

ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

Theologie *nach* der anthropologischen Wende?

hg. von Aaron Langenfeld

MIT BEITRÄGEN VON:

NASRIN BANI ASSADI

FLORIAN BOCK

MARTIN BREUL

CORNELIA DOCKTER

CLAUDIA GÄRTNER

KATHRIN GIES

JUDITH HAHN

CYNTHIA HELBLING

STEFAN KOPP

AARON LANGENFELD

ANNETTE LANGNER-

PITSCHMANN

JAN LOFFELD

THOMAS MARSCHLER

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

KATHARINA PYSCHNY

JOCHEN SAUTERMEISTER

FRANCA SPIES

ANDREA TASCHL-ERBER

VERONIKA WEIDNER

HOLGER ZABOROWSKI

Aschendorff

ThGl Theologie und Glaube

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

Themenheft

Theologie *nach* der anthropologischen Wende?

hg. von Aaron Langenfeld

Autorinnen und Autoren

Nasrin Bani Assadi M. A.
International Center for Comparative
Theology and Social Issues
Universität Bonn
bani.assadi@uni-bonn.de

Prof. Dr. Florian Bock
Katholisch-Theologische Fakultät
Ruhr-Universität Bochum
florian.bock@ruhr-uni-bochum.de

Dr. Dr. Martin Breul
Institut für Katholische Theologie
Technische Universität Dortmund
martin.breul@tu-dortmund.de

Dr. Cornelia Dockter
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Bonn
cdockter@uni-bonn.de

Prof. Dr. Claudia Gärtner
Institut für Katholische Theologie
Technische Universität Dortmund
claudia.gaertner@tu-dortmund.de

Prof. Dr. Kathrin Gies
Institut für Katholische Theologie
Otto-Friedrich-Universität Bamberg
kathrin.gies@uni-bamberg.de



ISSN 0049-366X

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16442-6>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2023 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster. This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Prof. Dr. Judith Hahn
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Bonn
judith.hahn@uni-bonn.de

Dr. Cynthia Helbling
Integrierte Gesamtschule Eisenberg
cy.helbling@gmail.com

Prof. Dr. Stefan Kopp
Katholisch-Theologische Fakultät
Ludwig-Maximilians-Universität
München
stefan.kopp@lmu.de

Prof. Dr. Aaron Langenfeld
Theologische Fakultät Paderborn
a.langenfeld@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Annette Langner-Pitschmann
Fachbereich Katholische Theologie
Goethe Universität Frankfurt am Main
langner-pitschmann@em.
uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Jan Löffeld
School of Catholic Theology
Tilburg University
j.loffeld@tilburguniversity.edu

Prof. Dr. Dr. Thomas Marschler
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Augsburg
thomas.marschler@kthf.uni-
augsburg.de

Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer
Theologische Fakultät
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
ursula.nothelle-wildfeuer@theol.uni-
freiburg.de

Jun.-Prof. Dr. Katharina Pyschny
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Graz
katharina.pyschny@uni-graz.at

Prof. Dr. Dr. Jochen Sautermeister
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Bonn
sautermeister@uni-bonn.de

Dr. Franca Spies
Theologische Fakultät
Universität Luzern
franca.spies@unilu.ch

Prof. Dr. Andrea Taschl-Erber
Institut für Katholische Theologie
Universität Paderborn
andrea.taschl.erber@upb.de

Dr. Veronika Weidner
Theologische Fakultät Paderborn
v.weidner@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Dr. Holger Zaborowski
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Erfurt
holger.zaborowski@uni-erfurt.de

Inhaltsverzeichnis

EDITORIAL

- 81** *Aaron Langenfeld*
Theologie *nach* der anthropologischen Wende?
Eine kurze Einführung in die Fragestellung dieses Heftes

BIBLISCHE THEOLOGIE

- 91** *Katharina Pyschny*
Herausforderung und Potenzial der anthropologischen Wende
Eine alttestamentliche Spurensuche
- 96** *Kathrin Gies*
Zuspruch und Anspruch
Der Mensch *coram deo* aus alttestamentlicher Perspektive
- 101** *Andrea Taschl-Erber*
Kosmische Christologie
Schöpfung und Erlösung in Kol 1,15–20

HISTORISCHE THEOLOGIE UND DOGMENGESCHICHTE

- 106** *Florian Bock*
Eine anthropologische Wende? Viele!
Eine Bestandsaufnahme aus Sicht der kirchlichen Zeitgeschichte
- 110** *Cornelia Dockter*
Die Verbundenheit allen Seins
Inkarnation kosmologisch gedacht
- 114** *Thomas Marschler*
Vollendung der ganzen Schöpfung?
Eschatologie und Anthropozentrik im Licht einer Passage
der Enzyklika *Laudato si'*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- 119** *Franca Spies*
Braucht die Theologie eine posthumanistische Wende?
- 124** *Martin Breul*
Die anthropologische Wende – ein unvollendetes Projekt?

PHILOSOPHIE

- 129** *Annette Langner-Pitschmann*
Epistemische Demut als Gebot der Theologie
Warum die anthropologische Wende erst am Anfang ist
- 134** *Veronika Weidner*
Was für eine prozessorientierte Wende spricht
- 137** *Holger Zaborowski*
Vom (und mit dem) Menschen sprechen – *nach* der Aufklärung

MORALTHEOLOGIE UND SOZIALETHIK

- 143** *Ursula Nothelle-Wildfeuer*
Theologie braucht eine relationale und eingebettete Anthropologie
- 148** *Jochen Sautermeister*
Die bleibende Unhintergebarkeit des Gewissens

PRAKTISCHE THEOLOGIE

- 153** *Claudia Gärtner*
Plädoyer für eine anthroporelationale Religionspädagogik
Eine Kehrtwende in der Religionspädagogik?
- 158** *Judith Hahn*
Der Kampf um die Grenzen der Rechtssubjektivität als Kritik
am Anthropozentrismus des Rechts
- 163** *Stefan Kopp*
Gottesdienst – mehr als eine Schule der Anthropologie

168 *Jan Löffeld*

Fraglos glücklich!?

Die anthropologische Wende für das 21. Jahrhundert weiterdenken

B L I C K „ V O N A U S S E N “

172 *Cynthia Helbling*

Anthropologische Wende und *Animal Turn*

Panentheistische Überlegungen zur Überwindung eines Anthropozentrismus

177 *Nasrin Bani Assadi*

Die anthropologische Wende der Theologie: eine muslimische Reflexion

R E Z E N S I O N S G E S P R Ä C H

181 Theologie anthropologisch gedacht

Aaron Langenfeld im Rezensionsgespräch mit Jürgen Werbick

188 **I M P R E S S U M**

189 **V O R S C H A U**

AARON LANGENFELD

Theologie *nach* der anthropologischen Wende?

Eine kurze Einführung
in die Fragestellung dieses Heftes

1 Was bezeichnet die anthropologische Wende der Theologie?

Der Mensch hat nach christlichem Glauben eine Sonderstellung in der Schöpfung. Das bezeugt der Begriff der menschlichen Gottebenbildlichkeit in der Genesis ebenso wie seine Coverversion in der paulinischen Briefliteratur. Nun ist an sich relativ eindeutig, dass der Begriff nicht als Superiorismus zu missverstehen ist, ist er doch immer mit einem praktischen Auftrag verbunden, Gottes freiem schöpferischen Tun zu entsprechen und die Ordnung seiner Schöpfung nicht willkürlich zu eigenen Zwecken zu missbrauchen. Deutlich wird das nicht zuletzt daran, dass in einem breiten und durchaus dominanten Strang der Theologie-, aber auch der Frömmigkeitsgeschichte das *Scheitern* an diesem Auftrag, die Sünde also, als Grundthema der Anthropologie begegnet. Zwar steht der Mensch gegenüber der restlichen Schöpfung in einer Sonderstellung, stellt ihre Krone dar, aber doch immer als derjenige, der nicht tut, was er könnte und müsste, um dieser Stellung gerecht zu werden. Die sogenannte Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury, die wohl als das Lehrstück westlicher Soteriologie schlechthin bezeichnet werden kann, stellt diesen Zusammenhang in aller Deutlichkeit heraus: Der Mensch hat die Ordnung der *gesamten Schöpfung* so fundamental verletzt, dass er aus sich selbst heraus nicht in der Lage ist, diese Ordnung wiederherzustellen. Um der Schöpfung insgesamt willen braucht es also Gottes erlösendes Heilswirken. In der christlich-theologischen Tradition ist in diesem Sinne das Wesen des Menschen zutiefst in Verbindung gebracht mit dem Zurückbleiben hinter seinen Möglichkeiten und der radikalen Angewiesenheit auf Gottes Gnade.¹

Genau diese Unzulänglichkeit des Menschen, seine Angewiesenheit auf Gottes Gnade, hat theologiegeschichtlich immer wieder zu massiven Auseinandersetzungen

¹ Vgl. als Bestandsaufnahme zum Traktat theologischer Anthropologie und seiner Entwicklung etwa U. Lievenbrück, Theologische Anthropologie, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2018, 173–230.

zungen um das Verhältnis von Natur und Gnade geführt.² Da die Dogmatik mindestens in sehr wirkmächtigen Linien dabei mehr oder weniger stabil auf die Annahme einer präsubjektiv-universalen Sünde aufbauen konnte, war es kohärent möglich, die Bereiche der Natur und der Gnade gegeneinander abzuschließen. Denn die Natur des Menschen konnte ja als Resultat der Sünde Adams verstanden werden, sodass die wesentliche Bedürftigkeit des Menschen nicht auf Gottes gute Schöpfung zurückzuführen war. Spätestens mit dem erwachenden Autonomiebewusstsein der Neuzeit, mit der biblischen und historischen Kritik des Monogenismus geriet diese Begründungslogik immer stärker in Schieflage, sodass es nur folgerichtig ist, dass das Zweite Vatikanische Konzil in der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung *Dei verbum* (DV) den Offenbarungsanlass nicht in der Sünde verortet, sondern in Gottes gutem Willen: „Aus überströmender Liebe redet Gott die Menschen an wie Freunde“ (DV 1). Der Mensch erscheint hier als selbstverständliches Gegenüber Gottes, als Wesen, das Gottes Anrede wert und würdig ist. Zwar geht selbstverständlich auch *Dei verbum* davon aus, dass der Mensch dieser Anrede bedarf, im Hinblick auf sein Heil also defizitär ist. Allerdings tritt die Sünde hinter den bedingungslosen, transhistorischen Heilswillen Gottes zurück, sodass sich mindestens die Tendenz feststellen lässt, dass auch die hamartiologische Verortung des Menschen in der Gesamtschöpfung hinter eine gewisse Anthropozentrik zurückfällt.

Im Sinne des anthropischen Prinzips lässt sich also die Annahme des bedingungslosen Heilswillens als Schöpfung der Welt *für* den Menschen auslegen. Diese Tendenz zeigt *prima facie* auch der (für das Konzil) dominante deutschsprachige theologische Entwurf des 20. Jahrhunderts von Karl Rahner, mit dem der Begriff der anthropologischen Wende wohl am unmittelbarsten verbunden ist.³ In der hermeneutischen Erschließung dieser Tendenz ist die existenzphilosophische Prägung Rahners nicht zu unterschätzen, insofern in ihr zwei anthropologische Prinzipien wirksam sind, die auch die anthropologische Wende der Theologie bestimmen werden. Die Existenzphilosophie – beispielsweise in der Prägung von Camus oder Sartre – ist einerseits klar beeinflusst von der *erkenntnistheoretischen* Wende zum Subjekt der Philosophie der Neuzeit im Gefolge Descartes' und Kants. Allerdings ist andererseits das existenzphilosophische Erkenntnisinteresse ausdrücklich nicht zuerst ein epistemologisches, sondern im Grunde ein *soteriologisches*, wie an den christlichen Existentialisten Simone Weil und Gabriel Marcel deutlich wird.⁴ Auch bei Heidegger ist die Zentralität des Daseinsverhältnisses des Menschen ebenso wenig zu übersehen wie in seiner katholischen Rezeptionslinie, etwa eben bei Rahner. In dieser soteriologischen Aufladung der erkenntnistheoretischen Wende zum Menschen findet eine mindestens latente Fixierung auf den Sinngrund *menschlicher* Existenz statt, die nicht ohne Folgen geblieben ist.

² Vgl. instruktiv J. Werbick, *Gnade* (Grundwissen Theologie 3842), Paderborn u. a. 2013.

³ Vgl. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: KRSW 22/1a, Freiburg i. Br. 2013, 283–300.

⁴ Vgl. zu dieser Lesart etwa A. Langenfeld, *Existenzphilosophie*. Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Gabriel Marcel und Simone Weil, in: M. Breul/A. Langenfeld (Hg.), *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium* (Grundwissen Theologie 4746), Paderborn u. a. 2017, 225–236.

2 Worin liegt der Gewinn anthropologisch gewendeter Theologie?

Nun sind diese Folgen zunächst keineswegs unmittelbar negativ zu bewerten. Im Gegenteil dokumentiert die überaus breite Rezeptionsgeschichte der anthropologischen Wende deren argumentative Überzeugungs- und Leistungskraft.⁵ Die Einsicht in die zuvor beschriebene innere Einheit von Erkenntnis und Erlösung ermöglichte es, die Theo-Logie neu anthropologisch zu erden. Denn jede Rede von Gott ist nun modellierbar als ein Sprechen von Gott *vom Menschen aus* und *für den Menschen*. Diese Modellierung lässt sich wissenschaftstheoretisch in vier breit rezipierten Dimensionen reflektieren:

- (1) Anthropologisch gewendete Theologie geht von einer inneren Grenze allen Wissens aus. Als menschlich betriebene Wissenschaft bleibt folglich das Reden von Gott immer auch menschliche Projektion. Kommt man Ludwig Feuerbachs Kritik religiöser Rede an dieser Stelle entgegen, so tritt man ihr zugleich entschieden in den Weg. Denn die Einsicht in die innere Grenze des Wissens markiert präzise den Ort, an dem der Gottesgedanke thematisch wird. Die Anerkennung *endlicher* Erkenntnis provoziert deren Negation, den Begriff des *Unendlichen*. Jede Rede vom Menschen öffnet so umgekehrt auch den Raum des Redens von Gott.⁶
- (2) Aufgrund der inneren Einheit von Theologie und Anthropologie ist deren Verhältnis erkenntnistheoretisch als ein formales bestimmt, denn der theologische Erkenntnis-„Gegenstand“ – Gott – ist nicht eigentlich unmittelbarer Inhalt des Erkenntnisaktes, sondern wird an der Bestimmung von Endlichem als negativer Begriff *mitbewusst*. Damit rückt die Kategorie der *Erfahrung* neu ins Blickfeld theologischer Wissenschaft, denn die Einheit von Positivität des Gegenstands und deren Negation ist eben nur in dieser Gleichursprünglichkeit denkbar. Nur in der Erfahrung der Welt wird deren unbedingter Horizont gegenständlich, nur in der Hinwendung zur Schöpfung kann Gott Inhalt des Denkens sein. Daraus ergibt sich eine normative Wertschätzung von Welt und Mensch als Erkenntnisbedingung Gottes, die im Hinblick auf die spätere Kritik nicht zu unterschlagen ist.
- (3) Diese Erfahrungsfokussierung der Theologie entlastet sie vom philosophischen Erkenntnisanspruch, Gottes Dasein nach Art endlicher Gegenstände beweisen zu müssen. Entsprechende Formulierungen treten folgerichtig in *Dei verbum* an den Schluss der Bestimmungen zum Offenbarungsbegriff – und auch dort geht es zwar um eine sichere Erkennbarkeit Gottes aus

⁵ Ich halte mich im Folgenden an die Arbeiten Karl Rahners bzw. an meine Rekonstruktionen derselben. Vgl. zu meinem Zugang zu ihm ausführlich A. Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität* (IST 98), Innsbruck/Wien 2021, 87–146.

⁶ Das gilt – in unterschiedlicher Stärke – sowohl für Rahner als auch für diejenigen Kritiker, die eine Radikalisierung seines Ansatzes fordern. Denn auch bei Verweyen und Pröpper markiert der Ausgangspunkt nach Unbedingtheit den Anknüpfungspunkt theologischer Rede. Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3. vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000 bzw. T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2012.

den natürlichen Dingen, die allerdings im Zustand der Sünde erst durch die Offenbarung gewährleistet ist (vgl. DV 6). Im hermeneutischen Spiegel der anthropologischen Wende wird man die Erwähnung der natürlichen Vernunft nicht als einfaches Plädoyer für immer neue Varianten kosmologischer Gottesbeweise betrachten können (insbesondere nicht, wenn man eine starke Kontinuität der lehrenden Kirche in *Dei Filius* und *Dei verbum* behauptet),⁷ sondern eher als Einsicht in die Verklammerung von Welt- und Gotteserkenntnis. Gegen die scholastische Form der Gottesbeweise gewinnt die Offenbarung als Entsprechung zum Erfahrungsfokus allgemein neu an Bedeutung.⁸ Gott will sich dem Menschen in seiner konkreten Geschichte selbst mitteilen, will mit ihm kommunizieren, Gemeinschaft haben, und ihn so an seinem trinitarischen Wesen teilhaben lassen (vgl. DV 2). Dieser Gedanke einer erfahrungsbasierten Partizipation am Geschehen der Offenbarung selbst hebt den Menschen zunächst als von Gott in besonderer Weise befähigtes Wesen aus der Schöpfung heraus. Denn die Dynamik dieser Teilhabe wurzelt argumentativ ja ausdrücklich in der Negativität komplexen Begreifens von Wirklichkeit.⁹ Allerdings besteht die Besonderheit dieser Befähigung zur Teilhabe in der Befähigung zur Liebe, als die sich Gott selbst offenbart. Christi bedingungslose Liebe des Menschen gilt als Positivität der Unbedingtheit, als zwischenmenschlich erfahrbares Geschehen der Transzendenz des Endlichen auf das Unendliche hin und als Ereignis der Deszendenz des Unbedingten ins Bedingte. Christus wird so begriffen als Koinzidenz des menschlichen Verwiesenseins ins Unbedingte und der Anwesenheit des Unbedingten im Bedingten; als Frage des Menschen und Antwort Gottes zugleich.¹⁰ In der Form *liebenden Menschseins* erweist sich so das, was den Menschen als Zuspruch und Anspruch unbedingt angeht, offenbart sich die Wirklichkeit Gottes.

- (4) Von dieser Einsicht her gewinnt die Disziplin der Theologischen Anthropologie eine neue bzw. eine eigene Form. War sie bisher regulär in den Traktaten von Sünde und Gnade behandelt worden und damit im Wesentlichen von der verfehlten Gottesbeziehung des Menschen her, die der Aufrichtung bedarf, setzt sie nun eigenständig bei der Menschenbeziehung Gottes und dessen unbedingtem Heilswillen an. Das bedeutet nicht nur die Abkehr von der starken Betonung einer (unmöglichen) Rechtfertigungspflicht

⁷ Vgl. zur anderslautenden dogmenhistorisch m. E. eher naiven Ansicht etwa B. P. Göcke, Gottesbeweise, Offenbarung und propositionaler Gehalt. Über den Glauben nachdenken mit *Dei Filius*, in: J. Knop/M. Seewald (Hg.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, Darmstadt 2019, 117–135.

⁸ Die Einsicht, dass ein starkes Offenbarungsdenken im Horizont des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht Einspruch gegen, sondern Integral anthropologisch gewendeter Theologie war, scheint mir auch im Hinblick auf die innerkatholische Kritik des Offenbarungsbegriffs – prominent vertreten etwa durch Saskia Wendel – bedenkenswert. Vgl. zur erweiterten Diskussion um diese neuere Problemgeschichte B. Nitsche/M. Reményi (Hg.), *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Freiburg i. Br. 2022.

⁹ Vgl. dazu ausführlich A. Langenfeld, Wirklichkeit begreifen, in: M. Breul u. a., *Gibt es Gott wirklich? Gründe für den Glauben. Ein Streitgespräch*, Freiburg i. Br. 2021, 9–36.

¹⁰ So ausdrücklich etwa K. Rahner, Zum Verständnis des Weihnachtsfestes, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Band 16, Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, 336–347, hier: 341.

gegenüber Gott und dessen gerechter Strafe. Es zeigt sich positiv eher eine Hermeneutik des Menschseindürfens, eine Würdigung des Lebens als Geschenk – verbunden mit dem Auftrag, dieses Geschenk zu erhalten und weiterzugeben.

In praktisch allen Disziplinen der Theologie hat diese anthropologische Modellierung Konsequenzen gezeitigt, die zunächst weitgehend positiv wahrgenommen wurden. Sie reichen von neuen Möglichkeiten der Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses als Freiheitsverhältnis in der Gnadenlehre und der Theodizee, bis hin zu einer genuin theologisch begründeten Subjektorientierung in der Religionspädagogik; von einer möglicherweise nie dagewesenen Bedeutung der bibeltheologischen Reflexion der alt- und neutestamentlichen Gottebenbildlichkeit bis zu einer neuen heilsgeschichtlichen Bedeutung historisch-mikrologischer Erforschung faktisch gelebter Frömmigkeit. Nicht zuletzt gilt als große Errungenschaft der anthropologischen Wende aber auch die neue sachliche und methodologische Anschlussfähigkeit an die modernen Human- und Sozialwissenschaften, die Evolutionsbiologie, die Medizin etc., an viele der Disziplinen, die der Theologie im Laufe der Neuzeit den Rang abzulaufen begonnen hatten. Genau diese Kompatibilität mit der anthropologisch orientierten Neuzeit wird gegenwärtig aber Anlass zur Kritik der Theologie.

3 Warum ist die anthropologische Wende der Theologie in die Kritik geraten?

Die Modi der Kritik an der anthropologischen Wende der Theologie sind eigentlich keine Innovationen, sondern stellen zunächst variierte Formen der Kritik an der anthropologischen Fokussierung der neuzeitlichen Wissenschaft insgesamt dar. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien im Folgenden einige zentrale Aspekte dieser Kritik skizziert:

- (a) Zuerst ist selbstverständlich die *philosophische Kritik* der Moderne in ihren unterschiedlichen Spielarten zu nennen. Genealogisch nennt Michel Foucault im Anschluss an Friedrich Nietzsche eine Methode, mit der er den Zeitindex eines konkreten Menschenbildes der Neuzeit zu entlarven versucht.¹¹ Der Mensch *an sich* werde in der Neuzeit in der Regel verwechselt mit einem *bestimmten* Menschen, nämlich einer privilegierten Elite und entsprechenden Lebensformen seit dem 16. Jahrhundert. Diese besetze wissensgenerative Machtpositionen und entwickle eine spezifische Normativität, die Genese und Geltung nicht unterscheidet und so partikuläre Selbstbeschreibungen für Universalien hält. Auf diese Weise lasse sich auch die Fixierung auf den Menschen im Allgemeinen als (Selbst-)Bewusstsein einer selbstfixierten Elite enttarnen, die nicht in Übereinstimmung mit einer unhintergebar chaotischen Wirklichkeit zu bringen ist. Verwandt und

¹¹ Vgl. etwa M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Genealogie der Humanwissenschaften, in: ders., Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, Frankfurt a. M. 2008, 7–469.

doch verschieden ist die Kritik, die Theodor W. Adorno und Max Horkheimer an der instrumentellen Vernunft der Moderne äußern,¹² die versuche, die chaotische Wirklichkeit einer anthropozentrischen Nutzen-Rationalität zu unterwerfen und auf diese Weise den Vernunftbegriff undialektisch verkürzt. Auch hier richtet sich die Kritik auf die scheinbar modernetypische Verwechslung des allgemein Menschlichen mit einer singulären, elitären Perspektive. In dieser Stoßrichtung wird man auch feministische Kritiken der Moderne lesen dürfen, als (genealogische) Aufdeckungen einer Anwendung von partikulären, männlich dominierten Perspektiven und Interessen auf eine Normierung des Menschseins insgesamt. Für diese exemplarisch benannten Kritiken ist es entscheidend, den falschen Anthropozentrismus zu überwinden und das Denken aus der Selbstfixierung spezifischer Eliten zu lösen. Damit verbunden ist somit zuletzt auch die Forderung nach einer methodischen Abkehr von der anthropologischen Normierung der Wissenschaft der Moderne als Spiegel deren gesellschaftlicher Prägung.

- (b) Methodologisch und sachlich mit der philosophischen Kritik der Moderne verwoben ist auch deren kulturwissenschaftlich orientierte *postkoloniale Kritik*.¹³ Ihr geht es um eine Dezentrierung der europäischen Konzeption der Moderne und den Zwang des nicht-europäischen Denkens unter bestimmte Vorstellungen vernünftigen Menschseins. Der eurozentrische Universalismus habe so nicht nur ein bestimmtes Menschenbild als normativ behauptet, sondern auch andere Wissenskulturen und Weltbilder, die nicht anthropologisch, sondern holistisch-kosmologisch geformt sind, verdrängt. Diese Wege postkolonialer Kritik weisen somit auf das Problem von Universalisierungen überhaupt hin, die immer Spiegelreflexe des eigentlich *partikularen* Selbstbildes seien. Dies schließt die Partikularität des anthropischen Prinzips ausdrücklich ein. Entscheidend sei in diesem Sinne eine dezentrale Konzeptionalisierung der Welt, die zugleich auch keine zentrale Stellung des Menschen mehr zulasse.
- (c) In diese Richtung argumentieren in gewisser Weise auch *tierethische* Kritiken anthropozentrischer Wissenschaftslogik. Die Annahme, dass Würde nur Lebewesen zukomme, die der normativen Selbstreflexion mit komplexem Bewusstsein ausgestatteter Menschen gleichrangig sind, ist im Blick auf weniger komplexe Bewusstseinsstrukturen bei Tieren infrage zu stellen. Insofern sich innerhalb evolutiven Denkens die Annahme aufzwingt, dass Bewusstsein keine *creatio ex nihilo* darstellt, sondern bis zur Erreichung der humanen Komplexitätsstruktur einen langen Entwicklungsprozess durchlaufen hat, bedeute mindestens eine Relativierung menschlicher Singularitätsansprüche. Tiere sind nur graduell, nicht aber der Art nach vom Menschen verschieden. Daraus ergebe sich umgekehrt die Notwendig-

¹² Vgl. M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Darmstadt 1998.

¹³ Vgl. nur die zuletzt viel rezipierten Werke von Z. Tingyang, *Alles unter dem Himmel*. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung, Frankfurt a. M. 2020 und A. Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Frankfurt a. M. 2020.

keit, die Welt als naturale Einheit zu begreifen und nicht vom Menschen aus zu konzipieren.

- (d) Diese naturale Einheit ist freilich auch die Grundannahme *ökologisch orientierter Kritik* an der Anthropozentrik der Neuzeit. Die Herauslösung des Menschen aus dem Gesamtzusammenhang der Natur sei die Feder der radikalen ökologischen Krise, der wir uns heute ausgesetzt sehen. Es sei ein neues kosmologisches Bewusstsein zur Einheit des Menschen mit der Natur nötig, um zu deren Erhaltung als Grundlage allen Lebens beizutragen.¹⁴
- (e) Am wohl rasantesten entwickelt sich die praktische Abkehr vom Anthropozentrismus wohl durch den digitalen „Strukturwandel der Öffentlichkeit“¹⁵, der zentrale Annahmen des neuzeitlichen Menschen über sich selbst nicht hinterfragt, sondern schlicht aktiv auflöst. Beispielhaft sei nur verwiesen auf die schleichende Ablösung des Stellenwertes von Bildung und Wissen durch ständige Verfügbarkeit nahezu aller lexikografisch relevanten Informationen und von künstlicher Intelligenz – wie etwa dem Chatbot *GPT 3* – produzierter Texte, die dem Turing-Test standhalten, auf die Konfrontation manueller Kunst durch *non fungible tokens*, auf Pflegeroboter, die menschliche Ansprechpartner für Demenzkranke ersetzen etc. In der digitalen Entwicklung braucht es den Menschen als Organisationszentrum der Welt nicht mehr, weil komplexe Programme dazu viel schneller und besser in der Lage sind. Der auf diese Einsicht aufbauende *Transhumanismus* setzt daher auf eine synthetische Erweiterung des Menschen, die seine Fähigkeiten verbessert bis hin zu einer digitalen Speicherung seines Bewusstseins zur Erreichung endlicher Unsterblichkeit. *Posthumanistische* Ansätze stellen den Menschen noch ausdrücklicher an den Rand der Welt, die künftig von superintelligenten Programmsystemen verwaltet, aber auch gestaltet wird. Trans- und posthumanistische Ansätze äußern insofern also eine Kritik des neuzeitlichen Anthropozentrismus, weil die Grenze zwischen Mensch und Welt und damit die Zentralstellung des Menschen von einem Naturbegriff infrage gestellt wird, der Technologie als Teil natürlicher Evolution und damit als Teil einer sukzessiven Überwindung des jetzigen Menschen und seines Selbstbildes begreift.¹⁶ Auch hier geht es also um eine im Alltag spürbare Revokation des anthropischen Prinzips als Grundlage von Erkenntnis und Wissen.

Ist die Theologie angesichts dieser Kritiken gut beraten (gewesen), sich auf diese Form neuzeitlichen Denkens einzulassen oder hat sie durch die ihr eigenen

¹⁴ Vgl. dazu klassisch L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967) 1203–1207. Zur neueren argumentativen Grundlage vgl. etwa K. Barad, *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, aus dem Englischen übersetzt von J. Schröder, Berlin 2012.

¹⁵ Vgl. J. Habermas, *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Berlin 2022.

¹⁶ Vgl. dazu etwa den noch immer maßgeblichen Grundlagentext, der in besonderer Weise die Verschränkung der verschiedenen kritischen Dimensionen des neuzeitlichen Anthropozentrismus verdeutlicht: D. J. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, in: dies., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York 1991, 149–181.

Methoden und Denkinhalte gar zu einer Verstärkung der beschriebenen Probleme des Anthropozentrismus beigetragen? Der letztere Verdacht ist zuletzt auch innertheologisch immer häufiger zu hören gewesen. Schon länger haben theologische Entwürfe, die verschiedenen postmodernen und postkolonialen Zugängen verpflichtet sind, auf die Pathologien der Moderne aufmerksam gemacht,¹⁷ die auch in der Theologie ihre Entsprechungen gefunden haben.¹⁸ In jüngerer Vergangenheit hat die Kritik theologischer Anthropozentrik aber insbesondere durch die breiten öffentlichen Debatten zur globalen Klimakrise Fahrt aufgenommen. Die Hauptakteurinnen und -akteure sind dabei nicht eindeutig einer bestimmten Schule zuzurechnen. Entscheidende Pionierleistungen, die zugleich die enge Verzahnung von postmodern inspirierten und ökologisch orientierten Theologien verdeutlichen, finden sich sicher in feministischen Theologien wie etwa bei Rosemary Radford Ruether¹⁹ und deren prozess theologisch entwickelten Fortschreibungen, etwa bei Catherine Keller,²⁰ die breit rezipiert und innerhalb selbständiger Ansätze weiterentwickelt worden sind. Innerhalb des deutschsprachigen Raums sind in dieser selbstverständlich unterschiedlich ausgeprägten Denkrichtung besonders die Arbeiten von Julia Enxing, Simone Horstmann, Gregor Taxacher und Thomas Ruster zu nennen.²¹ Es finden sich entsprechende Beiträge aber auch bei Vertretern klassischer panentheistischer Konzeptionen wie bei Philipp Clayton,²² und auch bei *Open View Theists* wie Gregory A. Boyd.²³

¹⁷ Es sei deutlich darauf verwiesen, dass nicht alle Kritiken moderner Anthropozentrik zugleich auch die anthropologische Wende der Theologie infrage stellen. Beispielhaft lässt sich das etwa an alteritätstheoretischen Ansätzen zeigen, die zwar die subjektphilosophische Reduktion moderner Philosophie anfragen, gleichwohl aber die erkenntnistheoretische und soteriologische Ausrichtung der Theologie am Menschen nicht bezweifeln. Vgl. etwa E. Dirscherl, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.

