gesehen oder benutzt werden (der kategorische Imperativ). Für Fichte sind die Kategorien *Interpersonalität* und *Leiblichkeit* entscheidend für die Definition der Person: Das Ich-Bewusstsein erwacht an einer Aufforderung zum Handeln, die durch eine andere Person an jenes Ich ergeht. Der Leib ist dabei „nicht nur der erste Gegenstand freier Verfügung, sondern Bedingung der Möglichkeit freier Handlung in der Sinnenwelt und so eine Verbildlichung der Selbsttätigkeit des Ich in Raum und Zeit“¹⁰. Damit sind zwei zentrale Kategorien des personalistischen Denkens des 20. Jahrhunderts vorgegeben. Auf anderem Wege haben Hegel, Feuerbach, Marx, u.a. den Menschen bzw. den menschlichen Geist *im*

⁷ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 142f; vgl. dazu: LThK³, Bd. 8 (1999), 43; Ausführlicher HWPh. Bd. 7 (1989), 283-299.

⁸ Zum Folgenden vgl. LThK³, Bd. 8 (1999), 44-45; HWPh. Bd. 7 (1989), 300-310; BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 143-145.

⁹ LOCKE, J, An essay concerning human understanding. Hrsg. v. NIDDITCH, Peter H, Oxford 1975 [Book II, Chap. XXVII], 335.

¹⁰ SCHERER, G, Person III, in: HWPh. Bd. 7 (1989), 310.

Allgemeinen in den Mittelpunkt gestellt; dagegen stellte sich Kierkegaard und betonte den *Einzelnen*, d.h. den konkreten Menschen. Dadurch wurde er nach dem Ersten Weltkrieg in der deutschsprachigen Philosophie (z.B. bei Jaspers, Heidegger, Ebner) und Theologie (Haecker, Wust, Guardini) bedeutsam. Bei Kierkegaard werden „wichtige Aspekte des Personbegriffs nun hervorgehoben: Relationalität (in Bezug auf Gott), Rationalität, insofern das Selbstbewusstsein ohne das Vermögen zur Reflexion undenkbar ist, Individualität und Inkommunikabilität (der Einzelne), Freiheit und Würde, insofern der Entscheidung, die jeder Einzelne trifft, ein unendliches Gewicht beigemessen wird“¹¹. Ähnlich wie bei Kierkegaard wird bei Guardini nicht ein neuer Personbegriff entwickelt, sondern die klassische Definition von Person zurückgeholt, in einer modernen Sprache ausgedrückt und durch neue Methoden und Erkenntnisse ergänzt.

1. Ein Blick auf den anthropologischen Ansatz Guardinis

Der Begriff „Mensch“ bzw. „Menschsein“ und das mit ihm unmittelbar verbundene Spektrum¹² gehören nicht zu einem konkreten Fachbereich oder Teil des Werkes Guardinis, sondern durchziehen sein ganzes Denken. Gleichgültig, ob es sich um Veröffentlichungen handelte oder Artikel, Vorlesungen, Vorträge, Reflexionen, Briefe, Predigte usw. ging es ihm ständig um den Menschen, den er entweder in den Vordergrund oder in den Hintergrund seiner Überlegungen stellte. Diesen Eindruck gewinnt man bereits durch einen aufmerksamen Blick auf seinen Nachlass in der Katholischen Akademie in Bayern (München). Gunda Brüske, die in ihrer Dissertation „Anruf der Freiheit“ (1998) viel Wert auf den Nachlass gelegt hat, würde diese Ansicht etwa bestätigen, indem sie schreibt: “Durch fünfzig Jahre zieht sich Guardinis Reflexion über den Menschen. Es sind jene Jahre, in denen der Mensch sich in besonderer Weise zum Gegenstand geworden ist. Guardinis Anthropologie nimmt diese Herausforderung bewusst an. Sie dokumentiert die Reflexion eines Menschen, der die gewaltigen Umbrüche selbst erlebt hat“¹³. Es fällt schwer einen geschlossenen Überblick über den anthropologischen Ansatz Guardinis vorzulegen, trotzdem lassen sich Hinweise in Bezug auf sein Lebenswerk geben und einige grundlegende Gedanken hervorheben, die sein Denken über den Menschen vorzeichnen.

1.1 Zeitbedingte Frontstellungen

Die Arbeit Guardinis, so wie er sie geleistet hat, ist Frucht von bewussten Entscheidungen.

¹¹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 145.

¹² Person, Selbststand, Selbstgehörigkeit, Kreatürlichkeit, Anruf Gottes, Gottebenbildlichkeit, Leiblichkeit, Geschichtlichkeit, Sündhaftigkeit, Würde, Freiheit, Individualität, Verantwortung, Gewissen, Schwermut, Schicksal, Innerlichkeit, Annahme seiner Selbst, Gehorsam, Gemeinschaftscharakter, Kultur, Beziehung, Liebe, Freude, Angst, Vertrauen, Gnade, Glaube, Berufung, Hoffnung, Vollendung, usw.

¹³ Anruf der Freiheit, 12.

Es hätte ja nicht anders sein können, da er sich auf die Suche nach einer anderen Theologie machen wollte, wie Alfons Knoll in einem Beitrag zu Guardini anmerkt¹⁴. Die erste grundlegende Entscheidung dürfte er bereits während seiner Studienzeit getroffen haben, als er den Modernismustreit durch seinen Professor für Dogmatik in Tübingen, Wilhelm Koch, zu spüren bekam¹⁵. Das Grundproblem des Modernismus, gegen den sich die Kirche vor allem in der Ausbildung der Theologen wehren wollte, war die nicht bewältigte Auseinandersetzung der Theologie mit modernen historischen und wissenschaftlichen Erkenntnissen. Kurzum: „Man war *gedanklich* noch nicht in der Lage, biblische Offenbarung, kirchliche Überlieferung und geschichtliche Entwicklung aufeinander zu beziehen, ohne das Übernatürliche an Offenbarung und Kirche einzuebnen“¹⁶. Guardini sah, wie die Kirche sich in die *Neuscholastik* eingemauert hatte, und stellte sich *dagegen*; dabei versuchte er aber der Kirche und der Offenbarung im Tiefsten verantwortlich zu bleiben¹⁷.

Die zweite Entscheidung scheint eine logische Konsequenz der ersten zu sein. Von 1912 bis 1915 schreibt Guardini seine Dissertation in Freiburg beim Privatdozenten Engelbert Krebs. Das Thema lautete: „Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre“. Mit Bonaventura muss auch *Augustinus* genannt werden, der Guardini ein Leben lang begleitete und befruchtete, was andererseits auch auf Dante zutrifft. Hinter dieser christlichen Prägung taucht freilich auch die Gestalt *Platons* auf, den Augustinus im Licht der johanneischen Logoslehre entfaltete¹⁸. Da Guardini sich nicht für Thomas, also nicht für die aristotelische Prägung der abendländischen Geistesgeschichte entscheidet, tritt er bereits in der Zeit seiner Promotion in eine andere Bezugswelt als die der herrschenden Neuscholastik.

Eine weitere Entscheidung war, die Berufung auf den Lehrstuhl für Religionsphilosophie und *katholische* Weltanschauung in Berlin anzunehmen. Dort kam ihm ein Anstoß aus der Phänomenologie entgegen. Von ihr lernte er die Bedeutung des Sehens oder, wie es später heißt, „des Anschauens“, für das er bereits durch die mittelalterliche Philosophie, gerade durch die Lichtmetaphysik Bonaventuras, erkenntnistheoretische Voraussetzungen besaß¹⁹. Ohne Zweifel kann man sagen, dass Romano Guardini von der Anlage her ein Mensch des

¹⁴ Vgl. „Die Seele wiederfinden“. Romano Guardini auf der Suche nach einer „anderen“ Theologie, 11-31 in: SCHILSON, Arno (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994.

¹⁵ Vgl. GERL-FALKOVITZ, H-B, Weltanschauung. Romano Guardinis Konzeption 77-96 in: AUTERIO, A/MENKE, K-H. (Hgg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, Münster 1999, 86.

¹⁶ Ebd. 86 [Hervorhebung JN].

¹⁷ Die Offenbarung wurde ihm zum Ernstfall der christlichen Existenz; das Wort Gottes als von anderswoher kommende Weisung und Gabe, zur lebendigen Quelle. Vgl. GERL-FALKOVITZ, H-B, Weltanschauung. Romano Guardinis Konzeption, 86f.

¹⁸ Vgl. Ebd. 88.

¹⁹ Vgl. Ebd. 90.

Auges war. Viele Erkenntnisse beschreibt er über das Sehen, das Hinblicken, das Aufleuchten im Schauen. Er schreibt: „Ich möchte gleichsam neue Augen auf tun, um es neu zu sehen: Jedem eine schöpferische Kraft seines Innern zu Bewusstsein bringen, die bisher durch den "Verruft" des Gehorchens niedergehalten wurde. Also nicht beweisen, sondern neu sehen helfen“²⁰. In seinem Werk lässt sich erkennen, wie er die Konvergenz von Phänomenologie und mittelalterlicher Philosophie betreibt,²¹ aber nicht mit Gewalt und nicht im Unmaß, sondern ausgewogen.

Das methodische Stichwort Guardinis lautet: „offene Haltung“. Das bedeutet aber nicht *unbestimmt* oder *standpunktlos* zu sein, sondern Einsicht in die eigenen Grenzen und Überwindung der engen Individualwelt. Es heißt nichts Weiteres als die konkrete Forderung, „die Neuzeit als tiefgeprägte Epoche des Denkens und Handelns zu verlassen, sie als die seit 400 Jahren eingeschliffene Ichwerdung des Individuums aufzugeben“²² und damit die Anmaßung und das Vertrauen auf die Grenzenlosigkeit und die eigene Macht. Folgerichtig kommt die Anthropologie Guardinis auch aus dem Hören und Gehorchen: Der Mensch wird wirklich er selbst nur im Gehorsam, d.h. im Anerkennen, dass er von einem anderen her stammt und weiterhin von ihm bestimmt ist. Theologisch gesprochen bedeutet dies das Anerkennen der Geschöpflichkeit, der Grenze zum Schöpfer und der Nähe der endlichen Existenz zum Nichts (vgl. WP 60).

1.2 Methodische Grundlagen

Weltanschauung und Gegensatz-Lehre bilden die methodischen Grundlagen Guardinis; sie prägen sein gesamtes Denken vom Anfang bis zum Ende, weshalb sie von allen Guardini-Studien berücksichtigt werden; so sind sie auch für die vorliegende Studie von Bedeutung.

1.2.1 Christliche Weltanschauung

Weltanschauung ist ein aus der deutschen Geistesgeschichte stammender Begriff, dessen genaue Bedeutung sich nur schwer in andere Sprachen übertragen lässt. Im 19. Jahrhundert wurde er zum Inbegriff entweder des neuzeitlichen Relativismus und Subjektivismus oder einer allgemein verbindlichen Weltauslegung. Dazu kam die Bedeutung, die ihm der politische Totalitarismus gab²³. Im 20. Jahrhundert versuchten Scheler und Jaspers dem Begriff einen wahrheitsverpflichteten Charakter zu geben und Romano Guardini stellte ihn

²⁰ Vom Sinn des Gehorchens, in: Auf dem Wege, Mainz 1923, 20 (Fußnote 1).

²¹ Hierüber meint Hanna B. Gerl-Falkovitz: „Vielleicht hätte sich die Stärke seines gedanklichen Ansatzes nur durch die Schulung an der mittelalterlichen Philosophie nicht in dem Maße entfalten können, wenn nicht die Zeitströmung der Phänomenologie eine Relativierung Kants und des Subjektivismus geleistet hätte. Weltanschauung. Romano Guardinis Konzeption, 90.

²² Vgl. GERL-FALKOVITZ H-B, Weltanschauung. Romano Guardinis Konzeption, 92.

²³ Vgl. Ebd. 78f.

in eine ganz andere Bezugsperspektive als seine Zeitgenossen. Er selber bezeichnete später seinen Beitrag als „Versuch, ihm seinen Ort zwischen Offenbarungsglauben einerseits und empirischer Betrachtung andererseits anzuweisen“²⁴; also Weltanschauung aus christlicher Perspektive. Hauptthemen seiner christlichen Weltanschauung sind *Ganzheit* statt Einzelheiten, *Wahrheit* statt Relativität und *Offenbarung* als Garant der Wahrheit²⁵.

Christliche Weltanschauung ist also eine Erkenntnis-Bewegung, die auf die Erfassung von Ganzheiten gerichtet ist; Guardini nennt ausdrücklich den personalen Menschen als eine „Gesamtganzheit“, die zum Gegenstand der christlichen Weltanschauung gehört. Anders als die Einzelwissenschaften, die dadurch charakterisiert werden, dass sie einen bestimmten Gegenstandsbereich gesondert untersuchen und erst später das Getrennte wieder vereinen, geht die guardinische Weltanschauung von der Ganzheit aus²⁶. Das Ganze der Weltanschauung ist für ihn nicht ein ausgesonderter Bereich, sondern es besteht „in einer vom ersten Augenblick an erfassten Ordnung, Richtung, Bedeutung der Dinge“²⁷.

Ganzheit liegt aber nicht nur in Einzeldingen, sondern auch in drei Gesamtganzheiten „Welt-Mensch- Gott“: Die Ganzheit „Welt“ ist der Inbegriff der äußeren Dinge und Geschehnisse; die Ganzheit „Mensch“ umfasst den Bereich des als Einzel-Ich und Gemeinschaft der Welt gegenüberstehenden Menschen und die Ganzheit „Gott“ ist der absolute Grund und Ursprung von Welt und Menschen²⁸. Das Verhältnis dieser Gesamtganzheiten zueinander wird *schöpfungstheologisch* und nicht philosophisch bestimmt: Aufgabe des Menschen sei demnach zu Gott zu gehen und die Welt der Dinge ihm zuzuführen. Es wird darüber hinaus deutlich, dass die christliche Weltanschauung ihren Gegenstand nicht unbeteiligt betrachtet, sondern als Aufgabe, als Anforderung zu Werk und Nachfolge.

Aber es geht nicht nur um das bloße Anschauen der Ganzheit, sondern um das Anschauen von einem Standpunkt aus, der über der Welt liegt, über allem, was irgendwie natürlich sein kann. Der Schauende muss die Welt umfassen, ja durchdringen, zugleich aber von ihr frei sein. Für Guardini ist es Jesus Christus, der den vollen Blick der Weltanschauung hat, da er weder unbeteiligt der Welt gegenübersteht noch in ihr gefangen ist. Christliche

²⁴ Ebd. 79. Quelle: Brief an Heinrich Fries 1.7.1952 (Nachlass, Bayer. Staatsbibliothek München, Ana 342).

²⁵ Erhellend und nicht polemisch soll er in Berlin klargestellt haben, dass die christliche Weltanschauung keine dritte Disziplin zwischen Philosophie und Theologie ist: „Nicht um Geschichte, oder Psychologie oder Typologie möglicher Weltanschauungen, aber auch nicht einfach um Theologie bzw. Philosophie, sondern um die Begegnung des christlichen Glaubens mit der Welt. Um die Fragen, die vom Weltbewusstsein her an den Glauben ergehen; andererseits um die Aufschließung dieses Weltbewusstseins vom Glauben her“. (Nachlass. Bayer. Stadtbibliothek Ana 342). Zit. n. GERL-FALKOVITZ, H-B, Weltanschauung- R. Guardinis Konzeption, 82.

²⁶ Vgl. BRÜSKE Gunda, Anruf der Freiheit, 37f.

²⁷ GUARDINI, R, Vom Wesen katholischer Weltanschauung, Basel 1953 (¹1923), 10f.

²⁸ Vgl. Ebd. 17f.

Weltanschauung kann so definiert werden als „der schauende Blick, den die Kirche im Glauben, aus dem lebendigen Christus heraus und in der Fülle ihrer übertypischen Ganzheit auf die Welt tut“²⁹.

1.2.2 Gegensatz-Methode

Fast alle Interpreten Guardinis sind sich einig, dass das Werk „Der Gegensatz“ für sein ganzes philosophisches und theologisches Denken von Bedeutung ist. Das Phänomen des Gegensatzes ist Guardini am lebendigen Menschen bewusst geworden: „Das Menschliche ist der Ausschnitt des Lebendigen überhaupt, an dem er seine Gegensatz-Lehre entwickelt“³⁰. Gegensatz meint hier nicht Widerspruch, sondern „das Verhältnis, in welchem die verschiedenen Elemente des Lebendig-Konkreten zueinander stehen. Sie spannen sich gegeneinander und setzen sich zugleich voraus. Es ist der komplementäre Gegensatz, die Polarität“³¹. Die Zusammenhänge Welt-Person, Gestalt-Individuum, Gott-Mensch, Ich-Du, Anruf-Antwort, Sein-Werden, Tiefe-Höhe, Innen-Außen, Natur-Gnade usw. zeigen auf, wie sehr die Gegensatzmethode in seinen anthropologischen Ausführungen präsent ist.

Der Gegensatz spricht nicht davon, was Körper, Emotion oder Person bedeuten, wodurch also menschliches Dasein getragen wird. Er untersucht stattdessen „phänomenologisch die gegliederte Einheit, die Gestalt des Menschen, wie er dem aufmerksamen Beobachter erscheint“. Gegensatzphilosophie fragt also nicht, *was* der Mensch seinem Wesen nach ist, sondern *wie* dieses Individuelle als Konkretes, Lebendiges existiert³². Gegensatz und Weltanschauung stimmen nämlich darin überein, dass sie ihren Gegenstand in seiner einmaligen *Konkretheit* und *Ganzheit* in den Blick nehmen. Gerade dadurch unterscheiden sie sich von den Einzelwissenschaften und von der metaphysischen Betrachtungsweise, die sich meistens auf einen Aspekt ihres Gegenstandes konzentrieren und den Blick auf die Ganzheit verlieren.

Außerdem muss des Weiteren festgehalten werden, dass Guardini kein Denker der puren Statik des Seins ist. Aufgrund von Berührungen und Erfahrungen ist er zu einem Denker des *Werdens*, der Begegnung geworden. Er schreibt: „Was von Gott kommt, kommt meist in der Form des Beginnens, nicht der fertigen Wirkung. Gott wirkt nach der Weise des Lebens: Er rührt an und löst Bewegung aus“³³. Christliche Weltanschauung ermöglicht den Blick auf

²⁹ GERL-FALKOVITZ, H-B, Weltanschauung- R. Guardinis Konzeption, 84.

³⁰ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 36.47.

³¹ SCHREIJÄCK, Thomas, Romano Guardini. Sein philosophisches Werk, 201-215, in: CORETH, Emerich u.a. (Hgg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 3, Graz-Wien-Köln 1990, 205.

³² Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 50. 52.

³³ Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen, Mainz 1933, 17.

das Sein und das Werden des Ganzen, denn „diese Welt wird immerfort, leuchtet auf und erlischt wieder“³⁴. Zusammenfassend kann man sagen, dass Guardini eine christliche Weltanschauung entwarf, die sich für den modernen menschlichen Geist offen zeigte, aber von der Mitte des Glaubens aus entfaltet wurde. So erweisen sich seine Weltanschauung und Gegensatz-Methode als originelle Grundlegung einer theologischen Anthropologie.

1.3 Anthropologische Grundlagen

Guardini wird eingeordnet als Existenztheologe, als Erneuerer dialogischen Persondenkens aus biblischen Quellen, als Vertreter einer sich an Augustinus orientierenden (christlichen) Ontologie und Anthropologie, als ein durch französische bzw. italienische Geistphilosophie geprägter Denker usw.³⁵ Wenngleich all diese Bezeichnungen teilweise zutreffen, muss gesagt werden, dass diese *nur* auf die Grundlagen seines Ansatzes verweisen, weil er zwar die geistigen Strömungen seiner Zeit wahrgenommen, aber eine eigene philosophisch-theologische Anthropologie entwickelt hat. Guardini ist einer, der schon in den früheren Jahren seine eigene Grundposition und somit seinen eigenen Weg gefunden hat³⁶.

Im Grunde genommen ging es ihm darum, dass „der Mensch nicht als geschlossener Wirklichkeitsblock oder selbstgenügsame, sich aus sich selbst heraus entwickelnde Gestalt, sondern zum Entgegenkommenden hinüber existiert“ (WP, Vormerkung). Der Mensch sei derjenige, der in sich stehe, für sich verantwortlich und in Würde „Zweck“ seiner selbst sei. Er habe sich zu verhalten, d.h. Stellung zu nehmen. Das alles bedeutet Person-Sein. Als Person sei er darüber hinaus im Ich-Du-Verhältnis zu Gott, dem Schöpfer, begründet und von da aus zum Ich-Du-Verhältnis zu den Mitmenschen bestimmt. Es sei der Schöpfer, der ihn zum Menschen – d.h. als Person zur Person im eigentlichen Sinne – werden lässt³⁷. Das alles aber reicht noch nicht aus um das Christliche zu bestimmen, denn Person ist ja jeder *Mensch*, ob Gläubiger oder nicht, ob Christ oder Nicht-Christ. Es sei also die Person Jesu Christi, die das christliche Bewusstsein der Person vom Allgemeinen unterscheidet. Es ist nicht das Numinose, das in der religiösen Begegnung erfahren wird, sondern die Person Jesu Christi, die das *christliche Ich* begründet, entfaltet und vollendet. Die entscheidende Kategorie, mit der die Person zu Ende gedacht werden muss, ist daher die der Gnade.

³⁴ In Spiegel und Gleichnis, Mainz ⁵1932, 20.

³⁵ Vgl. SCHREIJÄCK, Th., Romano Guardini. Sein philosophisches Werk, 204.

³⁶ Diese Aussage beruft sich auf die These Hans Urs v. Balthasars, dass Guardini „ein von Anfang an Entschlossener, beinahe Fertiger“ gewesen sei... „Eine namhafte Entwicklung seiner Gedanken, gar eine Änderung seiner Grundposition ist zwischen 1920 und 1960 nicht wahrnehmbar“. BALTHASAR, Hans Urs v., Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970, 11.

³⁷ Vgl. SCHREIJÄCK, Th., Romano Guardini. Sein philosophisches Werk, 214.

1.4 Wichtigste anthropologische Beiträge Guardinis

Seine philosophische Methode stellt Guardini bereits 1925 im Werk „Der Gegensatz“ vor. Darin sucht er Wegweisungen für eine Philosophie, die in Achtung vor dem Lebendig-Konkreten Dasein und Welt in wechselseitiger Beziehung betrachtet³⁸. Eine ausgereifte Beschreibung seines Welt- und Daseinsverständnisses bietet er in seinem aus den Berliner Anthropologie-Vorlesungen hervorgegangenen anthropologischen Hauptwerk „Welt und Person“ (1939). Wenngleich hier noch kein anthropologischer Traktat vorliegt, so doch eine philosophisch- theologische Anthropologie, „die ihren Einheitspunkt im Personbegriff hat und in der Lage ist, mit diesem Begriff vielfältiges anthropologisches Material zu strukturieren und als umfassende Einheit plausibel zu machen“³⁹. Ein Jahr später erschien das Werk „Offenbarung“ (1940), das auch viele anthropologische Erwägungen beinhaltet.

Ein ausführlicherer Entwurf einer ersten katholisch-theologischen Anthropologie liegt vor im Nachlass Guardinis, sowohl in der Katholischen Akademie in Bayern wie in der Bayerischen Staatsbibliothek (*Ana 342*), unter dem Titel: „Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie“, der dem Vorlesungszyklus der Jahre 1933-1939 entspricht und zu dem „Welt und Person“ gehört. Den ersten vier Abschnitten dieses Anthropologie-Kollegs, die im Nachlass zusammen erhalten sind, folgt vermutlich die Fortsetzung mit dem Titel „Erlösung“ (Abschnitt V), „Christliches Dasein“ (Abschnitt VI) und schließlich ein Typoskript mit dem Titel „Vollendung“ (Abschnitt VII), das zusammen mit anderen Typoskripten erhalten ist⁴⁰. Dieses ausführliche Material wurde noch nicht in deutscher Sprache veröffentlicht. In einer italienischen Übersetzung bildet es den Band III/2 der „Opera Omnia“, der den Namen „L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana“, trägt. Herausgegeben von Massimo Borghesi, unter Mitarbeit von Carlo Brentari, Brescia 2009.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat Guardini weitere Werke anthropologischen Inhalts veröffentlicht. Wichtig zu nennen sind hier „Freiheit, Gnade und Schicksal“ (1949) und „Am Anfang aller Dinge“ (1961). Aus der Grundlage seiner Ontologie der Welt hatte Guardini

³⁸ Vgl. Ebd. 204.

³⁹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit 21.

⁴⁰ Die hier aufgelisteten Typoskripte sind wie folgend erhalten: „Der Mensch“, Abschnitte 1-4 in den Mappen 102 (I-II) und 1559 des Nachlasses in der Katholischen Akademie in Bayern (München). In der Bayerischen Staatsbibliothek in „Ana 342“. Der 5. Abschnitt ist in der Mappe 103 der Katholischen Akademie. Es handelt sich um ein Stenogramm in Gabelsberger Schrift. Ein Typoskript scheint nicht zu existieren. Der 6. Abschnitt befindet sich ebenso im Guardini-Archiv der Katholischen Akademie (Mappen 86 und 153), sowie in „Ana 342“ der Bayerischen Staatsbibliothek, unter dem Titel „Christliches Dasein“. Der Abschnitt 7 befindet sich einmal als Stenogramm in der Mappe 125, und einmal als Teil der Mappe 126, die zunächst das Typoskript „Das Eschatologische im christlichen Dasein“ enthält. In der Bayerischen Staatsbibliothek als Teil der Mappe „Christliches Dasein“. Vgl. BRÜSKE, Gunda, Anruf der Freiheit, 307-310. Dazu: KNOLL, Alfons, Guardini-Archiv 102/3 der Katholischen Akademie in Bayern (eingefügte Blätter).

den entscheidenden Punkt zu einem Verständnis der Neuzeit entwickelt. Das Werk „Ende der Neuzeit“ (1950) widmet sich dieser Thematik „als geschichtlicher Anfrage an das neuzeitliche Daseinsverständnis, als Frage aus der Sorge um den Ort Gottes und gleichbedeutend aus der Sorge um die Existenz des Menschen“⁴¹. 1951 erscheint das Werk „Die Macht“, das die abschließende Auseinandersetzung mit der Gegenwartskultur dokumentiert. Diese Auseinandersetzung mit der Gegenwartskultur wird bei Guardini nach und nach zur „Sorge um den Menschen“ (1962). Schließlich ist der aus dem Nachlass editierte Text „Die Existenz des Christen“ (1976) zu nennen, in dem Guardini versucht, die verschiedenen Ergebnisse des bisherigen Denkens in eine systematisch aufgebaute Gesamtschau zu integrieren, in eine Gesamtdeutung menschlicher Existenz im Licht der Offenbarung. Hinzu kommt eine Reihe kleinerer Beiträge anthropologischen Gehalts.

2. Guardinis Blick auf die Situation des Menschen

In der Vormerkung zu „Welt und Person“ sagt Guardini, dass die Gegenwart den Menschen nach wie vor als etwas Rätselhaftes empfinde, so dass die Suche nach Antworten dringend sei. Daher versucht er hier eine christliche Lehre vom Menschen zu skizzieren. Die Welt sei entzaubert worden, sie sei nicht mehr die geschaffene Welt. Seit der Renaissance und der Subjektphilosophie sei nämlich ein neues Gefühl für das Menschliche entstanden, ein Interesse für seine Mannigfaltigkeit: „Das Menschenwerk zieht immer mehr den Sinn an sich, der vorher im Gotteswerk der Welt gelegen hatte“. Der Mensch selbst, der vorher Betender und Dienender war, wird nun Schaffender; er nimmt die Welt aus Gottes Hand und stellt sie in sich selbst. Indem er sich als Persönlichkeit und Subjekt versteht, löst er sich aus der Macht Gottes und macht sich zum Herrn des eigenen Daseins, der seine Zwecke nach Belieben zu setzen und das Gegebene neu zu gestalten vermag (WP 10). All das offenbart sich in der Lehre von der *Autonomie* der Kultur, die fortschreitend Wissenschaft, Politik, Wirtschaft, Kunst, Pädagogik usw. aus den Bindungen des Glaubens löst und in sich selber stellt (WP 11). Guardini fragt sich: „Können Kirche, Menschwerdung, Offenbarung und der persönlich-heilige Gott sein, wenn die Welt das ist, als was sie hier verstanden wird? (WP12).

Im Werk „Freiheit, Gnade und Schicksal“ geht Guardini gezielt auf das christliche Dasein ein und versucht, den Blick auf dessen Zusammenhang zu gewinnen. Dabei merkt er an, dass die Einheit des Daseinsbewusstseins auch beim Gläubigen zerfallen ist: „Der Glaubende steht mit seinem Glauben nicht mehr in der Wirklichkeit Welt -ebenso wenig, wie er die Welt in seinem Glauben wiederfindet“ (FGS 12). Er habe sich einen neuen Glauben

⁴¹ SCHREIJÄCK, Th., Romano Guardini. Sein philosophisches Werk, 209.

herausgearbeitet, aus dem verschiedene Formen des christlichen Existierens entstanden sind. Vor allem ist es so, dass der Glaube sich etwa in die Innerlichkeit zurückgezogen und die Welt sich selbst überlassen hat. Guardini will nicht damit sagen, der Glaube sei schwächer geworden. Im Gegenteil, – so schreibt er – „wenn der neuzeitliche Mensch überhaupt glaubt, ist sein Glaube bewusster, tapferer, manchmal möchte man geradezu sagen, heroischer als der früherer Zeiten“ (ebd.). So ist es für Guardini die Zeit, „wieder denkend und lebend im christlichen Dasein als Ganzem Stand zu fassen“ (FGS 13). Die Zeit des kritischen Gewissens, der Sorgfalt des Unterscheidens und der Auseinandersetzung mit den aus der Wissenschaft kommenden Problemen. Aber in keiner Weise soll die Formel lauten «zurück zu», sondern sie muss heißen «vorwärts» (vgl. ebd.).

Im Werk „Das Ende der Neuzeit“ macht Guardini die Feststellung, dass der Mensch unserer Zeit „ein Mensch der Masse“ geworden ist (S. 73f). Das Wort bezeichnet nichts Unwertiges, sondern jene menschliche Struktur, die mit Technik und Planung verbunden ist. Der Mensch ist aber so von Entwicklungsprozess und Fortschritt der Welt erfasst, dass er oft seinen wesenseigenen Daseinsraum verliert. Alles, was er tut, gestaltet und schafft, drückt sich aus im Wort «Kultur». Sie gibt ihm Sicherheit und ermöglicht ihm ein Leben nach selbstentworfener Gestalt. Den Menschen drängt ein gewaltiges Verlangen nach Wahrheit, aber die Wissenschaft löst sich aus der religiösen Einheit und stellt sich auf sich selbst; der Glaube verliert seinen ruhigen und sicheren Platz. Dabei fragt sich Guardini, ob ein Leben ohne das religiöse Element, ohne den Glauben möglich sei.

Im Werk „Die Macht“ merkt er an, dass der Mensch in der Neuzeit viel zu viel Macht erreicht hat und dass er zum richtigen Gebrauch dieser Macht nicht erzogen ist. Noch schlimmer, er ist sich dessen nicht bewusst, so dass die Möglichkeit, die Macht falsch zu gebrauchen ständig wächst. Aufgabe der Moderne sei daher, die von der Neuzeit errungene Macht zu „bändigen“, weil sie, wenn sie nicht richtig gebraucht wird, zu Selbstüberhebung und Missachtung der Rechte der menschlichen Person führt⁴². Je größer die Macht, desto stärker die Versuchung den leichten Weg, nämlich den der Gewalt zu gehen. Die Person und ihre Freiheit, die Existentialität der Wahrheit, die Ursprünglichkeit des Schaffens »auszuschalten« (Die Macht, 77). In einer tiefen Sorge fragt sich Guardini, ob für den Menschen noch ein Bestehen in Ehre möglich wäre, ob er noch fruchtbar sein und Freude haben könne. Er schreibt: „...Sorge um den Menschen, der nicht zu sehen scheint, wohin das führt, was er tut“ (Sorge I, 8). Die immer stärker empfundene Sorge um den Menschen, die Guardini als Kritik an der gegenwärtigen Kultur ausdrückt, verlässt ihn nicht bis zu

⁴² Vgl. Besonders: Die Macht, 9-12 (Vormerkung); 45-49; 93-97; Das Ende der Neuzeit, 41-44; 55-57.

seinem Tod. Seine Reflexion beginnt zwar mit einer rein philosophischen Betrachtung der Person, aber sie wird allmählich zu einer christologisch fundierten Anthropologie. Wir wenden uns nun seinen anthropologischen Überlegungen zu.

3. Das Personverständnis Guardinis

Guardinis Personverständnis kann in drei Teile aufgeteilt werden, nämlich, die *ontologische* Grundlegung, die *dialogische* Bestimmung und die *christologische* Entfaltung des personalen Seins. Interpreten sehen darin ein Schichtenmodell von unten nach oben⁴³, oder ein Ineinandergreifen von Philosophie, Religionsphilosophie und christlicher Theologie⁴⁴. Gunda Brüske meint, die ontologische Grundlegung sei rein philosophische Anthropologie und noch nicht Religionsphilosophie. Die dialogische Bestimmung sei Religionsphilosophie und noch nicht theologische Anthropologie. Sie stellt somit zwei wichtige Kategorien der Anthropologie Guardinis, nämlich, die des «Anrufs Gottes» und die des «Auf-Gott-hin» der Person nicht unbedingt als theologische Kategorien, sondern jeweils als philosophische und religionsphilosophische dar. In dieser Studie wird hingegen gefragt, ob es möglich wäre, diese beiden Kategorien auch im Licht der jüdisch-christlichen Tradition zu verstehen, so dass der Gott, von dem hier die Rede ist, nicht nur das „absolute Du“ ist, sondern der Gott der Offenbarung, der sich selber „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,14) nennt. Wenn das möglich ist, dann würde – meines Erachtens – der Kern der biblisch-theologischen Anthropologie getroffen, die gerade durch dieses besondere Gott-Mensch-Verhältnis gekennzeichnet ist⁴⁵.

Die ontologische Grundlegung erfolgt in drei Schritten, in der phänomenologischen Beschreibung, der Definition und der Begründung des Personseins. Im Ersten unterscheidet Guardini zwischen Gestalt, Individualität und Persönlichkeit und zeigt dabei auf, dass diese drei Kategorien, obwohl sie auf den Menschen bezogen werden können und müssen, die Person noch nicht definieren, sondern nur beschreiben. Es folgt deswegen als zweiter Schritt die Definition der Person im eigentlichen Sinn, deren Hauptkategorie die *Selbstgehörigkeit* ist. Der dritte Schritt ist die Begründung des Personseins durch die Kategorie des *Anrufs Gottes*, die Guardini zwar philosophisch bzw. religionsphilosophisch darlegt, letztlich aber in der biblischen Überlieferung entdeckt und begründet.

Die dialogische Bestimmung geht ihrerseits aus der Definition von Person selbst hervor und aus der Frage, ob diese in irgendeiner Weise von außen bedingt sein kann oder gar muss.

⁴³Vgl. BÖRSIG-HOVER, L, Das personale Antlitz des Menschen, 53; HÖLTERSINKEN, Dieter, Anthropologische Grundlagen personalistischer Erziehungslehre, 69f. KNOLL, A, Glaube und Kultur, 363.

⁴⁴Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 140; KLEIBER, H, Glaube und religiöse Erfahrung, 81.

⁴⁵ Dafür spricht, dass Guardini bereits in den *vermeintlich* philosophischen oder religionsphilosophischen Ausführungen auf unzählige biblische Zitate zurückgreift. Vgl. z. B. in „Welt und Person“: Aufbau des personalen Seins (S. 97f) sowie dialogische Bestimmung des personalen Seins (S. 109-111; 115f; 118-125).

Guardini sieht, dass die einzige Bedingtheit der Person nur Gott selbst sein kann als das „Du“, das ermöglicht, dass der Mensch „Ich“ sagen kann, also Person sei. Von Anfang an ist der Mensch in diese Ich-Du-Beziehung zu Gott, dem Mitmenschen und der Welt hineingestellt. Wenn die Bedingtheit der menschlichen Person nur Gott sein kann, dann hängt ihre Entfaltung auch davon ab, *wer* dieser Gott ist und *was* er bewirkt. Guardini sieht in der Offenbarung Jesu Christi das entscheidende Moment dieser Wirklichkeit: Im Christusgeschehen wird die dialogische Bestimmung der menschlichen Person zu ihrem höchsten Punkt gebracht, d.h. durch die Erlösungstat Christi erfolgt ein neuer und definitiver Anruf Gottes, in dem der Mensch zur Antwort, zum Glauben aufgefordert wird.

3.1 Ontologische Grundlegung

3.1.1 Phänomenologie des personalen Seins

Den Personbegriff gewinnt Guardini zunächst aus einem phänomenologischen *Schichtenmodell*, das bei ihm in besonderer Weise von der platonisch-christlichen Traditionslinie (Augustinus und Pascal) stark beeinflusst ist. Nach diesem Modell bildet der Mensch ein «Gesamtphänomen», in dem sich Schichten unterscheiden lassen, die ineinander liegen, jedoch so, dass jeweils jede in die höhere Ebene aufgenommen wird. In dieses Schichtenmodell baut Guardini zwei weitere Modelle ein, das „Entwicklungsmodell“ und das „Umwelt-Welt-Modell“, in denen die Geschichtlichkeit und die Weltoffenheit des Menschen behauptet wird. Auf diese Weise versucht er, durch die Schichten *Gestalt, Individualität und Persönlichkeit* zum „Ich der Person“ zu gelangen. Obwohl er den Aufbau des personalen Seins von unten nach oben fortschreitend phänomenologisch beschreibt und bestimmt, begründet er später das gesamte Gefüge von oben nach unten, von Gott her⁴⁶.

3.1.1.1 Gestalt, Individualität und Persönlichkeit

Gestalt ist die unterste Schicht des Personbegriffs Guardinis. Dass etwas gestalthaft ist, besagt zunächst, dass „die Elemente seines Bestandes, wie Stoffe, Kräfte, Eigenschaften, Akte, Vorgänge, Beziehungen“ nicht durcheinander angehäuft sind oder chaotisch laufen, sondern „ein Ganzes bilden, das durch ein einheitliches Bild des Aufbaus und der Tätigkeit geformt ist“ (WP 84). Gestalt bedeutet also „Proportionsgesetz, Funktionszusammenhang, Entwicklungsform und Wesensbild“⁴⁷. All das ist vor allem auf das Lebendig-Konkrete zu beziehen, besonders auf den Menschen, der „als Vorgangseinheit unter anderen Einheiten, als Ding und Dingen“ (WP 85) steht. Jeder Mensch trägt also eine Gestalt in sich, d.h. „etwas, das die verschiedenen Eigenschaften, Kräfte und Tätigkeiten zur Einheit

⁴⁶ Vgl. BÖRSIG-HOVER, L, Das personale Antlitz des Menschen, 55.

⁴⁷ Ebd. 56.

zusammenbindet“⁴⁸. Guardini unterscheidet ferner zwischen Gestalt einfachhin und lebendiger Gestalt, in der sich eine teleologische Einheit, eine Ordnung aufeinander bezogener Teilvorgänge, verwirklicht. In diesem Sinne besteht die Gestalt des Lebens „in der Gesamtlinie der körperlichen Entwicklung, der psychischen Entfaltung, der Linie des Schaffens, des Schicksals und der Lebensführung“⁴⁹. Für Guardini ist das Lebendig-Konkrete also nur als *Gestalt* anschaubar, d.h. im Wechselverhältnis des Ganzen und der Teile, als das Zueinander von Verschiedenem.

Die zweite Schicht der phänomenologischen Betrachtung der Person ist die *Individualität*, d.h. „das Lebendige, sofern es eine geschlossene Einheit des Aufbaues und der Funktion darstellt“ (WP 85). Durch den Begriff der Individualität wird die Gestalt in eine höhere Dimension gebracht. Hier wird nicht mehr nach ihrer Struktur und Ordnung, die sie mit den Dingen teilt, gefragt, sondern nach ihrer lebendigen Mitte, die ihr erlaubt, sich gegen ihre Außenwelt abzugrenzen und vor dem „Aufgesogenwerden“ zu wehren (vgl. WP 85). Individualität bedeutet also Selbstabgrenzung und Selbstbehauptung durch eine lebendige Mitte, indem das Lebendige die umgebende Welt (Außenwelt) mit Bezug auf das eigene Dasein „in eine Gestalt bringt: sich eine Umwelt schafft“⁵⁰. Den Mittelpunkt dieses Vorgangs bildet die Lebensinitiative, durch welche das Lebewesen sich in der Gesamtwelt durchsetzt.

Persönlichkeit ist „die Gestalt der lebendigen Individualität, sofern sie vom Geist her bestimmt ist“ (WP 88). Geist bedeutet hier weit mehr als Innerlichkeit des Lebens, die sich bei Pflanzen als Wachstum und bei Tieren als Sinneswahrnehmung findet, sondern Innerlichkeit des Bewusstseins. Bewusstsein ist aber erst gegeben, „wenn die Wahrnehmung geistig durchgearbeitet wird und zur Erfassung des Sinnes führt“ (ebd.88). Freilich liegt bei der Wahrnehmung des Tieres auch ein Sinn, aber es handelt sich nicht um eine Erfassung des Sinnes an sich, sondern um Akte, die zum Zweck der Lebenserhaltung folgen: „Bewusstsein bedeutet nicht nur, dass der Wahrnehmende innerlich etwas empfindet, sondern er weiß auch davon, dass er empfindet, betrachtet, versteht, erkennt und beurteilt. Dieser Akt richtet sich sowohl auf die Dinge der Umwelt wie auch auf das eigene Sein und wird dann zu Selbstbewusstsein und zur Selbstbeurteilung“⁵¹.

Nach Guardini wird echtes Bewusstsein erst dadurch möglich, „dass im Menschen nicht nur „Geistiges“, [...] sondern konkrete Geistwirklichkeit lebt; individueller Geist, der in diesem

⁴⁸ Ebd. 56.

⁴⁹ Ebd. 57.

⁵⁰ Ebd. 60.

⁵¹ Ebd. 63.

Organismus seine Wirkbasis und die Stelle seiner geschichtlichen Verantwortung hat“ (WP 89). Aber nicht nur Geist definiert die *Persönlichkeit*, sondern auch der Wille, durch welchen der Mensch den Wert der Dinge als in sich stehende Gültigkeit auffassen, Stellung zu ihm nehmen und zur Tat fortschreiten kann⁵². Während der Mittelpunkt der Individualität die Lebensinitiative war, ist der Mittelpunkt der Persönlichkeit die „Werkinitiative“, die nicht festgelegt, sondern *schöpferisch* ist und sich in eine Reihe von zweckorientierten Handlungen vollzieht⁵³. Dadurch vermag sie „auch dem Dasein zu begegnen – vermag sie überhaupt Seiendem zu „begegnen“, statt nur an es zu stoßen. Und damit auch sich selbst zu begegnen, statt nur das, was sie ist, zu sein und zu leben“ (WP 93).

3.1.2 Person im eigentlichen Sinn

Mit dem phänomenologischen Schichtenmodell ist nach Guardini die menschliche Person zwar beschrieben, aber noch nicht definiert. Den Schichten „Gestalt, Individualität und Persönlichkeit“ lag die Frage zu Grunde: Was ist das da? Die Antwort darauf lautete: „Ein gestaltetes, in Innerlichkeit begründetes, geistiges und schaffendes Wesen“ (WP 93). Die Person an sich jedoch wird mit Hilfe der Frage: Wer ist Dieser da? ermittelt. Die Antwort darauf lautet: *Ich*, d.h. „das gestalthafte, innerliche, geistig-schöpferische Wesen, sofern es [...] *in sich selbst steht und über sich selbst verfügt*“ (ebd. Hervorhebung JN). Bei seiner Person-Definition stützt sich Guardini auf das Gegensatzmodell, um das Sein und Werden, Festes und Wandelbares im Leben zugleich auszusagen. Hierfür greift er auf die mittelalterliche Definition von Person als „substantia“ zurück, was er als „Selbststand“ übersetzt: „Das wesentliche Merkmal der Substanz ist ihr Für-sich-sein, das per-se-esse, im Gegensatz zum esse-in-alio“⁵⁴. Die Nähe Guardinis zur *philosophia perennis* zeigt sich noch deutlicher daran, dass er das Merkmal der „Selbstgehörigkeit“ vom Boëthius-Personbegriff (*individua substantia naturae rationalis*)⁵⁵ aufnimmt und es zum zentralen Merkmal seiner Definition macht. In meinem Selbstsein kann ich von keiner anderen Instanz besessen werden, weil ich über mich verfüge und mir gehöre, weil ich im Verhältnis zu mir und in mir allein bin. Als Person kann ich weder vertreten werden, weil ich „für mich stehe“, noch ersetzt werden, weil ich „einzig“ bin. „Person bedeutet, dass ich von keinem anderen

⁵² Mehr als bei *Gestalt* und *Individualität* betont Guardini den Unterschied zwischen Menschen und Tier durch die Kategorien *Geist* und *Wille*. Man erwartet aber, dass er einen Schritt weiter geht, denn dieser Methode der Annäherung standen bereits in seiner Zeit unzählige Einwände entgegen. Vor allem Arnold Gehlen beansprucht, „den Menschen aus sich selbst und nicht aus einem graduellen und am einzelnen Phänomen ausgerichteten Vergleich mit dem Tier zu verstehen. Die Einzigartigkeit des Menschen, die für jede Anthropologie Voraussetzung ist, kann nach seiner Überzeugung daher nur aus einer Gesamtanschauung des Menschen verstanden werden“. Vgl. SCHOBERTH, W, Einführung in die theologische Anthropologie, 67.

⁵³ Vgl. BÖRSIG-HOVER, L, Das personale Antlitz des Menschen, 64

⁵⁴ Ebd. 67.

⁵⁵ BOETHIUS, De duabus naturis. 3, MPL 65, 1343 C.

gebraucht werden kann, sondern Selbstzweck bin“ (WP 94).

Wenngleich diese mittelalterliche Definition von Person zu *statisch* scheinen mag, hat sie nach Guardini auch ein *dynamisches* Moment, das selbst im Begriff der „Selbstgehörigkeit“ zum Ausdruck kommt. Nicht nur also, dass ich in mir, bei mir und für mich allein bin, sondern, dass ich durch Bewusstsein, Freiheit und Tat, d.h. erkennend, entscheidend und handelnd, zu Vollzug, Aktuierung und Verwirklichung meines Personseins kommen kann⁵⁶. Als Person ist der Mensch in Eigenständigkeit des Seins und zugleich in Anfangsmöglichkeit des Handelns freigegeben. Diese beiden Merkmale der Person als *Selbstgehörigkeit* haben zur Folge, dass sie nur „allein über sich selber verfügt, und was sie betrifft, findet seine Verwirklichung nur, wenn es zugleich aus ihrer Initiative hervorgeht“⁵⁷.

3.1.3 Person-Sein durch Anruf Gottes

Bisher wurde die menschliche Person zwar definiert, aber noch nicht begründet. Das eigentliche Ziel Guardinis war nämlich nicht eine Definition, sondern eine neue *Begründung* des personalen Seins zu finden, die die Verengung der neuzeitlichen Anthropologie zu überwinden vermag. Was macht den Menschen zur „Person“? Also, dass er in sich selbst steht, sich selbst gehört, sich in der Hand hat, frei und für sich verantwortlich ist, mit Würde ausgestattet ist? All das kann nicht im Menschen selbst wurzeln, weil das Entscheidende, das dem Personsein zugrunde liegt, sich nicht als bloße Natur erklären lässt, sofern es nicht mit Vernunft, Verstand oder irgendeiner menschlichen Eigenschaft bzw. Fähigkeit verwechselt wird. Das Personsein kann nach Guardini *nur* auf „Gottes Anruf ins Dasein“ zurückgeführt werden. Nur weil der Mensch ins Dasein gerufen wird, kann er Person sein. Der Anruf Gottes ist so die entscheidende Kategorie von Guardinis Personverständnis⁵⁸, da er sowohl die ontische wie die dialogische Dimension der Person begründet und -nach Brüskes Interpretation- „die Scharnierstelle von philosophischer und theologischer Anthropologie darstellt“⁵⁹. Wenngleich die Frage, ob diese Kategorie als philosophisch oder als theologisch zu interpretieren ist⁶⁰, offen bleibt, geht dieser Abschnitt davon aus, dass es

⁵⁶ Vgl. MÜLLER, Max, Romano Guardini 65-77, in SCHWERTER, Hans/SPENGLER, Wilhelm, Denker und Deuter im heutigen Europa, Oldenburg-Hamburg, Bd. 1 (1954), 72f.

⁵⁷ BÖRSIG-HOVER, L, Das personale Antlitz des Menschen, 68.

⁵⁸ Vgl. KLEIBER, H, Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini, 81; Brüske, G, Anruf der Freiheit, 207; KNOLL, A, Glaube und Kultur 368F; SPLETT, J, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, 94; K.W. Lee; Grundaspekte des Menschseins 147; PARK, Chan Ho, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 155.

⁵⁹ Anruf der Freiheit, 207.

⁶⁰ G. Brüske bleibt ihrer Ansicht treu, indem sie schreibt: „Es fällt allerdings auf, dass Guardini in diesem Zusammenhang nur von „Gott“ spricht, nicht dagegen vom christlichen Gott oder dem Gott der Offenbarung. Wesentlich für seine Argumentation ist allerdings, dass dieser Gott Person ist. Guardinis Rede von der absoluten Personalität, die Gott ist, ist noch nicht *eo ipso* ein Übergang ins theologische Denken. Anruf der Freiheit 209.

genügend Gründe gibt, sie theologisch zu verstehen. Denn Guardini entdeckt diese Kategorie in seiner Interpretation des Schöpfungsberichtes und sieht ferner in der jüdisch-christlichen Tradition deren heilsgeschichtliche Verwirklichung.

3.1.3.1 Die Entdeckung der Kategorie des Anrufs

Der Begriff der Schöpferschaft, der das Verhältnis Gottes zum Menschen ausdrückt, besagt nach Guardini einmal, „dass der Mensch wirklich in eigenes Sein gestellt ist; dann aber und zugleich, dass Gott kein Anderer neben ihm, sondern die schlechthinnige Quelle seines Seins ist und ihm näher, als er sich selbst“ (WP 27). Guardini entdeckt die Kategorie des Anrufs also im biblischen Schöpfungsbericht. Gott schafft den Menschen durch die schöpferische Kraft eines Aktes, der ihn bereits als sich selbst gehöriges, geistiges, freies Wesen, also als Person, ins Dasein stellt. Guardini nennt diesen Akt *Anruf Gottes*: „Dadurch, dass Er sich mir mit der rufenden Macht zuwendet, werde ich Ich und stehe in mir. Meine Eigentümlichkeit wurzelt in ihm und nicht in mir selbst“ (WP 26). Gott schafft den Menschen nicht so, wie Gestirne, Baum oder Tier durch Befehl, sondern durch Anruf; der Schöpfungsbericht erzählt uns nämlich: Von Himmel und Erde, dass Gott sie schuf (*bārā`*), von den Formungen der Welt, Pflanzen und Tieren, dass Gott sagte: „es werde“ (*j^{ehi}*) und sie wurden (*wāj^{ehi}*). Vom Menschen aber, dass Gott ihn aus Erde bildete und ihm die Seele einhauchte und weiter, dass Gott diesen „benannte“ [*`adām*= Mensch] (vgl. WP 28).

Die Unterscheidung zwischen der Erschaffung des Menschen und der von Welt, Pflanzen und Tieren ist für Guardini so wichtig, dass ohne diese die Kategorie des Anrufs nicht verständlich wäre. Er fährt daher fort: „Mit dem Satz, Gott habe die Person geschaffen, ist anderes gesagt, als mit dem, er habe ein unpersönliches Wesen ins Sein gestellt. Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und ebendamit begründet, nämlich, durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf“ (WP 113). Anders ausgedrückt: Im schöpferischen Ruf werden Würde und Freiheit nicht nur beachtet, sondern, weil ja die Person noch nicht existiert, vorweggenommen. Es ist nicht so, dass der Mensch zunächst geschaffen und dann als Person angesprochen würde, sondern dass gerade im Akt der Schöpfung sein Personsein gegeben ist und beachtet wird.

Auf diesen ersten Anruf braucht der Mensch keine Antwort zu geben, denn sein Dasein als Person ist bereits die Antwort. Und er kann sein personales Dasein selbst, das Antwort auf den Anruf des Schöpfers ist, nicht auslöschen. Er kann wohl mit seinem Willen in Widerspruch zu seinem eigenen Wesen treten, den Sinn und Horizont seines Daseins

verlieren, die Beziehung zu seinem Schöpfer ablehnen bzw. zerstören, aber niemals aufhören, Person zu sein.

Was bewegt Gott zu diesem schöpferischen Akt? Die Antwort Guardinis lautet: die Liebe. Aus Liebe gibt Gott dem Menschen alles und macht ihn zu dem, was allein geliebt werden kann, zur Person. Kurzum: „Der Mensch ist nur Person, weil die göttliche Liebe zu ihm so ist, wie sie ist. Das heißt aber, dass Gott den Menschen achtet“ (WP 27). Und dies ist eine *Grundaussage* der jüdisch-christlichen Tradition.

3.1.3.2 Die Kategorie des Anrufs in der jüdisch-christlichen Tradition

Wenngleich die jüdisch-christliche Tradition vom Anruf Gottes in einem *dialogischen* Sinn spricht, sieht Guardini in ihr die geschichtliche Weitergabe desselben Anrufs, der das Personsein *ontologisch* begründet. Im Schöpfungsbericht heißt es, Gott formte den Menschen aus Erde, hauchte ihm den Lebensatem ein und benannte ihn (vgl. Gen 2,7). Gerade dieser Benennungsakt (Adam= vielleicht „Mann aus Erde“) ist nach Guardini für die jüdisch-christliche Tradition ausschlaggebend, denn der Anruf Gottes geht ja an jeden Einzelnen, der sich durch seinen Namen als „einzig“ und „einmalig“ versteht: „Der erste Anruf, der von Gott an jeden ergeht, kommt durch das, was der Mensch ist. Gott 'ruft beim Namen'; ruft unser innerstes Wesen, welches heißt: Geschöpf sein“⁶¹.

Dieser Akt der Erschaffung des Menschen ist der Anfang der Heilsgeschichte, in deren Verlauf immer wieder der Anruf Gottes ergeht. In diesem Zusammenhang lassen sich die alttestamentlichen Zitate: „Ich rufe dich bei deinem Namen (Jes 43, 1; 45,3); „Ich habe deinen Namen in meine Hand geschrieben“ (Jes 49,16) verstehen⁶². Der Anruf Gottes ergeht also nicht nur am Beginn, sondern auch im Laufe der Heilsgeschichte; jedes Mal, wenn Gott Einzelne zum Handeln für das Volk Israel rief, vollzog sich dessen Anruf. Nach dieser langen und zum Teil dramatischen Geschichte, in der der Mensch sich nicht nur als Volk, sondern vor allem als *Einzelner* von Gott gerufen und zur Antwort aufgefordert weiß, erfolgt ein neuer Anruf durch das Christusgeschehen, das die endgültige Wende in der Geschichte Gottes mit dem Menschen herbeiführt⁶³. Die Offenbarung sagt uns nämlich, „dass Gott sich der Welt aufs Neue zugewendet hat und den Menschen angerufen hat. Das ist in der Geschichte des Heils geschehen, die in Christus zur Erfüllung gelangt ist“ (FGS 127). In der Offenbarung ist Gott dem Menschen in geschichtlicher Form entgegengetreten, hat ihn angerufen und in ein neues Verhältnis aufgenommen. Erst dadurch wird der Mensch zu

⁶¹ Vom Sinn des Gehorchens (1920), 21f. Z. n. BRÜSKE G, Anruf der Freiheit, 213.

⁶² Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 213.

⁶³ Vgl. Ebd. 214.

jenem Wesen, welches Gott gemeint hat, zu Gottes Ebenbild. Die jüdisch-christliche Tradition geht also davon aus, dass, wann immer Gott sich dem Menschen zuwendet, ein Anruf erfolgt. Der neue Anruf, der keine neue Erschaffung ist, sondern sich an den in der Welt existierenden Menschen richtet und voraussetzt, dass dieser ihn vernehmen und auch darauf antworten kann, erfolgt in Christus.

3.1.3.3 Zur näheren Bestimmung der Kategorie des Anrufs

Auf die Frage, worin die um sich selbst wissende, freie und darin einmalige Person ihren Ursprung hat, antwortete Guardini: Im Anruf Gottes⁶⁴. Durch den Anruf Gottes wird die menschliche Person ins Dasein gerufen, d.h. dieser Anruf evoziert den Beginn der Person. Folgerichtig ist der Anruf die einzige ontische Begründung des personalen Seins und das Dasein des Menschen als Person ist die allererste Antwort⁶⁵. Der Anruf schafft die Person aber nicht als eine vollendete, sondern entlässt sie in die Welt und in die Geschichte, wo sie sich zu entfalten und zu verwirklichen hat. Der Anruf darf daher als lebendiger *Beginn* verstanden werden, d.h. er ergeht nicht *nur* im Schöpfungsakt, sondern er begleitet den Menschen und wirkt im dessen Leben weiter. Ein so verstandener Begriff des Anrufs trifft sich mit der Bedeutung der „*creatio continua*“⁶⁶, nach der es eine radikale Abhängigkeit der Geschöpfe vom Schöpfer und daher ein geschichtliches, personales und rettendes Einwirken Gottes auf die Schöpfung gibt. Es ist der dauernde Schöpfungsakt Gottes, der mich im Sein hält und mich als Mensch zum Menschen, d.h. als Person zur Person im eigentlichen Sinne werden lässt. „So ist der Begriff Anruf mit der Geschichtlichkeit des Menschen unmittelbar verbunden. Die Geschichte, in der es wesentlich um die Person- ihr Leben, ihre Sinnerfüllung und ihr Heil- geht, ist grundsätzlich jeweils neu“⁶⁷. Der permanente Anruf Gottes erklärt endlich auch, warum der Mensch immer offen auf Transzendenz hin bleibt.

⁶⁴ Zu der Frage, ob „Anruf Gottes“ philosophisch, religionsphilosophisch oder theologisch zu interpretieren ist, gibt es unterschiedliche Meinungen. L. Börsig-Hover, interpretiert die Kategorie rein philosophisch (Antlitz, 96-99); G. Brüske interpretiert sie entweder religionsphilosophisch oder als Scharnierstelle zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie (Anruf, 207.209.223); H. Kleiber spricht -ähnlich wie Brüske- von einem *Schritt zur Theologie* mit Hilfe der Heiligen Schrift (Glaube, 81); J. Reber definiert den Anruf als „eine Schöpfungstheologische Größe“ (Die Welt des Christen, 260). E. Bisers Kritik an Guardini lautet: Obwohl es sich um einen Zentralgedanken seiner Person-Lehre handelt, bleibt Guardini jede nähere Verdeutlichung schuldig, denn dieser Begriff wirkt seltsam dunkel und ungeklärt (Erkundung des Menschlichen, 81, in: Wege zur Wahrheit 70-95). Der Kern dieser Kritik besteht darin, dass Guardini bis zu einem bestimmten Punkt mit philosophischen Methoden vorgeht, dies aber dann am Ende von der Offenbarung her erklärt. Cha. Ho. Park antwortet auf diesen Einwand und sagt, dass diese Vorgehensweise die einzige mögliche für Guardini gewesen sei, denn der echte Personbegriff sei, wie er selber begründet (WP 95), außerhalb der Offenbarung nicht zu finden (Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 156).

⁶⁵ Vgl. Existenz des Christen, 200.

⁶⁶ Sie besagt, dass Gott nicht nur der Schöpfer, sondern der Erhalter der Welt ist. Sie ist nicht nur von der Theologie, sondern auch von dem biblisch-theologischen und christologischen Gehalt zu erschließen.

⁶⁷ PARK, Chan Ho, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen. Romano Guardinis Verständnis der Person und seine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, Freiburg 2010, A 159.

Mit K. Rahner kann man sagen: Als Angerufener ist der Mensch wesentlich ein „Hörer des Wortes“. So ist der Mensch in dem Maße er selbst, als der lebendige Anruf Gottes (sein Wort) in ihm zur Geltung kommt. Aber er bleibt Person, auch wenn er den Anruf nicht beantwortet⁶⁸.

Man darf also schließen, der „Anruf Gottes“ ist die biblisch-theologische Kategorie, auf die aufbauend man die theologische Anthropologie entwickeln kann. Umso mehr setzt diese Kategorie die katholische Theologie voraus, wenn letztere davon redet, dass an den Menschen durch Jesus Christus erneut ein Anruf ergeht, nämlich zur Umkehr und zum Glauben, wie Paulus sein Damaskuserlebnis interpretiert. Dieses historische Ergangensein des erneuten Rufes ist der Philosophie als solches unbekannt, der Theologie hingegen ist es grundlegendes Motiv.

3.1.4 Personsein in Würde und Freiheit

Sowohl die Definition der Person als „Selbstgehörigkeit“ als auch der Begriff „Anruf Gottes“ verweisen auf diese zwei wichtigen anthropologischen Kategorien, über die *heute* allerdings viel diskutiert wird. Vor allem aus dem biomedizinischen und psychologischen Bereich werden viele Fragen gestellt, deren Antworten von Bedeutung für die Anthropologie sind. Bezüglich „Würde“ fragt man sich, ab wann im bio-psychologischen Prozess eines menschlichen Lebens eine „Würde“ zuzuschreiben sei; in Bezug auf „Freiheit“ wird gefragt, ob es überhaupt eine solche gibt. Und wenn es sie gibt, worin gründet sie, wie wirkt sie sich aus? Sind menschliche Handlungen wirklich frei? Oder sind sie durch vorausliegende genetische, psychologische, neurophysiologische Ursachen bestimmt? Im Folgenden handelt es sich um ein christliches Verständnis von Würde und Freiheit, so, wie Guardini und seine Interpreten sie verstehen. Der Mensch hat eine absolute Dignität und ist wesentlich frei, weil er von Gott so geschaffen wurde: Dadurch, dass Gott den Menschen ins Dasein „anruft“, schafft er ihn als Person, d.h. als das gestalthafte, individuelle und geistig-schöpferische Wesen, das Selbststand besitzt, sich selbst gehört, über sich verfügt, *frei*, verantwortlich und mit *Würde* ausgestattet ist.

3.1.4.1 Person und Würde

Die Forderung, die unbedingte Würde und den absoluten Wert der Person zu achten, ist eine zentrale Konsequenz des Personverständnisses Guardinis⁶⁹. So schreibt er unmittelbar nach seiner Person-Definition: „Als diese Person, nicht als Trägerin dieser oder jener Eigenschaft

⁶⁸ Vgl. BÖRSIG-HOVER, L., Das personale Antlitz des Menschen 96-101 (Anruf und Antwort).

⁶⁹ Vgl. KURTH, Bruno, Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie, Paderborn 1998, 168.

und Begabungen ist sie einmalig. Als solche hat sie eine durch nichts ersetzbare Würde und Verantwortung“ (WP 112). Die absolute Würde der Person rührt also daher, „dass Gott sie als Person gesetzt hat“. Denn die Person wird nicht wie die anderen Geschöpfe als Gegenstand des Willens Gottes durch Befehl geschaffen, sondern als „einmalig“ in Achtung, d.h. ihre Würde vorwegnehmend⁷⁰.

Genauso wie das Personsein kann die Würde auch nicht geopfert und schon gar nicht ausgelöscht werden: „Damit ist nicht gemeint, der personale Mensch dürfte sich nicht für ein Anderes opfern oder von dem dazu Befugten für ein Anderes eingesetzt werden, gehört es doch gerade zum Wesen der Person, dass dieses sein kann und gegebenenfalls sein soll. Geopfert werden aber darf nur unmittelbares Leben, Besitz, Werk, nicht die Würde der Person selbst“ (WP 112). Der Versuch, die Würde zu opfern, würde sich bereits als Widerspruch mit dem eigenen Sein erweisen: „Deren Heil für irgendeinen Zweck, und sei es der höchste, preiszugeben, würde sich, wenn das Auge dafür offen wäre, nicht nur als Frevel, sondern auch als Vergeudung erweisen“ (ebd.). Die Würde ist die transzendente Seite der Innerlichkeit, sie fordert Ehrfurcht, sie bestimmt, „dass die Person nicht eingerechnet, eingefügt, durchschaut, als Zweck gestellt, gebraucht, gegriffen werden kann, sondern nur sie selber verfügt über sich“⁷¹.

Die Würde ist also dem Menschen als Person gegeben; sie ist absolut und unverlierbar, auch wenn der Mensch sich gegen sie stellt und ihr zuwiderhandelt. Die Würde ist „nicht etwas, was er sich selbst geschaffen hätte, so dass er sie deshalb auch wieder eigenmächtig außer Kraft setzen könnte, sondern was ihm von Wesen her, eben als Person, zukommt“⁷². Auf die Frage „Woher kommt die absolute Dignität der Person?“, antwortet Guardini, dass diese nicht aus ihrem Sein, das endlich ist, sondern nur aus einem Absoluten kommen kann, und zwar nicht aus einem abstrakten Absoluten, einer Idee, einem Wert, einem Gesetz oder wie immer, sondern aus einem konkreten Absoluten, das frei handelt kann, also selber Person ist: dem personalen Gott (vgl. WP 113).

B. Kurth ist der Meinung, Würde und Achtung der Person seien nicht philosophisch, sondern vor allem theologisch-anthropologische Topoi, die in der personalen Beziehung zwischen Gott und Menschen, in der Kreatürlichkeit und Gottebenbildlichkeit gründen. Tragendes Fundament dieser religiösen Sicht und Begründung sei der christliche Glaube, dass Gott den

⁷⁰ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 210.

⁷¹ MÜLLER, Max, Romano Guardini 65-77, in SCHWERTER, Hans/SPENGLER, Wilhelm, Denker und Deuter im heutigen Europa, Oldenburg-Hamburg, Bd. 1. 1954, 73.

⁷² SCHMUCKER-VON KOCH, J, Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis, Mainz 1985, 140.

Menschen achtet⁷³. Jedenfalls steht für Guardini fest, dass die Person absolute Dignität hat und dass diese ihr als von Gott ins Dasein gesetzter *Person* zukommt.

3.1.4.2 Person und Freiheit

Ausgangspunkt und Grundlage des Freiheitsverständnisses Guardinis finden sich vor allem im Werk „Freiheit, Gnade und Schicksal“. Hier legt er zunächst – wie sonst in seiner gesamten Arbeit – viel Wert auf die Erfahrung. Er schreibt: „Ich finde in mir [...] Vorgänge, in denen recht eigentlich »Ich« es bin, der tätig ist. Darin erfahre ich mich als wirklichen Ausgangspunkt des Geschehens- und nun muss es genauer heißen: der Handlung. Sie beginnt in mir. Nicht nur so wie eine mechanische Bewegung mit dem Antriebszentrum der Maschine, oder wie die Entwicklung der Pflanzen aus dem Keim, oder wie ein Gefühl aus der Spannung des inneren Zustands hervorgeht“ (FGS 19). Nein, es handelt sich dagegen um einen echten Beginn. Die Handlung „geht aus echtem Anfang, aus dem inneren Ursprung hervor. Sie entsteht, weil ich will, dass sie entstehe, weil ich sie aus mir heraushebe, weil ich ihr Ur-Heber bin“ (ebd.20). Eine zweite Erfahrung von Freiheit liegt in der personalen Beziehung; aus ihr erwachsen Gemeinschaft und Liebe. Wenn jemand als *Du* angesprochen wird, wird er bereits in seiner Freiheit angesprochen. Die endliche Person begründet die Freiheit nicht, sondern setzt sie voraus, indem sie auf eine Antwort wartet (vgl.ebd.43f.).