¹⁸ Vgl. etwa exemplarisch wegweisend G. M. Hoff, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderungen postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn u. a. 2001. Zu nennen sind natürlich auch die politischen Theologien im weiteren Sinne, unter denen feministische Theologien, die im Hinblick auf die ökologische Bewegung eine besondere Rolle einnehmen, und Befreiungstheologien noch einmal eigens hervorzuheben sind.

¹⁹ Vgl. R. Radford Ruether, Gaia and God. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994.

²⁰ Vgl. zuletzt C. Keller, Facing Apocalypse. Climate, Democracy and Other Last Chances, Maryknoll 2021.

²¹ Vgl. exemplarisch J. Enxing, Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube dazu verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren, München 2022; J. Enxing/S. Horstmann/G. Taxacher (Hg.), Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt? (animate theologies 1), Darmstadt 2022; S. Horstmann, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen. Eine theologische Spurensuche, Regensburg 2020; S. Horstmann/T. Ruster/G. Taxacher, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018; T. Ruster, Wozu noch Theologie?, in: ThGl 112 (2022) 186–206.

²² Vgl. P. Clayton/A. Schwartz, What is Ecological Civilization? Crisis, Hope, and the Future of the Planet, Anoka 2019.

²³ Vgl. seinen bislang unveröffentlichten Beitrag „A Call for United Faith Response To Our Current Climate Crisis“, digital gehalten am 7. Dezember 2022 auf der Konferenz „Open and Relational Theology and its Social and Political Implications. Muslim and Christian Perspectives“. Der Vortrag ist abrufbar unter https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/zit/veranstaltungen/greg_boyd_a_call_for_a_united_faith_response.pdf (Zugriff: 10. Januar 2023). Unter dem vorgeschalteten Link finden sich auch eine entsprechende Audiodatei des Vortrags und der anschließenden Diskussion.

Es entsteht in dieser kritischen Distanz von der anthropologischen Wende ein bemerkenswerter und wohl oft unfreiwilliger Schulterschluss mit theologischen Stilen, die ausdrücklich nicht zuerst politisch sein wollen, sondern sich wissenschaftstheoretisch eher analytisch orientieren und eine erkenntnistheoretische Skepsis gegenüber einer allzu starken kontinentalphilosophisch beeinflussten Subjektorientierung mit einer methodischen Rekonfigurierung klassischer Metaphysik verbinden.²⁴ Auch hier versprechen insbesondere panentheistische Denkansätze eine hohe Anschlussfähigkeit sowohl an naturwissenschaftlich-evolutives Denken als auch an die moralischen Forderungen, die sich aus der ökologischen Krise ergeben.²⁵ Konsequenterweise setzen diese Zugänge aber eben nicht mehr beim Menschen als Prinzip theologischer Rede an, sondern problematisieren dieses Prinzip als unzulässige Einschränkung der größeren Frage nach der Einheit der Wirklichkeit im Gesamtzusammenhang.²⁶ Auch Trans- und Posthumanismus haben vor diesem Horizont längst eine eigene theologische Rezeptionsgeschichte, die wenigstens eine Neuausrichtung anthropologisch gewendeter Theologie fordern, um deren Horizont massiv zu verbreitern.²⁷

4 Wie sieht eine Theologie *nach* der anthropologischen Wende aus? – Zur Idee dieses Heftes

Auf der Tagung der AG Dogmatik und Fundamentaltheologie 2021 in Stuttgart zum Thema „Konstruierte Schöpfung“ wurde die in den genannten Ansätzen nicht selten fundamentale Kritik an einer anthropozentrischen Theologie kontrovers diskutiert. Auffällig dabei war, dass die Debatte wohl die Probleme der einzelnen Neuansätze fokussierte, weniger aber die wissenschaftstheoretischen Konsequenzen, die mit dem Abschied von der bis noch vor wenigen Jahren dominanten Strömung anthropologisch gewendeter Theologie einhergehen. Insofern der Abschied vom anthropozentrischen Denken allerdings mehr bedeutet, als „nur“ eine Enthierarchisierung der Lebensformen in der Schöpfung, weil er nämlich neu provoziert, die *Erkenntnisbedingungen der Theologie insgesamt zu reflektieren*, erschien es mir geboten, die Frage nach dem Ende der anthropologischen Wende bzw. nach ihrem bleibenden Wert als ausdrückliche Forschungsfrage zu formulieren: *Ist die anthropologische Wende am Ende? Oder gibt es in ihr bleibend wertvolle Einsichten für die Theologie?*

²⁴ Vgl. zur Debatte etwa B. P. Göcke/C. Pelz (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Band 3: *Theologie und Metaphysik* (Studien zu systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/3), Münster 2019.

²⁵ Vordenker einer solchen metaphysischen Rekonfiguration starken neuzeitlichen Subjektdenkens bleibt Klaus Müller. Vgl. etwa zuletzt K. Müller, *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Pantheismus*, hg. von F. Schiefen, Münster 2021.

²⁶ Vgl. zur Debatte um das Verhältnis von analytischer und kontinentaler Philosophie etwa H.-J. Höhn u. a. (Hg.), *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog* (QD 314), Freiburg i. Br. 2021; Vgl. auch M. Dürrnberger u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2017.

²⁷ Vgl. etwa S. A. Madison, *Cyborg Theology. Humans, Technology and God*, London/New York 2018.

Bei der Konzeption des Heftes wurde recht schnell ersichtlich, dass es der Sache angemessen ist, die Spiegelreflexe meiner eigenen – übrigens selbst wegen blinder ökologischer und sozialer Flecken zu Recht kritisierten – Anthropologie²⁸ zu vermeiden und eine möglichst große Spannbreite verschiedener Positionen einzubeziehen. Damit wurde aber zugleich klar, dass es eine Erweiterung der repräsentierten theologischen Methoden braucht, um wenigstens relativ präzise den Stand der aktuellen Debatten zu erheben. Denn während die Rezeption der anthropologischen Wende in der Systematischen Theologie sicherlich lange dominant war, scheint deren wissenschaftstheoretische Verortung in den anderen Fächergruppen keineswegs klar. Angefragt wurden entsprechend Kolleginnen und Kollegen aus allen Fächern des Kanons der Katholischen Theologie mit der oben formulierten Leitfrage. Ergänzt wurde das Feld der Beiträgerinnen und Beiträger durch einige „Blicke von außen“, die den binnenkatholischen Echoraum – im Rahmen der Möglichkeiten eines solchen Heftes – mindestens andeutungsweise perspektivieren sollten.

Den Beiträgerinnen und Beiträgern war ein möglichst freier, essayistischer Stil vorgegeben, um die jeweiligen Zugänge pointiert darzulegen. In diesem Sinne habe ich ausdrücklich dazu ermutigt, den kritischen Apparat auf das Nötigste zu beschränken. Ich bedanke mich bei allen, die sich am Experiment dieses Themenheftes beteiligt haben. Recht kurzfristig haben leider einige Beiträge entfallen müssen, die das Heft sicherlich bereichert und die vielfältige Perspektivierungsmöglichkeit der Frage noch deutlicher gezeigt hätten. Ich hoffe, die Leerstellen des Heftes werden von den Leserinnen und Lesern nicht zuerst als Mangel, sondern als Herausforderung begriffen, die Debatte um eine Theologie nach der anthropologischen Wende weiterzuführen.

Dr. Aaron Langenfeld ist Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: a.langenfeld@thf-paderborn.de

²⁸ Vgl. A. Langenfeld/M. Lerch, *Theologische Anthropologie* (Grundwissen Theologie 4757), Paderborn u. a. 2018.

KATHARINA PYSCHNY

Herausforderung und Potenzial der anthropologischen Wende

Eine alttestamentliche Spurensuche¹

Die Frage, ob die anthropologische Wende der Theologie an ein Ende gelangt ist, löst aus einer alttestamentlichen Perspektive zugegeben zunächst etwas Verwunderung aus. Damit soll keinesfalls behauptet werden, dass die Frage als solche unangebracht oder gar verfehlt wäre. Vielmehr gibt es textbezogene Gründe, wieso sich eine solche Frage für das Alte Testament zumindest in dieser Form nicht wirklich stellt. Denn letztendlich wirft die Leitfrage dieses Heftes zwei Antwortoptionen als Alternativen auf – eine anthropozentrische Perspektivierung vis-à-vis einer kosmologischen Gesamtschau –, die im Kontext des ganzheitlichen Menschenbildes im Alten Testament keinesfalls diametrale Extrempole darstellen und sich auch nicht so ohne Weiteres voneinander trennen lassen: Menschsein wird in den alttestamentlichen Texten *konnektiv* und *konstellativ* verstanden, das heißt, Menschsein entfaltet sich in komplexen, auf Sozialität und Gegenseitigkeit ausgerichteten Beziehungen, sei es Gott/Mensch, Mensch/Mitmensch, Mensch/Tier oder Mensch/(Um-)Welt.² Gerade die schöpfungstheologisch begründete und begrenzte Sonderstellung des Menschen wird mit Bezug auf seine Verwiesenheit und Funktion im Kosmos entwickelt. Insofern kann der Beitrag der alttestamentlichen Exegese zur Leitfrage nicht in einem klaren Votum für eine der beiden Optionen liegen, sondern vielmehr in der Einsicht, dass es innerhalb der Theologie einer Vermittlung oder gar einer Balance zwischen beiden Positionen bedarf, die weder einem problematischen Anthropozentrismus erliegt noch die bleibende Relevanz der anthropologischen Wende gänzlich aufgibt.

¹ Der vorliegende Beitrag ist im Gespräch mit Martin Breul (Systematische Theologie, TU Dortmund) und Benedikt Schmidt (Theologische Ethik, HU Berlin) entstanden, denen hiermit herzlich für den produktiven intradisziplinären Dialog gedankt sei.

² Vgl. aus der Fülle der Literatur besonders B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundlagen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019; C. Frevel, *Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2016.

1 Der Mensch als Krone der Schöpfung?

Die alttestamentlichen Texte sprechen sich keinesfalls für eine Anthropozentrik aus. Der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte zum Trotz lässt sich diese basale Einsicht alttestamentlicher Anthropologie(n) am Beispiel der ersten Schöpfungserzählung veranschaulichen, die gemeinhin als Wurzel oder gar Kern der Vorstellung vom Menschen als Krone der Schöpfung gehandelt wird. Gen 1,1–2,4a schildert die *creatio prima* des Schöpfergottes in sieben Tagen. Indem er die Ordnungskategorien Raum und Zeit einrichtet und die Räume (Himmel, Erde, Meer) mit Leben füllt, erschafft Gott eine Leben ermöglichende Welt, sozusagen ein wohlgeordnetes Lebenshaus.³ Im Hintergrund dieses Schöpfungsmythos steht die Vorstellung der Gefährdung der Schöpfung bzw. des Lebens durch verschiedenste Chaosmächte, welche durch das Er- und Einrichten dieses schützenden Lebenshauses ausgegrenzt und dauerhaft in ihrem bedrohlichen Einfluss auf die Schöpfung zurückgedrängt werden. Schöpfungs-handeln ist in dieser Konzeption grundlegendes Ordnungshandeln. Die vollkommene lebensförderliche Qualität und Zielsetzung dieser Schöpfungsordnung wird durch die siebenmal wiederholte Billigungsformel „und es war gut“ (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31) ausgedrückt. Innerhalb dieser sehr guten Schöpfungsordnung wird der Mensch durch die Gottesbildlichkeitsaussage und den damit zusammenhängenden Herrschaftsauftrag auf besondere Weise unter den Geschöpfen Gottes hervorgehoben, aber eben nicht als „Krone der Schöpfung“ verabsolutiert (vgl. die fehlende Billigungsformel bei der Menschenschöpfung). Denn angesichts der in Gen 1,26–28 verwandten Bildtermini ist mit der Gottesbildlichkeit primär keine qualitative, sondern vielmehr eine funktionale Aussage über den Menschen formuliert. Der Mensch ist „Repräsentationsbild“ Gottes, dem durch den Herrschaftsauftrag die Verantwortung für die vollkommene Schöpfung übertragen wird. Dabei werden altorientalische Königsvorstellungen, in denen der König als lebendige Statue des Schöpfergottes sowie als Repräsentant und Garant der göttlichen Gegenwart und Lebenskraft in der Welt verstanden wird, auf den Menschen übertragen (Royalisierung des Menschen, Demokratisierung bzw. Demotisierung der Gottesbildlichkeit).⁴

Indem der Mensch als Repräsentationsbild Gottes bezeichnet wird, wird er zum Stellvertreter und Sachwalter Gottes in der Schöpfung bestellt und mit der Aufrechterhaltung sowie Bewahrung der Schöpfungsordnung beauftragt. In diesem Sinne ist der Herrschaftsauftrag keinesfalls Aufforderung zur oder gar Legitimation bedingungsloser Naturbeherrschung, sondern Beauftragung zur Bewahrung der von Gott so gewollten Schöpfung. Dabei ist semantisch

³ Vgl. E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1987; ders., Die Erschaffung der Welt. Der Kosmos als Haus für alle, in: WUB 1 (2/1996) 25–29.

⁴ Vgl. B. Janowski, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (BZAW 345), Berlin/New York 2004, 183–214; T. Wagner, Zum Ebenbild geschaffen. Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisses in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften, in: G. Hartung/G. Herrgen (Hg.), Interdisziplinäre Anthropologie, Jahrbuch 4/2016: Wahrnehmung, Wiesbaden 2017, 209–240; K. Schmid, Theologie des Alten Testaments (NTG), Tübingen 2019, 376f.

durch die Verben *kābaš* „untertan machen“ und *rādāh* „niedertreten“ durchaus eine gewisse Ambivalenz erkennbar, die letztendlich deutlich macht, dass die Gottesbildlichkeit dem Menschen nicht einfach zukommt, sondern sich im lebensförderlichen Handeln und in der schöpfungsgemäßen Ausführung realisieren muss. Mit der als Bild Gottes herausgehobenen Position des Menschen geht dementsprechend eine besondere Leitungs- und Fürsorgefunktion für die Schöpfung einher, die in eine Verantwortlichkeitssphäre der Mitgeschöpflichkeit hineingenommen ist und sich letztendlich an dem Primat des göttlichen Segens bemisst. Um es mit Bernd Janowski auf den Punkt zu bringen: „Wollte man demnach die Position des Menschen im Schöpfungsganzen, wie sie Gen 1 sieht, skizzieren, so könnte man sie – nicht als ‚Krone der Schöpfung‘, sondern – als eine ‚umgekehrte Pyramide‘ darstellen [...]: der Mensch ist auf alles bezogen, was vor ihm erschaffen worden ist.“⁵

2 Der Mensch in Relationen und Konstellationen!

Das ganzheitliche Menschenbild des Alten Testaments beschreibt den einzelnen Menschen in einer dreifachen Bezogenheit von Gottes-, Welt- und Selbstbezug, die sich paradigmatisch an Ps 13 veranschaulichen lässt.⁶ In dem Lied, das als klassisches Beispiel für ein Klage- und Bittgebet eines Einzelnen gilt, meldet sich das Innerste des Beters in der Situation äußerster Not zu Wort und beschreitet einen Weg von der Klage zum Lob. Dabei werden sowohl in der Klage (V. 2–3) als auch in der Bitte (V. 4–5) drei „Sozialdimensionen“ ineinander verzahnt, wobei der Selbstbezug jeweils im kompositorischen Zentrum steht:

- 2 a Wie lange, YHWH, vergisst du mich auf Dauer?
- b Wie lange verbirgst du dein Angesicht vor mir? [Gottbezug]
- 3 a Wie lange soll ich Sorgen tragen in meiner Vitalität/
 Lebendigkeit/Person,
- b Kummer in meinem Herzen tagelang? [Selbstbezug]
- b Wie lange erhebt sich mein Feind über mich? [Weltbezug]

In der Klage wird die existenzielle Not des Beters als (Zer-)Störung der drei grundlegenden Dimensionen verstanden, in denen sich menschliches Leben verwirklicht. Der im Raum stehende Vorwurf ist nicht, dass Gott das Übel verursacht, aber dass er es zumindest nicht verhindert oder bislang beseitigt habe. Dementsprechend beklagt V. 2 den Entzug der Gottesnähe: Gott gedenkt des Menschen nicht (wie in Ps 8,5), sondern vergisst auf Dauer, womit kein geistiger Akt, sondern ein Handeln Gottes gemeint ist. Während das zugewandte Gesicht in der alttestamentlichen Körpersymbolik Ausdruck einer (gelungenen und heilvollen) Kontaktaufnahme und Beziehung ist, verbirgt Gott sein Angesicht und wendet sich damit vom Beter ab. Die wichtigste aller Beziehungen, nämlich diejenige zwischen Schöpfer und Geschöpf, ist zerbrochen. Folgerichtig beklagt

⁵ Vgl. B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments*, Tübingen 2019, 412.

⁶ Vgl. für das Folgende auch ders., *Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klage- lieds des einzelnen*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Band 16: *Klage*, Göttingen 2001, 25–53.

V. 3a sodann die Schwächung, nahezu die Zerstörung der psychosomatischen Lebenskraft des Menschen. Auch wenn die konkrete Not nicht näher beschrieben wird, trifft sie den Beter in seinem Lebenszentrum. Er trägt Sorge in seiner *naefæš*, womit nicht nur Leben(-skraft) in einem abstrakten, allgemeinen Sinne im Blick ist, sondern vielmehr das Leben des Individuums (als Person), das Aspekte von Biografie, Identität, Status und performativer Präsenz umfasst.⁷ Auch das Herz des Beters, die Personenmitte, die vegetative, emotionale, noetische und voluntative Dimensionen umfasst und das Entscheidungsorgan des Menschen darstellt, ist voller Kummer. Schließlich kulminiert die Klage in einer Frage, die die Bedrohung des Beters durch den Feind, d. h. die Außenwelt, thematisiert. Ein ähnliches Zusammenspiel von Gott-, Selbst- und Weltbezug findet sich gleichsam in der zweiten Strophe des Psalms, einer dreifachen Bitte um ein Ende der Not.

- 4 a Blick doch her, antworte mir, YHWH, mein Gott! [Gottbezug]
- b Lass meine Augen leuchten, damit ich nicht zum Tod
entschlafe, [Selbstbezug]
- 5 a damit mein Feind nicht behauptet: „Ich habe ihn überwältigt!“,
[Weltbezug]
- b meine Gegner nicht jubeln, dass ich wanke! [Weltbezug]

In Reaktion auf V. 2 bittet der Beter, dass YHWH, sein persönlicher Gott, sich ihm wieder zuwenden möge. Der erste Imperativ „Blick doch her!“ nimmt Bezug auf das Verbergen des Angesichts, während der zweite „Antworte mir!“ sich gegen das andauernde Vergessen richtet. Der dritte und letzte Imperativ „Lass meine Augen leuchten“ lenkt den Blick zurück auf den Beter, der darum bittet, dass sein Zustand aufgeheitelt werden möge. Damit wird einerseits auf das leuchtende Angesicht YHWHs (vgl. den aaronitischen Segen in Num 6,25), andererseits auf die durch Ratlosigkeit, Sorge und Kummer ermatteten, leb- und freudlosen Augen des Beters angespielt. Er fürchtet, sein Lebenslicht könnte gänzlich erlöschen, und empfindet seine Situation als lebensgefährlich. Erschwerend kommen in V. 5 die Feinde hinzu, die den Beter zu überwältigen und angesichts seiner Notlage in Jubel auszubrechen drohen. Mit dem folgenden Vertrauensbekenntnis tritt der Beter aus der Klage sowie der darauf bezogenen Bitte und fokussiert sein Verhältnis zu Gott.

- 6 a Doch ich – auf deine Güte habe ich vertraut,
jubeln soll mein Herz über deine Rettung:
Singen will ich YHWH,
- b dass er an mir gehandelt hat!

V. 6a macht deutlich, dass der Beter selbst in der Erfahrung von Gottverlassenheit an Gottes rettender Güte festgehalten hat und dem gesamten Psalm ein „zielgerichtetes Vertrauensparadigma“⁸ zugrunde liegt. Die Vertrauensbe-

⁷ Vgl. C. Frevel, Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive, in: J. van Oorschot/A. Wagner (Hg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments (VWGTh 42), Leipzig 2015, 65–89.

⁸ C. Marksches, „Ich aber vertraue auf dich, Herr!“ – Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den

kundung kulminiert in dem Jussiv „jubeln soll mein Herz“, der das Herz des Beters aus V. 3 mit dem Jubel der Feinde aus V. 5 verbindet: Das kummervolle Herz wird durch ein jubelndes abgelöst, vor dem die Feinde weichen müssen. Schließlich wandelt sich die Klage in Singen. Mit dem Zitat des Lobversprechens, das die eingetretene Hilfe, das Handeln Gottes, als Wirkungsziel der Bittete explizit macht, findet sich der Beter unwillkürlich in die Kult- und Sozialgemeinschaft eingebettet. Mit der erfahrenen Gottesnähe ist auch die soziale Isolation beendet.

3 Herausforderung und Potenzial der anthropologischen Wende

Die alttestamentliche Spurensuche hat am Beispiel von Gen 1 und Ps 13 aufscheinen lassen, dass die anthropologische Wende in der Theologie des 20. Jahrhunderts letztendlich keine Neuerfindung ist, sondern zentrale Gedanken eines ganzheitlichen Menschenbildes aufnimmt, die bereits im Alten Testament leidend sind. Insofern handelt es sich eher um eine Rückkehr zu biblischen Vorstellungen und Motiven, die durch die Auslegungs- bzw. Wirkungsgeschichte der Bibel sowie durch das stark metaphysische Systemdenken der (Neo-)Scholastik überformt oder gar verschüttet worden sind. Eine solche Rückbesinnung auf alttestamentliche Explikationen und Deutungen vom Menschsein kann entscheidend dazu beitragen, problematische Fragmentarisierungen und Verengungen mit Blick auf den Menschen aufzusprengen, da die Betonung des Konnektiven (soziales Interagieren) und des Konstellativen (soziale, historische und verleblichte Kontexte) ein Abkoppeln des Menschen aus dem größeren Haus des Seins letztendlich unmöglich macht. Insofern hat die anthropologische Wende aus alttestamentlicher Sicht einen bleibenden Wert, aber nur dann, wenn sie nicht als eine Aussonderung oder gar Verabsolutierung des Menschen aus und gegenüber seiner Umwelt (miss-)verstanden wird. Denn dass die vermeintlich ausschließliche anthropozentrische Perspektive des Alten Testaments keinesfalls unhinterfragt bleibt, machen viele andere schöpfungstheologische Texte deutlich, die eine Anthropozentrik sichtlich relativieren, reduzieren oder gar anfragen (vgl. Ps 104; 148; Ijob 38–41).

Dr. Katharina Pyschny ist Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz.

Kontakt: katharina.pyschny@uni-graz.at

KATHRIN GIES

Zuspruch und Anspruch

Der Mensch *coram deo*
aus alttestamentlicher Perspektive

1 Die imperiale Deutung des Herrschaftsauftrages (Gen 1,28) als Ursache der Ausbeutung der Natur

1967 erschien Lynn Whites Essay „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“¹, dessen kontrovers diskutierte Thesen eine andauernde interdisziplinäre Debatte auslösten. Mit Lynn White ist es das Christentum, das mit seiner Anthropozentrik für die ökologische Krise verantwortlich ist. Damit wäre es also nicht erst die Aufklärungstradition, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt, wodurch es zur ökologischen und kolonialen Ausbeutung der Welt kommt. Vielmehr habe das Christentum die Natur entgöttert, einen Dualismus von Mensch und Natur eingeführt und die Ausbeutung der Natur als Wille Gottes legitimiert. So wurden in der Tat die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26) und der biblische Herrschaftsauftrag „Macht Euch die Erde untertan!“ (Gen 1,28) seit der Antike imperial verstanden und analog der Unterwerfungsvorstellungen des *Imperium Romanum* die Zerstörung der Natur legitimiert. Dieses radikale Herrschaftsverständnis wurde in der neuzeitlichen Philosophie säkularisiert, wie sich an den Schriften von Francis Bacon, demzufolge naturwissenschaftliches Wissen technische Macht über die Natur bedeutet, oder von René Descartes, der die Menschen als „Herren und Eigentümer der Natur“ versteht, zeigen lässt. Damit war der Weg für die Legitimation der aggressiven und zerstörerischen Ausbeutung der Natur in der Moderne geebnet.²

Die Versuchung ist groß, sich angesichts dieses Befundes apologetisch auf den vermeintlich ursprünglichen oder eigentlichen Textsinn der biblischen Schöpfungserzählungen zu berufen. Ein neuralgischer Punkt ist dabei die Frage, welche Bedeutung die beiden Verben כבש *kabaš* und רדה *radah* im sogenannten Herrschaftsauftrag haben:

„Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt die Erde, unterwerft sie (כבש) und herrscht (רדה) über die

¹ Vgl. L. White, The Historical Roots of our Ecological Crisis, in: Science 155 (1967) 1203–1207.

² Vgl. C. Hardmeier/K. Ott, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart 2015, 40–44.

Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alles Lebendige, das sich auf der Erde regt.“ (Gen 1,28)

So wird argumentiert, dass sich beide Verben auf einen fürsorglichen Umgang des Menschen mit der Natur und der Tierwelt beziehen. Das Verb כִּבַּשׁ bringe zum Ausdruck, dass die Erde verfügbar und bewohnbar gemacht werden solle, oder lediglich, dass sie betreten werde. Mit Bezug auf das akkadische Verb *redûm* wird angeführt, dass sich das Verb רָדָה auf Begleitung, Führung und Leitung beziehe, der Mensch also wie ein guter Hirte an den Tieren handeln solle.³ Dem entspricht eine der *despotism*-entgegengesetzte *stewardship*-Deutung des Herrschaftsauftrages: Der Mensch habe die Schöpfung zu bewahren.

Diese Rekonstruktion der vorgeblich eigentlichen Intention des Herrschaftsauftrages ist von exegetischer Seite nicht unwidersprochen geblieben. Lynn White zumindest geht es mit seiner Kritik auch gar nicht um einen ursprünglichen Sinn der Texte, sondern um deren Wirkungsgeschichte. Seine Forderung ist: „More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one.“⁴

2 *Serve the earth!* – Alttestamentliche Texte ganzheitlicher auslegen

Der Appell, „die Schöpfung zu bewahren“, geht dann am Problem vorbei, wenn damit gemeint ist, dass der Mensch die Natur als Fürsorgeobjekt zu erhalten habe. Denn gerade der Objektivierung der Natur als Größe, an der der Mensch handelt, ist ja entgegenzuwirken.⁵ So eröffnet Francis X. D'Sa seinen Beitrag im Sammelband „Religion und Nachhaltigkeit“⁶ mit einer Anekdote, die präzise das Problem zur Sprache bringt: Die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992, auch bekannt als Erdgipfel, stand unter dem Motto „Save the Earth!“. D'Sa schlug als Alternative „Serve the Earth!“ vor. Diesem Vorschlag wurde jedoch nicht entsprochen. D'Sa entfaltet, welches Grundanliegen er – in Anschluss an Raimon Panikkar⁷ – mit seinem alternativen Motto verbindet. In den beiden Mottos stünden sich zwei Grundhaltungen der Erde gegenüber: Hybris oder Hinhören, Ökologie oder Ökosophie. Während die Ökologie davon ausgehe, dass ein von der *ratio* bestimmtes menschliches Bemühen ausreiche, die Umwelt zu retten, setze die Ökosophie die Ebene des *mythos* voraus und ziele darauf, die Weisheit der Erde zu hören und ihrem Anspruch zu folgen. Zugrunde liegt ein ganzheitliches Verständnis von Wirklichkeit, die drei

³ Vgl. J. Wöhrle, *dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28, in: ZAW 121 (2009) 171–188.

⁴ White, *Historical Roots* (s. Anm. 1), 1206.

⁵ Vgl. Hardmeier/Ott, *Naturethik* (s. Anm. 2), 39; M. Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2021, 188–190.

⁶ Vgl. F. X. D'Sa, *Nachhaltigkeit, Dialog und Religion. Plädoyer für eine zeitgemäße Re-Vision von Natur, Dialog und Religion*, in: B. Littig (Hg.), *Religion und Nachhaltigkeit*, Münster 2004, 71–88.

⁷ Vgl. R. Panikkar, *Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur*, in: H. Kessler (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996, 58–66.

Dimensionen umfasse: die kosmische, die menschliche und die unendliche oder Tiefen-Dimension. Sie sei *kosmotheandrisch*, insofern sie aus *cosmos*, *theos* und *aner* bestehe. Aus dieser Perspektive gibt es keine Natur, sondern diese ist wie die übrige Wirklichkeit kosmotheandrisch, das heißt mit dem Menschen und dem Geheimnis verbunden. D'Sa versteht Religion als Suche nach der Tiefendimension der Welt, zu der der Mensch nur durch den Kosmos gelangen kann, und schlussfolgert daraus: „Es geht nicht darum, dass wir unsere Religionen korrigieren, sondern darum, dass wir unsere Religionen anders und zeitgemäß, d. h. ganzheitlicher, auslegen.“⁸

Vor diesem Hintergrund stellt sich angesichts des Anthropozentrik-Verdachts die Frage, ob es alttestamentliche Texte gibt, die den Menschen in dieser kosmotheandrischen Zusammengehörigkeit entwerfen und ihn relational zu Gott und zum Kosmos zeigen, und wie sie ganzheitlicher ausgelegt werden können. Tatsächlich zeigen sich Ansatzpunkte hierfür gerade in jenem Text, dessen Rezeptionsgeschichtliche Bedeutung so fatal war, nämlich in der ersten Schöpfungserzählung in Genesis 1, und auch in einem anderen anthropologisch bedeutsamen Text, nämlich Psalm 8. Dies wird besonders dann deutlich, wenn man zum Verständnis der königsideologischen Tradition, in der Genesis 1 und Psalm 8 stehen, das Konzept von Schalom aus Psalm 72 hinzuzieht.

3 Mensch und Kosmos – göttlicher Zuspruch und Anspruch in der Orientierung an Schalom

In Bezug auf *Genesis 1* lässt sich kaum leugnen, dass es sich bei dem Herrschaftsauftrag, der den Menschen in einer besonderen Stellung der Natur gegenüber sieht, um eine Ermächtigung handelt.⁹ Jedoch ist dieser im Kontext der Anthropologie der Schöpfungserzählung zu sehen, die diese Ermächtigung auch unter einen Anspruch stellt. Sie versteht den Menschen als Bild Gottes. Die Gottesbildaussage basiert auf der altorientalischen und altägyptischen Königsideologie, der zufolge der König als Repräsentant und Statthalter Gottes gilt.¹⁰ Als solcher bleibt er seinem Herrn, also Gott, gegenüber verpflichtet und in Verantwortung ihm gegenüber. Diese Vorstellung wird in der alttestamentlichen Erzählung demokratisiert bzw. die Anthropologie royalisiert. Die Ermächtigungsaussage in Gen 1,26 steht insofern unter dem Anspruch einer verantwortungsvollen Herrschaft im Angesicht Gottes und seines Segens (Gen 1,27). So kulminiert die erste Schöpfungserzählung auch nicht in der Erschaffung des Menschen als „Krone der Schöpfung“ – so das wirkungsgeschichtlich dominante Bild –, sondern in der Ruhe des Schöpfers am siebten Tag. Zwar wird dieser noch nicht explizit als Schabbat benannt, jedoch präfiguriert der Tag der Ruhe den Schabbat als rhythmisch ausgesonderte Zeit der kultischen Begegnung von Menschen

⁸ D'Sa, Nachhaltigkeit (s. Anm. 6), 79.

⁹ Vgl. Wöhrle, *dominium terrae* (s. Anm. 3), 176.

¹⁰ Vgl. W. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 11–36; vgl. Hardmeier/Ott, Naturethik (s. Anm. 2), 126–129.

und Gott. Insofern ist die erste Schöpfungserzählung nicht anthropo-, sondern theozentrisch ausgerichtet, und der Mensch wird in Beziehung zur Natur und zu Gott gesetzt.

Neben Genesis 1 ist auch *Psalm 8* ein Text, der den Menschen relational bestimmt und dabei auf die Königsideologie zurückgreift:

- 5 „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst (זכר),
und das Menschenkind, dass du dich seiner annimmst (פקד)?
- 6 Du hast ihm wenig fehlen lassen von Gott,
und mit Ehre und Pracht hast du ihn gekrönt.
- 7 Du hast ihn zum Herrscher gemacht über die Werke deiner Hände,
alles hast du gelegt unter seine Füße.“ (Ps 8,5–7)

In Psalm 8 wird die anthropologische Frage als an Gott gerichtete Frage formuliert und bezeichnenderweise nicht beantwortet. Die Reflexion über den Menschen und seine Stellung in der Welt ist gerahmt vom Lobpreis von Gottes Erhabenheit und der mächtigen Präsenz seines Namens (Ps 8,1.10). Die Reflexion des betenden Ich auf den Menschen beginnt mit seinem Staunen über den Kosmos als göttliches Werk (Ps 8,4), das auf die Größe seines Schöpfers verweist. Angesichts der Erhabenheit des Kosmos erscheint der Mensch als hilfsbedürftig und auf göttliche Sorge verwiesen: So bezieht sich das göttliche Gedenken (זכר *zakar* in Ps 8,5) auf sein rettendes Handeln (Gen 8,1; Ex 2,24). Nimmt Gott sich des Einzelnen oder seines Volkes an (פקד *paqad* in Ps 8,5), ist damit gemeint, dass er entweder zur Verantwortung zieht (vgl. Jer 6,15) oder sich helfend zuwendet (Gen 21,1; Ex 3,16). Die folgende Beschreibung der Größe des Menschen, dem wenig von Gott fehlt, steht also unter den Vorzeichen einerseits der Erhabenheit Gottes und des Kosmos, andererseits der Bedürftigkeit des Menschen. Die Auszeichnung des Menschen gegenüber der Schöpfung wird königsmetaphorisch entfaltet: Mit seiner Krönung erfolgt der Zuspruch von Herrschaft und die Überordnung des Menschen über seine Lebenswelt (Ps 8,7–9). Jedoch sind dem Menschen „die Werke deiner Hände“ (Ps 8,7), also Gottes, übergeben. Damit wird die Herrschaftsübergabe gleichermaßen göttlich legitimiert wie begrenzt. In Psalm 8 tritt der Mensch dem Kosmos angesichts des mächtigen Schöpfers gegenüber, reflektiert gleichzeitig seine eigene Begrenztheit und die mit dem göttlichen Zuspruch verbundene Verantwortung, die die Königsmetaphorik impliziert.

Besonders deutlich wird in *Psalm 72*, dass die Konzeption königlicher Herrschaft in die Vorstellung einer umfassenden Weltordnung, die sich durch Gerechtigkeit und Schalom auszeichnet, eingebunden ist.¹¹ Der Psalm gilt als Königspsalm, weil er den komplementären Zusammenhang von königlichem Rechtshandeln und den Segenswirkungen der Institution des Königtums umschreibt:

- 1 „Gott, Deine Rechtsvorschriften gib dem König
und deine gerechte Tat dem Sohn des Königs,
- 2 [so dass] er richte dein Volk in Gerechtigkeit /

¹¹ Vgl. E. Zenger, Psalm 72, in: ders./F.-L. Hossfeld, Die Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007, 302–330.

- und deine Armen mit Recht.
- 3 Es sollen tragen die Berge Schalom (שָׁלוֹם) für das Volk /
und die Hügel – durch Erweis von Gerechtigkeit!
- 4 Er verschaffe Recht den Armen des Volkes,
er rette die Kinder der Besitzlosen, /
er zerschlage den Unterdrücker. [...]
- 6 Er komme herab wie Regen auf das gemähte Gras, /
wie Regenschauer, die besprengen das Land.
- 7 Es spresse in seinen Tagen die Gerechtigkeit, /
und es sei Fülle des Schalom (שָׁלוֹם), bis kein Mond mehr ist.“
(Ps 72,1–7)

Gemäß der altorientalischen Königsideologie gilt Gott selbst als Gesetzgeber und verpflichtet den König auf Gerechtigkeit und die Fürsorge für die Armen (Ps 72,1–2). Es ist das verantwortungsvolle und an Gerechtigkeit orientierte Handeln des Königs, das Schalom bedeutet. Schalom hat sowohl soziale als auch kosmische Dimensionen: Er bedeutet innenpolitisch Stabilität und soziale Fürsorge, außenpolitisch die Abwehr der Feinde (Ps 72,2.4). Berge tragen Schalom (Ps 72,1); die gerechte Herrschaft ist wie belebender Regen, der die Natur erhält und für Fruchtbarkeit des Landes sorgt (Ps 72,3.7). Die Natur ist nicht bloßes Objekt menschlichen Handelns, sondern Mensch und Natur stehen in enger Verbundenheit, und das ethisch angemessene, an der göttlichen Weltordnung ausgerichtete menschliche Tun spiegelt sich in der prosperierenden Natur.

In der Verbindung mit Psalm 72 wird deutlich, dass die anthropologischen Aussagen von Genesis 1 und Psalm 8 verkürzt werden, wenn man sie anthropozentrisch liest. Zwar weisen sie dem Menschen als ethisch handelndes Subjekt eine Sonderstellung innerhalb der Schöpfung zu, aber sie zeigen den Menschen *coram deo*. Der Mensch steht in Verantwortung vor Gott unter dem Anspruch, der umfassenden Ordnung der Welt entsprechend segensreich für den Menschen und den Kosmos zu wirken und Schalom zu verwirklichen. Angesichts der gegenwärtigen umweltethischen Herausforderungen kann der Mensch aus alttestamentlicher Perspektive als eingebunden in den Kosmos gedacht werden und dabei gleichzeitig auf die ethische Verantwortung verwiesen werden, die ihm vor Gott zukommt.

Dr. Kathrin Gies ist Professorin für Alttestamentliche Wissenschaften
an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Kontakt: kathrin.gies@uni-bamberg.de

ANDREA TASCHL-ERBER

Kosmische Christologie

Schöpfung und Erlösung in Kol 1,15–20

1 Schöpfungsnarrative und ihre Interpretationslogiken

Die sich aktuell potenzierenden Krisen, von ökologischen Katastrophen bis hin zu sozialen und politischen Brandherden, rufen nach einer Kritik und Veränderung überkommener Logiken im „Anthropozän“, welche diese Krisensituationen hervorgerufen haben oder zumindest in Kauf nehmen. Auch Theologie muss sich hier (selbst)kritisch befragen lassen, inwiefern sie durch einseitige Lesarten biblischer Texte negative Entwicklungen mit weitreichenden Konsequenzen befördert hat. So leistete etwa das klassische Theologumenon der Sonderstellung des Menschen in (oder gegenüber) der Schöpfung deren Ausbeutung und der Zerstörung von gemeinschaftlich überantworteten Ressourcen Vorschub. Dieser Anthropozentrismus, der oft mit Androzentrismus, Eurozentrismus etc. einhergeht, ist kritisch zu hinterfragen und aufzubrechen.

Traditionell wurden biblische Schöpfungsnarrative zur Legitimation und Stabilisierung von Herrschaftsverhältnissen herangezogen. Dabei zeigen sich Parallelen in männlicher Dominanz gegenüber Frauen und menschlicher Gewalt gegenüber Tieren. Inwiefern rechtfertigt der den Menschen in ihrer repräsentativen Aufgabe als Gottes „Bild“ übergebene „Herrschaftsauftrag“ in Gen 1,28 die Ausbeutung der Schöpfung, die der gemeinsamen Verantwortung übergeben wurde? Der im Anschluss erzählte „Sündenfall“ lässt sich auch in missbräuchlicher Herrschaft als Pervertierung der Gottesbildlichkeit sehen: Bereits in der Urgeschichte der Genesis wird das Verhältnis Mensch-Gott, Mensch-Mitmensch, Mensch-Mitschöpfung als gestört wahrgenommen. Nimmt Gen 3,16 männliche Herrschaft über „die Frau“ ätiologisch als Konsequenz der Übertretung der gottgewollten Schöpfungsordnung in den Blick, wurde diese in der Rezeption zur normativen Forderung und Begründung von Geschlechterhierarchien. Das menschliche Gattungswesen *'adam'* wurde androzentrisch als Mann interpretiert. Gerade ökofeministische Ansätze¹ machen auf die Überschneidungen in den hierarchischen Konstellationen

¹ Vgl. z. B. S. McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993; I. Gebara, *Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999; dies., *Ecofeminism: A Latin American Perspective*, in: *CrossCur* 53 (1/2003) 93–103; R. Radford Ruether, *Ecofeminism – The Challenge to Theology*, in: *DEP* 20 (2012) 22–33.

aufmerksam und decken die zur Legitimation von Überlegenheits- und Herrschaftsansprüchen benutzten *othering*-Strategien auf.²

Schöpfungserzählungen können aber auch anders fokussiert werden: mit einem Blick auf die *gemeinsame* Geschichte und die sich daraus ableitende gegenseitige Verwoben- und Verwiesenheit allen Lebens in seiner Ko-Kreatürlichkeit.³ Statt Herrschaft, Dominanz und Souveränität rücken Beziehung⁴, Relationalität und Verbundenheit in den Vordergrund.

Im Neuen Testament werden Schöpfungsnarrative neuformatiert, indem die kosmische Dimension des Christuseignisses entfaltet wird. Der bekannte Prolog des Johannesevangeliums beispielsweise nimmt dabei in seiner Relektüre des „Anfangs“⁵ transformierend die ersttestamentliche Weisheitstheologie (vgl. besonders Spr 8,22–31; Sir 24,3–22)⁶ auf und entwickelt den Gedanken der Inkarnation (Joh 1,14). Dass Gottes Logos/Wort in einem bestimmten Menschen „Fleisch“ wird, wird in der Rezeption im Sinne der Superiorität des (!) Menschen ausgelegt, wenn Gott gerade Mensch (androzentrisch: Mann) wird.

Eine ähnliche Relektüre biblischer Schöpfungstraditionen tritt im Proömium des deuteropaulinischen Kolosserbriefs zutage. Die hymnisch versprachlichte Christus-Reflexion in Kol 1,15–20 entwirft eine kosmische Christologie bzw. eine christozentrische Kosmologie mit spezifischen Akzentsetzungen, die im Folgenden näher beleuchtet werden, da sie nicht anthropozentrisch formuliert, sondern für eine dezentrierte Lektüre offen sind.⁷

2 Kosmische Christologie in Kol 1,15–20

In feierlich-hymnischen Sprachformen konzipiert der Kolosserbrief die Vermittlung von Gott und Welt christologisch. Die Vermittlungsfunktion kondensiert in Kol 1,15 in der Bezeichnung des „geliebten Sohnes“ (von 1,13 als Bezugswort der relativistischen Anschlüsse weiterzuführen) als „Bild“ (εἰκὼν) des unsichtbar-transzendenten Gottes (vgl. 2 Kor 4,4; Weish 7,26). In Relation dazu kommt dem „neuen Menschen“ in Kol 3,10 eine analoge Gottesbildlich-

² Vgl. dazu J. Enxing, Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen, in: S. Horstmann (Hg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld 2021, 77–106.

³ Zum „Genesiskollektiv“ vgl. C. Keller, On the Mystery. Discerning Divinity in Process, Minneapolis 2008, 45–68. Gebara, Ecofeminism (s. Anm. 1), 101 kritisiert: „We are destroying ourselves as an interconnected body.“

⁴ Vgl. C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1987.

⁵ Vgl. Gen 1,1 – Spr 8,22f. – Joh 1,1.

⁶ Vgl. dazu A. Taschl-Erber, Im Anfang und als Anfang erschaffen. Zur „Präexistenz“ der Weisheit in Spr 8,22–31, in: J. Frey/F. Kunath/J. Schröter unter Mitwirkung von R. A. Bühner (Hg.), Perspektiven zur Präexistenz im Frühjudentum und im frühen Christentum (WUNT 457), Tübingen 2021, 31–78.

⁷ Zu einer traditionsgeschichtlichen Analyse von Kol 1,15–20 vgl. A. Taschl-Erber, „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“: Der exklusive „Mittler“ im Brief an die Gemeinde in Kolossä, in: dies./I. Fischer (Hg.), Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. (WUNT 367), Tübingen 2016, 245–292.

keit zu, insofern er durch Christi Mittlerschaft „erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bild [κατ' εἰκόνα wie in Gen 1,26f. LXX] dessen, der ihn erschaffen hat“. Die Identität des neuen Menschen ist nicht mehr durch soziale Hierarchien bestimmt (in der zugrunde liegenden Stelle in Gal 3,28 wird explizit auch die Aufhebung des hierarchischen Verhältnisses von „männlich“ und „weiblich“ konstatiert), sondern gründet allein in Christus (Kol 3,11).

Insbesondere die unmittelbar folgende Titulierung „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ läutet Formulierungen in kosmischen Kategorien ein, die über eine anthropozentrische Perspektive hinausgehen und das Schöpfungskollektiv als „All“ in den Blick nehmen. Als „Midrasch“ zu Gen 1 entwirft der erste Teil der hymnischen Reflexion eine spezifische Deutung der Schöpfungstradition unter Einbeziehung von Weisheitstexten als intertextuellem Rahmen. Wie die Weisheit in Spr 8 als personifizierte weibliche göttliche Gestalt das der Schöpfung immanente göttliche „Ordnungsgeheimnis“⁸ verbildlicht, ist auch Christus präexistenter (Kol 1,17) „Anfang“ (1,18) der gesamten Schöpfung (vgl. auch Offb 3,14): Denn „in ihm“ bzw. „durch ihn“ „ist alles geschaffen“ – und „auf ihn hin“ (Kol 1,16; in Röm 11,36 theozentrisch): in bleibender Bezogenheit, wie auch das resultative Perfekt zum Ausdruck bringt, auf den tragenden Grund und Halt als Signatur und Ziel des Alls. Hier deutet sich ein evolutiver Prozess der ganzen Schöpfung an, welche zukünftiger Vollendung entgegengeht.

Dass „in ihm alles Bestand hat“ (1,17), nimmt eine Vorstellung antiker Kosmologie auf, die in Platons *Timaios* etwa von der Weltseele als den Allkörper zusammenhaltendem Prinzip ausgesagt ist. Er ist „Haupt des Leibes“ (1,18), hier angewandt auf die „Kirche“, die in dieser Leib Christi-Ekklesiologie ebenso kosmisch entworfen wird. In Kol 2,19 wird die Zusammenhalt stiftende Funktion des Hauptes gegenüber dem Leib in physiologischen Bildern noch einmal entfaltet. Die Metaphorik des Organismus bringt die notwendige Kollaboration zum Ausdruck, die den Leib am Leben erhält (vgl. 1 Kor 12,12–27 in Aufnahme geläufiger antiker Bilder). Das Haupt liefert dabei gleichsam die Energie für ein gottgewirktes Wachstum des kosmischen Leibes, das in seiner optimistischen Dynamik gerade auch angesichts von Dissonanzerfahrungen Hoffnung verleihen soll. In Kol 3,14 ist wiederum die Liebe das alles zusammenhaltende „Band der Vollendung“. Einem hierarchischen Missverständnis wird die Macht der Liebe entgegengesetzt, die statt Herrschaft auf wechselseitige Beziehung baut.

Der zweite Teil des Hymnus konturiert dann in verdichteter Weise zentrale Daten der Jesusgeschichte, welche damit in diesem Horizont eine „universale Tragweite gewinnt“⁹. Gegenüber dem protologischen „Anfang“ treten nun soteriologische Aussagen in den Blick. Der Titel des „Erstgeborenen“, der

⁸ G. von Rad, *Weisheit in Israel*. Mit einem Anhang neu herausgegeben von Bernd Janowski (Neukirchener Theologie), Neukirchen-Vluyn 2013, 157 et passim.

⁹ S. Vollenweider, „Der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ (Kol 1,15–20). Überlegungen zum Stellenwert der kosmischen Christologie für das Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und moderner Kosmologie, in: J. Hübner/I.-O. Stamatescu/D. Weber (Hg.), *Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch* (RuA 11), Tübingen 2004, 61–80, hier: 72.

neben der Weisheit als vor der Schöpfung Geborenen auch auf die messianische Tradition anspielt (vgl. Ps 89,28), bezieht sich hier auf die Auferweckung „aus den Toten“ (Kol 1,18; vgl. auch 1 Kor 15,20; Offb 1,5) als fundamentalem Neuanfang. Dabei schafft die Überwindung des Todes nicht nur eine neue Menschheit (siehe den „neuen Menschen“ in Kol 3,10 oder auch Christus als „Erstgeborenen unter vielen Geschwistern“ in Röm 8,29), sondern ist Anfang einer neuen, befreiten Schöpfung – wie auch in Röm 8,19–22 die Hoffnung auf die Erlösung der gesamten Schöpfung gerichtet ist, die „zusammen stöhnt und in Geburtswehen liegt“, wie V. 22 hervorhebt.

Die Einwohnung der „ganzen Fülle“ (Kol 1,19) „in ihm“, an der auch der Leib teilhat (vgl. 2,9f.), deutet in Aufnahme der Schekina-Theologie auf Gottes Gegenwart in Christus bzw. seinem Leib, der in kosmischen Dimensionen gedacht ist und in dem sich die unsichtbar-transzendente Gottheit in „leibhaftig“ sichtbarer Ikonizität vermittelt. Hier geht es weniger um den Inkarnationsgedanken wie in Joh 1,14, sondern um die alles durchwirkende göttliche Präsenz (die in der Stoa etwa in Bezug auf den das All durchwaltenden Geist, im hellenistischen Judentum in Bezug auf die Sophia oder den Logos buchstabiert wurde). In rabbinischen Texten taucht die Vorstellung von der Schekina als Gottes Leib auf.¹⁰ Ziel ist die universale Versöhnung: Durch Jesu Kreuzestod stiftet Gott allumfassenden kosmischen Frieden, im Schöpfungshorizont von Erde und Himmel (in Kol 1,20 in dieser Blickrichtung).

Bei aller feierlichen Proklamation des schon Erreichten handelt es sich um ein Geschehen, in dem ein definitiver Anfang gesetzt ist, aber die finale Vollendung noch aussteht – als „im Himmel bereit liegende Hoffnung“ (Kol 1,5), die sich prozesshaft, wie die den Brief durchziehende Wachstumsmetaphorik andeutet, verwirklicht.

3 Zum Ausgangsthema

Wie tragfähig ist die kosmische Christologie bzw. christozentrische Kosmologie des Kolosserbriefs, die in ihrem schöpfungsbezogenen Inklusivismus etwa an den kosmischen Christus bei Teilhard de Chardin erinnert?¹¹ Ist das hymnisch proklamierte Hoffnungsszenario angesichts von Krisenerfahrungen (damals wie heute) zu optimistisch? Die aufgezeigte Weisheitstradition hilft gegen eine einseitig gegenderte Christologie – vermag sie androzentrische Traditionen aufzubrechen?

Im Sinne einer konstruktiven Schöpfungstheologie kann allerdings der Kolosserbrief dazu beitragen, den Blick aufs Ganze und dessen inneren Zusammenhang nicht zu verlieren: Der neue Mensch ist nicht ohne die neue Schöpfung zu denken, in der die einwohnende göttliche Fülle zu ihrem Ziel gelangt. Die gemeinsame Schöpfungsgeschichte verweist auf die Verwobenheit mit dem

¹⁰ Vgl. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Frankfurt a. M. 1973, 143.147f. Siehe auch *Shi'ur Qoma* in der Hekalot-Literatur (dazu ebd., 7–47).

¹¹ Vgl. dazu auch G. Schiwy, Kosmischer Christus. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter, München 1990.

Nichtmenschlichen und eine entsprechende Verantwortung. Aus dieser Perspektive bedarf eine anthropozentrische – zumal oft androzentrische – Theologie einer Korrektur, damit sie angesichts der vielfachen Krisensituationen „ihr Potenzial als Teil der Lösung [...] entfaltet und nicht (länger) Gefahr läuft, Teil des Problems zu sein“¹².

Dr. Andrea Taschl-Erber ist Professorin für Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn.

Kontakt: andrea.taschl.erber@uni-paderborn.de

¹² Enxing, Andersartigkeit (s. Anm. 2), 101.

FLORIAN BOCK

Eine anthropologische Wende? Viele!

Eine Bestandsaufnahme aus Sicht der kirchlichen Zeitgeschichte

Die intensive Beschäftigung mit der Kirchengeschichte lehrt bekanntlich Gelassenheit. Aus Sicht der Historik relativiert sich folgerichtig die eine anthropologische Wende, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts von der systematischen Theologie ausgerufen wurde. Im Einladungsschreiben des Herausgebers zur Mitarbeit an dem vorliegenden Themenheft wird der Terminus „anthropologische Wende“ dann auch von seinen dogmatischen Implikationen befreit, weit gefasst und zugleich hinterfragt. Die von der Theologie recht spät eingeläutete „anthropologische Wende“, so heißt es dort, hat die wissenschaftliche Disziplin nicht vor der Kritik bewahrt, eine „ökologische und koloniale Ausbeutung der Welt“ unterstützt zu haben. Das Sprechen und Schreiben von einer anthropologischen Wende kann, soviel ist an dieser Stelle schon festzuhalten, also als plural und facettenreich beschrieben werden.

1 Die Vielgestaltigkeit des Katholizismus in der Vergangenheit

Jenseits des wesentlich von Karl Rahner (1904–1984) geprägten systematisch-theologischen Ansatzes legt auch eine große Meistererzählung der kirchlichen Zeitgeschichte nahe, dass vom „anthropologischen Durchbruch“ erst im Laufe der 1960er-Jahre gesprochen werden kann – als Beispiel wird hier häufig – in Konsequenz des konziliaren *aggiornamento* – etwa die Entdeckung des Subjekts und seiner Autonomie in Alfons Auers (1915–2005) Lehre von der Autonomen Moral genannt. Doch beruht diese Meistererzählung in ihren unterschiedlichen Facetten vielfach auf einer falschen Vorannahme: Mitnichten war der Katholizismus zuvor ein organisch geschlossenes Kollektiv, in dem sich das menschliche „Ich“ dem Göttlichen unterordnete. Das katholische Kirchenvolk als eine hermetisch geschlossene Formation, dort der Gott, hier – als hermetischer Block – die Menschen, ist eine Legende. Pluralität, auch Polarität begegnet vielmehr in den kirchenhistorischen Quellen allenthalben. Vom Gros abweichende, subjektive Wahrnehmungen, kurzum Devianz, gab es schon im katholischen

Milieu des 19. Jahrhunderts und auch in der Frühen Neuzeit, wie ein Blick z. B. in Predigtsammlungen des 17. und 18. Jahrhunderts ohne Weiteres offenbart.

Eine solche hochkomplexe katholische Vielgestaltigkeit gilt umso mehr für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, also dem Zeitalter der Postmoderne, dem *per definitionem* Pluralisierung und Polarisierung als wesentliche Epochenmerkmale nachgesagt werden. Es dürfte kein Zufall sein, dass die systematisch-theologische Genese der einen anthropologischen Wende hier mit Karl Rahner u. a. einen ihrer rezeptionellen Höhepunkte hatte. Theologie unter den konkreten Bedingungen des Menschen in der Welt zu betreiben, Theologie nicht nur von Gott, sondern auch vom Menschen aus zu denken – dieser Ansatz entsprach nicht nur der konziliaren Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, sondern zahlreichen anderen Tendenzen der damaligen westlichen Gesellschaft der „langen 1960er“ (Detlef Siegfried), traditionelle Denkmuster zu hinterfragen und Reformen einzuläuten. Archetypisch werden in der kirchlichen Zeitgeschichte somit spätestens seit der postkonziliaren Phase zwei theologische Blöcke nebeneinander gestellt und vielfach (und fälschlich) gegeneinander ausgespielt: Da ist einerseits die häufig als konservativ oder neuscholastisch bezeichnete „Theologie von oben“; oft getragen von einer älteren Generation, die relativ rasch nach Ende des Konzils und im Zuge der katholischen „1968er“ zum Gegenschlag ausholt und ein konservatives Rollback in Liturgie und Kirchenpolitik, aber auch innerhalb des gesellschaftspolitischen Engagements von Katholikinnen und Katholiken einfordert – oft aggressiv und die Bischöfe in ihrer Ablehnung einer falschen Subjektivität und eines anmaßenden Individualismus „rechts“ überholend. Und da ist andererseits eine als reformoffen und progressiv titulierte, damals jüngere „Theologie von unten“, die mit den Vertretern der anthropologischen Wende in eins gesetzt wird. Diese „Theologie von unten“ befürwortet die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils uneingeschränkt, kritisiert die „Pillenenzyklika“ *Humanae vitae* (1968) mit Nachdruck, ist von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie rückhaltlos begeistert und wird sich im Laufe der 1970er-Jahre mit den Neuen Sozialen Bewegungen wie der Friedens- und Anti-AKW- bzw. Umweltbewegung in ihren politischen Forderungen amalgamieren. Das Reden von der kirchlichen Hierarchie und der Nachgeordnetheit der eigenen Meinung ist für diese Vertreter mehr ein Reizthema als eine zu befolgende Glaubensregel.

Beide Blöcke trennen nun, so die gängige Annahme, nicht nur ihre unterschiedlichen (kirchen-)politischen Vorstellungen und die daraus abgeleiteten Performanzen, sondern auch ihre Erinnerungen an den vorkonziliaren Milieukatholizismus und die so geformten Vorstellungen, wie die katholische Kirche zu sein hat. Wie die Meistererzählung von der (vor-)modernen Einheit des Katholizismus falsch ist, so erweist sich aber auch das *master narrative* von der Bipolarität des postmodernen Katholizismus seit 1965 als fälschlich. Denn in Wirklichkeit liefen die Trennlinien erstens so komplex, dass sich eine Abstraktion jenseits von einzelnen, konkret gelebten Biografien verbietet: Sogenannte „konservative“ und sogenannte „progressive“ Mindsets konnten sich dabei durchaus kreuzen. Die Bewahrung der Schöpfung, die Beschwörung der baldigen Apokalypse angesichts des Raubbaus an der Schöpfung konnte von Katholikinnen und

Katholiken als gesellschaftspolitische Position vertreten werden, auch wenn diese gleichzeitig der vorkonziliaren Liturgie anhängen und Verhütungsmittel ablehnten. Die Bewahrung der Schöpfung als essenzieller biblischer Glaubenscode wurde aber auch von solchen Gläubigen vertreten, die begeistert in die Jazzmesse gingen und gegen *Humanae vitae* auf der Straße protestierten.

2 Biografische Ambiguitäten

Um diese Beispiele zu konkretisieren, möchte ich aus einer Quelle zitieren, die mir während meiner Recherchen zu einem ganz anderen thematischen Zusammenhang im Bistumsarchiv Essen begegnete und mich seitdem beschäftigt (Signatur BAE, Zg. 20/18, 142016). Es handelt sich um einen Brief eines Malermeisters aus Bochum an den Essener Bischof Hengsbach. Der Brief ist datiert auf den Januar 1971. Worum geht es? Der Autor beschwert sich über die Gestaltung eines Hochamtes im Ortsteil Altenbochum, das er ausnahmsweise besuchte, denn regulär galt für ihn: „wenn Hochamt, dann im Kloster Gerleve oder im Hohen Dom zu Essen“. Die Altenbochumer Messfeier wurde von Jugendlichen gestaltet „im Protest-Rhythmus mit viel Geschrei“, mit politisierten Liedtexten „im echten FDJ-Stil“ und in den Augen des Verfassers mit geradezu chaotischen Zuständen vor dem Altar. All diese Umstände führten dazu, dass er die Kirche direkt nach der Opferung verließ und – erstmals in seinem Leben – einen Sonntag ohne vollständige Heilige Messe verbrachte. Er habe es satt, so heißt es wohl mit Blick auf die sogenannten „1968er“-Proteste weiter, „daß Minderheiten nicht nur in Staat und Universitäten, jetzt auch im Kirchenraum, andere Menschen belästigen.“ Er stelle sich nicht gegen solche Jugendmessen *per se*, wohl aber gegen eine solche unangekündigte Ausgestaltung des Hochamtes.

Die wohl interessanteste Information folgt aber in den letzten Zeilen des Briefes: Der Autor beschreibt sich seiner Selbstwahrnehmung nach gerade nicht als „alt“ oder „verkalkt“, vielmehr stehe der selbstständige Handwerker mit beiden Beinen fest in der Welt: Er sei 36 Jahre alt, verheiratet und Familienvater von zwei Kindern. Es ist folglich zu vermuten, dass der noch recht junge Katholik sich selbst nicht unbedingt als „konservativ“ bezeichnen würde. Der Malermeister spricht auch den Jugendlichen nicht generell das Recht auf eine Jugendmesse ab. Nur seine Frömmigkeit ist es nicht, da ihm so zu viele individualisiert-politisierende Momente in den Gottesraum eindringen. Vielleicht engagiert er sich aber kirchen- oder gesellschaftspolitisch für Reformen? Diese und weitere Fragen müssen offenbleiben. Was sich an diesem Quellenbeispiel in jedem Fall zeigt, ist eine dynamisierte Positionierung jenseits der beiden starren Blöcke der „Theologie von oben bzw. unten“. Die Trennlinien verliefen offenkundig wesentlich komplizierter als die gängige Kirchengeschichtserzählung suggeriert. Darum wurde die Quelle hier zitiert – auch als Plädoyer dafür, dass die kirchliche Zeitgeschichte, zumal sie die Postmoderne untersucht, künftig solche biografischen Ambiguitäten mehr in den Blick nimmt.

Wenn eine solche Fluidität in den Mindsets aber zutrifft, dann haben wir es zweitens mit verschiedenen anthropologischen Wenden im zeithistorischen

Katholizismus zu tun, die in unterschiedlichen Konstellationen des in-der-Welt-Seins immer wieder neu zueinander finden oder sich voneinander abgrenzen. Denn auch diejenigen katholischen Gläubigen, die das Reden von einer anthropologischen Wende dezidiert ablehnen, entkommen den individuellen biografischen Gegebenheiten und subjektiven Konstellationen, aus denen heraus sie ihren Glauben leben, nicht – auch wenn sie sich freilich schwer damit tun, zuzugeben, dass die Ausrichtung auf überzeitliche Glaubenswahrheiten immer in konkrete geschichtliche Kontexte hineinragt.

3 Warten auf künftige anthropologische Wenden

Unabhängig, ob von einer oder vielen anthropologischen Wenden die Rede ist, schließlich ein letzter Gedanke: Heute wird angesichts von z. B. Klimawandel und kolonialer Ausbeutung des Planeten Erde und seiner Ressourcen ein Abschied von dieser Wende eingefordert. Stattdessen wird eine Neuorientierung an einer „kosmologischen Gesamtschau“ vorgeschlagen, wie es im Einladungsschreiben an die Autor(inn)en dieses Themenheftes heißt. Die vorhergehenden Textzeilen dürften diesen Abschied in Relation gesetzt haben. Als der amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama (* 1952) in einem bekannten, weltweit rezipierten Aufsatz im Jahr 1989 angesichts der zerfallenden Sowjetmacht von einem „Ende der Geschichte“ sprach, beschrieb er mit diesem geschichtlichen Ende den in seinen Augen endgültigen Siegeszug der westlichen Demokratie über alle anderen politischen und wirtschaftlichen Systeme. Ein Blick in die Gegenwart belehrt uns eines Besseren. Vor diesem Hintergrund muss sich die Kirchengeschichte vor einem allzu schnell eingeleiteten Abschied des Anthropozäns bzw., theologisch gesprochen der anthropologischen Wende, abwartend verhalten – denn es ist und bleibt ja immer noch die menschliche Wahrnehmung, die anthropologische Brille, durch die ein neuer Blick auf den Kosmos formuliert wird. Vielmehr dürfen Theologinnen und Theologen gespannt sein, von welchen neuen anthropologischen Wenden in ihren aktuellen Brechungen und Perspektiven (Stichwort etwa *Postcolonial Turn*) sie herausgefordert werden.