Woher kommt aber die unleugbar vorhandene Freiheit im Menschen? Wird sie vielleicht von anderen (z.B. Eltern) erzeugt? Nein, andere können zwar in einer Wahlsituation begleiten, aber entscheiden muss der Mensch selber. Erzeugt der Mensch selber seine Freiheit? Das wäre aber ein Widerspruch, denn in diesem Fall hätte er die Möglichkeit, sie zu erzeugen oder nicht. Und das setzt schon Freiheit voraus! Gibt es dann „eine quasi-natürliche Genese der Freiheit, in der die Freiheit irgendwann hervortritt? Die Freiheit wäre dann so wie eine Disposition, zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten zu wählen. Diese Fähigkeit kommt im geringen Maße auch den höherentwickelten Tieren zu“⁷⁴. In diesem Fall wären die Entscheidung und die darauffolgende Handlung der Verantwortung der menschlichen Person nicht zuzurechnen.

Was muss also im Menschen vorausgesetzt werden, damit so etwas wie Freiheit, freies Handeln möglich sei? Freiheit lässt sich weder durch materiell-mechanische noch durch biologische Gründe erklären; „was die personale Freiheit trägt, ist offensichtlich eine besondere Wirklichkeit, die sonst nirgendwo, weder in der belebten Natur noch in der

⁷³ Vgl. Das ethische Denken Romano Guardinis, 170f.

⁷⁴ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 223.

unbelebten Natur zu finden ist“⁷⁵. Diese Wirklichkeit nennt Guardini *Geist*: „Nicht bloß »Geistiges« - denn das ist überall, enthält doch jedes Seiende Wesensgestalt und Sinnordnung- vielmehr konkret-individueller Geist als in sich stehende Wirklichkeit“ (FGS 65). Er kann vom eigenen Sein Abstand und zu ihm Stellung nehmen; er kann urteilen, sich entscheiden, handeln, sich verantworten, so dass er auf die Frage: Wer hat das getan? antworten kann: „Ich“⁷⁶.

Freiheit ist aber nicht etwas dem personalen Sein *Hinzukommendes*, sondern das, was die Person definiert: Wenn die Person selbstständig und sich selbst gehörig ist, dann ist sie auch Freiheit. Der Mensch hat als wesentliche Aufgabe, sich selbst in Freiheit zu entscheiden, auf sein Gewissen zu hören, in Verantwortung den Sinngehalt seines Lebens zu verwirklichen⁷⁷. In diesem Sinne ist Freiheit für Guardini vor allem *Initiative*, d.h. „Fähigkeit, einen Anfang zu setzen, der aus nichts anderem als dem freien Wollen der handelnden Person selbst abgeleitet werden kann“⁷⁸. Als Initiative spielt die Freiheit eine tragende Rolle im Werden des Menschen, aber sie ist nicht Unbestimmtheit, sondern Antwort auf die Bestimmung, d.h. der Mensch ist frei, um zu tun, wozu er bestimmt ist⁷⁹, und dadurch eine bestimmte Person zu werden.

Aus christlicher Sicht ist es so, dass die Freiheit weder in der Natur noch in den anderen Personen wurzeln kann. Es kommt daher – mit Worten G. Brüskes – „nur eine metaphysische Ursache in Frage“. Endliche Freiheit ist demnach „Partizipation an der absoluten Freiheit; denn nur ein Wesen, das nicht nur Freiheit hat, sondern Freiheit ist, vermag einem endlichen Wesen dessen Freiheit ganz zu eigen zu geben“⁸⁰; also Gott, und zwar der Gott der Offenbarung. Wenn Freiheit im Personsein gründet und dieses wiederum im Anruf Gottes, dann ergibt sich die Frage, ob nicht eine Antwort auf den Anruf Gottes auch wesentlich zum Werden der Person gehöre. Da muss man sagen: Ja, Freiheit ist nicht nur Gabe, sondern auch *Aufgabe*; sie verwirklicht sich nicht von selbst, sondern muss gewollt werden; sie ist grundgelegt in der natürlichen Veranlagung, aber sie reift durch die

⁷⁵ SCHMUCKER v. K, J, Autonomie und Transzendenz, 134

⁷⁶ Vgl. Ebd. 134

⁷⁷ Vgl. SCHMUCKER v. K, J, Romano Guardinis christlicher Realismus und menschliche Selbstbestimmung 189- 226, in: SPECK, Joseph (Hg), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart VI, Göttingen 1984, 222.

⁷⁸ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 228. Dass der Mensch Ursache einer Handlung ist, ist allerdings keine neue Erkenntnis Guardinis. Schon Aristoteles und Thomas von Aquin hatten den klassischen „Ursache-Begriff“ auch in Zusammenhang mit der Freiheit gebracht. Die Bestreiter der menschlichen Freiheit sagen allerdings, dass es in Wirklichkeit keine Freiheit gebe, sondern ein subtiler Zwang wirke.

⁷⁹ Vgl. VON VENDT, Gabriel, Existenz und Bestimmung. Das Werden des Menschen im Denken Romano Guardinis, Nordhausen 2016, 62-64.

⁸⁰ Anruf der Freiheit, 224.

Geschichte, indem jeder Einzelne sie zu Aufgabe und Werk macht“ (Sorge I, 117).

3.2 Dialogische Bestimmung der menschlichen Person

Im Hintergrund der Anthropologie Guardinis steht eine herbe Kritik an dem neuzeitlichen Bild des Menschen als eines „autonomen“ und sich „selbst genügenden“ Subjekts. Eine Kritik an einer Anthropologie also, die auf »Autonomie« aufbaut, d.h. „auf die Gewissheit des Erkennens und Handelns, die dem Menschen nicht aus Anderem, etwa aus dem Zusammenhang religiös- kultureller Tradition, zukommt, sondern von ihm selbst »autonom« konstituiert ist“⁸¹. Die neuzeitliche Philosophie sieht den Menschen nämlich als ein Wesen, das, in sich selbst begründet, sich ganz aus sich selbst verwirklicht und frei von irgendeiner ihm vorgegebenen Bindung ist. Seine Personalität gründet demnach in seiner *Autonomie* und in seiner *Vernunft*⁸². Demgegenüber stand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das *dialogisch-personale* Verständnis des Menschen, das vor allem nach dem Ersten Weltkrieg durch F. Rosenzweig, F. Ebner und M. Buber entwickelt wurde. Das *dialogische* Verständnis ging schnell in die Theologie ein, zuerst in die evangelische Theologie durch E. Brunner, F. Gogarten und Karl Heim, dann in die katholische durch Th. Steinbüchel, M. Schmaus und eben R. Guardini⁸³. Die dialogische Dimension folgt bei Guardini aus dem Weiterdenken der ontologischen Dimension der Person⁸⁴, aber gerade nicht als Übernahme des dialogischen Denkens seiner Zeit, sondern vielmehr eigenständig; eher im „Rückgriff auf die Bibel und jenen geistigen Überlieferungsstrom, der sich durch ein geschichtlich- aktuelles Selbstverständnis des Menschen auszeichnet, also besonders auf Augustinus, Pascal, Kierkegaard“⁸⁵. Die dialogische Bestimmung kommt aus der Frage, ob die Person in irgendeiner Weise nach außen hin bedingt sei. Und wenn ja, wodurch? Und was bewirkt das in ihr? Auf diese Fragen versucht Guardini in Anlehnung an die Philosophie des Dialogs und vor allem an die biblisch-theologische Tradition einzugehen.

3.2.1 Die (Un)Bedingtheit der menschlichen Person

Im Anschluss an seine Person-Definition fragt sich Guardini, ob und wie die Person durch andere Wirklichkeiten bedingt sein kann⁸⁶. Diese Frage wird wieder durch Zugriff auf das

⁸¹ SCHMUCKER v. K, J, Autonomie und Transzendenz, 126; Vgl. dazu: BÖRSIG-HOVER, L, Das personale Antlitz des Menschen, 73.

⁸² Vgl. Ebd. 127.

⁸³ Vgl. WESCHLER, Fridolin, Guardini als Kerygmater, Paderborn 1973, 82.

⁸⁴ Vgl. PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 132. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 205.

⁸⁵ Vgl. WESCHLER, F, Guardini als Kerygmater, 82. D. Höltershinken meint, dass es sich hier um die eigentliche theologische Betrachtung des Personbegriffs, der aus biblisch-jüdischer Tradition als „Beziehungsbegriff“ kommt, handele. Vgl. Anthropologische Grundlagen, 22. Vgl. Dazu: KURTH, B, Das ethische Denken Romano Guardinis, 144.

⁸⁶ Guardini hütet sich davor, Person „allein“ substanziell zu definieren. Denn der Mensch ist nur in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit (Natur, Welt, Mitmenschen, Gott) und von dieser her zu verstehen. Vgl. PARK,

Schichtenmodell beantwortet: Kann der Mensch durch das *Materielle* bedingt sein? Dadurch ist er insofern bedingt, als er auf den Stoffen und Kräften beruht, die seine Sach- und Vorgangsbasis bilden. Personsein aber ist nicht dadurch bedingt. Ist die Person vielleicht durch das *Biologische* bedingt? Der Mensch hat zwar der Gattung seinen Organismus und Standort im Dasein zu verdanken. Personsein aber ist nicht dadurch bedingt. „Die Person als solche stammt weder aus physikalischen noch aus biologischen Gegebenheiten, sondern steht in sich“ (WP 103). So fragt Guardini weiter, ob die Person durch die *Welt des Geistes* bedingt sein könnte. Seine Antwort darauf lautet: „Die Person bedarf aller dieser Wirklichkeits- und Sinnzusammenhänge, um bestehen und sich bewähren zu können, aber als solche ist sie auch nicht dadurch bedingt“ (ebd.). Ist die Person dann durch eine *andere Person* bedingt? Hier ändert sich der Sachverhalt. Guardini würde *Ja* sagen, „aber nicht in dem Sinne, dass eine Person eine andere hervorbrächte; hervorgebracht wird nämlich nur der Organismus; wenn ein Mensch geboren wird, ist seine Persönlichkeit schon vorausgesetzt“ (ebd.). Eine Person bedingt eine andere nicht, sie hilft nur der Entfaltung der bereits gegebenen Person, d.h. obwohl die Person durch eine andere nicht bedingt ist, *aktuiert* sich ihr Sein doch erst, wenn es außer ihr eine andere Person gibt, so dass diese in ein Verhältnis von „Ich“ und „Du“ zueinander treten können. Auf die Frage, ob die Person durch eine andere bedingt sei, gibt Guardini – wie gesehen – keine klare Antwort. Wenn man aber nach dem Gesagten den Schluss ziehen würde, Guardini sei der Meinung, dass die Person nicht durch die Person bedingt sei, dann ist es so zu verstehen, wie Ch. H. Park es tut: „Was Guardini hier ablehnt, ist nicht die Bedingtheit der Person durch eine andere Person, sondern die Bedingtheit durch eine andere *menschliche* Person. Sobald die göttliche Person in Betracht gezogen wird, würde er sagen, dass die Person durch die Person bedingt werden kann und muss. Denn er ist fest davon überzeugt, dass die Person aus dem Anruf Gottes entsteht und ihre unbedingte Würde in der göttlichen Person wurzelt“⁸⁷. Die Kategorie des Anrufs ist es, die sowohl die Ontologie der Person wie auch ihre dialogische Bestimmung begründet. Deswegen stellt Guardini eine weitere Frage, die sein eigentliches Thema einleiten soll: „Kann Person sein, ohne dass sie als „Ich“ auf eine andere bezogen wäre, welche ihr „Du“ bildete – oder wenigsten die Möglichkeit bestünde, dass eine andere Person ihr Du werden könnte“? (WP 104). Es ist also zu schließen, dass für Guardini die einzige mögliche Bedingtheit der Person nur Gott sein kann. Er schreibt: „Anders steht es mit der

Ch. H. Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 133; BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 190; HÖLTERSHINKEN, D, Anthropologische Grundlagen, 65; BÖRSIG-HOVER, L, Das Personale Antlitz des Menschen, 73.

⁸⁷ Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 135 [Hervorhebung JN].

absoluten Personalität, Gott. Ohne sie kann die endliche Person nicht sein. Nicht nur, weil Gott mich geschaffen hat und ich letztlich in ihm allein den Sinn meines Lebens finde, sondern weil ich auf Gott hin bestehe“ (WP 112).

3.2.2 Das Auf-hin zu Gott und die Gott-Mensch-Beziehung

Dass der Mensch über sich hinaus, auf die Transzendenz hin existiert, ist eine Annahme, die auch der Philosophie zugänglich ist, wie Karl Rahner auf die Frage nach der Voraussetzung für die transzendente Erfahrung -konkreter, „für das Hören und Verstehen der eigentlichen Botschaft des Christentums“, eingegangen ist⁸⁸. Schon Guardini hatte diese Erkenntnis als Ausgangspunkt seiner Reflexion über das „Auf-hin“ zu Gott der menschlichen Person und die dazu gehörende Gott-Mensch-Beziehung aufgenommen. Die ontologische Analyse hatte ja das »innere System« der Person geklärt, aber noch nicht gesagt, in welcher Weise die Person ihr Wesen verwirklicht und als solche besteht, und *wie* sie nach außen bedingt sein könnte. Um diesen Schritt zu gehen und zum Kernpunkt der Person zu gelangen, sollte man – nach Guardinis Auffassung – nach der Würde, Herkunft und Zukunft der Person, die zugleich mit ihrem Heil und Unheil verbunden sind, fragen⁸⁹.

Das „Auf-hin“ zu Gott der Person ist zunächst die logische Konsequenz des schöpferischen Anrufs Gottes: „[...] Dieser bedeutet, dass Gott sie zu seinem Du beruft- richtiger, dass er sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt“ (WP 113). Die daraus resultierende Ich-Du-Beziehung gehört daher zum Wesen der Person: „Meine Personalität ist nicht im Menschlichen vollendet, sodass sie wohl ihr Du in Gott setzen, aber auch darauf verzichten bzw. es ablehnen könnte und immer noch Person bliebe. Mein Ich-Sein besteht vielmehr wesentlich darin, dass Gott mein Du ist“ (WP 112).

Wenn die Person ihren Anfang dem Anruf Gottes verdankt, dann ist sie schon damit als die »von Gott- her« und »auf Gott-hin« existierende Person gekennzeichnet⁹⁰. Anders ausgedrückt: Da der Mensch als Person aus dem Anruf Gottes hervorgeht und in diesem Anruf gehalten wird, ist die Beziehung zum Anrufenden mindestens implizit in jedem menschlichen Leben da. Mit der Kategorie des Anrufs spricht Guardini also von der Erschaffung jedes Einzelnen und stellt gleichzeitig das Ich-Du-Verhältnis heraus als die

⁸⁸ Grundkurs des Glaubens, Sämtliche Werke, hrsg. v. Karl-Rahner-Stiftung, Zürich u.a. Bd. 26 (1984), 29f.

⁸⁹ Vgl. PARK, Ch., Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 150. Es erübrigt sich hier zu sagen, dass „Heil“ oder „Unheil“ nicht in einem religiösen Sinne zu verstehen sind, sondern metaphorisch als die Gesundheit oder Erkrankung der Person (Siehe: WP 95ff).

⁹⁰ GUARDINI, R, Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen, 14. Vgl. BRÜSKE, G, 240. Nach Chan H. Park beginnt erst hier die eigentliche theologische Anthropologie Romano Guardinis: Um den Weg zur Aufklärung der Person zu finden, „musste der Diskurs auf die Ebene der Theologie gehoben werden. Nur so -glaubt Guardini- kann die Person im vollen Sinn erfasst werden“. Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 150.

grundsätzliche Form des Gott-Mensch-Verhältnisses⁹¹. Von daher muss der Mensch „als jenes Wesen definiert werden, das in der Form des 'Auf-hin' existiert, ontologisch in Bewegung steht und erst zur endgültigen Verwirklichung gelangt, wenn es auf den entsprechenden Gegenstand stößt, auf das endgültige und eigentliche Du, Gott“⁹². Ferner, da der Mensch in Bewegung auf Gott-hin existiert und erst in der Begegnung endgültig wirklich wird⁹³, ist sein Dasein grundsätzlich dynamisch, geschichtlich.

Guardini entwickelt die Kategorie des „Auf-hin“ vermutlich in Anlehnung an Augustinus: „Denn zu Dir hin hast du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir“ (Confessiones I,I,I). Dieser Grundsatz wird an mehreren Stellen seines anthropologischen Denkens zitiert⁹⁴. Die Unruhe, die im Ungenügen des Daseins als solchem ihre Ursache findet, weist den Menschen über seine Grenze hinaus auf Gott, und da der Mensch wesentlich im Dialog existiert, kennt er keine Ruhe, bis er Gott begegnet. In der Begegnung mit dem Du (Gott) „findet der Mensch sich selbst, findet seine konstitutive Bezogenheit auf das andere, das einzig erfüllende Gegenüber“⁹⁵.

Die Bezogenheit der Person auf Gott ist für Guardini der entscheidende Grund dafür, dass diese ohne Beziehung zur göttlichen Person nicht sein kann. Dies ist die eigentliche Ich-Du-Beziehung des Menschen. Sie ist anderer Art als zwischenmenschliche Beziehungen, die nach Guardini „relative Du-Formen bilden und Symbole, Vorbereitungen und Auswirkungen der absoluten Du-Form sind“⁹⁶. Kann aber der Mensch aus dieser eigentlichen Ich-Du-Beziehung heraustreten und somit aufhören Person zu sein? Guardinis Antwort lautet: „Wenn es dem Menschen möglich wäre, aus dem Du-Verhältnis zu Gott herauszutreten; also nicht nur von Gott abzufallen, sondern zu machen, dass er ontologisch zu ihm nicht mehr im Du-Verhältnis, sondern nur im Normierungs- und Realisierungsbezug des geschaffenen Wesens zu seinem Schöpfer stünde, dann würde er aufhören, Person zu sein“ [...] „Doch das kann er nicht. Gott hat sich schaffend zu seinem Du gesetzt und er ist es, ob er will oder nicht“ (WP 113).

Diese wesenhafte Ich-Du-Beziehung bildet ein ontologisches Fundament, „das weder durch

⁹¹ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 219.

⁹² Ebd. 240.

⁹³ Existenz der Christen, 337

⁹⁴ Vgl. Beispielweise: Anfang 21f, Mensch* 287, Nur wer Gott kennt, kennt auch den Menschen, 14.

⁹⁵ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 241.

⁹⁶ Vgl. Existenz der Christen, 29. G. Brüske fügt dazu ein: „Vorbereitung auf die Begegnung mit dem absoluten Du, insofern die Ich-Du-Beziehung zwischen endlichen Personen diese nie absolut erfüllen kann, und es ist Auswirkung der Begegnung mit dem absoluten Du, insofern in dieser Begegnung das eigene Bejahtsein erfahren wird, was sich in der Hinwendung zu den anderen von Gott ebenso bejahten Geschöpfen auswirken soll. Anruf der Freiheit, 227 (Anm. 71).

Leugnung noch durch Abfall zerstört werden kann⁹⁷. Deswegen kann es den Menschen gar nicht geben, der nicht im Ich-Du-Verhältnis zum absoluten Du steht. Es kann nur denjenigen geben, der dieses Verhältnis anerkennt, ablehnt oder dem es gleichgültig ist. Und damit gelangen wir zum zweiten Aspekt des Gott-Mensch-Verhältnisses, nämlich der Verwirklichung oder Nicht-Verwirklichung dieser Bestimmung; oder, wenn man die biblische Botschaft vor Augen hat, zur Heilsgeschichte, in der Gott anruft und der Mensch zustimmend oder ablehnend antwortet.

Indem Gott dem Menschen alles gegeben hat, d.h. ihn als Person ins Dasein gerufen und zu seinem Du bestimmt hat, schuldet sich der Mensch dem liebenden Schöpfer. Der Grundakt des menschlichen Daseins bestünde deshalb darin, dass dieses in die Ich-Du-Beziehung eintritt, die der Anrufende Gott begründet hat. Die Antwort des Menschen liegt also in der Bejahung seines Geschaffenseins und in der Erfüllung des Willens seines Schöpfers⁹⁸. Das ist, was Guardini grundsätzlich unter „Gehorsam“ und „Annahme seiner selbst“ versteht. Er drückt es so aus: „...Dieser ist Mensch in dem Maße, als er, erkennend und gehorchend, das Du-Verhältnis zu Gott verwirklicht. Tut er das nicht, so hört er nicht auf, Person zu sein, weil er mit seinem Dasein selbst, über das er keine Gewalt hat, Antwort auf den Anruf des Schöpfers ist; aber er tritt mit seinem Willen in Widerspruch zu seinem eigenen Wesen und wird so zu einem Unding, dessen Endgültigkeit die Verdammnis ausmacht“ (WP 113).

Damit will Guardini nichts Anderes sagen, als dass der Mensch nicht von Anfang an fertig ist, sondern er wird er-selbst in immer neuer Begegnung. In der Begegnung ist die Person einerseits bereits als solche *präsent*, andererseits ist sie *offen* auf das, was sich in dieser Begegnung eröffnen wird. Der Mensch hat also eine geschichtliche Gestalt, „er findet in der Beziehung zu Gott sein eigentliches Selbst als das, was er immer schon war, als das, was er gegenwärtig ist und als das, was er einst sein wird“⁹⁹. Er existiert zum Entgegenkommenden hinüber (WP 6*). Dass es ein solches Du gibt, ist Inhalt der jüdisch- christlichen Tradition. Im christlichen Sinn heißt dieses Gott-Mensch-Verhältnis «Heilsbeziehung», die nicht durch religiöse Suche erlangt wird; vielmehr dadurch, dass Gott aus seiner Freiheit heraustritt und den Menschen anruft. Dies geschieht nach Guardini in der Offenbarung¹⁰⁰, von der später (3.3) die Rede sein wird.

3.2.3 Die Ich-Du-Beziehung und die Aktuierung der Person

Wenngleich die Person nicht durch eine andere *menschliche* Person bedingt sein kann, ist

⁹⁷ PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 153.

⁹⁸ Vgl. Ebd. 80.

⁹⁹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 241f.

¹⁰⁰ Vgl. GUARDINI, R, Die Existenz des Christen, 41.

sie wohl auf diese angewiesen, weil sie vom Wesen her in Ich-Du-Beziehung existiert und sich erst dadurch als solche verwirklicht. Da stellt sich die Frage, ob und wie die personalen Beziehungen zwischen Menschen im Verhältnis zu der ursprünglichen Gott-Mensch-Beziehung stehen.

Die Ich-Du-Beziehung unter endlichen Personen ist grundsätzlich offen für die Ich-Du-Beziehung der endlichen Person mit der absoluten; beide Formen der Beziehung sind aber verschieden und niemals gleichzusetzen. Das *endliche* Du darf nicht zum absoluten hochgesteigert werden, denn es bleibt endlich und kann als solche der anderen Person nie das sein, was das *absolute* Du ist. Es kann aber auch nicht zum Durchgangspunkt zur absoluten Person degradiert werden¹⁰¹, denn in diesem Fall hätte die menschliche Beziehung keinen Wert an sich und wäre die Achtung Gottes vor der endlichen Person nicht ernstgenommen. Beide Formen der Ich-Du-Beziehung sind voneinander unterschiedlich, aber sie stehen in enger Verbindung und sind für die menschliche Person – man darf so sagen – „lebensnotwendig“.

Was bedeutet überhaupt Ich und Du? Die Begegnung zwischen Menschen kann nach Guardini stufenweise erfolgen; sie kann zunächst entweder als „Zufall“ oder als „Mittel zum Zweck“ geschehen. Ein Mensch kann dem anderen Menschen in der ersten Form begegnen, etwa bei einem äußeren Zusammenprall. Es kann auch in der zweiten Form geschehen, etwa bei einem Kampf um die Nahrung. In beiden Fällen ist der Andere nicht sein Du. Denn dabei ist es immer möglich, dass der Eine dem Anderen nicht als Ich, also nicht in der Haltung des Ichs, sondern des erkennenden, strebenden und handelnden Subjekts entgegentritt, und eben in dem Anderen nicht sein „Du“, sondern nur ein Objekt sieht: „Widerstand, Material, konstruktiven Gegensatz oder was immer“ (WP 104).

Zum Du wird mir der Andere erst dann, wenn die einfache Subjekt-Objekt-Beziehung aufhört: „[...] Der erste Schritt zum Du ist jene Bewegung, welche „die Hände wegnimmt“ und den Raum frei gibt, worin die Selbstzweckdienlichkeit der Person kommen kann“ (WP 105). Und diese Bewegung wirkt sich wiederum auf das Ich aus: „Im Maße ich das zuerst nur als Objekt gesehene Wesen...zu meinem Du werden lasse, gehe ich meinerseits aus der Haltung des gebrauchenden oder kämpfenden Subjekts in die des Ich hinüber“ (ebd.).

Dieser Schritt ist allerdings ein Wagnis, denn zwar werde ich offen und „zeige“ mich, indem Ich hinüberblicke und dem Du gegenübertrete, aber damit ist das Verhältnis noch lange nicht vollendet, „wenn nicht die gleiche Bewegung auch von drüben her einsetzt, indem der

¹⁰¹ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 227.

Andere mich zu seinem Du werden lässt“ (WP 105). Kommt aber die Bewegung zurück, dann entsteht die Ich-Du-Beziehung, die sich in verschiedener Art und Tiefe verwirklichen und immer stärker, sinnlicher, endgültiger werden kann. Der Mensch ist nach Guardini also vom Wesen her daraufhin angelegt, als Ich einem Du zu begegnen, von ihm angerufen zu werden und jene Beziehung einzugehen, die sich in den sittlichen Werten der Treue und Liebe ausdrückt¹⁰². Die Hände wegzunehmen heißt nämlich, aus der Haltung des gebrauchenden und kämpfenden Subjekts in die des Ich hinüberzugehen und im Vertrauen zu warten, dass die gleiche Bewegung auch von drüben her einsetzt, indem der andere mich zu seinem Du werden lässt. Diese Bewegung „bildet die erste Auswirkung der „Gerechtigkeit“ und die Grundlage aller „Liebe““ (ebd.). Erst durch dieses Verhältnis ist es dem „Ich-Sein“ eines jeden Menschen möglich, so zu »erscheinen«, wie es ist, als das Einmalige. Immer aber bleiben der Ich sprechende und der als Du angesprochene Mensch, in ihrem Selbst-Sein und Lebensschicksal, in ihrer Freiheit und Verantwortung, zwei verschiedene Wesen.

Eines steht bei Guardini also fest: „Das eigentliche Gegenüber, auf welches hin das Ich sich *aktuiert*, ist wiederum ein Ich“ (WP 106). Wie versteht Guardini diese „Aktuierung“ der Person?¹⁰³. Aktuierung ist zunächst nicht Entstehung: „Es hat sich gezeigt, dass sie sich in der Ich-Du-Beziehung aktuiert, nicht aber in ihr entsteht“ (ebd. 107)¹⁰⁴. Denn in Wahrheit ist die Person Sein und Dynamik, Gestalt und Akt zugleich, d.h. sie ist schon da, aber sie hängt davon ab, dass überhaupt andere Personen seien. Insofern ihr Sein als singuläre Person in der durch ihre Freiheit getragenen Ich-Du-Beziehung erscheint, ist es für ihr Sein keineswegs gleichgültig, ob es andere Personen gibt: „Sie ist nur dann sinnvoll, wenn es andere Personen gibt, mit denen Begegnung geschehen kann“ (ebd.). Damit ist nicht gemeint, dass jede Begegnung notwendigerweise auch zustande kommen müsse oder, dass der Mensch auf jene Person treffen müsse, die ihm den erfüllenden Bezug gewährt. Ebenso wenig ist damit gemeint, der Mensch sei sozial veranlagt oder es gebe keine

¹⁰² Vgl. GUARDINI, R, Die Existenz des Christen, 113.

¹⁰³ Ch. H Park geht genau auf das Wort »Aktuierung« ein und merkt an: Das Verbum „aktuieren“ ist weder in einem Wörterbuch noch in einem Philosophielexikon“ zu finden. Ihm kommt erst bei Guardini eine besondere Bedeutung zu. Es geht auf die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz zurück und impliziert die Tatsache, dass die Person von Anfang an da ist, bevor der Mensch überhaupt zum Du eines Ich wird. Sie ruht im Menschen und äußert sich erst durch die Ich-Du-Beziehung (aktuiert sich). Diesen ruhenden Charakter der Person drückt Guardini im Wort „Antlitz“ aus (siehe R. GUARDINI, Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen, 127, Anm. 3). Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 138f.

¹⁰⁴ Hier setzt sich Guardini vom Aktualismus ab: „Der Aktualistische Personalismus behauptet zwar, es gebe die Person als Ruhend-Seiendes“ überhaupt nicht, sie bestehe nur im Akt des Ich-Tuns und werde nur im Mitvollzug des Sympathieverhältnisses aufgefasst“ (WP 107), und vom Individualismus, welcher „die Person mit Individuum gleichsetzt, sie also nur als Objekt nimmt“ (ebd.). Damit nimmt Guardini Abstand auch von M. Buber, für den die Person sich erst in der Ich-Du-Beziehung konstituiert und von Scheler, für den die Person nur in Vollzugsakten präsent ist. PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 140.

individualistischen Momente im Leben des Menschen: „Es gibt auch im Leben jedes Menschen Phasen, während derer er sich in sich selbst verschließen muss, wenn er nicht Schaden leiden soll“ (ebd.). Es handelt sich vielmehr um die ontologische Tatsache, dass es grundsätzlich die Person in der Einzigkeit nicht gibt.

Den Kern der Aktuierung bildet das *Sein* und *Werden* der Person. Dem Menschen kommt zwar das Personsein von Wesen her zu, aber seine Verwirklichung muss vollzogen werden¹⁰⁵, indem er von sich, von der Haltung des selbst genügenden Subjekts weggeht, um sich selbst in der Begegnung mit dem Anderen zu finden. G. Brüske meint, dass Guardini hier das Bibelwort: „Wer sein lebendiges Selbst festhält, wird es verlieren, wer aber es weggibt, wird es finden“ (Mt 16,25) in seinem allgemeinen Sinn überträgt¹⁰⁶. Nun lässt sich die von Guardini gestellte Frage, ob die Person, um sie selbst sein zu können, der anderen bedarf, beantworten. Sie bedarf nicht der anderen, um überhaupt sein zu können. Sie entsteht nicht aus der Begegnung mit anderen Personen, sondern Personsein muss vorhanden sein, damit diese Begegnung überhaupt stattfindet. Jedoch hängt ihre Sinnerfüllung, ihre Verwirklichung davon ab, dass es andere Personen gibt. Mit der Aktuierung seiner Person betritt der Mensch- metaphorisch gesprochen- keinen fremden Boden, sondern ist daheim. So philosophisch wie sie klingen mag, hat die moderne Dialogik, zu der Guardini eindeutig gehört, ihre Wurzel auch im biblischen Boden, wo Menschlichkeit nicht anders verstanden werden kann als Mitmenschlichkeit, weil Gott, der Andere und das Volk konstitutiv für das Menschsein überhaupt sind.

3.2.4 Person und Welt

Der Weltbegriff Guardinis ist ein existenziell-geschichtlicher Begriff¹⁰⁷. Die Frage nach der Welt ist für ihn die Frage „nach dem Wirklichkeits- und Aufgabenzusammenhang, worin der Mensch steht“¹⁰⁸. Wie es zu erwarten war, greift er auf den Schöpfungsglauben zurück und sagt: „Die Welt ist nicht Natur“¹⁰⁹, sondern Schöpfung; Schöpfung im reinen Sinn des

¹⁰⁵ Vgl. BÖRSIG-HOVER, L, Das personale Antlitz des Menschen, 77.

¹⁰⁶ Vgl. Anruf der Freiheit, 199. „In der Begegnung wird das Ereignis: Wer von einem Anderen angerufen wird, wendet sich diesem zu, verlässt, was ihn selbst anbelangt und ist beim Anderen. Wer angerufen wird, erwacht, kommt zu sich, wird präsent; er ist beim Rufenden und doch in dieser wachen Präsenz ganz er selber. Darin zeigt sich die Gültigkeit des Grundgesetzes vom Verlieren und Finden des Selbst“.

¹⁰⁷ Vgl. BÖRSIG-HOVER, L, Das personale Antlitz des Menschen 27; BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 245.

¹⁰⁸ Siehe Vormerkung zu „Welt und Person“ Berlin, August 1939.

¹⁰⁹ Richtiger wäre es zu sagen, sie ist nicht nur Natur oder sie ist mehr als bloße Natur. Denn „Natur“ ist doch in der Kategorie „Welt“ inbegriffen (vgl. FGS 122f). Guardini will sich aber mit der Aussage „die Welt ist nicht Natur“ eindeutig gegen die Vorstellung von „Natur, Subjekt und Kultur“ der Neuzeit wenden, die -seiner Meinung nach- sich grundsätzlich „gegen den Sinn der Offenbarung wandte“, vor allem gegen „jene Aussage, welche die ganze Schrift trägt, nämlich, „dass die Welt erschaffen ist“. Dass die Welt nicht Natur, sondern Schöpfung ist, muss also dem Denken des 19. Jahrhunderts entgegenhalten werden, weil dieses, wenn es überhaupt von «Schöpfung» spricht, dann damit das „Schaffen der Natur“, die ihrerseits nicht geschaffen ist, gemeint ist. Vgl. Die Argumentation in „Welt und Person“ S. 12-16.

durch freie Tat hervorgebrachten Werkes [...]. Sie muss nicht sein, sondern ist deshalb, weil sie geschaffen wurde...Das heißt: die Welt ist keine Notwendigkeit, sondern eine Tatsache“ (WP16) und trägt daher „nicht den Charakter der Natur, sondern einer von Gott vollbrachten Geschichte“ (ebd.18). In der Vormerkung zum Kapitel über die Person schreibt er weiter: „Der Welt als dem gegebenen Ganzen steht der Mensch gegenüber, richtiger gesagt Ich. Jeweils jeder Mensch sagt der Welt gegenüber Ich“ (WP 6*). Doch weiß der Mensch, „dass er zu dieser Gegenüberstellung nicht bloß durch Selbstbehauptung des Lebendigen gedrängt oder durch überragende Kraft befähigt ist, sondern durch einen besonderen Sinnverhalt berechtigt, ja verpflichtet ist“ (ebd.)¹¹⁰. Diesen Sinnverhalt nennt Guardini „Person“.

Die Beziehung des Menschen zur Welt gründet darin, dass beide den Charakter der von Gott aus Liebe hervorgebrachten *Geschichte* tragen. Gott hat dem Menschen das Weltwerk in die Hand gegeben, damit er es zu seinem Ziel führt, in dem er sich darin Kultur schafft und seine Aufgabe als Mitwirkender in Verantwortung erfüllt. Das menschliche Schaffen muss also in Gottes Auftrag getan und die Welt muss letztendlich zur Begegnung mit Gott gebracht werden. Und umgekehrt, im Handeln und Schaffen entfaltet sich der Mensch selbst, verwirklicht seine Geschichtlichkeit. Die Welt könnte so als der Zusammenhang des Gegebenen oder als die Fülle von Aufgaben, die dem menschlichen Handeln überantwortet sind, bestimmt werden. Der Mensch hat sich nicht nur vor den Gefahren der Welt zu schützen und so seine Seele zu retten; sondern das Retten der Seele geschieht, indem er dafür sorgt, dass die Welt vor Gott richtig wird¹¹¹.

„Welt“ ist nicht nur das Seiende in seiner Fülle, das auch gesehen, empfangen, ergriffen werden muss, weil seiner Wirklichkeit sonst eine Entfaltungsdimension fehlte, sondern als Ganzes von vornherein auf die Person und ihr Schicksal bezogen“ (WP 53). Welt und Person sind einander korrelativ: „Person hat als Geist immer Welt und Welt gibt es nicht als abstrakte Größe jenseits von Person“¹¹². Sie setzen sich voraus und verweisen aufeinander. So fällt in der Person die Entscheidung über den Sinn der Welt, und umgekehrt, das Heil oder Unheil der Person hängt davon ab, ob sie der Welt in der Haltung begegnet, wie es deren Sein entspricht, also in Gerechtigkeit und Liebe¹¹³. J. Reber verwendet in seinem Buch „Die Welt des Christen“ einen Begriff, durch den er das Ganze versteht: „Die Welt, um die

¹¹⁰ Dieser Sinnverhalt „bleibt bestehen, auch wenn der Mensch krank, untüchtig oder böse wird, auch wenn der Mensch ihn vergisst oder ihm zuwiderhandelt oder von ihm nichts wissen will“ (WP 6*).

¹¹¹ Das ganze Werk „Welt und Person“ enthält diese Grundideen. Vgl. etwa. S. 18.21-22.53f. 98-103.

¹¹² Welt und Person, 97f. Vgl. dazu: BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 245f.

¹¹³ Vgl. Ebd. 246.

es Guardini zu tun ist, ist die *Existenzwelt* der jeweiligen Person“¹¹⁴. Er beruft sich auf den Satz Guardinis: „Welt ist der Raum der Existenz des Jeweils-Einzelen, Inhalt seines Bewusstseins, Aufgabe seines Tuns“¹¹⁵. Ob der Mensch überhaupt dazu kommt, die Welt zu seiner *Existenzwelt* zu machen, hängt wiederum davon ab, ob er die Welt und sich selbst als Aufgabe versteht und Verantwortung dafür trägt, dass die Aufgabe erfüllt werde.

Am Ende des Kapitels über die Welt kommt Guardini auf das Erlösungsgeschehen zu sprechen. Er führt hierbei einige neutestamentliche Zitate an, um von der Welt in einem existenziell-geschichtlichen Sinn zu sprechen: „Er war in der Welt, ... aber die Welt erkannte ihn nicht“ (Joh. 1,10); „Gott hat die Welt so sehr geliebt...“ (Joh. 3, 16); „Ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt“ (Joh. 8, 23); „Wenn euch die Welt hasst, bedenkt, dass sie mich zuerst gehasst hat“ (Joh. 15, 18). In Jesus Christus tritt Gott in diese Welt; in seiner Menschwerdung ist der Logos zum Erlöser alles Geschaffenen geworden, er hat somit die Schöpfung in die Liebe des Vaters aufgenommen und sie zu einer neuen Schöpfung umgewandelt (WP 74-78). Es ist der Auferstandene, der es vollbracht hat; er steht für das christliche Dasein am Rande der Welt und wirkt von oben herab und von innen herauf¹¹⁶. Von da an kann der Mensch glaubend die Welt zu seiner Daseinswelt machen; er muss dabei ständig gegen das Böse kämpfen, in der Hoffnung auf die endgültige Erlösung der Welt und der Kinder Gottes (vgl. Röm 8,18-30). Damit ist der nächste und letzte Abschnitt dieses Kapitels eingeleitet: die christliche Erschließung personaler Wirklichkeit.

3.3 Die christliche bzw. christologische Dimension des Menschseins

Wenn *jeder Mensch*, gleichgültig ob er seiner Überzeugung nach innerhalb oder außerhalb des christlichen Daseinsbereichs steht, Person ist, d.h. in sich steht, sich selbst gehört, aus sich handelt, für sich verantwortlich, in Würde Zweck seiner selbst ist¹¹⁷, was ist dann das Besondere an der christlichen Personalität? Nach allem bisher Gesagten kann es ja nicht sein, dass das Christliche eine höhere Stufe des Personseins bildet. Guardini würde sagen, es gibt keine Stufen, aber doch einen Unterschied. Es ist die Gnade, die die christliche Person von der allgemeinen unterscheidet und mit der die Person *theologisch* zu Ende gedacht werden muss. Die christliche Person, um die es in diesem Abschnitt geht, ist also die von der Gnade bestimmte Person. Die Basis setzt Guardini mit dem Ausdruck „das christliche Ich“; dann geht er auf sein Verständnis von der Gnade ein, die er *heilsgeschichtlich* deutet.

¹¹⁴ Die Welt des Christen. Philosophische Untersuchungen zum Welt-Konzept Romano Guardinis, 187 [Hervorhebung JN]. „Weltexistenz“ ist der Überbegriff für die ganze menschlich-personale Bezugswelt, 182.

¹¹⁵ GUARDINI, R, Existenz des Christen, 384.

¹¹⁶ Vgl. KNOLL, A, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, 362.

¹¹⁷ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 248.

Auf diese Weise gelangt er zu seiner zentralen Kategorie der «Inexistenz»¹¹⁸ Christi im Erlösten und zu den Grundvollzügen christlicher Personalität, nämlich, Freiheit und Liebe.

3.3.1 Das christliche Ich

Guardini hält fest, dass „das Wesen der Person letztlich in ihrem Verhältnis zu Gott liegt“. Wenn es so ist, dann unterscheidet sich die christliche Person von der allgemeinen dadurch, *wer* dieser Gott ist. Für die christliche Anthropologie handelt es sich um den Gott der Offenbarung: „Das christliche Bewusstsein bestimmt nun dieses Verhältnis nicht von einer im freien Raum der Welt und Geschichte sich vollziehenden religiösen Begegnung, sondern von der Person Christi her“ (WP 114)¹¹⁹. Der Vordenker des christlichen Daseins ist für Guardini der Apostel Paulus, dessen Verständnis dem Schema, „Der Mensch ist in Christus“, „Christus ist im Menschen“ folgt. So zitiert er: „Ebendamit gibt es keine Verdammnis mehr für jene, die *in* Christus sind“ (Röm 8,1); „Wenn also jemand *in* Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17a), und andere Aussagen des Apostels, die Christus derart im Glaubenden anwesend und wirksam sehen.

So würdigt Guardini die paulinische Anthropologie und deutet an, worum es ihm hier geht: „Nach paulinischer Anschauung wird nun das menschliche Ganze, Seele und Leib, Geist und Stoff zum Material, worin sich ein neues, nicht von Natur gegebenes Wesensbild ausdrückt. Der natürliche Mensch – Paulus sagt der „fleischliche“ Mensch; meint aber damit nicht nur den Körper im Unterschied zum Geist, sondern das natürliche Ganze, Leib und Seele, Umwelt und Welt im Unterschied zu dem, was aus der Gnade kommt - wird von einer neuen Wesensgestalt erfasst, die ihn zum heiligen Dasein formen will, dem Christus in uns“ (WP 115).

Wie wirkt sich das Mysterium Christi auf den Menschen konkret aus? „...In jedem Glaubenden soll sich, durch all sein Tun, seine Schicksale und Entwicklungen hindurch etwas Tieferes vollziehen: das den Christen schaffende „mystische“ Leben des Christus, da er in die ewige Herrlichkeit eingegangen, zum Herrn, zum Geist geworden ist. So durchläuft der Glaubende neben, richtiger in seiner natürlichen Entwicklung eine zweite: von geschichtlicher Kindheit zu voller Mündigkeit“ (ebd.). Hier beruft sich Guardini auf den Epheserbrief, denn im Letzten kommt es darauf an, dass „wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und zur Erkenntnis des Sohnes Gottes“ (Eph. 4,13f). Alle diese paulinischen

¹¹⁸ Der Begriff „Inexistenz“ geht zunächst auf die unmittelbaren Paulusbriefe bzw. Texte im Neuen Testament zurück, in denen davon die Rede ist, - so Guardini- dass Christus „im“ Glaubenden bzw. der Glaubende „in“ Christus existiert. SCHREIJÄCK, Th., *Bildung als Inexistenz*, 169ff. (Einen ausführlichen Blick auf die exegetischen Positionen diesbezüglich bieten die Anmerkungen 5-8, 11, 16, 18. Siehe S. 257-260).

¹¹⁹ Vgl. dazu. GUARDINI, R, *Das Wesen des Christentums*,⁷1991, 14

Gedanken, die davon reden, Christus sei zugegen im Menschen, erhalten nach Guardini ihre letzte Zuspitzung im Satz: „Ich lebe, doch nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt *in* mir“ (Gal, 2,20)¹²⁰ und sie sagen das Entscheidende über den christlichen Begriff vom Menschen, denn „es handelt sich nicht um gelegentliche Äußerungen (Ausdruck eines enthusiastischen Erlebnisses oder Redeweise des religiösen Erziehers), sondern um den Grundstock des paulinischen Bewusstseins vom Menschen und sind genau gemeint“ (WP 116).

Doch diese Aussagen des Apostels bedürfen einer Erhellung, denn wenn es der Fall ist, dass die christliche Person sich durch den innewohnend- pneumatischen Christus definiert, dann „bringen sie das von der natürlichen Persönlichkeitserfahrung ausgehende Denken in große Schwierigkeit“¹²¹. Guardini ist sich dessen bewusst, deswegen versucht er, bei einer genaueren Betrachtung, den von Paulus gemeinten Sinnverhalt in einer Weise zu deuten, dass diese Schwierigkeiten ausgeräumt werden. Und darum geht es im Großen und Ganzen bei der Kategorie der «Inexistenz». Zunächst wenden wir uns aber der Macht zu, die das Ganze ermöglicht, der *Gnade*.

3.3.2 Die Gnade als Kategorie christlicher Existenz

Gnade ist die Kategorie der christlichen Existenz und kann nach Guardini nicht reiner ausgedrückt werden als durch das Wort des Galaterbriefes: „...nicht mehr ich, sondern Christus lebt *in* mir“. Gnade bedeutet – bei Paulus und später bei Augustinus –, in ihrer voll entfalteten Energie gesehen, „nicht etwas, was zur Vollständigkeit des Menschen hinzukäme, sondern die Form, wie der Mensch endgültiger Weise er selbst ist- vorausgesetzt allerdings, dass unter „Mensch“ das verstanden wird, was wiederum Paulus und Augustinus darunter verstehen: keinen künstlich herausgelösten, „rein natürlichen“, sondern jenen Menschen, den Gott meint und von dem die Schrift redet“ (WP 127). Aber so weit sind wir an dieser Stelle noch nicht. Da Guardini fast alle seine Gedanken aus der Erfahrung entwickelt, wirft er hier zunächst einen Blick auf das, was man „das Gnadenhafte im Dasein“ und „das Gnadenhafte im Religiösen“ nennen kann, um auf diese Weise zum Verständnis der Gnade im christlichen Sinn zu gelangen.

¹²⁰ Dieses Zitat ist so wichtig für Guardinis Weiterdenken der christlichen Personalität, dass ohne es diese nicht zu verstehen wäre, vor allem die Kategorie der „Inexistenz“.

¹²¹ Welt und Person, 116. Vgl. dazu: Park, Ch. 163: „Widerspricht diese biblisch- theologische Aussage nicht der Kategorie der Selbstgehörigkeit, die für den Personbegriff Guardinis entscheidend ist? Dazu: Brüske, G., 250: „Wenn Person Selbstgehörigkeit eines um sich wissenden und freien Wesens ist, dann stehen die biblisch- theologischen Aussagen in großer Spannung zum bisher von Guardini erarbeiteten Personbegriff. Entweder ist Christus Herr über die Person und damit Zentrum ihres Daseins, oder ist es das menschliche Ich. Hätte die Person zwei Mitten in sich, Christus und das eigene „Ich“, so wäre ihre personale Identität zerstört“.

3.3.2.1 Die Gnade im allgemeinen Sinn

a. *Das Gnadenhafte als Element des Daseins.* Guardini nennt hier konkrete Bereiche des Daseins, bei denen etwas vom Gnadenhaften zu sehen ist. In den Autoritätsbeziehungen: Eltern gegenüber den Kindern, der Vorgesetzte gegenüber dem ihm Untergegebenen, das Oberhaupt des Staates gegenüber dem Bürger usw. Da entspringt der Gnadenakt aus der freien Initiative einer dieser Instanzen und gehört daher zum Bereich des Außerordentlichen, nicht auf Natur und Gesetz, sondern auf das personale Sein und dessen Freiheit bezogen (FGS 103). Das Gnadenhafte kann auch als der Charakter jenes Tuns bestimmt werden, das weder erzwungen noch gefordert werden kann, vielmehr aus freier Initiative hervorgeht. Dieser Charakter wird am deutlichsten in der Weise, wie schöpferisches *Werk* und schöpferische *Tat* zustande kommen (ebd.105). Für die Beziehungen der Menschen zueinander gilt: „Die Begegnung kann nicht erzwungen werden. Jede echte Beziehung bildet zunächst die Summe dessen, was der Eine und was der Andere ist; darüber hinaus ein Größeres, das weder durch einen der Beteiligten allein hervorgebracht, noch aus beiden zusammengefügt werden kann: Freundschaft, Werkgemeinschaft, Liebe (ebd. 109). Wie zeigt sich also nach Guardini die Gnade im Dasein? Wenn etwas zustande kommt, „das weder beansprucht noch errechnet, noch erzwungen werden kann und dennoch eine unabweisbare Sinn-Evidenz enthält. Es ist einem oder mehreren Menschen zur Erfüllung ihres Lebenssinnes notwendig und hängt doch vom Wirken einer »Stelle« ab, über die sie schlechterdings nichts vermögen“¹²². Guardini fragt sich, in welcher Welt es das *Gnadenhafte* nicht geben könnte. Seine Antwort darauf lautet: „In einer, die so gebaut wäre wie die mechanische Naturwissenschaft sie denkt. Wenn alles in mathematische, biologische und psychologische Notwendigkeiten aufgelöst werden könnte, wären Phänomene wie die genannten nicht möglich. ...Es wäre eine gnadenlose Welt“ (ebd. 115).

b. *Das Gnadenhafte im Religiösen*¹²³. Im religiösen Leben ist nach Guardini das Moment des Gnadenhaften am stärksten entwickelt. Stark vereinfachend kann man seine Gedanken so wiedergeben: „Das Numinose oder Göttliche kann sich in der intensivsten und folgenschwersten Weise zur Geltung bringen, immer aber steht es auf der anderen Seite.

¹²² Freiheit, Gnade und Schicksal, 110. [...] „Dass jene Geschehnisse und Zustände weder durch das Recht noch durch die Kraft des Einzelnen erfasst werden können, weist auf eine andere, noch über der Ganzheit des empirischen Daseins liegende, absolute Selbstherrlichkeit hin, nämlich die göttliche“ (111). „Alles Gesagte weist darauf hin, dass es im Dasein überhaupt ein Element gibt, welches gnadenhaften Charakter trägt“ (114).

¹²³ Nach J. KREIML stützt sich Guardini hier auf Rudolf Otto, der den besonderen Charakter und Sinn des Numinosen mit Berufung auf die Erfahrung und die Sprache der Menschheit als das „Heilige“ bestimmt, das wiederum vom Inneren des Menschen - Gemüt, Herz, Gewissen- unmittelbar erfahren wird. Vgl. Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardini, St. Ottilien 2002, 79.

Sein Bereich [...] wird nur »im Überschritt« erreicht. [...] Das Göttliche wird tätig, wann und wie »es will«. Was es gibt oder tut, ist Gewährung aus unbezwingbarer Huld. [...] Grundlegende Formen des religiösen Aktes oder Erfasstseins, wie Staunen, Erschütterung, Furcht, Bitte, Beseligung, Dank, bezeugen, dass das von ihnen Gemeinte durch keine den Menschen zur Verfügung stehende Bindungskraft herbeigezogen werden kann, vielmehr aus einer sich vorbehaltenden Freiheit kommt, das heißt aber Gnadencharakter trägt“ (FGS 118). Kommt man von konkreten religiösen Erfahrungen her, liegt es nahe, dass es auch „religiöse Affekte [gibt], die sich ausdrücklich auf das Gnadenmoment als solches beziehen, so [z.B.] das Bewusstsein der Unverdienlichkeit und die Haltung der Demut, das Gefühl, auserwählt zu sein, die Bitte um Vergebung und Entsühnung, ja überhaupt jede Bitte, sofern sie in religiöser Form geschieht“ (ebd. 118f). Freilich gibt es im Religiösen auch das Moment des Bewusstseins eines Rechtes gegenüber dem Numinosen, sofern man die Lebensordnungen und Verpflichtungen, die aus seinem Gesetz folgen einhält. Oder den Gedanken, die Gnadenhaftigkeit des göttlichen Verhaltens durch Recht, magischen Zwang, Askese, Kontemplation, Gottgefälligkeit einschränken bzw. erzwingen zu können (vgl. ebd. 120). Gnade ist aber – trotz aller Deutungen – das Grundlegende im Religiösen, welches zugleich ein Urphänomen ist und zum Wesen des Daseins gehört.

3.3.2.2 Die Gnade im christlichen Sinn

Was sagt die Offenbarung über die Gnade? Ich beziehe nun auf die christliche Offenbarung das, was bereits philosophisch bzw. religionsphilosophisch über *Welt und Person* gesagt wurde (3.2.4). Über die *Welt* sagt die Offenbarung, dass sie nicht Natur, sondern Schöpfung ist; sie ist ins Dasein gerufen, nicht durch ein „Es“, eine Macht, sondern durch Jemanden, nämlich, *den personalen Gott*, der aus seinem Willen und seiner Freiheit heraus gehandelt hat. Die Welt geht also aus der *Gnade Gottes* hervor, aber nicht als fertiges Resultat, sondern sie trägt den Charakter der Geschichte, d.h. sie wird durch die Gnade Gottes erhalten, ja zur Vollendung gebracht (vgl. FGS 123f).

Über den *Menschen* sagt die Offenbarung, Gott habe ihm geschenkt, dass er in der Welt ist, also habe Er ihn geschaffen. Der Mensch hat seinen Anfang nicht selbstgenügsam in sich selbst, sondern verdankt sein Dasein dem Willen des personalen Schöpfers. Geschaffensein „steht nicht nur am Anfang der Dinge, sondern ist der Grundcharakter, der alles Menschliche bestimmt“¹²⁴. Der Mensch besteht weiter nicht in naturhafter, sondern in geschichtlicher Weise. Das bedeutet, dass er als Person existiert und dass seine Existenz durch seine Freiheit

¹²⁴ GUARDINI, R, Weisheit der Psalmen, 109. Zit. n. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 258.

bestimmt wird, entweder erfüllt oder zerstört. Geschichtlichkeit bedeutet ferner, dass „er sich nicht einfach aus sich selbst heraus, sondern in der Begegnung verwirklicht“¹²⁵. Die eigentliche und letzte, richtiger gesagt, die den Heilssinn entscheidende Begegnung geht über die Welt hinaus zum Schöpfer, zu Gott, und zwar wenn Gott selbst es möglich macht. Das ist die geschichtliche Form der Offenbarung. Dieses Ganze, dass „Gott in freier Huld den Menschen gemeint, ihn angerufen, in einen besonderen personalen Bezug zu sich erhoben, ihm eine neue, aus seinem eigenen Leben kommende Lebendigkeit gegeben hat, ist die Gnade im eigentlichen Sinne“ (ebd.126). Der eigentliche Ort der Gnade ist für Guardini daher die „Heilsgeschichte“¹²⁶ und die erste Verwirklichung der Gnade geschieht bereits im Paradies. Der Begriff „Paradies“ bedeutet für ihn nicht den Naturzustand des noch nicht zum Geiste erwachten Menschen, sondern dessen Zustand im vollen und ungestörten Begegnungsbezug zu Gott, seinem Schöpfer. Guardini schreibt: „Es sollte sich entscheiden, ob der Mensch den heiligen Bezug in Freiheit bejahen und bewahren, oder aber verneinen und zerstören würde. Die Offenbarung sagt uns, daß das Letztere geschah. Und nicht durch irgendwelchen innerlich notwendigen Schritt aus dem naturhaft-unschuldigen ins kulturelle-mündige Dasein, sondern durch den Ungehorsam gegen den Herrn der Welt. So fiel der Mensch aus der Gnade heraus, und der Riß ging bis in sein innerstes Leben. Wer blieb, war nicht der einfache Mensch der Natur, in sich gesund und erfüllt, dem nur eine besondere Gottesbeziehung gefehlt hätte. Da der letzte gottgemeinte Sinn des Menschen sich ja erst in der Begegnung mit Gott erfüllt, stürzte er vielmehr unter die bloße Natürlichkeit hinab und wurde zu jenem durch keine einfache Kategorie zu deutenden, verworrenen und Verwirrung stiftenden, wider Gott empörten und mit sich selbst im Widerspruch stehenden Wesen, als das er sich vorfindet“ (FGS 127)¹²⁷.

Guardini pocht hier auf die geschichtliche Sündhaftigkeit des Menschen, um die *Gnade* in ihrer vollen Helligkeit scheinen zu lassen. Denn die Offenbarung sagt uns auch, dass Gott sich der Welt auf Neue zugewendet und den Menschen angerufen hat. Das ist in der Geschichte des Heils geschehen, die in Christus zur Erfüllung gelangt ist. So fährt er fort: „In Christus begegnet Gott dem Menschen, fordert ihn auf, herüberzukommen, und gibt ihm die Voraussetzung dafür, daß er es tun könne. Gehorcht er, dann entsteht eine Beziehung

¹²⁵ Begegnung meint hier „mehr als den einfachen Bezug zu einem Anderen, wie er bei jedem Lebendigen vorliegt, das sich ja in beständiger Wechselbeziehung zur Umwelt befindet, von ihr gefördert oder gehemmt wird; sie meint, dass der Mensch den Dingen geistig gegenübertritt, sie erkennt, bewertet, Stellung zu ihnen nimmt, an ihnen handelt, gestaltet, schafft“ (FGS 125).

¹²⁶ Mit dem Rekurs auf die Heilsgeschichte beantwortet er auch die Frage nach dem Verhältnis Natur und Gnade. Er wollte eine systematische Diskussion vermeiden und stattdessen mit der Geschichte antworten.

¹²⁷ Das, was hier gesagt wird, gilt nicht nur für den ersten Menschen. Der von Guardini hier beschriebene Mensch ist *repräsentativ* für den geschichtlichen Menschen: „Er ist es, der von da an die Geschichte trug“.

neuer Art: Gott vergibt dem Menschen seine Schuld, öffnet ihm Seine verborgene Wahrheit, tut ihm den Willen Seiner Liebe kund und schafft in ihm den Anfang eines neuen Lebens, das sich durch das irdische Dasein hin entfaltet und einst offenbar werden soll. Das ist die Gnade im christlichen Sinne“ (Ebd.128).

Der Mensch des Paradieses war also der ursprünglich begnadete Mensch, der als Ebenbild zur Herrschaft über die Welt und zur Beziehung mit Gott berufen war¹²⁸. Durch Ungehorsam kam die Sünde, die Gnade ging verloren und damit die Natur des Menschen, die darin bestanden hätte, seine Freiheit auf Gott hin zu vollziehen. Es kam also zur Verstörung des Urzustands, zum Bruch in der Beziehung zum Schöpfer und zur Gefährdung der Freiheit und der Gemeinschaft. Daher spricht Guardini von «Schwermut» als der Sehnsucht des Menschen nach dem verlorenen einstigen Zustand¹²⁹. Doch Gott hat sich dem Menschen im Modus der Geschichtlichkeit, in Jesus Christus, in gnadenhafter Weise geoffenbart. Dass Er aufgrund seiner Menschwerdung in Jesus Christus das Böse, das sein Geschöpf getan hat, überwindet, indem er „alles, was das Geschöpf betrifft als ihn selbst betreffend annimmt und so in dessen Schicksal eintritt“, heißt dann für Guardini, dass die Erlösung vom Prinzip der Solidarität her zu begreifen ist¹³⁰. Dem gesamten Gnadenverständnis Guardinis muss allerdings der Einwand entgegengehalten werden: Wenn letztlich alles im Menschen Gnade ist, wenn er auf die Verwirklichung in der Gnade, d.h. auf Christus hin geschaffen und in dieser Bestimmung von Gott gemeint wurde, dann ist die *Gnade* ein Wesenselement des Menschen. Kurzum: Hat der Mensch ein Recht auf Gnade, da er ohne sie, aus eigener Kraft, ohnehin den Schaden nicht heilen und seine eigentliche Bestimmung nicht erreichen kann?

3.3.2.3 Die Gnade und die Wiedergeburt einer neuen Menschlichkeit

Guardini zählt einige Wirklichkeiten auf, die die Gnade Gottes *konkret* sichtbar machen. Allen voran die *Liebe* Gottes, wie sie von Christus offenbart wurde. Durch die Offenbarung Jesu Christi richtet Gott seine Liebe auf den Menschen, der sich wider Ihn empört hatte. Der Mensch hätte sie nicht erzwingen können und sagen, Gott solle ihn lieben, nachdem er den Begegnungsbezug zerbrochen und die Gnade verloren hatte. „Dass Gott sich entschloß, den Empörer fernerhin in neuer Weise zu lieben, war abermals, und noch tiefer, ein Anfang aus der göttlichen Freiheit, die Liebe der Erlösung“ (FGS 129). Demnach ist *Christus* selbst die Personifikation von Gottes Gnade, und er ist es, indem er die Gesinnung Gottes gegenüber dem Menschen als Relationsbestimmung vollzieht¹³¹. Gnade ist weiterhin die *Teilhabe* bzw.

¹²⁸ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 261.

¹²⁹ Vgl. Ebd. 262f.

¹³⁰ Vgl. KREIML, J, Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen, 91.

¹³¹ Vgl. REBER, J, Die Welt der Christen, 98.

Teilnahme des Menschen am Übernatürlichen; sie ist endlich der *Bezug* selbst, in welchen Gott den Menschen hebt, und all das, was dieser Bezug im Menschen bewirkt: „die *Erleuchtung* der Einsicht, die *Ordnung* und *Stärkung* des Willens im Guten, *das innere Leben* der Liebe und des Gottesumganges, die *Heilung* des Lebens, mit einem Worte, die «Wiedergeburt» zu jener neuen Menschlichkeit, von welcher besonders Paulus so oft und so eindringlich spricht“ (FGS 130. Hervorhebung JN).

Nun kann mit B. Kurth die im vorausgehenden Abschnitt gestellte Frage: „Hat also der Mensch ein Recht auf Gnade, da er ohne sie, aus eigener Kraft, ohnehin den Schaden nicht heilen und seine eigentliche Bestimmung nicht erreichen kann?“, beantwortet werden: „Die in die Geschichte eintretende Gotteswirklichkeit ist einzigartig, unableitbar, neu, und in etwa immer unbekannt; sie ist übernatürlich, sie trägt Gnadencharakter. Zugleich ist aber das Natürliche ihr verwandt, wartet auf sie, steht empfänglich für sie. *Gratia supponit naturam et perficit* [eam]“¹³². Und Guardini selbst drückt es so aus: „Gnade ist das einfachhin Nicht-Selbstverständliche, und doch zugleich Letzt-Erfüllende. Sie ist durch keine Macht zu erzwingen, durch kein Recht zu fordern, vielmehr reine Selbsterschließung der souveränen göttlichen Freiheit; [...] Zur Vollständigkeit des Begriffs von der Gnade gehört also beides: daß sie reine Huld und Gabe ist, aber auch, daß der Mensch erst durch sie im letzten Sinne Gottes er-selbst wird“ (FGS 131). Mit der Formulierung „Wiedergeburt einer neuen Menschlichkeit“ will man nicht sagen, dass der Mensch nach der Sünde und Erlösung ein total anderer und darin mit sich selbst nicht identisch wäre, wohl aber, dass in ihm sich „ein wirkliches, wenn auch geheimnisvolles Sterben vollzieht, aus welchem ein neues Dasein hervorgeht, das von da ab seine Mitte nicht mehr im eigenen Selbst, sondern *in Christus* hat“¹³³.

3.3.3 Die christliche Personalität

Alles, was bisher über „das christliche Ich“ und die „Gnade im christlichen Sinn“ gesagt wurde, gewinnt nun, in diesen letzten Abschnitten, seine *heilsgeschichtliche* Konkretisierung unter dem bereits erwähnten Motto „Christus ist *im* Menschen, der Mensch ist *in* Christus“. Es geht also um den von Guardini entwickelten Begriff „Inexistenz Christi“ und die daraus resultierende „christliche Innerlichkeit“. Darüber hinaus wird ein kurzer Blick auf die „Existenz des Christen“ geworfen, die – nach Guardini – durch die Grundvollzüge der christlichen Person, nämlich Freiheit und Liebe, zur konkreten

¹³² KURTH, B, Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes; eine moraltheologische Studie, Paderborn 1998, 121.

¹³³ GUARDINI, R, Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften, Würzburg ²1961, 75; Vgl. dazu. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 265.

Realisierung im Leben jedes Einzelnen kommt. Das Damaskuserlebnis Pauli gibt – wie angekündigt – den Anstoß und Leitfaden dieser letzten Ausführungen.

3.3.3.1 Die Inexistenz Christi

Das Personverständnis Guardinis hat seine entsprechende theologische Basis in seinem Offenbarungsverständnis, in dessen Mitte die Person Jesu Christi steht¹³⁴. Die Antwort auf die Frage, worin das Spezifische für die christliche Personalität liegt, lautet: „in der Person Jesu Christi“. Er, der Gottmensch stellt ein völlig anderes personales Wesen dar, weswegen das Christusereignis als Neuschöpfung verstanden werden kann¹³⁵. Die ausschlaggebende Kategorie der christlichen Personalität ist die «Inexistenz Christi»¹³⁶. Weil der Mensch als Person Ebenbild Gottes ist, frei in sich ruht, durch Gnade Gemeinschaft mit Gott und dem Mitmenschen hat, ohne das personale Selbstsein in irgendeiner Weise zu schwächen, findet er sein Selbst in Gott. Die Offenbarung weist uns darauf hin, dass es am Anfang so war (Paradies). Durch die Sünde Adams hat der Mensch jedoch die Gnade und damit auch jenes Selbst verloren. Dabei hat er sich von sich selbst entfremdet und seine Freiheit gefährdet. „Die Erlösung *in Christus* erneuert und überbietet nun den ursprünglichen Zustand“¹³⁷.

Es ist Paulus, der in seinem Damaskuserlebnis den Übergang in das christliche Dasein in besonderer Weise selbst erlebte; das ist, was er später mit „Sein *in Christus*“ ausdrückt. Das Damaskuserlebnis des Paulus ist für Guardini so wichtig, dass er den Großteil der Bibelstelle, die von diesem Erlebnis berichtet (Ap.9), wörtlich wiedergibt (vgl. WP. 119). Dieses Erlebnis bedeutet für Paulus zunächst „eine ungeheure Befreiung“, ein Aufatmen, nachdem er den eigentlichen Bezug zu Gott und das vom dessen Gesetz Geforderte aus eigener Kraft *vergeblich* zu erreichen versucht hatte. Es geht allerdings nicht darum, dass er – christlich gesehen – innerhalb des gegebenen Daseins eine höhere Stufe erreiche, sondern dass sein Dasein als Ganzes erlöst werde. Christus „stellt ihn in den von Menschen nicht erreichbaren Bezug zu Gott. Er erlöst ihn aus seiner Selbstverfangenheit, indem er sich selbst zum Inhalt seines Daseins macht“ (WP 119). Diese Begegnung bedeutet für Paulus also Erlösung.

¹³⁴ Vgl. KURTH, B, Das ethische Denken Romano Guardinis, 131.

¹³⁵ Vgl. PARK, Ch. H. Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 160f: „Die Christologie steht somit im Mittelpunkt der christlichen Personalität und insgesamt der Anthropologie Guardinis“.

¹³⁶ Vgl. REBER, J, Die Welt des Christen, 194-196; KURTH, B, Das ethische Denken Romano Guardinis, 131f; LECHNER, Michael, Theologie des Maßes, St. Ottilien (1991), 77-85; SCHILSON, Arno, Perspektiven theologischer Erneuerung, Düsseldorf (1986), 161-166; SCHREIÄCK, Th., Bildung als Inexistenz, 166-177; BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 265f; PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 163. Bei Guardini selbst ist diese Kategorie vor allem im Werk „Das Christusbild“, Würzburg ²1961, S. 93-106, unter dem Titel: Christus und das christliche Dasein, zu finden.