Dr. Florian Bock ist Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Ruhr-Universität Bochum.

Kontakt: florian.bock@ruhr-uni-bochum.de

CORNELIA DOCKTER

Die Verbundenheit allen Seins

Inkarnation kosmologisch gedacht

„Dieser Sohn, der ein Gott ist, hat die meiste Zeit Seine Gleichnisse erzählt. Er *redet*. Und er geht zu Fuß. Dieser Sohn, der ein Gott ist, ist ein Fußgängergott, und das in einem heißen Land – Er geht wie ein gewöhnlicher Mensch [...]. Dieser Sohn ist ein Gott, der drei Stunden lang starb, der stöhnte, seufzte, klagte. Und das soll ein Gott sein? Was hat er denn, woran man sich ein Beispiel nehmen kann? – Liebe, sagte Pater Martin.“¹

Die erstaunliche Aussage, dass Gott wirklich Mensch, konkret in Rezeption von Joh 1,14 „*jüdisches Fleisch*“² geworden ist, gehört zur Grundaussage des Christentums. Die Entwicklung des christologischen Bekenntnisses in den ersten Jahrhunderten nach Christus hat die Wahrung des wahren Gottseins und des wahren Menschseins Christi sehr ernst genommen. So streiten die Schule von Alexandrien und die Schule von Antiochien um das rechte Verständnis des Persongeheimnisses Christi – ein Streit, der in der Kompromissformel des Konzils von Chalcedon (451) gipfelt (DH 300–303). In nachkonziliarer Zeit pocht der Kirchenvater Maximus Confessor darauf, von den zwei Willen Christi, dem göttlichen und dem menschlichen, zu sprechen.³ Der von Maximus vertretene Dyotheletismus hebt das wahre Menschsein Christi hervor, um dem altkirchlichen soteriologischen Gedanken zu entsprechen, nach dem Gott nur das Erlösen kann, was er auch angenommen hat.⁴

In neuzeitlicher Rezeption dieser dogmentheologischen Debatte verweist Karl Rahner auf die Gefahr, durch eine neuchalcedonische Interpretation alexandrinischer Prägung das Leben und Leiden Christi als reines Geschick Gottes zu verstehen und damit nicht mehr aufweisen zu können, inwieweit das, was Christus widerfahren ist, als Geschick eines Menschen zu verstehen ist, das für unser ganz konkretes menschliches Dasein soterische Bedeutung hat.⁵ Jesus Christus wird gerade dadurch, dass er Leiden und Tod als Mensch durchschritten hat, zum „Sinn und [...] Heil der Menschen“⁶. Die von Rahner im Zuge der anthropologischen Wende vollzogene Fokussierung auf das Menschsein Christi und

¹ Y. Martel, *Schiffbruch mit Tiger*, Frankfurt a. M. 2003, 78.

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich 1953, 181.

³ Vgl. Maximus Confessor, *Disputatio cum Phyrro*, in: *Patrologia Graeca* 91, 288–353.

⁴ Vgl. Gregor von Nazianz, Ep. 101,32 (*Sources Chrétiennes* 208), ed. von P. Gallay, 51.

⁵ Vgl. K. Rahner, *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in: *KRSW* 30, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009, 321–329, hier: 323–327.

⁶ Ebd., 327.

damit seine Bewegung hin zu einer *Christologie von unten* widerspricht somit nicht der altkirchlichen Christologie, sondern ist wesentlich in ihr begründet. Allerdings führt gerade auch die neuzeitliche Rezeption des Bekenntnisses des wahren Menschseins Christi dazu, sich im Rahmen der Christologie mit Fragen der Struktur des Selbstbewusstseins und der Freiheit Christi auseinanderzusetzen und hier mit Herausforderungen konfrontiert zu sein, die sich vor dem Hintergrund des substanzontologischen Denkens der Kirchenväter noch nicht ergaben.⁷

Der Ansatz bei einer *Christologie von unten* ebnet die Möglichkeit, das Heilsgeschehen, das durch Jesus Christus gewirkt wurde, mit der je eigenen Lebenswirklichkeit in Verbindung zu bringen. Allerdings lässt sich die Frage stellen, ob Gott in Jesus Christus nicht noch mehr wirken wollte als dem Menschen angesichts seiner eigenen Bedeutungslosigkeit im Gesamt des Kosmos eine Relevanz zuzusprechen. Der Anthropozentrismus, der in der Fokussierung auf den Menschen als Adressat der Heilswendung Christi zum Ausdruck kommt, droht angesichts der relativ kleinen Zeitspanne, in der die Spezies Mensch die Erde bevölkert, und angesichts der Größe des Universums fast schon lächerlich zu werden. Gegen diese Lächerlichkeit wendet sich das Bekenntnis der Inkarnation Christi in einem Menschen und pocht darauf, dass jedes menschliche Leben vor den Augen Gottes in Ewigkeit zählt und nicht verloren ist.

So tröstlich dieses Versprechen auch ist, so desillusionierend ist der Blick auf all das, was zwar auch zur Schöpfung Gottes gehört, aber in dieses Heilsversprechen nicht ausdrücklich hineingenommen zu sein scheint. Geht es bei Gottes Heilsplan für die Welt nur um das Heil der Menschheit als ganzer, bzw. noch konkreter um das Heil jedes einzelnen Menschen, oder muss das Heil der Tier- und Pflanzenwelt nicht auch einbezogen werden, soll der Begriff des Heilsuniversalismus nicht hinter dem eigenen Anspruch zurückbleiben?⁸ Die amerikanische Theologin Sallie McFague sensibilisiert für ein Verständnis der Welt, das über die besondere Konnektivität, also Verbundenheit, allen Daseins bestimmt ist.⁹ Der Mensch als Teil des Kosmos stehe nicht für sich, sondern sei eingebunden in das Zusammenwirken aller weltlichen Prozesse. Insofern wird der Mensch nicht primär vor dem Hintergrund der ihn auszeichnenden Distanzierungsfähigkeit von limitierenden Faktoren begriffen, sondern als von seinem Eingebunden-Sein in seine Umwelt radikal abhängiges Wesen verstanden. Aufgrund der besonderen Vernunftbegabung des Menschen komme ihm allerdings die Aufgabe der Bewahrung des Gleichgewichts allen Seins zu. Diese Verantwortung erhält vor dem Hintergrund des missachtenden Verhaltens des Menschen noch einmal gesonderte Brisanz. So sei es gerade der Mensch, der durch

⁷ Vgl. bspw. G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (RaFi 5), Regensburg 2001, 137–141.

⁸ Entsprechend kritisch könnte die folgende Aussage Rahners betrachtet werden: „Gott habe in der Menschwerdung des ewigen Logos in Jesus von Nazareth die gesamte Menschheit angenommen und sei dadurch, weil wesensgleich mit uns, solidarisch geworden mit der gesamten Menschheit.“ (Rahner, *Jesus Christus – Sinn des Lebens* [s. Anm. 5], 324).

⁹ Vgl. S. McFague, *Blessed are the Consumers. Climate Change and the Practice of Restraint*, Minneapolis 2013; dies., *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.

sein egozentrisches Verhalten in dieser Welt seiner Verantwortung zur Erhaltung des Gleichgewichts nicht nur nicht nachkomme, sondern dieses Gleichgewicht außerdem noch explizit zerstöre. Je mehr der Mensch sich dem reinen Erhalt der eigenen Spezies widme und darüber die Bewahrung seiner natürlichen Umwelt aus dem Blick verliere, desto mehr widerspreche er seiner eigentlichen Bestimmung. Entgegen eines selbstfokussierten Verhaltens komme es also darauf an, sich bis zur Selbstaufgabe für die unterdrückte Welt einzusetzen.¹⁰

Expliziert wird diese radikale Selbstaufgabe zugunsten des Weiterbestehens des gesamten Kosmos durch das Prinzip der *Kenosis*. Klassischerweise wird *Kenosis* („Entäußerung“) mit der Selbstentäußerung Gottes im Logos, der durch die Menschwerdung seine göttliche Seinsweise preisgegeben hat (vgl. Phil 2,6f.), in Verbindung gebracht.¹¹ Diesen Gedanken nimmt McFague auf und gestaltet ihn zu einem allgemeinen kosmologischen Prinzip: So wie Christus an seinem Kreuz sein Leben hingegeben hat, so ist es Aufgabe jedes in der Nachfolge Christi stehenden Menschen, diese Aufgabe des eigenen Selbsts für den gesamten Kosmos nachzuvollziehen. Menschsein ist dann im Wesentlichen bestimmt über den Gedanken der Selbsthingabe:

„What our false, autonomous self fears the most – the final dispossession that death signifies – becomes the basis for the insight into and the energy for new life. This new life is not the narrow continuation of eternal existence for a few individuals in an afterlife, but the passing on of divine energy, planetary energy, to others.“¹²

McFagues Rede vom Kosmos als Körper Gottes lenkt den inkarnationstheologischen Blick weg vom Menschen zurück auf die Gesamtheit der Schöpfung. Das einzelne Menschenleben wird nur richtig verstanden vor dem Hintergrund der Eingebundenheit in die Gesamtheit des Seins und gewinnt seine Bedeutung durch Momente der Selbsthingabe zugunsten des Weiterbestehens allen Seins. Damit wird die Bedeutung von Inkarnation als *Fleisch-* und nicht primär oder ausschließlich als *Menschwerdung* unterstrichen. Gott wird durch den Prozess der Inkarnation zu etwas Weltlichem – er wird Welt, Kosmos. Dieser Gedanke wird mit dem von Niels Gregersen geprägten Begriff der *Deep Incarnation* eingefangen.¹³ Aufgrund der Verbundenheit allen Seins betrifft die Inkarnation nicht nur das menschliche Dasein Jesu Christi oder die Menschheit generell, sondern eben den gesamten Kosmos in all seinen Dimensionen – Gott inkarniert sich durch Jesus Christus in die gesamte Materie hinein, sodass Gott bleibend mit dem gesamten materiellen Kosmos verbunden ist.¹⁴ Vor diesem Hintergrund versteht sich dann, dass ein Vergehen an diesem Kosmos als Vergehen an Gott selbst verstanden werden muss. Wird dies mit aller Radikalität gedacht, bekommt die

¹⁰ Hierbei geht es bei der unterdrückten Welt ausdrücklich auch um die ausgebeutete Tier- und Pflanzenwelt (vgl. McFague, *The Body of God* [s. Anm. 9], 114–129, 172–191; dies., *Blessed are the Consumers* [s. Anm. 9], 164f.).

¹¹ Vgl. McFague, *Blessed are the Consumers* (s. Anm. 9), 154.

¹² Ebd., 167.

¹³ Vgl. N. H. Gregersen, *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, in: ders. (Hg.), *Inkarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 225–251.

¹⁴ Vgl. ebd., 250.

auch im säkularen Kontext brisante Thematik um den Tierschutz eine zusätzlich theologische Sprengkraft. Konzepte wie die der *Deep Incarnation* nach Gregeren oder der *Konnektivität allen Daseins* nach McFague sind Wegbereiter für das, was Julia Enxing als *Animal Turn* in der Theologie bezeichnet.¹⁵ Es geht hierbei mehr als nur um die Frage, ob es geboten ist, auf den Verzehr von Fleisch zu verzichten und sich bei der Wahl der Kosmetik gegen Produkte zu entscheiden, die an Tieren getestet wurden. Es geht um eine generelle Erkenntnis des Umstands, dass es beim Heilsplan Gottes nicht alleine darum gehen kann, das Überleben der Spezies *Mensch* um jeden Preis zu sichern. Es geht um eine vertiefte Sensibilität dafür, dass Gewalt nicht nur an Menschen, sondern an jeder einzelnen Kreatur Gewalt an Gott selbst darstellt.¹⁶

Der *Animal Turn* in der Theologie funktioniert als Kontrapunkt zu einem die Christentumsgeschichte durchziehenden Anthropozentrismus, der durch den Herrschaftsauftrag im Buch Genesis grundgelegt sei.¹⁷ Aus der Rede von der Ebenbildlichkeit des Menschen und dem Herrschaftsauftrag heraus (Gen 1,27f.) wird der Gedanke des Menschen als *Krone der Schöpfung* entwickelt und das Inkarnationsgeschehen als Bestätigung dieser Sonderstellung verstanden.¹⁸ Mit Julia Enxing kann gefragt werden, ob sich in diesem Bild nicht in erster Linie die Sicht des Menschen auf sich selbst als die Sicht Gottes auf den Menschen offenbart.¹⁹ So kann die anti-anthropozentrische Theologie Denkgewohnheiten aufrütteln und störend wirken auf die selbstgefällige und selbstgerechte Art und Weise des menschlichen Umgang mit sich und der gesamten Schöpfung.

Sallie McFague versteht ihren eigenen Entwurf nicht als allumfassende Interpretation des Gott-Welt-Verhältnisses, sondern als eine dringend notwendige Perspektivenweitung angesichts der ökologischen Herausforderungen der Gegenwart.²⁰ Es braucht solche Irritationen der klassischen anthropozentrischen Lesarten des Gott-Welt-Verhältnisses, um nicht nur angesichts gesellschaftspolitischer Debatten theologisch sprachfähig zu bleiben. Es braucht sie auch, um sich erneut vor Augen zu führen, dass die in Jesus Christus zum Ausdruck kommende Liebe Gottes der *gesamten* Schöpfung gilt.

Dr. Cornelia Dockter ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung gesellschaftlicher Herausforderungen an der Universität Bonn.

Kontakt: cdockter@uni-bonn.de

¹⁵ Vgl. J. Enxing, *Göttlich-kreatürliche Begegnungen und ihr Potenzial für einen Animal Turn in der Theologie*, in: dies./S. Horstmann/G. Taxacher (Hg.), *Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?* (*Animate Theologies*. Band 1: *Dialogue*), Darmstadt 2022, 151–182, hier: 152–155, 178f.

¹⁶ Vgl. dies., *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertung des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen*, in: S. Horstmann (Hg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt* (*Human-Animal Studies* 25), Bielefeld 2021, 77–106, hier: 78f., 82–85; McFague, *The Body of God* (s. Anm. 9), 116–129, 174–178.

¹⁷ Vgl. L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967) 1203–1207.

¹⁸ Vgl. Enxing, *Konstruierte Abhängigkeit und Gewalt* (s. Anm. 16), 93–95, 98–100.

¹⁹ Vgl. ebd., 95f.

²⁰ Vgl. McFague, *The Body of God* (s. Anm. 9), viii, 22–25, 157.

THOMAS MARSCHLER

Vollendung der ganzen Schöpfung?

Eschatologie und Anthropozentrik im Licht einer Passage der Enzyklika *Laudato si'*

Die Infragestellung einer zu starken Anthropozentrik in der Theologie der Gegenwart stützt sich in der Regel auf schöpfungstheologische Argumente: die Einbindung des Menschen in lange Prozesse der Kosmosentwicklung und der Evolution des Lebendigen auf der Erde; das durch globale Krisen katalysierte Bewusstsein unserer Angewiesenheit auf ein intaktes ökologisches System; schließlich das Nachdenken über Eigenart und Würde der Tiere, deren kognitive Fähigkeiten die moderne Biologie immer deutlicher herausstellt. Die Enzyklika *Laudato si'*, die 2015 von Papst Franziskus veröffentlicht wurde, belegt, dass auch das katholische Lehramt den Menschen stärker als zuvor im Gesamtverbund der Schöpfung betrachtet und daraus das Plädoyer für eine „Spiritualität der globalen Solidarität“ (Art. 240) ableitet. Zugleich versucht der Text, die schöpfungstheologischen Einsichten in den größeren Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre einzubetten. Er spricht die Gegenwart Gottes „im Innersten aller Dinge“ und damit ein schon in den Entwürfen des klassischen Theismus geläufiges pantheistisches Motiv an (vgl. Art. 80), greift ein Kernargument aktueller *Deep incarnation/resurrection*-Diskurse auf, wenn „die Gewissheit“ geäußert wird, „dass Christus diese materielle Welt in sich aufgenommen hat und jetzt als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt, es mit seiner Liebe umhüllt und mit seinem Licht durchdringt“ (Art. 221; vgl. Art. 235), erwähnt die Annahme der Natur und ihre übernatürliche Verwandlung in den Sakramenten, vor allem in der Eucharistie (vgl. Art. 235f.), und führt die universale Verwobenheit des Geschaffenen zurück auf die trinitarische Beziehungsdynamik in Gott (vgl. Art. 238–240). Schließlich richtet die Enzyklika den Blick auf die eschatologische Vollendung der Schöpfung:

„Das Ziel des Laufs des Universums liegt in der Fülle Gottes, die durch den auferstandenen Christus – den Angelpunkt des universalen Reifungsprozesses – schon erreicht worden ist. [...] Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir. Doch alle gehen mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist, in einer transzendenten Fülle, wo der auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet. Denn der Mensch, der mit Intelligenz und Liebe begabt ist und durch die

Fülle Christi angezogen wird, ist berufen, alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen“ (Art. 83; vgl. Art. 100).

Jede theologische Aussage muss sich in eschatologischer Perspektive bewähren – das gilt auch für die Überwindung einer falschen Anthropozentrik. Was darunter mit Blick auf die endgültige Zukunft von Mensch und Kosmos zu verstehen ist, kann von der zitierten Passage her exakter umschrieben werden. Deutlich wird erstens, dass es nicht um eine generelle Relativierung der menschlichen Hoffnung auf Vollendung geht. Eine Theologie, die – mit welcher Begründung auch immer – von Gott her dem Menschen keine Existenzperspektive über den leiblichen Tod hinaus anbietet, kann nicht überzeugen.¹ Sie würde auch den Vorgaben der Heiligen Schrift und der christlichen Lehrtradition nicht gerecht, in denen die Zukunft des Gottesvolkes bzw. der Menschheit das primäre Thema ist. Zweitens lässt die Enzyklika keinen Zweifel daran, dass christliche Theologie eine Vollendung des Kosmos stets in positiver Beziehung zur Vollendung des Menschen denkt: Alle Geschöpfe gehen „mit uns und durch uns“ ihrem Ziel entgegen. Hier klingt *Lumen gentium* 48 an, wo es ähnlich heißt, dass „mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziele entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden“ wird. Der christliche Blick auf die Vollendung des Gesamtkosmos bleibt damit notwendigerweise anthropozentrisch (vgl. auch Röm 8,18–23). Allerdings sind mindestens drei unterschiedliche Möglichkeiten denkbar, wie die Rolle des Menschen dabei verstanden werden könnte:

- (a) Ausschließlich *im* vollendeten Menschen wird auch der übrige Kosmos an sein Ziel geführt; er wird am Ende ganz in der menschlichen Auferstehungsleiblichkeit „aufgehoben“ sein (über deren Beschaffenheit eigens nachzudenken wäre).
- (b) Die Vollendung des Kosmos ist in einem bestimmten Sinn (zumindest final) bedingt durch die Vollendung des Menschen, fällt aber mit ihr nicht in eins.
- (c) Menschliche Vollendung ist Zentrum und symbolische Repräsentation einer „mit ihr“ zu realisierenden Gesamtvollendung, die aber nicht nur von der Vollendung des Menschen verschieden ist, sondern zu ihr auch in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis steht.

Je nachdem, welche dieser Optionen man bejaht, gelangt man zu deutlich verschiedenen Varianten eschatologischer Anthropozentrik. Bietet unser Text eine Hilfe bei der Entscheidung? Die unter (a) genannte Option muss im Licht der Enzyklika als zu stark qualifiziert werden. Darauf deutet vor allem die Aussage hin, dass der Mensch nicht „letzter Zweck“ (oder auch: Ziel, Bestimmung; italienisch: *scopo finale*) der übrigen Kreaturen sei, mit der in der Fußnote ein bemerkenswerter Hinweis auf Teilhard de Chardin (sowie auf seine gelegentliche Zitierung durch frühere Päpste) verbunden wird. Wenn Gott und nicht der Mensch das Ziel aller Kreaturen ist, scheint deren Vollendung allein *im* Menschen kaum angemessen zu sein. Dies bestätigt eine Aussage im Schlussab-

¹ Hier liegt ein Problem der Prozesstheologie (zumindest bestimmter Varianten). Vgl. die Beiträge in J. A. Bracken (Hg.), *World without end. Christian eschatology from a process perspective*, Grand Rapids/Cambridge 2005.

schnitt der Enzyklika: „Das ewige Leben wird ein miteinander erlebtes Staunen sein, *wo jedes Geschöpf in leuchtender Verklärung seinen Platz einnehmen* und etwas haben wird, um es den endgültig befreiten Armen zu bringen“ (Art. 243; Hervorhebung Verf.). Dagegen erscheint Option (c) im Sinne der Enzyklika als zu schwach, denn zumindest eine finale Hinordnung der Kosmosvollendung auf die ewige Seligkeit des Menschen klingt nicht nur im zuletzt zitierten Satz an. Wenn es in Art. 83 heißt, dass am Ende „der auferstandene Christus alles umgreift und erleuchtet“ (was auch immer dieser „Panchristismus“ exakt bedeutet), gibt es zumindest einen Menschen, ohne den kein Geschöpf vollendet werden kann, nämlich den bereits verherrlichten Gott-Menschen Jesus Christus. Durch, mit und in ihm kommt der ganzen (verherrlichten) Menschheit die sakramentale, priesterliche Aufgabe zu, „alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen“, was über eine bloße Repräsentationsfunktion hinausweist.

Wenn man diese Interpretation der päpstlichen Aussage im Sinne einer *begrenzten eschatologischen Anthropozentrik* gemäß Option (b) für zutreffend hält, sind damit keineswegs alle sachlichen Probleme beseitigt. Die wichtigste Kritik an eschatologischen Modellen, in denen eine Vollendung nicht-menschlicher Kreaturen als solcher behauptet wird, hat Gisbert Greshake in Anknüpfung an Rahner in die Frage gefasst, ob die Forderung nach einer „Vollendung der Materie ‚an sich‘“ nicht „widersinnig“² sei. Da schon die Schöpfung einen Sinn „nur im Hinblick auf den Menschen“ habe, „in dessen Freiheit und Geist Schöpfung sich aus-spricht und auf Gott hin finalisiert wird“, sei es „widersprüchlich“, von „einer Vollendung der Materie in sich ohne Vermittlung des Menschen zu sprechen“³. „Vermittlung“ ist hier offenkundig im Sinne der Option (a) gedacht, denn Greshake formuliert seine Aussagen in der Debatte mit Joseph Ratzinger um das rechte Verständnis der leiblichen Auferstehung des Menschen, in welcher er bekanntlich die These einer „Auferstehung im Tod“ vertritt. Durch den Tod hindurch kann der Mensch als leib-seelisches Wesen vollendet werden, auch wenn er seinen materiellen Körper auf der Erde zurücklässt. Wenn aber ausgeschlossen wird, dass dasjenige Stück Kosmos, welches am direktesten mit dem Menschen verbunden ist – der eigene Leib – in seiner Materialität vollendet werden kann, dann gilt dasselbe erst recht für die außerhalb des Menschen existierende materielle Schöpfung. Wenn der letzte Mensch mit seinem ent-materialisierten Auferstehungsleib in die Welt Gottes hinübergegangen ist, wird das Universum der Dinge offenbar funktionslos – in einer drastischen Formulierung von Thomas Schärfl „ontologischer Restmüll“⁴ im Kehraus der Geschichte. Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zu der Position, die der protestantische Theologe Richard Adelbert Lipsius im 19. Jahrhundert als Ansicht der Lutheraner referiert hat: Darnach ist „nur das Reich vernünftiger Geister als Weltzweck ewig von Gott gewollt [...], daher die Naturwelt wie ein nur vor-

² G. Greshake, Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt, in: ders./G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (QD 71), Freiburg i. Br. 1978, 156–184, hier: 176.

³ Wörtliche Zitate aus: ebd.

⁴ T. Schärfl, *Auferstehung denken*, in: *Concilium* 42 (2006) 551–562, hier: 559.

übergehend erforderliches Baugerüst am Ende der Tage wieder abgebrochen wird“⁵.

Man könnte vermuten, dass die traditionelle katholische Theologie, welche die Auferstehung der Toten stets unter Einbindung der realen irdischen Leibmaterie gedacht und die Dimension einer Vollendung der Gesamtschöpfung niemals aufgegeben hat, einen extremen Anthropozentrismus dieser Art nicht gekannt hat. Doch das ist nur bedingt richtig, wie das Beispiel des Thomas von Aquin zeigt. Thomas hat an mehreren Stellen seines Werkes ausdrücklich die Frage behandelt, welche körperlichen Geschöpfe in die eschatologische Erneuerung einbezogen sein werden. Seine Antwort: Erhalten bleiben nur die Menschen und die deren Auferstehungsleib konstituierenden Elemente, dazu die Himmelskörper, da diese nach antiker Kosmologie dem Werden und Vergehen entzogen sind und nun auch in ihrer Ortsbewegung zur Ruhe kommen werden. An ihnen dürfen sich die verklärten Menschen in Ewigkeit erfreuen. Mineralien, Pflanzen und Tiere dagegen wird es nach Thomas im Eschaton nicht mehr geben:

„Es ist nämlich offenkundig, dass die Pflanzen und Tiere dem Menschen als Hilfe für seine Schwachheit dienen, indem er von ihnen Speise, Kleidung, Mittel zur Fortbewegung und dergleichen hernimmt, wodurch die menschliche Schwachheit unterstützt wird. Im letzten Zustand aber wird durch die Auferstehung jede derartige Schwachheit vom Menschen weggenommen werden. [...] Also ist es angemessen, dass dergleichen körperliche Geschöpfe, nämlich Pflanzen und Tiere und andere derartige gemischte Körper im Zustand jener letzten Vollendung nicht bestehen bleiben“⁶.

Zur Unterstützung führt Thomas an, dass diese Dinge und Lebewesen ganz von der Bewegung des Himmels abhängig sind und durch die Vergänglichkeit ihrer Formen kein eigenes Prinzip dauerhafter Beständigkeit in sich tragen. Wie in modernen Eschatologien verbinden sich also schon in der thomanischen Argumentation zwei Kriterien: das funktionale und das metaphysische, die Dienlichkeit für den Menschen und die innere (Nicht-)Befähigung zur Unzerstörbarkeit. Hätte Thomas gewusst, dass die Himmelskörper materielle Dinge sind wie alle anderen auch, hätte er sie gleichfalls aus der Vollendung ausschließen müssen. So würden am Ende nur die Menschen mit verklärten Augen auf ein ewiges, aber leeres Universum blicken – alles andere geht im großen Weltenbrand unter und kehrt nicht mehr wieder.

Wenn man mit *Laudato si'* an der Vollendung der nicht-menschlichen Schöpfung festhalten will, wird man beide Argumente der Kritik zu berücksichtigen haben. Was das erste betrifft, bietet die in der Enzyklika betonte Theozentrik erweiterte Denkmöglichkeiten: Warum soll sich Gott nicht in Ewigkeit an einer Schöpfung erfreuen können, die, soweit sie es in ihrer Begrenztheit vermag,

⁵ R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, Braunschweig 21879, 844f.

⁶ Thomas von Aquin, *Compendium theologiae*. Grundriß der Glaubenslehre, übersetzt von H. L. Fäh, hg. von R. Tannhof, Heidelberg 1963, pars I, c. 170 (279f.). Vgl. Thomas, *Scriptum super Sententiis* I. 4, d. 48, q. 2, a. 5; ders., *De Potentia*, q. 5, a. 7–10.

ganz Ausdruck seiner Weisheit und Liebe geworden ist? Damit muss nicht die fraglos absurde Behauptung verbunden sein, dass Dinge, Pflanzen und Tiere in exakt derjenigen Identität fortbestehen oder wiederkehren, die sie jetzt auszeichnet. Auch der Bezug der kosmischen Vollendung zum Menschen wird damit nicht infrage gestellt: Die Auferstandenen können Anteil nehmen an Gottes Freude über den ganz auf Ihn transparent gewordenen Kosmos, dessen Genuss zusammen mit dem Blick auf den verherrlichten Christus und die übrigen Heiligen sichtbare Entsprechung zur geistigen *visio beatifica* ist. Es spricht nichts dagegen, die Seligen weiterhin als Teil einer größeren Welt zu denken, die von der Herrlichkeit der Gottesschau, welche die Seelen der Menschen erfüllt und ihren Leib verklärt, ebenfalls ergriffen und gewissermaßen zum gemeinsamen Leib ihrer Kommunikation, zum Ausdrucksmedium ihrer Freude und Kreativität umgestaltet wird. Damit käme Bewegung in das reichlich statische Bild der traditionellen Vollendungslehre, zweifellos auch eine zeitliche Dimension. Welches Potenzial dafür durchgeistigte Materie unter veränderten Naturgesetzen bereitstellen kann, lässt sich für uns hier und jetzt gar nicht absehen. Unbekannt bleibt uns auch, ob und in welcher Weise andere Geistgeschöpfe – Engel ebenso wie andere leibliche Wesen, denen wir vielleicht am Jüngsten Tag erstmals begegnen – an diesem Geschehen Anteil nehmen werden. Falls wir nicht die einzigen vernunftbegabten Bewohner des riesigen Universums sein sollten, dürfte die eschatologische Korrektur unserer anthropozentrischen Weltsicht angesichts der Verknüpfung ganz unterschiedlicher Welt- und Heilsgeschichten viel radikaler ausfallen, als wir es jetzt errahnen können.

Dr. Dr. Thomas Marschler ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Kontakt: thomas.marschler@kthf.uni-augsburg.de

FRANCA SPIES

Braucht die Theologie eine post-humanistische Wende?

In Reaktion auf die ökologische Krise, aber auch auf feministische oder post-koloniale Kritiken kam in den letzten Jahrzehnten zunehmend die Forderung nach einem post-anthropozentrischen Denken auf – auch in der Theologie.¹ Das anthropologische Paradigma wird demnach zu einem hohen Preis erkauft: zum einen weil es den Menschen in seiner Einzigartigkeit aus seiner Umwelt heraushebt und damit im schlimmsten Fall ausbeuterisches Verhalten ideell stützt, zum anderen weil es ein einheitliches Wesen des Menschen voraussetzt, das über reale Unterschiede menschlicher Verkörperungen hinwegtäuscht. Beide Anfragen treffen die Theologie, sofern sie sich der anthropologischen Wende verpflichtet weiß. Es stellt sich die Frage: (Wie) Kann es eine post-anthropologische Theologie geben?

1 Stärken und Schwächen der anthropologischen Wende

Zweifelsohne hat die anthropologische Wende für die Theologie Herausragendes geleistet. Um nur ein paar zentrale Daten zu nennen: In epistemologischer Hinsicht hat sie die Möglichkeiten theologischer Erkenntnis an die menschlichen Vermögen von Freiheit und Vernunft gekoppelt und damit heteronomen Ansprüchen einen Riegel vorgeschoben. So hat sie wesentlich zu einer Selbstaufklärung der Theologie über ihre Erkenntnisbedingungen und -grenzen beitragen können. In soteriologischer Hinsicht hat die anthropologische Wende den Extrinsezismus gerade der neuscholastischen Gnadenlehre abgelegt und so nicht nur das Potenzial geboten, das christliche Heilsversprechen anthropologisch zu universalisieren, sondern dieses zudem in den konkreten Lebensvollzügen – in der menschlichen Erfahrung – zu verankern. Damit konnten auch überzogene Sakralmachansprüche der katholischen Kirche beschränkt und so der Exklusivismus überwunden werden. Nicht zuletzt hat die anthropologische Wende einen Wandel im Offenbarungsverständnis bewirkt – weg vom instruktionstheoretischen Modell, das die Offenbarung wesentlich als Doktrin begreift, hin zum kommunikationstheoretischen Modell.

Doch bleibt bei aller Überzeugungskraft zu fragen, ob der anthropologischen Wende nicht beispielsweise in epistemologischen oder soteriologischen Fragen auch eine gewisse Sprachlosigkeit zu attestieren ist – und zwar dort, wo die

¹ Vgl. exemplarisch A. Krebs, *Anthropo-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän*, in: *Ökumenische Rundschau* 70 (2021) 270–286.

Theologie nicht nur anthropologisch ausbuchstabiert, sondern anthropologisch verengt wird. Zwei Möglichkeiten einer solchen Verengung möchte ich kurz ausführen.

Zum einen stellt sich die Frage, ob mit dem universalen Anspruch, der sich zumeist hinter einer theologischen Anthropologie verbirgt, ein Essentialismus vorliegt, der den unterschiedlichsten Realitäten des Menschseins gerecht werden kann. Gibt eine theologische Bestimmung „des“ Menschen her, solche Lebensverhältnisse in den Blick zu nehmen, in denen ein Rekurs auf das kollektive Subjekt „Mensch“ die Wirklichkeit eher verschleiert als beschreibt, weil sie die konkrete Verkörperung des Menschseins zu transzendieren versucht? Womöglich führt ein anthropologischer Universalismus zu solchen blinden Flecken jenseits des „Normalfalls“ (der dann eigentlich keiner mehr ist) oder er befördert dadurch sogar konstitutive Ausschlüsse. Diese Kritik wird gerade aus feministischen, queeren oder postkolonialen Theorien heraus formuliert, die solche Logiken aufarbeiten.

Zum anderen ergibt sich eine mögliche Verengung dann, wenn das anthropologische Paradigma als anthropozentrische Soteriologie ausformuliert wird, wenn also die Erlösung im Menschen – im Gottmenschen, von ihm her in allen Menschen – kulminiert und streng genommen womöglich nur am Menschen erfolgen muss, um überhaupt erfolgt zu sein. Rahner etwa formuliert, dass die Vollendung „sinnvollerweise nur im Bereich personaler Freiheitsgeschichte einen Platz hat, damit freilich eine besondere Eigentümlichkeit erlangt, weil diese personale Freiheitsgeschichte das materielle Geschehen als inneres oder äußeres Moment einbegreift.“² Es gibt angesichts der Vielzahl biblischer und theologiegeschichtlicher Heilssemantiken keinen zwingenden Grund, eine solche soteriologische Zuspitzung vorzunehmen, wenngleich sie im Bemühen um eine zeitgemäße Theologie zweifelsohne ihren Sinn hatte und immer noch hat. Gerade um der Aussagekraft der Theologie im Hinblick auf die jetzigen Herausforderungen willen muss jedoch gefragt werden, ob es nicht vielmehr einer post-anthropozentrischen Ausformulierung der Soteriologie bedarf.

2 Was will der kritische Posthumanismus?

Die beiden hier zunächst für eine anthropologisch gewendete Theologie formulierten Kritikpunkte – die Infragestellung des universalen Subjekts „Mensch“ und die Gefahr einer anthropozentrischen Verengung – trägt auch der sogenannte kritische Posthumanismus vor. Bei vielen seiner Theoretiker(inne)n verfolgt das Präfix „post“ eine doppelte Stoßrichtung: Zum einen wenden sie sich gegen die Einseitigkeiten des mitteleuropäischen Humanismus, der mit seiner Konzentration auf den menschlichen „Normalfall“ des gebildeten, heterosexuellen und weißen Cis-Mannes immer schon konstitutive Ausschlüsse gegenüber anderen Menschen produziert hat. Zum anderen

² K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: ders., Schriften zur Theologie, Band 8, Einsiedeln 1967, 593–609, hier: 596.

äußert sich der kritische Posthumanismus eigentlich als Post-Anthropozentrismus und richtet sich damit vor allem gegen die Hierarchisierung der Arten oder die instrumentelle Ausbeutung der Umwelt, die sich seiner Auffassung nach aus dem anthropologischen Paradigma ergibt.³

Der kritische Posthumanismus darf daher nicht mit bestimmten Ausprägungen des Transhumanismus verwechselt werden, die letztlich eine Überwindung der „natürlichen“ Grenzen des Menschen durch technologische Innovationen anstreben.⁴ Zwar möchte auch der kritische Posthumanismus die Kategorie des Menschlichen überwinden, legt dieser Überwindung jedoch keine normative Vorstellung zugrunde, sondern eine Kritik epistemologischer und ontologischer Prämissen. Er zielt somit nicht auf eine bestimmte Form des Menschseins (den *posthuman*), sondern auf die Verabschiedung eines Paradigmas, das Hierarchien und konstitutive Ausschlüsse produziert hat. In diesem Sinne ist der kritische Posthumanismus – wie Cary Wolfe es fasst – eben nicht *posthuman*, sondern *posthumanistisch*.⁵ Häufig liegt diesen Überlegungen eine relationale Ontologie zugrunde, die in Wechselwirkung mit einer epistemologischen Herrschaftskritik steht. Rosi Braidotti formuliert:

„Mit Blick auf postkoloniale und feministische Theorien möchte ich herausstreichen, dass – wenn historisch das Humane als Träger der Verteilung von Macht diente – das Posthumane darauf zielt, ein alternatives systematisches Konzept hervorzubringen. Das bedeutet: Der Posthumanismus bringt eine qualitative Veränderung der Perspektive mit sich und nicht etwa nur eine quantitative Zunahme neuer Untersuchungsgegenstände nichtmenschlicher Art“⁶.

In epistemologischer Hinsicht geht es dem kritischen Posthumanismus also zunächst darum zu analysieren, inwiefern Prozesse der Wissensbildung Bedeutung kreieren, gerade wenn und insofern sie universale Geltungsansprüche stellen. Dagegen wird beispielsweise (in diesem Fall von Donna Haraway) die Vorstellung des „Situiereten Wissens“ als eine stets partiale und verkörperte, dadurch jedoch erst recht objektive Perspektive gestellt.⁷ Diese Epistemologie korreliert oftmals mit einer prozeduralen Ontologie, die ein relationales, konkret verkörpertes und insofern wiederum situierendes Werden der Welt annimmt. Um das Ineinander von situierter Epistemologie und relationaler Ontologie zu verstehen, mag ein Beispiel dienen: Anstatt etwa nach dem jeweiligen Wesen von Mensch und Tier und sodann ihrem Verhältnis zueinander zu fragen, wendet der kritische Posthumanismus den Blick darauf, wie es gerade ein (Sich-)Zueinander-ins-Verhältnis-Setzen ist, das die

³ Vgl. R. Braidotti, *Jenseits des Menschen: Posthumanismus*, in: APuZ 37–38 (2016) 33–38, hier: 33f.

⁴ Vgl. C. Helmus, *Transhumanismus – der neue (Unter-)gang des Menschen?* (RaFi 72), Regensburg 2020, 19.

⁵ Vgl. C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010, xv.

⁶ Braidotti, *Posthumanismus* (s. Anm. 3), 36.

⁷ Vgl. D. Haraway, *Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. von C. Hammer und I. Stieß, Frankfurt a. M./New York 1995, 73–97; zum Begriff der Objektivität vgl. ebd., 87.

„Wesen“ von „Mensch“ und „Nicht-Mensch“ bestimmt und immer wieder in spezifischen Verkörperungen hervorbringt.⁸

3 Konturen einer posthumanistischen Wende in der Theologie und deren Gegenwartsrelevanz

Eine mögliche posthumanistische Wende in der Theologie müsste diesem „alternativen systematischen Konzept“, wie Braidotti es nennt, Rechnung tragen. Dazu bedarf es im theologischen Arbeiten eines Bewusstseins dafür, welche Prozesse der Bedeutungszuschreibung mit ihm unweigerlich einhergehen, und einer Analyse, ob und wie diese auf unheilsame Weise Macht verteilen. Eine „posthumanistisch gewendete“ Theologie müsste sich kritisch fragen, inwiefern die theologische Anthropologie konstitutive Ausschlüsse begünstigt, indem sie die konkreten Verkörperungen des Menschseins auf ein allgemeines Wesen des Menschen hin zu transzendieren versucht, das seinerseits womöglich die unzulässige Verallgemeinerung einer partialen Perspektive darstellt. Sie müsste zudem analysieren, ob eine (etwa epistemologische oder soteriologische) Zuspitzung auf „den“ Menschen eine Intelligibilität der Anthropozentrik befördert, die gerade die Unterscheidung des Menschen von seiner Umwelt – und nicht seine verkörperte Verwobenheit mit ihr – hervorhebt. Zum einen kann eine solche Sicht den Erkenntnissen beispielsweise der Human-Animal-Studies kaum standhalten,⁹ zum anderen müsste sich gerade die im Menschen kulminierende Soteriologie die Frage gefallen lassen, ob sie das „Heil“ nicht auf Kosten der übrigen Schöpfung erkaufte, deren Wohlergehen – in dieser Denkart – keine unmittelbare soteriologische Relevanz zukommt.

In epistemologischer Hinsicht konzentriert sich eine posthumanistisch gewendete Theologie also auf die Bedingungen von Erkenntnis gerade nicht im Interesse, universale Geltungsansprüche zu errichten, sondern mit der Absicht, den konkreten „Ort“ ihrer Entstehung herauszustellen – das theologische Wissen zu „situieren“ – und darin mitzudenken, inwiefern *science-in-the-making* immer auch *meaning-in-the-making* ist. Dies korrespondiert mit einem relationalen Paradigma, das entsprechend materialdogmatisch in der Schöpfungs- und Erlösungslehre, im Verständnis von Freiheit und Sünde, aber natürlich auch offebarungs- oder trinitätstheologisch durchexerziert werden kann (und in einigen theologischen Entwürfen ja längst wird).¹⁰

Natürlich suchen die Denker(innen) des kritischen Posthumanismus einen paradigmatischen Bruch mit dem starken Subjekt der Neuzeit, indem sie dessen Eingebundenheit und Relationalität hervorheben. Freilich hält auch die Theo-

⁸ Vgl. etwa K. Barad, *Nature's Queer Performativity*, in: *Qui Parle* 19 (2011) 121–158, hier: 123f.

⁹ Vgl. J. Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz*, in: M. Lintner (Hg.), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik*, Baden-Baden 2021, 161–180, hier: 162f.

¹⁰ Vgl. einen entsprechenden Versuch zur Schöpfungstheologie: F. Spies, *Let there be light. Zur Performativität der Schöpfung*, in: M. Wasmaier-Sailer/M. Durst (Hg.), *Schöpfung und Ökologie*, Freiburg i. Br. 2023, 96–121.

logie der anthropologischen Wende begriffliche Mittel bereit, um auf ökologische, feministische oder postkoloniale Herausforderungen zu reagieren. Auch der „Hörer des Wortes“ zeichnet sich durch „seine Umwelthaftigkeit, seine Leiblichkeit [...], de[n] agonale[n] Charakter seines Daseins, die geschichtl[iche] Bedingtheit u[nd] unaufholbare Unverfügbarkeit seiner Situation“¹¹ aus und ist insofern keine unantastbare transzendente Insel in einem sozial-materiellen Ozean. Dennoch erweist sich ein radikal relationales, situiertes und in diesem Sinne posthumanistisches Paradigma für die Theologie nicht nur als denkbar, sondern womöglich als besser geeignet, den Glauben des Christentums angesichts der Herausforderungen der Gegenwart rational zu artikulieren.

Dr. Franca Spies ist Wissenschaftliche Oberassistentin an der Professur für Fundamentaltheologie der Universität Luzern.

Kontakt: franca.spies@unilu.ch

¹¹ K. Rahner, Anthropologie (Theologische), in: LThK² 1 (1957) 618–627, hier: 625.

MARTIN BREUL

Die anthropologische Wende – ein unvollendetes Projekt?

In der gegenwärtigen theologischen Debattenlandschaft konkurrieren zwei Intuitionen miteinander, die je für sich genommen plausibel scheinen, die aber nicht ohne weiteres miteinander kompatibel sind: Einerseits die Einsicht in die Notwendigkeit einer Anthro-po-de-zentrierung der Theologie, andererseits die Einsicht in den bleibenden theologischen Wert der „anthropologischen Wende“. Ich möchte im Folgenden die in meinen Augen zentralen Motive hinter beiden Einsichten darlegen und eine Reflexion anschließen, inwiefern beide vielleicht doch miteinander versöhnt werden könnten.

1 Naturwissenschaftliche und moralische Defizite einer Zentrierung auf den Menschen

Kommen wir als Erstes zu den Gründen, die für eine Anthro-po-de-zentrierung der Theologie sprechen. Zunächst einmal legen es naturwissenschaftliche und kosmologische Erkenntnisse nahe, den Menschen nicht als Zentrum des Universums zu begreifen. Im kosmischen Maßstab erscheint die Existenz eines einzelnen Menschen einfach sehr marginal, da sie angesichts des Alters des Universums noch weit weniger als einen Wimpernschlag in seiner Geschichte darstellt und auch die Erde als bisher einzig bekannter bewohnbarer Planet nicht im Zentrum des Universums steht. Im Gegenteil ist die Sonne, um die unsere Erde kreist, ein eher kleiner, im planetarischen Maßstab unbedeutender Stern. Die Fokussierung auf die Erde könnte daher eine unzulässige *Geozentrik* sein, die die Weite des Universums nicht hinreichend würdigt. Und selbst wenn wir uns auf die Erde fokussieren, ist die zeitliche Dauer der Existenz der menschlichen Spezies auf diesem Planeten sehr klein, wenn man die Erdgeschichte als Ganzes betrachtet. Die Fokussierung auf den Menschen könnte daher eine problematische *Anthropozentrik* sein.

Der zweite wichtige Grund für eine Anthro-po-de-zentrierung ist eher normativ und weniger kosmologisch: Die derzeitige, anthropozentrierte Lebensweise des Menschen hat sich als nicht nachhaltig oder zukunftsfähig erwiesen. Es könnte sein, dass die aus religiösem Wurzelgrund stammende Idee des Menschen als einer „Krone der Schöpfung“ mindestens eine Mitschuld an den immensen ökologischen Krisen der Gegenwart trägt. Daher könnte es auch aus moralischen Gründen geboten sein, eine starke Zentrierung der menschlichen Handlungs- und Lebensweisen auf die menschliche Spezies allein zu durchbrechen

und sich für eine nachhaltige Entwicklung einzusetzen, die nicht die Spezies Mensch allein, sondern den Planeten Erde in den Blick nimmt.

Es sprechen also gewichtige Gründe für eine Anthro-po-de-zentrierung der Theologie. Zugleich scheint mir aber das Verhältnis eines solchen dezentrierenden Projekts zu einer bahnbrechenden theologischen Neuerung des vergangenen Jahrhunderts ungeklärt zu sein: die „anthropologische Wende“.

2 Die anthropologische Wende als Grund für eine Zentrierung auf den Menschen

Die anthropologische Wende vollzieht in der Theologie einen philosophischen Paradigmenwechsel nach, der in der Neuzeit mit René Descartes einsetzte und dann untrennbar mit dem Namen Immanuel Kant verbunden werden kann: Descartes und Kant gehen beide davon aus, dass Menschen nicht passive Automaten sind, in die die Erkenntnis der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, einfach einströmt. Vielmehr finden sie heraus, dass das erkennende Subjekt selbst eine Reihe von Kategorien, Begriffen und Vorannahmen in jeden Erkenntnisprozess einfließen lässt. Daher ist der primäre Gegenstand der philosophischen Analyse nicht das Sein als solches, sondern zunächst einmal das Subjekt des Erkennens, welches versucht, sich einen Reim auf die Welt und sich selbst zu machen. Kant bezeichnet diese Einsicht auch als „kopernikanische Wende“ in der Philosophie: Während man zuvor davon ausging, dass sich das Denken nach dem Sein richte, gelte nun: Das Sein richtet sich (auch) nach dem Denken. Karl Rahner wählt zur Illustration dieses Gedankens die Metapher eines Fotoapparats – der Mensch funktioniere nicht wie ein solcher Apparat, der einfach nur ein Abbild seiner Umgebung knipst, sondern er lege in jedes Bild bestimmte Erfahrungen, Kontexte und Kategorien mit hinein:

„Der Mensch ist in seiner Erkenntnis nicht eine photographische Platte, die gleichgültig und ungewandelt einfach registriert, was je gerade im einzelnen, abgetrennten Augenblick auf sie fällt. Er muss vielmehr, schon um bloß zu verstehen, was er sieht oder hört, reagieren, Stellung nehmen, die neue Erkenntnis in einen Zusammenhang bringen [...]“.¹

Dieser philosophische Paradigmenwechsel wird nun zunächst in der evangelischen, kurz darauf auch in der katholischen Theologie nachvollzogen und erhält das Label „anthropologische Wende“. Diese hat sowohl eine methodische als auch eine soteriologische Spitze.

Die *methodische* Spitze der anthropologischen Wende besagt, dass eine moderne Theologie nicht mehr verantwortet von Gott sprechen kann, ohne die menschlichen Bedingungen des Hörens und Erkennens von Gottes Wort zu berücksichtigen. Das Wort Gottes ist nicht etwas, das jedem Kontext und jeder menschlichen Begrifflichkeit enthoben ist, sondern es ergeht in konkreten Kontexten und in

¹ K. Rahner, Die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Änderungen bis 1959, in: ders., Maria, Mutter des Herrn, bearbeitet von R. Pacis Meyer (KRSW 9), Freiburg i. Br. 2004, 3–392, hier: 24.

menschlichen Begriffen an den Menschen. Daher müssen die Voraussetzungen aufseiten des Menschen, das Wort Gottes überhaupt vernehmen zu können, geklärt werden. Diese methodische Zentrierung des Menschen ist theologisch von entscheidender Bedeutung, da mit ihr der Durchbruch zu einer modernen Theologie gelingen konnte, die sich nicht in kontext- und damit haltlosen Spekulationen über das Göttliche ergeht.

Die *soteriologische* Spitze der anthropologischen Wende besagt: Theologie muss als wissenschaftliche Reflexion des Wortes Gottes für das konkrete menschliche Individuum existenziell relevant sein. So mögen beispielsweise scholastische Spekulationen über die raumzeitliche Ausdehnung von Engeln zwar geistreich und tiefschürfend sein, aber sie haben kaum Anschluss in der alltäglichen Erfahrungswelt des Menschen. *Existenzielle Bedeutsamkeit statt leerlaufender Spekulation*: Dies schreibt die anthropologische Wende der modernen Theologie als dauerhafte Aufgabe ins Hausaufgabenbuch.

Wenn man den bleibenden Wert der anthropologischen Wende ernst nimmt, lässt sich also durchaus ein gewisser Anthropozentrismus verteidigen, für den die menschlichen Vermögen der Freiheit, des Selbstbewusstseins und der Vernunft zentral sind. Eigene Handlungsintentionen in einem intersubjektiven Prozess des Gründe-Abwägens zu formulieren und diese in die Tat umzusetzen ist etwas, das die uns evolutiv vorausgehenden Spezies und unsere nächsten Verwandten im Tierreich nicht konnten bzw. können. Die anthropologische Wende rückt also den einzigartigen menschlichen Erkenntnisapparat in den Fokus und befördert damit natürlich auch – mit guten Gründen – eine anthropozentrische Sicht, da der Mensch aus umfassenden kosmologischen Seinsordnungen herausgelöst und als autonomes Subjekt in den Mittelpunkt theologischer Theoriebildung gerückt wird. Gregor Taxacher formuliert die Unhintergebarkeit einer epistemologischen Anthropozentrik so:

„Eine Regression in einen Zustand kosmischer Einbettung – falls es diesen je gegeben haben sollte – ist dem Menschen des Anthropozän nicht möglich. [...] Wir können unser Bewusstsein nicht bedauernd wieder an der Pforte der Natur ablegen, um paradiesische Unschuld zu spielen. In diesem Sinn bleibt Anthropozentrik unhintergebar: [...] nicht als Anspruch, nicht als ein metaphysisches Konzept, sondern als unsere faktische Perspektivität.“²

Dieser Punkt steht auch im Fokus von Papst Franziskus' differenzierter Erörterung des Anthropozentrismusproblems, die er in seiner Enzyklika *Laudato si'* vom 24. Mai 2015 vornimmt. Zunächst kritisiert er die Gefahr eines überbordenden Anthropozentrismus in der Moderne, die alle Natur jenseits des Menschen als Gebrauchsgegenstand begreift:

„Eine unangemessene Darstellung der christlichen Anthropologie konnte dazu führen, eine falsche Auffassung der Beziehung des Menschen zur Welt zu unterstützen. Häufig wurde ein prometheischer Traum der

² G. Taxacher, Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik, in: S. Horstmann et al., Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 31–45, hier 35.

Herrschaft über die Welt vermittelt, der den Eindruck erweckte, dass die Sorge für die Natur eine Sache der Schwachen sei.“³

Zugleich würde diese Kritik an menschlichen Allmachtsfantasien jedoch das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn jegliche Zentrierung um den Menschen aufgegeben und „der Mensch bloß für ein Wesen unter anderen“⁴ gehalten würde. Denn:

„Man kann vom Menschen nicht einen respektvollen Einsatz gegenüber der Welt verlangen, wenn man nicht zugleich seine besonderen Fähigkeiten der Erkenntnis, des Willens, der Freiheit und der Verantwortlichkeit anerkennt und zur Geltung bringt.“⁵

3 Bedingungen für ein Gleichgewicht zwischen Zentrierung und Dezentrierung

Damit haben wir den zentralen Konflikt herausgearbeitet: Einerseits ist es problematisch, das Universum allein um die menschliche Existenzweise herum zu zentrieren. Andererseits bleibt aber die menschliche Lebensform notwendig das Zentrum unserer Lebenspraxis. Wie also könnte es gelingen, die wichtigen Anliegen der ökologischen Ethik und die berechtigte Kritik an der Anthropozentrik einzuholen, ohne gleich jegliche Differenz zwischen Menschen und anderen Lebewesen einzuebnen? Oder, mit Saskia Wendel gefragt: Wie kann das zusammenkommen, „was in einer Reflexion über das Gottesverständnis zusammenkommen muss: die anthropologisch-ethische Perspektive konkreter menschlicher Existenz und die kosmologische Perspektive im Blick auf die Unendlichkeit des Alls“⁶? Es bedarf also einer fragilen Balance zwischen Anthro-po-de-zentrierung und anthropologischer Wende – einer Balance, die ich an anderer Stelle als „schwachen Anthropozentrismus“ verteidigt habe.⁷

Diese fragile Balance ist notwendig, um jeweils die Exzesse einer verabsolutierten Perspektive zu vermeiden: Ein harter Anthropozentrismus ist weder kosmologisch plausibel, noch vermag er uns vor einer ökologischen Katastrophe zu bewahren. Eine harte Anthro-po-de-zentrierung aber gibt die entscheidenden methodischen und wissenschaftstheoretischen Fortschritte einer modernen Theologie auf und droht – hier wäre eine interessante Analogie zu Habermas' Kritik der Postmoderne zu ziehen – ein neokonservatives Projekt zu werden, da die spezifisch menschlichen Vermögen der Vernunft und der Moral Bedingung dafür sind, verantwortet über den Glauben in Geschichte und Gesellschaft zu

³ Papst Franziskus, Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus – *Laudato si'* vom 24. Mai 2015, hg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (VApS 202), Bonn 2015, 116.

⁴ Ebd., 118.

⁵ Ebd.

⁶ S. Wendel, Theismus nach Kopernikus, in: J. Knop/M. Lerch/B. Claret (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* [FS Karl-Heinz Menke], Regensburg 2015, 17–46, hier: 46.

⁷ M. Breul, *Der bestirnte Himmel über mir*, in: *HerKorr* 76 (10/2022) 25–27.

sprechen. Eine Verabschiedung der Singularität dieser menschlichen Vermögen würde die Bedingungen der Möglichkeit von Kritik am Anthropozentrismus gleich mit verabschieden. In dieser Hinsicht lässt sich mit Volker Gerhardt dafür plädieren, an den Kerneinsichten der anthropologischen Wende festzuhalten, denn:

„Die Liste der vom Menschen unablässig verübten Vergehen und Verbrechen ist lang; aber es wird nichts besser dadurch, dass man dem Menschen zumutet, auf die ihn auszeichnende Vernunft oder auf seinen Verstand zu verzichten, um endlich nicht länger als Mensch zu gelten: Es kommt im Gegenteil darauf an, den Menschen in seinen ihn auszeichnenden Qualitäten ernst zu nehmen und von ihm zu fordern, Mensch im Sinne der Humanität zu sein.“⁸

Hier ist nicht der Ort, um das Zueinander von anthropologischer Wende und einer Kritik des Anthropozentrismus ein für alle Mal zu klären. Meine Überlegungen sollen eher der Stabilisierung des Problems dienen: Es ist eine bleibende Aufgabe für die Theologie der Gegenwart, die fragile Balance zwischen einer heilsamen Anthro-po-de-zentrierung und dem Bewahren der wichtigen theologischen Fortschritte der anthropologischen Wende zu halten.

Dr. Dr. Martin Breul vertritt aktuell die Professur für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der Technischen Universität Dortmund.

Kontakt: martin.breul@tu-dortmund.de

⁸ V. Gerhardt, *Humanität. Über den Geist der Menschheit*, München 2019, 45.

ANNETTE LANGNER-PITSCHMANN

Epistemische Demut als Gebot der Theologie

Warum die anthropologische Wende erst am Anfang ist

Ist die anthropologische Wende der Theologie am Ende? Als Wissenschaft des präzisen Hinterfragens untersucht die Philosophie die in dieser Frage mitgegebenen Begriffe. Was bedeutet es, von einer *Wende* zu sprechen – und was beinhaltet die *Anthropologie*? Was ist das übergeordnete Interesse der *Theologie* – und welcher Maßstab entscheidet darüber, ob ein theologisches Paradigma tatsächlich am Ende ist?

1 „Wende“

Ein Einwand gegen die Zukunftsfähigkeit der anthropologischen Wende besagt, dass sie den theologischen Fokus von Gott zum Menschen lenke. Dies wird dann einerseits deshalb bemängelt, weil der Mensch in einer solchen Theologie zu viel Beachtung erhält – Stichwort Anthropozentrismus. Zugleich wird von anderer Seite darauf hingewiesen, dass Gott in diesem Setting zu wenig Aufmerksamkeit zuteilwird – Stichwort Gottvergessenheit.

Beide Spielarten der Kritik unterstellen, dass die Rede von einer „Wende“ auf die Änderung der Blickrichtung zielt. An die Stelle der theologischen Aufmerksamkeit für Gott, so das unterstellte Modell, tritt die Aufmerksamkeit für den Menschen. Eine kurze Programmmzusammenfassung der anthropologischen Wende durch einen ihrer Zeitzeugen mag jedoch genügen, um diese Lesart zurückzuweisen. Edward Schillebeeckx notiert:

„Der einzig wahre, lebendige Gott wird zu einer Abstraktion und einem Schatten, universal nicht erreichbar, wenn nicht zugleich das wahre Antlitz des Menschseins in der religiösen Wirklichkeit und im Sprechen darüber aufleuchtet: Allein die Beachtung dieser wesentlichen Struktur des religiösen Sprechens kann einem Anspruch auf Universalität eine gewisse ‚innere Evidenz‘ geben, die sie von einem ideologischen Anspruch unterscheidet.“¹

¹ E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1980, 534.

Schillebeeckx markiert den Zielhorizont der anthropologischen Transformation der Theologie mit dem Wörtchen „zugleich“. In der anthropologischen Wende wandert der Blick demnach nicht weg von Gott und hin zum Menschen, sondern weg von einer Polarität zwischen Gott und Mensch und hin zu dem Spannungsfeld, in dessen Rahmen sich der Mensch zu Gott ins Verhältnis zu setzen versucht. An die Stelle einer einseitigen Ausrichtung der Erkenntnis auf Gott an sich (die – was der negativen Theologie schon lange vor Kant bewusst war – strukturell zum Scheitern verurteilt ist) tritt eine holistische Perspektive auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (welche im religiösen Sprechen ihren beobachtbaren Ausdruck findet). Der Begriff der Wende meint daher nicht eine partielle Fokusverschiebung, sondern er zielt auf eine umfassende Transformation ab.

2 „Anthropologie“

Trifft das bisher Gesagte zu, so stehen der Vorwurf des Anthropozentrismus und der Einwand der Gottvergessenheit gleichermaßen auf unsicherem Boden, insofern sie die Grundstruktur der anthropologischen Wende missverstehen. Ungeachtet dessen werden beide Einwände in der theologischen Debatte immer wieder gegen die Zukunft der anthropologischen Wende geltend gemacht. Dies ist Anlass genug, ihnen noch einmal im Einzelnen auf den Grund zu gehen.

Im Hinblick auf den Anthropozentrismus-Einwand ist schlicht an den Unterschied zwischen der normativen Kategorie des Anthropozentrischen und der deskriptiven Kategorie des Anthropologischen zu erinnern. Als *anthropozentrisch* gelten Einstellungen, die den Menschen primär als *animal rationale* betrachten und aus dieser Vernunftbegabung einen Überlegenheitsanspruch gegenüber seiner Mitwelt ableiten. Als *anthropologisch* werden demgegenüber ganz allgemein Perspektiven bzw. Aspekte klassifiziert, die es mit Bedingungen und Eigenschaften des menschlichen Daseins zu tun haben.

Die Vernunft ist dabei nur eine von vielen Eigenschaften, die sich auf dem „wahren Antlitz des Menschen“ abzeichnen. Aus der großen Anzahl weiterer anthropologischer Kennzeichen greife ich im Folgenden drei heraus. Hierbei wird deutlich, dass die anthropologische Wende eine notwendige Voraussetzung darstellt, um den gegenwärtigen Rahmenbedingungen theologischen Denkens gerecht zu werden.

Erstens weist die Anthropologie den Menschen als das *animal symbolicum* aus. Der Mensch, daran erinnert dieses Konzept, behält die Einsichten der Vernunft nicht für sich, sondern er ist in der Lage, sie zeichenhaft zu repräsentieren. Er ist das Wesen, das seinen sinnlichen Eindrücken einen symbolischen Ausdruck verleiht – und umgekehrt mithilfe der Zeichen seine Wahrnehmung der Wirklichkeit schärft. In dieser Dynamik ist er an das Repertoire an Symbolen gebun-

den, das seine Kultur gerade bereithält. Wer vom Menschen als Vernunftwesen spricht, spricht in diesem Sinne immer zugleich vom Menschen als Kulturwesen.²

Dieser Aspekt menschlichen Daseins präsentiert sich in einer Zeit der tagtäglichen Begegnungen zwischen Milieus und Kulturen nicht selten als eine Realität des Konflikts. Der Zeichenvorrat, an dem sich die Menschen bedienen, variiert mit dem Kontext, in dem sie sozialisiert sind. Eine Theologie, die der Vermittlung des religiösen Glaubens über die Grenzen von Milieus und Kulturen hinweg dienen will, muss sich mit diesen Zusammenhängen auseinandersetzen. Allein einer anthropologisch sensibilisierten Theologie wird es gelingen, die zeichenhafte Kommunikation über Gott unter dieser Vorgabe lebendig zu halten.

Zu den Facetten des Menschseins zählt zweitens die Einbildungskraft. Der Mensch ist das Wesen, das sich Vorstellungen macht und sich im Handeln an seinen kreativen Setzungen orientiert. Die Begabung mit Fantasie ist dabei für sich genommen ambivalent: die Imagination kann leere Illusionen hervorbringen oder dichte Kreativität. Sie kann von der Realität entfremden oder zur Differenzierung unserer Realitätswahrnehmung beitragen.