¹³⁷ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 266.

Der Punkt, von dem aus dieses Ganze verstanden werden kann, liegt im Begriff des „Geistes“¹³⁸. Die gnadenhaft-pneumatische Existenzweise Gottes findet – so Guardinis paulinisch-theologischer Ansatz – in Christus ihre personale Gestalt. Zum pneumatischen Christus wurde der historische Jesus von Nazareth nämlich, indem er durch den Tod hindurch zur Auferstehung gelangte; von da an ist er als pneumatisch Existierender den Grenzen von Raum und Zeit enthoben, seine Existenz ist nun über-weltlich¹³⁹.

Als Geist, „Herr“ der Zeit, des Raumes, der Dinge, erlöst er Paulus, indem er in ihn eingeht und zur Entelechie seines Daseins wird. Indem Paulus zum neuen Menschen wurde und darin erst eigentlich zu sich selbst fand, erwies sich Christus in seiner pneumatischen Existenz als „Herr“ über die Person¹⁴⁰. In seiner Begegnung mit dem Auferstandenen gewann Paulus also eine neue Mitte; er wurde „mit einem Licht vom Himmel umstrahlt (pneumatischem Christus), dessen Phänomen sich durch alle Schichten des Daseins, vom Physischen bis ins Geistige, vom Biologischen bis in den Bereich des Herzens, vom Weltlichen bis ins Religiöse erstreckt“¹⁴¹. Die Erfüllung und Erlösung des Menschen geht somit bei Paulus einher mit einem radikalen Wechsel des inneren Lebenszentrums, so dass er sagen kann: „Nicht mehr ich, sondern Christus lebt *in mir*“ (Gal 2, 20). Genau darin, dass der pneumatische Christus die innere Existenzmitte darstellt, besteht die christliche Existenz.

Nun soll eine Frage eingeholt werden, die Guardini selbst oben (3.3.1) gestellt hatte, nämlich, ob die „Inexistenz“ Christi im Menschen nicht im Widerspruch zu seinem bisher entwickelten Personverständnis steht, also gegen die „Einheit des psychologischen Lebens, dessen verschiedene Elemente sich um eine Mitte sammeln müssen, und gegen die Einheit des personalen Daseins, welches bei aller Kraft der Du-Beziehung voraussetzt, dass das Ich ganz und nur in sich selbst verwurzelt sei“ (WP 116). Eine Bedrohung der Einheit der Person in ihrer Identität gäbe es aber nach Guardini nur dann, wenn es sich nicht um eine reale Inexistenz, d.h. ein reales Eingehen des pneumatischen Christus in den Menschen handelte. Beispielsweise, wenn es nur um das Wiederkehren einer Idee oder eines Typus ginge: „Im pädagogischen Bezug, z.B. von Jünger und Meister präge der Meister den Lernenden, der sich ein bestimmtes Bild ganz zu eigen gemacht habe. Im generischen Verhältnis, z.B. von Vater und Sohn, komme es mitunter zu solch verblüffenden Ähnlichkeiten, dass man meinen könnte, ein Ahn einer vorhergehenden Generation kehre in einem gegenwärtigen Vertreter

¹³⁸ Die alttestamentliche Erscheinung des göttlichen „Lichtglanzes“ sieht Guardini in jenem Licht, das Saulus umstrahle und zu Boden stürzte. Dieses Licht meint „den Zustand göttlicher Herrlichkeit, in welchem sich der auferstandene Christus befindet“ (Vgl. WP 120).

¹³⁹ Vgl. REBER, J, Die Welt des Christen, 195f.

¹⁴⁰ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 250f [Hervorhebung JN].

¹⁴¹ GUARDINI, R, Das Christusbild, 33. Z. n. PARK, Ch. H, Wer sein selbst verliert, wird es gewinnen, 162.

der Familie wieder“¹⁴². Oder im psychischen Erleben einer Bewusstseinspaltung oder einer religiösen Besitzergreifung. Gegen all diese Analogien spreche, dass die Zustände als für die personale Existenz unmittelbar bedrohlich erlebt werden, während Paulus eine heilende und befreiende Wirklichkeit zum Ausdruck bringen wolle. Er redet von einem wirklichen Innesein des pneumatischen Christus im Gläubigen, das als dauernde Grundlage seiner personalen Existenz von vollkommener Klarheit und höchstem Ernst erscheint (WP 118).

Christus ist also in einer Seinsweise eingetreten, die das irdische Leben nicht abstreift oder auslöscht, sondern er, der einmal in der Geschichte konkret lebte, lebt noch einmal im Glaubenden als dessen waltende Innenkraft¹⁴³. Die In-Existenz Christi hebt also die Einheit und Eigenständigkeit der Person nicht auf, vielmehr: „Je stärker Er seine schöpferische Kraft auf mich richtet, desto wirklicher werde ich. Je mächtiger Er mir seine Liebe zuwendet, desto voller werde ich darin ich selber“¹⁴⁴. Diese Wirklichkeit kann nach Guardini nicht durch natürliche Vernunft erfasst werden, sondern nur im Glauben.

Das Ganze lässt sich auch durch andere Kategorien verstehen, z.B. die der *Neuschöpfung*: „Es war ein Akt der neuen Schöpfung, durch welchen Paulus gerade erst eigentlich Er-Selbst wurde; des *Anrufes*: „Was Paulus erfuhr, war ein Akt des Anrufes, der ihn zum neuen Menschen machte; der *Ebenbildlichkeit*: „wirkende Bildmacht, die die Person umgestaltet in das Bild Christi als Erneuerung der ursprünglichen Ebenbildlichkeit. *Umgestaltung* bedeutet hier nicht Entfremdung des Menschen von sich selbst, sondern die Erlösung aus jener Fremdheit, die durch die Verstörung eingetreten war. „Der Mensch ist er selbst, indem er in Christus ist“¹⁴⁵. Die christliche Personalität ist endlich die durch den Geist gewirkte Inexistenz Christi, die es der menschlichen Person ermöglicht, die endgültige *Ich-Du-Beziehung* des Sohnes zum Vater mitzuvollziehen: „Der Wiedergeborene spricht „Du“ zum Vater, indem er am Du-Sagen Christi Anteil empfängt. [...] Mit ihm zusammen sagt er zum Vater „Du“ und von sich selbst „Ich“ (WP 125).

3.3.3.2 Die christliche Innerlichkeit

Die christliche „Innerlichkeit“ spielt neben christlicher „Inexistenz“ eine fundamentale Rolle im Denken Guardinis; beide Gedanken hängen aufs engste miteinander zusammen. Quellen der christlichen Innerlichkeit sind für Guardini die neutestamentliche Rede über das Reich Gottes und eben die paulinischen Aussagen, wie Jesus Christus inwendig im

¹⁴² BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 250f

¹⁴³ Vgl. PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wir es gewinnen, 166.

¹⁴⁴ GUARDINI, R, Der Herr. Betrachtung über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg ¹²1951, 541.

¹⁴⁵ SCHILSON, A, Perspektive theologischer Erneuerung, 166.

Glaubenden ist. Innerlichkeit ist – so kann man sagen – die direkte Folge der Inexistenz Christi im Gläubigen, denn „die *Existenzwelt* des Menschen wird erst darin zu einem wirklichen Heilsganzen, wenn Christus selbst im Glaubenden die Mitte dieser Welt darstellt“¹⁴⁶ und sich als solche geltend macht.

Die Innerlichkeit kann auch als *Teilnahme* verstanden werden. Gott ist Gott und lebt in seiner eigenen Innerlichkeit, aber „er gibt dem Menschen *in Christus*, dass er an ihr teilhabe, nicht aus Eigenem und als Eigenes, sondern aus Gnade und als Gnade“¹⁴⁷. Guardini zieht die Folgerung daraus: „Wenn der Mensch glaubend, liebend, hoffend in dieses Verhältnis tritt, erwacht in ihm ein Leben, das nicht aus ihm selbst kommt, sondern aus Gottes Gnade. Er verwirklicht sich dadurch und wird erst zu dem Menschen, den sein Schöpfer gemeint hat. Glaube, Liebe und Hoffnung sind die „göttlichen“ und „eingegossenen“ Tugenden, durch welche der Mensch das göttliche Leben vollzieht“ (WP 40). Christliche Innerlichkeit ist die Anteilnahme an der heiligen Innerlichkeit Gottes, sie ist „Christus in mir“.

In der Erlösung geht – so kann man sagen – ein neuer Hauch von Gott aus, indem der geistliche Christus schöpferisch in den Menschen eindringt und ihn in eine Lebendigkeit hebt, die nicht nur den Leib, sondern das menschliche Ganze durchwirken soll (ebd.122). Die christliche Innerlichkeit gibt es also nicht unabhängig von der Person Christi, sie entsteht in der Begegnung mit ihm¹⁴⁸, und sie ist Gabe Gottes und damit „kein Raum in uns, der bereits stünde und in den Gott kommen könnte, sondern der kommende Gott wirkt selbst in dem glaubenden Menschen die innere Tiefe und Weite, in der er wohnen will“¹⁴⁹.

Die öffnende Kraft des Geistes war es, die bewirkte, dass Paulus für Christus offen wird, nicht nur im Sinne des Verstehens, sondern so, dass der geisthaft gewordene Christus in seine Existenzsphäre eintrat. Derselbe Geist ist es, der die *Offenheit* im Menschen wirkt, die er in der Erbsünde verloren hatte, so dass sich im personalen Selbst ein Anderer erhebt und so die Person zu sich selbst befreit: „In ihm muss ich mich aufsuchen, wenn ich mein Eigentliches finden will“¹⁵⁰. Es geht nicht darum, Christus nur nachzuahmen bzw. seine Lehre zu befolgen, sondern darum, „dass ich versuche, Ihn in das eigene Dasein zu übersetzen; in den Stoff des täglichen Tuns, der menschlichen Begegnungen, der Fügungen

¹⁴⁶ Vgl. REBER, J, Die Welt des Christen 189 [Hervorhebung JN].

¹⁴⁷ Ebd. 191 [Hervorhebung JN]. Reber beruft sich hier auf folgende Formulierung: „Wenn also Gott zum Glaubenden kommt, kommt Innerlichkeit auch zu ihm- denn Gott ist selbst seine Innerlichkeit. Wenn er dem Menschen Anteil an seiner Natur schenkt, dann auch an seiner heiligen Innerlichkeit“. Welt und Person, 40.

¹⁴⁸ Vgl. Der Herr, 546; Welt und Person 123: „Christus, der in allem das menschliche Dasein teilt, trennt sich im Zentrum seines religiösen Bewusstseins von den Menschen sonst. Er steht zu Gott anders als sie. Er lehrt sie Vater zu sagen aus dem Glauben und aus Gnade. Er selber spricht es aus Sein und Vollmacht.

¹⁴⁹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 267.

¹⁵⁰ GUARDINI, R, Der Herr, 543.

und Schicksale, so, wie das alles jeweils ist“¹⁵¹.

Christliche Innerlichkeit ist endlich der Bereich, der alles Weltliche übersteigt. Sie ist der pneumatische Bereich Gottes, dem „als erkenntnismäßiges und als existenzielles Pendant der Glaube zugeordnet ist“¹⁵². Erst im Glauben und aus dem Glauben heraus „ist ein Zugang zur christlichen Innerlichkeit zu gewinnen, welche zugleich [...] das Gestaltzentrum der Person bildet und damit die Sinnmitte der Welt, welche auf die Person und ihr Schicksal bezogen ist“¹⁵³. Im Maße der Mensch die christliche Innerlichkeit verwirklicht, bekommt er sich selbst in den Blick und wird zugleich zur christlichen Weltanschauung fähig, d.h. er kann den Blick Christi auf die Welt mitvollziehen, der ihn zugleich zur Aufgabe, zur Verantwortung auffordert.

3.3.4 Die christliche Existenz

Ein weiteres Moment der «Inexistenz» Christi ist ihre Wechselseitigkeit, d.h. sie drückt sich einmal als „Christus ist im Menschen“, ein anderes Mal als „der Mensch ist in Christus“ aus. Das Erste hat einen mehr ontisch- mystischen Charakter, das Letzte hingegen ist praktisch-ethischer Natur¹⁵⁴. Auf die Frage, wodurch «Inexistenz» Christi konkret im Leben des Gläubigen sich zeigt, antwortet Guardini¹⁵⁵: durch die „christliche Freiheit“, weil Inexistenz ja nie und niemals die Freiheit der Person löscht, sondern sie zu ihrer Vollendung führt, und durch „christliche Liebe“, die der grundlegendste Vollzug christlicher Personalität ist.

3.3.4.1 Die christliche Freiheit

Die christliche Freiheit folgt bei Guardini aus dem Weiterdenken der natürlichen Freiheit. Er fragt sich am Ende des entsprechenden Kapitels im Werk „Freiheit, Gnade und Schicksal“, ob es überhaupt eine Freiheit gibt, die erst aus Gott heraus möglich wird und im genauen Sinn *christlich* genannt werden muss. Wenn ja, wie spricht die Offenbarung von ihr? Da Paulus für ihn der Denker der christlichen Person ist, so ist er auch der Verkünder

¹⁵¹ Ebd. 544.

¹⁵² REBER, J, Die Existenz des Christen, 191.

¹⁵³ Ebd. 191. Siehe: Welt und Person 40f: „...Glaube heißt ja doch, es mit einem neuen Anfang zu wagen; zu echten Anfängen kann wohl hingeführt, nicht können sie bewiesen werden“ [...] Dieser Anfang bedeutet, in eine neue heilige Existenz zu treten [...] Im Maße der Mensch gläubig wird, die Wirklichkeit des Lebendigen Gottes in sich zur Geltung kommen lässt und sich unter seinen Willen stellt, wird er frei von sich selbst“.

¹⁵⁴ Vgl. PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wir es gewinnen, 165f.

¹⁵⁵ Hier öffnet sich ein breites Spektrum von Themen, die die Interpreten Guardinis herausgearbeitet haben und die man als Weiterführung seiner Gedanken ansehen kann, z.B. die christliche Existenz als Nachfolge und Gemeinschaft mit Christus (Schilson, A), die ethische Dimension der christlichen Existenz (Mager, M; Kurth B; Schmidt, P), vom Leben des Glaubens (Reber, J), Personale Ordnung und Gerechtigkeit (Börsig-Hover, L), die Vergegenwärtigung Jesu (Biser, E), die Glaubenserfahrung (Kleiber, H), Zukunft des Glaubens, christliche Verantwortung, Kontemplation und Askese (Knoll, A), die Nachfolge als Aufgabe (Kreiml, J), die Gemeinschaftserfahrung des Christen (Martin, A), das christliche Gewissen (Reber J), die Einladung ins Heilige (Reifenberg, P), das Schicksal und die Vorsehung, der Heilige, die Vollendung des Menschen (Brüske, G).

der christlichen Freiheit¹⁵⁶. Denn sein Damaskuserlebnis habe Paulus selbst als eine *Freiheitserfahrung* interpretiert¹⁵⁷: „...er erfährt die Möglichkeit eines Gut- Gerecht und Heilig- Werdens, einer letzten Sinnerfüllung und Freiheit, die es von der Erde her und aus eigenen Kräften nicht gibt“ (FGS 70). Aus diesem Erlebnis geht hervor, dass die christliche Freiheit *zunächst* eine Befreiung ist: „Damit löst sich der Trug des Anspruchs, der göttlichen Forderung aus eigener Kraft genügen zu können, und der Krampf des Willens, das Geforderte selbst leisten zu müssen. Das ist aber bereits Freiheit. Als Paulus das erkannte und annahm, muß es wie ein unendliches Aufatmen durch sein Wesen gegangen sein“ (FGS 74).

Christliche Freiheit heißt *zweitens*, in einem ganz neuen Lebensbezug zu stehen: „Christus in mir, ich in Christus. Das geschieht aus dem Glauben, so, dass er (der Glaubende) „dem in Christus herkommenden Gott vertraut, Ihm Raum gibt, sich von Ihm formen lässt“ (ebd. 70). Der Inhalt der christlichen Freiheit ist also Gott selbst in Christus, denn keine endliche Freiheitsverwirklichung kann die Sehnsucht des Menschen erfüllen. Aus diesem Grund kann – mit Augustinus – gesagt werden, sein Herz bleibt unruhig, bis es Ruhe in Gott findet. „Diese Ruhe ist dann die Sinnerfüllung, die Endgültigkeit und der Friede der Freiheit in Gott“¹⁵⁸. Christliche Freiheit ist *drittens* „das Eingehen in eine Welt, die von den Räumen des natürlichen Daseins nicht erreicht, sondern von Gott geöffnet werden muss“¹⁵⁹. Durch sie erfährt der Mensch die Wahrheit seiner Wesensgestalt und tritt in das rechte Verhältnis zum Seienden, indem er Christus Raum im eigenen Leben gibt (vgl. ebd. 72).

Christliche Freiheit ist ferner nichts Fertiges, sondern Werdendes; „auf sie trifft alles zu, was Paulus vom neuen Menschen sagt, der in der beständigen Überwindung des alten herauswächst; in einer fortwährenden Realisation der Wiedergeburt, welche durch Glaube und Taufe grundgelegt worden ist“ (FGS 79). Was Freiheit letztlich bedeutet, nämlich, in der Herrschaft über die eigene Handlung sich selbst zu gehören, wird aber erst vor Gott verwirklicht. Da stellt sich die Frage: Wenn die christliche Freiheit sich erst im Gehorsam gegen Gott verwirklicht, schaltet sich dann nicht etwa die natürliche Freiheit aus? Wird der Mensch nicht fremdhörig, wenn er dem Gebote Gottes gehorcht? Die Antwort Guardinis lautet: Gott ist nicht der andere, so dass ich, wenn ich ihm gehorche, einem anderen gehorche, sondern Gott ist jener, in dem der Sinn der jeweiligen personalen Existenz

¹⁵⁶ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 269. PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 170.

¹⁵⁷ Vgl. PARK, Ch. H., Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 170.

¹⁵⁸ GUARDINI, R, Freiheit, Gnade und Schicksal, 72. Dazu: BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 270.

¹⁵⁹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 269.

gegründet ist, so dass die Freiheit gerade in Ihm sich selbst findet¹⁶⁰. Die Freiheit des Menschen ist geschaffen und verwirklicht sich daher grundlegender Weise vor Gott und im Gehorsam gegen Ihn. „[...] Gehorsam bedeutet die Anerkennung, dass ich nicht im absoluten Sinne Herr meiner selbst bin, vielmehr die letzte Instanz meines Handelns in Ihm liegt, d.h. dass Gott gehorchend ich recht eigentlich in mir selbst stehe (FGS 82f). Mit dieser grundlegenden Anerkennung, dass Gott nicht der andere ist, der mich einschränkt, sondern dass in Ihm der Sinn meiner Person gegründet ist, beginnt nach Guardini die christliche Freiheit. In dieser Hinsicht ist die christliche Freiheit „die höchste Verwirklichung der Wesensfreiheit“¹⁶¹.

Im Letzten reicht die Freiheit – wie das ganze christliche Dasein – bis ins Eschatologische. Die neue Freiheit ist schon jetzt da; sie ist in der Taufe erweckt und wächst im täglichen Leben, aber sie ist schwach und unvollkommen. Auch sie wartet auf die endgültige Offenbarung und Vollendung: „Wenn Christus wiederkommt, um der Geschichte ein Ende zu setzen und sie zu richten, wird sich die endgültige Befreiung vollziehen: Befreiung des Menschen und durch den Menschen die Befreiung aller Dinge“ (FGS 80).

3.3.4.2 Die christliche Liebe

Die christliche Liebe ist die grundlegende Haltung des erlösten Menschen und gehört daher unbedingt zur Existenz der christlichen Person schlechthin¹⁶². Man hat immer gesagt, das Christentum sei die Religion der Liebe und das stimmt auch so. Doch diese Aussage wirkt nach Guardini so beunruhigend, dass sie einer Erhellung bedarf. Denn auf der einen Seite scheinen „bestimmte Persönlichkeiten, gewisse Verhältnisse der Werthierarchie, charakteristische Züge der christlichen Psychologie es zu bezeugen“, auf der anderen Seite macht „die christliche Haltung in Gegenwart und Vergangenheit jedoch nicht den Eindruck, als ob in ihr „Liebe“ das Maßgebende sei“ (WP 128). Will also der Ausdruck, „Das Christentum sei die Religion der Liebe“ sagen, der Christ sei von gütiger Sinnesart und das christliche Ethos ein solches der Rücksichtnahme und des Ausgleichs? Guardini sagt: Nein! Liebe als natürliche Haltung gibt es schon vor und außerhalb des Christentums; sie ist bereits Primat der Person und nicht erst des christlichen Daseins: „Wirklich christlich ist die Haltung erst dann, wenn die endliche Person in der Du-Relation auf den sich in Christus offenbarenden Gott steht. Ihr Wesen besteht darin, von Ihm gerufen, das heißt, geliebt zu

¹⁶⁰ Vgl. Freiheit, Gnade und Schicksal, 82f. Guardini wehrt sich hier gegen die neuzeitliche Ethik, die behauptet, das Wesen der Freiheit bestehe in der Autonomie, der reinen „Eigengehörigkeit“, sodass der Mensch fremdhörig, „heteronom“ werde, wenn er dem Gebot Gottes gehorche“.

¹⁶¹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 271; Vgl. PARK, Ch. H, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen, 173.

¹⁶² Vgl. Ebd.

sein; ihre Verwirklichung darin, diesen Ruf zu vollziehen, das heißt Ihn zu lieben. Das ist, was die Aussage, das Christentum sei die Religion der Liebe, zutiefst meint“ (ebd.130). Hier wird von Guardini das Gerufen-Sein mit dem Geliebt-Sein gleichgestellt, so dass Liebe ebenso zum Grundaspekt der Person zu gehören scheint. Die Initiative des dialogischen Verhältnisses und der Liebe liegt jedoch nicht beim Menschen, sondern bei Gott.

Die personale Liebeshaltung, von der Guardini spricht, ist ferner weder sanfte Milde noch Altruismus noch Wertsehnsucht noch kosmischer Eros, oder wie man sonst sie deuten mag (ebd.131)¹⁶³. Sie kann all diese Strukturen durchdringen, erleuchten und verwirklichen; sie kann die Würde der Person, ihre Geistigkeit und Keuschheit besonders klar und echt herauskommen lassen. Die christliche Liebe ist also keine Haltung unter beliebigen anderen, sondern exakt jene, welche durch die Erlösung in Christus ermöglicht wurde. Damit ist klar gesagt, dass sie nicht durch einen Begriff, sondern durch einen Namen erhellt werden kann, durch Jesus Christus selbst. Bei ihm zeigt sich die Liebe „als Etwas, das vom Menschen her nicht bestimmt werden kann, vielmehr von Gott kommt, ebenso schön wie erschreckend, ebenso vertraut wie fremd und zerstörend. So müssen wir sagen, die christliche Liebe ist die Weise, wie Christus sich verhält“ (ebd. 132). Und diese Haltung soll erkannt, mitvollzogen und in die Welt getragen werden; dann werden alle strukturbedingten Liebesphänomene vollendet

Das Werk der Liebe Gottes ist vor allem die durch Christus geschenkte Erlösung. Erst dadurch wird der Mensch dazu befähigt, Gott zu lieben, was ihn wiederum zu seinem eigentlichen Selbst führt. Dabei spielt der Begriff der Inexistenz wieder eine entscheidende Rolle (vgl. Phil. 3,7-13). Der Liebende existiert aus der Kraft göttlicher Liebe heraus und steht in tiefster Zugehörigkeit zu Christus. Aus diesem Grund konnte Paulus sagen: „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? ...Denn ich bin gewiss, weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Höhe oder Tiefe noch irgendeine Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8,35.38). Auch diese christliche Gewissheit muss mit all ihrer Überzeugungskraft in die Welt getragen werden.

¹⁶³ Liebe gebe es in den gütigen Menschen, z. B. dem Christen Johann Michael Sailer oder Matthias Claudius. Sie gebe es aber auch in den nicht christlichen Völkern. Es gibt umgekehrt christliche Persönlichkeiten, die keine Friedfertigkeit ausstrahlen, z. B. Paulus. Es gibt weiter den altruistischen Typus, z. B. Vinzenz von Paul; den gibt es aber auch als natürliches Phänomen. Schließlich gibt es den Typus, der dem Herzen vor dem Verstand die Priorität einräumt und in besonderer Weise vom Eros getragen wird. z. B. Augustinus. Alle sind Grundhaltungen, die es innerhalb wie außerhalb des Christentums gibt, so dass das Christliche in keiner dieser Strukturen aufgeht. Vgl. Welt und Person, 128f; BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 272.

Doch Guardini erkennt am Ende seiner Ausführung (WP 134), dass es schwer ist, zu sagen, was *Liebe* heißt, einmal, weil das Phänomen schon rein psychologisch und philosophisch überaus verwickelt ist, und einmal, weil die Aufgabe, das Wesen der christlichen Liebe aus der Person Christi selbst, aus den Gestalten der Heiligen, aus dem inneren Sinngefüge des christlichen Daseins darzustellen, ihm noch nicht weit gefördert zu sein scheint.

KAPITEL III

DAS MENSCHENBILD DER PASTORALKONSTITUTION

Einleitung: Menschenbild; Menschenbilder

Während es in früheren Zeiten anscheinend einen gewissen Konsens darüber gab, wer der Mensch sei, bringt die Postmoderne es mit sich, dass die Gesellschaft nicht mehr wie früher durch ein bestimmtes Menschenbild, sondern durch mehrere, ja zum Teil miteinander konkurrierende Menschenbilder geprägt ist, die auf die verschiedenen Religionen oder Weltanschauungen zurückzuführen sind¹. Menschenbilder sind in dieser Hinsicht „die in geschichtlichen Epochen oder gesellschaftlichen Gruppen jeweils dominierenden Auffassungen vom Menschen, an denen sich die Menschen in ihrem Denken und Handeln orientieren“². Sie bieten zwar – bei aller wissenschaftlicher Fundierung – die Grundlage für die Antwort auf die Frage, was ist der Mensch, aber sie tragen immer individuelle Züge, enthalten persönliche Ansichten. Menschenbilder sind ferner weder mit der Beschreibung kulturell-geschichtlicher Situationen noch mit konkreten Aussagen über den Menschen zu identifizieren; sie helfen eher dem Verständnis von Situationen und der Formulierung von Aussagen.

Besonders die Reformation und die Neuzeit haben dazu beigetragen, dass die Frage nach dem Menschen und einem zumindest für einen bestimmten Wissenschaftsbereich und seine Erkenntnisse zutreffenden Menschenbild von ungebrochener Aktualität wird³. So stellt sich heute für die verschiedenen Disziplinen die Aufgabe der Reflexion über ihre jeweilige Sicht vom Menschen⁴. Der Theologie des 20. Jahrhunderts ist zum Beispiel die Erkenntnis erschlossen worden, dass ohne den Zusammenhang von Gott und Welt der Mensch nicht zu verstehen sei⁵. In diesem Sinne sagte Y. Congar, dass es keinen schlimmeren Verrat an der christlichen Offenbarung gebe, als zu trennen, was in ihr ständig geeint ist: Gott, der Mensch und die Welt. Dafür spräche, dass die Heilige Schrift nie von Gott spricht, ohne zugleich vom Menschen zu reden, und zwar von einem Menschen in der Welt⁶. So trat der Mensch in zweierlei Weise in den Blick der Theologie: „als Hörer und Empfänger der *göttlichen*

¹ Vgl. DEISTER, Bernhard, Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie, Innsbruck-Wien 2007, 10.

² LANGEMEYER, Georg, Menschenbild, in: Lexikon der Katholischen Dogmatik, hrsg. v. BEINERT, Wolfgang, Freiburg-Basel-Wien (21988), 368.

³ Vgl. DEUSER, Hermann, Das christliche Menschenbild in der Gegenwart 41-52, in: BRUNN, Frank Martin u.a. (Hgg.), Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Leipzig 2007, 41; DEISTER, B, Anthropologie im Dialog, 11.

⁴ Es wäre wünschenswert, wenn sie alle auf das Fundament eines gemeinsamen Menschenbildes gründen könnten. Das ist heute nicht der Fall und bleibt daher Aufgabe des aktuellen Wissenschaftsbetriebs.

⁵ Vgl. DEUSER, H, Das christliche Menschenbild in der Gegenwart, 41.

⁶ Vgl. Kirche und Welt, 102-126, in: METZ J. Baptist (Hg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965, 106.

Offenbarung (Rahner) und als Ziel und Gegenüber aller *weltlichen* Entwicklungen und allen christlichen Heilshandelns⁷. Die christliche Anthropologie steht also speziell im Kontext des biblischen Gottes- und Menschenbildes, das aufgrund der neutestamentlichen trinitarischen Gottesauffassung als *relational* zu verstehen ist.

Aber selbst das christliche Menschenbild gibt es nur in seiner jeweiligen konfessionellen und historischen Bestimmtheit, so dass es schwer fällt, von einem einheitlichen christlichen Menschenbild zu sprechen. Dennoch lässt sich sagen, dass das christliche Menschenbild – in allen seinen Formen – in besonderer Weise den Zusammenhang von Gott, Mensch und Welt darstellt: Der Mensch ist *erstens* auf Gott angewiesen, *zweitens* durch Gott ausgestattet⁸ und *drittens* zu Gott berufen, d.h. „er ist nicht endgültig nur zu dieser Welt, zu den irdischen Aufgaben und zu seiner Mitmenschlichkeit, sondern darüber hinaus auf einen Weg berufen, der über die Begrenzung von Zeit und Welt hinausführt“⁹, auf Gott hin. Hinter dieser Tradition des christlichen Menschenbildes steckt freilich ein festes Gottesbild. Es ist das Bild von Gott als Person, nicht als überzeitlichem und übergeschichtlichem Phänomen, sondern als dem personalen Gott, der sich im Laufe der Geschichte dem Menschen und der Welt geoffenbart hat. So müssen wir sagen: „Das christliche Menschenbild ist von vornherein als ein *geschichtliches* Menschenbild zu begreifen und nicht als eine überzeitliche Ausstattung des Menschen“¹⁰. Wichtiger für Theologie und Kirche ist allerdings nicht ihr Menschenbild an sich, sondern der Anspruch, dass Gott in allen Menschen und folglich in allen Menschenbildern zur Herrschaft kommt. Das kirchliche Lehramt tritt heute für die grundsätzliche „Unabhängigkeit des christlichen Glaubens von einem bestimmten Menschenbild ein und bemüht sich zugleich, das Evangelium im gegenwärtig dominierenden Menschenbild zur Geltung zu bringen“¹¹.

Unter all diesen Aspekten kann man doch vom Menschenbild der Pastoralkonstitution sprechen. Bei *Gaudium et spes* ging man von der Absicht aus, „auf eine statisch-philosophische Anthropologie im Sinne der neuscholastischen Tradition zu verzichten, und statt dessen, ohne den Versuch einer vollständigen, systematischen Anthropologie, ein Mosaik von elementaren Grundaussagen aufzubauen, das zusammen ein dynamisches,

⁷ DEISTER, B, Anthropologie im Dialog, 14. [Rahner; ...aller weltlichen Entwicklungen JN].

⁸ Vgl. MIETH, Dietmar, Das christliche Menschenbild und seine Relevanz für die Ethik, 34-56 in: KRAUS, Wolfgang (Hg.), Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen, Neukirchen-Vluyn, 1999, 35. „Diese Ausstattung durch Gott ist einmal durch den aus der Schöpfungstheologie stammenden Begriff der »Gottebenbildlichkeit« und zum anderen durch die »Gleichgestaltung mit Christus« gekennzeichnet, also dadurch, dass die Wiederherstellung dieses Ebenbildes im Erlösungsglauben des Christen angenommen wird“

⁹ Ebd. 35.

¹⁰ Ebd. 43. [Hervorhebung JN].

¹¹ LANGEMEYER, G, Menschenbild, in: Lexikon der Katholischen Dogmatik, 368.

geschichtsbezogenes und wesentlich aus den Gegebenheiten der Bibel geformtes Bild des Menschen ergab“¹². Das Menschenbild der Pastoralkonstitution ist also ein dynamisches, geschichtliches und evolutives Menschenbild, das auf einer Basis gründet, die sowohl biblisch- theologisch wie auch einer möglichst weiten Zustimmung sicher ist, nämlich: „Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“ (GS 12).

Den anthropologischen Aussagen der Pastoralkonstitution geht eine Beschreibung der Situation des Menschen in der heutigen Welt voran. Dabei wird der Mensch in der Spannung zwischen Freude und Hoffnung, Trauer und Angst betrachtet (GS 4-10). Es folgt darauf das Menschenbild, welches hier aus methodischen Gründen in vier großen Gefügen wiedergegeben wird: Die *Würde* der menschlichen Person, der *Gemeinschaftscharakter* des Menschen, die *Geschichtlichkeit* und die *christologische Erschließung* menschlichen Daseins. Das entspricht den Ausführungen der ersten drei Kapitel (GS 11-39).

1. Gesamtblick auf die Pastoralkonstitution

Im Vergleich zu den großen dogmatischen Konstitutionen, über die Kirche (*Lumen Gentium*) und die Offenbarung (*Dei Verbum*), erschien das neue Schema XIII (*Gaudium et spes*) für manche unbedeutend¹³; zugleich aber weckte es doch das Interesse anderer, die in ihm das gesamte Anliegen des Konzils zusammengefasst sahen, nämlich: „Die Öffnung der Kirche zu Welt und Menschen von heute“. Kein anderes Dokument des Konzils wurde so lange diskutiert und überarbeitet wie dieses, so dass das Enddokument sich weitgehend vom ersten Schema unterscheidet¹⁴, nicht nur in seiner Form, sondern auch in seinem Inhalt. Es ist unmöglich hier eine Geschichte der Entstehung des Dokuments vorzulegen, denn das würde den Rahmen dieser Studie überschreiten. Man kann lediglich die wichtigsten Momente vom Anfang der Diskussionen bis zur feierlichen Schlussabstimmung mit Pinselstreichen in etwa rekonstruieren.

¹² KLEIN, Wolfgang, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin, München- Paderborn- Wien 1975, 165f.

¹³ Vgl. MAC-GRATH, Mark, Historische Bemerkungen zur Konstitution 15-31, in: BARAÚNA, Guilherme, Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 21. „Einige Konzilsteilnehmer aus dem Osten glaubten, es beschäftige sich mit rein sozialen Fragen und sei vielleicht überhaupt etwas sozialistisch angehaucht“. [...] „Manche Mitglieder der Kongregation für die Glaubens- und Sittenlehre, unter denen sich Theologieprofessoren und Exegeten befanden, fiel es schwer, dieses „soziale“ Dokument als wirklich konziliar anzuerkennen“ (ebd.).

¹⁴ Vgl. MOELLER, Charles, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, 242-279, in: LThK², 14/III, Freiburg-Basel-Wien (1968), 277.

Der Text soll in etwa 6 Phasen mit insgesamt 8 Textfassungen entstanden sein¹⁵. „Gegen Ende der I. Sitzungsperiode zeichnete sich in den Konzilsreden der Kardinäle Suenens und Montini die Absicht einer Teilung der Thematik ab, die sich auf die Kirche bezog, und zwar derart, dass in einem ersten Ansatz das Selbstverständnis der Kirche (in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“) und in einem zweiten das Verhältnis der Kirchen zur heutigen profanen Weltsituation (unter anderen und vor allem in der Pastoralkonstitution) geschildert würde“¹⁶. Bereits vier vor-konziliare Texte hatten sich mit dem letzteren Thema befasst, die als erste Phase bezeichnet werden dürfen. Es folgten darauf zwei weitere Phasen (1963) mit einer neuen Textfassung, die noch nicht dem Konzil vorgelegt wurde. Im Frühjahr 1964 diskutierte man in Zürich eine *biblischer* Fassung, die besser bei den Konzilsghremien ankam und zur Diskussionsbasis mit einigen Änderungsvorschlägen angenommen wurde. Erst aus dieser letzten entstand das, was man später als Schema XIII bezeichnete und das in Ariccia weiterhin bearbeitet wurde; es hatte zwei Hauptteile, einen mehr theologischen Teil und einen eher pastoralen Teil, so wie es im heutigen Text steht. Dieses Schema von Ariccia wurde in der IV. Sitzungsperiode im September und Oktober 1965 diskutiert. Aufgrund der vorgebrachten Änderungsvorschläge entstand so die 7. Fassung, die noch im November diskutiert und mit neuerlichen Änderungsvorschlägen versehen wurde. Erst über die 8. Fassung wurde Ende 1965 abgestimmt, obwohl das Dokument unausgereift war. Seiner Gesamtsicht fehlte es noch an Kohärenz und manche Einzelheiten waren nicht genügend ausgefeilt, aber man sah, dass es im Grunde gut war; „es war das, was man angestrebt hatte und dringend benötigte“¹⁷. So wurde die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute «*Gaudium et spes*» am 7. Dezember 1965 feierlich verkündet¹⁸.

Im Laufe der Diskussionen tauchten immer wieder *zwei* Fragen auf, deren Antwort den Charakter und die Methode des gesamten Dokuments ausmacht, nämlich: An wen soll das Dokument gerichtet sein? Und: Wie soll man ansetzen? Auf die erste Frage lautete die

¹⁵ Die Divergenzen zwischen den verschiedenen Quellen liegen daran, wie die Phasen und Textfassungen aufgezählt werden. Das wäre aber Stoff einer Geschichte des Dokuments. Ausführlichere Geschichte des Textes liefern die Kommentare bzw. Studien: LThK², 147III, S. 241-279; Baraúnas- Kommentar (1967), S. 15-31. 154-157; Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil IV, S. 616-703; Ratzinger, Joseph, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils I, S. 539-551; Bogónez, Fernando, La persona humana como ser relacional en la constitución pastoral *Gaudium et spes* S. 325-383; Klein, Wolfgang., Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil S. 122-137; Gertler, Thomas, Jesus Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein S. 19-85.

¹⁶ RAHNER, K/VORGRIMLER, H, Kleines Konzilskompendium, 423.

¹⁷ MAC-GRATH, Mark, Historische Bemerkungen zur Konstitution, 15-31, in: Baraúnas-Kommentar (1967), 28.

¹⁸ Dieser knappe Bericht über die Geschichte des Textes folgt dem zusammenfassenden Überblick von Karl Rahner/Herbert Vorgrimler in: Kleines Konzilskompendium, S. 423. Hier werden die Momente genannt, die man nennen wollte. Einzelheiten sind wegen des Anliegens dieser Arbeit leider nicht möglich.

Antwort: „Nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin...“ (GS 2). Auf die zweite Frage lautete die Antwort: „Zur Erfüllung dieses Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4)¹⁹. Damit will das Konzil zeigen, dass die Kirche in einen *offenen Dialog* mit der gesamten Menschheitsfamilie treten will und dass sie dies nicht losgelöst von den *konkreten Problemen* der Menschheit tun will. „Im Gegensatz zu einer dogmatischen Konstitution geht es der Pastoralconstitution nicht um Lehrfragen, sondern um die Anwendung der Lehre auf das Leben“²⁰.

Die Pastoralconstitution hat zwei Hauptteile. Dem ersten Teil gehen das Vorwort (Art.1-3) und die Einführung (Art 4-10) voran. In vier Kapiteln mit insgesamt 35 Artikeln (11-45) behandelt der erste Teil, den man theologischen Teil nennen darf, die wichtigsten existenziellen Fragen, die sich aus dem Blick auf die aktuelle (damalige) Situation des Menschen und der Welt ergeben, nämlich: Was ist der Mensch? Wo gründen seine unantastbare Würde und seine Sehnsucht nach Gemeinschaft? Wie verhält es sich mit dem Leib-Seele- Problem, mit dem Thema „Vernunft, Freiheit und Gewissen“? Wie kann man sich der Spannung von Hoffnung und Freude, Trauer und Angst stellen? Noch mehr, was bedeutet für den Menschen die innewohnende Zwiespältigkeit, der Kampf zwischen Gut und Böse, Sünde und Selbstentwertung? Auf der anderen Seite: Welchen Sinn hat das menschliche Schaffen, welchen die Erfolge und Errungenschaften? Was ist der Sinn und das Ziel von allem? Dieser erste Teil, der den Titel „Die Kirche und die Berufung des Menschen“ trägt, stellt den *Personbegriff* in den Mittelpunkt; das wichtigste Kapitel dieses Teils ist das erste, dessen „grundlegende Fragen sich eben mit der paradoxen Situation des Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen und dennoch sündhaft, unsterblich und dennoch von Furcht vor dem Tod gequält ist, befassen“²¹. Die Antwort auf diese existenziellen Fragen könnte so lauten: Jesus Christus ist „die Antwort der Kirche auf die

¹⁹ Während die Antwort auf die erste Frage (An alle Menschen) ziemlich klar war, soll die zweite Frage Objekt längerer Diskussionen gewesen sein. Die Diskussion war: Soll man vom naturrechtlichen oder vom christlichen Standpunkt ausgehen? Natürlich entschied man sich für ein gemischtes Modell, also für die Darstellung der Lage der Dinge und für eine Besinnung darauf im Lichte des Evangeliums. Es gab zumindest drei Einstellungen: a. Die Kanonisierung der christlichen Soziallehre zu fordern und zu fördern; b. Die historische Bedeutsamkeit der Christen und der Kirche und vor allem die tiefreichende Beziehung, die zwischen Offenbarung und daher zwischen Christus und der menschlichen Geschichte besteht, auszudrücken; c. Die Solidarität der Kirche mit den Entwicklungen und den Anstrengungen der Menschheit zur Lösung der großen Probleme von heute (Friede, Hunger, Gleichheit, Freiheit, usw.) kundzutun. „Alle drei Einstellungen flossen in *Gaudium et Spes* zusammen“ Vgl. ALBERIGO, Giuseppe, Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils, 49-75, in: Baraúnas-Kommentar (1967), 57.

²⁰ SANDER, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute, 581-886, in: HÜNERMANN Peter/ HILBERATH Bernd J (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, IV, Freiburg-Basel-Wien (2005), 709.

²¹ MAC-GRATH, Mark, Historische Bemerkungen zur Konstitution, in: Baraúnas- Kommentar (1967), 30.

Frage nach dem Menschsein“²². Im ersten Hauptteil befinden sich somit die wichtigsten systematischen Aussagen von *Gaudium et spes*, die vom bindenden Begriff der *Berufung*, der „Gott, Mensch und Welt“ in eine direkte Beziehung setzt, getragen sind.

Der zweite Hauptteil handelt in fünf Kapiteln mit insgesamt 45 Artikeln (46-90) von einigen wichtigen Einzelfragen, von denen Kirche und Welt heute betroffen sind. Es geht hier konkret um die Förderung der Würde der Ehe und Familie (Kap. I), die Förderung des kulturellen Fortschritts (Kap. II), das von der Wirtschaft bestimmte menschliche und gesellschaftliche Leben (Kap. III), das Leben der politischen Gemeinschaft (Kap. IV) und die Förderung des Friedens und des Aufbaus der Völkergemeinschaft (Kap. V). Obwohl unsere Untersuchung die gesamte Pastoralkonstitution vor Augen hat, zentriert sie sich *vornehmlich* auf die ersten drei Kapitel des ersten Hauptteils: „Über die Würde der menschlichen Person“, „Über die menschliche Gemeinschaft“ und „Über das menschliche Schaffen in der Welt“. Denn es geht darum, ihr Menschenbild, so wie es im Text erscheint, wiederzugeben; und dieses erscheint am deutlichsten in den ersten drei Kapiteln.

Bereits die ersten drei Artikel bekunden den Willen des Konzils zum Dialog mit der Menschheitsfamilie über den Menschen, weil „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, [...] Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi sind“ (GS 1). Das erste Anzeichen des Menschenbildes, von dem die Konstitution ausgeht, ist also das des in Spannung lebenden Menschen, der von Unternehmungen und Siegen geprägt, aber doch unter die Knechtschaft der Sünde geraten ist; der voller Bewunderung für die eigenen Erfindungen und die eigene Macht, aber doch oft ängstlich und bedrückt durch die Fragen nach seiner Stellung im Universum und nach seiner Aufgabe in der Welt steht. (vgl. GS 3). Dem Konzil geht es hier letztlich nur um zwei Anliegen: „Um die Rettung der menschlichen Person und um den rechten Aufbau der menschlichen Gemeinschaft“ (ebd.). So steht der ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen im Mittelpunkt der Ausführungen der Pastoralkonstitution.

In ihrem Bemühen, sich an alle Menschen, Gläubige und Ungläubige, zu wenden, vermittelte die Pastoralkonstitution den Eindruck, ihre Lehre mehr auf Überlegungen philosophischer

²² Thomas Gertler bringt es in seiner Studie über den ersten Teil der Pastoralkonstitution genau auf den Punkt, indem er sein Buch gerade so betitelt hat: „Jesus Christus- Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein“. Gerade da aber, obwohl die Antwort so eindeutig und zutreffend klingt, liegt- meines Erachtens- das Problem bzw. die Schwierigkeit mit der Pastoralkonstitution, die ihre Botschaft (Lehre) an alle Menschen richten will und nicht bloß an die Kinder der Kirche und alle, die den Namen Christi anrufen. Wie kann man heute mit diesem Ergebnis in einen Dialog auf Augenhöhe mit anderen Religionen und mit den Nichtgläubigen treten? Kurzum: Wie soll dieses unser christliches- (katholisches) „Statement“ formuliert und erörtert werden, damit die Nichtchristen und die Nichtgläubigen (also alle Menschen) in die christliche (katholische) Anthropologie miteingeschlossen werden?

Art als auf die Offenbarung begründet zu haben²³. Die Kritik daran führte während der Diskussionszeit zu einer biblischeren Abfassung, die zwar noch nicht zufriedenstellend war, aber besser angenommen wurde. Immerhin hat sie in ihrer Gesamtheit 187 biblische Zitate: 40 aus dem Alten Testament, 147 aus dem Neuen Testament, davon 48 aus den Evangelien, 4 aus der Apostelgeschichte, 81 aus den Paulus Briefen und 14 aus anderen Briefen und der Apokalypse²⁴. Das am häufigsten zitierte Dokument in *Gaudium et spes* ist die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, die einige Motive enthält, die sich wie ein zartes Abbild von *Gaudium et spes* darstellen. So heißt es im Vorwort: „Nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche“ (GS 2). Auch die Anfangsnummern des ersten Kapitels der liturgischen Konstitution *Sacrosanctum Concilium* enthalten die Darlegung theologischer Grundsätze, die in Verbindung mit *Gaudium et spes* stehen²⁵. *Gaudium et spes* bewegt sich also im ekklesiologischen Bereich des Konzils.

1.1 Knotenpunkte der Interpretation von *Gaudium et spes*

Gaudium et spes wurde konzipiert, um das Christentum den Nichtchristen und Nichtgläubigen zu präsentieren, ausgehend von einem biblisch-theologischen Verständnis des Menschseins, das im Licht Jesu Christi seine letzte Erhellung findet. Das ganze Dokument muss zwar im Sinne des modern- anthropologischen *Optimismus* gelesen werden, aber zugleich in Kontinuität mit der traditionellen *Gnadenlehre*, wie sie bereits im Frühchristentum dargestellt wurde²⁶. Die Perspektive der Inkarnation mit den „*Zeichen der Zeit*“, welche sich auf die Lehre Johannes XXIII. in „*Pacem in terris*“ berief, hat sich hier prägend aufgedrängt. Auch das Paradigma des *Dialogs*, das von Paul VI. in der Eröffnungsrede der zweiten Sitzungsperiode kraftvoll eingeführt wurde, hat eine entscheidende Rolle in der Redaktion des Schema XIII gespielt. Dann „jene *christozentrische* Perspektive, derentsprechend alles auf das Geheimnis der Erlösung Christi in der Welt zurückzuführen sei“. Besonders wichtig war außerdem die Idee, dass es „den traditionellen Dualismus zwischen natürlicher und übernatürlicher Dimension des Menschen zu überwinden gelte, um die Einheit seiner Berufung herauszustellen“²⁷. Der ganze Mensch als *Person* soll gerettet werden. Und, wenn es um die *Rettung* der Person geht, dann geht es

²³ Vgl. LYONNET, Stanislas, Die biblischen Grundlagen, 77-95 in: Baraúnas-Kommentar (1967), 77. „...So sind ganze Artikel frei von jedem Hinweis auf die Heilige Schrift: 1, 2, 4-9, 11, 19, 20, 23, 25, 29-31, 33, 35, 36, 42, 44, 46-47, 51, 53-56, 59-63, 65-71, 73, 75, 79-81, 83-85, 87-92. (Ebd. Fußnote 1.).

²⁴ Vgl. ALBERIGO, Giuseppe, Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils, in: Baraúnas-Kommentar (1967), 58.

²⁵ Vgl. Ebd. 51. 68.

²⁶ Vgl. WHITE, Joseph, *Gaudium et spes*, 113-147, in: LAMB Matthew/LEVERING, Matthew (Hgg.), *The Reception of Vatican II*, New York-Oxford 2017, 113f. [Übersetzung JN].

²⁷ TURBANTI, Giovanni, Knotenpunkte der Rezeption von *Gaudium et spes*, 313-322, in: HÜNERMANN, Peter (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg-Basel-Wien 2006, 316f.

hier vor allem um die *Heilgeschichte* als die Konkretisierung dieser Bestimmung.

Mit *Gaudium et spes* kommt es zur Entfaltung einer biblisch-katholischen Schau des christlichen Menschen und der christlichen Gesellschaft *hier und jetzt*, ohne den Blick auf die *Zukunft*, auf Ewigkeit zu verlieren. Man kann mit Mac-Grath sagen: „Die Konstitution ist grundsätzlich *dogmatisch* sowohl im dogmatischen Teil, wie schon dessen Namen sagt, als auch in den Anwendungen der Lehre auf unsere gegenwärtige Lage. Ihrem Ziel nach aber ist sie *pastorell-* auf die Aktion der Christen ausgerichtet“²⁸. Beide Teile, der dogmatische und der pastorale, bilden ein einheitliches Ganzes, obwohl sie nach Natur und Inhalt verschieden sind. Alle Menschheitsfragen gewinnen im gesamten Dokument eine unmittelbare und religiöse Wertung, so dass sie in ihrem Höhenpunkt echte theologische Orte werden: „Den Kern der Konstitution bildet die Theologie der irdischen Werte“²⁹.

Gaudium et spes ist überdies nach der Methode „sehen-urteilen-handeln“ aufgebaut. Sowohl das ganze Dokument wie dessen Einzelpunkte sind nach derselben dreigliedrigen Methode erstellt³⁰. Die Zusammenhänge „Freude und Hoffnung“, „Trauer und Angst“ sind einerseits Ausdruck der persönlichen Erfahrungen und Empfindungen, andererseits sind sie Stichworte für die grundlegenden Ambivalenzen, von denen der Mensch bedrängt wird. Indem das Konzil die Menschen, an die es sich wendet, mit ihrer eigenen Realität konfrontiert und ihnen zumutet, auch ihre Niederlagen und Defizite zu sehen, erkennt es die Geschichte der Menschen als einen theologischen Wert an und misst der Welt einen Schlüsselstellung zu, als Ort des gemeinschaftlichen Lebens und des Dialogs³¹.

In *Gaudium et spes* geht es letztlich um einen Dienst, der dem Menschen zu leisten ist. Dieser Dienst sollte sich um die verschiedenen Probleme der aktuellen Menschheit drehen. Deswegen stellt es den Menschen als den einen und ganzen, mit Leib und Seele, als Einzelperson wie als Gesellschaft, in den Mittelpunkt. Die Kirche verlässt bzw. verrät damit ihren eigenen übernatürlichen Auftrag nicht, weil gerade „die Wo-Identität der Kirche in der Welt von heute einen Zugang zum Geheimnis Gottes in ihr selbst bringt“³².

²⁸ Historische Bemerkungen, in: Baraúnas-Kommentar (1967), 31 [Hervorhebung JN].

²⁹ Vgl. Ebd. 15.

³⁰ Der einleitende Aufriss ist eine Analyse der damaligen Situation, der mit einer soziologischen Perspektive erstellt wurde (sehen); der erste Hauptteil ist eine dogmatische Kategorientafel, mit der man dieser Analyse einen begrifflichen Ort in der Sprache des Glaubens gibt (urteilen); der zweite Hauptteil ist ein Tableau von Stellungnahmen zu konkreten Einzelproblemen, die aus der Sicht dieses Glaubens besonders dringend sind (handeln). Vgl. SANDER, H-J, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 707. Im ersten Hauptteil sind ebenso diese drei Momente zu finden: GS 4-10 „die Situation des Menschen von heute“ (sehen). GS 12-39 „die Würde der menschlichen Person“, „die menschliche Gemeinschaft“ und „das menschliche Schaffen in der Welt (urteilen), und GS 40-45 „die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“ (handeln).

³¹ Vgl. SANDER, H-J, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 711. 713.

³² Ebd. 714.

2. Die Situation des Menschen in der heutigen Welt

Für die Analyse der „Situation des Menschen in der heutigen Welt“ stützte sich die Pastoralconstitution auf den Begriff „Zeichen der Zeit“, der vor allem in den Schriften Johannes XXIII zum Schlüsselbegriff geworden war³³. So setzt *Gaudium et spes* an: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4). Es hieß nun, „die Kirche müsse in den Ereignissen, Forderungen und Anliegen der Zeit, die Anzeichen der Gegenwart Gottes aufspüren“³⁴. Das sei der Weg, auf dem man zur Erkenntnis der Welt, des Menschen und des Willens Gottes gelange.

Die „Zeichen der Zeit“ erkennt man am besten in den tiefgehenden und raschen *Veränderungen*, die vom Menschen, seiner Vernunft und seiner schöpferischen Gestaltungskraft ausgehen und sich bis auf das religiöse Leben auswirken, und in den *Spannungen* bzw. *Widersprüchlichkeiten* der Gesellschaft. Der Mensch bewegt sich in der Spannung zwischen Reichtum und Hunger: „Noch niemals verfügte die Menschheit über soviel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht, und doch leidet ein ungeheurer Teil der Bewohner unserer Erde Hunger und Not“ (GS 4). Der Mensch bewegt sich in der Spannung zwischen Freiheit und Knechtschaft: „Niemand hatten Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute, dennoch entstehen immer neue Formen von gesellschaftlicher und psychischer Knechtung“ (ebd.). Der Mensch bewegt sich in der Spannung zwischen Solidarität und Klassenkampf: „Die Welt spürt lebhaft ihre Einheit und die wechselseitige Abhängigkeit aller von allen in einer notwendigen Solidarität, und wird doch zugleich heftig von einander widerstrebenden Kräften auseinandergerissen“ (ebd.) Der Mensch bewegt sich in der Spannung zwischen materiellem Fortschritt und geistigen Wachstumskrisen: „Man

³³ Davor aber entzündete sich eine lebhaft Debatt zwischen jenen, die behaupteten, ein wahrhaft konziliares Eingehen müsse theologisch im weiten Sinn des Wortes, d.h. bei geoffenbarten Tatsachen ansetzen und zu dogmatischen Schlussfolgerungen führen und jenen, die auf den tiefen Eindruck hinwiesen, den die zwei großen Sozialenzykliken Johannes XXIII (*Mater et Magistra* und *Pacem in terris*) in der Welt hervorgerufen hatten. Das zweite Ansatzmodell setzte sich durch: Man entschloss sich, dass jenes Dokument, das sich an die moderne Welt richten wollte, mit einer Betrachtung der Probleme der Welt beginnen sollte. Denn das sind die „Zeichen der Zeit“, die eben nicht die Kirche bestimmt, sondern die sie bei den Menschen vorfindet, mit denen sie es zu tun hat. Das sind allesamt Auseinandersetzungen, in denen die Kirche für die Menschen Partei ergreifen und dabei die humane Stärke anerkennen muss. Ein Eindruck, der von *Pacem in terris* übernommen wurde. Damit war die Basisstrategie für den Text, der dann *Gaudium et spes* geworden ist, gefunden: Die Kirche äußert sich „ad extra“ auf der Basis der Solidarität mit allen Menschen in ihrer Zeit. Vgl. MAC GRATH, M, Historische Bemerkungen zur Konstitution, in: Baraúna-Schurr Kommentar 1967, 18; SANDER H-J, Die bestimmenden Auseinandersetzungen, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzils, IV (2005) 623f. Joseph RATZINGER sagt dazu, dass selbst der Begriff „Zeichen der Zeiten“ Verständnisprobleme im Laufe der Diskussionen hervorrief. Siehe: „Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (7/ 2), Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute, 795f.

³⁴ RATZINGER, Joseph, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2, hrsg. v. MÜLLER, Gerhard Ludwig, Freiburg-Basel-Wien 2012, 795.

strebt unverdrossen nach einer vollkommeneren Ordnung im irdischen Bereich, aber das geistliche Wachstum hält damit nicht gleichen Schritt“(ebd.).

Die Folge davon ist, dass der Mensch zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben und durch die Frage nach dem heutigen Lauf der Dinge zutiefst beunruhigt ist. *Spes und angor* (Hoffnung und Angst) sind weder Seligpreisung noch Verdammung, sondern die Feststellung, dass wir in einer Epoche der Spannung, der Zerrissenheit und Unwissenheit leben. Der Mensch ruft Veränderungen herbei, von denen er selbst betroffen ist. Sie sind eine Art „Bumerang“, d.h. sie wirken auf den Menschen zurück³⁵ und bewirken kulturelle Transformationen bis in das religiöse Leben hinein.

Über die Wissenschaft und Technik sagt das Konzil: „Die positiv-wissenschaftliche Einstellung gibt der Kultur und dem Denken des Menschen ein neues Gepräge gegenüber früheren Zeiten“. Der Geist des Menschen weitet seine Herrschaft über Vergangenheit und Zukunft. In ihrem Fortschritt geben Biologie, Psychologie und Sozialwissenschaft dem Menschen ein besseres Wissen um sich selbst und beeinflussen unmittelbar das gesellschaftliche Leben. Die Folge davon ist eine neue, denkbar große Komplexität der Probleme, die wiederum nach neuen Analysen und Synthesen ruft (GS 5).

Das Konzil merkt damit an, dass das wissenschaftliche Denken und die Technik das Bild, das der Mensch von sich selbst hat, verändern und dass die Entwicklungen sich in einem Maße beschleunigt haben, dass der Mensch von einer statischen zu einer dynamischen Sicht des Universums gelangt ist. Dieser Übergang zu einem evolutionären Verständnis verunsichert und verändert die bis dahin gekannte Ordnung bis in den gesellschaftlichen Bereich: „Die gemeinsame Geschichte löst sich in eine Vielfalt von Geschichten auf“³⁶. Das Konzil fügt dazu ein, dass nicht nur Wissenschaft und Technik die Denk- und Lebensform des Menschen umgestalten, sondern auch die Industriegesellschaft und der wirtschaftliche Wohlstand. Auf der anderen Seite tragen die neuen und immer mehr vervollkommenen sozialen Kommunikationsmittel dazu bei, „dass sich Ansichten und Einstellungen rasch und weit verbreiten mit all den damit verbundenen Kettenreaktionen“. Die Verflechtungen der Menschen untereinander nehmen zu und diese Sozialisation führt „zu immer neuen Verflechtungen, ohne aber immer eine entsprechende Reifung der Person und wirklich personale Beziehungen („Personalisation“) zu fördern“ (GS 6).

³⁵ MOELLER, Charles, Kommentar zur Einführung, 295-312 in: LThK², 14/III (1968), 295.

³⁶ SANDER, H-J, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 720. Im Gegenteil dazu kommentiert P. HÜNERMANN: „Zugleich entsteht, aus den vielen Geschichten der Menschen die eine Geschichte der Menschheit, der globalen Gesellschaft“. Siehe dazu „Gestern und heute“, 29-60 in: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg-Basel-Wein, 2006, 37.

Die Verflechtungen zwischen den Menschen und die Reifung der Person für die wahrhaft personale Beziehung werden hier in eine Wechselwirkung gebracht. Damit nennt das Konzil einen wichtigen Zusammenhang, denn eine gelingende „Personalisation“ entspricht der Berufung des Menschen durch Gott und nur so kann man von einer integralen Entwicklung der Menschheit sprechen. Kurzum: Den Problemen, die mit der Sozialisation auftreten, darf nicht ausgewichen werden und das Ringen um die gereifte Person und ihre Beziehungen darf nicht aufgegeben werden³⁷, wenn man dem Menschen einen echten Dienst erweisen will.

Das Konzil geht von den sozialen zu den psychologischen, sittlichen und religiösen Wandlungen der Gesellschaft über und fährt fort: „Die Wandlungen von Denkweisen und Strukturen stellen häufig Werte in Frage“; so kommt es manchmal zu schweren Störungen im Verhalten und sogar in den Verhaltensnormen. Das Resultat davon ist, dass breite Volksmassen das religiöse Leben praktisch aufgeben. Einige leugnen Gott und die Religion, wieder andere geraten in Gleichgültigkeit. Das alles findet sich nicht nur in Theorien von Philosophen, sondern in größtem Ausmaß in der Literatur, der Kunst, der Deutung der Wissenschaft und Geschichte. Die Verwirrung vieler ist die Folge davon! (vgl. GS 7). Nicht die allgemeine Infragestellung sieht das Konzil mit Sorge, sondern die Infragestellung der überkommenen Werte, die Veränderungen des Denkens und der Strukturen hervorruft, welche sich wiederum auf das religiöse Leben mit verhängnisvollen Folgen auswirken.

Nach dem Beschreibungsversuch eines veränderten gesellschaftlichen Außen, wendet sich das Konzil den Umwälzungen im Inneren des Menschen zu: „Was außen geschieht, hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis der einzelnen Personen und auf ihr Zutrauen zu Glaubenspositionen. Einst stabile Denkweisen und religiöse Anschauungen geraten aus dem Gleichgewicht und müssen neu justiert werden. Besonders die Unsicherheiten werden herausgestellt, die sich aus der „Leugnung Gottes und der Religion“ ergeben, die im Namen der Humanität geschieht“³⁸. Die Widersprüche und Störungen des Gleichgewichts sind Folgen der Veränderungen, von denen bereits die Rede war³⁹, denn die moderne Geistesverfassung trägt zur Unsicherheit bei und lässt die traditionell-religiöse Prägung des Lebens vermissen⁴⁰. Die Störungen des Gleichgewichts sind auch in den Beziehungen, Familien, Gruppen, Völkern, Nationen bemerkbar. Die Folge davon sind gegenseitiges Misstrauen und Feindschaft, Konflikte und Notlagen (vgl. GS 8).

³⁷ Ebd. 720.

³⁸ Ebd. 720f.

³⁹ Vgl. MOELLER, Ch., Kommentar zur Einführung, in: LThK², 14/ III (1968), 306.

⁴⁰ Vgl. HÜNERMANN, P, „Gestern und heute“, in: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeiten heute, Freiburg 2006, 48.

Nicht alles ist jedoch negativ in der aktuellen Situation des Menschen, denn auf der anderen Seite wächst die Überzeugung, dass es Aufgabe der Menschheit sei, „eine Ordnung zu schaffen, die immer wieder im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten“. Das Konzil kommt also dazu, die den Veränderungen zugrundeliegenden Wünsche zu erwähnen: *Ordnung* im Dienst des Einzelnen und der Gesellschaft, *Entfaltung* der menschlichen Person in Würde, Streben nach einem zugleich vollen und *freien Leben*, das des Menschen würdig sei. Dem Menschen wird also bewusst, dass er selbst die Kräfte ausgelöst hat, die sich nun gegen ihn zu kehren drohen, dass er zugleich stark und schwach ist. So kommt er auch zur Einsicht, dass er nicht nur den Herrschaftsauftrag, die materielle Welt zu beherrschen, empfangen hat, sondern auch die Verantwortung, für eine politische, soziale und ökonomische Ordnung zu sorgen und sein ganzes Bemühen dafür einzusetzen (GS 9)⁴¹.

Die Pastoralkonstitution kommt zum Ergebnis, dass alle Störungen des Gleichgewichts der modernen Welt letztendlich in den Störungen des Gleichgewichts *im Herzen des Menschen* wurzeln. Denn einerseits erfährt er sich als Geschöpf, berufen zu einem Leben höherer Ordnung, aber als schwacher Mensch tut er oft das, was er nicht will, und was er tun wollte, tut er nicht (vgl. Röm 7,14-20). Viele werden durch eine materialistische Lebensführung von einer klaren Erfassung dieses dramatischen Zustandes abgelenkt, andere erwarten vom menschlichen Bemühen die wahre Befreiung der Menschheit und sind davon überzeugt, dass die Herrschaft des Menschen über die Erde alle Wünsche ihres Herzens erfüllen wird. „Dennoch wächst die Zahl derer, die die Grundfragen stellen oder mit neuer Schärfe spüren: Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes- aller Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? Wozu diese Siege, wenn sie so teuer erkaufte werden mussten? Was kann der Mensch der Gesellschaft geben, was von ihr erwarten? Was kommt nach dem irdischen Leben?“ (GS 10).

Eine erste Antwort auf die hier gestellten Fragen wird bereits am Ende dieser Analyse knapp formuliert: „Die Kirche aber glaubt: Christus, der für alle starb und auferstand, schenkt dem Menschen Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung nachkommen kann. [...] In ihm ist der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben. Im Licht Christi also, des Bildes des unsichtbaren Gottes, will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen“ (GS 10). Als Zeuge des Lichtes Christi erklärt sich die Kirche also bereit, am Aufbau einer

⁴¹ Vgl. MOELLER, Ch., Kommentar zu GS 4-10, in: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil III (1968), 307-309.

besseren Welt der Gerechtigkeit und der Solidarität mitzuarbeiten, die die Menschen zu verwirklichen sich bemühen⁴². Für die Theologie gilt deshalb, sich sowohl um eine soziologische wie um eine theologisch-anthropologische Betrachtung der heutigen Menschen zu bemühen. Und da auf die existentiellen Fragen der Mensch noch keine Antwort gefunden hat, wird Christus zum Lichtpfad jedes Menschen und zum Zielpunkt der Menschheitsgeschichte erklärt⁴³.

3. Grundzüge des Menschenbildes der Pastoralkonstitution

3.1 Die Würde der menschlichen Person

Die Begriffe „Person“ und „Würde“ durchziehen die gesamte Pastoralkonstitution. Was aber das Konzil darunter versteht, ist nirgendwo im Text zu finden. Da beide Begriffe so aktuell sind und von den verschiedenen Disziplinen außerhalb der Theologie in unterschiedlichen Hinsichten verwendet werden, erweist sich das Fehlen einer genaueren Bestimmung beider Begriffe als Schwäche des Dokuments. Das mit Person und Würde Gemeinte kann folglich nur aus den Argumentationen gewonnen werden.

Der Begriff „Person“ ist – wie oben gesagt – *der Begriff*, in welchem die moderne christliche Anthropologie ihr Zentrum sieht und in dem sich zugleich die eigentlich christliche Entdeckung des Menschen findet. Er ist ein Produkt der Theologie, d.h. des Ineinandertreffens von biblischem Glauben und griechischer Philosophie. Genauer gesagt, ist er „aus dem Ringen um das christliche Gottesbild (in Trinitätslehre und Christologie) gewonnen worden und ohne diese Zusammenhänge weder möglich noch zu verstehen“⁴⁴. Das Konzil nimmt den Begriff der menschlichen Person bewusst auf und versucht, mit ihm auf die bereits gestellte Frage: „Was ist eigentlich der Mensch?“ (Art. 10) einzugehen. M. Juritsch liest aus dem Text heraus⁴⁵: Der Mensch ist Person, d.h. er erfährt sich aus der Natur herausgehoben; er gewinnt Herrschaft über die Natur; er erhebt den Anspruch, sein Leben in Freiheit und Eigenverantwortung selbst zu gestalten. Person ist von Dingen verschieden, sie überragt diese, weiß um sich und verfügt über sich selbst; sie lebt aus der Selbstgewissheit und wirkt ihr Dasein in Freiheit; sie ist zu Anruf und Antwort fähig. Person ist endlich

⁴² Vgl. Ebd. 311f.

⁴³ Vgl. SANDER, H-J, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 723.

⁴⁴ RATZINGER, Joseph, Erstes Kapitel des ersten Teils, in: LThK², 14/III (1968), 325; Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Gesammelte Schriften, 7/2 hrsg. v. MÜLER, Gerhard Ludwig., Freiburg-Basel-Wien, (2012) 817. Dazu: GUGGENBERGER, Alois, Die Würde der menschlichen Person, 12-33 in: SANDFUCHS, Wilhelm (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Eine Einführung in die Pastoralkonstitution, Würzburg 1966, 17f. „Wenn das Personverständnis offenbarungsgeschichtlicher und christlicher Herkunft ist, dann trifft es zu, dass „dem Menschen sein eigentlicher Geburtsadel und seine volle Menschenwürde, sein Personsein, erst durch das Christentum wirksam zuerkannt wurden“.

⁴⁵ Vgl. JURITSCH, Martin, Der Mensch- die ungelöste Frage. Das Menschenbild des II. Vatikanischen Konzils, Augsburg 1968. Im Folgenden eine Auswahl und Zusammenfassung von Aussagen in S. 31-35.

anders und mehr als Individuum, sie ist umschlossen von dem rufenden und hörenden Gott und von der Gemeinschaft, die sie zur Verantwortlichkeit verpflichten.

Die Herkunft der menschlichen Person liegt im Geheimnis Gottes selbst: Der Mensch ist Person, weil er nach dem Bild Gottes geschaffen wurde (vgl. Gen 1,26), von ihm gerufen ist und in Freiheit antworten kann⁴⁶. Das unergründliche Geheimnis des Menschen klärt sich jedoch nur in Christus (GS 22). Auf die Frage, ob diese christliche Sicht des Menschseins den wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht zuwiderläuft, antwortet M. Juritsch: „Man wird in dieser gläubigen Auslegung des Menschseins durch das Konzil keine Absage an das profane Erforschen der menschlichen Person sehen dürfen, sondern das Unternehmen, dieses Forschen in einen nicht mehr überbietbaren Horizont, eben in den Glaubenshorizont hineinzunehmen“⁴⁷. Es musste letztendlich gezeigt werden, dass die Erhabenheit des Menschen aus seiner Nähe zu Gott folgt, d.h. in Gott selbst gründet und vollendet wird, damit die Achtung vor dem Menschen wächst⁴⁸.

Genauso prägnant ist der Begriff „Würde“ in *Gaudium et spes*. Ph. Delhaye kommentiert: „Natürlich war man sich sofort im klaren, dass unter den zu behandelnden Themen das über die Würde nicht fehlen dürfte...“⁴⁹. Im Text von Ariccia ging man von einem – in früheren Texten – eher soziologischen Verständnis der Würde, zu einer mehr theologischen Auffassung über. Diese neue Auffassung stellte die Würde weniger als eine Synthese über den Menschen als Ebenbild Gottes dar, vielmehr als Trägerin menschlicher Vollzüge. Der Reihe nach hob man die Würde des menschlichen Leibes (12), der Seele (13), des Gewissens (14), der Freiheit (16) und des Sieges über den Tod (17) hervor. Man warf im Laufe der Diskussionen dem Text vor, er sei zu optimistisch. Daher fügte man später einen Artikel über die Sünde ein, so dass sich die gesamte Struktur des Textes noch einmal veränderte.

Die Überschrift des ersten Kapitels: „Die Würde der menschlichen Person“ weist bereits auf die Größe hin, mit der und durch die der Mensch im Mittelpunkt der Erörterungen steht, auf seine Würde. „Sie ist der Ort, an dem sich zeigt, wozu die Kirche die pastorale

⁴⁶ Vgl. Ebd. 35.

⁴⁷ Ebd. 38. Auch Joseph WHITE äußert zu diesem Sachverhalt: „At the center of *Gaudium et spes* is the conception of the human person made in the image of God, and characterized by human spiritual faculties of intellect and will“ [...]. Does the traditional christian vision of the human person that *Gaudium et spes* elaborates stand in fundamental tension with the progress and insight of the modern sciences and the history of the cosmos and of evolving life forms that the sciences seek to identify in increasing degrees of explanation and detail? [...] „The answer to this question should be negative [...] Christian theology assimilates in a non-reductive way the plenary acquisitions of modern sciences and sound perennial philosophy, but distinguishes this in turn from the knowledge of God and creation that is obtained only by revelation. In: LAMB, Matthew/LEVERING, Matthew (Hgg.), *Reception of Vatican*, 128f.

⁴⁸ JURITSCH, M, *Der Mensch, die ungelöste Frage*, 37f

⁴⁹ DELHAYE, Philippe, *Die Würde der menschlichen Person*, 154-178, in: Baraúnas- Kommentar (1967), 154.

Ortsbestimmung vornimmt. Es geht um die Stärkung dieser Würde, die im Glauben an Gott ihre Basis hat, aber in der Gesellschaft gefährdet ist“⁵⁰.

Das erste Kapitel präsentiert also den an der Person und ihrer Würde orientierten Ortswechsel der damaligen Theologie und macht den Versuch, die Grundlage einer christlichen Anthropologie durch eine Rückkehr zu den biblischen Quellen zu erarbeiten. Denn man wollte das Studium des Menschen nicht mehr wie bisher dem rein philosophischen Denken in Anlehnung an den Rationalismus überlassen⁵¹. Zwar wird die „Würde“ der menschlichen Person in ihrer gläubigen Auslegung dargestellt, lässt aber zugleich „das neuzeitliche Menschenrechtsdenken anklingen, das sich im Verlauf des ersten Hauptteils noch weiter niederschlagen wird und im zweiten Hauptteil an markanten Fragen einen Wiederhall findet“⁵².

Grundlage der menschlichen Würde ist die Gottebenbildlichkeit (GS 17.19.22.24), innerhalb deren Reichweite sich die leibseelische Einheit des Menschen, die Vernunft, die Weisheit, das Gewissen und die Freiheit (GS 14-17) sowie die Beziehung zu Gott, den Mitmenschen und dem Rest der geschaffenen Welt befinden. Jede dieser Bestimmungen der Würde des Menschen ist eine Konsequenz seiner Gottebenbildlichkeit. Aber es ist der Glaube, dass der Mensch ein Partner Gottes ist, d.h. dass er zur Gemeinschaft der Liebe mit ihm gerufen ist, der die Würde, die ihm sonst niemand geben kann, begründet⁵³. Von dieser besonderen „Würde“ kann die Heilige Schrift – selbst dem ungläubigen Humanisten – ein Zeugnis in der Geistesgeschichte sein. Hierzu meint R. Weiler: „Zumindest in diesem Sinne wird niemand auch die positiven Auswirkungen der Theologie und theologischen Anthropologie auf das humanistische Denken im Laufe der abendländischen Geschichte leugnen wollen“⁵⁴.

3.1.1 Die Gottebenbildlichkeit

Das Konzil geht von einer Annahme aus, von der es weiß, dass sie bei seinen Adressaten Zustimmung findet: „Dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“ (GS 12). Darüber seien sich fast alle einig. Was aber der Mensch eigentlich ist, wird durch ganz unterschiedliche und sogar gegensätzliche Auffassungen vorgetragen, „in denen er (der Mensch) sich oft entweder zum höchsten

⁵⁰ SANDER, H-J, Gaudium et spes, in: Herders- Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 729.

⁵¹ Vgl. DELHAYE, Ph., Die Würde der Menschlichen Person, in: Baraúnas- Kommentar (1968), 164.

⁵² SANDER, H-J, Gaudium et spes, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 729.

⁵³ Vgl. ERHUEH, Anthony, Vatican II: Image of God in man. An inquiry into the theological foundations and significance of human dignity in the pastoral constitution on the church of the modern world, Rom 1986, 188-192 [Übersetzung JN].

⁵⁴ WEILER, Rudolf, Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Vom Sinn des menschlichen Lebens, Köln 1968, 55f.

Maßstab macht oder bis zur Hoffnungslosigkeit abwertet, und ist so unschlüssig und voll Angst“ (ebd.). Die Kirche kann nicht anders als ihre Antwort durch die Offenbarung zu formulieren; sie nimmt daher das biblisch-patristische Thema vom menschlichen Ebenbilde Gottes zu Hilfe und verzichtet dabei auf die statisch- philosophische Anthropologie der Neuscholastik. So setzt das Konzil folgendermaßen an: „Die Heilige Schrift lehrt nämlich, dass der Mensch „nach dem Bilde Gottes“ geschaffen ist“ (GS 12). Die Ebenbildlichkeit ist die zentrale Aussage theologischer Anthropologie und so auch der Pastoralkonstitution⁵⁵; sie gründet in der Bibel und in der Tradition, ist Ausgangspunkt aller spezifischen Themen christlicher Rede vom Menschen und proklamiert die Würde der menschlichen Person. Dass der Mensch geschaffen ist nach dem Bild Gottes und von daher in Beziehung zu Ihm und dem Mitmenschen steht, dass die Anerkennung oder Ablehnung dieser Tatsache wichtige Konsequenzen für ihn hat, ist das, was die Kirche über den Menschen zu sagen weiß⁵⁶.

Der Begriff „*Imago Dei*“ soll einerseits die absolute Dependenz des Menschen von Gott darstellen, andererseits seine Differenz gegenüber dem Rest der Geschöpfe und seine besondere Beziehung zu Gott, von der sein ganzes Leben abhängt, weil Jesus Christus sie in eine Gotteskindschaft-Beziehung verwandelt hat. Mit der *Imago-Dei* Kategorie will die Pastoralkonstitution nicht auf die Frage nach dem Wesen des Menschen antworten, sondern die geschichtlich-existenzielle Dynamik, die den Menschen veranlasst, Gott zu suchen, beschreiben. Dafür musste aber der Begriff im Laufe der Diskussionen befreit werden von den apologetischen Zielen und von dem Versuch, ihn als Antwort auf die Polemik um das Übermenschliche (*supra natura*) zu nehmen, und in seinen ursprünglich- biblischen Sinn als Ausdruck der Gott-Mensch-Beziehung zurückgeführt werden⁵⁷.

Was genau den Menschen als Ebenbild charakterisiert, wird dann mit weiteren Begriffen präzisiert: „Erkenntnis“ und „Liebe“ Gott gegenüber, „Herrschaft“ über die irdischen Geschöpfe und personale „Gemeinschaft“, also Beziehung zu den anderen. F. Brancaccio drückt es so aus: „La struttura del testo die GS 12 è tale da spiegare chi è l'uomo muovendo da queste sue tre relazione fondamentali [...] la relazione con Dio, col creato, con l'altro da sé“⁵⁸. Aber nicht nur in den Beziehungen kommt die Ebenbildlichkeit zur Entfaltung, sondern auch in den personalen Vollzügen wie Vernunft, Willen, Freiheit und

⁵⁵ WEILER, R, Die Frage des Menschen: Wer bin ich, 57; BOGONES H, F, La persona humana como ser relacional, 63.77; KREUTZER, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch theologisch entfaltet, Innsbruck-Wien (2006), 254.

⁵⁶ Vgl. BOGÓNES HERRERAS, Francisco, La persona humana como ser relacional en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Estudio histórico y teológico. Burgos 2004, 64 [Übersetzung JN].

⁵⁷ Vgl. Ebd. 65-68. 72 [Übersetzung JN].

⁵⁸ BRANCACCIO, Francesco, Antropologia di comunione. L'attualità della *Gaudium et spes*, Soveria Mannelli, 2006, 44.

schöpferischem Handeln. Der Text beabsichtigt damit, die Würde der menschlichen Person zu enthüllen und keineswegs den ganzen theologischen Gehalt der Kategorie der „Ebenbildlichkeit“ zu entwickeln. Er setzt sie voraus, weil sie bereits von der Tradition und von der Theologie erarbeitet ist⁵⁹.

Die hier vertretene biblisch-patristische *Imago-Dei*-Theologie wurde unter anderem durch die Konzilstheologen Jean M. Daniélou und Yves Congar eingebracht und durchgesetzt. Beide verstehen die Gottebenbildlichkeit im Zusammenhang mit dem Platonismus, d.h. im Sinne der Vernunft und Willensfreiheit⁶⁰. Augustinus war es, der die Gottebenbildlichkeit als die Befähigung, Gott zu erkennen und zu lieben, deutete. Bei ihm gewinnt die Idee der Gottebenbildlichkeit einen dynamischen Sinn: „Der Mensch ist gottebenbildlich in dem Maß, in dem er sich auf Gott bezieht, und er verzerrt seine Gottebenbildlichkeit durch Abwendung von Gott“⁶¹. Die entscheidende Erkenntnis liegt darin, dass damit ein heilsgeschichtliches Konzept der *Imago-Dei*-Theologie in die Pastoralkonstitution einzieht. Zudem fügt *Gaudium et spes* ein Zweites ein, nämlich den „Herrschaftsanspruch“ des Menschen über die Welt als Folge der Gottebenbildlichkeit: „...Von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen“ (GS 12). Da aber die Herrschaft über die Welt nur Folge und nicht Inhalt der Gottebenbildlichkeit ist, weist diese Herrschaft über sich hinaus und wieder zurück auf die Gottebenbildlichkeit. Sie soll letztendlich Einbeziehung der Dinge in die Verherrlichung Gottes sein. Damit ist für die Grundfrage der ganzen Konstitution nach der Sinngebung des menschlichen Schaffens und der Arbeit eine Vorentscheidung getroffen: Menschliches Schaffen und Arbeit sind nicht einfachhin Inhalt der Gottebenbildlichkeit, auch wenn sie eng mit ihr verbunden gesehen werden, sondern sie müssen im Dienst Gottes und der Schöpfung geschehen. Anders ausgedrückt: Man kann nicht den Weltdienst des Menschen einfachhin mit seinem Gottesdienst identifizieren.

Als dritter Schritt steht der Versuch, die moderne Philosophie der Person, etwa das dialogische Prinzip von F. Ebner und M. Buber hier in die Grundkonzeption vom Menschen einzubeziehen. Leider wurde der Ich-Du-Gedanke, wie man ihn auch von Romano Guardini kennt, nicht weiterentwickelt und blieb eher als Ausgangspunkt für die Theologie der Geschlechter und der darauf aufbauenden Theologie der Ehe, die im zweiten Teil zur

⁵⁹ Vgl. Ebd. 48 [Übersetzung JN].

⁶⁰ Vgl. KREUTZER, A, Kritische Zeitgenossenschaft, 253; DELHAYE, Phil., Die Würde der menschlichen Person, in: Baraúnas- Kommentar (1967), 158.

⁶¹ De Trinitate XIV 8, 11. Zit. n. RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 318.

Sprache kommt. Zumindest hätte das zweite Kapitel, das sich mit der menschlichen Gemeinschaft befasst, bei dem personalistischen Bezug ansetzen können; stattdessen schreitet es einfach weiter zu einer soziologischen Sicht und übersieht die Ich-Du-Beziehung, die – wie gesehen – auch in der Imago-Dei-Theologie hätte begründet werden können.

Hierzu merkt Ratzinger an, dass der Begriff der Gottebenbildlichkeit im Alten Testament (abgesehen von der Sonderauffassung in Weish 2,23) inhaltlich ganz unbestimmt bleibe. Erst dadurch, dass im Neuen Testament mit der Adam-Vorstellung auch die Gottebenbildlichkeitslehre auf Christus als den definitiven Adam übertragen wird, erhalte er seine volle Spannung⁶². Davon ist aber hier nicht die Rede, was für J. Ratzinger eine weitere Schwäche des Textes ist. Das Konzil zitiert schließlich noch einen bekannten alttestamentlichen Text: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Oder, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ (Ps.8,5-7), um noch einmal zu bestätigen, dass der Mensch, der aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist, ein Wesen ist, das mit höheren Mächten verwandt ist (ruhmreich und herrlich).

Dem Text wurde vorgeworfen, er habe mit dem Gedanken der „Gottebenbildlichkeit“ nur scheinbar einen theologischen Ausgangspunkt ausgewählt, in Wahrheit aber ginge er von einem rationalen Menschenbild aus und sei letztlich zu optimistisch. Die weiteren Erarbeitungen verliefen deshalb in eine andere Richtung: Es ging nicht darum, auf die philosophisch- anthropologische Frage „Was ist der Mensch?“ die theologisch-religiöse Antwort zu geben, sondern die Frage mit dem zu beantworten, was die „vera hominis conditio“ (wirkliche Situation des Menschen) ist⁶³. Man sollte nicht einfach mit der Gottebenbildlichkeit und der daraus resultierenden Größe des Menschen ansetzen, sondern eher mit der Spannung des Menschenwesens zwischen Größe und Niedrigkeit, zwischen höchstem Anspruch und Abgrund. Bei Pascal heißt es *grandeur* und *misère*⁶⁴. Gerade auf diesem Grund wurde später das Thema der Sünde eingefügt, um diese Dialektik von *sublimis vocatio* und *profunda miseria* (hoher Berufung und tiefem Elend) aufzuzeigen.

3.1.2 Die Tragik der menschlichen Situation

Das Konzil greift auf die Spannung im Menschen zurück, indem es im Art.13 den Kontrast zur Ebenbildlichkeit aufzeigt, nämlich die „Sündhaftigkeit“, allerdings in ihrer sozialen Dimension begriffen. Dies war die Frucht der ständigen Kritik seitens der deutschen

⁶² Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 317.

⁶³ Vgl. SANDER, H-J, *Gaudium et spes*, in: Herders- Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 730.

⁶⁴ Vgl. RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 317.

Konzilsväter an dem großen Optimismus des Schemas XIII. Die auslösende Frage kann im Sinne der Theodizee formuliert werden: Kann Gott verantwortlich für das Böse in der Welt gemacht werden? Die Antwort darauf lautet „Nein“. Dieses entsteht vielmehr aus dem Missbrauch der menschlichen Freiheit, und zwar von Anfang der Geschichte an⁶⁵. Denn – so schreibt Paulus –, „obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, sondern ihr unverständiges Herz wurde verfinstert und sie dienten den Geschöpfen statt dem Schöpfer“ (Röm 1,21-25)⁶⁶. Indem das Konzil dieses Zitat anführt, verzichtet es programmatisch „auf eine personalistische Verengung des Problems auf Adam und Eva. Die Sünde wird folglich ganz in der theologischen Perspektive der Bibel als eine Macht vorgestellt, die aus der Ablehnung und Missachtung Gottes resultiert, und zeigt die grundlegende Ambivalenz menschlicher Existenz“⁶⁷.

Es geht um den Menschen, der sich gegen Gott stellt und ohne ihn an das Ziel kommen will. Das Konzil ist somit nicht fixiert auf den Sündenfall, sondern macht die Tatsache deutlich, dass der Mensch sich immer wieder gegen Gott erhoben und ohne Zweifel sich selbst und dem Rest der Schöpfung Schaden zugefügt hat. Es handelt sich also um eine „Zuwendung zur erfahrbaren Situation des Menschen mit seinen Zerrissenheiten, seinen Abgründen, seiner Ordnungslosigkeit“⁶⁸. So erfährt er einen Bruch in seiner Bestimmung als Person und in seiner Beziehung zu Gott, den anderen und der Welt. In seinem Inneren erfährt er die Zwiespältigkeit seines Lebens; er muss den Kampf zwischen Licht und Finsternis, Gut und Böse spüren und auf sich nehmen. Es ist ein langer und dramatischer Kampf, in dem er sich eines Tages seiner Unfähigkeit, die Sünde aus eigener Kraft zu bewältigen und die Vollendung allein zu erreichen, bewusst wird, so dass er sich „wie in Ketten gefesselt fühlt“. Auch die Vernunft, die Freiheit und das Gewissen sind von der Sünde betroffen. Der Mensch muss daher den Blick auf den rechten, der ihn befreit und gestärkt hat, den Herrn. Auf diese Weise stellt das Konzil den Zusammenhang zwischen Existenz Erfahrung und Botschaft des Glaubens heraus und macht hier klar, dass dieser Tatbestand auch in der Bibel lesbar und deutbar ist: „Nur wenn der Glaube die Erfahrung erhellt und sich als Antwort auf unsere Erfahrungen ausweisen lässt, kann das Gespräch über die Menschlichkeit des Menschen zu einem Gespräch über Gott und mit Gott führen“⁶⁹.

⁶⁵ Vgl. SANDER, H-J, *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 730f.

⁶⁶ Das Konzil hält fest, dass die Menschen von Anbeginn Sünder sind. In diesem Sinn zitiert es Röm 1,21-25. Warum pocht Paulus auf die menschliche Sündhaftigkeit? Sicher nicht, um uns in den Kerker der Mutlosigkeit und Verzweiflung zu sperren, sondern um in uns die Hoffnung zu wecken, um uns die Notwendigkeit der Rückkehr zu einem Erlöser zu zeigen. Vgl. DELHAYE, Ph, Die Würde der menschlichen Person, in: Baraúnas-Kommentar, 161.

⁶⁷ SANDER, H-J, *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 731.

⁶⁸ RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 321.

⁶⁹ Ebd. 322.

Die Knechtschaft der Sünde wird schließlich nicht mehr als Gegenwart, sondern von Christus her als Vergangenheit charakterisiert. Diese Ansicht wird absichtlich verstärkt, indem man statt „in servitute peccati retinet“ nunmehr formulierte „retinebat“ (an der Knechtschaft der Sünde festhielt). Der von der Sünde angerichtete Schaden wurde also schon von Grund auf durch die Auferstehung Christi wiedergutmacht (Röm 5,20), aber die Sünde als Macht bleibt in der Welt und „mindert den Menschen selbst, weil sie ihn hindert, seine Erfüllung zu erlangen“ (GS 13)⁷⁰.

Eine noch stärkere Macht, die im Zentrum von Trauer und Angst der Menschen von heute steht, ist der Tod. Diese Macht geht über den medizinischen Gehalt des Sterbens und den psychologischen des Trostes hinaus. „Alle Maßnahmen der Technik, so nützlich sie sind, können aber die Angst des Menschen nicht beschwichtigen“ (GS 18). Die menschliche Existenz ist also in einen Machtkampf zwischen Leben und Tod hineingestellt. Und obwohl der Tod eine beständige Bestimmtheit des menschlichen Lebens ist, hat der Mensch immer Furcht vor dem Nichts. Er erfährt in ihm den Widerspruch zum Sein und zugleich die Unverfügbarkeit seines eigenen Daseins. Er ist mit seiner Vergänglichkeit durchaus nicht einverstanden: „Er urteilt daher im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung und den endgültigen Untergang seiner Person mit Entsetzen ablehnt“ (ebd.).

Im biblisch-theologischen Verständnis sind Sünde und Tod eng verbunden; der Tod kommt nämlich aus der Sünde als ihrer unmittelbaren Folge, weil ohne die Sünde der Mensch den Tod nicht hätte erleiden müssen (vgl. Gen 3,19). Der Mensch weiß um diese Tatsache, fühlt deswegen immer stärker den Wunsch nach Unsterblichkeit und kämpft gegen den Tod mit einem Bemühen, das jedoch lächerlich wirkt. „Nur Gott kann wiederum diesen Wunsch erfüllen, diesem Verlangen entgegenkommen, indem er den Menschen in die volle Gemeinschaft seines eigenen unzerstörbaren Lebens aufnimmt“⁷¹. Der Glaube bietet also dem Menschen Antwort auf seine Angst; daher werden in der Pastoralkonstitution Hoffnung und Freude gegen Trauer und Angst gestellt. Genauer gesagt werden im Text der Sieg über den Tod und die ewige Gemeinschaft mit Gott aufgeboten. Beide hat Christus bereits durch seinen Tod und seine Auferstehung errungen („Dank sei Gott, der uns den Sieg verleiht, durch unseren Herrn Jesus Christus“, 1Kor 15,56f), aber sie werden erst in der Gemeinschaft mit ihm erfahren, die übrigens *allen* Menschen offen steht. „Indem der Glaube dem

⁷⁰ J. WHITE, betont auch diese zwei Momente: „Correspondingly, then, the document also emphasizes wounds of sin that haunt the human heart and undermine the human aspirations toward authentic love, political progress and so forth. [...] The answer to this tension is the mystery of Christ, whose life and whose grace alone can resolve the paradox of human existence, heal the wounds of sin and transform the human condition internally by the virtues of hope and charity. Reception of Vatican II, 122f.

⁷¹ DELHAYE, Ph, Die Würde der menschlichen Person, in: Baraúnas- Kommentar 1967, 162.

Menschen guten Willens diese Hoffnung verschafft, ermöglicht er ihm, mit Gottes Hilfe zu wachsen und den engen Horizont rein irdischen Lebens zu überschreiten“⁷².

Aber diese Aussage, das ewige Leben sei die Antwort auf die Angst vor dem Tod, kann ihrem Wesen nach nur Glaubensaussage sein. Die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott, das Bekenntnis zur Macht der Auferstehung ist zwar das, was die Kirche wider die Macht des Todes zu stellen hat, aber das hebt die Angst und Trauer nicht auf. Das Thema des Todes bleibt also ganz im pastoralen Rahmen⁷³. Kurzum: Mit diesen Worten werden die Menschen zwar getröstet und mit Hoffnung gestärkt, aber Angst und Trauer werden immer da sein.

3.1.3 Die leibseelische Einheit

Um möglichst jeder Art von neuplatonischem Dualismus entgegenzutreten, fasst *Gaudium et spes* die ontische Konstitution des Menschen zusammen. Der Satz „*corpore et anima unus*“ drückt die untrennbare Einheit des Menschen aus, indem er Leib und Seele nicht mehr neben- oder gegeneinander⁷⁴, sondern als Bestandteile eines organischen Ganzen erfasst. Den Menschen kann man demnach immer nur als Leib und Seele zugleich beschreiben; seinen Anfang darf man sich nicht als ein Zusammenfügen von zwei Teilen vorstellen, denn „Leib und Seele sind so ineinandergefügt, dass die Leiblichkeit ein ganz menschliches Phänomen ist und die Seele durch den inneren Bezug zum Leib ganz verleiblicht ist“⁷⁵. Dazu greift das Konzil auf ein altes Bild zurück: Der Mensch ist ein Mikrokosmos, d.h. „er vereint durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich. Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers“ (GS 14). Um diese Idee zu vertiefen, betont das Konzil den Ursprung und das Ziel des menschlichen Leibes und wehrt somit jede Zerlegung des Menschen in Leib und Seele (in Hinblick auf die Auferstehung) ab. So heißt es: „Er muss im Gegenteil seinen Leib als von Gott geschaffen und zur Auferweckung am Jüngsten Tage bestimmt für gut und der Ehre würdig halten“ (ebd.).

Gegen jede Art von Naturalismus wird ferner gesagt, dass der Mensch weder nur ein bloßer Teil der Natur noch ein anonymes Element der Gesellschaft ist, sondern seine Innerlichkeit

⁷² Ebd. 162.

⁷³ Vgl. SANDER, H-J, *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 734.

⁷⁴ Wie es bei Platon und anderen, die sich an seine Linie hielten, der Fall war. Aber nicht nur im philosophischen Bereich: „viele Katechismen und summarischen Darlegungen der christlichen Lehre seit dem 16. Jahrhundert sind dualistisch gehalten und stehen unter den Einfluss Descartes. Dieser lehrte in der Tat, dass der Leib und die Seele zwei parallele Quasi-Substanzen sind“. Vgl. DELHAYE, Ph., Die Würde der menschlichen Person, in: Baraúnas- Kommentar, 1967, 164f (Fußnote 24).

⁷⁵ JURITSCH, M, Das Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils, 39. *Verleiblicht* heißt aber nicht bloß *leibgebunden*: „...Eine leibgebundene Person könnte man sich schließlich auch ohne Leib vorstellen. Ihr Bezug zum Leib wäre nicht vollständig. Anders bei der verleiblichten Person; hier lässt sich nicht mehr trennen. Auch die höchsten und persönlichsten Akte, geistige Erkenntnis und freie Entscheidung sind noch von der Leibhaftigkeit umfassen“.

die Gesamtheit der Dinge übersteigt. Das Herz als Metapher des inneren Menschen wird als Ort der Gottesgegenwart ausgemacht: „...In diese Tiefe geht er zurück, wenn er in sein Herz einkehrt, wo Gott ihn erwartet, der die Herzen durchforscht“ (GS 14). Die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele werden schließlich auf die Spitze des Wesenstands des Menschen gestellt: „Wenn er daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung [...], sondern erreicht er im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit“ (ebd.).

Es werden also die Ganzheitlichkeit aus vergänglichem Leib und unsterblicher Seele sowie die zentrale Stellung des Menschen im Kosmos der Natur betont. Trotz der Theologie des Leibes oder der Rede über die Seele spricht sich *Gaudium et spes* für eine „untrennbare Einheit“ des leib-geistigen Menschen aus⁷⁶. Eine Trennung kann daher nur methodisch sein, d.h. nicht im dualistischen Sinne, als ob nur die Seele menschlich wäre, der Leib aber zu den Dingen gehörte, sondern um diese Einheit zu betonen. Hierbei beruft sich das Konzil nicht auf metaphysische Auffassungen⁷⁷, sondern lässt sich vom Begriff der „interioritas“ Teilhard de Chardins⁷⁸ und von der Formulierung Pascals inspirieren, um über die bloße Schematik des Leib-Seele-Dualismus hinauszukommen und eine neue Sprache zu gewinnen. Letztendlich ist aber Augustinus' Theologie der Innerlichkeit im Hintergrund, wenn von *conversio ad cor* (ins Herz einkehren) und jener *Tiefe*, in der Gott den Menschen erwartet, die Rede ist. Bereits die Bibel, mit deren Hilfe Augustinus diese zwei Begriffe gewonnen hat, lässt keine Zerteilung des Menschen zu und betont die Unterscheidung von *homo interior* und *homo exterior*, die gegenüber dem Corpus-Anima-Schema mehr die Existenzrichtung mit ins Spiel bringt, den Menschen also mehr geschichtlich- dynamisch als metaphysisch betrachtet⁷⁹. Vielleicht darf man in den Begriffen „Herz und Innerlichkeit“ die eigentliche Theologie vom Menschen als Geist im Leib und Leib im Geist ansehen, die dieser Abschnitt anzubieten hat. Mit dem Begriff „interioritas“ gelingt es, auf anschauliche Weise einen Hinweis darauf zu geben, wie die Einheit von Geist und Materie verstanden werden kann. Obwohl es keinen Beweis dafür gibt, steht diese Idee sicher im

⁷⁶ RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 322.

⁷⁷ Joseph Ratzinger notiert, dass Beiträge wie Thomas von Aquins- Formel von der anima als „*unica forma corporis*“ oder der aus Karl Rahner und Johann B. Metz stammende Ansatz von „*Leib als die welthafte Selbstgegebenheit der Seele*“, oder der paulinische Unterschied von *soma, sarx und pneuma*, oder die hilfreiche Unterscheidung Gabriel Marcells von „*avoir possession* und *avoir implication*“ nicht zur Sprache kommen. Kommentar zum ersten Kapitel in: Gesammelten Schriften 7/2, (2012), 812.

⁷⁸ „Interioritas“ stellt für ihn jene Innenseite der Dinge dar, die zwar bei den Gegenständen der Physik und Chemie nicht in Erscheinung tritt, aber doch das eine Grundprinzip aller Wirklichkeit ist, ohne das man letztlich nichts verstehen kann vom Ganzen des Seins. Vgl. Der Mensch im Kosmos, 30ff.

⁷⁹ Vgl. RATZINGER, J, Kommentar zum Ersten Kapitel, in: Gesammelte Schriften, 7/2. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, 813.

Zusammenhang mit der „Innerlichkeit der Seienden“ (L' *intériorité des êtres*) von Teilhard de Chardin; freilich nur als Anregung, als Anlass zur Wortbildung⁸⁰, denn abgesehen davon gibt es keinen direkten Ansatz zu einem evolutiven Verständnis des Menschen.

Am Schluss des Artikels 14 steht noch eine knappe Aussage über Unsterblichkeit der Seele, was wieder ein breites Thema eröffnen würde, nämlich, die Frage über die *anima separata* oder die Weise, wie man Unsterblichkeit philosophisch und theologisch erklären mag. Darauf geht das Konzil aber nicht ein; es reicht daher an dieser Stelle zu sagen, dass eine Auflösung des Menschen in bloße Materie ausgeschlossen werden muss, weil sonst das Fortleben nur ein reines Mirakel (Neuschaffung) wäre und daher keine Kontinuität mit dem vorherigen Geschöpf bestünde, ohne die der Begriff „Auferweckung“ sinnlos wird⁸¹.

Der Blick auf die Spannung menschlichen Daseins wird zwischen diesem und dem nächsten Artikel beibehalten. Während der Artikel 14 darauf hinzielt, die ganzheitliche Gestalt des Menschen ins Licht kommen zu lassen und dafür den *Leib* in den Mittelpunkt stellt, wird im Artikel 15 hingegen betont, dass der Mensch durch seinen *Geist* die Welt der Dinge überragt. Beide sind Orte, um Gott zum Thema zu machen; beide sind aber auch Mächte, die der göttlichen Berufung des Menschen im Wege stehen könnten.

3.1.4 Vernunft und Weisheit

Die Innerlichkeit, von der bereits die Rede war, wird nun auf den Intellekt zugespitzt. Das ist ein etwas überraschender Ansatz des Konzils, denn man hätte erwartet, dass es in Übereinstimmung mit anderen anthropologischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts nicht so sehr viel Wert auf die Vernunft und ihre Erfolge legen würde. Aber doch, die Vernunft wird hier als Geistanlage definiert und als solche hochgeschätzt: „In unermüdlicher Anwendung seiner Geistanlage hat er im Laufe der Zeit die empirische Wissenschaft, die Technik und seine geistige und künstlerische Bildung sehr entwickelt“ (GS 15). Es wird aber gleich gesagt, dass zu dieser Geistanlage immer schon die Suche nach der tieferen Wahrheit gehörte, denn „die Vernunft ist nämlich nicht auf die bloßen Phänomene eingeengt, sondern vermag geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen“(ebd.). Erst das Erreichen der tieferen Wahrheiten bedeutet für die Vernunftnatur der menschlichen Person ihre Vollendung. Das Konzil nennt diese Vollendung „Weisheit“, die mehr ist als bloßes Wissen um sich selber und um seine Umgebung. Die Weisheit zieht den Menschen zur Suche und Liebe des Wahren und des Guten hin und zeigt ihm den Weg

⁸⁰ KLEIN, Wolfgang, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil, München-Paderborn- Wien, 1975, 170-172.

⁸¹ RATZINGER, J, Kommentar zum Ersten Kapitel, in: Gesammelte Schriften, 7/2 Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, 815f.

vom Sichtbaren zum Unsichtbaren. Diese Weisheit wird in unserer Zeit mehr als je zuvor gebraucht, damit alles das, was vom Menschen entdeckt wird, „humaner“ werde (GS 15). Zum Schluss des Artikels steht ein ganz knapper Verweis auf den christlichen Glauben, durch welchen der Mensch zu Erkenntnis und innerem Einverständnis des Geheimnisses des göttlichen Ratschlusses kommt.

Auch hier muss gesagt werden, dass, obwohl der Text auf Teilhard de Chardins Verständnis Bezug genommen haben könnte, er in der augustinischen Denktradition mit thomistischer Färbung (Lichtmetaphysik und Ontologie der Teilhabe) bleibt⁸². Es wird die Fähigkeit der Vernunft herausgestellt, dann die tiefere Wahrheit über eine rationalere Gestaltung des Lebens zu erfassen versucht. Anders gesagt: Mit den Begriffen *scientia* und *sapientia* wird die Anerkennung der Fortschritte in Wissenschaft und Technik ausgedrückt, aber zugleich festgestellt, dass das Voranschreiten der Wissenschaft den menschlichen Geist nicht erfüllt und auch keine Sicherung für die Zukunft des Menschen bringt. Die Technik mag zwar von Nutzen sein, aber sie führt nicht zu den tieferen Wahrheiten, auf die die Vernunftnatur der menschlichen Person ausgerichtet ist; es ist also notwendig von Weisheit zu reden.

Die Vernunft, wie auch das Gewissen und die Freiheit, gründet in der Gottebenbildlichkeit und trägt zur Entfaltung der menschlichen Geistigkeit bei⁸³. Sie geht wesentlich aus der Teilhabe-Beziehung hervor, d.h. aus der Teilhabe des Menschen „am Lichte des göttlichen Geistes“. Durch seine Vernunft entwickelt der Mensch seine geistige Verfassung, übersteigt die Dingwelt und entdeckt die tieferen Wirklichkeiten. Es gibt aber eine wesentliche Differenz zwischen Vernunft (Wissen) und Weisheit (weisere Lebensführung); daher die Insistenz des Konzils auf der Notwendigkeit der Weisheit, damit der Verstand „humanisiert“ wird und wirklich zur Menschlichkeit des Menschen beiträgt. Denn ohne weisere Menschen, – so heißt es – „gerät das künftige Schicksal der Welt in Gefahr“. Ja, *scientia* (Wissenschaft) kann gefährlich sein, „wenn sie selbst als das Letzte und Einzige erscheint und so aus dem »Gebrauchen« ein »Genießen« wird, das den Menschen vom Eigentlichen abhält“⁸⁴. Die Weisheit ist aber die Möglichkeit, die Menschlichkeit des Menschen, der eine Tendenz zur Unmenschlichkeit in sich birgt, zu erreichen. „Mit der Verwendung des Scientia-sapientia-

⁸² RATZINGER, J, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2 (2012), 818.

⁸³ Vgl. BRANCACCIO, F, Antropologia di comunione, 67. 70 [Übersetzung JN]; RATZINGER, J, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2 (2012), 816.

⁸⁴ RATZINGER, J, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2 (2012) 819. „Dieser platonisch inspirierte Begriff der Wissenschaft als Wissen vom Erscheinenden kommt dem naturwissenschaftlichen Wissensbegriff mit seinem notwendigen methodischen Positivismus und seiner Ausklammerung der Frage nach der Wahrheit des Seins sehr nahe und bietet daher mit Recht den Verfassern den Ansatzpunkt, auch heute auf der Notwendigkeit der Sapientia zu insistieren“. Vgl. dazu: SANDER, H-J, *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 731f.

Schemas erreicht der Text zugleich wieder seinen eigentlichen Leitbegriff, das Humanum⁸⁵. Der am Schluss angefügte Verweis auf die Wahrheit des Glaubens lässt die Absicht des Konzils erkennen, natürliche und übernatürliche Ordnung auseinanderzuhalten. Das lässt – nach der Meinung J. Ratzingers – beide eher fragwürdig erscheinen. Zumindest in diesem Punkt sei die augustinische Konzeption, die beides in unlösbarer Einheit sieht und nicht getrennt sein lässt, nicht beibehalten, so Ratzinger⁸⁶.

3.1.5 Das Gewissen und die Freiheit

Wenn im vorigen Abschnitt sich die Frage ergab: Wo ist denn der Weg zur Weisheit? antwortet nun die Pastoralkonstitution: im Hören und Gehorchen der Stimme des Gewissens. Der erste Satz des Artikels über das „Gewissen“ erinnert zunächst an das thomistische Naturgesetz „*Bonum est quod omnia appetunt*“ (Das Gute ist das, wonach alle streben) und dessen erstes Gebot „*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*“ (Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden)⁸⁷. In einer mehr biblisch-theologischen Formulierung durch Begriffe wie „Ohren des Herzens“ und „Liebe“ heißt es in Artikel 16: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes“.

Das Gewissen wird also als die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen charakterisiert, dessen Gesetz Gott in das Herz *aller* geschrieben hat und dessen letzte Erfüllung die Gottes- und Nächstenliebe ist. In einem nächsten Schritt wird vom Gewissen im christlichen Sinn gesprochen und zwar fast ausschließlich im seinen sittlichen Gehalt: „Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen, sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten“ (GS 16). Folgt der Mensch seinem Gewissen nicht, so verliert er zwar seine Würde nicht, aber doch seine Orientierung, weil er durch Nachlassen in der Suche nach dem Wahren und Guten und durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird (ebd.). Hier bietet das Konzil einen allgemeinen Abriss einer *christlichen* Gewissenslehre, die die Existenz und das Wirken des Gewissens in allen Menschen anerkennt: Das Gewissen verbindet alle Menschen miteinander, weil es niemanden ohne Gewissen gibt. Gegenüber einer soziologischen oder tiefenpsychologischen Deutung des Gewissens stellt es –im

⁸⁵ RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 327.

⁸⁶ Vgl. Ebd. 328.

⁸⁷ THOMAS VON AQUIN, Das Gesetz I-II, Question 94 Artikel 2: Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum. Kommentiert von Otto German Pesch, Heidelberg 1977, 74.

Anschluss an Newman und Kierkegaard – dessen transzendentalen Charakter heraus:⁸⁸ Es ist das „im Herzen von Gott eingeschriebene Gesetz, der heilige Ort, an dem der Mensch mit Gott allein ist und seine Stimme in seinem Innersten hören kann“⁸⁹.

In der heutigen Sprache, der auch das Konzil folgt, umfasst der «Gewissensbegriff» das Gewissensgesetz, die Gewissenseinsicht und den Gewissenstrieb. Diese drei Vorstellungen scheinen in *Gaudium et spes* einzufließen, denn das Gewissen wird hier *zunächst* als Gesetzesmacht von sittlicher Kraft charakterisiert, deren Forderungen als unbedingt geltend erfahren werden. Das Gewissen ist *zweitens* die Fähigkeit, die sittlichen Wahrheiten zu erkennen und diese *drittens* auf das Handeln anzuwenden, zum besseren Ich, zu einer lebensvollen Erfüllung. „Dieser Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Gewissen, das zugleich auf das Handeln ausgerichtet ist, führt den Menschen dazu, sich seiner selbst, seiner Persönlichkeit bewusst zu werden. Er erlebt sich als ein Handelnder mit Verantwortung!“⁹⁰. Mit Recht spricht das Konzil von einem Heiligtum im Innersten des Menschen, in dem die Stimme Gottes erklingt.

Im sorgsamem Hören und in Treue zum Gewissen enthüllen sich also die gemeinsamen Grundwerte, die die Menschen auf die Spur der Wahrheit des Lebens führen. Aber die Nachlässigkeit in der Suche nach dem Guten und die Sünde stumpfen das Gewissen ab und stören die Erfüllung von dessen Doppelauftrag: Gottes- und Nächstenliebe (ebd.). Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe bildet nämlich den Kern des Evangeliums und das Einzige, das den Menschen *menschlich* machen kann. So landet der Text wieder bei seinem Leitmotiv: „der Menschlichkeit des Menschen, dem Human-Sein“.

Unbefriedigend am Text ist die Ausarbeitung der konkreten Form des Gewissensanspruchs, der mangelnde Blick auf die Gegebenheit unserer Erfahrung und die ungenügende Reflexion der Grenzen des Gewissens⁹¹. Noch unbefriedigender ist aber der Artikel über die Freiheit (GS 17). Freiheit wird nämlich nur in einem christlichen Verständnis dargestellt und zwar fast ausschließlich in ihrem sittlichen Gehalt. Zunächst wird ein Missverständnis der Gesellschaft bezüglich der Freiheit ausgeräumt: „Diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. [...] Oft jedoch vertreten sie sie in verkehrter Weise, als Berechtigung, alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse“ (ebd.).

⁸⁸ Vgl. RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 328f.

⁸⁹ Vgl. Ebd. 329.

⁹⁰ WEILER, R, Die Frage des Menschen: Wer bin ich? 93f.

⁹¹ Letzteres vor allem im Sinne der thomistischen Lehre des irrenden Gewissens, wonach Objekt des Willens allein das sein kann, was die Vernunft ihm vorlegt und der Wille sich immer dann verfehlt, wenn er von der Vernunft abweicht, auch wenn die Vernunft im Irrtum war. (Sum. Theol. I-II q. 19 art.5). Vgl. RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 331.

Ohne Bezug auf die philosophischen, psychologischen oder soziologischen Ansichten wird nun der Sprung zur christlichen Freiheit vollzogen: „Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen. Noch mehr: Freiheit ist das, wonach die Würde der menschlichen Person verlangt, d.h. dass der Mensch „in bewusster und freier Wahl handle, also personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter innerem Drang oder bloßem äußerem Zwang“ (GS 17). Das alles erreicht der Mensch nur, wenn er sich von aller Knechtschaft und allen Leidenschaften entbindet, frei auf das Gute hinzielt und sich dazu Hilfsmittel durch Anstrengung und Bemühen verschafft (vgl. ebd.). Das Konzil hält auch fest, dass die Freiheit des Menschen durch die Sünde stark verwundet ist, so dass sie nur durch Hilfe der Gnade Gottes wieder „heil“ gemacht werden kann.

Trotz aller Einwände, die man gegen diesen Artikel vorbringen könnte, lässt sich ein positiver Beitrag nachzeichnen: Es geht *erstens* darum, ausdrücklich vom Glauben her ein „Ja“ zum Wert der Freiheit auszusagen; *zweitens* will man den Menschen als freies Wesen bejahen, d.h. dass er sich selbst entscheiden muss und weder Zwang noch Nötigung unterworfen werden darf; es sollte *drittens* die Verwechslung von Freiheit und Bindungslosigkeit abgewehrt und *viertens* die sittliche Verantwortlichkeit gegenüber dem Determinismus herausgestellt werden⁹². Hierzu setzt das Konzil aber nicht bei der Freiheit in Christus an, sondern bei dem allgemeinen Wert, den Freiheit unter den Menschen hat. Wichtig ist die Bemerkung, dass Freiheit nicht mit „Erlaubtheit“⁹³ zu verwechseln ist, denn so würde „das Leben verunstaltet, weil es eine Summe von zusammenhanglosen Willkürakten wäre“⁹⁴. Die wahre Freiheit ist vielmehr Bestandteil der Gottebenbildlichkeit des Menschen und deshalb notwendigerweise auf Gott ausgerichtet; sie gründet im Personsein, sie ist die Weise, wie die menschliche Person sich selbst besitzt und vollendet, und sie ist „niemals sich absperrende, selbstgenügsame Eigenmacht, sondern Selbstverfügung und zugleich Erschlossensein auf-Gott-hin“⁹⁵. Dies muss jedoch vollzogen werden, indem der Mensch, befreit von Leidenschaft und Zwang, sich Gott zuwendet. Freiheit ist dem Menschen zugleich als Gabe und Aufgabe gegeben; ihr rechter Gebrauch muss erst erlernt werden.

Der Mensch kann sich selbst nur dann verwirklichen, wenn er frei ist, wenn er sein Leben in die Hand nimmt und es wagemutig gestaltet. Er darf den Dingen nicht tatenlos ihren Lauf

⁹² Vgl. Ebd. 333.

⁹³ „Der Mensch will eine von Gott gelöste Freiheit in demselben Maße, wie er versucht ist, seinen Wert und seine Würde zu proklamieren, ohne sich bewusst zu werden, dass diese ein Abglanz vom Wert und von der Würde Gottes sind“. DELHAYE, Ph., Die Würde der menschlichen Person, in: Baraúnas- Kommentar, 170.

⁹⁴ Vgl. JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 61.

⁹⁵ Vgl. Ebd. 56f.

lassen, sondern muss sein Leben entschlossen zur Reife führen. Nur wenn er aus seinen Fähigkeiten und Begabungen das Beste für sich und die Gemeinschaft herausholt, erfüllt er den Anruf, auf den seine Freiheit angelegt ist. Das kann der Mensch aber nicht ohne Hilfe vollbringen, weil seine Freiheit durch die Sünde verwundet und schwach ist. Er bedarf daher der Gnade Gottes, um seine Freiheit zu verantworten und voll zu verwirklichen⁹⁶.

Es muss eingewendet werden, dass die hier vertretene Freiheitslehre weder philosophischer noch theologischer Kritik standhalten kann. Es fehlen der ontologische Gehalt und der dialogische Charakter der menschlichen Freiheit⁹⁷. Das Verhältnis zwischen «Gottgerichtetheit» und «Autonomie» des Menschen wird hier nicht klar formuliert, also, dass der Mensch einerseits sein eigener Gestalter ist, andererseits aber erst und nur durch die Ausrichtung auf Gott die volle und wahre Freiheit erlangt. Freiheit wird lediglich als Widerstandslosigkeit im Handeln des Menschen verstanden; die neutestamentliche Freiheitslehre wird vernachlässigt; die Signifikanz einer zeitgenössischen Darstellung des Evangeliums für die Freiheit wird nicht genannt; auf die Bedeutung der „Zeichen der Zeit“ für die Freiheit und ihre Verwirklichung *hier und jetzt* wird auch nicht eingegangen.

3.2 Der Gemeinschaftscharakter der menschlichen Person

3.2.1 Die Begründung der menschlichen Gemeinschaft

Aus seiner innersten Natur heraus ist der Mensch – und das ist eine den Humanwissenschaften und Philosophien vertraute Aussage – „ein gesellschaftliches Wesen“ (GS 12). Doch dem Konzilstext geht es nicht zuerst um philosophische Theorien über die Gemeinschaftsnatur des Menschen, „er entdeckt den Menschen als Gemeinschaftswesen im Rückgriff auf die Hl. Schrift“⁹⁸. Ohne das profane Denken über die Sozialnatur des Menschen ablehnen zu wollen, ist das Konzil der Überzeugung, dass die Bibel den Gemeinschaftsbezug tiefer fasst, als es der philosophischen Besinnung gelungen ist.

Die «Gottebenbildlichkeit» gilt nicht nur als Begründung der ontischen Verfassung (leibseelische Einheit, Geistigkeit, Freiheit), sondern auch des Gemeinschaftscharakters des Menschen, und zwar in dessen drei Dimensionen: Gott, Welt und Mitmenschen. So geht es aus dem ersten Kapitel, „über die Würde der menschlichen Person“, hervor: Der Mensch wurde nämlich nach dem Bilde Gottes geschaffen, d.h. „fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt“ (GS 12). Aber er wurde *nicht allein* geschaffen: „denn von Anfang an hat er ihn „als Mann und Frau

⁹⁶ Vgl. RAHNER, K/VORGRIMMLER, H, Kleines Konzilskompodium, 428

⁹⁷ RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 332.

⁹⁸ Vgl. JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 42.

geschaffen“ (Gen 1,27). Adam und Eva stehen hier nicht für sich allein, in ihnen ist bereits die menschliche Gemeinschaft anwesend; so steht jeder Mensch von Anfang an in Gemeinschaft und Verantwortung vor seinem Schöpfer, seiner Welt und seinen Mitmenschen. Ein Blick auf die Situation verrät, dass die gegenseitigen Verflechtungen unter den Menschen, die charakteristisch für die heutige Welt sind und zu denen die technischen Fortschritte viel beitragen, immer mehr zunehmen. Aber darin ist die Vollendung des brüderlichen Gesprächs nicht zu finden, sondern in der Gemeinschaft von Personen, die sich in gegenseitiger Achtung der Würde begegnen. Die christliche Offenbarung bietet nämlich dazu eine große Hilfe, indem sie zu einem tieferen Verständnis der Gesetze des gemeinschaftlichen Lebens führt, die der Schöpfer in die geistliche und sittliche Natur des Menschen eingeschrieben hat (GS 23) und im Werke Jesu Christi ihre Erfüllung und Vollendung erfahren (GS 32).

3.2.2 Die Person und die Gemeinschaft mit Gott

Wenngleich in den ersten Artikeln über die Würde der menschlichen Person (GS 12-18) in indirekter Weise die Gott-Mensch-Beziehung erwähnt wird, kommt die Pastoralkonstitution erst in Artikel 19 dazu, über die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu sprechen: „Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott ist der Mensch von seinem Ursprung her aufgerufen: er existiert nämlich nur, weil er von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird“. Doch dass der Mensch von Gott aus Liebe geschaffen wurde, dass er nur dann gemäß der Wahrheit lebt, wenn er diese Liebe anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt, wird von vielen unserer Zeitgenossen nicht mehr erkannt. Aus diesem Grund zählt der Atheismus⁹⁹ zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit, die aufs Sorgfältigste geprüft werden müssen. Er ist – wenn man so sagen darf – die Verneinung der grundlegenden Gemeinschaft, in ihm verbirgt sich die Ambition des modernen Menschen, der einzige Urheber, der einzige Demiurg seiner Geschichte sein zu wollen¹⁰⁰.

Alle Menschen sind ja geschaffen nach dem Bild Gottes, alle sind zu einem und demselben Ziel, d.h. zu Gott selbst berufen (GS 24). Von daher kann man festhalten, dass die Anerkennung Gottes der Würde des Menschen keineswegs widerstreitet; vielmehr bleibt der

⁹⁹ In den Artikeln 19-21 geht es nämlich um den Atheismus. Dass das Konzil dem Atheismus drei Artikel widmet, lässt erkennen, wie ernst dieses Thema in den Diskussionen genommen wurde. Es spricht zunächst über die Formen und Wurzeln des Atheismus, die von Kultur zu Kultur ganz unterschiedlich ausfallen (19), dann über den systematischen Atheismus, der vor allem vom modernen Autonomiebegriff getragen wird (20) und schließlich über die Haltung der Kirche zum Atheismus, die einen Schritt mehr als zu einer bloßen Verurteilung gehen will, nämlich: eine sorgfältige Überprüfung dieses existentiell- menschlichen Phänomens.

¹⁰⁰ Vgl. DELHAYE, Ph., Die Würde der menschlichen Person, in: Baraúnas- Kommentar (1967), 172.

Mensch ein Rätsel und wird sich selber fremd, wenn er die Antwort auf die Frage nach sich selbst in sich selbst sucht: Nur Gott gibt ihm die volle und ganz sichere Antwort¹⁰¹. Hier lassen sich die Worte Augustinus' gut verstehen: „Du hast uns auf dich hin gemacht, O Herr, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir“ (Bekenntnisse I,1,1).

Die Beziehung des Menschen zu Gott ergibt sich aus seinem Wesen als Ebenbild Gottes und aus seiner absoluten Dependenz von seinem Schöpfer. Es gibt deswegen eine doppelte Beziehung, die Beziehung der Erschaffung, durch welche der Mensch überhaupt da ist, und die Beziehung der Subsistenz, durch welche der Mensch aus Liebe am Leben erhalten wird¹⁰². Gott hat den Menschen nicht nur nach seinem Bild geschaffen und ihn zur Gemeinschaft mit ihm gerufen, sondern hat ihm Teilnahme an seinem göttlichen Leben gegeben. Diese Erhöhung wird im Neuen Testament als „Freundschaft“ verstanden. Gott hat den Menschen zu Einem gemacht, mit dem er in Beziehung und Dialog treten kann: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte..., viel mehr habe ich euch Freunde genannt“ (Joh 15,15).

Die Gemeinschaft mit Gott, in die der Mensch von Anfang an gestellt wurde, ist also nicht eine, die der Mensch annehmen oder ablehnen könnte, ohne dass diese Entscheidung Folgen für sein Leben hätte, sondern eine, die *fundamental* ist für seine Entfaltung als Person. Die Heilige Schrift stellt nämlich fest, dass diese Beziehung von Anfang an durch den Missbrauch der Freiheit seitens des Menschen und die daraus resultierende Sünde gestört wurde. Die Sünde bringt mit sich also Konsequenzen für das Wesen der Person, bewirkt eine Zwiespältigkeit im Herzen des Menschen und weckt das Gefühl von Hilflosigkeit; durch ihre Macht ist die Vernunft „verdunkelt und geschwächt“ (GS 15), das Gewissen wird „fast blind“ (GS 16) und die Freiheit ist stark „verwundet“ (GS 17). Und das, was im Innern des Menschen vor sich geht, wirkt sich wiederum auf die Gemeinschaft, auf seine Beziehungen, zu Gott, der Welt und den Mitmenschen aus¹⁰³.

3.2.3 Die menschliche Gemeinschaft

Die Pastoralkonstitution betrachtet den Menschen nicht nur in seinem Verhältnis zu Gott, sondern vor allem in seinen Sozialbezügen, und zwar in dem Maße, dass die katholische Soziallehre zum integrierenden Bestandteil der Lehre vom Menschen wird¹⁰⁴. Der Verweis auf die menschliche Gemeinschaft ist bei *Gaudium et spes* zunächst im Kontext der Rede von der Erschaffung des Menschen vorzufinden: „Aber Gott hat den Menschen nicht allein

¹⁰¹ Vgl. RAHNER, K/VORGRIMMLER, H, Kleines Konzilskompodium, 429.

¹⁰² Vgl. BRANCACCIO, Antropologia di comunione. L'attualità della *Gaudium et spes*, 44 [Übersetzung JN].

¹⁰³ Vgl. BOGONES, F, La persona humana como ser relacional, 80f. 85f [Übersetzung JN].

¹⁰⁴ Vgl. RAUSCHER, Anton, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, in: Baraúnas-Kommentar (1967), 188.

geschaffen: denn von Anfang an hat er ihn „als Mann und Frau geschaffen“ (Gen 1, 27); ihre Verbindung schafft die erste Form personaler Gemeinschaft“ (GS 12). Die menschliche Gemeinschaft gründet hiernach „im Geschaffensein und Existieren als Mann und Frau“ (Adam und Eva stehen aber für die gesamte Menschheitsfamilie). Von der menschlichen Gemeinschaft hängt auch das Leben des Menschen ab, denn, „ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“ (ebd.)¹⁰⁵.

Der Mensch ist ursprünglich Person in Gemeinschaft, d.h. der Einzelne steht vor Gott als gemeinschaftliches Wesen. Die innere Bezogenheit des Ich auf das mitmenschliche „Du“ ist ebenso Abglanz des Schöpfers wie das ganze personale Sein¹⁰⁶. Wenn der Mensch seiner personalen Bestimmung entsprechen will, darf er sich nicht auf sich selbst zurückziehen, vielmehr muss er die Begegnung mit den anderen, den gegenseitigen Dienst und das Gespräch suchen; er muss sich darüber hinaus aktiv und verantwortlich den gesellschaftlichen Aufgaben widmen und dem sozialen Leben seinen personalen Impuls geben¹⁰⁷. Doch es gibt auch Ablenkungen und Störungen, die auf den Stolz und den Egoismus zurückgehen und Neigungen zum Bösen, die nur durch angestrengte Bemühung und Gnade zu überwinden sind.

Richtschnur der menschlichen Gemeinschaft ist die Liebe zu Gott und zum Mitmenschen. Gott, der Vater, wollte nämlich, dass die Menschen eine einzige Familie bilden, in der die Liebe das erste und höchste Gebot sei. Die Liebe zu Gott darf niemals von der Liebe zum Mitmenschen getrennt werden. Jesus, der Sohn, legte in sein Gebet zum Vater: „*dass alle eins seien...wie wir eins sind*“ eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und der Liebe (GS 24).

Das Konzil betont, dass der Mensch nicht anders denn als Mitmensch existieren kann, dass seine Existenz wesentlich und notwendig Mitexistenz ist, und zwar nicht durch äußeren Zwang, äußere Opportunität, sondern mit innerer, aus dem Wesen des Menschen selbst hervortretender Notwendigkeit. Nur in der Begegnung mit den anderen in der Gemeinschaft

¹⁰⁵ M. Juritsch kommentiert: „Zwei Missverständnisse können den Satz entstellen. Das erste könnte der Aussage entnommen, der Mensch sei nur auf seinem Weg vom Kind zum Erwachsenen mitmenschlich bezogen, aber danach falle er in die Einsamkeit der autonomen Person, die jede gemeinschaftliche Bindung und Verantwortung ablehnt, zurück. Der Gemeinschaftsbezug wäre nur für die Zeit der Kindheit und Jugend gültig. Eine solche Deutung verkennt jedoch den Menschen. Die mitmenschliche Bezogenheit ist nicht entwicklungsbedingt, sondern allgemein-menschliches Merkmal. Das zweite Missverständnis könnte aus dem Satz schließen, die Gemeinschaft folge lediglich aus der Armut und Bedürftigkeit des Einzelmenschen. Er sei nur in seinen Bedürfnissen auf Gemeinschaft angewiesen, im Übrigen aber selbstherrlich und bedingungslos von der Gemeinschaft frei. Nun ist zwar der Mensch begrenzt und auf Hilfe angewiesen, aber der mitmenschliche Bezug gleicht nicht bloß eine innere Bedürftigkeit aus“. Der Mensch, die ungelöste Frage, 43.

¹⁰⁶ Vgl. JURITSCH, M, Der Mensch- die ungelöste Frage, 42.

¹⁰⁷ Vgl. RAUSCHER, A, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, 192.

kann er seine wahre Gestalt gewinnen. Diese Begegnung „entbindet immer neue Möglichkeiten, die im Menschen schlummern“¹⁰⁸.

Eine Entfaltung des Gedankens der personalen „Ich- Du-Beziehung“, wie man sie von F. Ebner, M. Buber und R. Guardini u.a. kennt, gibt es in der Pastoralkonstitution allerdings nicht. J. Ratzinger ist der Meinung, dass die Verwiesenheit des Menschen auf das „Du“, das für das Wesen des Menschen konstitutiv ist, in der Pastoralkonstitution weniger im Hinblick auf die zwischenmenschliche Beziehung im Allgemeinen erfasst werde, vielmehr um den Ausgangspunkt für die Theologie der Geschlechter und die darauf aufbauende Theologie der Ehe und der Familie (GS 47-52) vorzubereiten und anzudeuten. Die Begründung beider Gegebenheiten ist aber dieselbe: „Dass der Mensch des absoluten Du fähig ist, dies ist der Grund dafür, dass er ein Ich ist, das dem anderen Ich zum Du werden kann“¹⁰⁹.

Der Pastoralkonstitution geht es um die Begründung und Würdigung des gesellschaftlichen Lebens, um das bessere Verständnis von dessen Gesetzen und vor allem um die praktischen Folgerungen für jeden Einzelnen und die Menschheitsfamilie: die gegenseitige Achtung und Liebe, die Brüderlichkeit und Solidarität, die Gleichheit aller Menschen und Gerechtigkeit, die Verantwortung des Einen für den Anderen, die Mitbeteiligung aller beim Aufbau der Gesellschaft und so fort. Die Ausführungen bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, einige setzen theologisch an, andere soziologisch bzw. philosophisch; eine klare Synthese ist aber nicht zu erkennen.

Etwas überzeugender ist der Entwurf über den Gemeinschaftsbezug in der Heilsordnung. Hier wird vor allem das *Volk Gottes* in seinem allgemeinen Sinn als Ort der Gemeinschaft dargestellt und die Einheit, die diese Gemeinschaft charakterisieren muss, stark betont. Gott erschuf die Menschen „nicht zu einem Leben in Vereinzelung, sondern zum Zusammenschluss in gesellschaftlicher Einheit“. Ebenso hat es ihm gefallen, sie „nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll“ (GS 32)¹¹⁰. Seit Beginn der Heilsgeschichte erwählte Gott Menschen als Glieder einer bestimmten Gemeinschaft; in dieser Erwählung und Berufung von Einzelnen waren alle Mitglieder gemeint und angesprochen; so schloss Gott mit seinen Erwählten einen Bund, der über den Einzelnen hinaus dem ganzen Volk gilt (Ex. 3,7-12; 24,1-8). Im Erlösungswerk

¹⁰⁸ SCHMAUS, Michael, Die menschliche Gemeinschaft, 33-56 in: SANDFUCHS, Wilhelm (Hg.), die Kirche in der Welt von heute. Eine Einführung in die Pastoralkonstitution, Würzburg 1966, 37.

¹⁰⁹ RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 319.

¹¹⁰ Hier gibt *Gaudium et spes* die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* wortwörtlich wieder. Siehe: Dogm. Konst. über die Kirche. Kap. II, 9.

Christi weitet sich das Volk Gottes grenzenlos aus: Es ist angelegt auf die ganze Menschheit, deren Einheit in dem einen Christus gründet. „Indem der Sohn Gottes das Menschsein in sein göttliches Leben hineinnimmt, erhält die ganze Menschheit eine einende Spitze, welche schon in der Schöpfungsordnung sichtbar ist, aber erst in der Heilsordnung erfüllt und höhergeführt wird“¹¹¹. Im Werk Jesu Christi wird der Gemeinschaftscharakter vollendet und erfüllt.

3.2.4 Konsequenzen für die menschliche Gemeinschaft

3.2.4.1 Gegenseitige Achtung und Liebe

Mit dem Artikel 27 beginnt ein zweiter Teil des Kapitels über die menschliche Gemeinschaft; man will hier auf einige konkrete Konsequenzen hinweisen und vor allem „daran erinnern, dass alle sozialen Pflichten und Bindungen aus dem christlichen Zentralgebot der Nächstenliebe leben müssen“¹¹². Mit folgenden Worten will das Konzil die Achtung vor dem Menschen einschärfen: „alle müssen ihren Nächsten ohne Ausnahme als „ein anderes Ich“ ansehen, vor allem auf sein Leben und die notwendigen Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens bedacht“ (GS 27).

Damit betont das Konzil, dass das menschliche Ich nicht für sich allein existiert, sondern immer so an die anderen gebunden ist, dass diese irgendwie zum eigenen Ich gehören. „Die christliche Liebe sagt ihr Ja zu dieser Bindung und „betrachtet“ nun auch den anderen wie ein „anderes Ich“, bekennt sich also dazu, dass das eigene Ich nicht ohne die anderen leben kann“¹¹³. In dieser Hinsicht kann man mit dem Konzil sagen, dass die christliche Liebe sowie das soziale Verhalten zur Entfaltung des eigenen Ich beitragen; und wenn die Menschen sich gegen die Achtung der Würde und gegen die Liebe entscheiden, wenn sie also das Unrecht tun und den anderen Schaden zufügen, entwürdigen sie sich selbst weit mehr als jene, die dies erleiden.

Die Liebe, mit der man sich den anderen zuwendet, kann nicht anders sein als Gottes Liebe; diese „wendet sich ja nicht den Menschen zu, weil sie vor ihm liebenswürdig sind, sondern die Menschen werden erst dadurch liebenswürdig, dass Gott sich ihnen liebend zuwendet. Gottes Liebe ist spontan und schöpferisch. „[...] Gerade darin müsste sich christliche Nächstenliebe über allen bloßen Humanismus erheben, dass sie nicht wartet, bis sich einer als liebenswürdig erweist, sondern dass sie es als gebietende Verpflichtung anerkennt, sich zum Nächsten eines jeden zu machen“¹¹⁴.

¹¹¹ JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 47.

¹¹² Vgl. SEMMELROTH, Otto, Zweites Kapitel des ersten Teils, in: LThK², 14/III (1968), 364.

¹¹³ Ebd. 364.

¹¹⁴ Ebd. 365.

Von einem theoretischen Verständnis geht der Text zu mehr praktischen Gesichtspunkten. Er nennt daher konkrete Beziehungen und weist auf Anwendungsbereiche hin, in denen die christliche Nächstenliebe ihren tatkräftigen Dienst leisten kann. Denn gegenseitige Achtung und Liebe verpflichten zur Hilfe gegenüber all denen, die kaum oder ungenügend in dieser modernen Leistungsgesellschaft integriert sind¹¹⁵. Sie fordern die Beseitigung unmenschlicher Lebensbedingungen: „Ob es sich um alte, von allen verlassene Leute handelt oder um einen Fremdarbeiter, der ungerechter Geringschätzung begegnet, um einen Heimatvertriebenen“ oder um einen Hungernden, usw. (ebd.). Dabei ist an das Wort des Herrn zu erinnern: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).