Im Horizont öffentlicher Diskurse, in denen Beschreibung und Fiktion fließend ineinander übergehen, wird diese Ambivalenz zum Problem. Die Bezugnahme auf Gott erscheint angesichts dessen nur so lange seriös, wie sich die Konstitution religiöser Vorstellungen gegen die Konstitution interessengeleiteter Erfindungen abgrenzen lässt. Allein eine Theologie, die von der anthropologischen Expertise in Sachen Fantasiebegabung zu lernen bereit ist, kann das religiöse Sprechen von Gott in diesem Sinne als einen epistemisch wie machethisch redlichen Diskurs ausweisen.

Menschsein bedeutet drittens, um die eigene Kontingenz zu wissen und das damit verbundene Unbehagen auszuhalten. „Der Mensch“, notiert Hans Blumenberg „ist ein vernünftiges Wesen, weil seine Existenz unvernünftig, nämlich: ohne erbringbaren Grund ist.“³ Die Begriffe der Vernunft beziehen ihre Bedeutung aus der Notwendigkeit, sich auf die eigene Grundlosigkeit einen Reim zu machen. Sie schweigend hinzunehmen, ist dem Menschen ebenso wenig möglich, wie sie existenziell zu integrieren. Dieses paradoxe Moment der *conditio humana* erklärt für Blumenberg, warum der Mensch dauerhaft auf eine beruhigende Erzählung von außen angewiesen zu sein scheint. „Weshalb sind wir trostbedürftig? Weil wir keinen Grund haben dazusein.“⁴

Die gesellschaftlichen Dynamiken der Globalisierung und der Pluralisierung rücken das Bewusstsein über die Kontingenz der individuellen Existenz besonders hartnäckig in den Fokus. Nicht allein die elementare Tatsache, dass er existiert, sondern auch die Art und Weise, wie er existiert, erlebt der Mensch grundsätzlich als eine Option neben zahlreichen anderen. Vor diesem Hintergrund steht die Theologie vor dem Anspruch, das existenzielle Trostbedürfnis von selbstreferenziellen Gesten der Sinnsuche zu unterscheiden. Allein eine Theolo-

² Vgl. hierzu E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, hg. von B. Recki, Hamburg 2010, 9: „Die Kritik der Vernunft wird [...] zur Kritik der Kultur.“

³ H. Blumenberg, Beschreibung des Menschen, Frankfurt a. M. 2014, 639.

⁴ Ebd., 635.

gie, die mit der anthropologischen Tiefenstruktur des menschlichen Trostbedürfnisses vertraut ist, kann dafür sorgen, dass die eigentliche Bedeutung Gottes für den im Paradoxon seiner Kontingenz gefangenen Menschen zur Geltung kommt.

3 Ein nicht-ideologischer Anspruch auf Universalität

Die zweite Spielart der Kritik an der anthropologischen Wende erinnert daran, dass sich die Angemessenheit allen Sprechens von Gott einzig und allein an der Wirklichkeit eben dieses Gottes bemisst. Aus dieser Perspektive gilt: Eine Anthropologie, welche die Eigenschaften des Menschen bis in die letzte Nachkommastelle ausrechnet, dient der Sache Gottes kein bisschen mehr als eine, die ihn auf die markante Eigenschaft seiner Vernunftbegabung abrundet. Die Kulturgebundenheit, die Einbildungskraft oder die Trostbedürftigkeit des Einzelnen gehen ebenso an der Sache der Theologie vorbei wie die kulturelle Pluralität, die Postfaktizität und die Globalisierung.

Das hier artikuliert Abstandsgebot, das die Theologie gleichsam vor den Keimen der Anthropologie und der Sozialphilosophie schützen soll, hat durchaus Gründe für sich. Schließlich ist der Gottesgedanke durchaus anfällig dafür, zugunsten kontingenter Interessen auf ein handhabbares Format reduziert und damit zugleich seines Wesens beraubt zu werden.

Im Gegenzug ist jedoch daran zu erinnern, dass die anthropologische Wende an die Vernunftkritik der Aufklärung anschließt. Von ihr erbt sie das Anliegen, den Eigenwert erfahrungsgesättigten Denkens gegenüber einer von der Erfahrung isolierten Spekulation sichtbar zu machen. Von ihr übernimmt sie zugleich das Interesse an der Frage, ob sich nicht auch und gerade aus dem Zusammenspiel von Anschauung und Begriff so etwas wie normative Verbindlichkeit oder universale Geltung gewinnen lässt.

Der Vorwurf der Gottvergessenheit mündet also in eine Konkurrenz zwischen theologischer und epistemischer Demut – eine Konkurrenz also, die auf den ersten Blick keinen eindeutigen Favoriten erkennen lässt. Aus der eingangszitierten Passage von Schillebeeckx lässt sich allerdings ein m. E. tragfähiges Kriterium ableiten, um zu entscheiden, welche Anordnung dieser beiden Demutsvarianten dem übergeordneten Interesse der Theologie entspricht.

Dieses übergeordnete Anliegen der Theologie besteht für Schillebeeckx darin, den Abstand zwischen dem Universalitätsanspruch der christlichen Botschaft und Formen eines „ideologischen Anspruchs“ zu garantieren. Als ideologisch lässt sich eine Einstellung nun im Einklang mit jüngeren Ideologietheorien⁵ dann qualifizieren, wenn sie die konstitutiv mit der menschlichen Praxis verschränkten Überzeugungen irreführenderweise als dieser Praxis vorgängige Wahrheiten ausgibt.

Die Ideologie hat es also mit einer Isolation zwischen Theorie und Praxis zu tun, die nicht nur ein blindes Tun, sondern zugleich auch ein leeres Reden zur

⁵ Vgl. u. a. R. Jaeggi, Was ist Ideologiekritik?, in: dies./T. Wesche, Was ist Kritik? Frankfurt a. M. 2021, 266–295, hier: 268f.

Folge haben kann. Ideologisch, so bringt Cornelius Castoriadis diese Auffassung auf den Punkt, ist ein Set an Überzeugungen genau dann, wenn es „den Leuten ermöglicht, das eine zu sagen und das andere zu tun, anders zu erscheinen, als sie in Wirklichkeit sind.“⁶

Genau dies jedoch – immer wieder einen Raum zu bieten, in dem Menschen das Eine sagen und das Andere tun – ist eine chronifizierte Schwäche der Kirche. Eine Theologie, die sich dieser Kirche verpflichtet fühlt, wird das Anliegen der Entideologisierung religiösen Sprechens daher in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen. Sie wird die epistemische Demut nicht länger als Konkurrentin der theologischen Ernsthaftigkeit begreifen, sondern als deren notwendige Voraussetzung. Sie wird sich auf die Mühen des „zugleich“ einlassen, um das „religiöse Sprechen von Gott“ als bleibende Option auszuweisen.

Die anthropologische Wende ist also mitnichten am Ende. Sie fängt gerade erst an.

Dr. Annette Langner-Pitschmann ist Professorin für Theologie in globalisierter Gegenwart an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Kontakt: langner-pitschmann@em.uni-frankfurt.de

⁶ C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt a. M. 1990, 22.

VERONIKA WEIDNER

Was für eine prozessorientierte Wende spricht

In essayistischem Stil und Stakkato erlaube ich mir, die mit der anthropologischen Wende in Philosophie und Theologie verbundenen Errungenschaften kritisch zu würdigen. Daran anschließend plädiere ich für einen von der Auseinandersetzung mit dem Prozessparadigma inspirierten Perspektivwechsel, der mir zumindest bedenkenswert zu sein scheint, um etablierte Anthropozentrismen zu überwinden.

1 Wer wendete wohin?

Die in philosophischer wie theologischer Hinsicht vollzogene anthropologische Wende bleibt eminent bedeutsam. In der Philosophie plausibilisierte Immanuel Kant die erkenntnistheoretische Einsicht, dass Menschen nicht die empirisch wahrnehmbare Realität an sich mitsamt ihren Einzeldingen erkennen. Stattdessen sprach er sich dafür aus, dass wir uns diese Realität und jedes einzelne Ding gewissermaßen konstruieren – mithilfe unserer im Verstand verorteten Kategorien und reinen Anschauungsformen, die die Flut unserer Sinneseindrücke ordnen und strukturieren. Kein Mensch hat dieser kopernikanisch-transzendentalen Denkende zufolge einen unvermittelten epistemischen Zugriff auf das, was ist. Empirische Erkenntnis ist nie unbedingt oder voraussetzungslos.

Theologischerseits knüpfte Karl Rahner daran an, indem er als Bedingung der Möglichkeit jeder Art von Erkenntnis und Erfahrung, aber auch libertarisch freier Willensentschlüsse und Handlungen die Verwiesenheit jedes Menschen auf den unendlichen, transzendenten Horizont namens Gott bestimmte. Es ist eines der großen Verdienste Rahners, der Zunft wie der kirchlichen Verkündigung ins Stammbuch geschrieben zu haben, die zentralen Glaubensinhalte in ihrer Bedeutung für den Menschen und dessen gelingendes Leben zu erschließen. Nicht etwa sei der Mensch für die Glaubenslehre da, sondern umgekehrt die Glaubenslehre für den Menschen. Damit einher geht das Plädoyer für eine zeitgemäße Hermeneutik und je neue Erschließung sowie Praxis des Glaubens, die für die soziokulturellen und historischen Kontexte der Gesprächspartner(innen) sensibel ist.

2 Wieso erneut wenden?

Diese zwei skizzierten, Kehrtwenden auslösenden geistigen Errungenschaften erhalten mittlerweile aber nicht mehr ohne weiteres nur Applaus. Sie können als

Ausdruck eines protagonereisch anmutenden Selbst- und Weltverständnisses verstanden werden, dem zufolge der Mensch das Maß, Zentrum und Ziel aller Dinge ist. Das auf sich selbst zurückgeworfene menschliche Subjekt, das im Gegensatz zu anderen Lebewesen das Potenzial zur aktualisierten Rationalität *par excellence* hat und nebenbei auch höchster emotionaler Empfindung fähig ist, erschafft sich, stark überzeichnet dargestellt, seine eigene Ich-Welt. Die Mit- und Umwelt ist für das Einzel-Ich nur relevant, insofern sie sich auf es bzw. es sich auf sie bezieht.

Alternativ wird dem Menschen in Gottes Heilsplan, inspiriert von einer spezifischen Lesart jüdisch-christlicher Schöpfungstheologien, eine königliche Krone aufgesetzt. Das verheißene Leben in Fülle gelte vor allem und grundsätzlich der Menschheit. Nur noch selten wird das zwar mit einer expliziten Herrschafts- und Unterwerfungsrhetorik gegenüber der nicht-menschlichen Schöpfung verbunden. Implizite Hierarchisierungen der Werthaftigkeit geschöpflicher Kreaturen und der Nutzbarmachung sowie Verwertbarkeit von als weniger wertvoll erachteten Mitgeschöpfen sind hingegen immer noch keine Seltenheit. Doch dies wird zunehmend begründungspflichtig – ebenso wie epistemische Entwürfe, die soziale und interdependente Dimensionen des Erkennens vernachlässigen. Kurzum, ein philosophisch wie theologisch artikulierter Ich-zentrierter Anthropozentrismus gilt nicht mehr als unstrittig.

Die biologische Evolutionsforschung unterscheidet zwischen nicht-menschlichen und menschlichen Tieren. Angesichts verschiedener Studien stellt sich vermehrt die Frage, inwiefern auch nicht-menschliche Tiere emotional empfinden und erkennen können, mentale Bewusstseinszustände aufweisen bzw. über eine Vorform Zeichensprachlicher Kompetenz verfügen. Neugeborenen Menschen gegenüber sind Säugetiere wie Affen, Delfine oder Wale in puncto Empfindungsfähigkeit und Bewusstsein überlegen, speziell Schimpansen können Zeichensprachen erlernen und strategisch denken. Manche Menschen hingegen sind aufgrund schwerer Schicksalsschläge oder auch angeborener Beeinträchtigungen hierzu noch nicht einmal potenziell fähig. Offenkundig ändert dies nichts an ihrem unermesslichen Wert und ihrer unveräußerlichen Würde – und wenn diese verletzt oder ansatzweise in Abrede gestellt wird, gilt es, entschieden Einspruch zu erheben. Doch nur wenige wehren sich dagegen, dass nicht-menschliche Tiere, die aktual Formen von Empfindungen, Erkenntnissen und sprachlichen Verständigungsformen aufweisen, als Schießobjekt, Kuscheltier, Laktoselieferant, Kleidungsstück oder Abendessen behandelt werden. Instrumentell haben sie einen Wert, als intrinsisch wertvoll gelten sie wohl kaum.

Ich meine, es wäre an der Zeit, nicht nur über Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Empfinden bei nicht-menschlichen Tieren nachzudenken. Auch die soziale Epistemologie könnte zusätzlich dadurch plausibilisiert werden, dass wir wie nicht-menschliche Lebewesen als soziale Tiere nicht isoliert die Welt entdecken und uns in ihr zurechtfinden. Darüber hinaus gilt es verstärkt zu betonen, dass der auf das Gelingen menschlichen Lebens ausgerichtete Glaube auch das Gelingen nicht-menschlichen Lebens beinhaltet, mit dem es im Ökosystem untrennbar verbunden und verwoben ist.

Die durch menschliches Handeln mitverursachte Klimakrise verdeutlicht, dass wir Menschen unsere Verantwortung für die Mit-Schöpfung, selbst wenn von einer

monarchischen Sonderstellung des Menschen ausgegangen wird, eklatant vernachlässigt haben. Das anthropozentristische Anthropozän könnte apokalyptisch enden. Niemand kann mehr die Augen davor verschließen, dass sich steigende Konsumansprüche, schicke Jetlag-Trips, Massenhaltungen sogenannter Nutztiere, Brandrodungen im Amazonas oder die Zerstörung maritimer Seeunterwelten das ökologische Gleichgewicht ins Wanken gebracht haben.

3 Womit dann wenden?

Was uns fehlt, ist vermutlich nicht die Ahnung, dass und wohin eine neue Wende ungefähr ansteht. Worüber Uneinigkeit oder zuweilen auch Ratlosigkeit zu herrschen scheint, ist, mithilfe welcher erkenntnistheoretischen, metaphysischen und schöpfungstheologischen Annahmen diese Wende gedanklich wie praktisch vollzogen werden kann. Meines Erachtens bietet sich hier die Orientierung am prozessphilosophischen bzw. -theologischen Paradigma an. Dieses sei im Folgenden kurz angedeutet. Ihm zufolge ist alles in der Welt Seiende relational aufeinander verwiesen sowie mit der Fähigkeit zum Erfassen mentaler Gehalte ausgestattet. Mit zunehmendem evolutionärem Fortschritt wächst die Intensität und Komplexität des bewussten Erlebens und Erkennens. Zwischen nicht-menschlichen und menschlichen Tieren gibt es diesbezüglich nur graduelle Unterschiede. Hier wird die evolutionäre Entwicklung von nicht-menschlichen zu menschlichen Tieren erklärbar. Fragwürdig werden Versuche, nicht-menschlichen Tieren eine essentialistische Differenz und Minderwertigkeit zuzuschreiben. Wird die interrelational miteinander verbundene und aufeinander angewiesene, sich stets ereignishaft weiterentwickelnde Schöpfung mit Catherine Keller als Genesis-Kollektiv aufgefasst, gebietet sich der Schutz des sensiblen Ökosystems von selbst. Angeregt durch das göttliche, finalursächlich wirkende Werben und Locken erschafft und transformiert sich die Welt in ko-kreatürlichen, kreativen Prozessen auf je neue Weise. Da Gott nicht *ex cathedra* Katastrophen verhindernd, wirkursächlich-rettend eingreifen kann, das Geschehen in der Welt umgekehrt aber in Gott eingeht und Gott sozusagen nicht unberührt lässt, wird das Mitwirken an einer achtsamen, lebensbewahrenden Kultur auch religiös umso dringlicher. Das Prozessdenken ist selbst im Werden, vielfältig und enthält einige unkonventionelle Ansichten, die selbst wiederum einer kritischen Würdigung zu unterziehen sind. Insbesondere ist deren Vereinbarkeit mit zentralen christologischen und eschatologischen Glaubensinhalten genauer zu prüfen. Vielleicht wäre das Überdenken und Weiterdenken prozessorientierter Ideen ein hilfreicher Zwischenschritt, um Anthropozentrismen und deren Folgen zu überwinden.

Dr. Veronika Weidner ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Philosophie der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: v.weidner@thf-paderborn.de

HOLGER ZABOROWSKI

Vom (und mit dem) Menschen sprechen – *nach* der Aufklärung

1 Erschütterungen des Menschlichen: Menschendämmerung?

Je nach eigenem Standpunkt, Perspektive oder Interesse zeigt sich, was in den letzten vier Jahrhunderten in Europa und der Welt geschehen ist, in ganz unterschiedlicher Art und Weise. Gegenwärtige Debatten über die globale Umweltkrise, über den Kolonialismus und seine Nachwirkungen oder über Konflikte und Kriege lassen die sonst so strahlende Neuzeit in höchst ambivalentem Licht erscheinen. Was über die Geschichte im Großen und Ganzen gesagt werden kann, gilt auch für die Ideen- und Geistesgeschichte der Moderne im Besonderen. Auch diese zeigt sich voller Spannungen, Mehrdeutigkeiten und oszillierender Momente. Auch sie ist heute – im resümierenden Rückblick, aber auch mit Blick auf die Herausforderungen der unmittelbaren Gegenwart – fragwürdig geworden.

Ein Aspekt scheint jedoch ohne Frage für das neuzeitliche Denken von entscheidender Bedeutung zu sein: eine zuvor nicht bekannte, eine zuvor auch gar nicht mögliche Zentralstellung des Menschen. Im Zeitalter der Renaissance und des Humanismus rückt der Mensch in die Mitte der Aufmerksamkeit, und zwar in ebenfalls höchst schillernder Weise: als Subjekt oder als Objekt des Denkens; als Herr über die Natur oder als bloßes Naturwesen; als demütiges Geschöpf oder als souveräner Schöpfer. Erst in der Moderne wird der Mensch zum entscheidenden Maß aller Dinge – und zugleich unterwirft er sich allzu menschlichen Maßstäben. Die reflexive Hinwendung des Menschen zu sich selbst ist in ihrer Radikalität zugleich eine Abwendung von anderen möglichen Zentren des Denkens und der Wirklichkeitserfahrung, die gänzlich in den Hintergrund rücken oder im Hinblick auf die Zentralposition des Menschen umgedeutet werden. Im Lichte dieses Zentrums erscheint vieles in zuvor unbekannter Deutlichkeit und Größe – und bleibt vieles andere im Schatten, am Rande, in Verdrängung und Vergessenheit.

Im 20. Jahrhundert intensiviert sich diese humanistische Hinwendung zum Menschen noch. Es beginnt das Zeitalter wissenschaftlicher Anthropologien, das in aller Gebrochenheit bis in die Gegenwart reicht. Eine Vielfalt verschiedener Sichtweisen wird eingenommen, um über den Menschen etwas auszusagen. Endlich soll es gelingen, die Frage des Menschen nach sich selbst, ja, die Frage, die der Mensch selbst ist, zu beantworten. Der Mensch ist dies oder das oder auch etwas anderes. Ein Mängelwesen ist er. Ein *homo ludens*. Der ver-

nünftig, taktisch und effizient handelnde *homo oeconomicus*. Der vom Gehirn gesteuerte *homo cereбрalis*. Der *homo xyz*. Sollte er nicht sogar, wie ein Bestseller der jüngeren Vergangenheit suggeriert, der *homo deus* sein und die Stelle Gottes einnehmen? Festlegung des Menschlichen auf eine Formel.

Im Hintergrund dieser anthropologischen Versuche des letzten Jahrhunderts stehen maßgeblich die großen weltanschaulichen Kämpfe des 19. und 20. Jahrhunderts. Denn diese sind weniger *weltanschauliche* als vielmehr *menschenanschauliche* Auseinandersetzungen. Um den Menschen ging es in diesen Gigantomachien des Denkens: Frei oder determiniert? Zufällig entstanden oder von einem Gott geschaffen? Dem Tier oder den Engeln näher? Herr im eigenen Haus oder hilflos eingequetscht zwischen Es und Über-Ich? Gottgleich oder teuflisch? Vernünftiger Grund oder irrationaler Abgrund? Die nachidealistischen Debatten des 19. Jahrhunderts hatten nämlich das moderne Cogito, das freie, selbstbewusste, vernünftige Subjekt, das sich so gegeben hatte, als könnte nichts mehr es aus der Ruhe bringen, erschüttert. War das Ich so mächtig, wie es zu sein beansprucht hatte? Reichte sein Denken so weit, wie es ihm lieb und teuer erschienen war? War der Glanz des denkenden, die Welt ordnenden und sie handelnd gestaltenden Ich nicht nur eine Illusion, ein frommer Glaube, der nur im Schatten des Glaubens an Gott sinnvoll gewesen war? Ein Treppwitz der modernen Ideengeschichte? Stieß dieses riesenhafte Ich nicht wie die unsinkbare Titanic auf ihrer kühnen Jungfernfahrt auf Eis und musste untergehen, auch wenn niemand damit gerechnet hätte? Bleiben letztlich nicht nur Spuren dieses Subjektes, die sich im Sand verlieren, ein Traum vom Menschen, der sich allzu oft als Alptraum erwies?

Anthropologie im 20. Jahrhundert ist daher in sich selbst ein Krisenphänomen, eine Antwort darauf, dass fundamentale Gewissheiten erschüttert wurden. Diese Erschütterungen fanden nicht allein auf dem Gebiet der Geistes- oder Ideengeschichte statt: Nicht nur in der Theorie, sondern gerade auch in der Praxis des gelebten und, in der Tat, durchlittenen Lebens wurde der neuzeitliche Traum vom Menschen radikal infrage gestellt. Trägt nicht die *Animalitas* über die *Ratio* den Sieg davon? Doch können Vergleiche mit dem Tierreich der Gefährlichkeit des Menschen überhaupt Ausdruck verleihen? Zeigt sich heute nicht wiederum diese Abgründigkeit des Menschlichen, seine grenzenlose Fragwürdigkeit? Was ist der Mensch? Und noch viel (be-)drängender: Was oder wer bin ich überhaupt? Bin ich der, der ich zu sein denke? Gibt es mich – ein Ich? – überhaupt? Wer könnte ich sein? Wer sollte ich sein?

Ratlos stehen wir heute vor diesen Fragen. Wir ziehen Bilanz. Wie weise ist der *homo sapiens*? Müsste auf den Tod Gottes nicht auch der Tod des Menschen folgen? Wäre eine Welt ohne den Menschen nicht besser? Wer aber könnte das beurteilen? Aus welcher Perspektive ließe sich von „besser“ sprechen? Die Naturgeschichte ist amoralisch. Ein Erdbeben ist nicht in sich verwerflich. Es geschieht einfach. Punkt. Folgt also auf die Götterdämmerungen der Moderne nun eine Menschendämmerung? Der Tod des alten, an sich irre gewordenen Menschen und, wenn überhaupt, die Geburt eines neuen trans- oder sogar post-humanistischen Übermenschen?

Unsicher schauen wir uns um. Kaum wagen wir im Gewirr all der Krisen, die uns in Atem halten, nach vorne zu blicken. Hoffnung ist zu einem raren Gut geworden. Zu einem existenziellen Ausnahmegefühl. Wer wagte noch, etwas zu hoffen? Wenn überhaupt erlauben wir uns eine beschränkte, auf nahe liegende Ziele und kleine Wünsche bezogene Zuversicht. Selbstzweifel nagen an uns. Vielleicht ist ein Blick nach vorne noch gar nicht möglich. Vielleicht müssen wir noch einmal zurückschauen, darauf, was passiert ist, wie wir dorthin gekommen sind, wo wir, Menschen der Spätmoderne, nun stehen, um erneut nach vorne blicken zu können. Was aber zeigt sich, wenn wir zurückschauen?

2 Dialektik der Aufklärung: Die Notwendigkeit einer Meta-Kritik?

Es zeigt sich zunächst das, was sich in den Erschütterungen des Menschlichen bereits angedeutet hat: eine fundamentale Ambivalenz. Oder anders: die viel diskutierte Dialektik der Aufklärung, und zwar in ihrer neuzeitlichen Gestalt. Denn Aufklärung gab es schon vor der Moderne. Es gab eine antike, eine biblische, eine mittelalterliche Aufklärung. Es findet sich Aufklärung in China, in Indien und an manchem anderen Ort. Aufklärung ist zutiefst menschlich. Sie beginnt dort, wo Menschen der Welt auf den Grund gehen und Licht ins Dunkel zu bringen versuchen. Wenn sie fragen, warum etwas so ist, wie es ist. Es wäre vermessen, nur der Neuzeit oder nur dem Westen die Kraft der Aufklärung zuzuschreiben. Aber es scheint so, als ob nur die Aufklärung in ihrer neuzeitlich-westlichen Gestalt in so hohem Maße dialektisch ist und bei allem Lichte eine so dunkle Seite zeigt – bis heute. Jede These gebiert eine Antithese, jede Position ihre Negation; jede Erleuchtung ist mit neuen Dunkelheiten verbunden. Präsenz gibt es nur um den Preis der Verbergung. Das haben Theodor W. Adorno und Max Horkheimer angesichts der Schrecken der totalitären Regime und der Unheilsgeschichten des 20. Jahrhunderts herausgearbeitet. Aber sie waren nicht die ersten, die auf die Abgründigkeit aufgeklärten Denkens aufmerksam gemacht haben. Ganz im Gegenteil durchzieht die Moderne immer auch die Kritik an ihr. Descartes ist nicht ohne Pascal, der Rationalismus nicht ohne Rousseau, die Klassik nicht ohne die Romantik, Kant und der Idealismus nicht ohne Nietzsche und Schopenhauer zu denken. Vermutlich spiegelt sich gerade in dieser Dialektik der immer noch beeindruckende und Ehrfurcht gebietende Erfolg neuzeitlicher Aufklärung.

Allzu aufgeklärtes Licht kann, so scheint es also, alles andere überstrahlen. Es kann so hell leuchten, dass man erblindet durch die Welt geht. Wenn man alles durchschaut, sieht man nichts mehr, denn das, was man sehen wollte oder sollte, hat man „durchgeschaut“. Allzu aufgeklärte Neuerungen können den Menschen selbst erblassen lassen, obwohl er doch auf seine Errungenschaften stolz sein könnte. Andererseits: Ohne Licht gäbe es nicht einfach keinen Schatten, sondern alles wäre in Dunkelheit getaucht. Auf das Licht können wir nicht verzichten. Wirkliches Menschsein findet außerhalb der Höhle der Ignoranz statt. Alle Menschen, so schon Aristoteles, streben von Natur aus nach Wissen.

Menschen zeichnet eine Sehnsucht nach Wirklichkeit, nach Wahrheit, nach Erleuchtung aus. Daher kann man auf die Aufklärung nicht verzichten. Ihr Licht zieht uns an. Fordert uns heraus. Ja, man darf nicht darauf verzichten, so verführerisch dies auch erscheinen mag. Die Schattenseiten der Aufklärung dürfen somit nicht dazu führen, das Projekt der Aufklärung radikal infrage zu stellen oder die Idee des Menschen – seiner Freiheit, seiner Verantwortung, seiner Würde – gänzlich zur Disposition zu stellen, als sei er nur ein anderes Tier, Spielball einer blinden Evolution, ein Wesen, das tragischerweise um sich selbst zu wissen scheint.

Ein solches Unterfangen wäre auch gar nicht möglich. Denn eine solche Infragestellung würde nicht nur noch vom Erbe der Aufklärung zehren, sie wäre selbst zutiefst aufklärerisch. Aus dem Lichtkreis der aufgeklärten Vernunft käme sie nicht heraus. Einen Weg zurück – in die Gräben der Ignoranz, zur Naivität der Kindheit, zur Unschuld des Nichtwissens – gibt es nicht, es sei denn im Rahmen eines radikalen Kultur- und Geschichtsabbruchs. Jeder Versuch einer anti-aufklärerischen Rückkehr in eine vormodernde Vergangenheit, aber auch jeder Versuch der vorausseilenden Aufhebung oder des kühnen Überstiegs über die Aufklärung hinaus geschieht im Horizont und auch mit den Mitteln dessen, was kritisiert werden soll. Bestenfalls führen diese Versuche zu traurigen Kämpfen gegen Windmühlen. Schlimmstenfalls zur regressiven oder progressiven Barbarei.

Geschichte lässt sich nicht ungeschehen machen. Sie lässt sich nur weitergehen. Nach der Aufklärung, d. h. nach der modernen Epoche der Aufklärung, kann man nur nach, d. h. gemäß der Aufklärung weitergehen. Und das kann und muss nur der Mensch mit seinem aufrechten, in die Weite der Welt und die Offenheit des Himmels hinausreichenden Gang. Und das ist auch gut so. Aufklärung ist also nicht einfach nur Schicksal. Dem Fatalismus darf nicht nur nicht das letzte Wort bleiben; auch das erste Wort ist ihm verwehrt. Unserer Freiheit müssen wir uns stellen. Und dies ist auch möglich. Denn immer ist Kritik möglich – und immer auch notwendig, die Not wendend.

3 Jenseits der Einseitigkeiten: Vom (und mit dem) Menschen sprechen?

Die Aufklärung bedarf daher nicht der Feindschaft oder Gegnerschaft, nicht der sentimental Beschwörung einer lange untergegangenen Welt – die so, wie man sich das vorstellt, zumeist nie existiert hat – nicht des Abgesangs, der etwas ganz Neues an ihre Stelle setzen will, sondern der Kritik – und zwar mit ihren eigenen Mitteln. Aufgeklärte Aufklärungskritik ist heute immer noch und immer wieder vonnöten. Eine solche metakritische Perspektive stößt schnell auf ein Moment der neuzeitlichen Aufklärung, das ihre dialektische Natur besser verstehen lässt. Dem aufgeklärten Denken ging es *mutatis mutandis* darum, das Ganze als Einheit zu denken und der vereinheitlichenden Kraft der Vernunft unterzuordnen. Die Denkform der Aufklärung ist daher – bis zu den heutigen „-ismen“ – das System, das es erlaubt, alles, was ist, auf ein stabiles,

absolut gewisses Fundament zu stellen und die Vielfalt der Wirklichkeit von einem einzigen Grundprinzip abzuleiten. Alles – Theorie und Praxis, Mikro- und Makrokosmos, Mensch und Gott, Geschichte und Natur und selbst Freiheit und Notwendigkeit – sollte auf einen Begriff gebracht werden oder zumindest von einem einzigen Prinzip hergeleitet und begründet werden. Wo das nicht gelang, führte es oft nicht zur Einsicht in die Grenzen der Begriffe, sondern dazu, das, was ist, den Begriffen anzupassen. Dem Denken hat alles zu gehorchen. Friedrich Nietzsche war somit nicht der erste, der mit dem Hammer philosophierte. Er wusste um die Gewalttätigkeit, die einer bestimmten Art des Denkens zueigen sein kann (nicht muss!) – einem oft rein apriorischen oder Realität konstruierenden und „herstellenden“ Denken auf Kosten dessen, was wirklich ist, was nicht erdacht werden kann, was sich dem bloßen Denken in seiner Gegebenheit immer auch entzieht. So durchzieht eine gewisse Einseitigkeit die Moderne von ihren Anfängen her. Sie bleibt in ihrem Identitätswahn blind für das Andere, die Unterschiede und Buntheiten, die Differenz, das Unvordenkliche.

Sollte daher ein über die Aufklärung aufgeklärtes, die Aufklärung selbst auf eine andere, höhere Stufe hebendes Denken nicht gerade das Unvordenkliche, das, was sich nicht denken lässt, bevor es sich ereignet hat, in den Blick nehmen? Gerade dann würde aber auch der Mensch neu in den Fokus geraten: nicht als Vernetzungspunkt von Allgemeinheiten, sondern in seiner konkreten Situation, als dieser besondere Mensch, als ein Mensch mit Namen, als Wesen mit einer Geschichte, das in seiner Freiheit Schuld und, theologisch gesprochen, auch Sünde auf sich lädt, aber auch immer wieder aus Verantwortung, Sorge für den Anderen, Liebe handelt und dabei ganz Neues in die Welt bringen kann.