Nicht der Mensch, auch nicht die Gesellschaft, sondern nur der Urheber des Lebens kann über das Leben verfügen. Alle Verbrechen gegen das menschliche Leben, die wir von der Geschichte her kennen oder vor Augen haben, verstoßen gegen die Würde der menschlichen Person und gegen die Grundlage der menschlichen Gesellschaft¹¹⁶. Die soziale Bereitschaft der Achtung vor der menschlichen Person dient dazu, jede Art von Verletzung der Personwürde des anderen zu vermeiden. Alles, was sich gegen die Unantastbarkeit der Personwürde richtet, ist daher „eine Schande für die menschliche Kultur und eine Entwürdigung der eigenen Personwürde dessen, der es tut, und in allem zugleich ein Angriff auf die Ehre des Schöpfers, der die Menschen nach seinem Bild geschaffen hat“¹¹⁷. Achtung und Liebe sollen schließlich auch denen erwiesen werden, die anders denken und handeln. Dem Gegner in sozialen, politischen und religiösen Fragen muss also in Achtung, Verständnis und Liebe begegnet werden. Dabei hilft uns die Unterscheidung zwischen dem Irrtum und dem Irrenden, der seine Würde stets behält¹¹⁸. Das neue Gebot der Liebe geht letztendlich tiefer als die soziale Besinnung (vgl. Mt 5, 43-48).

3.2.4.2 Brüderlichkeit¹¹⁹ und Solidarität

Dass das Streben nach einer universalen Brüderlichkeit [Geschwisterlichkeit] und die Aufforderung zur echten Solidarität besondere Aktualität in unserer Zeit haben, ist eine Tatsache, die kaum einer leugnen würde. Das Konzil ist sich dessen bewusst und versucht deswegen, vom christlichen Glauben her diese Wirklichkeit zu beleuchten. Es hebt „mit großem Nachdruck heraus, dass uns in der Menschwerdung Jesu Christi die Liebe Gottes

¹¹⁵ Vgl. RAUSCHER, A, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, in: Baraúna, 197.

¹¹⁶ Vgl. Ebd.

¹¹⁷ SEMMELROTH, O, Zweites Kapitel des ersten Teils, in LThK², 14/III (1968), 366.

¹¹⁸ RAUSCHER, A, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, in: Baraúna-Kommentar 197.

¹¹⁹ Gemeint ist hiermit die engste Verbundenheit der gesamten Menschheitsfamilie. Heute würde man vielleicht »Geschwisterlichkeit« sagen. Wir bleiben im Folgenden jedoch bei der Begrifflichkeit des Konzils.

offenbart geworden sei. Damit sei auch die Möglichkeit aufgetan, die universale Brüderlichkeit unter allen Menschen zu begründen“¹²⁰.

Die Lehre von der natürlichen Freundschaft aller Menschen wurde bereits in der vorchristlichen Philosophie entworfen; von Sokrates über Aristoteles, die Stoiker und den Kirchenvätern gelangte diese Lehre in die Sozialphilosophie des Thomas von Aquin: *Homo homini naturaliter amicus*. Diese Erkenntnis drückt allerdings nicht die Haltung und Gesinnung der Freundschaft unter Menschen aus, sondern den ontologischen Sachverhalt, dem diese natürlicherweise folgen sollen¹²¹. Von Christus her werden für die Einheit der Menschen untereinander ganz neue Horizonte erschlossen, die alle natürliche Erkenntnisse transzendieren: „Als Erstgeborener unter vielen Brüdern“ (Röm 8,29) stiftete er als Geschenk seines Geistes die neue brüderliche Gemeinschaft in der Kirche (GS 32). Bevor aber die Brüderlichkeit zur Aufgabe gemacht wird, lässt das Konzil sie als Gabe von Gott erkennen, die als solche allen zur drängenden Pflicht geworden ist (Solidarität)¹²². Bei der Brüderlichkeit handelt es sich nicht zunächst um eine Sache der Gesinnung oder der Haltung, sondern um eine neue seinsmäßige Realität: „...Denn der Geist Christi, den er allen schenkt, die ihn im Glauben und in der Liebe annehmen, ist ja der „Geist der Kindschaft“, der unserem Geist bezeugt, dass wir Kinder Gottes sind und deswegen mit Christus gemeinsam dasselbe Abba! Unser Vater! (vgl. Röm 8, 14-17) rufen können“¹²³.

Obwohl die Verbindungen unter den Menschen wachsen, zu deren Entwicklung die heutigen technischen Fortschritte viel beitragen, kommt der Mensch zu tieferen persönlichen Beziehungen erst durch gegenseitige Dienste und durch das Gespräch aus dem Geist der Brüderlichkeit, aus dem Geist Christi. Kurzum: Die neue brüderliche Gemeinschaft im Heiligen Geist ist eine Wirkung des Erlösungswerks Christi. Dieses christliche Prinzip wird im Text auf alle Menschen ausgeweitet: Deswegen ist allen Kindern Gottes (allen Menschen) in Brudergeist zu begegnen, da sie eine Familie bilden (GS 24). Unter ihnen soll es keinen Platz für Hass oder Aversion geben. Den anderen nicht wertzuschätzen und ihn nicht zu lieben, bedeutet sich selber geringzuschätzen und seine eigene Würde nicht anzuerkennen¹²⁴.

¹²⁰ AUER, Alfons, Das menschliche Schaffen in der Welt, 56-73, in: SANDFUCHS, W (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, 67.

¹²¹ Vgl. RAUSCHER, A, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens in: Baraúna, 181f.

¹²² JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 46.

¹²³ WEBER, Wilhelm, Sozialtheologischer Gehalt, in: Baraúnas-Kommentar, 182.

¹²⁴ Vgl. GERTLER, Thomas, Jesus Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein, Leipzig 1986, 147; La Iglesia en diálogo con nuestro mundo, hrsg. v. Univerisdad de Deusto, Bilbao (1967), 112 [Übersetzung JN].

3.2.4.3 Gleichheit und Gerechtigkeit

Die wesentliche Gleichheit und die soziale Gerechtigkeit gründen in der Schöpfungslehre („Da alle Menschen eine geistige Seele haben und alle nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben“ - GS. 29) und in der Christologie, besser gesagt, im Erlösungswerk Christi („da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen“ - ebd.). Die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen ergibt sich also aus dem Wert und der Würde der menschlichen Person und nicht aus den verschiedenen Fähigkeiten oder Begabungen, Leistungen oder Beiträgen, Interessen oder Neigungen. Es ist die Gleichwertigkeit und nicht die Gleichartigkeit der Menschen, die hier in Frage steht¹²⁵. Darum der Ruf des Konzils mit großem Nachdruck: „Die grundlegende Gleichheit aller Menschen, also die Geistigkeit, Gottebenbildlichkeit, Berufung und Bestimmung, die allen in gleichem Maße und ohne Unterschied zukommt, muss immer mehr zur Anerkennung gebracht werden“ (ebd.).

Gegen die Gleichheit richtet sich jede Art von Diskriminierung, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, Sprache oder Religion. Die Diskriminierung jeder Art muss überwunden und beseitigt werden, „da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (ebd.). Die Gleichheit verlangt die Gestaltung einer Gesellschaft, in der keine Klassen geschaffen werden. Die soziale Gerechtigkeit, als dynamisches und gestaltendes Prinzip im Leben der Gesellschaft, fängt gerade dort an, wo die Gleichheit aller Menschen anerkannt und die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ungleichheit überwunden wird. Aber sie wird erst dadurch erfüllt, „dass jeder gemäß seinen eigenen Fähigkeiten und den Bedürfnissen der Mitmenschen zum Gemeinwohl beiträgt (GS 30). Christlich gesprochen: Die Botschaft vom neuen Menschen und von der neuen Gemeinschaft, die Christus heraufgeführt hat, muss gehört und angenommen werden, d.h. „über die Verpflichtung zur Gerechtigkeit hinaus muss das evangelische Gebot der Liebe erfüllt werden“¹²⁶.

3.3 Der geschichtliche Mensch

3.3.1 Die Entdeckung der Geschichtlichkeit

Dass der Mensch befreit ist aus dem festen und im Lauf der Jahrhunderte immer mehr verengten Gerüst des antiken Kosmos¹²⁷, dass er nicht nur zwischen vorgegebenen

¹²⁵ Vgl. RAUSCHER, A, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, in: Baraúnas-Kommentar (1968), 198.

¹²⁶ AUER, A, Das Menschliche Schaffen in der Welt, 67.

¹²⁷ Vgl. JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 15f: „Durch Kopernikus und Galilei bricht der antike Kosmos zusammen, als anschaulich- geordnete Gestalt (mit der Erdkugel in der Mitte, Sphären,

Ordnungen zu wählen hat, sondern seine Freiheit selbst Ursprung solcher Ordnungen ist, dass er sich selbst Gestalt gibt, seine Lebensweise bestimmt und Kultur schafft, kann man als Resultat einer Reihe von Entdeckungen und Erkenntnissen der Neuzeit und Moderne bezeichnen. Denn am Beginn der Neuzeit empfanden die Menschen den Umbruch der neuen Welt- und Selbsterfahrung nicht als Verlust, sondern als Befreiung¹²⁸: Der Mensch hat nun nicht mehr nachzuvollziehen und nachzuahmen; er kann und muss erfinden, die Welt erobern und meistern (gerade in diese Zeit fällt z. B. die Entdeckung Amerikas), alles in Besitz nehmen, kultivieren und in seine selbst entworfene Ordnung bringen. Aus diesem «Herrschaftsgefühl» heraus hat sich der Mensch im 18. und 19. Jahrhundert als geschichtliches Wesen entdeckt, anfangs unter Einfluss des deutschen Idealismus, der die Wirklichkeit als ein dynamisches Geschehen betrachtet. Aber erst als die Entwicklung alles Lebendigen (Evolution) entdeckt wurde, erfasste das neuzeitliche Bewusstsein die *geschichtliche* Verfassung des Menschen. Von da aus warf man einen Blick auf die Anfänge des menschlichen Lebens und kam man zur Erkenntnis, dass der Mensch am Anfang nicht vollendet, also nicht „fertig“ war, sondern *geschichtlich* geworden ist. Dilthey ging einen Schritt weiter und behauptete, der Mensch habe nicht bloß eine Geschichte, sondern er sei Geschichte. Er sei nicht zunächst fertig und abgeschlossen und mache dann Geschichte, sondern aus seiner schöpferisch-freiheitlichen Verfassung fließe Geschichte hervor. Seine Geschichte sei nicht festgelegt, sie könne so oder anders sein, aber sie müsse sein¹²⁹. Aber nicht nur der Mensch, sondern auch die Natur, die stofflichen und organischen Gebilde besitzen eine Geschichte, unterliegen einem Entwicklungsprozess, der nicht umkehrbar ist. So ist ein neues Welt- und Selbstverständnis aufgebrochen: „Die Gesamtwirklichkeit, das Universum, das Leben und der Mensch sind *geschichtlich*. Der Mensch ist die Spitze der dynamischen Wirklichkeit, denn er starrt nicht mehr in die Vergangenheit oder lebt bloß für die Gegenwart, er blickt in die Zukunft, die sich als Werk seiner schöpferischen Freiheit enthüllt“¹³⁰.

Die «Geschichtlichkeit» des Menschen zählt – wie im ersten Kapitel angedeutet – zu den Themen, die besonders im 20. Jahrhundert zu zentralen Topoi der philosophischen und theologischen Anthropologie gemacht wurden. Den Konzilstheologen war dieser Sachverhalt längst bekannt. Ihnen war es daher bewusst, dass ein Dokument, das sich mit „Kirche und Welt“ bzw. „Kirche in der Welt“ beschäftigt, die Geschichtlichkeit des

Himmelskörpern, raffinierter Materie, usw.) über der sich der Ursprung aller Bewegungen im Universum befindet, religiös gesagt, wo Gottes Wohnung ist“.

¹²⁸ Zum Folgenden in: JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 16-18. (Eine Zusammenfassung).

¹²⁹ Zit. n. JURITSCH, M, der Mensch, die ungelöste Frage. 19.

¹³⁰ Ebd. 20.

Menschen nicht übersehen durfte. Auf diesem Grund hat das Konzil als Ganzes ein besonderes Verständnis für die menschliche Geschichte entwickelt und es in jedem Dokument zu reflektieren versucht. Die ausführliche Einleitung der Pastoralkonstitution (GS 4-10) zeigt auf, wie wichtig dieser Aspekt für die katholische Theologie und das Lehramt geworden war, so dass er zum Ausgangspunkt der Lehre über den Menschen gemacht wurde.

Das Konzil hebt hervor, dass „das Leben eines jeden weitgehend durch die geschichtliche Situation bestimmt ist, in welche er hineingeboren wird und in welcher er seine Aufgabe zu erfüllen hat. Die geschichtliche Situation prägt die Menschen durch vielerlei Kräfte, durch ihre Kultur, ihre Wissenschaft, ihre Wirtschaft, ihre Sozialstruktur, ihre politischen Erfolge und Misserfolge, durch ihr aus geheimnisvollen Abgründen aufsteigendes Lebensgefühl, durch ihre Hoffnungen und ihre Verzweiflungen, durch das jeweilige Milieu“¹³¹. Es wird jedoch hinzugefügt, dass der Einzelne nicht nur als Produkt geschichtlicher Vorgänge verstanden werden darf: „Wenn der Mensch im hohen Maß von seiner Zeit geformt wird und sich in ihm die Entwicklungslinien der Zeit wie in einen Knotenpunkt sammeln, so muss er doch die Zeit umgekehrt wieder ergreifen [können], um in ihr sein Eigenes zu wahren und ihr seinen Geist einzustiften“¹³².

3.3.2 Geschichtliches Dasein im christlichen Sinn

Die Geschichtlichkeit des Menschen beinhaltet im Gedankengang der Pastoralkonstitution den Aspekt der „Heilsgeschichte“ oder des „Heils in der Geschichte“¹³³. Diese Behauptung kann zwar nicht durch einzelne Stellen belegt werden, aber sie lässt sich aus den Aussagen des Dokuments erschließen. Wenn das Konzil die Freiheit und das schöpferische Wirken als Grundverfassung des Menschen ansieht, folgt daraus die Geschichtlichkeit; und wenn diese Freiheit und schöpferische Kraft von Gott her kommen und auf Gott hin gerichtet sind, folgt daraus „Heilsgeschichte“. Der Mensch ist sich selbst Aufgabe, er muss sich vollenden zu dem, was in ihm grundgelegt ist, aber nicht eigenmächtig, sondern als Antwort auf den Anruf des Schöpfers. Er ist Mittel- und Höhepunkt der geschaffenen Welt, die von ihm Gestaltung und Gesicht erhält; ja, jede Entscheidung und Handlung wirkt sich in die Zeit aus und schafft Geschichte. Der Mensch kann nur entscheiden, wie seine Lebensgeschichte und die Geschichte der Welt ihren Lauf nehmen sollen, aber er kann nicht entscheiden, ohne Geschichte zu leben. Gerade in dieser Tatsache liegen Potential und Gefahr zugleich!

Wenn die Geschichte nicht ziellos ist, sondern ein Ziel hat, nämlich die Vollendung alles

¹³¹ SCHMAUS, M, Die menschliche Gemeinschaft 33-56, in: SANDFUCHS Wilhelm (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Eine Einführung in die Pastoralkonstitution, Würzburg 1966, 38f. Vgl. dazu GS 25,33,35.

¹³² Ebd. 39

¹³³ Vgl. RATZINGER, J, Kommentar zum ersten Kapitel, in: LThK², 14/III (1968), 286.

Geschaffenen, dann ist sie – christlich gesprochen – Heilsgeschichte, denn seine eigene Vollendung und die der Welt kann der Mensch nicht allein, aus eigener Kraft, erreichen. Die jüdisch-christliche Tradition betrachtet daher den Menschen gern als geschichtliches Wesen auf dem Weg zu Gott und wehrt sich somit gegen eine Trennung zwischen Geschichte und Heilsgeschichte. Durch das Christusgeschehen ist die Geschichte zur Heilsgeschichte geworden. Dem gegenüber stand seit der Neuzeit eine andere Bedeutung von Geschichte: „Sie ist vor allem *Fortschritt*, und zwar *getrennt von Gott*“. Die erneute Reaktion der Kirche, die sich in der Pastorkonstitution niederschlägt, besteht darin, wiederzuentdecken, wie Geschichte und Heil verwoben sind. „Das Gottesreich schwebt nicht über dem Geschehen der Welt, es lebt in der Geschichte und blüht schrittweise zu seiner Fülle auf [...] Irdische Geschichte und wachsendes Gottesreich laufen nicht parallel, sie sind miteinander verbunden“¹³⁴.

Geschichte und Heilsgeschichte, Welt und Kirche sind ihrer Natur nach zwar verschieden, aber ergänzen sich doch gegenseitig. Das Konzil erkennt die Geschichte als Fortschritt an, d.h. erkennt, dass die Entwicklung die Situation des Menschen verbessert hat, aber es wirft gleichzeitig viele Fragen über Gerechtigkeit, Reifung der menschlichen Person und Wahrheit auf¹³⁵. So wird vom Konzil jeder angerufen, mit kritischer Dankbarkeit aus dem ihm Vorliegenden aufzunehmen, was bewahrenswert ist, und abzustoßen, was unheilvoll ist. Aufgabe des geschichtlichen Menschen sei es, das Bisherige *schöpferisch* weiterzubilden und dem Überlieferten Neues und Anderes hinzuzufügen¹³⁶. Denn ein wesentlicher Bestandteil der Geschichtlichkeit des Menschen ist seine Tätigkeit, sein Schaffen in der Welt.

3.3.3 Das menschliche Schaffen in der Welt

Das Konzil stellt fest, dass die Herrschaft des Menschen über die Natur sich ständig und immer mehr ausbreitet. Das hat zur Folge, dass der heutige Mensch sich viele Güter, die er früher nur als Geschenk von höheren Mächten erwartete, durch seine eigene Tat beschafft. Es wird aber gleich gefragt: Was ist der Sinn und der Wert dieser angestrebten Tätigkeit? Wie sind all diese Güter zu nutzen? Was ist das Ziel dieses individuellen und kollektiven Bemühens?¹³⁷ Peter Smulders erweitert die Fragestellung: „Was ist mit den irdischen

¹³⁴ JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 85. Entsprechend: *Gaudium et spes* 34-35; 38-39.

¹³⁵ Vgl. Ebd. 86. Entsprechend: *Gaudium et spes* 3, 4-8, 15. Siehe besonders Art. 6.

¹³⁶ Vgl. SCHMAUS, M, Die menschliche Gemeinschaft 33-56 in: SANDFUCHS, W (Hg.), Die Kirche in der Welt heute, 39. Entsprechend: *Gaudium et spes* 9, 31.

¹³⁷ *Gaudium et spes* 33. Alois Guggenberger kommentiert dazu: „Der in wissenschaftlicher Forschung und technischer Meisterung über Natur und Welt verfügende Mensch darf nicht unterlassen, nach dem Sinn seines Tuns zu fragen. Sonst geschieht, dass seine Verfügungsmacht ständig größer wird und in heute noch nicht übersehbare Dimensionen wächst, so dass ihm schließlich alles gehört, er selbst aber immer weniger sich selbst gehört, dass er sich selbst verliert“. Die Würde der menschlichen Person 12-32, in: SANDFUCHS, W (Hg.), die Kirche in der Welt von heute, 23.

Dingen? Spricht ihnen die Kirche eine Selbständigkeit oder nicht? Was ist von der fortschreitenden Entwicklung der Welt, was von deren Erfolgen zu halten, deren sich die Welt heute rechtmäßig rühmen zu können glaubt? Welche Bedeutung hat das Evangelium für den Menschen gerade in seiner irdischen Tätigkeit, für den Menschen als „homo faber“?¹³⁸ Darauf kann die Kirche durch das Wort Gottes antworten, auch wenn sie nicht immer zu jeder Frage eine fertige Antwort bereit hat (GS 33). Sie versucht aber, eine christliche Schau der persönlichen und gesellschaftlichen Tätigkeit zu bieten. Zu diesem Zweck betrachtet sie zunächst die Schöpfungsordnung, um sich dann der Botschaft des Evangeliums zuzuwenden.

Die Pastoralkonstitution sieht in der «Gottebenbildlichkeit» und im «Herrschaftsauftrag» Gottes, die Erde und alles, was ihr gehört zu unterwerfen und zu regieren (Gen 1, 26-28), den *Ursprung* des menschlichen Schaffens in der Welt. Das allgemeine Prinzip würde etwa so lauten: „Das persönliche und gemeinsame menschliche Schaffen, dieses gewaltige Bemühen der Menschen im Laufe der Jahrhunderte, ihre Lebensbedingungen stets zu verbessern, entspricht als solches der Absicht Gottes“ (GS 34). Gleichzeitig ruft sie den Menschen auf, seinen Schöpfer und dessen Willen anzuerkennen und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf ihn hinzuordnen. Das gilt auch für das gewöhnlich alltägliche Tun, „denn Männer und Frauen dürfen überzeugt sein, dass sie durch ihre *Arbeit* das Werk des Schöpfers weiterentwickeln¹³⁹. Die Welt, als Schauplatz der menschlichen Geschichte und Ort menschlicher Tätigkeit, ist geprägt von Unternehmungen, Niederlagen und Siegen, sie bekommt dadurch ständig ein neues Gesicht: „Die Christen glauben, dass die Siege der Menschheit ein Zeichen der Größe Gottes und die Frucht seines unergründlichen Ratschlusses sind“ (ebd.).

Damit ist etwas über den Sinn und Wert des menschlichen Bemühens gesagt, aber noch nichts über das Ziel. Worauf zielt denn das Ganze hin? Was soll das menschliche Schaffen

¹³⁸ SMULDERS, Peter, Das menschliche Schaffen in der Welt, in: Baraúnas-Kommentar (1968), 201. 204.

¹³⁹ Die Arbeit wurde in früheren Generationen oft als Mühsal und Last, im religiösen Sinne als Folge des Fluches Gottes (Vgl. Gen. 3,18) empfunden. Bis tief in die christlichen Jahrhunderte bedeutete Arbeit also so viel wie Mühsal. Erst in der Neuzeit und vor allem in der Moderne hat man der Arbeit durch den Begriff der „Verdienstlichkeit“ einen höheren Sinn gegeben, also dass der Mensch durch sie seine Würde verwirkliche. Bereits vor der technischen Revolution verkündete man den neuen Menschen, der aus Schöpferkraft und Erfindergeist lebt. Die Industrie brachte dem Menschen ein neues Verständnis: Er ist zur Meisterung und Gestaltung der Welt bestimmt und erkennt sich daher wesentlich als arbeitendes Wesen, so dass die neue Maxime lauten könnte „Ich arbeite, also bin ich“. Die Arbeit wird also nicht mehr als Mühsal angesehen, sondern als schöpferische Vollendung, d.h. dadurch erlebt der Mensch seine eigene Kraft und Freiheit. Auf der anderen Seite ist die Arbeit ein Ausfluss des Personseins, d.h. das Tun des Menschen gründet in der freien Personalität und entfaltet sie zugleich (GS 67). Theologisch gesehen: Die Arbeit ist die Weiterentwicklung des Werkes des Schöpfers, ihr letztes Ziel ist, zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Plans beizutragen. Das menschliche Schaffen stellt also keineswegs einen Gegensatz zu Gottes Macht dar, es soll vielmehr ein Zeichen der Größe Gottes sein (vgl. GS 34). Vgl. JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 66-68.

in der Welt jedem Einzelnen und der Menschheitsfamilie bringen? Das Konzil antwortet folgendermaßen: „Ebenso ist alles, was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung der gesellschaftlichen Verflechtungen tun, wertvoller als der technische Fortschritt“ (GS 35). Größere *Gerechtigkeit*, umfassendere *Brüderlichkeit* und humanere *Ordnung* werden allerdings nur dann erreicht, wenn man auf die Richtschnur achtet, nämlich, dass das menschliche Schaffen „gemäß dem Plan und Willen Gottes mit dem echten Wohl der Menschheit übereinstimme und dem Menschen als Einzelwesen wie als Glied der Gesellschaft gestatte, seiner ganzen Berufung nachzukommen und sie zu erfüllen“ (ebd.)

Der menschliche Fortschritt bringt mit sich aber auch eine große Versuchung, die darin besteht, „dass die Wertordnung verzerrt und Böses mit Gutem vermenget wird¹⁴⁰. Daher warnt das Konzil ausdrücklich mit den Worten des Apostels Paulus: „Macht euch nicht dieser Welt gleichförmig“ (Röm 12,2a). Das heißt, macht euch nicht dem Geist des leeren Stolzes und der Bosheit untertan, der das auf den Dienst Gottes und des Menschen hingebundene menschliche Schaffen in ein Werkzeug der Sünde verkehrt (GS 37), sondern, „lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Denkens, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist“ (Röm 12,2b).

Das Konzil geht dann von der Schöpfungsordnung zum zentralen Ereignis der Heilsgeschichte über, zur Menschwerdung des Sohnes: „Als wirklicher Mensch ist er in die Geschichte der Welt eingetreten“ und hat die Liebe Gottes geoffenbart (1Joh 4,9). Das neue Gebot der Liebe ist zum Grundgesetz der menschlichen Vervollkommnung und deshalb auch der Umwandlung der Welt geworden (GS 38). Sofern es geglaubt wird, dass der Weg der Liebe allen Menschen offen steht, sind alle Versuche, eine allumfassende Brüderlichkeit herzustellen, nicht vergeblich. Diese Liebe soll aber nicht nur in großen Dingen angestrebt werden, sondern auch und besonders in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen, so dass durch sie jeder Einzelne imstande sei, sein eigenes Leben *humaner* zu gestalten (ebd.). Das menschliche Schaffen muss durch das Geheimnis Jesu Christi geläutert, gereinigt und zur Vollendung geführt werden, d.h. die Gemeinschaft mit Christus muss sich im täglichen Tun des Menschen zugunsten seines Heiles auswirken. Damit wird mehr gesagt, als nur dass das menschliche Handeln Anteil am Tun des lebendigen Gottes ist, vielmehr ist es Anteil am

¹⁴⁰ „Die ganze Geschichte der Menschheit durchzieht ein harter Kampf gegen die Mächte der Finsternis, ein Kampf, der schon am Anfang der Welt begann und nach dem Wort des Herrn bis zum letzten Tag andauern wird. Der einzelne Mensch muss, in diesen Streit hineingezogen, beständig kämpfen um seine Entscheidung für das Gute, und nur mit großer Anstrengung kann er in sich, mit Gottes Gnadenhilfe, seine eigene innere Einheit erreichen“ (GS 37b).

erlösenden Wirken Christi in der Welt: „Wo dem Menschen gedient wird, wo die Person und die Personengemeinschaft in Freiheit und Liebe gefördert werden, wird der Boden für das Kommen des Reiches Gottes bereitet¹⁴¹“.

Das menschliche Schaffen hat schließlich auch eine eschatologische Ausrichtung; denn es gehört zum Kern der christlichen Lehre, „dass Gott eine neue Wohnstätte und eine neue Erde bereitet, auf der die Gerechtigkeit wohnt, deren Seligkeit jede Sehnsucht nach Frieden in den Herzen der Menschen erfüllt und übertrifft“ (GS 39). Hierbei zählt *Gaudium et spes* eine Reihe von Geschehnissen auf, die das menschliche Leben und den Glauben krönen: Der Tod wird besiegt und die Kinder Gottes werden in Christus auferweckt werden; Verweslichkeit wird mit Unverweslichkeit bekleidet; die Liebe und alles, was sie gewirkt hat, wird bleiben und die ganze Schöpfung wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit (vgl. ebd.). Die Erwartung all dieser Dinge darf allerdings nicht die Sorge für die Gestaltung dieser Erde abschwächen, sondern muss die Menschen ermutigen; denn obwohl der menschliche Fortschritt vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, sofern es zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beiträgt.

3.3.4 Die personale und soziale Verantwortung

Die starke Betonung der Einheit aller Menschen in der Verantwortung gegenüber sich selber, den anderen und dem universalen Gemeinwohl der Menschheit ist ohne Zweifel eines der Hauptthemen der Pastoralkonstitution¹⁴². Die Verantwortung ist Richtschnur des personalen und gesellschaftlichen Lebens, aber sie muss zuerst anerzogen werden. Es heißt: man muss „bedacht sein, sie [die einzelnen Menschen] mit den heute der Menschheit zur Verfügung stehendenden reichen Hilfen zu einer umfassenderen Kultur des inneren Menschen zu erziehen“ (GS 31). Dabei geht es nicht um Theorien, sondern um Erfahrungen, denn zum „Verantwortungsbewußtsein kommt der Mensch kaum, wenn die Lebensbedingungen ihn nicht zu einer Erfahrung seiner Würde und zur Erfüllung seiner Berufung durch die Hingabe seiner selbst für Gott und den Nächsten kommen lassen“ (ebd.).

Gegenüber dem weitverbreiteten Interessendenken wird die Verantwortung herausgestellt, die unter die Hauptpflichten jedes Einzelnen und jeder Organisation zu rechnen und als solche zu beachten ist. Sie wird sich umso schneller auswirken, wenn die Einzelnen und die Gruppen die sittlichen und sozialen Tugenden bei sich pflegen und sie in der Gemeinschaft verbreiten; sie kann nur gelingen, wenn der Mensch zum vollen Bewusstsein seiner eigenen

¹⁴¹ JURITSCH, M, Der Mensch, die ungelöste Frage, 82.

¹⁴² Vgl. RAUSCHER, A, Die menschliche Gemeinschaft, in: Baraúnas-Kommentar (1967), 194.

Würde und seiner Aufgabe in der Gemeinschaft kommt¹⁴³. Wenn der Mensch es sich bequem macht und nur um seine „Selbstherrlichkeit“ kümmert, wird seine Freiheit schwach. Wenn er aber die Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens bejaht und sich dem Dienst an der menschlichen Gemeinschaft verpflichtet fühlt, gewinnt seine Freiheit an Kraft.

Je mehr nämlich die Welt zusammenwächst und Fortschritte macht, desto mehr besteht die Gefahr, die Grenzen zu überschreiten, jene Grenze, die aus der Würde der menschlichen Person abzulesen sind. Es erfordert also eine bewusste Verantwortung, die zwar zur aktiven Tätigkeit und Mitbeteiligung aller für eine bessere Ordnung der Welt verpflichtet, aber diese zugleich zum echten „Gut“ für die Person und die Gemeinschaft werden lässt¹⁴⁴. Auch die Macht soll von der Verantwortung gebändigt werden: „Je mehr aber die Macht der Menschen wächst, desto mehr weitet sich ihre Verantwortung, sowohl die der Einzelnen wie die der Gemeinschaften“ (GS 34).

Wenn die Anstrengung der Menschheit, auch die kleinen, alltäglichen Dienste, zur Weiterentwicklung des Werks des Schöpfers und damit zur geschichtlichen Erfüllung des Planes Gottes beitragen, dann gehört der aus ihnen hervorgehende Fortschritt zum Schöpfungsauftrags des Menschen. Umso mehr muss es aber das entsprechende Bemühen geben, Menschsein und menschliche Tätigkeit als Gabe und Aufgabe zu verstehen, um sie verpflichtender und heiliger werden zu lassen¹⁴⁵. Wichtig ist, „dass man menschliches Schaffen nicht nur als etwas von Gott Herkommendes sieht, sondern auch den Rückbezug auf Gott hin ausdrücklich als spezifisch menschlich betont“¹⁴⁶.

Aus der Bindung an Gott folgt also nicht eine Weltflucht, sondern die Verantwortung, die zum Dienst an der Verbesserung der Welt verpflichtet: Daraus wird klar, dass die christliche Botschaft die Menschen weder vom Aufbau der Welt ablenkt noch zur Vernachlässigung des Wohls ihrer Mitmenschen hintreibt, sondern vielmehr sie strenger zur Bewältigung dieser Aufgaben verpflichtet (GS 34b). Der Mensch trägt also Verantwortung für seine Mitmenschen und für die Geschichte, und dies ist eine Hauptaussage der Anthropologie des modernen Bewusstseins¹⁴⁷ und nicht nur der christlichen Theologie. Zur Grundstruktur des heutigen menschlichen Selbstverständnisses gehören nämlich die Notwendigkeit des

¹⁴³ Vgl. Ebd. 194.199. Entsprechend *Gaudium et spes* 30-31.

¹⁴⁴ Vgl. Ebd. 199.

¹⁴⁵ Vgl. Ebd. 209.

¹⁴⁶ GERTLER, Th., Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein, 199.

¹⁴⁷ „Es gibt heute so etwas wie ein „Credo“ des neuen Menschen, das die Grenze von marxistisch und liberal (östlich und westlich) überschritten hat. «Wir stehen», so sagt das Konzil, »vor der Geburt eines neuen Humanismus, für den der Mensch vor allem durch seine Verantwortlichkeit gegenüber seinen Brüdern und gegenüber der Geschichte definiert ist«. RATZINGER, J, Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen. Gesammelte Schriften, 7/2 (2012), 866f.

Miteinanderarbeitens; der Sinn für die Solidarität und den Schutz des Menschen; der Wille, die zukünftigen Lebensbedingungen glücklicher zu gestalten usw. (vgl. GS 57). Hier wird gesagt, das Konzil sehe, dass alle positiven Werte, die sich aus der heutigen Situation und dem menschlichen Selbstbewusstsein ergeben, als eine Art Vorbereitung für die Aufnahme der Botschaft des Evangeliums verstanden werden können¹⁴⁸. Man könne sie sogar in den Zusammenhang der Christologie einordnen.

3.4 Christus, die Antwort auf die Frage nach dem Menschsein

Nach allem bisher Gesagten kann nun eine christliche Antwort formuliert werden auf die anthropologischen Grundfragen, die der Text selbst *programmatisch* gestellt hatte (Art. 10. 11), und diese geht von folgender Erkenntnis aus: „Tatsächlich klärt sich im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“. Die Schlussfolgerung davon lautet: „Es ist also nicht verwunderlich, dass in ihm [Christus] die eben *genannten* Wahrheiten ihren Ursprung und ihren Gipfel erreichen“ (GS 22a, Hervorhebung JN). Die Deutung und Vertiefung aller Aussagen über den Menschen in der Pastoralconstitution werden also von der Christologie her gewonnen. Aber nicht so, als würde man den Menschen sagen, „sie fänden in Christus Erfüllung. Sie werden Christus nicht untergeordnet, vielmehr wird das »Mysterium des fleischgewordenen Wortes«, also Christus als der Ort der Inkarnation Gottes, den Menschen zugeordnet. Es besteht eine unmittelbare Verbindung zwischen dem, was Christus ist, und dem, worin Menschen sich über sich selbst aufklären können“¹⁴⁹.

Bemerkenswert ist die Formulierung: „Das Geheimnis des Menschen klärt sich im Geheimnis Christi auf“. Bei Christus wie beim Menschen steht man also vor einem Geheimnis. Will das heißen, die Wahrheit über den Menschen bleibe weiterhin ein Mysterium? Oder steht das Wort „Mysterium“ für die in Christus geoffenbarte Wahrheit über den Menschen?¹⁵⁰ Anscheinend geht es hier nicht um das „Mysterium“ an sich, sondern vielmehr um die Identifizierung Christi mit dem Menschen, weshalb er hier *ausdrücklich* als das «fleischgewordene Wort» bezeichnet wird: „Die Identifizierung Christi als des fleischgewordenen Wortes erschließt, was den Menschen am Geheimnis seiner Existenz ausmacht. Die Identifizierung klärt, worum es sich bei ihrer Trauer und Angst, ihrer Freude und Hoffnung dreht. Wer von Christus spricht, betreibt Aufklärung über den Sinn des

¹⁴⁸ Vgl. Ebd. 867f.

¹⁴⁹ SANDER, H-J, Kommentar zur Pastoralconstitution, in: Herders- Kommentar, Bd. IV (2005), 739.

¹⁵⁰ «Mysterium» ist ein aus der Bibel entnommener theologischer Begriff. Die erste Kritik lautete deswegen: Der Begriff sei so biblisch und für Nichtchristen unverständlich. Die Kritik wurde aber abgewiesen, weil Art. 22 eben das eigentlich Christologische ist. «Mysterium» im neutestamentlichen Sinn meint „den göttlichen Heilsratschluss, der in Christus zur Durchführung und Offenbarung gekommen ist“. Siehe: Gertler, Th. 135.

Menschseins und die Bedeutung jedes Menschen“¹⁵¹. Damit wird ein Brennpunkt der gesamten Argumentation von *Gaudium et spes* formuliert: Die Präsenz Christi unter den Menschen ist eine erhellende Tat. Es geht nicht bloß um die Bedeutung des Mysteriums Christi für den Menschen, also allein die Konsequenzen des Christuserignisses für jeden Einzelnen, sondern darum, dass „im Geheimnis Mensch der Mensch Christus, der Höhepunkt und Ursprung aller Wahrheiten über den Menschen, mitgemeint ist“¹⁵².

Fast alle entscheidenden christologischen Themen werden angesprochen: die zwei Naturen der einen Person, die Erlösung durch das Kreuz, die Gnade im Glauben an Christus, die Offenbarung des Gott-Mensch-Verhältnisses. Es wird so formuliert, dass mit Christus die menschliche Natur zur erhabenen Würde erhoben wurde und auf diesem Grund die Christologie sich in positiver Weise auf alle Menschen ausdehnen lässt. Die Gedankengänge der Argumentation von *GS 22* werden hier folgendermaßen rekonstruiert: Christus, der neue Mensch, das Mysterium Christi, die christliche Existenz und der Universalitätsanspruch der Erlösungstat Christi.

3.4.1 Christus, der neue Mensch

Die Deutung des endzeitlichen Erlösers vom ersten Menschen her ist genuin christlich und speziell paulinisch¹⁵³. Adam, dem ersten Menschen, wird Christus, der letzte Adam, gegenübergestellt: „Adam, der erste Mensch, wurde ein irdisches Lebewesen. Der letzte Adam wurde lebendig machender Geist“ (1Kor 15,45). Paulus sieht in Adam den ersten Menschen, „dessen Wesen und Weg für die ganze Menschheit von schicksalhafter Bedeutung war; in analoger, inhaltlich aber entgegengesetzter Weise kommt der Geschichte des Christus universale Geltung zu“¹⁵⁴. Die Adam-Christus-Typologie wird in der Pastoralkonstitution nicht im engen paulinischen Sinn genommen, sondern in dem weiteren Sinn der Kirchenväter, also „ausgeweitet und umgriffen von einer schon in der Schöpfung angelegten Finalisierung des Menschseins auf Christus“¹⁵⁵. Beide Quellen sind aber nur Verweise auf die heilsgeschichtliche Konzeption der Pastoralkonstitution, die etwas Neues sagen will. Die Formulierung „der neue Mensch“ besagt nämlich mehr als „der perfekte Mensch“, wie es im früheren Text von Ariccia hieß. Dort sollte die Vollendung des Menschseins in Christus ausgedrückt werden. Das barg aber die Gefahr des

¹⁵¹ SANDER, H-J, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, in: Herders- Kommentar, IV, 740.

¹⁵² Vgl. GERTLER, Th., Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein, 135f.

¹⁵³ Röm 5, 14, 1Kor 15, 22. 45; auch Phil 2, 5-11 als Hintergrund von Gehorsam und Ungehorsam.

¹⁵⁴ BETZ, Otto, Adam. 2.2 Paulus, in: Theologische Realenzyklopädie, TRE¹ 1, 416.

¹⁵⁵ GERTLER, Th., Christus, die Antwort der Kirche, 121. *GS 22* fügt deswegen (in der Fußnote 27) außer eines paulinischen Zitats (Röm 5,14) eines von Tertullian an: „de carnis resurr. 6: „Was im Lehm geformt wurde, war auf Christus hin gedacht, den künftigen Menschen“ (PL 2, 282; CSEL 47, S.33, Z. 12-13).

Missverständnisses in sich, diese Vollendung als eine lineare Fortsetzung, als eine bloße Überhöhung des im Menschen schon Angelegten zu verstehen¹⁵⁶. Die Formulierung besagt auch mehr als „Christus, Ursprung des neuen Menschen“. Christus ist zwar der Ursprung des neuen Menschen, aber nicht ein Ursprung, der außerhalb des Menschen steht. Von ihm kommt nicht bloß der Ursprung der neuen Humanität, sondern in ihm ist die ontische Identität des Menschen vollständig enthüllt und vollkommen realisiert¹⁵⁷.

„Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS 22a). Das heißt, indem Christus den Vater und seine Liebe zu uns offenbarte, zeigte er alle Dimensionen des menschlichen Daseins und eröffnete den Menschen die höchste aller Berufungen¹⁵⁸. Mit der Adam-Christus-Relation wird ein Bogen zwischen Art. 12 und 22 gezogen: Gottes Ebenbild erfüllt sich erst in der erhabenen personalen Würde des Menschen¹⁵⁹, die die Inkarnation (Menschwerdung des Wortes Gottes) mit sich gebracht hat. J. Ratzinger formuliert es so: „...Denn Inkarnation setzt, damit sie sinnvoll sei, den Glauben voraus, dass alle Menschen ein Adam sind. Nur so kann es geschehen, dass sie in den zweiten Adam hinein transportiert und in ihn umgewandelt werden, wie es das Ziel der Inkarnation ist“¹⁶⁰. Eine weitere Anmerkung Ratzingers ist noch zu nennen; er sagt, dass der zweite Adam, Christus, in der Bibel zugleich als der letzte Adam geschildert sei, dessen Kommen erst begonnen habe und in seiner endgültigen Gestalt noch ausstehe. Daraus zieht er die Folgerung: „Wenn folglich Christus ganz wesentlich als der noch Kommende begriffen und als das Ziel des Menschen angesehen wird, mit Christus zweiter Adam zu werden, so tritt damit die Zukunftsgerichtetheit des Menschen gerade von der Christologie her in Erscheinung. Gerade von ihr her muss der Mensch als ein auf Zukunft hin seiendes Wesen begriffen werden“¹⁶¹.

3.4.2 Das Mysterium Christi

Das Mysterium Christi wird unter zwei Kategorien betrachtet: „Menschwerdung“ und „österliches Geheimnis“. Um die erste Kategorie zu erhellen, weist der Text zunächst auf die zwei Naturen Christi hin, um von da aus die Vereinigung Christi *mit jedem Menschen* zu betonen: Der „das Bild des unsichtbaren Gottes“ ist, er ist zugleich „der vollkommene Mensch“. [...] Als der Sohn Gottes „hat er sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen

¹⁵⁶ Vgl. GERTLER, Th., Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein, 120.

¹⁵⁷ Vgl. BRANCACCIO, F, L'antropologia di comunione, 93 [Übersetzung JN].

¹⁵⁸ Vgl. DELHAYE, Ph., Die Würde der menschlichen Person, in: Baraúnas- Kommentar, 163

¹⁵⁹ SANDER, J-H, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, in: Herders- Kommentar IV, 740f.

¹⁶⁰ Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelten Schriften 7/2, 878.

¹⁶¹ Ebd.

mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22b). Die Betonung der *Menschlichkeit* Christi wird noch verstärkt, indem der Text die wichtigsten Vollzüge des Lebens Jesu, jene nämlich, die wir mit ihm gemeinsam haben, aufzählt: „Mit Menschenhänden hat er gearbeitet; mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt; mit einem menschlichen Herzen geliebt; geboren aus Maria; in allem uns gleich außer der Sünde“¹⁶².

Es wird also zunächst das „Christus mit uns“ (cum nobis) hervorgehoben. Es handelt sich hier nicht einfach um die Solidarisierung Christi mit den Sündern und Armen, sondern um sein volles Menschsein, seine Teilnahme an allem, was *menschlich* ist, außer der Sünde. Dass in Christus das volle Menschsein angenommen wird, hat wegen der universalen Solidarität der Menschheit auch Bedeutung für uns, denn dadurch ist unsere Natur „zu einer erhabenen Würde erhoben“. Brancaccio drückt es so aus: „Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime“¹⁶³.

Die zweite Kategorie, die des „österlichen Geheimnisses“, drückt sich am besten durch das „Christus für uns“ (pro nobis) aus. Durch sein Leiden und seinen Tod am Kreuz, durch seine Hingabe aus Liebe und seine Auferstehung hat er uns nicht nur die Versöhnung mit Gott und untereinander erworben und der Knechtschaft der Sünde entrissen, sondern uns vor allem ein Beispiel gegeben, dass wir seinen Spuren folgen können; noch mehr, er hat „den Weg gebahnt, den wir gehen müssen“. Er hat den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergegeben¹⁶⁴, so dass die menschliche Natur, die nie von der göttlichen verschlungen wurde, zu einer erhabenen Würde erhöht worden ist (vgl. GS 22c).

Das Kreuzesgeschehen (agnus innocens) wird hier nicht im allgemeinen Sinn des Sühnetodes Jesu (vgl. Röm 8,34) verstanden, sondern in einem personalen Sinn, so dass jeder Mensch sagen darf: „Der Sohn Gottes hat mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben“ (Gal 2,20). Und das Leben, das Christus dem Menschen dadurch verdient hat, „deutet nicht nur auf ein jenseitiges Leben, sondern auf eine irdische Lebensgestalt. Kennzeichen dieses von Christus erworbenen Lebens sind die neue Gemeinschaft mit Gott und untereinander, in der die soziale Anlage des Menschen (GS 12) zur Vollendung kommt,

¹⁶² Die hier aufgezählten Identifizierungszüge des Sohnes mit uns nehmen die anthropologischen Themen des ersten Kapitels „über die Würde der menschlichen Person“ auf: „der Wesenstand des Menschen in Leib und Seele“ (14); „die Würde der Vernunft, Wahrheit und Weisheit“ (15); „die Würde des sittlichen Gewissens“ (16); „die hohe Bedeutung der Freiheit“ (17). Vgl. GERTLER, Th., Jesus Christus, die Antwort der Kirche, 126.

¹⁶³ Antropologia di comunione, 103.

¹⁶⁴ Es geht eigentlich um mehr als eine bloße «Wiederherstellung» oder «Rückkehr» zum originalen Status des Menschen, als wäre der erste Mensch schon perfekt und vollständig gewesen, als hätte er durch die Sünde diese Vollständigkeit verloren und hätte daher auf das Wiedererlangen seiner originalen Gestalt geharrt. Nein, der erste Mensch war nur das Vorausbild des zukünftigen, nämlich des Christus. Durch ihn ist der Mensch nicht nur mit Gott versöhnt worden, sondern dem Bild des Sohnes gleichförmig geworden.

und die neue Freiheit, die aus alten Bindungen (er)löst zur neuen Bindung der Liebe führt¹⁶⁵.

3.4.3 Die christliche Existenz

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem Ostergeheimnis? Wie sieht die christliche Existenz aus, also das „in Christus sein“ durch den Glauben? Welche Aufgaben ergeben sich daraus und welche letzte Bestimmung kommt dem Christsein zu? Eine Antwort darauf kann zusammenfassend aus dem Text heraus so formuliert werden: Der christliche Mensch ist *erstens* dem Bild des Sohnes „gleichförmig“ geworden; *zweitens* empfängt er die „Erstlingsgaben des Geistes“ (Röm 8, 23), durch die er *drittens* fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen. Der Christ muss *viertens* den Kampf gegen das Böse auf sich nehmen, den Tod zu ertragen lernen und mit Hoffnung der Auferstehung entgegen wandeln (vgl. GS 22c). Nun wenden wir uns diesen vier Aussagen zu.

„Conformis imagini Filii factus“ wird auf Deutsch mit „dem Sohn gleichförmig geworden“ übersetzt. Am besten übersetzt man aber mit «Gleichgestaltung mit Christus». Was genau wollte man damit sagen? Die Idee der heilgeschichtlichen Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit war schon im früheren Text von Ariccia enthalten, aber dort hatte man die wichtige Ergänzung durch die Christologie übersehen. Nun drückte man es deutlicher aus: Es geht nicht einfach um die (Wieder-)Herstellung des Urstandes des Menschen, sondern – als Christusbildlichkeit – um die Anteilnahme am Sohnein des Sohnes¹⁶⁶.

Der Christ empfängt die „Erstlingsgaben des Heiligen Geistes“. Diese Bezeichnung des Heiligen Geistes als die „primitiae“ drückt die heilsgeschichtliche Spannung des „schon“, aber „noch nicht“ aus. Einerseits hat der Geist¹⁶⁷ schon die Gleichgestaltung mit dem Bild Christi bewirkt, andererseits hat er den Christen in die neue Gemeinschaft mit Christus und vielen Brüdern und Schwestern hineingestellt, in der er das Gesetz der Liebe zu erfüllen hat. Daher ist die christliche Existenz nicht nur „Inexistenz“ Christi im Menschen (Gal, 2, 20), sondern auch Existenz des Menschen in Christus durch den Heiligen Geist, der die ganz persönliche Bindung und die Begegnung mit dem Herrn ermöglicht. Durch die Nachfolge Christi bekommt somit der Lebensweg des Menschen einen neuen Sinn.

Der ganze Zug christlicher Existenz und Ethik kann so zusammenfassend formuliert werden: In seiner Gottebenbildlichkeit ist jeder Mensch zum Kind Gottes berufen, zur Gleichgestaltung mit Christus, dem neuen Menschen. Als solches wird er durch die Kraft

¹⁶⁵ Vgl. GERTLER, Th., Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschensein, 127f.

¹⁶⁶ Vgl. Ebd. 130.

¹⁶⁷ Die wichtigsten paulinischen Zitate über den Geist, die die christliche Existenz erhellen, sind: Röm 8,10f; 2 Kor 3,6b; Gal 4,6; 2Kor 1,22. 5,5; 1Kor 3,6. 6,9. 12,3; Gal 5, 22-25.

des Geistes fähig, das Gesetz der Liebe zu erfüllen. Er ist in eine neue Gemeinschaft mit Gott in Christus und vielen Mitbrüdern hineingestellt, in der sich seine geschichtliche Existenz abspielt. Noch unterliegt er den Anfechtungen des Bösen und hat dagegen zu kämpfen, noch muss er den Tod zu ertragen lernen, aber er ist dem österlichen Geheimnis verbunden und geht der Auferstehung entgegen¹⁶⁸.

3.4.4 Die universale Geltung des einen Heilsweges

Die Aussagen der Pastoralkonstitution über das Menschsein, über den Ursprung und die Erhabenheit der menschlichen Person, bewegen sich – wie gesehen – ganz im Raum des Glaubens. Das Konzil nimmt „das christologische Credo“ von Art.10 auf und spitzt es im Art. 22 zu: „Im Licht des Mysteriums Christi klärt sich das Mysterium des Menschen auf“. Da ergibt sich die Frage, ob man mit einer solchen Antwort auch wirklich alle Adressaten erreichen kann. Denn von Anfang an wurde klar formuliert, dass die Konstitution sich nicht nur an die Gläubigen, sondern an *alle Menschen* wenden will. Die Gläubigen können natürlich mit der hier formulierten Antwort klarkommen, aber man kann nicht hoffen, dass jedermann diesen Schritt nachvollzieht. Inwieweit dieser Sachverhalt diskutiert wurde, liegt nicht auf der Hand, aber dass das Konzil sich dessen bewusst war, lässt sich am Ende des Artikels erkennen, wo es heißt: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen *guten Willens*, in deren Herzen die Gnade Gottes unsichtbar wirkt“. Und das ist so, weil „Christus für alle gestorben ist“ und es letztendlich „nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche“. Deswegen kann das Konzil festhalten, dass der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis in einer nur Gott bekannten Weise verbunden zu sein (GS 22d).

Hier wird also die fundamentale Gleichheit des Heilsweges für alle Menschen ausgesprochen. Was ist aber unter dem Ausdruck „Menschen guten Willens“ zu verstehen? Anscheinend wurde dieses Thema doch viel diskutiert¹⁶⁹, aber am Ende entschied man sich im Unterschied zu LG 16 („Diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben“) für eine vorsichtigeren Formulierung (Ratzinger): „Alle anderen Menschen“. Allein durch die Verbindung mit dem Paschamysterium erreicht der Mensch sein Heil, weil Christus für alle gestorben ist und es von daher nur eine Berufung gibt. In *Lumen gentium* war diese Verbindung nur noch aktiv von Seiten des Menschen geschildert. Hier findet eine Relecture

¹⁶⁸ Vgl. WEILER, R, Die Frage des Menschen: Wer bin ich? 144.

¹⁶⁹ Der eine schlug vor: „...die übrigen Gottgläubigen und diejenigen, die zur ausdrücklichen Erkenntnis Gottes noch nicht gekommen sind“. Ein anderer wollte es so formulieren: „für alle..., in deren Herzen...“. Ein weiterer Vorschlag lautete: „Nicht nur für die explizit an Gott durch Christus Glaubenden“, usw. Vgl. GERTLER, Th., Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein, 133f.

von *Lumen gentium* statt, indem man die Verbindung von der Aktivität des Menschen auf die Aktivität Gottes verlagert. Es ist der Heilige Geist, der das Paschamysterium universalisiert und das Heil auch auf die Nichtchristen ausdehnt. Und das ist deswegen möglich, weil das Heil eben in erster Linie nicht von der Aktivität des Menschen abhängt, sondern von Gott. Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen wird trotzdem durchgehalten: „Der Christ hat die Möglichkeit, bewusst mit der Gnade mitzuwirken und sich so dem Leiden und Tod Christi zu verbinden, um es dann auch der Auferstehung zu sein“¹⁷⁰. Der einzige Heilsweg für alle Menschen kann bei Christen also bewusst-aktiv beschritten werden, die Nichtchristen werden ihn vom Heiligen Geist geführt. Da lässt sich eine weitere Frage stellen: Wird mit dieser letzten Antwort den Nicht-Christen und Nicht-Gläubigen dasselbe anthropologische Gewicht wie den Christen beigemessen. Den Christen wird nämlich die Person Christi als anthropologischer Gehalt zugesprochen, den Menschen *guten Willens* aber die Teilnahme am österlichen Geheimnis in „irgendeiner“ unbekanntem Weise. Das ist eine Sache, die noch zu reflektieren wäre! Trotzdem kann man ohne Zweifel sagen, dass im Vergleich zu früheren Zeiten die Pastoralkonstitution hier einen großen Schritt macht. Mit A. Guggenberger kann man den Gedanken so abschließen: „Zum Unterschied von früher, wo der Satz «Außerhalb der Kirche kein Heil» manchen Missverständnissen ausgesetzt war, spricht der Text von einer Heilszuwendung, die auf eine nur Gott bekannten Weise erfolgt. So dass man jenem Satz auch die Wendung geben kann: Wo Heil geschieht, da ist Kirche, da ist Christus“¹⁷¹.

¹⁷⁰ GERTLER, Th., Christus, die Antwort der Kirche auf die Fragen nach dem Menschsein, 134.

¹⁷¹ Die Würde der Menschliche Person, in: SANDFUCHS, W (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, 32.

KAPITEL IV

WÜRDIGUNG UND SYSTEMATISCHE WEITERFÜHRUNG

Einleitung. Fragestellung

Eine Würdigung der bisher dargestellten Beiträge zur theologischen Anthropologie wurde in den jeweiligen Kapiteln (II, III) eher ausgespart, um an dieser Stelle eine kritische Betrachtung zu versuchen und dabei ein Gespräch über beide Menschenbilder einzuleiten. Wie sind nun der Ansatz Guardinis, den er *Versuch* nennt und jener der Pastoralkonstitution, den sie als *Dialog* versteht, zu bewerten? Sind ihre Aussagen und Ausführungen konsistent oder zumindest nachvollziehbar? Ist es ihnen gelungen, eine christliche Lehre vom Menschen zu skizzieren, die, philosophische und wissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigend, über die Grenze der Theologie hinaus kommunikabel bleibt? Von welcher gemeinsamen Sorge gehen beide Reflexionen über den Menschen aus? Was lässt sich bei beiden als Hauptanliegen erkennen und wie gehen sie darauf ein? Sind ihre Thematik und ihre Methode noch heute vertretbar? Welche Bedeutung haben sie für Theologie und Kirche ihrer Zeit gehabt? Welche Stärke und Schwäche lassen sich in diesen Texten erkennen? Wie können sie heute kritisiert werden, ohne dass man dabei das geschichtliche Moment, aus dem sie entstanden sind und zu dem sie sprechen wollten, übersieht?

Drei Ideenkreise, um die sich alles dreht, lassen sich erkennen: Die *Würde* der menschlichen Person, der *Gemeinschaftscharakter* des Menschen (darunter die Geschichtlichkeit und das Schaffen in der Welt) und die *christologische Erschließung* des Menschseins. Unter diesen drei Aspekten wird hier ein Dialog versucht, mit der Frage: Was scheint für beide das Wichtigste zu sein und wie lassen sich ihre Aussagen gegenseitig ergänzen? Die Pastoralkonstitution wurde etwa 26 Jahre nach der Publikation des anthropologischen Hauptwerks Guardinis „Welt und Person“ konzipiert und, zumindest 15 bis 17 Jahre nach „Freiheit, Gnade und Schicksal“, „Das Ende der Neuzeit“ und „Die Macht“, die das Gerüst der hier dargestellten Anthropologie Guardinis bieten. Was ändert sich in dieser Zeitspanne, sowohl an der Problematik wie auch an der Art und Weise auf diese *theologisch* einzugehen? Und noch wichtiger: Wie sieht die Situation heute aus? Schließlich müssen die Ergebnisse des Dialogs und insgesamt der Arbeit hier dargestellt werden. Dafür wird eine zweifache Fragestellung formuliert, eine *systematische*: Was könnte als Beitrag beider Ansätze für die christliche Lehre vom Menschen genannt werden? Finden die Aussagen einen Platz in der theologischen Anthropologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis in unsere Tage oder sind es andere Themen, die uns heute am Herzen liegen? Welche Probleme gibt es mit den hier verwendeten Begriffen wie Person, Ebenbildlichkeit, Gemeinschaft, menschliches

Schaffen und Fortschritt? Aus der Perspektive der Pastoral lässt sich fragen, ob und wie aus den Aussagen Guardinis und der Pastoralkonstitution Hinweise formuliert werden können, die zumindest aus einer konkreten Sicht grundlegend für die Praxis der Kirche *hier* und *heute* zu sein scheinen.

1. Würdigung und Kritik

1.1 Die Schwerpunkte beider Ansätze

Vielleicht sind die Bezeichnungen „*Versuch*“ (Guardini) und „*Dialog*“ (Gaudium et spes) tatsächlich die zutreffendsten für eine Bewertung beider Menschenbilder. Diese Bezeichnungen sind aber nicht abwertend, sondern sie stellen lediglich fest, dass die hier untersuchten Texte zwar keine durchgearbeitete Abhandlung, keine ausführliche Darlegung einer theologischen Anthropologie bieten, wohl aber grundlegende Elemente für eine christliche Antwort auf die Frage nach dem Menschen, vor die sich die Verfasser gestellt wissen. Sie zeigen zumindest, wie die Frage angefasst werden soll.

Guardini selbst bezeichnet seine Arbeit als „die Suche nach der Antwort, welche die christliche Offenbarung auf die Frage nach dem Menschen gibt“¹. Nach dem konkreten, personal- existierenden Menschen zu fragen und dabei zu zeigen, wie die christlich gemeinte Einheit von Menschen und Welt, das christliche Dasein gedacht werden kann, sei für ihn die Aufgabe einer christlichen Lehre vom Menschen². Fängt man an Guardini zu lesen, hat man zunächst den Eindruck, er interessiere sich nur für philosophische oder humanwissenschaftliche Diskussionen; liest man ihn weiter, so entdeckt man, wie er das Ganze zu seinem eigentlichen Ziel führt, nämlich, „den Blick auf den Zusammenhang des *christlichen Daseins* zu gewinnen, die Schau und das Verständnis der Welt aus dem Glauben heraus“³. Dazu ein Weiteres, den Blick auf die kommende, von ihm noch unbenannte Epoche zu werfen; „zu zeigen, wie tief die Umlagerung greift, die überall vor sich geht, und welche Aufgaben daraus erwachsen“⁴. Er betont dabei, ihm ginge es letztlich um den *Versuch*⁵, sich in der verwickelten Situation seiner Zeit zurechtzufinden.

Das Konzil wandte sich an alle Menschen in der Absicht, „allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht“ (GS 2). Vor seinen Augen stehen also die Welt des Menschen und der Mensch selbst (die Person). Die Welt des

¹ Welt und Person, Vormerkung (Berlin, August 1939).

² Ebd. Vormerkung zum Kapitel über die „Person“, 6*.

³ Freiheit, Gnade und Schicksal, 13.

⁴ Das Ende der Neuzeit, 10.

⁵ „Noch nie wurde im Bereich der theologischen Literatur so viel im Stil von Versuchen und Anfragen vorgetragen wie im Werk Guardinis“. BISER, Eugen, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis, Paderborn u.a. 1979, 114.

Menschen ist die Gesamtheit aller Wirklichkeiten, in denen er lebt, sie ist der Schauplatz der Geschichte, sie ist die – nach dem christlichen Glauben – durch die Liebe des Schöpfers begründete und erhaltene Welt, die zwar befreit wurde von Christus und sich auf dem Weg zur Vollendung befindet, aber unter so vielen Problemen leidet (vgl. GS 2). Mit dieser Welt wollte das Konzil in einen offenen *Dialog* eintreten, ihr das Licht des Evangeliums bringen und Heilkräfte anbieten. Es geht um die aufrichtige Mitarbeit zur Rettung der menschlichen Person, zur Errichtung der menschlichen Gemeinschaft, die als solche der Berufung *aller* Menschen entspricht (vgl. GS 3). Vor dem Hintergrund dieser Selbstangaben kann man sagen, dass die *Sorge*⁶ um den Menschen in der *damaligen* geschichtlichen Stunde, die Sorge um den Platz Gottes und des Glaubens in dieser modernen Gesellschaft einer der Schwerpunkte beider Ansätze war.

Die Frage nach der Unterscheidung des Christlichen bzw. nach dem Wesen des Christentums scheint ein Thema zu sein, das Guardini sein Leben lang beschäftigte⁷; konkret gesagt, ging es ihm um die Frage, „wie die Existenz des Christen sich in der konkreten Situation der Kultur seiner Zeit vollziehen kann“⁸. Daher stehen im Mittelpunkt seines Lebenswerkes die *Weltanschauung* in den Krisen der Moderne, die die Begegnung des christlichen Glaubens mit der Welt sucht, und die Deutung der menschlichen *Existenz* selbst, die sich vor allem im 20. Jahrhundert entfaltet und bewährt, sowohl in Nähe zur modernen Kultur, als auch im Widerspruch gegen sie⁹. Guardini ging es konkret um die Fragen: „Wie ist die Existenz dessen geartet, der auf den Anruf der Offenbarung durch Glauben antwortet; der mit diesem Glauben ernst zu machen sucht, in dem Maße, als er das tut? Wie findet der Glaubende sich selbst im Dasein vor? Welche Werte erschließen sich ihm? Von welchem ersten Anfang geht seine Lebensbewegung aus und wohin richtet sie sich? In welchem Verhältnis steht er zur Welt, zum anderen Menschen, zu den Inhalten des Lebens?“¹⁰.

Daher kann man mit H. Gerl-Falkovitz sagen, dass Guardini ein christlicher Humanist ist, der eine Existenztheologie bzw. eine Theologie der Existenz entwickelt hat. Im Grunde genommen hat er nichts Neues gesagt, aber die Art und Weise, wie er zu seinen Aussagen,

⁶ Vgl. BISER, E, Erkundung des Menschlichen 70-95, in: RATZINGER, J (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 71; PELZ, Maria, Wege des Lebens. Eine Untersuchung zum personalen Grundsatz bei Romano Guardini, Frankfurt am Main 1998, 13.

⁷ Vgl. DETTLOFF, Werner, Romano Guardini, (1885-1868) 318-330, in: FRIES, Heinrich/ KRETSCHNER, Georg (Hgg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 327.

⁸ VAN DER VLOET, Jan, Romano Guardini und die (Nach-)Neuzeit, 115-130, in: SCHILSON, A (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorn., 116.

⁹ Vgl. Dazu: CHRISTOPHERSEN, A, Sternstunden der Theologie, 172; SCHILSON, A, Perspektive theologischer Erneuerung, 17; DETTLOFF, W, Romano Guardini, 328; GIBELLINI, R, Handbuch der Theologie, 213.

¹⁰ GUARDINI, R, Die Existenz des Christen. Herausgegeben aus dem Nachlass, München u.a. 1976, 9f.

zu seinem existenziell- christlichen Menschenbild im Licht der Offenbarung und geschult an den großen abendländischen Gestalten kommt, macht das Besondere an ihm aus¹¹.

Ein weiterer Schwerpunkt Guardinis scheint „die Lehre, mehr noch die Erfahrung, zuweilen das Erleben Gottes zu sein, gegen Ende des Lebens auch die Abwesenheit, zumindest die Verborgenheit Gottes“¹². Das Wichtigste sei die Erfahrung von Gottes Wirklichkeit, aus ihr erwachen Anbetung, Dank und Vertrauen, schreibt er in seinem aus dem Nachlass herausgegebenen Büchlein „Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns“¹³. Hinzu kommen die Suche nach der Wahrheit über den Menschen und über die Religion und das Erarbeiten einer christlichen Anthropologie, deren Mitte in der Offenbarung, in der Inexistenz des Gottesgeistes und in der Erschließung von Gestalt und Bedeutung Jesu Christi im Leben des Menschen ist¹⁴.

Bei der Pastoralkonstitution handelt es sich nicht um *nur* pastorale Weisungen, wie man im ersten Augenblick denken könnte. Es handelt sich auch nicht um ein bloßes Nebeneinander von Dogma und Pastoral, sondern vielmehr um den Versuch, beides als eine Einheit zu konzipieren, so dass alles, was hier traditionsgemäß *theologisch* über den Menschen gesagt wird, seine Entsprechung im konkret damaligen Heute von Mensch und Welt findet; und umgekehrt, alles, was man als das *heutige Ethos* bezeichnen könnte, Grundlage einer christlichen Lehre vom Menschen sein kann, sofern es der Offenbarung nicht widerspricht.

So ist *Gaudium et spes* das erste Exemplar der neuen dogmatischen Textgattung, die das Konzil geschaffen hat: *Konstitution*, „denn der Text habe sehr wohl die Intention Lehraussagen zu machen, die das Verhältnis von Kirche und Welt beleuchten sollten“. *Pastoral*, „denn das Konzil wolle diese Aussagen jedoch in einer Weise machen, dass dadurch Licht auf die heutige Welt und ihre Probleme fiele“¹⁵. Ja, der Akzent fällt auf die spezifischen Probleme der Gegenwart; sie aufzuzeigen, die Herausforderungen, die daraus entstehen, zum Ort theologischer Reflexion und christlich-kirchlichen Handelns zu machen, die christliche Lehre und Hoffnung als Antwort anzubieten, all das kann als Hauptanliegen des Dokuments genannt werden.

Darüber hinaus wollte das Dokument dafür plädieren, dass der Christ von heute weltoffen

¹¹ Vgl. DETTLOFF, W, Romano Guardini (19885-1968), 328; VON VENDT, G, Existenz und Bestimmung, 85-87; BÖRSIG-HOVER, M, Romano Guardini. Wegbereiter des 21. Jahrhunderts, 5.

¹² GERL-FALKOVITZ, H-B, Romano Guardini (1885-1968) Leben und Werk, Mainz ³1987, 14.

¹³ Herausgegeben von MESSERSCHMIDT, Felix, Paderborn (1980), S. 98 (München, Do. 11.11.54); S. 104 (15.12.56); S. 120 (Isola, 16.09.59); S. 122 (Isola 1.10.59).

¹⁴ Vgl. PELZ, M, Wege des Lebens. 13; SCHILSON, A, Mitte und Mittler. Gestalt und Bedeutung Jesu Christi bei Romano Guardini, in: HENRICH, Franz (Hg), Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, 70.

¹⁵ MOELLER, Ch., Vorwort und Einführung, in: LThK² 14/III (1968), 282 [Hervorhebung JN].

sein müsse¹⁶. Dazu gehöre die Anerkennung der heutigen pluralistischen Welt und ihrer Dynamik, die Anerkennung des Wandels der Weltdeutung von einer statischen Weltsicht zu einem dynamisch-evolutiven Weltverständnis¹⁷. Ein Gedanke, der sich schon lange vor dem Konzil ausgebreitet hatte.

Die Pastorkonstitution will den Gläubigen wie auch allen anderen Menschen ihre gemeinsame Berufung zeigen und dabei mithelfen, „eine Welt zu verwirklichen, die der Würde des Menschen gemäßer, von einer tieferen Brüderlichkeit und großmütigen Liebe, die auf die Bedürfnisse dieser Zeit zu antworten vermag, geprägt ist“¹⁸. *Gaudium et spes*, *luctus et angor* (Freude und Hoffnung, Trauer und Angst) drücken die engste Verbundenheit der Kirche mit der gesamten Menschheitsfamilie aus; sie solidarisiert¹⁹ sich mit allen Menschen, richtet sich an alle, unabhängig davon, ob sie ihr zugehörig sind oder nicht.

Die Kirche sieht ihre Aufgabe also darin, das Geheimnis des Menschen zu erhellen und dabei mitzuwirken, dass für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird. „So musste das Konzil, wollte es seiner Aufgabe gerecht werden, zwar nicht eine einheitlich geschlossene theologische Anthropologie konzipieren, wohl aber angesichts der gesuchten Begegnung zwischen Kirche und Welt grundlegende anthropologische Aussagen machen“²⁰. Bei der Behandlung so neuartiger und schwieriger Fragen ist nicht verwunderlich, dass manche Äußerungen noch unsicher und unklar erscheinen. Doch sie zeigen, „dass der Ruf nach einer theologischen Anthropologie vom Konzil angenommen und als drängendes Thema der heutigen Theologie herausgestellt wurde“²¹.

1.2 Die Methode und Vorgehensweise

Im ersten Abschnitt wurde der Versuch gemacht, das Anliegen beider Ansätze nachzuzeichnen; nun wird nach dem „Wie“ gefragt, also nach der Methode, mit der sie ihrem Anliegen nachgegangen sind. Guardini fand seine Methode zunächst in der erkenntnistheoretischen Gegensatz-Lehre, seinen Blick auf das Lebendig-Konkrete lenkte. Festes und Wandelbares im Leben ist das erste und grundlegende Gegensatz-Paar, wodurch alles gesehen werden muss, die Welt, der Mensch, die Dinge usw. Die Gegensatzidee ist Richtung und Maß für seine Schriften, sie kann daher als Struktur seines Denkens angesprochen werden. Der Gegensatz „Dynamik-Statik“ diente ihm dazu, menschliches

¹⁶ Vgl. RATZINGER, J, Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften, 7/1, 482.

¹⁷ Vgl. GERTLER, Th., Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen, 331.

¹⁸ MOELLER, Ch., Schlusswort, in: LThK² 14/III (1968), 587.

¹⁹ Solidarität im Sinne einer *Identifizierung* mit der Menschheitsfamilie, d.h. dass die Kirche tief in der Menschheitsgeschichte verwurzelt ist und nicht als nur die „Mitleidende“ den Menschen gegenübersteht.

²⁰ FEIFEL, E, Pädagogische Erwägungen nach dem Konzil, 8.

²¹ Ebd.

Leben als Konkret- Lebendiges, als ständig in Bewegung-Sein zu erfassen; eine Erkenntnis, die sich der Naturwissenschaften bedient und insgesamt wissenschaftlichen Kritiken standhält. Daraus folgen Erfahrung als Fundament der Erkenntnis und Verzicht auf System zugunsten eines existenziell-praktischen Anliegens²².

Ein weiteres Element der Methode Guardinis ist seine *Weltanschauung*, mit der er die Begegnung der Theologie mit der weiten und vielgestaltigen Welt der Kultur vorschlug. Es erübrigt sich hier zu sagen, dass weder die Gegensatz-Lehre noch die Weltanschauung originäre Ideen von ihm sind; er lernt diese Methode, indem er sich vom neuscholastischen System entfernt und geschult an Platon, Augustinus, Bonaventura²³ u.a. sich für eine Philosophie und Theologie des Lebendig-Konkreten entschied. Das wichtigste Merkmal seiner christlichen Weltanschauung ist jedenfalls der Blick auf die Welt aus der Perspektive des Glaubens, aber nicht nur als Deutung der Welt aus dem Glauben, wie sie in der Theologiegeschichte überall zu finden ist, sondern als gegenseitige Begegnung zwischen Welt und Glauben, und zwar im Konkreten der Kultur und ihrer Erscheinungen, der Geschichte und des Soziallebens²⁴. Diese Methode „öffnet Theologie und Kirche auf die Welt hin“; eine frühe Gestalt des *Aggiornamento*²⁵.

Von der Phänomenologie lernte Guardini, von bestimmten Phänomenen auszugehen, sie zu analysieren und von christlicher Weltsicht aus zu ihnen Stellung zu nehmen. Daher schreibt er in erster Linie nicht systematisch-logisch, sondern phänomenologisch und meditativ-kreisend²⁶. Eine Charakteristik seines gesamten Werkes! Vom Personalismus und der Philosophie des Dialogs übernahm er *nur* Elemente für seine Anthropologie, deren Kern er aus der Heiligen Schrift und der mittelalterlichen Philosophie und Theologie gewann. Das sieht man deutlich an seinen Ausführungen über Person, Anruf Gottes, Auf-Gott-hin, Ich-Du-Beziehung, Aktuierung der Person, Gemeinschaft, usw. Er setzte zwar ganz unten an, dabei führte er aber doch in die entscheidende christliche Höhe, um von dort Antworten zu finden sowie Hinweise zu geben.

Mit seinem Beitrag steht Guardini in einer geistesgeschichtlichen Strömung, die eine grundlegende Wandlung der Philosophie und Theologie hervorruft und die Wege zwischen beiden zu ebnen sucht²⁷. Als Lebens-Philosoph und Theologe stellte er die Probleme nicht

²² Vgl. MAGER, M, Begründung sittlicher Freiheit, 275.

²³ Vgl. GERL-FALKOVITZ, H-B, Romano Guardini. Leben und Werk, 18.

²⁴ Vgl. WIESEMANN, Karl-Heinz, Visionäre Schwebel. Zur Abgründigkeit in der Theologie Romano Guardinis 127-146, in: REIFENBERG, Peter (Hg.), Einladung ins Heilige. Romano Guardini neu gelesen, Würzburg 2009, 129; DETTLOFF, W, Romano Guardini (1885-1968), 319.

²⁵ SCHILSON, A, Perspektive theologischer Erneuerung, 25.

²⁶ Vgl. DETTLOFF, W, Romano Guardini, 323; PELZ, M, Wege des Lebens, 17.

²⁷ Vgl. GERL-FALKOVITZ, H-B, Romano Guardini. Leben und Werk, 282.

abstrakt dar, sondern konkret, der Erfahrung nahe und forderte dabei einen entscheidenden Neuansatz der Theologie. Nicht um etwas Neues zu sagen, sondern lediglich zu aktualisieren; denn alles sei schon gedacht, alles sei schon gesagt, es käme lediglich darauf an, es neu in die Gegenwart hineinzusagen²⁸. Er sagte: „Ich bin konservativ mit dem Gesicht nach vorn, denn der Heilige Geist geht immer nach vorn“²⁹. Guardini bemüht sich, die Theologie dem methodischen Zugriff anderer Wissenschaften, insbesondere der naturwissenschaftlichen Begrifflichkeit zu entziehen; eine Methode, die ihm nur teilweise gelingt. Und es ist bis heute nicht abzusehen, ob so etwas möglich ist; denn seine Anthropologie ist letztendlich nur aus seiner Theologie heraus denkbar; für ihn ist tatsächlich eine Lehre über den Menschen in letzter Hinsicht nur von Gott her zu gewinnen; daher bedarf es des Hinblicks auf das göttliche Geheimnis, wenn sich das Geheimnis „Mensch“ enträtseln soll. Eine frühe Aussage im Sinne von *Gaudium et spes* 22!

Auch die Konzilsväter entschieden sich für eine Methode, die eine gegenseitige Begegnung von Kirche und Welt, von Glauben und Kultur sucht, also nicht, dass die Kirche sich im Gegenüber zur Welt versteht, sondern dass sie als Teil dieser Welt, zusammen mit *allen* Menschen der gemeinsamen Berufung nachgeht. Bis dahin galt das Motto: Kirche *hier* und Welt *dort*; das war im Grunde genommen die antimodernistische Einstellung, die ablehnende und feindselige Einschätzung des Modernisierungsprozesses, mit der sich Guardini seit seinem Studium in Tübingen auseinandergesetzt hatte. Ja, das Konzil wäre vielleicht nicht zustande gekommen, wenn es nicht innerhalb der Theologie Vertreter gegeben hätte, die den offenen Dialog mit dem zeitgenössischen modernen Denken begonnen hätten³⁰.

Auch die Pastoralkonstitution bemüht sich um ein Denken von *unten* nach *oben*, d.h. vom Menschen und der historischen Tatsache seiner eigenen Zeit aus zu den Glaubensinhalten. Daher bedarf sie einer theologisch erhellten Anthropologie, die eine neue Kategorie in den Diskurs der Theologie einbringen soll, nämlich, „die Zeichen der Zeit“, denen man nicht ausweichen kann, weil sie so etwas wie ein theologischer Ort der Gnade seien³¹; sie zu lesen, bedeutet die Welt und mit ihr die Menschen besser zu verstehen, um den christlichen Auftrag wiederzuentdecken. Pastoral zu sein heißt dann, dort zu sein und zu wirken, wo Gott ist und

²⁸ Vgl. Ebd. 297.

²⁹ Mitteilung von P. Manfred Hörmann, in der Romano Guardini Gedenktagung auf Burg Rothenfels am 27./28. Okt 1973 (Archiv: Burg Rothenfels). Z. n. GERL-FALKOVITZ, H-B, Leben und Werk, 301.

³⁰ Vgl. METTE, Norbert, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute 280-296 in: BISCHOF, Franz-Xaver/ LEIMGRUBER, Stephan (Hgg.), Vierzig Jahr nach dem II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2005, 283f.

³¹ Vgl. FEIFEL, E, Pädagogische Erwägungen 7; HÜNERMANN, P, Die Zeichen der Zeit heute, 321.

wirkt, nämlich, wo die Menschen sind. Das ist, was im Grunde genommen im Wort „Aggiornamento“ steckt, „also nicht Anpassung, sondern den Glauben jeweils für die Menschen von heute als das, was er ist, als heilend und befreiend erfahrbar werden zu lassen“³². Diesen Auftrag kann die Kirche nur dann erfüllen, wenn sie den Menschen in seiner konkreten Situation anschaut (sehen), diese Situation von Gott her und seinem Wort bewertet (urteilen) und daraus konkrete Handlungsmöglichkeiten zieht (handeln). Diese dreigliedrige Methode ist im gesamten Dokument zu erkennen.

Es gehört auch zur Methode der Pastoralkonstitution, dass sie dialogisch, fragend, nicht besserwissend vorgeht: „Die Kirche hütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, wenn sie auch nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort hat“ (GS 33). Sie erkennt das Gute an der modernen Gesellschaft an, aber kritisiert auch das Böse an ihr; sie geht auf die Probleme der Menschen ein, aber ohne vorschnelle Urteile auszusprechen; und sie ist vor allem von einer unerschütterlichen Hoffnung getragen, die in Jesus Christus gründet. Ein weiteres Merkmal ihrer Methode besteht in einer Wende zu einer personalen, geschichtlichen und existenziellen Theologie, die sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts als anthropologische Wende der Theologie vollzogen und zu einer Erneuerung beigetragen hatte. Diese personalistische Tendenz schlägt sich in den Kategorien wie Person, Würde, Gemeinschaft, Freiheit, Gewissen usw. nieder. Es ist eine neue Sicht des Menschen, die ihn weniger von seinem *Sein* her als vom mitmenschlichen Relationsgefüge wie Brüderlichkeit und Verantwortlichkeit aus begreift³³. Hinzu kommt der Rekurs auf soziologische Argumentationen, mit guter Absicht, aber das hat dazu beigetragen, dass der Bezug auf biblische Quellen manchmal vernachlässigt wird, ja an vielen Stellen total verschwindet³⁴.

Die Pastoralkonstitution ist endlich der erste Konzilsbeschluss in der Geschichte, der ausdrücklich eine Anthropologie vorlegt; dabei wird Christus als die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein dargestellt³⁵. Eine Anthropologie, die sich an die heilsgeschichtliche Sicht der Kirchenväter anlehnt und Schöpfung und Erlösung zu verbinden vermag. Das ermöglicht den Aufstieg von allgemein zugänglichen Wahrheiten über den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen hin zur höchsten Offenbarung in Christus, dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise ist ein Kennzeichen des Konzils überhaupt. Theologie geschichtlich zu betreiben hängt mit

³² METTE, Norbert, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 282.

³³ Vgl. RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2, 874

³⁴ Vgl. HÜNERMANN, P, Die Zeichen der Zeit heute, 321.

³⁵ Alle vier Kapitel des ersten Teils münden in einen christologischen Abschnitt. Hier rechtfertigt sich die in dieser Arbeit vorgenommene Gliederung, in der Christus nicht als Ausgang-, sondern als Zielpunkt der Anthropologie, eben als Antwort auf die Frage nach dem Menschsein, erscheint.

der Wiederentdeckung und Fruchtbarmachung der Patristik zusammen und ebenso mit dem Rückgriff auf die katholische Tübinger-Schule³⁶. Ähnlich wie bei Guardini handelt es sich hier um eine induktive Theologie, „die von der Betrachtung der profanen Wirklichkeiten, also Mensch und Welt, zu den Inhalten des christlichen Glaubens vordringt“³⁷. Also die Entwicklung der Theologie aus einer Beschreibung der Welt, die von der Anthropologie zur Christologie, von der Schöpfung zur Soteriologie geht. Eine theologische Anthropologie, die freilich weiterer systematischer Entfaltung bedarf.

1.3 Eine kritische Bewertung

Die hier untersuchten Ansätze sollen nicht nur gewürdigt, sondern auch kritisiert werden. Romano Guardini ist – trotz seiner langen Lehrtätigkeit an der Universität (34 Jahre) – kein akademischer Theologe im klassischen Sinne des Wortes gewesen³⁸; und anscheinend wollte er es so, da er schreibt: „Theologisch wissenschaftlich arbeiten hieß, feststellen, was die und die Zeit, oder der und der Mann über eine Frage gedacht hatten. Das interessierte mich aber nicht, und hat es auch bis heute nicht getan“³⁹. An anderer Stelle sagt er: „Für ein Fach bin ich aber nach 16 Jahren Arbeit in der Selbstständigkeit Berlins verdorben“⁴⁰. Die ersten Kritiken lauten daher, es sei schwierig die Theologie Guardinis zu kennzeichnen, seine Schriften seien *Versuche* – wie er sie selbst nennt –, bildeten keine systematische Reihe und befassten sich mit so vielen unterschiedlichen Themen. Das sei der Grund, weshalb er im akademischen Bereich nicht ernst genommen wurde und man ihn manchmal mit dem Prädikat „unwissenschaftlich“ bezeichnet habe⁴¹.

Es wird ihm auch vorgehalten, dass er in theologischer Hinsicht von der historisch-kritischen Methode absehe, die er nicht beherrschte. Ein Beispiel dafür sei sein Buch: „Der Herr“ (1937). Seine Schriftauslegung habe ihre immanente Grenze, da er zum damaligen Stand der Exegese kein Verhältnis fand. Das mache einige seiner Aussagen heute schwer nachvollziehbar. Franz Henrich merkt an, dass Guardini neutestamentliche Vorlesungen

³⁶ Vgl. GERTLER, 351. Tübingen: Gerade da, wo Guardini fand, was er gesucht hatte (Vgl. Berichte, 86).

³⁷ Vgl. KREUTZER, A, Kritische Zeitgenossenschaft, 225. Das Gegenteil davon wäre die „deduktive Theologie“ der Neuscholastik, die von den dogmatisch- systematischen Inhalten aus geht.

³⁸ Vom Studium her hätte er aber ein „Dogmatiker“ werden sollen. Seine Promotionsschrift (Die Lehre Bonaventuras von der Erlösung) und seine Habilitationsarbeit (Die Lehre Bonaventuras vom Geisteslicht, von der Stufenordnung des Seins und von den Lebensantrieben) bestätigen es. Er selber schreibt: „Ich kam -wie, weiß ich nicht mehr, jedenfalls auf gute Weise- mit Künstle auseinander und entschied mich für Dogmatik; sowohl aus eigener Neigung, da ich in diesem Fach das Zentrum der Theologie sah, als auch weil man es in Mainz wünschte“. (Berichte, 25).

³⁹ Berichte über mein Leben, 24.

⁴⁰ Brief am Martin Heidegger von 14.01.1946 Archiv der Bay. Staatsbibliothek München (BSM Ana 342). Z. n. GERL-FALKOVITZ, H-B, in: REIFENBERG, P (Hg.), Einladung ins Heilige, 175.

⁴¹ Vgl. PELZ, M, Wege des Lebens, 14; VAN DER VLOET, J, Romano Guardini und die Nach-Neuzeit, in: SCHILSON, A (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorn, 115f.

ohne fachexegetische Voraussetzung hielt und dass er vorher kein Lehrbuch las, wenn er an eine neue Ethik-Vorlesung heranging⁴².

Eine weitere Kritik befasst sich mit dem Verhältnis Guardinis zu Mittelalter und Neuzeit. Man sagt, dass er „das Mittelalter zu sehr idealisiert und dagegen die Neuzeit in ihrer Komplexität, worin das Christentum ebenfalls eine hervorragende Rolle spielt, zu vereinfacht gezeichnet habe“⁴³, vor allem in den Werken „Das Ende der Neuzeit“ und „Die Macht“. Seine Analyse der Neuzeit sei weithin vom geisteswissenschaftlichen und kulturphilosophischen, nicht aber vom gesellschaftlichen und politischen Gesichtspunkt ausgegangen und seine Gedanken darüber erschienen als reine Kulturkritik, die mit der christlichen Weltanschauung ziemlich wenig zu tun hätten. Endlich, dass die Zeit-Analyse Guardinis lediglich den westlichen Geschichtsgang berücksichtige und von einem starken Kulturpessimismus, der den Untergang des Abendlandes vorhersieht, geladen sei⁴⁴.

Es gibt auch die These, dass Guardini auf die kirchlichen und theologiegeschichtlichen Entwicklungen seiner Zeit kaum reagiert habe, es sei denn in der Form behutsamer Hinweise und Fehlanzeigen⁴⁵. H. U. von Balthasar und E. Biser kritisieren sein „starrsinniges Festhalten an der religiösen Erfahrung“. Das mache – nach der Meinung Scheffczyk –, dass Guardinis Denken nicht theologisch-systematisch, sondern eher meditativ-anschauend vorgeht. Doch es müsse auf sein Wesen und seinen Kern befragt und damit systematisch angegangen werden⁴⁶. Eine weitere Schwierigkeit für jede wissenschaftliche Beschäftigung mit Guardinis Werk ist die Art und Weise, wie er mit der fachwissenschaftlichen Auseinandersetzung umgeht. Er nennt meist seine Quellen nicht, eine genauere Zitation anderer Lehrmeinungen fehlt fast immer. Nach der Meinung Dettloffs hätte er sich sehr wohl manchmal um mehr wissenschaftliche Fundierung bemühen können und sollen, als er es getan hat⁴⁷. Guardini selbst kritisiert seine Arbeit. Im Vorwort zur dritten Auflage seines Sammelwerks „Unterscheidung des Christlichen“ schreibt er: „Manche (Aufsätze) davon sind bereits überholt. Andere handeln von Problemen, die sich unterdies im allgemeinen Bewusstsein sowohl wie in meiner Arbeit weiterentwickelt haben; müssten mithin

⁴² Vgl. GIBELLINI, R, Handbuch der Theologie, 215; SCHILSON, A, Perspektiven theologischer Erneuerung, 24; MERTENS, Alfred, An den Grenzen der historisch-kritischen Methode, 141-162 in: SEIDEL, Walter (Hg), Christliche Weltanschauung, Würzburg 1985, 146f. HENRICH, Franz, Romano Guardini, 2.

⁴³ GERL-FALKOVITZ, H-B, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk, 41995, 362f.

⁴⁴ Vgl. Ebd. 363; KAPPES, M, Theologische Profile, 213; MERTENS, A, An den Grenzen der historisch-kritischen Methode, in: SEIDEL, W (Hg), Christliche Weltanschauung, 223; SCHILSON, A, Konservativ mit Blick nach vorn, 119.

⁴⁵ Vgl. BISER, E, Interpretation und Veränderung, 113.

⁴⁶ Vgl. BALTHASAR, H-U, Reform aus dem Ursprung 33; BISER, E., Interpretation und Veränderung, 115; SCHEFFCZYK, Leo, Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis, 110.

⁴⁷ Vgl. PELZ, M, Wege des Lebens, 14; DETTLOFF, W, Romano Guardini, 326.

umgeformt und erweitert, wenn nicht ganz neu geschrieben werden“⁴⁸. Doch, trotz aller Kritiken, die seinem Werk vorgehalten werden könnten, lebt er doch im Gedächtnis der Gegenwartstheologie fort als einer ihrer wichtigsten Anreger.

Der Pastoralconstitution muss vorgeworfen werden, dass sie ihre Absicht, Theologie, Anthropologie und Soziologie miteinander zu kombinieren, nicht konsequent durchgehalten hat. Dieser Versuch, sie in ein Verhältnis zu setzen, scheint eher zu rudimentär. Das bleibt eine wichtige Aufgabe für jede Theologie, die sich heute zustimmend auf *Gaudium et spes* bezieht⁴⁹. Eine weitere Schwäche des Textes ist, dass manche wichtigen anthropologischen Themen nicht klar genug erhellt oder nur aus *einer* Perspektive betrachtet werden. In der Pastoralconstitution wird ferner das, was alle Menschen und jeden Einzelnen angeht, zum Thema der Theologie erklärt. „Dass sich dadurch eine andere Denkform durchsetzt, ist am deutlichsten von den Kritikern wahrgenommen worden, die diesem Ansatz „Phänomenologie“ und die Preisgabe der scholastischen Theologie vorwarfen“⁵⁰. *Gaudium et spes* stellt demnach eine zwar zeitgerechte, aber gerade deswegen zeitgemäße und zeitbedingte Theologie dar, die nicht als zeitlos gültig wie etwa die Neuscholastik gesehen werden dürfte⁵¹. Sie bietet also keine geschlossene Konzeption, die endgültige Aussagen auf allen Gebieten kennt. Das sieht man am deutlichsten an den Stellen, an denen vieles unscharf und verschwommen bleibt, wie zum Beispiel in Art. 17 über die Freiheit. Nicht alle Behauptungen und alle Inhalte der Pastoralconstitution sind also auf der gleichen Ebene und nicht alle haben die gleiche theologische Bedeutsamkeit.

Die Grundeinstellung, niemanden ausschließen zu wollen, erweist sich für manche nicht nur als Stärke, sondern auch als Schwäche. Marcel LeVèbre soll das als reinsten Modernismus bezeichnet haben. Er war nämlich nicht bereit, die Autorität des neuen Ortes, zu dem sich die Kirche mit *Gaudium et spes* entschieden hat, „der Welt von heute“, anzuerkennen⁵². Insgesamt sind die Schwierigkeiten, die *Gaudium et spes* im Wege stehen, gewiss größer als die nicht kleinen Schwierigkeiten, die bei den anderen Konstitutionen anzutreffen sind⁵³. Während es sich bei *Sacrosanctum Concilium*, *Dei Verbum* und *Lumen Gentium* um wesentlich innertheologische Themen handelte, geht es hier um Sachfragen, in denen sich

⁴⁸ Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1935. Vorwort: Brief Romano Guardinis an den Herausgeber, X. Weitere Stellen seiner Selbstkritik sind zu finden in: „Berichte meines Lebens“ S. 23, 34f, 47, 53, 115f, 116; „Stationen und Rückblicke“ S. 30, 31.

⁴⁹ Vgl. SANDER, H-J, Kommentar zur Pastoralconstitution, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 833.

⁵⁰ GERTLER, Th., Jesus Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen, 330.

⁵¹ Vgl. Ebd. 337.

⁵² Vgl. SANDER, Hans-Joachim, *Gaudium et spes*, in: Herders- Kommentar, Bd. IV (2005), 833.

⁵³ RATZINGER, J, Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften, 7/1, 483.

der Anspruch der Offenbarung und der Anspruch der Natur- und Humanwissenschaften unauflöslich durchdringen. Die bloß theologische Kompetenz genügt hier nicht, sondern es bedarf eines laufenden Ineinanders der verschiedenen Kompetenzen⁵⁴. Das vernachlässigt *Gaudium et spes* an vielen Stellen.

J. Ratzinger meint, dass die Tatsache, dass *Gaudium et spes* zu viel in die Richtung einer zeitgemäßen Theologie gestrebt hat, viele Aussagen dieses an sich gut gemeinten und weithin nützlichen Textes mehr oder weniger schnell veralten lässt. Entscheidend sei in ihm allerdings der Versuch, „die Gewissen zu wecken und sie in die Verantwortung vor dem Gott zu rufen, der sich in Jesus Christus als Wort und als Liebe gezeigt hat, die im Kreuz ebenso Krise wie Hoffnung der Welt geworden ist“⁵⁵.

Für H-J. Sander ist der Anspruch zu hoch, den sich das Konzil mit diesem Text gestellt hat, nämlich aufzeigen zu wollen, „dass die Kirche auf dem Boden der Wahrheiten ihres spezifischen Glaubensgutes einen Beitrag leisten kann, um die Probleme zu lösen, vor denen alle Menschen ihrer Zeit stehen“⁵⁶. Es müsse gefragt werden, ob seine Aussagen die wirkliche Situation der damaligen Zeit treffen konnten, ob sie diese tatsächlich getroffen haben oder eher unzureichend geblieben sind, um einen Schritt zur Lösung der realen Menschheitsprobleme zu setzen. Es müsse endlich gefragt werden, „in welchem Verhältnis die Standpunkte zu anderen Aussagen der Glaubensstradition stehen und ob sie tatsächlich einen dogmatischen Fortschritt vollziehen“⁵⁷. N. Mette wirft dem Text vor, er sei von einer gewissen Fortschrittseuphorie durchdrungen und atme somit den Geist seiner Entstehungszeit in den 1960er Jahren, so dass er nicht oder zu wenig diesen Geist auf seine Schattenseiten hin befrage. Er sei außerdem dem Kontext der hoch entwickelten Industrienationen und Wohlstandsgesellschaften auf der nordwestlichen Hemisphäre verhaftet⁵⁸. Ebenso muss gesagt werden, dass das dem Text zugrunde gelegte Konzept, in Kombination von Schöpfung und Christologie eine theologische Anthropologie und Gesellschaftstheorie zu entwickeln, nicht genug ausgereift ist. Endlich ist zu sagen, dass die Bestimmung der menschlichen Freiheit und Autonomie zu vorschnell übergangen und nicht hinreichend geklärt worden ist. Trotz aller Defizite ist der Text jedoch ein bis heute für die Theorie und Praxis christlichen Handelns in der Welt inspirierender Konzilsbeschluss, der noch längst nicht rezipiert worden ist. Bei der Rezeption darf man allerdings nicht so sehr

⁵⁴ Ebd. 484.

⁵⁵ Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/1, 526.

⁵⁶ Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, in: Herders- Kommentar, Bd. IV (2005), 593.

⁵⁷ Ebd. 594.

⁵⁸ Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: BISCHOF, F. X. / LEIMGRUBER, S (Hgg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg ²2005, 288.

auf seinen zeitgebundenen Inhalten beharren, sondern muss ihn auf sein Wesen und seinen Kern befragen.

1.4 Bedeutung für Theologie und Kirche

Ohne Zweifel hat Guardini beigetragen zu der spirituellen und intellektuellen Fermentation, die sich im Vorfeld des II. Vatikanums befestigte und die man als „Neubesinnung auf die Grundwahrheiten des Christentums, auf die Person Jesu Christi und deren tragende Rolle für das christliche Leben“ und auf die praktische Ausrichtung der Theologie bezeichnen kann⁵⁹. Mit seiner eher unauffällig betriebenen bzw. fordernden Erneuerung von Theologie und Kirche gehört er daher noch immer zu den wichtigsten Wegweisern des 20. Jahrhunderts.

Die Grundeinstellung Guardinis würde etwa so lauten: Die Theologie muss der jüdisch-christlichen Tradition treu bleiben, aber sie muss von der Welt von heute lernen. Fragt man nach der Richtung innerhalb der Theologie, an die er sich anlehnt, dann muss man sagen: die Richtung der mittelalterlichen Scholastik (v.a. Bonaventura), die nicht so sehr den Beweis, vielmehr das Funkeln der verschiedenen Aspekte der Wahrheit und die Annäherung zur konkreten Realität sucht⁶⁰. Doch seine Versuche darf man nicht nur als Wiederbelebung der Tradition würdigen, weil sie auch tatsächlich etwas „Neues“ bringen: die Anwendung der Gegensatz-Lehre in der Theologie, die christliche Weltanschauung, den Geist des Dialogs zwischen Glauben und Kultur, usw.

Guardini hat wie kaum ein anderer den Gedanken eines Kulturkatholizismus entwickelt, „dem es darum geht, Glaubenserfahrung, soziokulturelle Gebundenheit und die Ansprüche kirchlicher Gemeinschaft in lebendiger Einheit zu verknüpfen“⁶¹. Sein Werk ist geprägt von der Suche nach einer anderen Gestalt der Theologie. Dabei nahm er die Aufgabe theologischer Begriffsbildung an, die in seiner Zeit von Katholiken wie von Protestanten gewünscht, aber kaum angegangen wurde, und entwickelte daraus einen Entwurf philosophisch-theologischer Anthropologie, der von bleibender Bedeutung ist⁶². Was Karl Rahner später forderte, dass die Theologie auf den Menschen bezogen sein muss, dazu hat Guardini bereits einen Anstoß gegeben. Insgesamt hat Guardini zu dem Perspektivwechsel, der sich im 20. Jahrhundert in der katholischen Theologie ereignet hat, nämlich, „das Zusammenstellen von systematisch-theologischen und konkreten, gegenwärtig-historischen Fragestellungen“⁶³, einen wichtigen Beitrag geleistet. Gerade dieser Perspektivwechsel hat

⁵⁹ Vgl. SCHILSON, A, Mitte und Mittler, in: HENRICH, F (Hg.), Romano Guardini, 69; DETTLOFF, W, Romano Guardini, in: Klassiker der Theologie, 326.

⁶⁰ Vgl. DETTLOFF, W, Romano Guardini, in: Klassiker der Theologie, 324.

⁶¹ CHRISTOPHERSEN, A, Sternstunden der Theologie, 172.

⁶² Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 289.

⁶³ SANDER, H- J, Würdigung, in: Herders Theologischer Kommentar zum II. Vatikanum, Bd. IV (2005), 845.

in der Pastoralkonstitution einen Widerhall gefunden.

Das Konzil hat seinerseits mit seinem Ansatz, mit seinen anthropologischen Aussagen, so etwas wie eine epochale Wende vollzogen. Es handelt sich um einen „Umbruch des Denkens aus der Form der Idee in die Form der Erfahrung“⁶⁴: Wenn das abendländische Denken, von der Antike über das Mittelalter bis in die Philosophie und damit in das anthropologische Bemühen der Neuzeit, von der Idee entscheidend bestimmt war, lebt es nun nicht mehr von der Idee, sondern vielmehr aus der Erfahrung, aus der Geschichte und aus der Begegnung. Damit tritt an die Stelle der Statik der Metaphysik die Dynamik der Existenz und der Geschichte⁶⁵. *Gaudium et spes* vollzieht also die Akzentverschiebung von einer metaphysischen zu einer funktionalen, von einer theoretischen zu einer praktisch-pastoralen Anthropologie. Und die Konzilsväter waren davon überzeugt, „damit dem biblischen Denken wieder nahe zu kommen, weil die Bibel gerade der Niederschlag eines personalen und damit gesellschaftlichen, aus der Erfahrung lebenden Existierens und Handelns ist. Der Gott der Offenbarung ist der jeder Zeit nahe, in jede Zeit geschichtlich einbrechende Gott, der in der Begegnung mit dem glaubenden Menschen Anteil an seinem Leben schenkt“⁶⁶.

Nach diesem kurzen Blick auf die neuen Ideen, die beide Ansätze brachten, bleibt zu fragen, ob und wie sie von Theologie und Kirche ihrer Zeit rezipiert bzw. wahrgenommen wurden. Guardini könnte mittlerweile unter die zeitgenössischen Kirchenväter gezählt werden, wie W. Dettloff vorschlägt⁶⁷. Doch er zählt nicht, zum Beispiel im Werk H. Vorgrimlers, „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhunderts“, unter die bahnbrechenden Theologen⁶⁸, und anscheinend war es bis zum Ende seines Lebens so. Denn fast alle Guardini-Kenner sind der Meinung, dass er erst in den letzten Jahren seines Lebens und nach seinem Tod von Theologie und Kirche wahrgenommen und gewürdigt wurde. Ansonsten beschränkte sich die Wirkung seiner theologischen Schriften fast ausschließlich auf Laienkreise, während eine nennenswerte theologische Rezeption kaum im Gang kam⁶⁹. Eine knappe Bemerkung Guardinis diesbezüglich befindet sich in seinem aus dem Nachlass herausgegebenen Büchlein „Berichte über mein Leben“. Er schreibt: „Was aber meine literarische Arbeit angeht, so hat die Laienwelt sie gern aufgenommen, die Theologie aber hat sie, im Ganzen gesehen, bis zur Stunde ignoriert. Prof. Schmaus war der erste, der sie in seiner Dogmatik

⁶⁴ FEIFEL, E, Pädagogische Erwägungen nach dem Konzil, 12

⁶⁵ Vgl. Ebd. 12.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. Romano Guardini (1885-1968) in: FRIES, Heinrich/KRETSCHNER, Georg (Hgg.), *Klassiker der Theologie* Bd. II, München 1983, 318.

⁶⁸ *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen.* Hrsg. v. VORGRIMMLER Herbert und VAN DER GUCHT, R, Freiburg/Br. 1970.

⁶⁹ Vgl. BISER, E, *Erkundung des Menschlichen*, in: RATZINGER, J (Hg.), *Wege zur Wahrheit*, 72.

anerkannt und benutzt hat; sonst ist es über konventionelle Rezensionen kaum hinausgekommen“⁷⁰. Und über die Haltung der Kirche sagt er: „...Tatsächlich hat mir denn auch die kirchliche Öffentlichkeit sehr zurückhaltend, wenn nicht sogar, ...misstrauisch gegenübergestanden“. Zum Schluss schreibt er weiter: „seit einigen Jahren beginnt mir aber auch die kirchliche Autorität Vertrauen zu zeigen. Das empfinde ich als froh machende Bestätigung und wünsche von Herzen, es möge mir bis zum Ende erhalten bleiben“⁷¹.

Die Wahrnehmung und Rezension der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute hat ein breites Spektrum. Wir beschränken uns daher nur auf einige konkrete Theologen im deutschen und französischen Sprachraum, aus dem der Großteil der hier verwendeten Literatur kommt⁷². Walter Kasper und Joseph Ratzinger werten die Pastoralconstitution als erste Darlegung einer theologischen Anthropologie, die den Ansatzpunkt der kirchlichen Zuwendung zur Welt bildet und bestimmt. *Gaudium et spes* zeigt der Theologie einen neuen Weg der Annäherung, von der Anthropologie zur Christologie, von der Imago-Dei-Lehre zur Erlösung. Sie stellt also nicht nur eine theologische, sondern eine christologische Anthropologie dar. Doch Ratzinger schwankt zwischen Nähe und Distanz zu *Gaudium et spes* und lässt dabei erkennen, wie schwierig es ist, einige Passagen der Pastoralconstitution in die eigene Theologie zu integrieren. Karl Lehmann verweist auf die offenkundige Zeitbedingtheit des Textes, die einerseits eine direkte Rezeption unmöglich macht, andererseits weist er darauf hin, dass man einen Text von 1965 nicht naiv lesen sollte, sondern man müsse ihn in seiner komplexen ursprünglichen Intention und Struktur zu verstehen suchen. Karl Rahner ist trotz der faszinierenden Kraft, die von *Gaudium et spes* auf ihn ausging, bis zu seinem Lebensende skeptisch vor dieser neuen Form der Glaubensdarstellung geblieben. Peter Hünemann hält *Gaudium et spes* für ein Dokument des Übergangs mit einem durchaus ambivalenten Gottesbegriff. Zugleich wertet er es „als das am weitesten nach vorne weisende Dokument des II. Vatikanums“. Seine Deutung ist wesentlich von einer theologischen Anthropologie und der Option für die Freiheit des Menschen geprägt. H. Josef Pottmeyer wirft *Gaudium et spes* einen naiven Optimismus und eine zu große Nähe zu immanenten Zeiterscheinungen vor. Die Pastoralconstitution habe in ihrem Bestreben, dem Dialog mit der modernen Welt, bisweilen übersehen, dass der Bedeutungsgehalt von Begriffen wie Gerechtigkeit, Fortschritt, Menschenwürde, usw. in christlichem und neuzeitlichem Verständnis nicht unbedingt

⁷⁰ Berichte über mein Leben, 116.

⁷¹ Ebd. 116 und 119.

⁷² Eine ausführliche Darstellung aller dieser Rezensionen bietet H-J Sander in: Herders theologischer Kommentar, Bd. IV (2005), 838-855. Hier eine Zusammenfassung.

deckungsgleich sind. Die Theologen im französischen Sprachraum rezipieren die Pastoralkonstitution im Sinne der anthropologischen Wende auf die Existenz von Menschen hin, aber sie orientieren sich stärker an der Soziologie. Ives Congar schätzt die pastorale Verortung von *Gaudium et spes*; M.D. Chenu sieht den Begriff „Zeichen der Zeit“ als eine Basiskategorie und versteht ihn von seiner Materialität und von seiner historischen Konkretion her: „Il s`agit d` une théologie concrète et historique“. Insgesamt wird *Gaudium et spes* aber als das wichtigste Dokument gesehen, mit dem sich das Konzil der Gegenwart, der Welt von heute, stellt.

2. Eine Zusammenbetrachtung beider Ansätze

Wenn gesagt werden darf, dass die Sorge und Teilnahme an den Fragen und Ängsten der Welt von heute beide Menschbilder bestimmen, dann ist wohl hier nicht in erster Linie eine theoretische Diskussion über den Menschen zu erwarten, sondern der Versuch, die Erkenntnisse einer wissenschaftlichen Theologie für die Verkündigung des Evangeliums fruchtbar zu machen. Es ist der Versuch, Begriffe, die aus dem Selbstverständnis des Menschen und aus der Erfahrung entspringen, auf eine theologische Ebene zu führen, und umgekehrt, klassisch- theologische Begriffe wie Imago-Dei, Sünde, Gnade, Erlösung, aus einer dem konkret- historischen Leben nahen Perspektive, also *heilsgeschichtlich*, zu deuten.

2.1 Die Würde der menschlichen Person

2.1.1 Der Mensch ist Person

Seit spätestens anfangs des 20. Jahrhunderts wird sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie nach dem Begriff gefragt, durch welchen der Mensch nicht mehr wie früher im Unterschied zum Tier und somit nicht mehr in Aufteilung von Materie und Geist, Leib und Seele, sondern in seiner „Einheit und Ganzheit“ erfasst wird; nach dem Begriff, der nicht als Resultat einer Reihe von Aussagen agiert, sondern als Mitte, welche für alle Eigenschaften und Vollzüge des Menschlichen Voraussetzung ist und aus der sich die Geschichtlichkeit des Menschen und dessen Verhältnis zu Gott besser verstehen lassen. Diese Mitte wurde etwa im *Personbegriff* [wieder-]entdeckt⁷³. Unsere Texte stehen ohne Zweifel in dieser Perspektive, da beide dem Begriff „Person“ große Bedeutung zugemessen haben. Während er bei Guardini tiefgründig angegangen wurde, ist er in der Pastoralkonstitution als selbstverständlich vorausgesetzt und daher so gebraucht worden.

Im weiten Feld der anthropologischen Entwürfe der Nachkriegszeit dürfte sich kaum einer finden, der das personale Antlitz des Menschen mit vergleichbarer Eindringlichkeit

⁷³ Vgl. JURITSCH, M, Der Mensch. Die ungelöste Frage, 27-29; RATZINGER, J, Kommentar, in: LTHK² 14/III, 325 bzw. Gesammelte Schriften 7/2, 817 und 873f. Ausführlicheres in: LThK³, Bd. 8 (1999) 44f, 49f.

herausstellte, wie Romano Guardini⁷⁴. Sein gesamtes Denken kreist – wie gesehen – um die *Personwerdung* des Menschen. Wenn irgendwo, dann ist hier der Herzschlag seiner Anthropologie zu fühlen. Der Personbegriff gehört zur christlichen Lehre vom Menschen, nicht nur deswegen, weil er wieder aktuell geworden ist und von den Humanwissenschaften auch zum Schlüsselbegriff gemacht wird, sondern vor allem, weil er – nach Guardini – in vorchristlicher Gesellschaft gar nicht konzipiert wurde, weil er nicht gedacht werden konnte (WP 95). Die Dogmengeschichte hat sichtbar gemacht, dass der Personbegriff erst aus der Trinitätslehre geboren und in der Christologie weiterentwickelt wurde.

Für die theologische Anthropologie ist der Begriff „Person“ dann bedeutungsvoll, wenn man ihn radikal vom Christlichen her und auf der Grundlage der biblischen Theologie als Relationsbegriff denkt, ohne natürlich den Blick auf die philosophische und humanwissenschaftliche Forschung zu verlieren. So ist er ein Zentralbegriff der christlichen Lehre vom Menschen. Mit Selbststand und Eigengehörigkeit (Statik und Dynamik) der Person werden die konstituierenden Eigenschaften benannt, die allen Menschen zukommen: Würde, Freiheit, Relationalität, Geschichtlichkeit usw. Ein Person-Begriff, wie ihn Guardini verstanden und erarbeitet hat, macht es möglich, dass der theologische Beitrag auch über die Grenze der Theologie hinaus kommunikel bleibt, so dass auch die Zeitgenossen einen Zugang zum christlichen Denken über den Menschen finden⁷⁵. Das Besondere dabei ist, dass Guardini auf die klassische Definition der Person Bezug nimmt, ohne aber die anthropologische Fragestellung seiner Zeit, die durch Scheler, Plessner, die Dialog- und Existenzphilosophie zum Ausdruck gebracht wurde, zu übersehen⁷⁶.

Bei der Pastoralkonstitution ist es tatsächlich diese personalistische Tendenz, die wie ein roter Faden alle anthropologischen Aussagen durchzieht, hier besonders heilsgeschichtlich verstanden: „Es geht um die *Rettung* der menschlichen Person“ (GS 3). Dabei wird aufmerksam gemacht, dass der Mensch ein Wesen ist, das in aller Vielfalt seiner Dimensionen wesentlich eine „Einheit“ ist und als solche gerettet werden muss. Alles an ihm ist nur dann menschlich verstehbar und vollziehbar, wenn es aus einer Mitte entspringt, also aus seinem „Personsein“⁷⁷. *Gaudium et spes* zeigt, dass eine entsprechende Reifung der Person grundlegend für die Entfaltung jedes Einzelnen und der Gemeinschaft ist (GS 6). Es gibt allerdings Störungen des Gleichgewichts, sowohl bei der Einzelperson wie bei den Gruppen (GS 8). Das Bemühen, das Bewusstsein von der Würde der menschlichen Person

⁷⁴ BISER, E, Interpretation und Veränderung, 140.

⁷⁵ Vgl. PELZ, M, Wege des Lebens, 446.

⁷⁶ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 291.

⁷⁷ Vgl. FEIFEL, E, Pädagogische Erwägungen nach dem Konzil, 14.

zu wecken, ist daher eines der ausgesprochenen Ziele des Dialogs mit der Welt (GS 23f). Doch wichtiger als der Personbegriff selbst ist die Begründung des Personseins. Beide vertreten hier einen biblischen Personalismus, der die Würde der menschlichen Person radikal von Gott her, also vom schöpferischen Akt Gottes, seinem geschichtlichen Handeln in der Welt und der Offenbarung Jesu Christi, sieht.

2.1.2 Anruf Gottes, Ebenbildlichkeit, Auf-Gott-hin

Wie sich in der Tradition der Terminus *Person* im Kontext der Trinitätstheologie ausgebildet hat, so begründet auch Guardini die Person letztlich in ihrem Geschaffensein, in ihrem Bezogensein auf den dreifaltigen Gott⁷⁸. Dafür wählt er einen Begriff, der sich zwar auf die biblischen Texte beziehen lässt, aber auch philosophisch bzw. religionsphilosophisch zugänglich ist (Brüske). Es handelt sich um den *Anruf Gottes* ins Dasein, der nicht nur am Anfang der Heilgeschichte steht, sondern Anfang und Fundament jedes menschlichen Lebens ist. Der Mensch wird als Person von Gott gewollt und geschaffen, nicht in einem Akt der Formung, sondern in einem kreatorigen An-Ruf⁷⁹. Diese Begründung erklärt das Ausgerichtetsein der Person auf die Transzendenz (Rahner) und ihre oft schmerzhaftes Sehnsucht nach Unendlichkeit (Guardini). Anruf Gottes ist Grundlage für alle Kategorien des Personseins: Freiheit, Würde, dialogische Existenz, Geschichtlichkeit, Gemeinschaftscharakter, Entfaltung und Vollendung in Jesus Christus. Anruf Gottes ist also die zentrale Kategorie der gesamten Anthropologie Guardinis.

Der Pastoralikonstitution ist die Kategorie „Anruf Gottes“ so gut wie unbekannt. Sie spricht eher von „Berufung“, aber damit wollte sie etwas anderes sagen. Der Hauptbegriff der Anthropologie von *Gaudium et spes* ist stattdessen die *Ebenbildlichkeit* (Imago-Dei-Lehre), aber nicht im klassischen Sinne einer ontologischen Kategorie verstanden, sondern so, dass sie Schöpfung und Erlösung, Anthropologie und Christologie zugleich umschließt. Als biblische Grundlage wird hier Gen 1,26 zitiert: „Geschaffen nach dem Bilde Gottes, zum Herrscher über alle irdischen Geschöpfe gemacht“ (GS 12). Berufung bzw. Aufgabe des Menschen ist, Gott als den Anfang aller Dinge erkennend, ihm lobend und liebend nahe zu kommen und die Welt (Schöpfung) zu ihrem Ursprung zurückzutragen.

Wenn gesagt werden darf, dass *Anruf Gottes* die zentrale Kategorie der Anthropologie Guardinis ist, dann kann man dasselbe von der *Ebenbildlichkeit* in der Pastoralikonstitution behaupten. Der Anruf Gottes begründet jedoch die „Person“ als solche, d.h. in ihrem Sein, die Ebenbildlichkeit hingegen nur ihre Eigenschaften und Vollzüge: Erkennen, Lieben, frei

⁷⁸ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 300.

⁷⁹ BISER, E, Interpretation und Veränderung, 143.

Handeln, Gemeinschaft bilden, die Welt gestalten, Kultur schaffen usw. Alle diese Werte haben in Gott, dem Schöpfer, ihren Grund und sind in Christus wunderbar geheilt und erhoben worden (vgl. GS 61)⁸⁰.

Ein weiteres anthropologisches Motiv, das beide Ansätze augenscheinlich aus derselben Quelle schöpfen, ist die Kategorie des „Auf-Gott-hin“. Augustinus etwa hat dieses aus der biblischen Anthropologie entnommene Motiv prägend formuliert: „Du hast uns auf dich hin gemacht, o Herr, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir“ (Bekenntnisse)⁸¹. Die Person ist also die von Gott-her und [schon deswegen] auf Gott-hin gerufene Person; das ist die grundlegende Bestimmung ihrer Existenz, durch welche sie ihr Eigentliches [Gott] finden soll. „Insofern der Mensch als Person geschaffen sei, das heißt durch Gottes Anruf die Ich-Du-Relation zum Schöpfer begründet ist, sei er fähig, Gott zu fassen (capax Dei, Augustinus)“⁸². Gerade diese Fähigkeit wird in der Pastoralkonstitution durch die Kategorie der Ebenbildlichkeit gedeutet: „...fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben“ (GS 12). Guardini meint, „diese Fähigkeit sei aber keine Natur, die der Mensch selbst entwickeln könnte, so dass sie ihre Erfüllung in sich fände, sondern sie sei ein Geschenk aus Liebe und Gnade und sie bleibe auf das Ereignis der Begegnung mit Christus angewiesen“⁸³. Auch der Ausdruck „höchste Berufung des Menschen“, der in *Gaudium et spes* oft vorkommt, ist im Sinne des „Auf-Gott-hin“ zu verstehen. Beide bedeuten eigentlich ein und dasselbe.

2.1.3 Die Freiheit und das Gewissen

Beide Ansätze stellen die Kategorien „Freiheit“ und „Gewissen“ als wichtige Eigenschaften der Person dar, allerdings nicht mit derselben Intensität und Färbung. Guardini spricht von der Freiheit wesentlich in zweierlei Hinsichten, einmal phänomenologisch als Handlungsfreiheit, wo er zu dem Schluss kommt, der Mensch sei nicht nur Anfang einer Handlung, sondern ihr Ur-Heber, und einmal existenziell-dialogisch als Beziehungsfreiheit, wo er den Schluss zieht, die Freiheit werde von nichts Menschlichem hervorgebracht, sondern von Gott, gerade beim Anruf ins Dasein, nicht nur geschenkt, sondern vorausgesetzt. Auf die Frage: Wer ist der Träger der Freiheit? antwortet Guardini „der Geist“; nicht als das Gegenüber zur Natur, sondern der *personale Geist*, der von sich selbst Abstand nehmen, urteilen, aus sich selbst handeln und daher Verantwortung übernehmen kann. Also nur die Person kann frei sein! Die Freiheit kommt von Gott, d.h. ihr ontischer Ort

⁸⁰ Vgl. LYONNET, Stanislas, Die biblischen Grundlagen, 77-94 in: Baraúnas-Kommentar, 79.

⁸¹ GUARDINI, R, Der Mensch*, Abschnitt I-IV: Die Kategorie des Auf-hin, 286-296; *Gaudium et spes*, 21.

⁸² BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 129.

⁸³ Ebd. 125. [Hervorhebung JN]. Wenn Ebenbildlichkeit wesentlich die Befähigung ist, Gott zu erkennen und zu lieben, dann ist diese Kategorie in *Gaudium et spes* mehr eine *existentiell-dialogische* als eine ontologisch-metaphysische.

ist nicht in dieser Welt, weil die Person durch Anruf geschaffen wurde. Die höchste Stufe der Freiheit ist daher, zu Gott zu finden, woher sie ursprünglich kommt. Noch eine dritte Deutung der Freiheit stellt Guardini bei der Behandlung der christlichen Personalität dar, als Teilhabe an der Freiheit Gottes, als Gabe und Aufgabe, aber dazu kommen wir später.

In der Pastoralkonstitution gehört der Artikel über die Freiheit (17) zu dem am wenigsten zufriedenstellenden. Obwohl sie anfangs sagt, die Freiheit gehöre zu den höchsten Werten der modernen Gesellschaft, fasst sie sich in ihrer Ausführung zu kurz. Sie spricht von der Freiheit fast ausschließlich im christlichen Sinn: Die wahre Freiheit sei Bestandteil der Gottebenbildlichkeit, sie sei darauf ausgerichtet, den Anruf Gottes zu erfüllen, sie sei Gabe und Aufgabe und müsse daher zunächst erlernt werden. Das Konzil spricht aber doch sein ausdrückliches „Ja“ zum Wert der Freiheit, erklärt den Menschen als freies Wesen und räumt das falsche Verständnis der Freiheit als Bindungslosigkeit aus.

Bei der Behandlung des *Gewissens* stehen beide Menschenbilder in der Linie der „*philosophia und theologia cordis*“ (Philosophie und Theologie des Herzens), die von Platon vorbereitet, von Augustinus, Bonaventura und Pascal entfaltet wurde. Vielleicht ist dieser der wichtigste Beitrag zur theologischen Anthropologie, den beide Ansätze anzubieten haben⁸⁴. Der Gedankengang lässt sich folgendermaßen wiedergeben: Die Vernunft des Menschen zielt nicht nur auf das bloße Wissen, sondern auch auf die Suche nach den tieferen Wahrheiten hin. Dafür bedarf der Mensch aber der Weisheit. Wo findet er den Weg zur Weisheit? Im Hören und Gehorchen des Gewissens⁸⁵. Doch nicht nur auf die Weisheit ist der Mensch ausgerichtet, sondern auch auf das Gute, besser gesagt, darauf, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen (GS 16). Das ist ein Gesetz in seinem „Herzen“. Mit Herz ist hier nicht einfach das emotionale Leben im Gegensatz zum Geist gemeint, sondern der Ort des Wertfühlers, Entscheidens und Handelns. Das Herz ist das Innerste (das Heiligtum) des Menschen, in welches das Gesetz der Liebe geschrieben ist, der Ort, in dem der Anruf Gottes vernommen wird. Im Gehorchen gegenüber dem Herzen erwacht das eigentliche, von Gott gemeinte Selbst. Das Herz ist das Organ der Liebe, in das das Gesetz von Gottes- und Nächstenliebe, also der Kern des Evangeliums, geschrieben ist. Ohne auf das Gewissen zu hören, ist der Mensch orientierungslos; nur das Gewissen macht, dass er sich als Handelnder mit Verantwortung erlebt. All das ist, – nach der Meinung J. Ratzingers – mit Menschlichkeit

⁸⁴ Guardini geht auf das Thema des Gewissens vor allem in seinem Buch „Das Gute, das Gewissen und die Sammlung“ (...), und in seinen aus den Ethik-Vorlesungen in München stammenden Bänden Ethik I, II, hrsg. v. MERKER, Hans, Mainz-Paderborn 1993.

⁸⁵ Etymologisch gesehen heißt ja Gewissen -nach Guardini- so viel wie „Wissen um das Gute“. Nicht Wissen in Form der theoretischen Erkenntnis, sondern des Wertfühlers. Vgl. PARK, Ch. H, Wer sein selbst verliert, wird es gewinnen, 183f.

des Menschen, mit Human-Sein gemeint.

2.1.4 Die leibseelische Einheit

Von Anfang seiner Lehrtätigkeit an plädiert Guardini für die Wiederentdeckung der Einheit von Geist und Leib in der Ganzheit des einen Menschen. Bereits sein Beitrag zur Liturgie enthält diese Ansicht, „denn liturgisches Verhalten ist leib-geistiges Verhalten“⁸⁶. Diese frühere Ansicht behält er durch sein gesamtes anthropologisches Denken. Die leibseelische Einheit kann nach Guardini am besten durch das Wort „Person“ ausgedrückt werden (WP 99). In der Pastoralkonstitution heißt es, „...der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt“ (GS 3). Mit ihrem biblischen Personalismus vermeiden also Guardini und die Konzilsväter in ihren anthropologischen Aussagen die theologisch weithin übliche Zweiteilung des Menschen in Natur und Übernatur, Leib und Seele. „Als Person und Partner Gottes ist der Mensch durch die Einheit dessen bestimmt, was wir Schöpfung und Gnade nennen“⁸⁷. Da man im Lauf der Geschichte (auch theologisch) das Geistige als das eigentlich Menschliche gesehen, das Leibliche aber zuweilen missachtet hat, kommt das Konzil dazu, zunächst über die Leiblichkeit, dann über die Geistigkeit zu reden. Diese anscheinend nur methodische Zweiteilung wird aber zum Schluss – meines Erachtens – nicht deutlich wieder zur „Einheit“ gebracht.

2.1.5 (Un)gehorsam, Sünde und Tod

Unmittelbar verbunden mit den Begriffen „Anruf“ und „Gottesebenbildlichkeit“ scheinen andere anthropologische Begriffe zu sein. Bei Guardini (Un)gehorsam, den er nicht moralisch, sondern existenziell versteht. Von Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott, den Schöpfer, hängt letztendlich das Welt- und Selbstverständnis des Menschen ab und somit das Heil oder Unheil von Welt und Person. Gehorsam gehört wesentlich zum Akt der Person; es handelt sich um „die Annahme seiner selbst“, seines Geschaffenseins und um „das Leben in Liebe und Gerechtigkeit“. Erkennt sich der Mensch nicht mehr als geschaffenes Wesen und missachtet er die Liebe und Gerechtigkeit, so wird er ungehorsam und erkrankt als Person. Die Pastoralkonstitution kennt dafür kein anderes Wort als das klassische Wort „Sünde“. Da man ihr zu großen Optimismus vorwarf, wurde der Artikel über die Sünde erst später eingefügt, um auch von der realen Situation des Menschen zu reden⁸⁸. Durch die Sünde wird die Vernunft verdunkelt und geschwächt, das Gewissen blind und die Freiheit

⁸⁶ RATZINGER, J, Von der Liturgie zur Christologie 121-144, in: Ders. (Hg.), Wege zur Weisheit, 124.

⁸⁷ FEIFEL, E, Pädagogische Erwägungen, 15.

⁸⁸ Die Bibel lehrt auch, dass der Mensch gesündigt hat. Von Anfang an ist der Mensch schwach und zwiespältig, er tut oft das, was er nicht will, und was er tun will, das tut er nicht (Röm 7, 14). Diese Zwiespältigkeit und dieses Zerwürfnis haben enorme Konsequenzen für das persönliche und gemeinschaftliche Leben und insgesamt für die Gesellschaft und Kultur.

verwundet (GS 15-17); und das hat enorme Konsequenzen für das persönliche und gesellschaftliche Leben. So erinnert das Konzil, dass jeder Diskurs über den Menschen, zumal die theologische Anthropologie, nicht versäumen kann, den Menschen in seiner konkreten Situation zu betrachten. Der Tod wird nur im pastoralen Rahmen behandelt: Obwohl der Tod eine beständige Bestimmtheit des Lebens ist, hat der Mensch Angst und Furcht vor dem Nichts, vor dem Untergang seiner Person. Die technisch- medizinischen Fortschritte, so großartig sie sein mögen, können diese Angst und Furcht nicht bezwingen. Die Antwort, die die Kirche anzubieten hat, ist die des Glaubens: Jesus Christus, der gestorben und auferstanden ist, hat den Sieg über den Tod für alle erworben und ebenso allen die Teilnahme an der Gemeinschaft des unzerstörbaren Lebens geöffnet. Eine solche Antwort, so richtig und berechtigt sie sein mag, hilft aber heute nicht weiter bei der Antwort auf die bioethischen und medizinischen Fragen über den Tod, die so aktuell sind und an die Theologie gestellt werden. Das bleibt eine wichtige Aufgabe der Theologie heute.

2.2 Der Gemeinschaftscharakter des Menschen

2.2.1 Die Begründung

Person besteht im Anruf durch Gott und bereits deswegen *im Dialog* mit den anderen Personen. „Mein Ich-Sein besteh...darin, dass Gott mein Du ist“ (WP 112). „Als Person ist sie von Gott her und auf Gott hin und hat ihr Selbst deshalb ursprünglicher in Gott als in sich selbst“, wie Guardini im Gefolge Augustins ausgeführt hat⁸⁹. Die dialogische Bestimmung gehört also wesentlich zum Sein des Menschen, dessen ursprünglicher Bezug Gott selber ist: „...zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen“ (GS19). In seiner Berufung zur Gemeinschaft liegt der besondere Wesenszug seiner Würde⁹⁰.

Hinzu kommt die Tatsache, dass der Mensch nicht allein geschaffen wurde, sondern als Mann und Frau; ihre Verbindung schafft die erste Form zwischenmenschlicher Gemeinschaft. Die Person ist außerdem – nach Guardini – in einen dialektischen Prozess von Sein und Werden hineingestellt: „Was sie ist, aktualisiert sich im Vollzug des Ich-Du-Verhältnisses und durch diesen Vollzug wird sie immer mehr zu der, die sie sein soll“⁹¹. In der Pastorkonstitution heißt es über den Menschen: „...Ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“. Und anfangs des zweiten

⁸⁹ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 298.

⁹⁰ Vgl. Gaudium et spes, 19. Ähnlich auch Guardini: Am Schluss der Dankrede bei der Feier seines achtzigsten Geburtstags in der Münchener Universität am 17. Februar 1965 sagt er: „Es wäre, glaube ich, gut platonisch zu sagen, der Mensch verrate seinen Adel, wenn er sich von dem her verstehe, was unter ihm ist. Vielmehr lebe er erst dann richtig, wenn er von dem herab lebe, was über ihm ist - auch wenn er nicht fähig ist, es zu begreifen und er dabei sich selbst manchmal sonderbar vorkomme...“. Stationen und Rückblicke, 50.

⁹¹ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 295.

Kapitels: „Gott...wollte, dass alle Menschen *eine* Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen“ (GS 24).

2.2.2 Der Bezug der Person und die menschliche Gemeinschaft

Vom ursprünglichsten Bezug der Person war bereits im letzten Abschnitt die Rede (2.1.2), bei Guardini unter den Begriffen *Anruf Gottes* und *Auf-Gott-hin*, bei der Pastoralkonstitution unter den Begriffen *Imago-Dei* (...fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben) und *Berufung* zur Gemeinschaft mit Gott. Nun konzentrieren wir uns auf die menschliche Gemeinschaft, eines der Hauptthemen beider Ansätze. Guardini spricht mehr von der personal-dialogischen, ja existenziellen Bestimmtheit der Person. Das heißt aber keineswegs, dass die menschliche Gemeinschaft im Allgemeinen oder die Gemeinschaft innerhalb von Gruppen oder die kirchliche Gemeinschaft für ihn nicht wichtig wäre. Im Gegenteil, er suchte schon immer nach einem gültigen Modell von Gemeinschaft und nach den Wegen, sich diesem anzunähern, zunächst durch die Liturgie (Vom Geist der Liturgie) und die Ekklesiologie (Das Erwachen der Kirche in den Seelen), dann durch seine langjährige Tätigkeit mit der Jugendbewegung (vor allem auf der Burg Rothenfels) und in den verschiedenen katholischen Gemeinschaften, bei denen er wirkte. All diese Formen von Gemeinschaft sind aber nicht möglich ohne die Grundeinstellung, dass die Person nur dann sinnvoll ist, wenn es überhaupt andere Personen gibt, mit denen sie in ein Ich-Du-Verhältnis eintreten kann.

Die Pastoralkonstitution spricht hingegen im Allgemeinen von einer umfassenden Gemeinschaft, die auf die Brüderlichkeit *aller* Menschen hinzielt. Der Blick auf die personale Ich-Du-Beziehung, die für Guardini und andere Denker des 20. Jahrhunderts wichtig ist, findet in *Gaudium et spes* so gut wie keinen Platz. J. Ratzinger ist der Meinung, dass das einzige Mal, in dem die Ich-Du-Beziehung angedeutet wird, dies eher in Vorbereitung auf das Kapitel über die Ehe und Familie stehe, nicht aber als grundlegende anthropologische Kategorie. Die Person wurde von Guardini als „Selbstgehörigkeit“ definiert; damit ist nicht nur die Statik, sondern auch die Dynamik gemeint, d.h. nicht nur dass sie sich in der Hand hat und über sich verfügt, sondern auch dass sie sich durch freie Entscheidung und Handlung verwirklichen kann. Personsein ist also „nicht stumpfer Besitz: Es erwacht mit anderer Selbstgehörigkeit, mit anderem Ich“⁹². Das geschieht erst dann, wenn der Mensch in Beziehung zu den anderen tritt, weil das Wesentliche, worauf er ausgerichtet ist, gerade in der Gemeinschaft liegt. Das ist, was Guardini „Aktuierung“ der Person nennt;

⁹² Vgl. GERL-FALKOVITZ H-B, Romano Guardini und Martin Heidegger. Person als Antwort auf Existenz, 173-196, in: REIFENBERG, P (Hg.), Einladung ins Heilige, 188.

nicht, dass sie erst in der Ich-Du-Beziehung hervorgebracht werde, sondern dass sie dadurch ihr Eigenes findet. Aber sie bleibt jede Zeit frei, diese Bestimmung anzunehmen oder abzulehnen; nimmt sie sie an, dann entfaltet und verwirklicht sie sich, lehnt sie sie ab, dann hört sie zwar nicht auf, Person zu sein, aber sie kommt nie zu ihrer geschichtlichen Entfaltung.

Gemeinschaft war für Guardini zunächst ein Phänomen der Zeit, in der er lebte, und eine Erfahrung, die mit seiner Biographie, seinem Beruf und seiner Berufung verbunden war. Eine Gemeinschaft unter Personen ist für ihn jene, die „grundsätzlich die sachhaften Aspekte menschlicher Vergemeinschaftung hinter die Achtung der personalen Einmaligkeit, wie sie in der Ich-Du-Beziehung zum Ausdruck kommt, zurückstellt. Das Modell personaler Gemeinschaft ist für ihn seit Beginn seines schriftstellerischen Schaffens die Trinität, denn hier stehen die drei göttlichen Personen in absolutem Selbststand und absoluter Hingabe zueinander“⁹³. Guardini war sich aber der Grenzen und Schwierigkeiten bewusst, die mit dem Bemühen um Gemeinschaft verbunden sind. Eine Balance zwischen dem Einzelnen, der sein Leben verantworten, und der Gemeinschaft, die gemeinsame Werte verfolgen will, ist im realen Leben immer schwierig zu finden.

Zum personalen Bezug, zur Mitmenschlichkeit, gehört nicht nur die Ich-Du-Beziehung, sondern das „Wir“ des gesellschaftlichen Lebens; daher zählt die menschliche Gemeinschaft zu den entscheidenden Kategorien im Selbstverständnis der Gegenwart⁹⁴. Die Konzilsväter kündigen an, dass die Welt vor der Geburt eines neuen Humanismus steht, für den der Mensch vor allem durch seine Verantwortlichkeit gegenüber seinen Brüdern und gegenüber der Welt [Geschichte] definiert wird. Das gemeinschaftliche Leben ist aber nichts Hinzugekommenes zur Natur der Person, vielmehr bedarf die menschliche Person der Gemeinschaft, um ihre Anlagen zu Entfaltung zu bringen.

Person ist schon immer als geschichtliche Mitmenschlichkeit zu erfassen, denn es ist der Anruf Gottes, der sie als solche konstituiert und zugleich fähig zur Antwort [Dialog] macht. Der Mensch wächst durch Begegnung mit anderen, durch gegenseitigen Dienst und Gespräch mit den Brüdern und Schwestern. Der von *Gaudium et spes* hier vertretene christliche Personalismus ist also – wie bei Guardini – kein Individualismus, sondern die Entdeckung der Gemeinschaft und der Verantwortlichkeit vor ihr⁹⁵. Er mündet deswegen in die Offenbarungsbotschaft von der Heilssolidarität des Volkes Gottes. Der

⁹³ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 297.

⁹⁴ Vgl. FEIFEL, E, Pädagogische Erwägungen, 16.

⁹⁵ Vgl. RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften, 7/2, 866f.

Gemeinschaftscharakter, den das Volk Gottes seit Anfang der Heilsgeschichte trägt, wird in Person und Werk Jesu Christi vollendet und erfüllt. Er hat alle Formen von menschlicher Gemeinschaft, die dem Menschen dazu helfen, seiner Berufung nachzugehen, gutgeheißen und *allen* den Weg zur unzerstörbaren Gemeinschaft untereinander und mit Gott geöffnet.