Dieser Mensch ist nicht Objekt für ein Subjekt, sondern entzieht sich den festlegenden Definitionen und Begriffen. Er verliert sich im Unendlichen, immer wenn man versucht, ihn auf eine erkenntnis- und auch herrschaftsaffine Gegenständlichkeit zu reduzieren. Denn der Mensch in diesem Sinne ist nicht etwas, das sich mit den Mitteln wissenschaftlich-anthropologischer Vernunft begreifen und erklären ließe, über das theoretisch gesprochen werden könnte, das sich abstrakten Prinzipien unterwerfen ließe, ja, noch nicht einmal selbst ein abstraktes Prinzip, sondern jemand, von dem her und zu dem und mit dem sich sprechen lässt – und von dem man dann auch hören kann. Vielleicht sollte man von ihm eher dichten als denken, aber auf jeden Fall muss man anders von ihm denken, als wir lange gedacht haben, gerade auch in allzu aufgeklärten Zeiten. Gerade weil die anthropologische Wende für uns heute unhintergebar ist, lässt sie sich modifizieren, gestalten, ins Mehr- und Vieldeutige hinein weiterdenken, ins Heute übersetzen: als dialogische Wende zum konkreten Du, als barmherzige oder solidarische Wende zum Anderen und seinem Anspruch, als Wende, die sich vom anderen Menschen her ereignet.

Was also kann es bedeuten, nach der Aufklärung vom Menschen zu sprechen? Es kann nicht bedeuten, das Projekt der Aufklärung radikal infrage zu stellen. Wir können nicht zurück und nur um den Preis der Selbstaufgabe über die Aufklärung hinaus. Die Aufklärung – und mit ihr die anthropologische Wende – ist nicht nur eine Epoche, sondern eine Grundhaltung des Menschen. Es kann nur

bedeuten, in der Zeit nach der Aufklärung in einem ersten Sinne, das heißt nach der aufgeklärten Moderne, in der Spätmoderne, gemäß der Aufklärung vorzugehen. Also: die Ideale der Aufklärung nicht zu verraten, sondern sie, gerade weil sie heute immer auch infrage gestellt werden, tiefer zu verstehen und aus diesem vertieften Verständnis heraus zu verteidigen. Gerade dann kann sich auch der Mensch in seiner faktischen Gegebenheit, als unvordenkliche Gabe, als Anspruch und radikale Herausforderung für jedes vereinnahmende und vereinheitlichende Denken zeigen und neue, überraschende, lange verdrängte oder vergessene Wege zur Wirklichkeit aufscheinen lassen.

Dr. Dr. Holger Zaborowski ist Professor für Philosophie an der Universität Erfurt.

Kontakt: holger.zaborowski@uni-erfurt.de

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

Theologie braucht eine relationale und eingebettete Anthropologie

1 Das Ende der anthropologischen Wende?

Von Gott ist nicht mehr zu sprechen, ohne auch vom Menschen zu sprechen und umgekehrt. Das ist eine zentrale Einsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, deren entscheidende Konsequenz die anthropologische Wende in der Theologie darstellt. Diese wurde für die christliche Soziallehre und Sozialethik durch ihre Mittelpunktstellung des Menschen äußerst relevant.

Mit der Veröffentlichung des ersten Berichts an den Club of Rome unter dem Titel „Grenzen des Wachstums“ von 1972 gewinnt eine andere Fokussierung – ebenfalls mit theologischem Einfluss – wachsende Bedeutung: der ursprünglich theologische, aber profanierte Begriff der Schöpfung und die Sorge um deren Bewahrung. Er scheint zum Gegenbegriff unserer modernen, von technologischem und ökonomischem Fortschritt geprägten Zivilisation avanciert zu sein, in der man die Ursache für die vielfältigen ökologischen Krisen erkennt. Damit untrennbar verbunden ist der Vorwurf, dass es genau dieser Mensch ist, der – nicht zuletzt aufgrund seiner theologisch untermauerten Mittelpunktstellung – diese (um)weltzerstörende Zivilisation hervorgebracht hat. Muss in Konsequenz daraus zur Abwendung der Krisen und zugleich aus der Logik der Schöpfungstheologie die anthropologische Wende beendet werden? Ist das gerade auch im Blick auf die Anthropozändebatte eine theologisch stimmige und sozialetisch plausible Antwort auf die aktuellen Herausforderungen? Das soll im Folgenden untersucht werden.

2 Die Entwicklung: Von der anthropologischen Wende zum Schöpfungsdiskurs

Die anthropologische Wende hat ihren zentralen ethischen Ausdruck gefunden in der Mittelpunktstellung des Menschen in der katholischen Soziallehre. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) von 1965 heißt es: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss auch sein die menschliche Person“ (GS 25; vgl. auch GS 63). Dieser Grundsatz formuliert das, was auch mit dem sogenannten christlichen Humanismus gemeint ist. Damit setzt man sich einerseits ab von einem atheistischen Humanismus, man thematisiert andererseits die Geburtsstunde eines neuen Humanismus, für den die Öffnung auf die Transzendenz und spezifischer für den personalen Gott

ebenso konstitutiv ist wie die Ausrichtung auf die Verantwortung für die anderen Menschen und Völker. Papst Paul VI. spricht in *Populorum progressio* (1967) vom integralen Humanismus als der „umfassende[n] Entwicklung des ganzen Menschen und der ganzen Menschheit“ (*Populorum progressio* 42). Diese Mittelpunktstellung des Menschen impliziert zugleich auch die Verantwortung für den anderen und die gesamte Gemeinschaft; Papst Franziskus spricht diesbezüglich vom solidarischen Humanismus. In der personalistischen Konzeption der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II. ist vor allem die Rede vom Menschen als Person, mit seiner unteilbaren Würde und seiner unwiederholbaren Einzigartigkeit sowie mit den daraus resultierenden Rechten. Die anthropologische Wende bringt für die christliche Sozialethik in der nachkonziliaren Entwicklung ihre menschenrechtliche Orientierung mit sich.

Die zunehmende Bedeutung des Schöpfungsdiskurses, auch im Kontext des Anthropozändiskurses¹, stellt speziell für die anthropologische Wende eine besondere Herausforderung dar. Gemeint ist die Frage nach den Implikationen des biblischen Herrschaftsauftrags, den Gott dem Menschen erteilt hat (vgl. Gen 1,28). In ökologisch-theologischen Diskussionen wurde immer wieder Anklage gegen die Theologie erhoben, dass der jüdisch-christliche Schöpferglaube durch die Lehre vom biblischen Herrschaftsauftrag der Willkürherrschaft des Menschen über die Natur und damit deren Ausbeutung und Zerstörung Tor und Tür geöffnet habe. Dieser Vorwurf wurde erstmalig 1967 von Lynn White in Amerika erhoben, dann von Carl Amery 1972 sowie schließlich von Eugen Drewermann 1981 aufgegriffen.

Aber ein Blick auf Gen 1 verdeutlicht, dass der genannte Vorwurf die biblische Aussage missversteht. Bei dem Herrschaftsauftrag geht es nicht um eine „absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe“ (*Laudato si'* 67), sondern um ein Herrschen als Hüten im Sinne von „schützen, beaufsichtigen, bewahren, erhalten, bewachen“ (ebd.). Dieses Herrschaftsrecht ist also nicht willkürlich oder despotisch zu verstehen, die anderen Geschöpfe bzw. die gesamte Schöpfung sind nicht rücksichtslos für die eigenen Interessen auszubeuten. Die Bibel unterstreicht vielmehr in vielfältigen Bildern die Gemeinschaft alles Lebendigen; die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor allem Erschaffenen, der Kulturauftrag meint treuhänderische Verwaltung und Fürsorge.

Trotzdem sind die Christ(inn)en nicht völlig unbeteiligt an der Entwicklung der Ausbeutung und Zerstörung der Erde: Die Christ(inn)en und die Kirche(n) tragen eine Mitschuld am ökologischen Desaster, weil sie ihren biblischen Grundlagen untreu geworden sind. Ergibt sich aber daraus notwendig das Ende der anthropologischen Wende? Gibt es nur die Alternative, eine Ethik vom Menschen her oder von der Schöpfung her zu entwerfen? *Tertium non datur*?

¹ Vgl. M. Vogt, *Christliche Umweltethik*, München 2021, 51f.

3 Falsche Alternativen: Mensch oder Schöpfung im Zentrum

Für die Antwort ist ein detaillierterer Blick auf die theologische Hermeneutik des Schöpfungsbegriffs zu werfen.

3.1 Der theologische Schöpfungsbegriff

Der Begriff der Schöpfung wird gegenwärtig meist undifferenziert benutzt als „intakte Natur“, als „vom Menschen unberührte Natur“, so, dass anthropogene Produkte der Kultur und Zivilisation² nicht zur Schöpfung gehören.

Allerdings wäre die Sinnspitze des theologischen Schöpfungsbegriffs deutlich verfehlt, würde man bei dieser letztlich romantisierenden Sicht auf Natur stehen bleiben. „Von ‚Schöpfung‘ zu sprechen“, so Papst Franziskus, „ist für die jüdisch-christliche Überlieferung mehr als von Natur zu sprechen, denn es hat mit einem Plan der Liebe Gottes zu tun, wo jedes Geschöpf einen Wert und eine Bedeutung besitzt“ (Laudato si' 76). Entscheidend ist die Hermeneutik: Während der Bezugsrahmen bei der Rede von der Natur ein naturwissenschaftlich-analytischer ist, ist es bei der Rede von Schöpfung ein genuin theologischer: „[D]ie Schöpfung kann nur als ein Geschenk begriffen werden, das aus der offenen Hand des Vaters aller Dinge hervorgeht“ (Laudato si' 76). Theologisch gesehen kann „von ‚Schöpfung‘ nicht geredet werden, ohne zugleich vom Schöpfer zu reden“³.

Anders gewendet bedeutet das, dass alles, was nicht Gott ist, Schöpfung ist!⁴ Also ist auch der Mensch Teil der Schöpfung! Und – anders als im gewöhnlichen Sprachgebrauch – auch die kulturellen und zivilisatorischen Leistungen des Menschen sind dazuzuzählen. Schon von hier aus lässt sich in einem ersten Schritt festhalten, dass es nicht um die Alternative von Mensch oder Schöpfung gehen kann.

3.2 Die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten

Ein wesentlicher Impuls dieses Schöpfungsverständnisses steckt in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* thematisierten „richtige(n) Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36). Die verschiedenen Sachbereiche der Welt haben eigene Gesetzmäßigkeiten und auch eigene Wertigkeiten, kurz gefasst: eine eigene Logik und eine eigene Ethik, die – so wird eigens betont – geschätzt und ge- und beachtet werden.

Es geht um eine Autonomie in Relation zum Schöpfer. Das Ernstnehmen der Welt in ihrer Eigenständigkeit resultiert aus einer konsequenten und bis zum

² Vgl. K. Schmid, Schöpfung als Thema der Theologie, in: ders. (Hg.), Schöpfung, Tübingen 2012, 1–15, hier: 4.

³ Ebd., 2.

⁴ Vgl. G. Predel, Schöpfungslehre, Paderborn 2015, 13.

Ende gedachten Schöpfungstheologie: Gerade durch die unaufgebbare Verbindung der irdischen Wirklichkeiten mit dem Schöpfer, „(d)urch ihr Geschaffen-sein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen“ (GS 36,3). Auf der Basis dieser Anerkennung wird auch erst die Gestaltung dieser irdischen Wirklichkeiten durch Menschen möglich; zugleich ist ihnen diese Gestaltung aber vom Schöpfer verpflichtend aufgetragen. Offenkundig meint das nicht willkürliche und zerstörerische Ausbeutung nur für Machtinteressen des Menschen.

4 Ethik auf der Basis einer relationalen und eingebetteten Anthropologie

Um dem Begriff der Schöpfung in seiner Komplexität gerecht zu werden, gilt es, zum einen die Sonderstellung des Menschen stark zu machen, zum anderen die Lehre über das Menschsein einzubetten in „drei fundamentale, eng miteinander verbundene Beziehungen: die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde“ (Laudato si' 66). Wie lässt sich nun auf diesem Fundament einer relationalen und eingebetteten Anthropologie eine theologische Ethik konzipieren?

In der Diskussion um die vermeintlich letztlich verfehlt anthropologische Wende und die daraus abgeleitete Anthropozentrik zeigten sich weder die Pathozentrik noch die Biozentrik noch die Physiozentrik als geeignete Alternativen.⁵ Vielmehr hat sich eine differenziertere Position herauskristallisiert, die die defizitären Punkte, auf die die genannten einzelnen Ansätze aufmerksam machen, positiv aufgreift und miteinander vernetzt: Nicht Anthropozentrik, sondern – so der Sozialethiker Hans-Joachim Höhn – „Anthroporelationalität“⁶ ist angesagt: Ein solcher ethischer Ansatz

„sollte insofern doppelt dimensioniert sein, als er vom Menschen als dem Subjekt moralischer Verantwortung getragen und zugleich für das Wohl nicht nur des Menschen, sondern auch der Mitgeschöpfe engagiert sein muss. Der Mensch steht dabei als Verantwortungssubjekt zwar im Zentrum, bleibt aber streng gebunden an die Grundorientierung einer auch den Eigenwert und die ökologischen Systemzusammenhänge der nicht menschlichen Schöpfung achtenden Verantwortungshaltung“⁷.

Demzufolge muss christliche Ethik als Ethik im Kontext der Mitgeschöpflichkeit entfaltet werden. Das bedeutet, dass jedes Geschöpf seinen eigenen Wert besitzt, den der Mensch zu achten hat, denn er ist genauso wie alle anderen Geschöpfe auch in das Gesamtgefüge dieser Schöpfung eingebettet. Zugleich baut christ-

⁵ Vgl. U. Nothelle-Wildfeuer, Grundelemente einer christlichen Schöpfungskonzeption im Ausgang von der Enzyklika *Laudato si'*, in: K. Krämer/K. Vellguth (Hg.), *Schöpfung*, Freiburg i. Br. 2017, 148–168, hier: 160f.

⁶ H.-J. Höhn, *Ökologische Sozialethik*, Paderborn 2001, 88 u. ö.

⁷ Die deutschen Bischöfe, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 19), Bonn 1998, Nr. 89.

liche Ethik immer auch auf der prinzipiellen Vorrangigkeit der menschlichen Person auf. Der Mensch wird als Subjekt betrachtet, nur er ist ein Wesen, das moralisch sein und in Freiheit Verantwortung übernehmen kann. Folglich kann nur der Mensch Mitgeschöpfe als Thema der moralischen Verpflichtung begreifen. Von daher kommt dem Menschen bereits eine Sonderstellung im Gefüge der Schöpfung zu. Damit aber sind Tiere und Lebewesen nicht unbeschränkt und einfachhin disponible Objekte. Sie haben ihren (gestuften) Eigenwert, der letztlich aus seiner Bezogenheit auf die spezifischen Erlebnisweisen und kulturell vermittelten Wahrnehmungsweisen des menschlichen Subjekts nicht zu lösen ist.

Papst Franziskus entwickelt in seiner Enzyklika *Laudato si'* mit seinem Konzept der integralen Ökologie einen Ansatz, der wichtige der genannten Aspekte berücksichtigt, wenn er davon spricht, „dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde“ (*Laudato si'* 49). Er fordert als Lösung einen „ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern“ (*Laudato si'* 139).

5 Fazit: Kein Ende der anthropologischen Wende, sondern eine eingebettete und relationale Anthropologie

Nicht von einem Ende der anthropologischen Wende kann die Rede sein, sondern vom Ernstnehmen der Anthropologie im Schöpfungskontext: Die Anthropologie muss eine eingebettete und relationale sein, so dass die falsche Alternative von Mensch *oder* Schöpfung überwunden werden kann. Die anthropologische Wende muss erst zu ihrer eigentlichen Sinnspitze entfaltet werden.

Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer ist Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Kontakt: ursula.nothelle-wildfeuer@theol.uni-freiburg.de

JOCHEN SAUTERMEISTER

Die bleibende Unhintergebarkeit des Gewissens¹

1 Die Radikalität menschlicher Verantwortung

Mittlerweile könnte man fast den Eindruck gewinnen, dass sich viele ökologische, ökonomische, soziale und politische Probleme und Krisen lösen bzw. klären ließen, wenn der entscheidende Urheber überwunden werden könnte: der in sich selbst verstrickte und sich selbst inflationär überhöhende Mensch. Spätestens im Zeitalter des Anthropozäns mutiert Anthropozentrik zu einer Diagnose, die den Menschen in einer spezifischen Ausgestaltung seines Selbst- und Weltverhältnisses als entscheidenden Problemfall ausmacht, der auf Kosten seiner Mitgeschöpfe und der gesamten Schöpfung sein destruktives Potenzial voll auszuschöpfen vermag. Die mit der Neuzeit einhergehende anthropologische Wende der Aufklärung, die den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit herausführen sollte, stellt für Theologie und Ethik eine denkerische und reflexive Errungenschaft dar, die nur um den Preis der Humanität hintergangen werden kann. Denn mit ihr kommt die Radikalität menschlicher Verantwortung in den Blick, die angesichts des Verblassens oder der Nicht-Selbstverständlichkeit religiöser Sinnannahmen und des Gottesglaubens immer noch als unbedingter Anspruch der Moralität erfahren wird. Diese Radikalität der Verantwortung des Menschen zeigt sich auch darin, dass sich die drängende Frage der Theodizee hin zur Anthropodizee verschiebt und somit die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids in der Welt (scheinbar) theologisch abgemildert wird. Wenn nämlich der Mensch selbst zunehmend zum bestimmenden Faktor für Klimawandel, Umweltkatastrophen, ökologische Veränderungen und Umweltverschmutzung wird, lassen sich die damit verbundenen Übel und Nöte nicht mehr einfach Gott anlasten – es sei denn insofern, als er den Menschen in seiner Freiheit mit ihrem destruktiven Potenzial entlassen hat ...

Der „Gotteskomplex“ (Horst-Eberhard Richter) des Menschen, der sich in seiner Egozentrik zu einer gottgleichen Allmacht aufzuschwingen versucht, um – freigesetzt aus einem theonomen Weltbild – Leiden, Angst und Ohnmacht zu überwinden, lässt sich dabei als psychoanalytisches Pendant zur bzw. als psychoanalytisch-sozialpsychologische Erklärungsfolie für die Zeitdiagno-

¹ In Dankbarkeit und Würdigung für seine moraltheologischen Verdienste Professor Dr. Konrad Hilpert zum 75. Geburtstag zugeeignet.

se des Anthropozäns verstehen. So paradox es klingen mag: Die Radikalität menschlicher Verantwortung als Ausdruck von Moralität tritt umso mehr ins Bewusstsein, als die moraltheologische Deutungsmacht der menschlichen Verantwortung als Verantwortung vor Gott zunehmend schwindet und faktisch nicht mehr das „Rechtfertigungsnarrativ“ (Rainer Forst) für die Menschheit als umfassende Verantwortungsgemeinschaft darstellt. Wenn die Theologie mit der Radikalität menschlicher Verantwortung aber gerade deren letztes Gegründetsein in Gott betont – immer noch –, dann ist das nicht falsch, doch wird es dadurch für die Theologische Ethik weder klarer noch einfacher. Dass allerdings das Insistieren darauf verfängt, dass ohne Gott alles möglich wäre, bleibt zu bezweifeln – jedenfalls dann, wenn die Erfahrung des unbedingten moralischen Beanspruchtheins derjenigen ernst genommen wird, für die der Gottesglaube keine Rolle spielt.

2 Der Mensch als moralisches Subjekt

Mit diesen Überlegungen zeichnet sich ab, dass die Leitfrage „Ist die anthropologische Wende der Theologie am Ende?“ im Kern ethisch motiviert ist. Denn es sind gerade „Kontrasterfahrungen“ (Edward Schillebeeckx) und unerträgliche Erfahrungen der Negativität, Zerstörung und der Ausbeutung, die diese drängende Frage aufwerfen. Ist es jedoch mit einer theologischen Wende der anthropologisch gewendeten Theologie getan? Wenn man unter „theologischer Wende“ die Wahrnehmung und die Thematisierung des Gottvermissens versteht und die Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage zum Anstoß theologischer Reflexion nimmt, dann wäre es zu kurz gegriffen, diese gegen eine anthropologisch gewendete Theologie in Stellung zu bringen. Denn es bleibt ja auch hier das Anliegen, den Menschen für die existenzielle und moralische Relevanz der Gottesfrage zu sensibilisieren, wenn man ihn in seiner Würde als Person und Ebenbild Gottes ernst nimmt. Ähnlich verhält es sich mit der Forderung einer ökologischen oder kosmologischen Wende. Der Adressat ist und bleibt der Mensch als moralisches Subjekt, der seiner Verantwortung nachkommen soll.

Gesteht man dies zu, dann vermag die Leitfrage den Blick für jene Vernetzungen (Stichwort: Retinität) und Einbettungen des Menschen zu schärfen, deren Missachtung schwerwiegende Folgen hat – sowohl für den Menschen als auch für das ganze Ökosystem. Diese humanökologische Sensibilisierung ist jedoch nicht einfach als Reflex auf eine anthropozentrische Selbstbespiegelung des Menschen zu verstehen, der um sich selbst kreist. Vielmehr resultiert deren Notwendigkeit auch aus der gewachsenen Einsicht in die Wirkungen der technologischen Entwicklungen und ökonomischen Prozesse mit ihren jeweiligen Dynamiken und Eigenlogiken. Denn wenn sich der Erfolg der Wissenschaften gerade dadurch auszeichnet, dass sie die wissenschaftstheoretischen Grundsätze der methodischen Abstraktion und thematischen Reduktion konsequent befolgen, dann bedeutet das eben auch, die lebensweltlichen Vernetzungen methodisch-thematisch kappen zu müssen. Es sind schmerzhaft Einsichts- und

Lernprozesse, dass das technologisch-ökonomische Fortschrittsdenken und die Dominanz partikularer Interessen und Binnenlogiken gerade nicht jene großen sozialen, ökonomischen und ökologischen Probleme zu lösen vermögen, die ja aus diesen Entwicklungen erwachsen sind.

3 Die Aufgaben der Theologischen Ethik

Es gehört zum Selbstverständnis der Theologischen Ethik, angesichts dieser Problemanzeige gerade nicht in hilflosen Appellen zu verharren oder in unbeholfener Moralisierung zu erstarren, sondern stattdessen in realistischer Wahrnehmung eine redliche Analyse vorzunehmen. Dazu ist sie bleibend auf das interdisziplinäre Gespräch angewiesen. Die Anerkennung der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (Gaudium et spes 36) gehört zum methodischen Selbstverständnis der Theologischen Ethik. Insofern sie als wissenschaftliche Reflexion auf moralisches Urteilen und Handeln im Horizont des christlichen Gottesglaubens definiert werden kann, beruft sie sich auf weltanschauliche Sinnvoraussetzungen, um entgegen Tendenzen eines Auseinanderdriftens oder gar Auseinanderfallens von Teilwirklichkeiten die integrale Bedeutung der christlichen Schöpfungstheologie ethisch zur Geltung zu bringen. Damit wird die Theologische Ethik zugleich zur Anwältin für die Einheit der Lebenswelt, der sowohl praktisch als auch ethisch Rechnung zu tragen ist. Als solche hat sie auch die vielfältigen Erfahrungen von Menschen in den unterschiedlichsten professionellen Kontexten, alltäglichen Lebenskonstellationen und existenziellen Situationen wahrzunehmen und ethisch aufzubereiten, in denen das Bemühen um ein gutes, sinnvolles und erfülltes Leben je fragmentarisch zum Ausdruck kommt.

Ein solches Vorgehen ethischer Rekonstruktion ist nicht mit einer empirischen Ethik zu verwechseln, die auf sozialwissenschaftlichem Wege versucht, normative Fragen zu klären. Vielmehr entspricht es der Einsicht, dass die menschliche Lebenswelt schon immer normativ imprägniert ist und somit ethische Fragen nicht nachträglich in die Handlungswirklichkeit eingetragen werden müssen. In ihrem Handeln sind Menschen nämlich immer schon als Verantwortungsträger adressiert, sofern keine guten Gründe gegen die konkrete Zurechenbarkeit sprechen. Theologische Ethik agiert somit als eine Hermeneutik moralischer Problemwahrnehmung und trägt zur ethischen Sensibilisierung bei. In diesem Sinne lässt sie sich zugleich als verantwortungsproduktiv verstehen. Dabei hat sie auch selbstkritisch auf die eigenen Erkenntnisvoraussetzungen zu reflektieren, um nicht eigenen blinden Flecken, Wahrnehmungsverzerrungen, Denkfehlern oder Fehlschlüssen zu erliegen. Insofern theologisch-ethisches Sprechen nicht harmlos ist, steht es selbst unter dem wissenschaftsethischen, moralischen und christlich-theologischen Anspruch, verantwortet werden zu können, um lebensdienlich zu sein.

4 Die ethische Perspektive der anthropologischen Wende

Die persönliche Erfahrung, dass man selbst in einer konkreten Entscheidungssituation unbedingt moralisch beansprucht ist, bildet die phänomenale Ausgangslage und Verstehensvoraussetzung für die moraltheologische Rede vom Gewissen. Bei aller geschichtlichen und theoretischen Variation in der Interpretation dieses Phänomens bildet es den lebensweltlichen Ansatzpunkt für ein reflektiertes Verständnis von der grundsätzlichen Moralfähigkeit des Menschen und für sein praktisches Selbstverständnis als Souverän von Verantwortung und als moralisches Subjekt. Das Gewissen wird so zur regulativen Instanz persönlicher Integrität.² Oder wie das Zweite Vatikanische Konzil bekennt:

„Im Innersten seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme, indem sie ihn immer anruft, das Gute zu lieben und zu tun und das Böse zu meiden, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. [...] Durch die Treue gegenüber dem Gewissen verbinden sich die Christen mit den übrigen Menschen, um die Wahrheit zu suchen und die so vielen sittlichen Probleme, die sich sowohl im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben ergeben, in der Wahrheit zu lösen.“ (Gaudium et spes 16)³

Gerade die Beobachtung, dass Menschen ihre Einbettung in größere ökologische, soziale und politische Zusammenhänge unterschätzen oder ignorieren, und die Erkenntnis, dass bestimmte Denkformen und Weltanschauungen dazu beitragen, Ausbeutung und Vernichtung zu legitimieren, zeigt: Die abstrakte Rede vom moralischen Subjekt bedarf der Ergänzung um die Perspektive der moralischen Kompetenz und der ethischen Bildung. Dabei gilt: „Die Bestimmung seiner [sc. des Menschen] unverwechselbaren Handlungs- und Entscheidungskompetenz setzt an bei der Frage nach den Möglichkeiten, Voraussetzungen und Grenzen allen menschlichen Handelns“⁴.

Die Frage, ob die anthropologische Wende der Theologie am Ende sei, nimmt somit aus theologisch-ethischer Sicht eine bemerkenswerte Wendung: Vielmehr wäre zu fragen, ob die anthropologische Wende nicht noch grundsätzlicher vollzogen werden müsste, um die Moralfähigkeit des Menschen konsequent erfassen zu können – und zwar in seiner sozioökologischen wie auch lebensgeschichtlichen Einbettung – mit dem Ziel, Ungerechtigkeiten aufdecken und ökologische Ausbeutung erkennen zu können, damit der Mensch als Teil

² Vgl. hierzu J. Sautermeister, Das Gewissen als regulative Instanz persönlicher Integrität, in: ders. (Hg.), *Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven* (Ethik im Diskurs 11), Stuttgart 2017, 389–405.

³ Vgl. hierzu ders., Göttliches Gesetz und personales Gewissen. Zur moraltheologischen Dignität authentischer Sittlichkeit, in: M. Graulich/R. Weimann (Hg.), *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs* (QD 287), Freiburg i. Br. 2018, 166–189.

⁴ G. W. Hunold, Zur Moralfähigkeit des Menschen. Selbstkonzept, Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung als Verstehenswege der Gewissenskompetenz, in: *ThQ* 174 (1994) 34–45, hier: 35.

der Schöpfung sein kreatürliches Potenzial verantwortungsvoll zur Entfaltung bringen kann. „In der Moralfähigkeit berühren sich damit ethische Reflexion und moralpädagogische Explikation.“⁵ Damit gewinnt die theologisch-ethische und moralpsychologische Perspektive der Befähigung zu Verantwortung an Bedeutung. Lernoffenheit, Kritikfähigkeit, Irritationsbereitschaft, Empathie, Ambiguitätstoleranz sind dabei zentrale Elemente von Gewissensbildung und Selbstwerdung zur Mündigkeit. Als Könnensethik reflektiert die Theologische Ethik gerade auch die Sinnvoraussetzungen und erforderlichen Ressourcen für die praktische Moralfähigkeit des Menschen. Gegen alle Resignation, fatalistische Einstellung oder hypertrophe Selbstüberschätzung hält sie dabei auch die praktische Notwendigkeit von Hoffnung wach und thematisiert das Potenzial theologischer Hoffnungsfiguren für Verantwortung und Gerechtigkeit im Dienste eines guten Lebens für alle. Der anthropologischen Wende darf die Theologische Ethik also nicht entrinnen.

Dr. Dr. Jochen Sautermeister ist Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn.

Kontakt: sautermeister@uni-bonn.de

⁵ Ebd., 44.

CLAUDIA GÄRTNER

Plädoyer für eine anthropo- relationale Religionspädagogik

Eine Kehrtwende in der Religionspädagogik?

Die Bedeutung der anthropologischen Wende ist für die Religionspädagogik nicht hoch genug einzuschätzen. Bot sie doch (endlich) ein theologisches Fundament, um eine katechetisch-inhaltsorientierte Vermittlung religiöser Traditionen und Inhalte durch deren subjektorientierte Aneignung zu ergänzen bzw. in Teilen zu ersetzen. Eine Kehrtwende anlässlich der anthropogenen (ökologischen) Krisen zu vollziehen, wäre daher riskant. Zugleich zeigt bereits ein kurzer historischer Rückblick und exemplarische Einblicke in aktuelle Diskurse, dass die anthropologische Wende die Religionspädagogik in den letzten Jahrzehnten immer wieder auf beschwerliche Pfade und steinigtes Gefilde geführt hat. Die multiple Krise lässt diesen Weg zunehmend zu einer Gratwanderung werden, was im Folgenden insbesondere anhand der ökologischen Krise deutlich werden soll.