2.2.3 Die Geschichtlichkeit und das menschliche Schaffen

Die Geschichtlichkeit von „Mensch und Welt“ durchdringt die gesamte bisher dargestellte Anthropologie. Die Begriffe Person, Anruf Gottes, Freiheit, Gottebenbildlichkeit, Auf-Gott-hin, Ich-Du-Beziehung und Gemeinschaft enthalten bereits dieses Element. Zur Geschichtlichkeit gehört aber wesentlich das menschliche Schaffen, das beide Ansätze im Herrschaftsauftrag Gottes (Gen 1,28) begründen. Guardini erklärt die „Macht“ als den dem Menschen gegebenen Auftrag: Die Macht ist dem Menschen wesentlich, aber eben gegeben, sie ist Gabe, aber zugleich Aufgabe; der Mensch soll Herr sein, aber Ebenbild Gottes bleiben; er soll zur Herrschaft kommen, aber im Gehorsam und Dienst⁹⁶. In *Gaudium es spes* heißt es: „...Er hat den Auftrag erhalten, die Erde zu unterwerfen, in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren, alles auf Gott hinzuordnen“ (GS 34).

Doch beide Ansätze nähern sich diesem Sachverhalt in unterschiedlicher Haltung an; Guardini kritisierend und vorwerfend, *Gaudium et spes* anerkennend und zustimmend. Für Guardini ist die Macht der Inbegriff wissenschaftlicher Weltbeherrschung, technischer Weltverwaltung, Prinzip der Machbarkeit dieser Welt und damit dem ursprünglichen Sinn des Dienstes im Gehorsam nicht gerecht⁹⁷. Es stelle sich daher als eine der wichtigsten Aufgaben dieser Zeit dar, die Macht zu «bändigen», so dass der Mensch in ihrem Gebrauch noch als Mensch bestehen kann⁹⁸. Das Menschenschaffen sei nicht selbst-sinnige Kultur, sondern Dienst im Auftrag Gottes und der Mensch trage Verantwortung dafür. Doch Guardini hat die Hoffnung, dass gerade diese Zeit die Chance zur vollen Mündigkeit der Person mit sich bringt. „Schon jetzt, so versucht er diese kühne Hoffnung zu rechtfertigen, gewinne das menschliche Dasein einen Ernst, den die Antike nicht gekannt hat“⁹⁹. In der Pastoralkonstitution wird zunächst der Geschichtsort umgrenzt¹⁰⁰, an dem sich heute der Glaube ungefragt vorfindet, dann wird der Mensch der Gegenwart als vor allem durch die Dynamik seiner geschichtlichen Lage bestimmt betrachtet. Dabei wird festgestellt, dass die durch Technik erzwungene Vereinigung der Menschheit dem heilsgeschichtlichen

⁹⁶ Vgl. Die Macht, 31f. Vgl. dazu: Welt und Person, 18, 21, 22, 53f.

⁹⁷ Vgl. BISER, E, Romano Guardini. Wegweiser in eine neue Epoche, 210-236, in: SEIDEL, W, Christliche Weltanschauung, 216. Vgl. Dazu. Welt und Person 18, 21; Die Macht, 31.

⁹⁸ Vgl. Die Macht, 11.

⁹⁹ BISER, E, Romano Guardini. Wegweiser in eine neue Epoche, 219.

¹⁰⁰ Vgl. RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Gesammelte Schriften 7/2, 864.

Impuls der Bibel entspricht und deren Idee von Einheit erst vollends die Möglichkeit der Verwirklichung bringt. Eine globale Humanisierung scheine möglich, die dem biblischen Anspruch von Einheit gerecht werde¹⁰¹. Die Berufung zum Dienst an der Welt und die Berufung zum Dienst Gottes stehen deswegen nicht im Widerspruch, vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig. Die Dynamik der menschlichen Geschichte wird also aufgenommen, jedoch unter dem tragenden Konzept der «Verantwortlichkeit».

Das menschliche Schaffen in der Welt und der daraus resultierende Fortschritt tragen grundsätzlich zum Ziel der Schöpfung bei, sie stellen eine notwendige Ergänzung dar und sind Teilhabe an der Güte des Schöpfers¹⁰². Dies schließt die Idee aus, der menschliche Fortschritt richte sich gegen die göttliche Souveränität; im Gegenteil, „die Siege der Menschheit sind ein Zeichen der Größe Gottes und die Frucht seines unergründlichen Ratschlusses“ (GS 34). Das menschliche Schaffen ist auf den Menschen hin geordnet, der Mensch vervollkommnet sich selbst darin, aber er muss auf die Richtschnur bedacht sein: „Übereinstimmung mit dem Plan und Willen Gottes und dem echten Wohl der Menschheit“. Doch was ist Fortschritt und was ist echtes Wohl der Menschheit? J.L Ruiz de la Peña ist der Meinung, es müsse die Kritik an dem naiven Optimismus von *Gaudium et spes* unbedingt durchgehalten werden. Denn die Konzepte *Fortschritt* und *Wohl* der Menschheit seien sehr ambivalent, weil gerade dadurch Ungerechtigkeit und Sünde sichtbar werden¹⁰³. Fortschritt und Wohl der Menschheit können zwar mit Recht als dem Willen Gottes entsprechende Wirklichkeiten erklärt werden, aber ein kurzer Blick auf die Realität zeigt uns auf, wie weit wir noch davon entfernt sind.

Schließlich bietet das Konzil einen christologischen Ansatz: Es gibt keine zwei Welten bzw. Geschichten, eine profane und eine heilige, sondern nur die *eine* und *einzig*e Welt [Geschichte]. Jesus Christus ist als wahrer Mensch in diese eingetreten, sein Geist wirkt in ihr und führt sie zu ihrem einzigen Ziel. Und es gibt eine Kontinuität zwischen dem Fortschritt des Menschen und dem Reich Gottes, denn das Unternehmen, die Welt mitzugestalten, wird nicht ins Leere laufen, sondern in die neue Erde münden, auf der die Gerechtigkeit wohnt. Doch diese christliche Hoffnung darf nie die Sorge für die Gestaltung dieser Erde abschwächen (vgl. GS 39).

¹⁰¹ Ebd. 865.

¹⁰² Vgl. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Burgos ³1988, 220f. [Übersetzung JN].

¹⁰³ Vgl. Ebd. 225f.

2.3 Die christologische Erschließung

2.3.1 Die Gnade Gottes und Christus, der Neue Mensch

Guardini fragte schon immer nach dem Wesen des Christentums bzw. nach der Unterscheidung des Christlichen. Er fand die Antwort in der *Gnade* Gottes, die er allerdings nicht metaphysisch, sondern eben heilsgeschichtlich versteht und später mit Jesus Christus selbst identifiziert. Für ihn trägt zwar alles den Gnadencharakter, die Welt als Schöpfung, das menschliche Dasein, die Geschichte usw., aber der eigentliche Ort der Gnade ist die Offenbarung Gottes in der Person Jesu Christi, in der die christliche Personalität ihre Mitte findet. Die christliche Person, von der nun die Rede sein wird, ist also die durch die *Gnade* Gottes in Christus, dem *neuem Menschen*, begründete Person.

Dazu greift Guardini auf drei heilsgeschichtliche Begriffe zurück: Paradies, (Ur)Sünde und Erlösung. Paradies versteht er als Urzustand des Menschen in perfekter Harmonie mit seinem Schöpfer; Sünde ist der historische Verlust dieser Harmonie und das Gefangensein in etwas, was dem Wesen der Person fremd ist; Erlösung ist „die Freisetzung ins Eigensein, Freisetzung in die Wirklichkeit der Relation zum eigenen Ursprung und dessen Liebe“¹⁰⁴. Dieses echte Neuwerden vollzieht der Geist Christi, der zwar in den Menschen eingeht, aber die Würde, Freiheit und Verantwortung der Person nicht antastet. Das ist es, was das Christliche von sonstigen Gestalten des Religiösen unterscheidet; denn „das Christliche ist letztendlich keine Wahrheitslehre oder Deutung des Lebens. Es ist auch das, aber den Wesenskern bildet Jesus von Nazareth, sein konkretes Dasein, Werk und Schicksal, d.h. eine geschichtliche Person“¹⁰⁵. Die Person Jesu Christi ist die von Anfang an gesuchte Mitte des Christentums; nur dort findet der Mensch jene Orientierung, welche ihn, seine Person sowie sein Handeln auszeichnet. Das ist nur möglich, weil Jesus Christus nicht nur das Prinzip eines Neuwerdens, sondern „der Neue Mensch“ ist. *Gaudium et spes* zieht daher einen Bogen von alttestamentlicher Schöpfungstheologie zur christologischen Soteriologie. Dieser Bogen beginnt mit der biblischen Aussage der Gottebenbildlichkeit und endet in Christus, dem Bild des unsichtbaren Gottes, dem neuen Menschen¹⁰⁶. Christus wird hier als der eschatologische Adam interpretiert, auf den schon der erste Adam verweist: „Was mit dem Bild Gottes, zu dem bzw. auf das hin der Mensch geschaffen ist, eigentlich gemeint ist, wird an Jesus Christus, dem Bild des unsichtbaren Gottes, erkennbar“¹⁰⁷.

¹⁰⁴ GERL-FALKOVITZ, H-B, Romano Gardini und Martin Heidegger, in: REIFENBERG, P (Hg.), *Einladung ins Heilige*, 191.

¹⁰⁵ GUARDINI, R, *Vom Wesen des Christentums*, Würzburg 1953, 11.

¹⁰⁶ Vgl. GERTLER, Th., *Jesus Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen*, 340.

¹⁰⁷ Ebd.

Die Welt ist unterwegs zu ihrem Heil und Christus ist das Vorausbild und der Vollender dieses Heiles. Das Heil Christi wird durch den Heiligen Geist universalisiert und durch die Kirche vermittelt¹⁰⁸. Diese „Rekapitulationstheologie“¹⁰⁹ in der Pastoralkonstitution ist eine Zusammenfassung von Geschichte, Universum und Menschheit in Christus. Jedes Kapitel des ersten Teils – einschließlich der *expositio introductiva* – endet daher mit einem Blick auf Christus (GS 10; 22; 32, 38-39; 45). In ihm wird das jeweilige Thema zusammengefasst und zur Vollendung geführt.

2.3.2 Das Mysterium Christi oder Christus im Menschen

Das Mysterium Christi wird auch geschichtlich ausgelegt, und zwar durch das doppelte christliche Grundgeheimnis: Inkarnation und Paschamysterium, d.h. das „Christus mit uns“ und das „Christus für uns“. Zum Ersten gehört die Aufzählung der wichtigsten Vollzüge des Lebens Jesu, jene nämlich, die er mit uns teilt: aus einer Frau geboren, mit Menschenhänden gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt (GS 22b). Zum Zweiten gehört das Kreuz, das vor zu naivem Optimismus und vor zu kritikloser Vergötterung des Menschen in der Welt von heute bewahrt, und die Auferstehung, die Mensch und Welt auf die Weite Gottes hin öffnet¹¹⁰. Beide sind aber auch als ganz persönlich zu verstehen, so dass jeder Einzelne mit dem Apostel Paulus sagen darf: „Der Sohn Gottes hat mich geliebt und hat sich selbst für mich hingegeben“ (vgl. Gal 2,20a). Dahinter steckt ein Umbruch im Denken, von einem metaphysisch-essentiellen zu einem geschichtlich-anthropologischen Verständnis. Will man *Gaudium et spes* in diesem Sinne umschreiben, dann kann man sagen: „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch“¹¹¹.

Gerade diesen Vorgang bestimmt Guardini als «Inexistenz» Christi: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Inexistenz ist dadurch ermöglicht, dass der erhöhte Herr als Geist im Menschen zugegen ist und ihn in die Ich-Du-Beziehung des Sohnes zum Vater hineingenommen hat. Christus ist die Vermittlungsgestalt, die den Weg von Gott zum Menschen und zurück formt. Er führt das endgültige Bild von Menschen und Welt vor Augen und begründet das wahre und richtige Gottesverhältnis¹¹². Weil Christus in der Personmitte gegenwärtig ist, muss Guardini zeigen, weshalb die Person, die sich als „selbstgehörig“ versteht, sich nicht dadurch von sich entfremdet, sondern vielmehr erst

¹⁰⁸ Ebd. 350.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Vgl. Ebd. 371.

¹¹¹ LYONNET, St., *Biblische Grundlage*, in: Baraúnas-Kommentar. Die Kirche in der Welt von heute, 81.

¹¹² Vgl. SCHILSON, A, *Romano Guardini 1885-1968*, in: KAPPES, M (Hg), *Theologische Profile im 20. Jahrhundert*, 173.

eigentlich sie selbst wird¹¹³. Der Mensch ist zunächst kein Wesen, das geschlossen in sich stünde, vielmehr existiert er so, dass er über sich und über die Welt hinaus auf Gott hin geht. Da er ohne Gott sich von sich selbst entfremdet, bewirkt die Inexistenz –wie Paulus es zeigt– eine Befreiung des Menschen von seiner Fremdheit und somit eine Annäherung zu sich selbst: Selbstsein, Freiheit und Verantwortung bleiben daher unangetastet. Dieses Geschehen ist dem Menschen in keiner Weise geschuldet, sondern ist Geschenk der Gnade. Die Inexistenz Christi im Gläubigen befähigt ihn, den erneuten Anruf Gottes zu bejahen¹¹⁴. So entwickelt Guardini eine Christologie der Begegnung und der Gemeinschaft mit Christus, der als *Geist* im Innersten des Menschen als umgestaltende Kraft wirkt.

2.3.3 Die christliche Existenz oder der Mensch in Christus

Auf die Frage „Wie sieht das Leben des Christen konkret aus?“ kann geantwortet werden: „Als Gemeinschaft mit Christus“. Und zwar nicht eine äußerliche Gemeinschaft, sondern ein tief im Mysterium-Christi-Sein; es handelt sich um eine radikale Neugründung der eigenen Existenz in Person und Lebensgeschick Jesu Christi: „In Ihm muss ich mich aufsuchen, wenn ich mein Eigentliches finden will“ (Herr 543). Dieses In-Christus-Sein des Menschen bedeutet keineswegs einen Identitätsverlust, vielmehr geht es um die Eröffnung einer neuen Lebenswirklichkeit, die zwar ihre ganze Formung maßgeblich durch Christus erhält (In-Existenz), gerade so aber in die Unverwechselbarkeit des je eigenen Existenzvollzuges führt¹¹⁵. Indem der Christ jederzeit frei für die Antwort auf den Anruf Gottes bleibt, geht sein Selbstsein, seine Selbstgehörigkeit nicht verloren. Christsein bedeutet für Guardini „in die Existentialität“ Christi einzutreten. Dies wiederum heißt, am Charakter des Hin und Her (Relation) zwischen den göttlichen Personen teilzunehmen: „Mit Christus zusammen sagt der Erlöste zum Vater „Du“, von sich selber sagt er „Ich“ (WP 125). Das Wirken des pneumatischen Christus in Welt und Geschichte wird nun auch von den Christen getragen; konkret gesagt, müssen – nach Guardini – die christliche Freiheit und Liebe erkannt und in die Welt getragen werden; diese seien die wichtigsten Vollzüge der christlichen Existenz überhaupt.

Die Pastoralkonstitution setzt beim Bild Gottes und vor allem mit dem Geist Christi an. Christsein ist gleichförmig mit dem Bild des Sohnes zu werden und die „Erstlingsgaben des Geistes“ zu empfangen, die den christlichen Menschen fähig machen, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen (GS 22c). Der Geist Christi bewirkt innerliche Erneuerung, macht fähig für den Kampf gegen das Böse und stärkt die Hoffnung. Die Rede vom Geist ist ein wichtiges

¹¹³ Vgl. BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 301.

¹¹⁴ Ebd. 320.

¹¹⁵ SCHILSON, A, Mitte und Mittler, in: HENRICH, Franz (Hg), Romano Guardini, 87.

Element in der Pastoralkonstitution¹¹⁶. Vom Evangelium her lässt sich unschwer feststellen, dass „die Aufgabe der Kirche nicht eine Einwurzelung in den irdischen Dingen sein kann, Kraft deren sie versuchen würde, gleichsam in eigener Regie so etwas wie eine katholische Sonderwelt aufzubauen. Die Welt ist vielmehr für alle Menschen nur eine einzige; die Aufgabe der Christen und so des Katholiken kann es nicht sein, sich eine eigene Welt zu schaffen. Seine Aufgabe ist vielmehr, die eine Welt aller Menschen mit dem Geist Jesu Christi durchzudringen“¹¹⁷.

2.3.4 Die Wege des Heils

Guardini setzt philosophisch, die Pastoralkonstitution soziologisch an; beide aber begründen ihre Aussagen in der Offenbarung Jesu Christi und lassen so die Anthropologie in die Christologie münden. Und sie haben Recht, weil gerade darin sich *theologische* Anthropologie als solche bewährt. Doch wie kann eine christologische Antwort gültig für alle Menschen sein? Aus beiden Menschenbildern geht überdies eine Unterscheidung zwischen Person einfachhin und christlicher Person hervor. Wird aber den Nicht-Christen dasselbe anthropologische Gewicht beigemessen? G. Brüske sagt über Guardini: „...Er kann deshalb Person und christliche Person unterscheiden, indem er einerseits den Personbegriff selbst philosophisch ohne Bezugnahme auf die Offenbarung entwickelt und andererseits von der christlichen Person alles das sagen kann, was auch von der Person an sich zu sagen ist, so dass er das natürliche Wissen vom Menschen in die theologische Anthropologie integriert, ohne nun aber das Unterscheidend-Christliche diesem Wissen unterzuordnen“¹¹⁸. Trotzdem bleibt zu fragen: Wenn die christliche Person letztendlich ihre Mitte und somit ihren Weg des Heils in Jesus Christus hat, ist sie nicht etwa im Vorteil gegenüber der nicht-christlichen Person? Dies ist eine pastorale Frage, die besonders der Pastoralkonstitution von Bedeutung zu sein scheint (vgl. GS 22d).

Wenn die christliche Lehre vom Menschen sich nicht nur auf die Christen bezieht, sondern auf *alle* Menschen, dann ist zu erklären, wie in dieser Anthropologie alle gedacht werden können. Das Problem ist, dass beide mit ihrer Unterscheidung den Eindruck vermitteln, Christsein sei mehr als Personsein und der christliche Glaube sei der einzige Weg des Heils, philosophisch gesagt: der Vollendung der Person. Natürlich ist es gerechtfertigt, den Anspruch der universalen Geltung Jesu Christi zu erheben, denn letztendlich ist er nicht zu

¹¹⁶ Art. 32: ...durch die vom Geist gewirkte Gemeinschaft der Menschen und der Kirche. Art. 38: Wirksamkeit Christi durch seinen Geist in den Herzen der Menschen. Art. 45: Von seinem Geist belebt, schreiten wir zur Vollendung.

¹¹⁷ RATZINGER, J, Der Christ und die Welt von heute 143-160, in: METZ, Johann Baptist (Hg), Weltverständnis im Glauben, Mainz, 1965, 159.

¹¹⁸ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 291.

einer Gruppe von Menschen gekommen, sondern zu der gesamten Menschheit, aber dann müsste man diese Unterscheidung etwas entschärfen. Das Konzil macht den Versuch, indem es sagt: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade Gottes unsichtbar wirkt“ (GS 22d). Die Gründe dieser Erweiterung werden hier auch genannt: Christus ist für alle gestorben, es gibt nur eine einzige Berufung, die gültig für alle Menschen ist (die göttliche), und der Heilige Geist verbindet „irgendwie“ alle Menschen mit dem österlichen Geheimnis. Weiteres wird nicht gesagt, aber vielleicht ist das der Weg, um zu erklären, weshalb das Geheimnis des Menschen sich erst im Geheimnis Christi aufklärt.

3. Der Ertrag der Untersuchung

Die Ergebnisse dieser Arbeit lassen sich anhand einer doppelten Fragestellung ziehen, nämlich, aus *systematischer* und *pastoraler* Perspektive. Dass die Theologie im 20. Jahrhundert eine entscheidende Wende erfuhr, ist eine Tatsache, die kaum einer leugnen würde. Zu dieser Wende gehört wesentlich der Entwurf einer theologischen Anthropologie, die als eigenständige Disziplin erst am Anfang war. Was könnte als Beitrag beider Ansätze zu diesem Entwurf genannt werden? Sind ihre Aussagen strukturbildend in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis in unsere Tage oder sind andere Themen wichtiger geworden? Es lässt sich auch fragen, ob es heute Schwierigkeiten gibt mit den hier verwendeten Begriffen wie Person, Gottebenbildlichkeit, Gemeinschaft, Geschichtlichkeit, Fortschritt, menschliches Schaffen. In ihnen fließen ja philosophische wie soziologische und theologische Elemente zusammen. Ist das ein Merkmal der Theologie unserer Zeit?

Auf der anderen Seite scheint die Kirche sich ständig die pastorale Frage zu stellen: Wie soll eine Neuevangelisierung unter so schwierigen Umständen wie den heutigen gestaltet werden? Wie bringt man Christus und seine Botschaft zu unseren Zeitgenossen, die sich, in dieser technifizierten und immer komplexeren Welt, weniger für Gott und den Glauben interessieren? Hierzu soll die theologische Anthropologie auch ihren Beitrag leisten können, wenn sie nicht nur Theorie über den Menschen, sondern auch eine Reflexion für die Praxis der Kirche in ihrem Umgang mit dem Menschen von heute sein will. Wie lassen sich aus den Aussagen Guardinis und der Pastoralconstitution konkret-aktualisierende Hinweise ziehen, die für die Pastoral von Bedeutung sein könnten? Wie versteht sich der Einzelne heute? Welchen Platz haben für ihn Glaubens- und Gemeinschaftserfahrung? Wie stellt er sich der heutigen Welt und ihrem rasanten Tempo? Sind nicht vielleicht kritische Stellungnahme und [Mit-]Verantwortung die wichtigsten Erziehungswerte heute?

3.1 Ergebnisse aus systematischer Perspektive

3.1.1 Der Beitrag zur christlichen Antwort

Die christliche Antwort auf die Frage nach dem Menschen, die beide Ansätze geben, bewegt sich zwischen Aufnahme und Kritik des modernen Menschenbildes. Aufnahme scheint das Charakteristikum der Pastoralconstitution zu sein, Kritik hingegen die Tendenz Guardinis. Aufgenommen werden die philosophischen und humanwissenschaftlichen Erkenntnisse, die Mensch und Welt als geschichtlich-werdende und sich gegenseitig ergänzende Wirklichkeiten ansehen. Beide Ansätze stehen so in der Denkströmung des 20. Jahrhunderts, die sich etwa von der Metaphysik entfernt und dem konkret-realen Leben nähert. Phänomenologie, Weltanschauung, Lebensphilosophie, Existenz- und Dialogphilosophie fließen vor allem im anthropologischen Denken Guardinis zusammen. Auch die Pastoralconstitution, die mit ihrem Ansatz die lange Diskussion um Modernismus oder Antimodernismus praktisch für beendet zu erklären scheint, stellt sich an die Seite dieser Denkströmung und bestätigt somit die Ansichten vieler Theologen, die über Jahrzehnte eine anthropologische Wende der Theologie und einen offenen Dialog mit der heutigen Welt gefordert hatten. Die Dynamik der menschlichen Geschichte, die Autonomie der profanen Wirklichkeiten, die Erfolge und Niederlagen, die Probleme der Menschheit, die Notwendigkeit einer umfassenden Gemeinschaft, das menschliche Schaffen in der Welt werden zum theologischen Ort gemacht. Von da aus versteht sich Theologie (die Dogmatik eingeschlossen) als ein Dialog mit der Welt und dem Menschen von heute und wird so zur kontextuellen Theologie, die sich ständig revidieren muss.

Kritisiert wird vor allem das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen und sich selbstgenügenden Subjekts. Die Neuzeit war sozusagen „das Auseinanderfallen des Menschen, der Welt überhaupt, in eine bloße Geistigkeit, die damit „verlogen“ wird, und in bloße Stofflichkeit, die nur noch Instrument menschlicher Zielsetzung ist“¹¹⁹. Demgegenüber wird hier ein dialogisch-personales Verständnis des Menschen gesetzt, das Ursprung und Ziel des menschlichen Daseins nicht im Menschen selbst sieht, sondern nun in Gott. Person, Würde, Freiheit und alle dazu gehörenden Vollzüge des menschlichen Lebens, allen voran die Gemeinschaft, finden ihre Begründung letztendlich in der Trinität. Der hier vertretene Personalismus ist also kein Subjektivismus, sondern die Entdeckung der Gemeinschaft und der Verantwortlichkeit¹²⁰. Die Kritik an der Schultheologie lautet etwa: „Vernachlässigung der Welt“. In der Neuzeit sei die Welt nicht

¹¹⁹ RATZINGER, J, Von der Liturgie zur Christologie, in: Ders. (Hg.), Wege zur Wahrheit, 123.

¹²⁰ Vgl. RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2, 874.

als theologische Grundgröße, als genuines Thema der Theologie wahrgenommen worden. Der Christ habe die Welt sich selbst überlassen, er müsse daher die Welt als Welt wiedererkennen, bebauen und bewahren¹²¹. Ein echtes Treffen zwischen Glauben und Welt müsse ermöglicht werden, der Glaube solle zur Welt sprechen und ihr Antwort geben, die Welt solle Fragen stellen und von ihren Problemen her einen Zugang zur Offenbarung eröffnen, aber sie müsse sich gleichzeitig vom Glauben erleuchten lassen¹²².

Die hier untersuchten Ansätze geben zwar keine ausführliche und endgültige Antwort, aber sie zeigen wohl, wie die Frage angefasst werden soll und betonen dabei grundlegende Wahrheiten, die jede christliche Anthropologie berücksichtigen muss. Zunächst müssen die Erfahrung und das Selbstverständnis des Menschen befragt werden, um die Fragen und Probleme von heute besser verstehen zu können; hier werden noch keine theologischen Aussagen gemacht, sondern die Situation beschrieben und die Probleme umgrenzt. Für die eigentliche Antwort muss methodisch eine Basis gesetzt werden, auf die sich dann alle Aussagen stützen; bei Guardini heißt es „Aufbau der menschlichen Person“, bei der Pastoralkonstitution: „Über die Würde der menschlichen Person“. Als Grundeinstellung gilt, das Geschaffensein des Menschen ist die grundlegende Wahrheit der christlichen Anthropologie und darf daher um keinen Preis aufgegeben werden. Den Menschen darf man auch nicht mehr [wie früher] aufteilen, in einen profanen und einen religiösen, sondern kann ihn immer nur als Ganzheit und Einheit betrachten. Zu diesem Anliegen nimmt man den Personbegriff zu Hilfe, der als Schlüsselbegriff die Erkenntnisse der Humanwissenschaften sowie der philosophischen Anthropologie einbezieht und in besonderer Weise eine Brücke zur theologischen Anthropologie schlägt, ohne die Eigenständigkeit der philosophischen und theologischen Anthropologie aufzuheben¹²³.

Personsein und Gemeinschaft streben nicht auseinander, sondern beide sind Pole, die das Ganze des Daseins tragen und gestalten¹²⁴. Sei es Gemeinschaft als Ich-Du-Beziehung, sei es als die alles umfassende Gemeinschaft, gehört sie wesentlich zum Sein und Werden des Menschen und ohne sie kann er „weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“. Ein weiterer Aspekt, der auch mit viel Nachdruck angesprochen wird, ist die *Geschichtlichkeit*; sie gehört -sozusagen- wesensnotwendig zum Menschsein hinzu: „Indem der Mensch sein Menschsein in der Zeit vollzieht, ereignet sich das, was Geschichte genannt

¹²¹ Vgl. MERKER, H, Christliche Weltanschauung bei Romano Guardini, in: HENRICH, F (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, 57.

¹²² Vgl. KRIEG, R, Romano Guardini. A precursor of Vatican II, 203 [Übersetzung JN].

¹²³ BRÜSKE, G, Anruf der Freiheit, 305.

¹²⁴ Vgl. BÖRSIG-HOVER, M, Romano Guardini 1985-1968. Wegbereiter des 21. Jahrhundert, 57.

werden kann“¹²⁵. Die Geschichte wird nicht als bloßes Aufeinanderfolgen von Ereignissen gesehen, auf die der Mensch keinen Einfluss hätte und die er daher einfach auf sich zukommen lassen müsste, sondern als das, was in der Hand des Menschen liegt; das birgt paradoxerweise höchste Gefahr, die Welt und sich selber zu vernichten, zugleich aber höchste Möglichkeit, die Welt und sich selber zu dem werden zu lassen, was der Schöpfer von Anfang an gemeint hat. Nur beim Letzteren findet die Freiheit des Menschen ihre eigentliche Fülle! An der Spitze der christlichen Antwort steht allerdings für beide Ansätze die *Christologie*: Erst im Geheimnis Christi klärt sich das Geheimnis des Menschen und der Welt endgültig auf. Jesus Christus steht somit – im Gegensatz zur klassischen Theologie – nicht am Anfang der Anthropologie, sondern am Ende. Alle Wahrheiten über den Menschen und die Welt lassen sich auf ihn beziehen und in ihm zusammenfassen.

Es stellt sich die Frage, ob dieser Entwurf insgesamt nicht wieder in einen Anthropozentrismus gerät, da er den Menschen in den Mittelpunkt des Gesamten stellt; oder vielleicht in einen Christozentrismus, da er die Mitte der Person, der Welt und der Geschichte allein in Jesus Christus sieht. Weiterhin muss gefragt werden, ob diese Theologie nicht vielleicht zum Opfer eines Zeitgeistes wird, da sie vor allem in *Gaudium et spes* der Welt von heute zu optimistisch gegenübersteht; ob die Kirche und der christliche Glaube nicht etwa durch ihr neues Verhältnis zur Welt zu sehr relativiert werden. Diese Fragen müssten m. E. dieser geschichtlich- kontextuellen Theologie entgegengehalten werden.

3.1.2 Mensch und Welt im Zentrum der Theologie

Man kann ohne Zweifel sagen, dass besonders im 20. Jahrhundert *Mensch* und *Welt* ins Zentrum der Theologie gelangt sind und dass R. Guardini und die Pastoralkonstitution mit ihrem anthropologischen Ansatz viel dazu beigetragen haben. Die Welt wird hier nicht als Natur und der Mensch nicht als ein in ihr sich entwickelndes autonomes Wesen begriffen, sondern als Werk Gottes [wieder-]entdeckt. Die evolutiv-geschichtliche Konzeption der Naturwissenschaft steht aber nicht im Widerspruch zum Schöpfungsglauben, denn im christlichen Verständnis ist die Welt zwar Werk Gottes, aber sie ist keine vollendete und in sich geschlossene Wirklichkeit, sondern sie unterliegt den Gesetzen der Natur und wird in der Zeit – unter Einwirkung Gottes und Mitwirkung des Menschen – zu dem, was in ihr von Anfang an angelegt ist. Der Weltbegriff unserer Ansätze ist aber kein ontologischer, sondern ein existenzieller Begriff; es handelt sich um die Welt der Menschen, der Geschichte und der Kultur, also um die Welt von heute mit ihren Fortschritten, Erfolgen und Siegen, aber auch mit ihren Problemen, Misserfolgen und Niederlagen. Ohne diese Welt kann der Mensch

¹²⁵ BÖRSIG-HOVER, L., *Zeit der Entscheidung*. Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart, 12.

nicht begriffen werden; und umgekehrt, die Kultur, die er schafft, soll als Dienst an Gott und der Welt verstanden werden. Die Welt, die der geschichtlich lebende Mensch antrifft und auf die sein Verhalten sich bezieht, ist nämlich gar nicht die bloße Schöpfung Gottes, sondern sie ist immer schon die menschlich gestaltete und geprägte Welt, die nicht für sich existiert, sondern in Einheit mit den Menschen besteht¹²⁶. Die Welt ist endlich der Ort, an dem sich das Christsein abspielt; sie wird von Christus mit liebenden Augen angeschaut und wer ihm nachfolgt, muss sie auch mit dessen Augen liebevoll anblicken¹²⁷. So wird von der christlichen Weltanschauung her eine neue Konzeption von Theologie eingeleitet, die mit der Welt als genuinem theologischem Faktum wirklich ernst macht¹²⁸.

Die Idee, dass der Mensch sich wieder als Geschöpf inmitten der Natur anerkennen soll, dass er alles aus Gnade hat, bildet den anthropologischen Ansatz unserer Texte. Die Kreatürlichkeit, die das grundlegende Kennzeichen der biblischen Offenbarung für den Menschen ist, bleibt daher Ausgangspunkt jeder christlichen Anthropologie. Die Kritik an dem neuzeitlichen Menschenbild als eines autonomen und sich selbstgenügenden Subjekts wird besonders durch den Verweis auf die transzendente Relation des Menschen zu Gott als seinem Ursprung und Ziel verstärkt. Diese fundamentale Relation finde in Jesus Christus, dem ganz und gar mit Gott und mit uns geeinten Menschen, ihre vollendete Gestalt¹²⁹.

Nicht nur die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, sondern auch das Selbstverständnis des Menschen bietet einen Zugang zur anthropologisch gewendeten Theologie. Beide Ansätze erkennen, dass ein neuer Humanismus, dessen Hauptmerkmale die Geschwisterlichkeit und Verantwortlichkeit sind, möglich ist, und dass dieser grundsätzlich dem biblisch-theologischen Anspruch auf Gemeinschaft entspricht, weshalb er als Grundlage der heutigen Reflexion und Verkündigung gesehen werden kann. Der Mensch wird außerdem als *geschichtlich* zu sich selbst kommendes Wesen ausgelegt: „Er kann nur in der Dynamik seines geschichtlichen Daseins begriffen werden“¹³⁰. Sein Werden in der Zeit und seine Tätigkeit in der Welt entsprächen, sofern sie sich auf Gott ausrichten, dem Plan und Willen des Schöpfers, im Hinblick auf seine Vollendung.

3.1.3 Christliche Soziallehre als Bestandteil der Anthropologie

Wer Mensch und Welt *heute* unter existentieller Hinsicht in den Blick nimmt, bedarf der

¹²⁶ Vgl. RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/1, 492ff.

¹²⁷ Vgl. KAPPES, M, Theologische Profile im 20. Jahrhundert, 164.

¹²⁸ Vgl. MERKER, H, Christliche Weltanschauung bei Guardini, in: HENRICH, F (Hg.), R. Guardini, 59.

¹²⁹ Insgesamt folgt der anthropologische Ansatz dem heilgeschichtlichen Schema, indem er den Urstand des Menschen als *natura integra*, den Stand des Sünders als *natura lapsa*, den Stand des von Christus Erlösten als *natura reparata* und den Stand des in der Schau Gottes Vollendeten als *natura glorificata* versteht. Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Mensch. Systematisch Theologisch, in: LthK³ 5, Freiburg u.a. 1998, 115.

¹³⁰ RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2, 865f.

Hilfe nicht nur der Anthropologie, sondern auch der Soziologie. Für Theologie und Kirche sind daher soziologische Erkenntnisse und die christliche Soziallehre für ihre Lehre vom Menschen von Bedeutung. Es handelt sich dabei nicht *nur* um eine methodische Hilfe bei der Beschreibung der Situation oder Umgrenzung der Probleme, sondern um den Versuch, den profanen Wirklichkeiten einen theologischen Wert zuzusprechen. Guardini legt eine theologische Begründung der *Macht* und der *Herrschaft* des Menschen vor, die im Grunde genommen dieselbe des *Fortschritts* und menschlichen *Schaffens* bei der Pastoralconstitution ist. Es ist der «Schöpfungsauftrag» Gottes, der diese Realitäten begründet und ihnen Maßstab gibt. Es stellt sich aber die Frage, ob wir Menschen den Auftrag Gottes richtig verstanden haben und ob es eine Grenze gibt, weil Macht, Herrschaft, Fortschritt und menschliches Schaffen in all ihren Formen auch höchste Bedrohung für *Mensch und Welt* in sich bergen können: Machbarkeit der Welt nach Belieben, Missbrauch der Natur und ihrer Ressource, Hunger, Not, Krieg, Elend und alle heutigen Probleme der Menschheit. Daher sagt Guardini, dass die wichtigste Aufgabe heute die „Bändigung“ der Macht sein muss, so dass der Mensch in ihrem Gebrauch *Mensch* bleibt. Auch die Pastoralconstitution erkennt die Gefahren und warnt vor einem Missverständnis der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, aber sie geht kaum ein auf eine ernsthafte Kritik der Welt von heute und ihrer Ambivalenzen.

Es wird erkannt und anerkannt, dass die Welt anders geworden ist; sie ist nicht nur die von Gott geschaffene Welt, sondern auch die von Menschen geformte und getragene Welt. Daher gehört auch die Soziologie wesentlich zum Diskurs über den Menschen. Die Arbeit und insgesamt das menschliche Schaffen werden weniger als Last und Ablenkung empfunden, mehr als Dienst an Gott und der Welt. Die Kultur und die Wissenschaft werden weniger als feindlicher Gegensatz zum christlichen Glauben angesehen, mehr als Gesprächspartner von Theologie und Kirche. Anders geworden ist auch die Einstellung zur menschlichen Gemeinschaft; es werden weniger die *caritas christiana* und die Notlinderung akzentuiert, vielmehr die Hinordnung auf Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit, die Jedem sein Recht verbürgen¹³¹. Die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten wird insofern anerkannt, als man darunter versteht, dass „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, weniger aber, dass der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne“ (GS 36). Durch seine Arbeit soll der Mensch das Werk des Schöpfers weiterentwickeln und sich selber darin vervollkommen. Damit sind bereits Richtschnur und Ziel der Tätigkeit in

¹³¹ Vgl. RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften, 7/1, 506-512.

der Welt genannt: „gemäß dem Plan und Willen Gottes und in Übereinstimmung mit dem echten Wohl der Menschheit“ (ebd.).

Trotz aller negativen Wirklichkeiten, die in der modernen Gesellschaft zu sehen sind, bleibt die Hoffnung fest, dass der heutige [damalige] Mensch an Gefühl für Gefahr, Verantwortung und Achtung der Würde gewonnen hat, dass er sich eine Ordnung schaffen will, in der der Mensch als Person existieren kann, dass er noch Sinn für die Askese, für den Widerstand gegen das Böse, für die Selbstüberwindung und die Solidarität hat¹³². Die Kraft, durch welche der Mensch diese christliche Hoffnung in die Tat umsetzen wird, kommt von Gott. Christus ist es endlich, der die Liebe Gottes als Gabe und Aufgabe in die Geschichte der Welt gebracht hat. Als Erlöser alles Geschaffenen hat er einen neuen Anfang gesetzt und alles in die neue Dynamik der *Liebe* gestellt. In dieser Liebe soll das menschliche Schaffen in der Welt zur Vollendung geführt werden, indem man das Leben *humaner* gestaltet und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar macht. Am Ende der Geschichte wird nicht das vom Menschen Geschaffene zählen, sondern die dadurch gewonnene Geschwisterlichkeit und die geschenkte neue Erde, auf der die Gerechtigkeit wohnt. Erst dann wird jede Sehnsucht nach Frieden in den Herzen der Menschen erfüllt und übertroffen¹³³.

3.1.4 Über die Aktualität der Aussagen

J. Ratzinger schreibt über Guardini: „Jedes Menschenwort steht in seiner Zeit und trägt die Begrenzungen einer Zeit in sich“...Aber, „je kräftiger ein Mensch sich seiner Zeit stellt, in ihr den Anspruch des Menschseins besteht, desto gültiger bleibt seine Botschaft“¹³⁴. Diese zutreffenden Worte Ratzingers lassen sich auch auf die Verfasser der Pastoralkonstitution beziehen, denn in beiden Ansätzen sind solche Worte anzutreffen, die an den Kern unseres Wesens rühren und daher von bleibender Bedeutung sind. Aber es gibt auch viele andere Worte (Aussagen), die zwar auch heute aktuell und hilfreich sein können, weil sie aus einer echten Sorge um die Welt und den Menschen hervorgingen, aber doch einer Aktualisierung bedürfen. Einige Aussagen sind inzwischen nicht mehr so wichtig, während andere hinzugekommen sind, weil unsere Gesellschaft sich rasch verändert¹³⁵. Heute wie damals

¹³² GUARDINI, R, Die Macht, 81ff.

¹³³ Vgl. GUARDINI, R, Welt und Person 74-80; Gaudium et spes, 38f.

¹³⁴ Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft, in: RATZINGER, J (Hg), Wege zur Wahrheit, 121f.

¹³⁵ Joseph White weist auf die sozialen Veränderungen hin: “How truly „contemporary“ is this document today? However, in light of the historical changes that have occurred since its publication? One can think here of the fall of communism, the political triumph of capitalist liberalism, the growth of Christianity in the global south, the wide-scale secularization of Europe and North America, the philosophical influence of post-modernity on ontology and ethics, the sexual revolution (stemming from the widespread use of the contraception, the prevalence of abortion, co-habitation, divorce, and the increasing cultural acceptance of homosexuality), the discovery of the human genome and the bioethical practices it has given rise to, the rise of militant Islam, the widespread crisis in Catholic religious orders, the cultural transformations enacted by

geht es nicht nur um eine Wiedergabe, sondern um eine fruchtbare Weiterführung der Gedanken, wie es am Ende des jeweiligen Diskurses verlangt wird¹³⁶. Ihnen treu zu bleiben heißt in diesem Sinne, sie weiterzuentwickeln. Die Fundierung der christlichen Wahrheit über die Person muss z.B. ihre Bewährung erst in der Anwendung auf Probleme – seien sie politischer, psychologischer oder medizinischer Art – finden. In diesem Sinne ist Guardinis Personkonzept zwar eine Hilfe für die heutige Diskussion, aber keine Handlungsanleitung zur Lösung der Probleme¹³⁷. Und das gilt für alle anderen Begriffe, die diese zwei Menschenbilder anzubieten haben.

Betrachtet man die Entwicklung der theologischen Anthropologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis in unsere Tage, so stellt man fest, dass die klassischen Topoi wie Geschöpflichkeit, Imago-Dei, Freiheit, Sünde, Erlösung, Gnade, neuer Mensch u.a. immer strukturbildend geblieben sind. Viele andere Themen, gerade die hier angesprochenen wie Person, Gemeinschaftscharakter, Geschichtlichkeit, Weltoffenheit, menschliche Existenz, Liebe, Gewissen, menschliches Schaffen haben inzwischen zwar auch einen festen Platz eingenommen, aber sie haben die klassischen Topoi nicht verdrängen können¹³⁸. Wichtige Kategorien Guardinis wie Anruf Gottes, Auf-Gott-hin, Gehorsam, Ich-Du-Beziehung, Inexistenz Christi oder Kategorien der Pastoralkonstitution wie Vernunft, Wahrheit, Weisheit, Herz, Berufung, Tod u.a. finden zwar ein Echo in dieser Entwicklung, aber sie werden kaum zu zentralen Themen gemacht¹³⁹. Spätestens unmittelbar nach dem II. Vatikanum werden soziale Themen wie Industriegesellschaft, Entwicklung, Fortschritt, Arbeit, Wirtschaft, Politik, Religion, Familie, Sexualität oder christlich geprägte Themen

modern social media, specially through the use of computer and internet. None of these events were foreseen by the council and all of them are more central to the culture of the twenty-first century than many of the signs of the time alluded to in *Gaudium et spes*". In: *Reception of Vatican*, 114.

¹³⁶ Vgl. *Welt und Person* 134; *Gaudium et spes*, Art. 91.

¹³⁷ Vgl. BALTHASAR, H-U v., *Reform aus dem Ursprung*, 108; PELZ, M, *Wege des Lebens*, 449.

¹³⁸ Vgl. Beispielsweise: KÖHLER, Hans, *Theologische Anthropologie. Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch der Gegenwart*, München, 1967; MOLTSMANN, Jürgen, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*. Stuttgart-Berlin, ³1977; KASPER, Walter, *Der persönliche Gott, Antwort auf das Geheimnis des Menschen*, in: *Antwort des Glaubens 2*; hrsg. v. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg ¹1978; PANNENBERG, Wolfhart, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978; ROVIRA, German, *Die Erhebung des Menschen zu Gott. Christliches Gottesbild und christliches Menschenbild*, Salzburg-München 1978; SPLETT, Jörg, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt am Main, ¹1978; KRAUS, Georg, *Blickpunkt Mensch. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht*, München 1983; PESCH, Otto German, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Freiburg-Basel-Wien, 1983; PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983.

¹³⁹ Vgl. Beispielsweise FISCHER, Klaus, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg, u.a., ²1974; KASPER, Walter, *Der persönliche Gott Antwort auf das Geheimnis des Menschen*, in: *Antwort des Glaubens 2*; hrsg. v. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg ¹1978; SPLETT, Jörg, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt am Main, ¹1978; PANNENBERG, Wolfhart, *Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, ⁶1981; MOLTSMANN, Jürgen, *Mensch*. Stuttgart 2005; PRÖPPER Thomas, *Theologische Anthropologie* (2 Bände), Freiburg, 2011.

wie Glaube, Hoffnung, Glück, Freude, Vertrauen, Leid, Lebenssinn, Vollendung auch in die christliche Lehre vom Menschen integriert. Eine ganze Reihe von neuen Themen haben vor allem in den letzten 20 Jahren einen Platz in der theologischen Anthropologie gefunden: Identität, Erfahrung, Transzendenz, Mitmenschlichkeit, Lebensqualität, Umwelt, Friede, Bioethik, Respekt vor dem Leben, Menschenrecht, Autonomie, künstliche Intelligenz, Verantwortung, Gesundheit, Vorsorge, Kultur, Bildung¹⁴⁰.

Die in dieser Arbeit hervorgehobenen Themen wie Personsein, Gemeinschaft, Geschichtlichkeit und christliche Existenz kommen jedenfalls oft vor in der untersuchten Literatur zur theologischen Anthropologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das heißt also, dass die Aussagen Guardinis und der Pastoralkonstitution doch noch aktuell sind, auch wenn sie *heute* einer neuen Erhellung bedürfen, weil die Situation sich nochmals verändert hat. Daher die Frage, ob es aus theologischer Sicht „Schwierigkeiten“ mit diesen Begriffen gibt und wie sie heute zu verstehen wären.

3.1.5 Aporien der Begriffe

Person.- Auch wenn auf christlichem Boden geboren, ist der Personbegriff ein Ergebnis geschichtlicher Erfahrung und eigentlich ein philosophischer Begriff; allerdings der wichtigste für die theologische Anthropologie, da er mit den Kategorien Selbstgehörigkeit und Relationalität das Sein und Werden, die Statik und Dynamik des menschlichen Daseins zugleich aussagt und so eine Brücke zwischen Philosophie und Theologie schlägt. Heute ist er zwar zur selbstverständlichen Kategorie der theologischen Literatur und der offiziellen kirchlichen Dokumente geworden, wurde aber auch zum Basisbegriff der Humanwissenschaften, der Politik- und Rechtssprache gemacht und befindet sich deswegen in einer gewissen Spannung. Fasst man die christlichen Beiträge von Boëthius bis in unsere Tage zusammen, so lassen sich zumindest sechs Aussagen formulieren, die jedoch mit Aporien¹⁴¹ aus der Postmoderne belastet sind. Da es hier unmöglich ist, auf jede Aporie einzugehen, werden sie lediglich erwähnt und nur zwei von ihnen etwas näher erörtert.

Erstens besagt Person, dass der Mensch ein vernunftbegabtes und freies Wesen ist, das die Fähigkeit hat, sich selbst zu bestimmen. Doch heute sind sich nicht einmal Wissenschaft und Philosophien darüber einig, was als vernünftig und rational betrachtet werden darf. Noch

¹⁴⁰ Vgl. Beispielsweise KRÜHÖFFER, Gerald, *Der Mensch. Das Bild Gottes*. Göttingen 1999; JANSEN, Wilhelm, *Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen*, Münster 2004; MOLTSMANN, Jürgen, *Mensch*. Stuttgart 2005; SCHOBERTH Wolfgang, *Einführung in die katholische Anthropologie*, Darmstadt 2006; BRUNN Frank Martin, *Theologie und Menschenbild: Beiträge zum interdisziplinären Gespräch*, 2007; BÖTTINGHEIMER, Christoph, *Sein und Sollen des Menschen: Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen*, 2009.

¹⁴¹ Zum Folgenden in: SCHMIDINGER, Heinrich, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien 1994, 9-23 (Eine Zusammenfassung).

weniger sind sie sich einig, ob es echte Freiheit und Selbstbestimmung gibt; denn ohne Bezug auf Rationalität lässt sich nur schwer von Freiheit sprechen. Teilweise besteht die Meinung, menschliche Handlungen seien auf irgendeine Weise fremdbestimmt und daher nicht frei.

Zweitens stellt der Personbegriff die Einheit des Menschseins dar: Der Mensch ist in allen seinen Dimensionen, Schichten, Seiten oder Äußerungen ein einheitliches Wesen. Doch mit dem Verlust eines einheitlichen Vernunftbegriffs wird der Mensch nicht mehr in seiner Integralität wahrgenommen, sondern nur in Abschottung und Vereinseitigung.

Drittens meint Personsein nicht bloß Ganzheit des Menschen hinsichtlich seiner vitalen, psychischen und geistigen Sphären, sondern ebenso das menschliche „*Ganz-sein-Können*“ hinsichtlich der zeitlichen Erstreckung seines Lebens: Die Gesamtheit seines Lebens in die Hand zu nehmen und damit sich selbst in die Totalität seiner Wirklichkeit einzubringen. Aber Identität in der Zeit gewinnt der Mensch nur, wenn es ihm gelingt, in den Dimensionen der Zeit Kontinuität zu bewahren und zu schaffen. Wie verhält es sich aber z. B. im Falle von Demenz und Schizophrenie?¹⁴²

Viertens betont der Begriff das unverwechselbare und nicht ersetzbare Selbstsein des jeweils einzelnen Menschen; also die Individualität und deren Konstitution in der Kommunikation der Menschen untereinander. Doch, „ist es um das menschliche Selbstsein in seiner Identität geschehen, so besitzt konsequenterweise die Individualität ebenfalls keine Chance. [...] Gibt es keine Form von Identität mehr, so sind davon Einzelsubjekt und Gemeinschaft der Subjekte untereinander gleichermaßen betroffen“¹⁴³.

Fünftens stellt Person einen Wert (Würde, Freiheit) dar, der anerkannt und dem entsprochen werden muss, auch wenn die Erfüllung ihrer Vollzüge noch aussteht (Embryo, Neugeborene, geistig Behinderte oder Kranke). Doch, „dass die menschliche Personalität einen Wert darstellt, der Anerkennung fordert, wird verbal bekanntlich weltweit akzeptiert und in der Praxis ebenso weltweit missachtet“¹⁴⁴. Es reicht hier an Ideologien zu denken, die zu bestimmten Zwecken alle Mittel rechtfertigen und nicht einmal Folter und Mord verabscheuen. Wer garantiert dann noch, dass Freiheit und Würde unantastbare Werte bleiben?

Sechstens werden die Entfaltung, Erfüllung und Antwort auf die Erwartungen, die der

¹⁴² Eine ausführliche Darstellung dieser Aporetik bietet David DeGRAZIA in seinem Buch „Human Identity and Bioethics“, Cambridge u.a. 2005, in dem er auf wichtige heutige Fragen der Bioethik eingeht und dabei zeigt, wie komplex das Thema heute ist.

¹⁴³ SCHMIDINGER, H, Der Mensch ist Person, 20.

¹⁴⁴ Ebd. 21.

Mensch von Natur aus mitbringt, nur gewährleistet, wenn sie in einem transzendenten und persönlichen Gott gründen. Doch, jeden personalen Vollzug als zumindest implizites oder anonymes Verhalten zu Gott zu begreifen, wird in der Philosophie und in der Wissenschaft schon seit langem in Frage gestellt.

Will die katholische Theologie weiterhin behaupten, „der Mensch ist Person“ so muss sie sich an den heutigen Diskussionen beteiligen. Dabei reicht es aber nicht zu sagen, „dass nicht sein kann, was nicht sein darf“¹⁴⁵. Auch genügt es nicht, die Konfrontation mit anderslautenden Anthropologien zu meiden, sondern es ist nötig offen zu sein für Bestätigungen und Vertiefungen sowie für weitere Infragestellungen. Vor allem zwei Fragen gebührt eine besondere Aufmerksamkeit von Seiten der theologischen Anthropologie. Die erste kommt aus der Philosophie: Kann die Personalität losgelöst von einer religiös-transzendentalen Begründung aufrechterhalten werden? Die zweite kommt aus der modernen Psychologie und Medizin: Ab welchem Zeitpunkt in seiner biologischen Entwicklung bzw. bis wann in seinem biologischen Prozess muss einem Menschen die Würde zugesprochen werden? Zu beiden Fragen gibt es eine christliche Antwort: *Person* bedarf zwar einer transzendentalen Begründung (von Gott geschaffen und dessen Ebenbild sein); diese kann aber auch aus einer anderen Tradition als der christlichen kommen, so dass Würde, Freiheit und Menschenrechte einen interkulturellen und universalen Wert darstellen. Und die *Würde* muss zugesprochen werden, auch wenn die Eigenschaften der Person, noch nicht bzw. nicht mehr ihre tatsächlichen Wirkmöglichkeiten – ihrer Anlagen nach – gegeben sind (Embryo im Mutterleib, geistig Behinderte)¹⁴⁶.

Gottebenbildlichkeit.- Der Begriff war schon immer „lebendig“, d.h. er leitet hin zu einer lebendigen Konzeption des Menschen durch Kategorien wie „Erkennen, Lieben, Handeln“ und bietet innerhalb des heilsgeschichtlichen Rahmens die Möglichkeit des Aufstiegs von Schöpfungstheologie zur Soteriologie, von der Anthropologie zur Christologie, im Sinne von *Gaudium et spes* [12-22]. Doch derselbe Begriff bietet auch Schwierigkeiten: Die Exegese gibt keinen Anhaltspunkt für die patristische Bild-Theologie; das Denken der Gegenwart kann ohne ausführliche Interpretation damit nichts anfangen und schließlich ist er mit heftigen katholisch-evangelischen Kontroversen belastet¹⁴⁷. „Ist unter Gottebenbildlichkeit die wesenhafte Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu verstehen? Oder

¹⁴⁵ Ebd. 23.

¹⁴⁶ Vgl. THURNER, Martin, Person/Hypostase (katholisch), in: STUBENRAUCH, Bertram/ LORGUS, Andrej (Hgg.), Handwörterbuch: Theologische Anthropologie, Freiburg u.a. 2013, 466.

¹⁴⁷ Vgl. GERTLER, Th., Jesus Christus, die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen, 358.

ist sie die aktualisierte Gottesgemeinschaft selbst?¹⁴⁸ Ist Gottebenbildlichkeit die Bestimmung des Menschen zur Mitarbeit (cooperatio)? Oder ist sie die Ermächtigung zur Herrschaft?¹⁴⁹ Wie ist die Sünde mit der Gottebenbildlichkeit zu vereinbaren? Wie tief reichte eigentliche deren zerstörende Wirkung? Ging durch sie nur die tatsächliche Gottesgemeinschaft und berechtigte Herrschaft oder auch die menschliche Anlage dafür verloren?¹⁵⁰ Die Vorstellung, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Erbsünde verloren oder völlig zerstört sei, scheint heute weder exegetisch noch theologisch plausibel zu sein. „Wäre die Verwirklichung der menschlichen Gottebenbildlichkeit bzw. die Bestimmung zu ihr dann vielleicht als ein allmählicher, in Jesus Christus kulminierender und seine höchste Stufe erreichender Entwicklungsprozess der Menschheit zu denken?“¹⁵¹ Ebenbildlichkeit läge also nicht in einer dem Menschen innewohnenden besonderen Qualität, sondern in der von Gott *geschichtlich* gestifteten Beziehung einerseits gegenüber dem Schöpfer, andererseits gegenüber der Schöpfung. Was durch die Sünde verloren ging, war in diesem Sinne die tatsächliche Gemeinschaft, aber nicht die Bezogenheit des Menschen auf Gott und die Schöpfung. Gottes Ebenbild sein heißt demnach als *Ansprechpartner und Beauftragter* Gottes ins Dasein gestellt zu sein. In Freiheit und dennoch in Verantwortung zu stehen, heißt wiederum, als Ebenbild Gottes zur Rechenschaft verpflichtet zu sein: „Wo bist du?“ (Gen 3), „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4)¹⁵². Heute sind Verantwortungsfähigkeit und Rechenschaftspflicht vor allem für die christliche Antwort auf die bioethischen, biomedizinischen Fragen und überhaupt für den ethischen Aspekt menschlichen Handelns unverzichtbar.

Gemeinschaftscharakter.- Das hiermit Gemeinte wurde durch Kategorien wie „Ich-Du-Beziehung“, Dialog (*Guardini*), Berufung, Gemeinschaft (*Gaudium et spes*) vorgetragen. Gemeinschaftscharakter baut auf einer philosophischen Basis auf, die den Menschen als ein soziales Wesen betrachtet, und auf einer theologischen Basis, die ihn in der Gemeinschaft des dreieinen Gottes, in der Gottebenbildlichkeit und im schöpferischen Anruf begründet. Die Gemeinschaft mit Gott und unter Mitmenschen wird in Jesus Christus und seiner Kirche in einmaliger Weise verwirklicht und vollendet¹⁵³. Das Ziel dieser Bestimmung ist, -

¹⁴⁸ PRÖPPER, Thomas, *Theologische Anthropologie* (Erster Teilband), Freiburg, 2011, 210f.

¹⁴⁹ Vgl. LINK, Christian, *Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sei* 33-55, in: WETH, Rudolf (Hg.) *Der machbare Mensch, Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung* Neukirchen-Vluyn 2004, 40.

¹⁵⁰ Vgl. PRÖPPER, Thomas, *Theologische Anthropologie* (Erster Teilband), Freiburg, 2011, 212.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Vgl. MARQUARDT, Manfred, *Gottes Bild. Zur Bedeutung der Imago-Dei-Lehre heute*, 147-177 in: OORSCHOT van, Jürgen/ IFF, Markus (Hgg.), *Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive*, Neukirchen-Vluyn 2010, 152f.

¹⁵³ Vgl. DRUMM, Joachim, *Communio I. Systematisch theologisch*, in: LThK³, Bd. 2 (1994), 1280/82.

religionsphilosophisch gesagt, die Verwirklichung der Person in allen ihr gegebenen Möglichkeiten und das Gelangen zu ihrem Eigentlichen, zu Gott (WP); *-soziologisch* gesagt, der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft (GS); *-theologisch* gesagt, die Rettung und Heiligung der Person, eben nicht als einzeln und unabhängig von den anderen, sondern als Gottes Volk, das in der Gemeinschaft (communio) wachsen soll bis zu dem Tag, an dem es in Christus vollendet wird.

Man kann von einer interpersonalen (*Ich-Du*) und von einer gesellschaftlichen (*Wir*) Dimension der Gemeinschaft sprechen¹⁵⁴. Zur ersten gehört das Verhältnis der Person zu einer anderen und zu Gott, zur zweiten gehört das gesellschaftliche Leben: Familie, Freunde, Gruppe, Gemeinde, Volk, Kultur usw. Beide sind für das Sein und das Werden der Person unverzichtbar. Wenn es so ist, dass der Mensch ohne die interpersonale Beziehung und ohne die Gemeinschaft weder sein Personsein erleben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen kann, dann ist zu fragen, ob dies nicht etwa mehr ein Drang, eine Notwendigkeit und weniger ein freier Vollzug seines Selbstseins sei. Dass die Person der anderen Person bedarf, um sich als solche zu verwirklichen, ist also auch ambivalent: Der Mensch *muss* den *freien* Vollzug von Ich-Du-Beziehung und Gemeinschaft eingehen, um zu sich selbst zu kommen. Dazu ein Weiteres: Da es dabei letztendlich um die Person selbst, ihre Aktuierung, Entfaltung, Verwirklichung und Vollendung geht, hat dann die Beziehung bzw. Gemeinschaft in erster Linie nicht einen Wert an sich, sondern einen Nutz-Wert? Weiterhin lässt sich fragen, wie das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft zu bestimmen wäre: Ist das Individuum wichtiger als die Gemeinschaft oder ist es die Gemeinschaft? Lassen sich endlich die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft wechselweise gebrauchen? Was ist das Besondere an der Gemeinschaft?

Als Antwort lässt sich *erstens* sagen, jede Beziehung setzt Personen und damit Würde und Freiheit voraus. Dass der Mensch dazu bestimmt ist, sein Personsein und seine Eigenschaften erst in der Beziehung bzw. Gemeinschaft zu entfalten, heißt nicht, dass er sein Selbstsein verliert: „Du“ gibt es nämlich, weil es ein „Ich“ gibt, und umgekehrt, der Mensch kann nur „Ich“ sagen, wenn es ein „Du“ gibt. Doch der Mensch kann jederzeit diese Bestimmung ablehnen oder bejahen; lehnt er sie ab, so hört er zwar nicht auf, Person zu sein, aber verkümmert als solche; bejaht er sie, dann gewinnt er sein entfaltetes Leben. Die Ich-Du-Beziehung ist *zweitens* die Annahme und Anerkennung des Einzelnen in seinem Eigensein, also nicht im Hinblick auf seine Dienlichkeit und Nützlichkeit für andere, sei es für einen einzelnen Partner oder für irgendwelche Gruppen, sondern zuletzt um seiner selbst

¹⁵⁴ WOJTYLA, Karol, *Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie*, München 2011, 136f.

willen¹⁵⁵. Gemeinschaft darf *drittens* den Einzelnen nicht ausblenden; sie soll das Sein und Handeln des Menschen als Person „gemeinsam mit anderen“ verwirklichen und dem Vollzug seiner selbst dienen oder zumindest ihn nicht behindern¹⁵⁶. Gemeinschaft ist *viertens* noch nicht das „materielle Faktum“ vieler gemeinsam existierender und handelnder Menschen, also nicht die Gesellschaft schlechthin. Auch wenn die eine wie die andere Wirklichkeit überwiegend dieselben Elemente umfasst, sind sie nicht das Gleiche. In der Gemeinschaft geht es um die personale Subjektivität aller Mitglieder, ihre Relation, Bindung, Einheit; in der Gesellschaft gehen alle diese Werte meistens verloren, weil es da wesentlich um das „Gemeingut“ geht. In der Gemeinschaft liegt der Wert in einer bestimmten Wirklichkeit -christlich gesagt, in der Person Jesu Christi; in der Gesellschaft geht es um eine Idee oder ein Prinzip. Aber man darf auch nicht den Selbstvollzug der Person auf die Gemeinschaft reduzieren. Im besten Fall müssen Individuum und Gemeinschaft als solche bestehen und nicht eines zugunsten des anderen ausgeblendet werden.

Geschichtlichkeit.- Der Begriff „Geschichtlichkeit“ ist vielleicht der wichtigste im heutigen Selbstverständnis des Menschen und in den gegenwärtigen Anthropologien, aber auch der umfangreichste. Man könnte ihn aus naturwissenschaftlicher, soziologischer oder kulturphilosophischer Perspektive deuten. Wir bleiben bei einer Perspektive, die sowohl der biblisch-theologischen Auffassung wie auch unseren Ansätzen näher steht, nämlich der Existenzphilosophie. Der Mensch existiert seinem Wesen nach als Geschichte und alles an ihm enthält auch diese Dimension¹⁵⁷. Hierbei wird Geschichte als konkreter Lebensvollzug gedeutet, d.h. „dass die Menschen jeweils selbst über den Inhalt ihres Lebens entscheiden können und müssen, dass daß Leben eine Folge solcher Entscheidungen ist“¹⁵⁸. Es handelt sich also um die Lebensgeschichte, die bei jedem anders ist. Genau betrachtet, lebt der Mensch aber auch in einer fortlaufenden Ereignisreihe und zusammenhängenden Abfolge von Widerfahrnissen, die seine ganz besondere und einmalige Geschichte ausmachen. Daraus lässt sich eine Aporie erschließen: Auf der einen Seite ist es dem Menschen nicht schon von Natur mitgegeben, was er sein wird, sondern er muss seine Bestimmung suchen, d.h. sein Lebensweg ist nicht eindeutig von seiner Anlage her vorgezeichnet, sondern empfängt seine Richtung von Zufällen¹⁵⁹. Auf der anderen Seite aber wird seine Lebensgeschichte von den allgemeinen und immer geltenden Strukturen, von der Natur und

¹⁵⁵ Vgl. SPLETT, Jörg, Gottes Beweis: Mitmenschlichkeit. Zur rationalen Begründung von Religion, 51-62 in: BUCH, J. Alois/ FRIES, Heinrich, Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Düsseldorf 1981, 56.

¹⁵⁶ Vgl. WOJTYLA, Karol, Wer ist der Mensch? 131.

¹⁵⁷ Vgl. FISCHER, K., Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg u. a. ²1974, 179.

¹⁵⁸ PANNENBERG, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁶1981, 96.

¹⁵⁹ Vgl. Ebd. 96.

der Umwelt, in die er hineingeboren wird (Familie, Kultur, Epoche, Volk, Milieu, Glaube etc.), stark beeinflusst.

Bezieht man den Begriff „Geschichtlichkeit“ auf die gesamte Menschheit, dann lässt sich sagen, dass die Welt, in der wir wohnen, nicht mehr als die natürliche Umwelt, sondern als die von Menschen gedeutete und gestaltete Welt, die wir Kultur nennen, begriffen wird. Spätestens seit der Aufklärung will man nicht mehr in Gott, sondern in der Menschheit, den Träger des Zusammenhangs der Geschichte sehen. Die Ereignisse des vergangenen Jahrhunderts haben aber in besonderer Weise gezeigt, dass „die Einheit der Weltgeschichte sich auflöst, wo der Mensch zu ihrem Garanten erklärt wird“¹⁶⁰. Also können die Menschheit und ihre Kultur die Einheit und das Ziel der Geschichte nicht garantieren.

Muss also über die Grenze der Kulturen hinaus nach einer umgreifenden Einheit der Menschheitsgeschichte als Ganzer gesucht werden? Etwa in Fortschritt und Technik? Darin wollen einige Ansätze, die Pastoralkonstitution eingeschlossen, die die Gesamtheit umfassende Weltgeschichte entstehen sehen. Wie ist aber der Fortschritt zu verstehen? Als wissenschaftlicher Fortschritt? Als solcher hat er noch keine Antwort auf die existenziellen Fragen der Menschheit gegeben. Außerdem ist er noch ein teurer Luxus, zu dem nur wenige Zugang haben. Ist er vielleicht als technischer Fortschritt zu denken? Technik birgt in sich eine gewisse innere Dynamik, über die der Mensch nicht selten die Kontrolle verliert. Er wird von *homo faber* zum *homo fabricatus* (vom Hersteller zum Hergestellten). Es kann sich auch nicht um wirtschaftlichen Fortschritt handeln, denn in dieser Form kommt er nur einer privilegierten Gruppe der Gesellschaft zugute und nicht der gesamten Menschheit¹⁶¹.

Noch eine letzte Aporie ist zu nennen. Geschichtlichkeit spricht letztendlich von der Relation Mensch-Welt, d.h. dass der Mensch nicht einfach in der Welt passiv-statisch, sondern aktiv-dynamisch steht. Die Idee vom schöpferischen Menschen, der durch seine Arbeit und durch sein Schaffen die Welt gestaltet, eignet sich am besten, um diese Relation auszudrücken. Doch in der Arbeitswelt scheint heute nur das zu zählen, was die Person produziert und leistet, nicht aber, was sie ist oder werden soll. Mit seinem Schaffen in der Welt scheint der Mensch eher eine Konkurrenz mit Gott darzustellen, weniger aber ein Mitwirken (*cooperatio*) in der Welt, in der Schöpfung.

Was sagt das christliche Verständnis dazu? Die Geschichtlichkeit des Menschen gründet in seiner Gottoffenheit, die ihn für die Welterfahrung öffnet und sein Leben einen besonderen

¹⁶⁰ Vgl. Ebd. 102.

¹⁶¹ Vgl. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander ³1996, 239. [Übersetzung JN].

Weg gehen lässt¹⁶². Das Ziel dieses Weges konkreter Erfahrungen und Entscheidungen weist letzten Endes über dieses Leben hinaus auf Gott. Die Lebensgeschichte des Einzelnen vollzieht sich ferner nicht in Abgeschlossenheit, sondern ist ganz und gar verflochten in die Geschichte anderer Menschen, in der Gemeinschaft, in der er die Erfüllung seines Strebens findet und der er mit seiner Tätigkeit dienen soll. Die Bestimmung von Menschen und Welt entscheidet sich an ihrem Verhältnis zu Gott, denn erst vom Gott der Bibel und der Offenbarung in Jesus Christus ist die Bildung einer einheitlichen Weltgeschichte ausgegangen¹⁶³. Ist denn Gott der einzige Urheber und Verwalter der Geschichte und der Mensch nur deren Erzählender? Nein, der Mensch ist Subjekt der Geschichte, allerdings als Mitwirkender, denn in der Bibel wird der ganze Weltverlauf „von der Schöpfung bis zum künftigen Weltende als eine alle Völker und auch die Natur umfassende Geschichte göttlichen Handelns gedacht“¹⁶⁴, zu dem der Mensch seinen *Beitrag* leistet. Das Besondere an der jüdisch-christlichen Konzeption der Geschichte ist, dass nicht nur der Ursprung, sondern auch das Ende bekannt werden muss: „Erst vom künftigen Ausgang her entscheidet sich der Sinn der Geschichte...Das Christusgeschehen ist in diesem Sinne die Vorwegnahme der endgültigen Entscheidung über den Menschen und die Welt“¹⁶⁵.

Für *Fortschritt* und menschliches *Schaffen* muss auf jeden Fall eine neue Definition gefunden werden, wenn man sie als theologisch-anthropologische Kategorien deuten will. Vielleicht ist ein ethisches Element nötig: Der Fortschritt sollte nicht an wissenschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen oder technischen Errungenschaften der Menschheit gemessen werden, sondern am Wachstum in Gerechtigkeit, Solidarität, Gleichheit, Geschwisterlichkeit und Respekt. Das Schaffen sollte nicht im Dienst der Macht bzw. der Machbarkeit der Welt, sondern im Dienst Gottes und der menschlichen Bedürfnisse und des menschlichen Strebens¹⁶⁶, im Hinblick auf die Vollendung alles Geschaffenen in Christus, geschehen.

3.2. Ergebnisse aus praktischer Perspektive

3.2.1 Basis einer Pastoralanthropologie

Das II. Vatikanum hat der Pastoral der Kirche ein neues Gesicht gegeben und dabei versucht, konsequent auch deren Verhältnis zu den Humanwissenschaften zu bestimmen. Das wachsende Wissen vom Menschen, das in vielen Humanwissenschaften behandelt wird und auch viel Licht ins Dunkel bringt, muss auch von der Pastoral berücksichtigt werden; denn

¹⁶² Vgl. PANNENBERG, W, Was ist der Mensch? 98.

¹⁶³ Vgl. Ebd. 101.

¹⁶⁴ Vgl. Ebd.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J.L, Imagen de Dios, 240 [Übersetzung JN].

das ist für die Erfüllung des Auftrags der Kirche und für die Seelsorge notwendig. Der Auftrag Jesu, „das Reich Gottes zu verkünden und die Kranken zu heilen“, muss folglich mit der heute der Kirche zur Verfügung stehenden Hilfe erfüllt werden. Wer also das Wort Gottes und die Erlösung mitteilt, muss nicht nur von Gott wissen (Theologie), sondern auch vom Menschen (Anthropologie). Es ist der Aufbruch der Kirche zu einem neuen Ort (die Welt von heute) und die Neubesinnung auf die fundamental-praktische Ausrichtung der Theologie (die Pastoral). Die Kritik an der Schultheologie, von der oben die Rede war, findet auch hier Ausdruck, denn lange Zeit wurde weder die geschichtlich-soziale noch die existenziell-psychische Wirklichkeit des Menschen wahrgenommen; nur zögernd begann man im 20. Jahrhundert zu begreifen, dass die Instrumentarien und Impulse für die pastorale Praxis nicht allein von der Theologie kommen können, sondern auch von den Humanwissenschaften¹⁶⁷. Vor allem auf die *Soziologie* und *Psychologie* wird in der Pastoralkonstitution hingewiesen (GS 62). Doch der Glaube ist nicht Philosophie und schon gar nicht experimentelle Wissenschaft; man darf daher die Ergebnisse und Methoden der Humanwissenschaften nicht als fertige Instrumente für die Seelsorge übernehmen, denn so hilfreich sie sein mögen, fehlt ihnen der Heilsbezug des Menschen und der Welt, welcher der Kern der praktischen Theologie ist¹⁶⁸.

Das kirchliche Handeln soll als „pastoral“ betrachtet werden, d.h. als heilendes und wegbegleitendes, als erlösendes und heiligendes Handeln Gottes an seinem Volk, durch den einzig wahren und guten Hirten, der in der Geschichte und in der Gesellschaft wirkt bzw. zur Wirkung kommen soll, Jesus Christus¹⁶⁹. Der Kirche wird die Aufgabe gestellt, statt, wie bis her, ausschließlich vom Autoritätsprinzip auszugehen, sich selber auf der Grundlage der Pastoral zu denken und somit sowohl der Botschaft des Evangeliums wie den tiefen Bedürfnissen der Menschen entsprechend zu handeln: „Als sichtbares und wirksames Zeichen der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander“ (LG 1)¹⁷⁰. Die Kirche soll den Menschen als Partner begegnen und dabei immer den Punkt suchen, wo der Mensch sich selbst zur Frage nach Gnade wird. Sie soll ihren Heilsauftrag nicht auf Krisensituation reduzieren, sondern ständig für den Menschen da sein, an seiner Freude und Hoffnung sowohl als auch an seiner Trauer und seinen Ängsten teilnehmen. In der Begegnung mit menschlichem Fragen und Denken der Gegenwart soll die Kirche endlich eine neue Sprache lernen, die für den heutigen Mensch verständlich sei¹⁷¹. Die Theologie

¹⁶⁷ Vgl. FÜRST, Walter, Pastoraltheologie. Katholisch, in TRE. Bd. 26 (1996), 75.

¹⁶⁸ Vgl. GRIESL, Gottfried, Anthropologie. IV. In der Pastoraltheologie, in: LthK³, Bd.1 (1993), 734.

¹⁶⁹ Vgl. FÜRST, W, Pastoraltheologie I (Katholisch), in: TRE, Bd. 26 (1996), 70f.

¹⁷⁰ Vgl. Ebd.72.

¹⁷¹ Vgl. PESCH, Otto German., Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg u.a. 1983, 42.

muss den Menschen, das konkrete Leben, berühren und ansprechen.

3.2.2 Konkrete Applikationen

Aus den Aussagen Guardinis und der Pastoralconstitution konkrete Hinweise abzuleiten, die für die Pastoral *heute* wichtig sein könnten, ist nur möglich, wenn man eine konkrete Realität vor Augen hat. Die folgenden Reflexionen entsprechen der in dieser Arbeit verarbeiteten Beziehung des Menschen zu sich selbst (Identität), zu Gott (Glaube), zu den Anderen (Gemeinschaft) und zur Welt (Verantwortlichkeit) und sind nach dem Schema „Sehen, Urteilen, Handeln“ aufgebaut, das der Pastoralconstitution zugrunde liegt und in Lateinamerika maßgebend für die Pastoral geworden ist. Wieder gilt es hier, diese umfangreichen Konzepte ganz und gar im Sinne der eben angesprochenen Pastoralanthropologie zu verstehen. Eine ausführlichere Behandlung würde nämlich den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

3.2.2.1 Identität oder Beziehung zu sich selbst

Identität wächst aus der Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ und aus dem Leben selbst als dem Ort, wo sie sich allmählich bildet. Geht man von der Aussage D. Funkes aus, Theologie erweise sich als Identitätswissenschaft, weil sie zu dem, was Personsein des Menschen ausmacht, Unverzichtbares zu sagen habe¹⁷², dann haben Guardini und die Pastoralconstitution bereits die Grundlage für die christliche Identität vorgelegt¹⁷³. Die Frage ist aber nicht nur „Wer bin ich?“ sondern „Wie finde ich meine Ich-Identität?“ Obwohl das Wissen um den Menschen gewachsen ist, müssen wir noch heute von Identitätsverlust, Identitätsverwirrung oder Kampf um die persönliche Identität in dieser fragmentierten Welt und vielfältigen Gesellschaft sprechen. Zum einen werden die traditionellen Orte der Identitätsbildung [Familie, Kirche, Schule] heute anders wahrgenommen, zum andern rast unsere Welt immer schneller, so dass die Menschen weder Ort noch Zeit für die Bildung ihrer Ich-Identität finden. Sie werden hin und her getrieben von ganz unterschiedlichen Menschenbildern, Lebens-Modellen und Styles, Gemeinschaftsformen, Neuigkeiten, technischen Erfindungen, usw. „Zumal den jungen Menschen wird es immer schwieriger, zu sich selbst zu kommen. Für die Erwachsenen immer unmöglicher bei sich selbst zu bleiben oder eine Lebenskontinuität aufzubauen“¹⁷⁴. Mit der Identitätskrise geht der Verlust des Zugehörigkeitssinnes einher, der zugleich zum Religionsverlust oder zur Suche nach

¹⁷² Psychologie und Glaubensvermittlung, 231. Zit. n. JANSEN, F. Wilhelm., Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie, Münster, 2004, 198.

¹⁷³ Person-sein (Selbstgehörigkeit, Unverwechselbarkeit, Unersetzbarkeit, Selbstzweck, Freiheit); Geschöpfsein (Ebenbildlichkeit, Würde, leib-seelische Einheit, Vernunft, Weisheit, Wahrheit, Gewissen).

¹⁷⁴ JANSEN, Franz W, Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen, Münster 2004, 200.

neuen spirituellen Erfahrungen führt.

Von der Psychologie lernen wir, dass die Identität zunächst auf der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit der menschlichen Person beruht¹⁷⁵. Identität ist ein Entwicklungsprozess, in dem die Erfahrung in der Kindheits- und Jugendphase entscheidend für das Endergebnis ist. Dabei ist das Bild, das man von sich selber hat, sowie das Bild, das die anderen von einem haben, von großer Bedeutung. Die Sozialwissenschaft hält fest, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe großen Einfluss auf die Identität ausübt: „Jede Gesellschaft, jede Kultur stellt gewisse Bedingungen bereit und formuliert bestimmte Erwartungen, die die Ausbildung einer individuellen Identität entscheidend mitprägen“¹⁷⁶. Für L. Krappman ist Identität eine permanente Leistung des Individuums. „Es geht um das lebenslange Bemühen der/des einzelnen, im Gegenüber zur Gesellschaft eine persönliche Ich-Identität zu entwickeln“¹⁷⁷.

Die biblisch-theologische Auffassung hat gezeigt, dass der offene und prozesshafte Charakter der Identität in der unermesslichen Liebe Gottes gründet. Dass die Erfahrung des *Anerkanntseins* in der unbedingten Annahme durch Gott und in der Menschwerdung Christi erfüllt wird. Mensch-sein ist wesenhaft Leben in Beziehung [auf Gott hin]; daher ist der Mensch von Anfang an auf der Suche nach seiner Identität und er wird nicht aufhören, bis er Ruhe findet in Gott (Augustinus). Fragt man nach der Sichtbarkeit der christlichen Identität, dann erweist sich die Person Jesu Christi als Antwort. In seiner Abba-Beziehung hat Jesus vermittelt, „dass der Mensch allein in der Beziehung zu einem liebenden Gegenüber [Abba-Lieber Vater] zur vollen Menschheit heranreift, also Identität erlangt“¹⁷⁸.

Da Identität sich im Zusammenhang mit einer Weltsicht bildet, von der die Grundwerte übernommen werden, stellt sich als Aufgabe für die Pastoral, die Übernahme der Werte des Evangeliums bei Kindern und Jugendlichen zu fördern, indem man sie verständlicher macht, ständig neue Möglichkeiten der Vermittlung überlegt und dabei eine „personalisierte“ Begleitung leistet. Die Identität ist aber nicht nur Ziel, sondern auch Voraussetzung; so gehört es sich auch, die bereits gewonnene Identität bei Erwachsenen anzuerkennen bzw. identitätsschädigende Elemente durchzuarbeiten und abzubauen¹⁷⁹. In diesem Prozess müssen Glaube und Leben integriert werden, so dass Identität eine alle Bereiche des Lebens

¹⁷⁵ Sigmund Freud definiert Identität als „Fähigkeit des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten. Ein langer Prozess, dessen Ziel die Ich-Identität ist“. Z. n. KLESSMANN, Michael, Identität. Patristisch-Theologische, in: TRE Bd. 16 (1987), 29.

¹⁷⁶ KLESSMANN, Michael, Identität. Patristisch-Theologisch in: TRE. 16, (1987) 29; LThK³, 5 (1996), 401.

¹⁷⁷ Zit. n. JANSEN, Franz W, Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen, 199.

¹⁷⁸ Ebd. 198.

¹⁷⁹ Vgl. KLESSMANN, Michael, Identität. Praktisch-theologische, in: TRE. Bd. 16 (1987), 30.

bestimmende Wirklichkeit wird. Die christliche Identität beginnt bei der „Annahme seiner selbst“, d.h. seines Geschaffenseins (Guardini) und seiner Gottgerichtetheit (Rahner). Es ist eine lebenslange Aufgabe, die erst aus dem Glauben erfüllt wird.

3.2.2.2 Glaubenserfahrung oder Beziehung zu Gott

Mit dem Wort «Erfahrung» ist hier nicht das rein faktische Erfassen von Wirklichkeit oder das Wissen um etwas und die entsprechende Anwendung aufgrund der gewonnenen Sicherheit gemeint, sondern „jene Selbst-Erfahrung, in der Gottes Geist Menschen ergreift und verwandelt“¹⁸⁰. Mit dem Wort «Glaube» ist hier nicht das Sich-Befassen mit bestimmten Inhalten gemeint, um diese aufgrund kirchlicher Autorität anzunehmen, sondern jenes Erlebnis bzw. beständige Befinden, in dem sich der Mensch ganz persönlich vor Gott gestellt weiß. Doch die Glaubenden leben heute zunehmend in der Kultur, die durch Wissenschaft und technische Zivilisation, religiös gesehen, zu „weltlich“ geworden ist¹⁸¹. In dieser Welt und Gesellschaft, die „auch in Europa immer weniger vom Christentum her bestimmt ist und deswegen als »postchristliche Gesellschaft« bezeichnet wird“¹⁸², scheint der Glaube keinen Platz mehr zu haben. Sich als Gläubigen vorzustellen oder fromm sein zu wollen, ist schon seit einiger Zeit nicht mehr wünschenswert und strebenswert¹⁸³, weder für sich selber noch für seine Kinder. Nicht selten hört man Eltern zu sagen: Das Thema des Glaubens überlassen wir ihnen selber [Kindern], ihrer Entscheidung, wenn sie erwachsen sind. Manche andere bringen eine oberflächliche Glaubenserfahrung mit, die sich nur auf sporadische Ereignisse bezieht und mehr mit Inhalten als mit Erlebnissen zu tun hat. Wieder andere sagen, sie haben nur Erfahrung der Abwesenheit Gottes in ihrem Leben gemacht und werfen daher viele Fragen im Sinne einer Theodizee auf; sie fühlen aber nicht, dass Gott mit ihnen sei und finden auch keine Antwort. Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen: Ist Glaube in der heutigen Zeit möglich? Ist der Mensch noch glaubensfähig?

Paradoxerweise wurde inzwischen an vielen Fronten der katholischen Kirche festgestellt, dass seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts sich in dieser angeblich ungläubigen Gesellschaft „ein alltäglicher Erfahrungs-Hunger gezeigt hat, der sich besonders auf dem Gebiet der Religion und Spiritualität auszuwirken pflegt“¹⁸⁴. Hier fragen wir uns mit Th. Pröpper: „Ist der Glaube Ergebnis einer Entscheidung des Menschen? Oder ist er in seiner

¹⁸⁰ WERBICK, Jürgen, Erfahrung: II Systematisch Theologisch, in LThK³, Bd. 3 (1995), 755.

¹⁸¹ DÖRING, Heinrich, Glaubenserfahrung, in: LThK³, Bd. 4 (1995), 709.

¹⁸² WEISS, Otto, Aufklärung, Modernismus und Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung, 2017, 127.

¹⁸³ GRESHAKE, Gisbert, Ruf Gottes, Antwort des Menschen. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt, Würzburg 1991, 127.

¹⁸⁴ TIEDE, Werner, Erfahrung V: Spirituell, in: LThK³ Bd. 3 (1995), 758.

Möglichkeit und seinem Vollzug ein Geschenk der Gnade?“ Das Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik sagt über die Völker in Lateinamerika: „Sie suchen unermüdlich das Antlitz Gottes und müssen es heute tun unter den Herausforderungen neuer Sprachweisen technischer Überlegenheit, die nicht immer die göttliche Bedeutung des von Christus erlösten menschlichen Lebens offenbaren, sondern sie oft sogar verschleiern“ (N°35)¹⁸⁵. Dazu ein Weiteres, sie suchen Gott nicht selten in einer mystischen, esoterischen und entsprechend synkretistischen Religiosität, die sich als Gegenüber des traditionellen Christentums darstellt.

Welche Kriterien lassen sich für die Möglichkeit des Glaubens bzw. für die Glaubenserfahrung nennen? Dass der Mensch über sich und über die Welt hinaus auf die Transzendenz hin ausgerichtet ist, ist eine Annahme, die auch der Philosophie immer zugänglich war. Darin sah K. Rahner die grundlegende Voraussetzung für die Aufnahme der Botschaft des Evangeliums seitens des Menschen, denn er ist ein „Hörer des Wortes“. Religionsphilosophisch kann mit Guardini gesagt werden, der Mensch ist als „Angerufener“ ins Dasein gestellt und deswegen als „Auf-Gott-hin“ existierende Person dazu bestimmt, auf den Anruf Gottes zu antworten. Theologisch lässt sich mit der Pastoralkonstitution sagen, der Mensch ist Ebenbild Gottes, d.h. fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben. Die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott ist letztendlich die höchste seiner Berufungen, wie sich in Christus endgültig erschlossen hat (GS 12. 19. 22).

Der biblische Mensch lebt dank des Lebensatems des Schöpfers und er würde aufhören zu leben, wenn der Schöpfer ihm seinen Odem entzieht. Das besagt, dass der Mensch in absoluter Abhängigkeit und Bedürftigkeit der Anwesenheit Gottes lebt. Er macht von Anfang an Erfahrungen des Anrufes Gottes in Form von Einladung, Aufforderung, Mahnung usw. in der Nähe Gottes zu bleiben. Im Evangelium heißt Glaubenserfahrung vor allem *Nachfolge Jesu Christi* und *neue Existenz* im Herrn (Paulus)¹⁸⁶. Diese Erfahrung wiederholte sich in der Geschichte des Christentums; allerdings wurde und wird sie bis heute noch als besondere Gabe Gottes angesehen. Doch Mystiker sind das Indiz dafür, dass es in der Welt Platz für eine existenzielle Glaubenserfahrung gibt, die nicht immer Fülle der Anwesenheit Gottes heißt, sondern sich manchmal als Kreuzerfahrung des Karfreitags ereignet. Johannes vom Kreuz hat von der „dunklen Nacht des Glaubens“ gesprochen¹⁸⁷. Gerade das könnte

¹⁸⁵ Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.–31. Mai 2007. hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz – Bonn 2007.

¹⁸⁶ Vgl. MIKLUSCAK, Pavel, Glaube (Katholisch) 336-341, in: STUBENRAUCH, B/ LORGUS, A (Hgg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie, 336f.

¹⁸⁷ WEISS, Otto, Aufklärung, Modernismus, Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Verantwortung, Regensburg, 2017, 150.

ein Zeichen dafür sein, dass der Mensch sich von einer rationalistischen Annäherung verabschieden und auf die Begegnung, auf das Sich-Ergreifen-Lassen vorbereiten muss. Für Gläubige ist Glaubenserfahrung als personaler Akt lebensnotwendig, weil der Mensch dadurch in die unmittelbare Beziehung zu Gott tritt. Doch wie ist das heute möglich? Wie findet man heute, in dieser rasanten Welt „Zeit“ dafür? Wie schafft man „Raum“ der Begegnung mit Gott? Eine Zeitlang dachte man, vielleicht gehe es durch die Liturgie, durch die Bewegungen, biblische Kreise, Jugendgruppen, Katechese, Familientreffen etc...etc. Man hat alles probiert und tut es bis heute, aber man hat oft den Eindruck, wir seien zu spät dran; wir hinken hinterher, aber die Situation überfordert uns. Doch die Kirche muss sich mit dieser Frage in ganz konkret-praktischem Sinn weiterhin beschäftigen. Das Dokument von Aparecida findet den Weg anhand der johanneischen Erzählung von den ersten Jüngern Jesu (Joh 1, 35-42): Berufung, Erfahrung und Sendung (N°129-148), und findet nur die Gemeinschaft als den möglichen Raum der Glaubenserfahrung (vgl. Kap 5). Ist das vielleicht die einzige Möglichkeit heute?

3.2.2.3 Gemeinschaftserfahrung oder Beziehung zu den Anderen

Die erste Form von Gemeinschaft ist nach Guardini die „Ich-Du-Beziehung, nach *Gaudium et spes* die „Mann-Frau-Beziehung“. In einer etwas größeren Form haben aber die Familie, die Gemeinde, die religiöse Gruppe, die Kirche usw. den Charakter von Gemeinschaft. Im modernen Selbstverständnis des Menschen werden sogar fast alle menschlichen Strukturen als Gemeinschaft verstanden oder zumindest ihr gleichgesetzt: Arbeits- und Freizeitgruppe, Vereine, Schule, Unternehmen, Staat, Volk, Kultur, Gesellschaft bis zur allumfassend menschlichen Gemeinschaft (Menschheitsfamilie). Dass der Einzelne, um zu leben und seine Anlagen entfalten zu können, der Gemeinschaft bedarf, ist nicht nur eine Aussage der christlichen Anthropologie, sondern auch der Psychologie und Soziologie¹⁸⁸. Aber erfüllen alle möglichen denkbaren Formen von Gemeinschaft diese Bestimmung? Achten sie alle auf die Person und helfen sie zu deren Entfaltung und Vollendung? Dürfen sie alle als die vom Schöpfer gewollte und in Jesus Christus begründete Gemeinschaft interpretiert werden?

Wirft man einen Blick auf das tatsächliche Leben, so stellt man fest, dass Gemeinschaft ein viel komplexeres Thema ist, als man gedacht hatte. Einige zwischenmenschliche Beziehungen gehen nicht von der *Ich-Es* zur *Ich-Du*-Haltung über und bleiben daher im Bereich des Eigenzwecks und Nutzens. Den anderen nur als Mittel und nicht als „Zweck an sich selbst“ (Kant) anzusehen, läuft aber hinaus auf eine Zerstörung des Einzelnen und so auf die Abschaffung der Mit-Menschlichkeit. Würde, Selbstgehörigkeit und

¹⁸⁸ Vgl. PHILIPP, Thomas, *Wie heute glauben? Christsein im 21. Jahrhundert*, Freiburg 2010, 112f.

Selbstbestimmung der einzelnen Person werden nicht immer und nicht überall beachtet. In der Gesellschaft gibt es überdies offenbar viele Gründe, um über den Einzelnen hinwegzukommen, im Namen der Rassen, der Klassen, der eigenen Bedürfnisse, der Religion, ja sogar im Namen Gottes¹⁸⁹. Die traditionellen Formen der Gemeinschaft werden schwächer oder gehen verloren, der Zwangskollektivismus verhindert die Entwicklung und Entfaltung der schöpferischen und sozialen Kräfte des Menschen, die Würde und Freiheit sind bedroht, die Mitbestimmung und Mitverantwortung werden dem Menschen genommen, eine Ordnung des Rechts und des Friedens ist uns bis heute noch nicht gelungen und die Gesellschaft ist stark durch das Phänomen der *Masse* gekennzeichnet¹⁹⁰. Die entscheidende Frage ist daher: Was ist „Gemeinschaft“ in christlichem Verständnis und wie kann man den Menschen von heute diese Erfahrung ermöglichen?

Die Ursehnsucht der Menschen nach Gemeinschaft mit Gott und untereinander gründet in der Teilnahme an der personalen Gemeinschaft des „dreieinen“ Gottes und in der Tatsache, dass der Mensch nicht allein, sondern als Mann und Frau geschaffen wurde. Im Alten Testament gibt es kein exaktes Äquivalent zu dem lateinischen Wort „communio“, aber es dürfte das neutestamentliche Wort „*koinonia*“ zugrunde liegen (Teilhabe und Beziehung durch Teilhabe). Im patristischen Verständnis kommt man zur Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben an das Evangelium und durch die Sakramente. Für das Zweite Vatikanische Konzil ist es die Kirche selbst als Sakrament, d.h. als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit, die sichtbarste Form der Gemeinschaft¹⁹¹. Der Mensch ist also in die Gemeinschaft gestellt, die bereits in der Schöpfung sichtbar wird, aber erst in Jesus Christus, der sie mit dem Gebot der Liebe als Kennzeichen der Nachfolge begründet, vollendet. In der Gemeinschaft haben Hass, Feindschaft, Intoleranz, Ungeduld, Treulosigkeit, Geiz, Konkurrenz, keinen Platz mehr. Es ist also die Liebe, die die Gemeinschaft kennzeichnet und zur Vollendung führt.

Welche Aufgaben ergeben sich für das pastorale Handeln? Die Kirche muss sich darum bemühen, allen Menschen die Erfahrung einer echten Gemeinschaft, wie Jesus Christus sie verstanden hat, zu ermöglichen; den Dialog und die gemeinsame Suche einer Welt, die zusammenwachsen soll, zu fördern; die irdischen Gemeinschaften nicht zu vergessen, also nicht weltfremd zu werden, sondern ihnen womöglich das Licht des Evangeliums

¹⁸⁹ Vgl. SPLETT, J, Gottes Beweis, Mitmenschlichkeit, in: BUCH, A/FRIES, H (Hgg.), Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, 56.

¹⁹⁰ Vgl. KÖHLER, Hans, Theologische Anthropologie. Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch der Gegenwart, München, 1967, 108-114.

¹⁹¹ Vgl. DRUMM, Joachim, Gemeinschaft, in: LthK³, Bd. 2 (1994), 1280-1283.

anzubieten; die Aufgabe der Vermittlung für die Versöhnung unter den Menschen zu übernehmen, auf die gemeinsame Berufung der gesamten Menschheit hinzuweisen und eine unzerstörbare Hoffnung auf die Zukunft der Welt aufscheinen zu lassen¹⁹².

3.2.2.4 [Mit-]Verantwortung oder Beziehung zur Welt

Es ist eine Tatsache, unsere Welt ist von einer so rasend vorangehenden wissenschaftlichen und technischen Entwicklung gekennzeichnet, dass wir Menschen nicht immer Schritt damit halten: die Kenntnisse über die Natur und die damit eröffnete Möglichkeit, in sie einzugreifen, sie nach Belieben und Zweck zu modifizieren; die Gentechnik und Gentechnologie und ihre Verwendung in der Medizin, Tierwelt und Ernährungsindustrie; die neuen technologischen Erfindungen und die Entwicklung der Technologie, vor allem im Bereich der Kommunikation und Mobilität; die zukunftsgerichteten Projekte für Robotik und künstliche Intelligenz; der Lebensstil in den großen Städten und die Kultur des Wegwerfens; der einfachere Zugang zu allem, was neu ist, in der Sprache der Jugendlichen, was „cool“ ist, usw. Natürlich bedeuten *viele* dieser Dinge „Entwicklung und Fortschritt“ der Menschheit, aber sie bleiben ambivalent. Sie bringen den Menschen nicht zu sich selbst, sondern machen ihn unruhig, sie schaffen nicht Identität, sondern treiben ihn hin und her, sie nehmen ihm seine natürliche Besinnlichkeit und Religiosität. Welche Haltung des Menschen ist dann heute besonders gefragt? Im Gefolge der hier vertretenen Anthropologie lässt sich mit einem Wort sagen: „Verantwortung“.

Wenn es eine Kategorie gibt, die „quer durch alle Differenzierungen unserer »pluralistischen Welt« eine Grundstruktur des heutigen menschlichen Selbstverständnisses darstellt, dann ist es die Kategorie der Verantwortung“¹⁹³. Der Begriff hat ein so breites Spektrum, dass er einer eigenen Abhandlung bedürfte¹⁹⁴; uns geht es hier lediglich um die existenziell-philosophische sowie biblisch-theologische Begründung und vor allem um die Bedeutung für das *Hier* und *Jetzt*.

Person-sein heißt *verantwortlich* sein, denn verantworten kann nur derjenige, der „Ich“ sagen und in Freiheit handeln kann, also die Person. In Beziehung-sein heißt auch *in* Verantwortung existieren, denn Verantwortung ist – nach Worten M. Bubers – Antwort des Menschen auf das *Du*, den konkreten begegnenden Mitmenschen und den ansprechenden

¹⁹² Vgl. PHILIPP, Th., Wie heute glauben? 120. 127, KÖHLER, H, Theologische Anthropologie, 107.110.

¹⁹³ RATZINGER, J, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Gesammelte Schriften 7/2, (2012), 867.

¹⁹⁴ Man kann ihn aus der Perspektive der Philosophie, der Ethik, Sozialethik, Medizinethik, aus der Soziologie, der Psychologie, usw. behandeln. Und inhaltlich kann man unterscheiden zwischen retrospektiver und prospektiver, moralischer und moralisch-indifferenter, individueller und überindividueller Verantwortung. Vgl. WITTWER, Héctor, Verantwortung: Philosophisch-ethisch, in: TRE, Bd. 34 (2002), 574-577.

Gott¹⁹⁵. Die Hauptaussage der christlichen Anthropologie, die «Gottebenbildlichkeit», enthält auch die Verantwortungs-idee, denn der «Herrschaftsauftrag» (vgl. Gen 1,28) ist nicht im Sinne des Niedertretens, Trampelns, Ausbeutens und Vernichtens, sondern des Mitwirkens und eben *verantwortlich* Leitens zu verstehen¹⁹⁶. Theologisch gesehen ist es Gott, vor dem der Mensch sich als dem Grund und Ziel alles Geschaffenen zu verantworten hat. Die Fragen in Gen 3,9: Wo bist du? Gen 3, 13: Was hast du getan? und Gen 4, 9: Wo ist dein Bruder? bezeugen es. Verantwortung betrifft also nicht nur das äußere Handeln, sondern individualethisch die Innerlichkeit und das Gewissen des Menschen, wie sie in Christus, im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe erschlossen ist. Verantwortung heißt dann “antworten auf die vorgängige Anrede Gottes, als unvertretbar einzelner von Gott beim Namen gerufen sein und stellvertretend für andere dasein (Bonhoeffer)”¹⁹⁷.

Der Mensch trägt also von Anfang an vor Gott Verantwortung für sich selbst, für die Anderen und für die Welt. Bei Letzterem gibt es aber eine Schwierigkeit. Die größten heutigen Probleme der Menschheit, bei denen Verantwortung gefragt wird, sind nicht auf einzelne Menschen zu beziehen, sondern auf die gesamte Gesellschaft, sie sind Probleme der «Menschheitsfamilie» und wir alle sind in irgendeiner Weise miteinbezogen. Während es offensichtlich unkompliziert ist, einzelne Menschen zur Rechenschaft zu ziehen, scheint es extrem schwierig zu sein, die gesamte Gesellschaft *verantwortlich* zu machen. Dazu ein Weiteres: In der heutigen Diskussion handelt es sich nicht nur um die Verantwortung für vergangene Handlungen, sondern vor allem um die Verantwortung als Vorsorge. Das ist es im Grunde genommen, worauf Schüler in Deutschland, Schweden und anderen Ländern mit ihrem „*friday for future*“ auf ihre Weise aufmerksam machen wollen. Wer ist verantwortlich für die ökologische Krise und für eine noch bewohnbare Welt in der Zukunft? Wer trägt Verantwortung für die Folgen des technischen Fortschritts? Wer soll den Wertkonflikt von Heilung und Gesundheit versus Nebenfolge der genetischen Medizin lösen? Wer soll die politischen Entscheidungen für die Lösung dieser und anderer, tiefgreifender Probleme der «Menschheitsfamilie» treffen?¹⁹⁸ Das alles kann nur der Mensch als Einzelner und erst durch ihn die Gesellschaft, die Politik. Die Zukunft liegt also in der Verantwortung des Menschen,

¹⁹⁵ Vgl. KRESS, Hartmut, Verantwortung: Theologisch-ethisch, in: TRE, Bd. 34 (2002), 579.

¹⁹⁶ Vgl. SCHOCKENHOFF, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlage und neue Herausforderungen, Freiburg-Basel-Wien, 2009, 167f.

¹⁹⁷ KORFF, Wilhelm/ WILHELMS Günter Verantwortung, in LThK³, Bd. 10 (2001), 599. Vgl. dazu: KRESS, Hartmut, Verantwortung: Theologisch-ethisch, in: TRE Bd.34 (2002), 578.

¹⁹⁸ H. Kress erweitert die Fragestellung: Welcher Instanz gegenüber sind wir für den Erhalt der Natur und der Menschheit verantwortlich? Wie lässt sich ethische Verantwortung nahebringen und begründen, wenn zahlreiche Menschen sich nicht mehr vor Gott verantwortlich fühlen und wenn ethische Gedanken nicht mehr im Gottesgedanken fundiert und legitimiert sind? Vgl. Verantwortung: Theologisch-ethisch, in: TRE, 34 (2002), 579.

das ist genauso erschreckend wie beruhigend. Da ist eben die Hoffnung, dass die Menschen sich immer mehr als ein Volk, als allumfassende Einheit (Familie) neuentdecken und dass als Folge davon die Verantwortung, die sich für jeden Einzelnen ergibt, immer mehr zur *Mitverantwortung* avanciert, die alle für eine bessere Zukunft verpflichtet.

Gerade da ergibt sich – meines Erachtens – eine wichtige Aufgabe für die Kirche in ihrem pastoralen Handeln heute. Als für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens im Licht des Evangeliums Beauftragte, als „Mater et Magistra“¹⁹⁹ (wie sie von Papst Johannes XXIII definiert wurde) muss sie alle gesellschaftlichen Elemente, die als Basis für die Botschaft des Evangeliums verstanden werden können, erkennen und darauf eine aktualisierte Erziehung zur Verantwortung gestalten. Denn der heutige Mensch muss sich – nach den Worten Guardinis – durch Entscheidung, Treue und Überwindung auszeichnen; die neuen Tugenden des Menschen seien: „Ernst sein in der Suche der Wahrheit und in der Übernahme der *Verantwortung*, Tapferkeit, um in diesen schwierigen Zeiten standzuhalten und innere Freiheit, d.h. frei sein von Gewalt und Macht durch Erziehung und Askese²⁰⁰. Die Kirche, als Instanz der Reflexion und der Erziehung muss weiterhin ihren Beitrag leisten, damit Mensch und Welt gemäß dem Plan Gottes zurück zu ihm kommen. Die Kirche soll sich nicht auf die Ankündigung des Jüngsten Tages beschränken, sondern sie muss uns Menschen auffordern, uns *heute, in dieser Welt, in der wir leben*, schon darauf vorzubereiten.

¹⁹⁹ [Deut: Mutter und Erzieherin]. Sozialenzyklika von Papst Johannes XIII. 15. Mai 1961. AAS 53 (405-447).

²⁰⁰ Vgl. Das Ende der Neuzeit, 110f; Die Macht, 78f.

Literaturverzeichnis

Quellen und Lexika

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, des Erzbischofs von Luxemburg, des Erzbischofs von Vaduz, des Erzbischofs von Straßburg, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Bischofs von Lüttich, 1. Auflage, Stuttgart 2016.

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL. Dokumente und Kommentare in: LThK², hrsg. v. Heinrich Suso Brechter u.a. 3. Bände, Freiburg i. Br. 1966-1968.

KLEINES KONZILSKOMPENDIUM. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums. RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Freiburg ²1967.

DENZINGER, Heinrich., Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Lateinisch-Deutsch, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von HÜNERMANN, Peter, Basel-Rom-Wien, ³⁷1991.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, [LThK²], Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. Heinrich Suso Brechter, u.a., Freiburg- Basel-Wien, Bd. I (1957), 14/III (1968)./ [LThK³], Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage hrsg. v. Kasper, Walter, Freiburg-Basel- Wien, Bd. I (1993), II (1994), III (1995), IV (1995) VII (1998), VIII (1999), IX (2000), X (2001).

LEXIKON DER KATHOLISCHEN DOGMATIK, hrsg. v. BEINERT, Wolfgang, Freiburg-Basel-Wien, ²1988.

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE [HWPh.], hrsg. v. RITTER, Joachim/GRÜNDER, Karlfried (GABRIEL, Gottfried), Basel- (Stuttgart), Bd. I (1971), II (1972), V (1980), VI (1984), VII (1989), XII (2004).

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE [TRE], hrsg. v. MÜLLER, Gerhard u.a., Berlin-New York, Bd. I (1977), XVI (1987), XXIV (1994), XXVI (1996), XXXIV (2002).

Schriften Romano Guardinis

Ausgewählte Werke:

GUARDINI, R, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg ³1950 (¹1939).

GUARDINI, R, Freiheit, Gnade und Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München ⁷1994 (¹1948).

GUARDINI, R, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Basel ¹1950.

GUARDINI R, Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg 1951.

Andere Werke:

GUARDINI, R, Auf dem Wege, Versuche. (Vom Sinn des Gehorchens), Mainz 1923.

GUARDINI, R, Vom Wesen katholischer Weltanschauung, Nue aufgelegt, Basel 1953 (¹1923).

GUARDINI, R, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, ³1985 (¹1925).

GUARDINI, R., In Spiegel und Gleichnis, Mainz ⁵1932.

GUARDINI, R, Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen, Mainz 1933.

GUARDINI, R, Der Mensch*. Grundzüge einer christlichen Anthropologie. Vorlesungszyklus der Jahre 1933-1939. Nachlass in der Bayerischen Akademie in Bayern [Unveröffentlicht].

GUARDINI, R, Das Gebet des Herrn, Mainz 1934.

GUARDINI, R, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg ¹²1961.

GUARDINI, R, Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940.

- GUARDINI, R, Anfang. Eine Interpretation der fünf ersten Kapitel von Augustinus Bekenntnissen, Kolmar im Elsaß ¹1944.
- GUARDINI, R, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der Innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, München 1950.
- GUARDINI, R, Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen. Vortrag zu Beginn der Arbeitstagung des 75. Katholikentages in Berlin 1952, Würzburg, 1952.
- GUARDINI, R, Das Wesen des Christentums, München- Paderborn- Wien, 1977 [Würzburg ¹1953].
- GUARDINI, R, Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal, München ³1956.
- GUARDINI, R, Die Annahme seiner Selbst. Den Menschen kennt nur, wer von Gott weiß, Würzburg ⁵1969 (¹1960).
- GUARDINI, R, Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis, Kapitel I-III, Würzburg ¹1961.
- GUARDINI, R, Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften, Würzburg ²1961.
- GUARDINI, R, Das Gute, das Gewissen und die Sammlung, Mainz, ⁵1962.
- GUARDINI, R, Weisheit der Psalmen. Meditationen, Würzburg ¹1963.
- GUARDINI, R, Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens, Mainz-Paderborn ³1987 (¹1963).
- GUARDINI, R, Die Existenz des Christen., Hrsg. aus dem Nachlas, München-Paderborn-Wien 1976.
- GUARDINI, R, Berichte über mein Leben, hrsg. v. HEINRICH, Franz (Aus dem Nachlass), München 1984.
- GUARDINI, R, Ethik. Vorlesungen an der Universität München 1950-1962. Hrsg. v. MERKER, Hans. Unter Mitarbeit v. MARSCHALL, Martin. (Aus dem Nachlass), Bände I-II Mainz-Paderborn ²1994.

Literatur zum Werk Guardinis

- BALTHASAR, Hans Urs v., Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970.
- BISER, Eugen, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis, Paderborn u.a. 1979.
- BORGHESI, Massimo, Romano Guardini. Dialettica e antropologia, Roma 1990.
- BÖRSIG-HOVER, Lina, Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini, Mainz 1987.
- BÖRSIG-HOVER, Magdalena, Romano Guardini (1885-1968) Wegbereiter des 21. Jahrhunderts. Frankfurt am Main u.a. 2009.
- BRÜSKE, Gunda, Anruf auf Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini, Paderborn u.a. 1998.
- GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, Mainz ^{1,2}1985, ³1987, ⁴1995.
- Dies., Romano Guardini: Konturen des Lebens, Spuren des Denkens, Kevelaer 2005.
- HENRICH, Franz (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg, 1999.
- HAUBENTHALER, Reinhard, Askese und Freiheit bei Romano Guardini, Paderborn 1995.
- KLEIBER, Hansruedi, Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini, Freiburg 1985.
- KNOLL, Alfons, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn- München u.a. 1994.
- KREIML, Josef, Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis, St. Ottilien 2002.
- KRIEG, Robert Anthony, Romano Guardini. Proclaiming the sacred in a modern world, Chicago 1995.
- Ders., Romano Guardini. A precursor of Vatican II, Indiana 1997.

KUHN Helmut/KAHLEFELD Heinrich/FOSTER Karl (Hgg.), Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum 80. Geburtstag, in Verbindung mit der Katholischen Akademie in Bayern, Würzburg 1965.

KUHN, Helmut, Romano Guardini. Philosoph der Sorge, St. Ottilien 1987.

KURTH, Bruno, Das ethische Denken Romano Guardinis. Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie, Paderborn [u.a.] 1998.

LEE, Kyung-Won, Grundaspekte des Mensch-Seins bei Romano Guardini: eine anthropologisch-religionsphilosophische Untersuchung, Frankfurt 1996.

LECHNER, Michael, Die Theologie des Maßes: Studien zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Askese bei Romano Guardini, St. Ottilien 1991.

MARTIN, Andreas, Spurbild der dreieinigen Gottesgemeinschaft. Gemeinschaftsverständnis bei Romano Guardini und seine Anwendung für die Fokolarbewegung, Erfurt 2009.

PARK, Chan-Ho, Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen. Romano Guardinis Verständnis der Person und seine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, Freiburg- München 2010.

PELZ, Maria, Wege des Lebens. Eine Untersuchung zum personalen Grundansatz der Ethik bei Romano Guardini, Frankfurt am Main 1998.

REBER, Joachim, Die Welt des Christen. Philosophische Untersuchungen zum Weltkonzept Romano Guardinis, München 1999.

RATZINGER, Joseph (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985.

REIFENBERG, Peter (Hg.), Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen, Würzburg 2009.

SEIDEL, Walter (Hg.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Guardini, Würzburg 1985.

SCHILSON, Arno, Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis, Düsseldorf 1986.

Ders. (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994.

SCHMIDT, Paul, Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik: eine Untersuchung zum Werk Romano Guardinis, Düsseldorf, 1973.

SCHMUCKER v. KOCH, Joseph, Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis, Mainz 1985.

SCHLETTE, Heinz-Robert, Romano Guardini. Werk und Wirkung, Bonn 1973 (21985).

SCHREIJÄCK Thomas, Bildung als Inexistenz: Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano Guardinis, Freiburg u.a. 1989.

SCHNEIDER, Michael, Romano Guardini: Wegbereiter einer Theo-Pragmatik, Köln 2008.

SCHUSTER, Hermann J (Hg.), Guardini weiterdenken; Bd. I, Berlin 1993.

VON WENDT, Gabriel, Existenz und Bestimmung: Das Werden des Menschen im Denken Romano Guardinis, Nordhausen 2016.

WECHSLER, Fridolin, Romano Guardini als Kerygmater, Paderborn 1973.

Einzelbeiträge:

BISER, Eugen, Romano Guardini. Wegweiser in eine neue Epoche, 210-240, in: SEIDEL, Walter (Hg.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985.

Ders., Erkundung des Menschlichen, 70-95, in: RATZINGER, Joseph (Hg.), Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985.

BÖNING, Gunda, Strukturen der Freiheit. Eine Interpretation von Guardinis Verständnis der Freiheit, 49-67 in: SCHILSON, Arno (Hg), Konservativ mit Blick nach vorne. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994.

DETTLOFF, Werner, Romano Guardini, (1885-1868), 318-330 in: FRIES, Heinrich/ KRETSCHNER, Georg (Hgg.), Klassiker der Theologie Bd. II, München 1983.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, Weltanschauung. Romano Guardinis Konzeption, 77-96 in: AUTERIO, A/MENKE, Karl-Heinz (Hgg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft. Münster 1999.

Dies., Romano Guardini und Martin Heidegger: Person als Antwort auf Existenz? 173-195 in: REIFENBERG, Peter (Hg.), Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen. Würzburg 2009.

Dies. Romano Guardini. Sein Leben und seine geistige Gestalt, 11-36 in: SEIDEL, Walter (Hg.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985.

HENRICH, Franz, Romano Guardini. Leben, Persönlichkeit, Charisma und Wirken, 9-31 in: Ders. (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg, 1999.

KNOLL, Alfons, Die Seele wiederfinden. Romano Guardini auf der Suche nach einer „anderen“ Theologie, 11-31 in: SCHILSON, Arno (Hg), Konservativ Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994.

MERKER, Hans, Christliche Weltanschauung bei Romano Guardini, 45-68 in: HENRICH, Franz (Hg), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg, 1999.

MERTENS, Alfred, An den Grenzen der historisch-kritischen Methode, 141-162 in: SEIDEL, Walter (Hg), Christliche Weltanschauung, Würzburg 1985.

RATZINGER, Joseph, Von der Liturgie zur Christologie, 121-144 in: Ders. (Hg.), Wege zur Weisheit. Bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985.

SCHILSON, A, Romano Guardini 1885-1968; 151-214 in: KAPPES, Michael (Hg), Theologische Profile im 20 Jahrhundert. Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Romano Guardini und Karl Rahner, Kevelaer 2001.

Ders., Mitte und Mittler. Gestalt und Bedeutung Jesu Christi bei Romano Guardini, 69-94 in: HENRICH, Franz (Hg). Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg, 1999.

SCHREIJÄCK, Thomas, Romano Guardini. Sein philosophisches Werk, 201-215 in: CORETH Emerich u.a. (Hgg.). Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 3, Graz-Wien-Köln 1990.

SCHEFFCZYK Leo, Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis, 110-140 in: SEIDEL, Walter (Hg.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985.

VAN DER VLOET, Jan, Romano Guardini und die (Nach-)Neuzeit, 115-130, in: SCHILSON, A (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994.

WIESEMANN, Karl-Heinz, Visionäre Schweben. Zur Abgründigkeit in der Theologie Romano Guardinis, 127-146 in: REIFENBERG, Peter (Hg.), Einladung ins Heilige. Romano Guardini neu gelesen, Würzburg 2009.

Literatur zum II. Vatikanum und zur Pastoralkonstitution

ALBERIGO, Giuseppe, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959 -1965) /5: Ein Konzil des Übergangs, Mainz 2008.

BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils [Deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr], Salzburg 1967.

BRANCACCIO, Francesco, Antropologia di comunione. L'attualità della *Gaudium et spes*, Soveria Mannelli 2006.

BIBLIOTECA MENSAJERO, Texto y comentario a la constitución pastoral *Gaudium et spes*, Bilbao 1967.

BISCHOF, F Xaver/LEIMGRUBER, Stephan (Hgg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2005.

- BOGÓNEZ H, Fernando, La persona humana como ser relacional en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Estudio histórico y teológico, Burgos 2004.
- ERHUEH, Anthony O, Vatican II: Image of God in man: an inquiry into the theological foundations and significance of human dignity in the Pastoral Constitution on the church in the modern world, "Gaudium et spes", Rome 1987.
- GERTLER, Thomas, Jesus Christus - die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein: eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im 1. Teil der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des 2. Vatikanischen Konzils, Leipzig 1986.
- HEITGER Marian (Hg.), Pädagogische Erwägungen nach dem Konzil. Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 6, Bochum 1967.
- HERDERS THEOLOGISCHER KOMMENTAR Zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. HÜNERMANN Peter/BERND Jochen Hilberath, Bd. IV. Freiburg i. Br. 2005.
- HÜNERMANN, Peter (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg-Basel-Wien 2006.
- Ders., Sprache des Glaubens, Sprache des Lehramts, Sprache der Theologie. Eine geschichtliche Orientierung, Freiburg in Br. u.a. 2016.
- JURITSCH, Martin, Der Mensch. Die Ungelöste Frage: Das Menschenbild des II. Vatikanischen Konzils, Augsburg ²1969.
- KAUFMANN, Franz-Xaver u.a., Freude und Hoffnung. Die Kirche in der Welt von heute und die Aktualität des Konzils, hrsg. v. OVERBECK, Franz-Joseph, Ostfildern 2017.
- KLEIN, Wolfgang, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoralkonstitution über der Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin, München-Paderborn-Wien, 1975.
- KREUTZER, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck 2006.
- KREUTZER, Ansgar/ WASSILOWSKY, Günther, Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie, Frankfurt am Main u.a. 2014.
- LAMB, Mathew/ LEVERING, Mathew (Hgg.), The reception of Vatican II, Oxford, 2017.
- METZ, Johann Baptist (Hg.), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965.
- RAHNER, Karl, Theologie des Konzils. Sämtliche Werke 21/2, hrsg. v. Karl-Rahner-Stiftung, Freiburg i. Br. 2013.
- Ders., Dogmatik nach dem Konzil. Sämtliche Werke 22 [1/2], hrsg. v. Karl-Rahner-Stiftung, Freiburg i. Br. 2008.
- RATZINGER, Joseph, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Gesammelte Schriften 7 [1/2] hrsg. v. MÜLLER, Ludwig, Freiburg i. Br. 2012.
- RICHTER, Klemens, Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991.
- SANDFUCHS, Wilhelm (Hg), Die Kirche in der Welt von heute: eine Einführung in die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Würzburg 1966.
- SEEBER, David A, Das II Vatikanum: Konzil des Übergangs, Freiburg 1966.
- Ders. (Hg.), Brauchen wir ein neues Konzil? Erfahrung mit dem II. Vatikanum, Freiburg 1987.
- THÖNISSEN, Wolfgang, Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter: Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums, Paderborn 2013.
- WEILER, Rudolf, Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Vom Sinn des menschlichen Lebens. Kommentare zu Pastoral Konstitution *Gaudium et Spes*, Köln 1968.

WEBER, Philipp/ LESACHER, Erhard (Hgg.), Lesebuch: Konzil. Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Wien 2012.

WENZEL, Knut, Kleine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg im Br. u.a. 2005.

Einzelbeiträge:

AMOROSO L. Alceu, Gesamtblick über die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 32-48 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967.

AUER, Alfons, Das menschliche Schaffen in der Welt, 57-73 in: SANDFUCHS, W (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, Würzburg 1966.

Ders., Drittes Kapitel des ersten Teils, 377- 397, in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK²], Bd. 14/III, Freiburg i. Br 1968.

ALBERIGO, Giuseppe, Die Pastoralkonstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils, 49-76 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967.

DELHAYE, Philippe, Die Würde der menschlichen Person, 154-178, in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Salzburg 1967.

FEIFEL, Erich, Anthropologische Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils, 5-25 in: HEITGER Marian (Hg.), Pädagogische Erwägungen nach dem Konzil. [Heft 6], Bochum 1967.

LYONNET, Stanislas., Die biblischen Grundlagen, 77-94 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Salzburg 1967.

MAC-GRATH, Mark, Historische Bemerkung zur Konstitution, 15-31 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Salzburg 1967.

METTE, Norbert, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, 280-296 in: BISCHOF, Franz-Xaver/ LEIMGRUBER, Stephan (Hgg.), Vierzig Jahr nach dem II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2005.

MOELLER, Charles, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, 242-279 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK²], 14/III (1968).

Ders., Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. Vorwort und Einführung [Art 1-10], 280- 312 und Schlusswort [Art.91-93], 586-592 in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK²) Bd. 14/III (1968).

RAUSCHER, Anton, Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, 188-200 in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare, Salzburg 1967.

SANDER Hans- Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Einleitung, 585-869, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. HÜNNERMANN Peter/BERND Jochen Hilberath, Bd. IV. Freiburg 2005.

SEMMELOTH, Otto, Zweites Kapitel des ersten Teils [*Gaudium et spes*], 354- 376 in: LThK², 14/III (1968).

TURBANTI, Giovanni., Knotenpunkte der Rezeption von *Gaudium et spes*, 313-330 in: HÜNNERMANN, Peter (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg-Basel-Wien 2006.

WEBER, Wilhelm, Sozialtheologischer Gehalt, 179-187, in: BARAÚNA, Guilherme (Hg.), Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Salzburg 1967.

WHITE, Joseph, *Gaudium et spes*, 113-143 in: LAMB Matthew/LEVERING, Matthew (Hgg.), The Reception of Vatican II, New York-Oxford 2017.

Sonstige Literatur, Beiträge

- AUTERIO, Antonio (Hg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, Münster 1999.
- ALBERIGO, Giuseppe, Aggiornamento, 231 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³]. Bd. 1 (1993).
- BISER, Eugen, Der Dialog mit dem Menschen dieser Zeit, 105-126, in: PFEIL, Hans (Hg.), Der Dialog in der Kirche, Aschaffenburg, 1966.
- BARTH, Karl, Die kirchliche Dogmatik. Bd. 3. Die Lehre von der Schöpfung. Teil II, Zürich ²1959.
- BEINERT, Wolfgang (Hg.), Texte zur Theologie- Dogmatik, Anthropologie, Graz-Wien-Köln 1998.
- BERNING, Vincent, Gabriel Marcel: Die Metaphysik der schöpferischen Treue, 213-248 in: SPECK, Josef (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V, Göttingen 1982.
- BETZ, Otto, Adam I., 414-424 in: Theologische Realenzyklopädie (TRE¹) Bd. 1 (1977).
- BRUNNER, Emil, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen, Zürich ³1941.
- Ders. Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Zürich ²1935.
- BUBER, Martin, Das dialogische Prinzip. Darmstadt ⁵1984.
- BULTMANN, Rudolf, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd.1, Tübingen 1954.
- Ders., Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung; in: Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd.1, Tübingen ⁸1980.
- Ders., Theologie des Neuen Testaments, hrsg. v. MERK, Otto Tübingen ⁷1977.
- CASPER, Bernhard, Dialog, Dialogik: Philosophisch, 191f in: LThK³, Bd. 3 (1995).
- CONGAR, Yves., Kirche und Welt, 102-126, in: METZ J. Baptist (Hg.) Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965.
- CHRISTOPHERSEN, Alf, Sternstunden der Theologie. Schlüsselerlebnisse christlicher Denker von Paulus bis heute, München 2011.
- DEISTER, Bernhard, Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie, Innsbruck-Wien 2007.
- DEUSER, Hermann, Das christliche Menschenbild in der Gegenwart, 41-52 in: BRUNN, Frank Martin u.a. (Hgg.), Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch, Leipzig 2007.
- DIERSE, Ulrich, Philosophie. Einleitung der Philosophie von Kant bis zum Beginn des 20. Jh., 731-742 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh] Bd. 7 (1989).
- DIRSCHERL, Erwin, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.
- DÖRING, Heinrich, Glaubenserfahrung, 709 in: LThK³, Bd. 4 (1995).
- DRUMM, Joachim, Communio I. Systematisch- theologisch, 1280-1282 in: LThK³, Bd. 2 (1994).
- FISCHER, Hermann (Hg.), Anthropologie als Thema der Theologie, Göttingen 1978.
- FISCHER, Klaus, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg, u.a., ²1974.
- FRINGS, Manfred, M. Scheler: Drang und Geist, 9-42 in: SPECK, Josef (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973.
- FRIES, Heinrich/KRETSCHNER, Georg (Hgg.), Klassiker der Theologie Bd. II, München 1983.
- FÜHRMANN, Manfred, Person. Von der Antike zum Mittelalter, 270-283 in: Historisches Wörterbuch für Philosophie [HWPh] Bd. 7 (1989).

- FÜRST, Walter, Pastoraltheologie. I. Katholisch, 70-76 in: Theologische Realenzyklopädie [TRE] Bd. 26 (1996).
- GEHLEN, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn ⁴1950.
- GRESHAKE, Gisbert, Anthropologie: Systematisch- theologisch, 726-731 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 1 (1993).
- Ders., Person. II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, 46-50 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 8 (1999).
- Ders., Ruf Gottes, Antwort des Menschen. Zur Berufung des Christen in Kirche und Welt, Würzburg 1991.
- GUGGENBERGER, Alois, Die Würde der menschlichen Person, 12-33 in: SANDFUCHS, Wilhelm (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Eine Einführung in die Pastoralkonstitution, Würzburg 1966.
- GIBELLINI, Rosino, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert [Übertr. ins. Dt. Peter Felix Ruelius], Regensburg, 1995.
- GRIESL, Gottfried, Anthropologie. IV. in der Pastoraltheologie, 734 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³] Bd.1 (1993).
- HAAG, Ernst/DAUTZENBERG, Gerhard, Mensch. IV. Biblisch-Theologisch, 110-113 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 7 (1998).
- HARTMANN, Klaus, Existenzphilosophie, 862-865 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh] Bd.2 (1972).
- HAEFFNER, Gerd, Mensch. I. Philosophisch, 104-107 in: LThK³, Bd. 7 (1998).
- HALDER, Alois, Existenzphilosophie, Existentialismus, 1117-1119 in: LThK³, Bd.3 (1995).
- HEINRICHS, Johannes, Dialog, dialogisch, 226-229 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 2 (1972).
- HÄRING, Bernhard, Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien, München 1967.
- HOLZHEY, Helmut/RÖD, Wolfgang, Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts, II. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München 2004.
- HÖLTERSINKEN, Dieter, Anthropologische Grundlagen personalistischer Erziehungslehre. M. Buber, R. Guardini, P. Petersen. Eine vergleichende Untersuchung, Weinheim-Berlin-Basel 1971.
- HONNEFELDER, Ludger, Anthropologie. Allgemeine Wissenschaftsgeschichte, 721-724 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 1 (1993).
- Ders., Theologie und Philosophie. I. Philosophisch, 1448-1451 in: LThK³, Bd. 9 (2000).
- HÖHN, Hans Joachim, Neuzeit. II. Geistgeschichtlicher Begriff, 790f in: LThK³, Bd.7 (1998).
- HÜGLI, Anton, Mensch. I. Antike und Bibel, 1061-1069 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 5 (1980).
- Ders., Der Mensch als Schöpfer seiner selbst, 1074-1081 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 5 (1980).
- HÜGLI, Anton/KIEFHABER, Martin, Mensch. II. Altes und Neues Testament, 1069-1071 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 5 (1980).
- IBEAUWUCHI, Nicholas, Person und das dialogische Denken Martin Bubers, Berlin 2007.
- JANSEN, F. Wilhelm, Von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen. Offenbarung und Erfahrung bei Edward Schillebeeckx und Eugen Drewermann. Ansätze zu einer befreienden Theologie, Münster 2004.
- KAPPES, Michael (Hg.), Theologische Profile im 20 Jahrhundert. Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Romano Guardini und Karl Rahner, Kevelaer 2001.

- KIBLE, Brigitte, Person II, 283-300 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh] Bd. 7 (1989).
- KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, Birgitta, Karl Rahner, Gnade als Mitte menschlicher Existenz, 157-173 in: NEUNER P/WENZ G (Hgg.), Theologen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2002.
- KLESSMAN, Michael, Identität. Praktisch-theologische, 28-32 in: Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 16 (1987).
- KRESS, Hartmut, Verantwortung. II. Theologisch-ethisch, 577-581 in: Theologische Realenzyklopädie [TRE] Bd.34 (2002).
- KRUTTSCHNITT, Elke, Dialog, Dialogik: Systematisch- theologisch, 192f in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 3 (1995).
- KONERSMANN, Ralf, Mensch. V. Im 20. Jahrhundert: Existenzphilosophie und Existenzialismus, 1098-1100 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 5 (1980).
- KORFF, Wilhelm/ WILHELMS, GÜNTER, Verantwortung, 597-600 in: LThK³, Bd. 10 (2001).
- KÖHLER Hans, Theologische Anthropologie. Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch der Gegenwart, München, 1967.
- LADARIA, Luis Francisco, Antropología teológica, Madrid-Roma 1983.
- LANGEMEYER, Georg, Menschenbild, in: Lexikon der katholischen Dogmatik, hrsg. v. BEINERT, Wolfgang, Freiburg-Basel-Wien ²1988.
- LARCHER, Gerhard. Zwischen Tradition und Modernität, 59-75 in: AUTERIO, Antonio (Hg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, Münster 1999.
- LINK, Christian, Lasset uns Menschen machen; ein Bild, das uns gleich sei, 33-55, in: WETH, Rudolf (Hg.), Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 2004.
- LOCKE, John, An essay concerning human understanding. Hrsg. v. NIDDITCH, Peter H., Oxford 1975.
- MAGER, Michael, Begründung sittlicher Freiheit. Eine Untersuchung zu philosophischen Grundlagen sittlicher Freiheit bei Viktor Catherin, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant, Freiburg 2003.
- MARQUARD, Odo, Anthropologie, 362-374 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd. 1 (1971).
- Ders., Philosophie: Von Kant bis zum Beginn des 20.Jh., 714-731 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh], Bd.7 (1989).
- MARQUARDT, Manfred, Gottes Bild. Zur Bedeutung der Imago-Dei-Lehre heute, 146-177 in: OORSCHOT van, Jürgen/ IFF, Markus (Hgg.), Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive, Neukirchen-Vluyn 2010.
- MENKE, Karl-Heinz, Mensch. V. Systematisch- theologisch, 113-117 in: LThK³, Bd. 7 (1998).
- METZ, Johann Baptist (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1964.
- MIETH, Dietmar, Das christliche Menschenbild und seine Relevanz für die Ethik, 34-56 in: KRAUS, Wolfgang (Hg.), Bioethik und Menschenbild bei Juden und Christen, Neukirchen-Vluyn, 1999.
- MÜLLER, Max, Romano Guardini, 65-77 in: SCHWERTER, Hans/SPENGLER, Wilhelm, Denker und Deuter im heutigen Europa, Bd. 1. Oldenburg-Hamburg 1954.
- MIKLUSCAK, Pavel, Glaube (Katholisch), 336-34 in: STUBENRAUCH, B/ LORGUS, A (Hgg.), Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch, russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung, Freiburg-Basel-Wien, 2013.
- NEUNER, Peter, Yves Congar. Zwischen „nouvelle théologie“ und II. Vatikanischen Konzil, 174-192 in: NEUNER Peter/WENZ Gunther (Hgg.), Theologen des 20 Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 2002.

- NÜSSEL, Friederike, Rudolf Bultmann: Entmythologisierung und existentielle Interpretation des neutestamentlichen Kerygmas, 70-89 in: NEUNER Peter/WENZ Gunther (Hgg.), Theologen des 20 Jahrhunderts, Eine Einführung. Darmstadt 2002.
- OORSCHOT van Jürgen/ IFF, Markus (Hgg.), Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive, Neukirchen-Vluyn 2010.
- PANNENBERG, Wolfhart, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁶1981.
- PESCH, Otto German, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg u.a. 1983.
- PLESSNER, Helmuth, Die Stufen des Organischen. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV, hrsg. v. DUX, Günter u.a., Frankfurt ¹1981.
- PHILIPP, Thomas, Wie heute glauben? Christsein im 21. Jahrhundert, Freiburg 2010.
- PRÖPPER, Thomas, Theologie und Philosophie. II. Historisch-theologische, III. Systematisch-theologisch, 1451-1455 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 9 (2000).
- Ders., Theologische Anthropologie (Erster Teilband), Freiburg, 2011.
- RAFELT, Albert, Nouvelle Théologie, 935f in: LThK³, Bd. 7. Freiburg (1998).
- RAHNER, Karl, Schriften zur Theologie, Bd.1. Einsiedeln u.a. 1954.
- Ders., Anthropologie, Theologische A., 618-627 in: LThK², Bd. 1 (1957).
- Ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br 1984.
- Ders., Theologische und Philosophische Zeitfragen im katholischen Raum, hrsg. v. WOLF Huber, Ulm 1994.
- RATZINGER, Joseph, Der Christ und die Welt von heute, 143-160 in: METZ, Johan Baptist (Hg), Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965.
- RENTSCH, Thomas, Welt I., 407-4012 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12 (2004).
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan L, Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental, Santander ³1988.
- RUSTER, Thomas, Welt. V. Historisch-theologisch, VI. Systematisch-theologisch, 1063-1166 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd.10 (2001).
- SCHOBERTH, Wolfgang, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006.
- SCHELER, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949.
- Ders., Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1952); Gesammelte Werke, Bd. 7 hrsg. v. FRINGS, Manfred, München 1973.
- SCHERER, Georg, Person. III. Neuzeit, 300-319 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7 (1989).
- SCHMIDINGER, Heinrich, Neuscholastik, 769-774 in: Historisches Wörterbuch für Philosophie [HWPh], Bd. 6 (1984).
- SCHMIDINGER, Heinrich/THURNER, Reiner/RÖD, Wolfgang, Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, Bd.13, München 2002.
- SPECK, Josef, Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung., München 1967.
- SPLETT, Jörg, Gottes Beweis: Mitmenschlichkeit. Zur Rationalen Begründung von Religion, 51-62 in: BUCH, J. Alois/ FRIES, Heinrich, Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Düsseldorf 1981.
- SCHMAUS, Michael, Die menschliche Gemeinschaft, 33-56 in: SANDFUCHS, Wilhelm (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Eine Einführung in die Pastoralkonstitution, Würzburg 1966.
- STUBENRAUCH, Bertram/ LORGUS, Andrej (Hgg.), Handwörterbuch: Theologische Anthropologie, Freiburg u.a. 2013.

- SCHOCKENHOFF, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlage und neue Herausforderungen, Freiburg-Basel-Wien, 2009.
- Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.–31. Aparecida, Mai 2007. hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz – Bonn 2007.
- THOMAS VON AQUIN, Das Gesetz I-II, Question 94 Artikel 2: Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum. Kommentiert von Otto German Pesch, Heidelberg, 1977.
- TIEDE, Werner, Erfahrung V: Spirituell, 757f in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 3 (1995).
- THURNER, Martin, Person/Hypostase (katholisch), 463-467 in: STUBENRAUCH, B/ LORGUS, A (Hgg.), Handwörterbuch: Theologische Anthropologie, Freiburg u.a. 2013.
- WALDENFELS, Bernhard, Philosophie. Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken, 742-752 in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh] Bd. 7 (1989).
- WERBICK, Jürgen, Erfahrung. II. Systematisch- theologisch, 754f in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 3 (1995).
- WEISS, Otto, Aufklärung, Modernismus und Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung, Regensburg 2017.
- WIEDENHOFER, Siegfried, Theologie, 1435-1444 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd.9, (2000).
- WILDFEUER, Armin, Person. I. Philosophisch, 42-46 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd. 8 (1999).
- WINLING, Raymond, Nouvelle Théologie, 668-675 in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 24 (1994).
- WITTEWER, Héctor, Verantwortung. Philosophisch-ethisch, 574-577 in: Theologische Realenzyklopädie [TRE], Bd. 34 (2002).
- WOSCHITZ, Karl, Welt. IV. Biblisch-theologisch, 1061-1063 in: Lexikon für Theologie und Kirche [LThK³], Bd.10 (2001).
- WOJTYLA, Karol, Wer ist der Mensch? Skizzen zur Anthropologie [Übertr. ins. Dt. Hanns-Gregor Nissing], München 2011.