1 Historische Entwicklungen und gegenwärtige Wegmarken

Spätestens mit der Würzburger Synode wurde die anthropologische Wende durch die sogenannte Korrelationsdidaktik rezipiert, die auf eine wechselseitige Verschränkung von Gegenwartserfahrungen und tradierten religiösen Erfahrungen und Lehren zielt. Korrelation avancierte zur leitenden religionspädagogischen Hermeneutik und zugleich didaktischen Konzeption, womit eine starke Subjektorientierung einherging. Insbesondere als didaktische Konzeption geriet eine subjektorientierte Korrelationsdidaktik jedoch spätestens seit den 1990er-Jahren in die Kritik. In der hier gebotenen Kürze kann ich nur zentrale Kritikpunkte skizzieren.¹ Vor allem die didaktische Konzeption, die auf die Korrelation von subjektiven Gegenwartserfahrungen mit religiösen Erfahrungen zielt, wurde zunehmend kritisiert, wohingegen ein anthropologisch fundiertes Offenbarungsverständnis und eine entsprechende Hermeneutik von Schrift und Tradition nicht infrage gestellt wurden. Jedoch driften die Erfahrungs- und Lebenswelten derart stark auseinander, dass eine Korrelation in der religions-

¹ Vgl. C. Gärtner, Auf der Suche nach Fachlichkeit und Relevanz. Religionsdidaktik zwischen Theologizität und lebensweltlicher Kontextorientierung, in: Theo-Web 17 (2018) 215–229.

pädagogischen Praxis kaum noch fruchtbar erscheint. Besonders deutliche Kritik an der Korrelationsdidaktik äußerte Thomas Ruster vor über 20 Jahren, da für ihn den Erfahrungen der Schüler(innen) „in einer christlichen Religionspädagogik nicht mehr zu trauen [ist]. Ja noch weiter: Unser aller religiöser Erfahrung ist nicht mehr zu trauen, denn sie weist uns an die falsche Religion.“² Für Ruster ist die Lebenswelt primär durch den hegemonialen Kapitalismus für religiöse Erfahrungen verstellt – und eine subjektorientierte Religionsdidaktik daher zum Scheitern verurteilt. Auch wenn Rusters Kritik damals als zu undifferenziert zurückgewiesen wurde, weisen mittlerweile kritische religionspädagogische Stimmen in diese Richtung. Dabei können sie sich auf unterschiedliche Entwürfe der kritischen Pädagogik bzw. Erziehungswissenschaft beziehen,³ die – bei allen Unterschieden – die Schwierigkeit der Bildung eines mündigen Subjekts betonen, da dieses durch gesellschaftliche und ökonomische Machtstrukturen überformt sei. Mit dem Begriff der Subjektivierung wird beschrieben, wie Individuen in sozialen Prozessen zu Subjekten geformt werden. Kritisch-emanzipatorische Bildung müsse daher – in der Tradition von Michel Foucault und Pierre Bourdieu – die soziale, wirtschaftliche, geschlechtliche und geschichtliche Verwobenheit des Subjekts reflektieren. Religionspädagogisch führt dies nicht grundlegend zum Verlust des Subjekts oder zur Aufgabe der Subjektorientierung. Vielmehr lässt sich hierin ein nicht auflösbares Spannungsfeld zwischen gesellschaftlich präformiertem und mündigem Subjekt erkennen,⁴ das eine religiöse Bildung, die auf mündige Subjekte zielt, durch gesellschaftliche und ökonomische Kontexte herausfordert. Insbesondere Ansätze einer kritisch-politischen Religionspädagogik reagieren hierauf mit Didaktiken der Unterbrechung oder alteritätstheoretischen Entwürfen,⁵ die auf Subjektwerdung und Mündigkeit durch Irritation, Kontrasterfahrungen sowie (Ideologie-)Kritik zielen. Religiöse Traditionen eröffnen in diesem Sinne Utopien und setzen theopolitische Imaginationen frei, damit die sich bildenden Subjekte Machtstrukturen erkennen, kritisieren und ggf. durchbrechen zu können.⁶

2 Anthropologische Wende – (k)eine Kehrtwende?

Angesichts der immensen Krisen der Gegenwart werden die Anfragen an eine subjektorientierte Religionspädagogik fundamentaler. In den letzten Jahrzehnten wurden vor allem Fragen fokussiert, wie sich das Subjekt angesichts gesell-

² T. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg i. Br. 2000, 200.

³ Zur religionspädagogischen Rezeption vgl. C. Gärtner/J.-H. Herbst (Hg.), *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung*, Wiesbaden 2020; J.-H. Herbst, *Die politische Dimension des Religionsunterrichts. Religionspädagogische Reflexionen, interdisziplinäre Impulse und praktische Perspektiven*, Paderborn 2022, 303–400.

⁴ Vgl. C. Gärtner, *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt*, Bielefeld 2020, 132f.

⁵ Vgl. B. Grümme, *Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik*, Freiburg i. Br. 2007.

⁶ Vgl. Herbst, *Die politische Dimension* (s. Anm. 3), 359–368.

schaftlicher, ökonomischer Machtstrukturen überhaupt als mündiges entwerfen könne und welchen Beitrag hierbei Religion besitzen könne. Zunehmend stellt sich jedoch die Frage, inwiefern eine subjektorientierte Religionspädagogik zu stark anthropozentrisch ausgerichtet ist und damit der Zerstörung im Anthropozän zumindest nicht ausreichend ideologiekritisch entgegen kann. Inwiefern trägt sie dazu bei, sich die Welt derart anthropozentrisch untertan zu machen, sodass die Schöpfung zerstört wird? Braucht die anthropologische Wende in der Religionspädagogik daher eine Kehrtwende?

Vor allem aus einer politisch orientierten religiösen Bildung für nachhaltige Entwicklung wird deshalb eine verstärkt anthroporelationale Religionspädagogik eingefordert,⁷ und hierbei auch auf umweltethische,⁸ öko- bzw. tiertheologische⁹ Ansätze reagiert. „Aus Sicht christlicher Schöpfungsethik liegt ein anthroporelativierender Ansatz nahe, der auf den Menschen als Verantwortungssubjekt Bezug nimmt, dies jedoch nicht als Gegensatz zur Anerkennung des Eigenwertes von Tieren, Pflanzen und Ökosystemen versteht, sondern als dessen epistemische Voraussetzung.“¹⁰ Es stellt allerdings eine noch weitgehend offene Aufgabe einer anthroporelativen Religionspädagogik dar, diesen Selbstanspruch konzeptionell hermeneutisch zu durchdringen und didaktisch-methodisch zu konkretisieren. Als erste Konturierungen zeichnet sich ab, Emanzipation und Subjektwerdung verstärkt anthroporelativ auszurichten und menschliche Freiheit in Solidarität und Verantwortung mit der gesamten Schöpfung zu verstehen, also Menschsein mit der Retinität allen Seins zusammenzudenken. Dabei bleibt der Mensch verantwortlich für die Schöpfung „und insofern zentral – zugleich aber vernetzt mit allem anderen. [...] Christliche Anthropologie muss Retinität und Anthroporelativität systematisch einbeziehen, ohne in Antihumanismus oder Biozentrismus umzuschlagen.“¹¹ Doch inwiefern lässt sich eine solche (theologische) Anthropologie an eine subjektorientierte Religionspädagogik rückbinden, wenn nicht gar mit den Erfahrungen der Heranwachsenden korrelieren? Und inwiefern lässt sich als (heranwachsender) Mensch überhaupt das eigene Menschsein anthroporelativ denken bzw. erfahren? Dies sind religionspädagogisch (empirisch) noch unbearbeitete Fragen. Mit fortschreitenden ökologischen Katastrophen tritt jedoch zunehmend eine anthroporelationale Logik auch in den Lebenshorizont der Heranwachsenden. „Wo ist mein Platz im Gesamt der Welt? Ist er an der Spitze einer Pyramide alles Seienden oder eingewoben in das Netz alles Lebendigen? Welche moralische und politische Verantwortung habe ich für die jetzige und

⁷ Vgl. K. Bederna/C. Gärtner, Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: B. Grümme/M. Pirner (Hg.), Religionsunterricht neu denken 2.0, Stuttgart 2023 [im Erscheinen]; Gärtner, Klima (s. Anm. 4), 88–92, 160–165.

⁸ Vgl. z. B. M. Vogt, Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2022.

⁹ Vgl. z. B. S. Horstmann, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen. Eine theologische Spurensuche, Regensburg 2020.

¹⁰ K. Bederna/M. Vogt, Ökologische Ethik (Februar 2018), in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200340> (Zugriff: 18. November 2022).

¹¹ K. Bederna/C. Gärtner, Wo bleibt Gott, wenn die Wälder brennen? Welche Fragen die Klimakrise der akademischen Theologie aufgibt, in: HerKorr (3/2020) 27–29, hier: 28.

zukünftige Welt?“¹² Solche ökologischen Fragen von Jugendlichen sind zutiefst existenzielle Fragen und offen für Erkundungen im Horizont einer anthroporelationalen Theologie. Zugleich ist eine solche Anthroporelationalität verstärkt ethisch und normativ herausgefordert. Setzt(e) eine dezidiert subjektorientierte Religionspädagogik primär z. B. im Bereich ethischen Lernens auf Wertekommunikation mit normativer Enthaltsamkeit, so stellen sich angesichts der (ökologischen) Krise zunehmend Fragen, wie normativ bzw. positionell religiöse Erziehung und Bildung ausgerichtet sein sollte bzw. müsste.

3 Gratwanderung einer anthroporelationalen, politisch orientierten Religionspädagogik

Damit begibt sich die Religionspädagogik in Gefilde mit erheblicher Fallhöhe, durch die sie – sicherlich unter veränderten Vorzeichen – bereits in den 1970er-Jahren im Rahmen der problemorientierten Religionspädagogik gewandert und gestolpert ist. Aus den damaligen Absturzstellen lässt sich für eine politisch orientierte, anthroporelationale Religionspädagogik lernen.¹³ Gegenwärtig zeichnet sich eine Gratwanderung ab. Ein Abgrund lässt sich durch die aufgezeigten gesellschaftlichen und ökonomischen Machtstrukturen beschreiben, in denen sich ein mündiges Subjekt nur schwerlich selbst bilden lässt. Wie sich angesichts der hiermit einhergehenden Subjektivierungsprozesse eine anthroporelationale Pädagogik entwickeln lässt, die Menschsein auf die Retinität alles Seins dezentriert, zeichnet sich noch nicht ab. Auf der anderen Seite droht eine anthroporelationale, politisch orientierte Religionspädagogik durch eine zu starke Normativität und religiöse, politische Positionalität in den Abgrund der pädagogischen Überwältigung zu stürzen. Es überrascht daher nicht, dass derzeit in der Religionspädagogik sowie in der politischen Bildung, Philosophie- und Ethikdidaktik neu über den Beutelsbacher Konsens gestritten wird, der langjährig mit Überwältigungsverbot, Kontroversitätsgebot und Schüler(innen)orientierung breit akzeptierte Leitlinien formulierte, wie normativ (politische) Bildung sein dürfe. Der 2022 veröffentlichte religionspädagogische „Schwerter Konsent“¹⁴ knüpft hieran an und formuliert sechs Prinzipien, die Orientierungsmarken auf der Gratwanderung darstellen können. Aus diesen sechs Prinzipien seien hier abschließend zwei hervorgehoben: Gegen eine normative Überwältigung betont der Konsent die Notwendigkeit der Kontroversität religiöser Bildung.

„In Prozessen religiöser Bildung sollen solche Themen kontrovers diskutiert werden, zu denen es differierende Positionen in Theologie, Kirche und Gesellschaft gibt. Bedingung hierfür ist, dass die Positionen weder den Menschenrechten noch wissenschaftlichen Erkenntnissen [...] widersprechen.“¹⁵

¹² Bederna/Gärtner, Religiöse Bildung (s. Anm. 7).

¹³ Vgl. Herbst, Die politische Dimension (s. Anm. 3), 77–128.

¹⁴ Vgl. Kommende Dortmund, Schwerter Konsent (29. September 2022), in: <https://www.kommende-dortmund.de/aktuelles/schwerter-konsent> (Zugriff: 18. November 2022).

¹⁵ Ebd.

Gegen eine Anthropozentrik, die zur Zerstörung der Schöpfung beiträgt, aber auch gegen soziale Machtstrukturen, die den Menschen präformieren und subjektivieren, setzt der Konsent das Prinzip der (Ideologie-)Kritik:

„Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit, Kritik, Widerspruch und Protest gegenüber den bestehenden religiösen, sozialen, psychischen und naturbezogenen Herrschaftsverhältnissen und deren Verstrickungen zu artikulieren.“¹⁶

Der Schwerter Konsent ist explizit nicht als Konsens formuliert, er lädt vielmehr zur Diskussion der Prinzipien einer politisch orientierten Religionspädagogik ein, um hierdurch Wege zu beschreiten, die auf das Wohl der gesamten Schöpfung zielen. Hierbei rückt die anthropologische Wende in die Ferne, eine radikale Kehrtwende zeichnet sich jedoch nicht ab.

Dr. Claudia Gärtner ist Professorin für Praktische Theologie an der Technischen Universität Dortmund.

Kontakt: claudia.gaertner@tu-dortmund.de

¹⁶ Ebd.

JUDITH HAHN

Der Kampf um die Grenzen der Rechtssubjektivität als Kritik am Anthropozentrismus des Rechts

1972 publizierte der Rechtswissenschaftler Christopher Stone einen Artikel, der von vielen seiner Fachkolleginnen und -kollegen zunächst belächelt wurde. In diesem Beitrag schlug Stone vor, Bäume, Flüsse und andere Lebewesen und natürliche Dinge als Trägerinnen und Träger juristischer Rechte zu begreifen. Sein Beitrag „Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects“¹ gilt heute als Klassiker unter den Fachartikeln zum Umweltrecht. Er leistete den Auftakt zur Debatte, ob es in rechtlicher Hinsicht die nichtmenschliche Natur allein aus ihrer Dienstfunktion für den Menschen wahrzunehmen gelte oder nicht auch der Eigenwert nichtmenschlicher Lebewesen und natürlicher Dinge darin Widerhall finden müsse, dass man den (unterstellten) Interessen der nichtmenschlichen Umwelt einen rechtlichen Stellenwert einräume. Stone notierte: „I am quite seriously proposing that we give legal rights to forests, oceans, rivers and other so-called ‚natural objects‘ in the environment – indeed, to the natural environment as a whole.“² 2008 ging der Staat Ecuador diesen Schritt, indem er „Rechte der Natur“ in die Verfassung aufnahm (vgl. Constitución de la República del Ecuador, Artt. 10, 71–74).

Klug bezog sich Stone in seinem Plädoyer auf die Erkenntnis, dass Recht, wie-wohl es menschenzentriert reguliere, mit juristischen Personen nichtmenschliche Rechtssubjekte kenne und anerkenne: Nationalstaaten, Körperschaften, Konzerne, Vereine und Verbände. Ein Umdenken, nichtmenschliche Lebewesen und natürliche Dinge nicht allein als Objekte menschlicher Ansprüche, sondern als Subjekte des Rechts wahrzunehmen, sei daher nicht allzu radikal. Da die Natur ihre Rechte nicht selbst einklagen könne, schlug Stone ein Anwaltschaftssystem vor, in dem Personen mit Vormundfunktion die Interessen der Natur juristisch vertreten. Die neuseeländische Gesetzgebung, die 2017 mit dem „Te Awa Tupua Act“³ den Fluss Whanganui als juristische Person anerkannte und ihm zur Durchsetzung seiner Rechte *River Guardians* zur Seite stellte, folgte Stones Vorschlag. Diese Entscheidung markiert Zweifel am Einwand, wer eigene Rechte nicht durchsetzen könne, besitze auch keine.⁴ Die hiermit einherge-

¹ Veröffentlicht in: Southern Californian Law Review 45 (1972) 450–501.

² Ebd., 456.

³ Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017 (20. März 2017), in: www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html (Zugriff: 22. Juni 2022).

⁴ Vgl. unter anderem J. Petersen, Anthropozentrik und Ökozentrik im Umweltrecht, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 83 (1997) 361–368, hier: 365.

hende Blickwinkelveränderung auf Rechtssubjektivität wirft die Frage auf, wie sich das Recht zukünftig auf die nichtmenschliche Natur zu beziehen vermag. Das Recht kreist traditionell um den Menschen als Rechtsperson und denkt die Natur als nichtmenschliche „Umwelt“ vom Menschen her – Jens Petersen bemerkte richtig, dass bereits die Rede von „Umwelt“ eine anthropozentristische Sicht offenbart.⁵ Die genannten legislativen und judikativen Irritationen im Rechtssubjektivitätsbegriff geben freilich Anlass, den exklusiven Anthropozentrismus zu überdenken. Ihre Anfragen, wie menschengemachte Normordnungen Nichtmenschen integrieren, spielen auch anderen Normordnungen die Denkaufgabe zu, wie diese Subjekte und deren Ansprüche verstanden werden können. Ich will einige Fragestränge ausweisen, in denen sich Diskussionsbedarfe von Rechtswissenschaft und Theologie kreuzen.

1 Vom Anthropozentrismus zum Pathozentrismus

Wie juristische Personen erzeugt auch die Erinnerung, dass die Rechtsgeschichte Tiere als Rechtssubjekte kannte, Zweifel am anthropozentristischen Personenbegriff modernen Rechts. Gunther Teubner führte seine Befürwortung einer „Ausweitung des Akteurstatus in Recht und Politik“ mit dem Verweis auf das Strafverfahren gegen die „Ratten von Autun“ ein, um zu belegen, dass ein breiteres Verständnis des juristischen Subjektbegriffs in der europäischen Rechtsgeschichte Tradition habe.⁶ 2014 erlangte ein Urteil eines argentinischen Gerichts Bekanntheit, das einem im Zoo von Buenos Aires gehaltenen Orang-Utan Rechte einer „nicht-menschlichen Person“ zusprach und so den Grundstein für dessen Entlassung aus dem Zoo legte.⁷ Der hier gewählte Zugang zum Tierschutz überschreitet nicht nur eine anthropozentristische Perspektive hin auf eine pathozentristische, sondern lässt auch einen objektiven Pathozentrismus hinter sich, der Menschen als gegenüber ihrer leidensfähigen Umwelt Verantwortliche fokussiert. Stattdessen setzt er auf einen subjektiven Pathozentrismus, der ein Schutzinteresse nichtmenschlicher Lebewesen in ihrer Rechtssubjektivität begründet.⁸

In den rechtswissenschaftlichen Debatten wird diese Durchbrechung des exklusiven Anthropozentrismus von manchen Stimmen gerühmt,⁹ von anderen kri-

⁵ Vgl. ebd., 361.

⁶ Vgl. G. Teubner, Elektronische Agenten und große Menschenaffen. Zur Ausweitung des Akteurstatus in Recht und Politik, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 27 (2006) 5–30, hier: 5f.

⁷ Vgl. Cámara Federal de Casación Penal, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Orangutana Sandra s/recurso de casación s/habeas corpus, Az. 68831/2014/CFCP (18. Dezember 2014), in: www.nonhumanrights.org/content/uploads/2014/12/Argentina-Habeas-Corpus-Decision.pdf (Zugriff: 22. Juni 2022).

⁸ Vgl. hierzu unter anderem J. Caspar, Anthropozentrismus versus Pathozentrismus. Zur Stellung des Tierschutzes im System des grundrechtlichen Freiheitsschutzes, in: ALTEX 15 (1998) 205–208; zur Übersicht über den Debattenstand vgl. S. Stucki, Grundrechte für Tiere. Eine Kritik des geltenden Tierschutzrechts und rechtstheoretische Grundlegung von Tierrechten im Rahmen einer Neupositionierung des Tieres als Rechtssubjekt, Baden-Baden 2016, besonders: 31–232.

⁹ Vgl. z. B. D. R. Boyd, The Rights Of Nature. A Legal Revolution That Could Save The World, Toronto 2017.

tisiert.¹⁰ Die Auseinandersetzung wird hart geführt – was sich erklärt, wenn man bedenkt, dass die Frage, wen oder was das Recht als Subjekt von Rechten anerkennt, im Kern betrifft, was Recht ist. So bemerkte Steffen Augsberg: „Aus einer solchen Erweiterung des Blickfelds ergeben sich tiefgehende (In-)Fragestellungen sowohl mit Blick auf die Grundfunktionen des Rechts als auch das (methodische) Selbstverständnis der Rechtswissenschaft.“¹¹ Dies verdeutlichen Saskia Stuckis Überlegungen, die sich in ihrer Arbeit zwar dagegen ausspricht, Tieren Rechts*persönlichkeit* zuzuweisen, um den in der Ausdehnung des Personenbegriffs auf nichtmenschliche Subjekte entstehenden Aporien zu entgehen, zugleich aber dafür plädiert, „tierischen Personen“ Rechts*fähigkeit* und „Tiergrundrechte“ zuzugestehen.¹² Mit ihrem Eintreten für eine Weiterentwicklung des Rechts, das für eine Neujustierung des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier wirbt und das gesellschaftliche Selbstverständnis hinter sich lässt, Tiere vom Vorzeichen ihrer „Vernutzbarkeit“ zu begreifen, zeigt Stucki an, dass Recht in Bezug auf die soziale Entwicklung nicht zwingend nachlaufend agieren muss, sondern gesellschaftliche Paradigmenwechsel anstoßen könne. Dies berührt ersichtlich die Grundlagenfrage, welche Funktion wir dem Recht zuweisen, das heißt, ob wir es als Regulativ begreifen, das gesellschaftliche Überzeugungen zu justiziablen Normen gerinnen lässt, oder als Instrument des „social engineering“¹³, das Gesellschaften formt.

2 Berührung elementarer Denkvoraussetzungen

Man kann die in den Rechtswissenschaften verbreitete Weigerung, sich auf eine Ausweitung des rechtlichen Subjektbegriffs einzulassen, als Reflex auf die Intuition verstehen, dass dies das rechtliche Denken maßgeblich verändern würde. Die juristische Kritik an einer Versubjektivierung der Natur stützt sich unter anderem auf die durch die Einführung eigener natürlicher Rechte befürchtete Aufweichung der Grund- und Menschenrechte und ihrer zivilisatorischen Errungenschaften.¹⁴ Man beargwöhnt, es gehe bei Kampagnen für *Earth Rights* nicht im engeren Sinne um den Schutz der Umwelt, sondern um Macht, insoweit die rechtliche Vertretung der „Anliegen“ der Natur Umweltschutzgruppen als juristische Akteurinnen stärke. Jens Petersen skizziert die schwierige Gemengelage widerstreitender Positionen, indem er auf die diversen Problemebenen der Rechte der Natur verweist: ihre Ideologisierungsfähigkeit, die Unhintergebarkeit des Anthropozentrismus menschlichen Denkens, die mit der Frage verbundenen Abgrenzungs- sowie Gerechtigkeitsprobleme. Er notiert:

¹⁰ Vgl. z. B. K. F. Röhl, Recht muss anthropozentrisch bleiben – was sonst? (10. Januar 2017), in: www.rsozblog.de/recht-muss-anthropozentrisch-bleiben-was-sonst (Zugriff: 5. Juni 2022).

¹¹ S. Augsberg, Der Anthropozentrismus des juristischen Personenbegriffs – Ausdruck überkommener (religiöser) Traditionen, spezieisistischer Engführung oder funktionaler Notwendigkeiten?, in: *Rechtswissenschaft* 7 (2016) 338–362, hier: 338.

¹² Vgl. Stucki, Grundrechte für Tiere (s. Anm. 8).

¹³ R. Pound, *Interpretations of Legal History*, New York 1923, 152.

¹⁴ Vgl. unter anderem Röhl, Recht muss anthropozentrisch bleiben (s. Anm. 10).

„Nicht zuletzt, weil der Mensch stets Normadressat bleibt, wird eine vollständige Abkehr von der Anthropozentrik nirgends erreicht. Dunkel bleibt etwa die Abgrenzung zwischen hochentwickelten Lebewesen und (z. B. Aids-)Viren. Andererseits würde die korrespondierende negative Befugnis der Rechtsverweigerung bestimmter Naturobjekte immer für Ungerechtigkeiten sorgen. Eine grenzenlose Zuerkennung ist jedenfalls wirklichkeitsfremd und schwärmerisch.“¹⁵

Nicht wenige Juristinnen und Juristen vertreten daher die Ansicht, rechtliche Ansprüche seien notwendigerweise anthropozentrisch zu verhandeln, wobei freilich dem steigenden menschlichen Interesse an Umweltschutz und Nachhaltigkeit ein zunehmendes Gewicht beizumessen sei. Dies ist auch die Stoßrichtung des Artikels 20a GG, der den Natur- und Tierschutz aus der Perspektive der Interessen zukünftiger menschlicher Rechtssubjekte bedenkt: „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere...“ Der in dieser Einordnung erkennbare Anthropozentrismus berührt Voraussetzungen, die ebenso in der Theologie zu diskutieren sind. Er steht zum einen in der jüdisch-christlichen Tradition eines Schöpfungsverständnisses, das die Menschen und ihre Gottesebenbildlichkeit ins Zentrum der Natur rückt und ihnen die nichtmenschliche Umwelt unterwirft. Zum anderen bezieht er seine Kraft aus dem griechisch begründeten Logozentrismus westlicher Denk- und Rechtstraditionen, die rechtliche Ansprüche aus menschlicher Vernunftbegabung ableiten.¹⁶ Wie der Theologie gegenwärtig die Aufgabe zufällt, diese Voraussetzungshaftigkeit theologischer Argumente zu hinterfragen, ist es Sache rechtswissenschaftlicher Zugänge, den Anthro- und Logozentrismus rechtlicher Denkfiguren zu diskutieren.

3 Kommunikative Rechtssubjektivität

Gunther Teubner beschränkt sich in seiner Einrede zugunsten einer Erweiterung des rechtlichen Akteursbegriffs allerdings nicht auf Tiere, sondern diskutiert mit Blick auf die Mensch-Maschine-Interaktion auch die Akteursfähigkeit technischer Systeme. Dies ist im Licht eines anthropozentrischen Akteursbegriffs kaum einleuchtend. Doch argumentiert Teubner, dass sich ein Akteursstatus elektronischer Agenten eröffne, wenn man sich auf Niklas Luhmanns Argument einzulassen vermag, Kollektiv-Akteurinnen und -akteure nicht als kollektiv gebündelte Individuen, sondern als Verknüpfung von Kommunikationen zu begreifen. Interpretiere man mit Luhmann als Akteur(in) Kommunikationen, die zur Selbstbeschreibung und zur Erzeugung kommunikativer Ereignisse fähig seien, die man als „Handlungen“ identifizieren könne, dann sei der Akteursstatus technischer Systeme nicht abwegig.¹⁷ Teuber konstatiert:

¹⁵ Petersen, Anthropozentrik und Ökozentrik (s. Anm. 4), 367f.

¹⁶ Vgl. Augsberg, Der Anthropozentrismus des juristischen Personenbegriffs (s. Anm. 11), 351f.

¹⁷ Vgl. Teubner, Elektronische Agenten und große Menschenaffen (s. Anm. 6), 8f., unter Bezugnahme auf N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1991, besonders: 191–241.

„Im Grunde fasst Luhmann die Kriterien des Akteursstatus – sei es für Menschen, sei es für Nicht-Menschen – völlig neu. Nicht mehr geht es um die Frage: Welche Art von ontologischen Eigenschaften (Geist, Seele, reflexive Kapazitäten, Einfühlungsvermögen) muss eine Entität besitzen, um ein Akteur zu sein? Stattdessen sind jetzt zwei Dinge entscheidend: Zum einen ist es das umgebende Sozialsystem, d. h. ein geschlossenes und autonomes Ensemble rekursiver Kommunikationen, welches unter bestimmten Bedingungen auf eine Entität stößt und diese als das semantische Artefakt eines Akteurs konstruiert. Zum anderen ist es ebenfalls das umgebende soziale System – und nicht bloß die Entität selbst –, das ihre Identität konstituiert, wie auch ihre Fähigkeit zu handeln und zu kommunizieren, ferner Verantwortlichkeit sowie Rechte und Pflichten zuschreibt. Anders ausgedrückt: Akteure existieren nicht per se, sondern Sozialsysteme konstruieren ihre Akteure, indem sie semantischen Artefakten – den Personen – Subjektivität zuschreiben.“¹⁸

Teubner schlussfolgert:

„Das soziale Substrat der juristischen Person, die schon immer ein Gegenstand vieler Kontroversen war, kann man erst dann adäquat identifizieren, wenn man die kühne Vorstellung anerkennt, dass das Recht nicht nur einzelnen Menschen juristische Personalität zuschreibt, sondern unter bestimmten Bedingungen auch bloßen Informationsströmen.“¹⁹

Dieser Gedanke ist auch theologisch interessant. Teubner schlägt in seinen Überlegungen eine Brücke zum *Gebet* als einer Form von „Akteursfiktionen, die soziale Konsequenzen haben“²⁰. Das Gebet als Interaktion mit Gott sei ein vergleichbarer „Grenzfall von Kommunikation“²¹, in dem sich, ähnlich wie in der Mensch-Maschine-Interaktion, asymmetrische Kommunikationsflüsse zu sozialen Systemen verdichten können. Dies konfrontiert die Jurisprudenz der Gegenwart mit einem ähnlichen Problem, das die Theologie beschäftigt. Die Frage, wie sich der Akteursstatus technischer Agenten rechtlich verarbeiten lässt, weist Parallelen zur theologischen Herausforderung auf, Gott als Akteur im menschlichen Leben zu denken.

Dr. Judith Hahn ist Professorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Kontakt: judith.hahn@uni-bonn.de

¹⁸ Teubner, Elektronische Agenten und große Menschenaffen (s. Anm. 6), 9.

¹⁹ Ebd., 10.

²⁰ Ebd., 21.

²¹ Ebd.

STEFAN KOPP

Gottesdienst – mehr als eine Schule der Anthropologie

Ein maßgeblicher Impulsgeber für Theologie, Kirche und Liturgie(-wissenschaft) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der Münchener Religionsphilosoph Romano Guardini (1885–1968). Auf unverwechselbare Weise vertiefte er in seinen Schriften zum Wesen der Liturgie schon früh – bereits von Beginn seines Engagements in der katholischen Jugendbewegung an – ihren „Geist“ und erschloss ihr Potenzial für ein lebendiges christliches Leben. Dabei bedachte er vor allem auch die Rolle des Menschen in ihr und sprach u. a. von der „Liturgie als [einem zweckfreien, aber sinnvollen] Spiel“¹. Inspiriert von einer essayistischen Erzählung Heinrich von Kleists (1777–1811) mit dem Titel „Über das Marionettentheater“ aus dem Jahr 1810 verglich Guardini den Menschen in der Liturgie mit einer Marionette, ohne dabei die heutige sprichwörtliche, eher negativ gefärbte Konnotation des Begriffs für problematische Formen von Fremdsteuerung zu assoziieren. Er stellte vielmehr die Frage, wie die Anmut einer Marionette zustande käme, und fand eine Antwort auf diese Frage darin, dass deren Schwerpunkt über ihr liege: Die Marionette werde „von oben“ gehalten und gewinne so ihre Haltung. Im liturgischen Kontext übte er mit Jugendlichen konkrete äußere Haltungen wie Stehen, Knien, Sitzen oder auch Liegen als Ausdrucksformen für innere Haltungen ein, die mit unterschiedlichen Facetten das Dasein des Menschen vor Gott anschaulich zeigen und gleichermaßen das Bewusstsein für die göttliche Präsenz wie die Wahrnehmung der eigenen Person – mit Geist, Seele und Leib – schärfen sollten.²

Auf dieser Linie setzt die Religionsphilosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (* 1945) die Inkarnation als Menschwerdung Gottes „im Fleisch“ in Beziehung zur anthropologischen Dimension des Gottesdienstes. Dieser werde so „zur Schule, zum Übungsort der Anthropologie und genauerhin der Personwerdung“³. Gerl-Falkovitz benennt damit einen wesentlichen inhaltlichen Aspekt von Liturgie, denn ein wichtiger „Gegenstand“ des gottesdienstlichen Vollzugs ist zweifellos „Menschwerdung“ im doppelten Wortsinn: Gott wird ganz Mensch, um die Menschen zu erlösen und sie auf diese Weise über die rein menschliche Sphäre hinauszuführen – die östliche Theologie spricht deshalb auf Basis patristischer Texte noch deutlicher von der „Vergöttlichung“ des Menschen. Und erst dadurch kann auch der Mensch wahrhaft Mensch werden und

¹ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 4/5 1920, 58.

² Vgl. dazu etwa ders., Wille und Wahrheit, Mainz 1933.

³ H.-B. Gerl-Falkovitz, Leibhaftes Spiel. Zur Anthropologie der Liturgie, in: Journal für Religionsphilosophie 5 (2016) 106–117, hier: 115.

seiner Berufung gemäß leben; er wird – wie im Bild der Marionette von Guardini – „von oben“ gehalten und kann so aufrecht vor Gott sein, weil dieser ihn aufrichtet.

Allerdings wird man in einer umfassenden theologischen Sicht auf die christliche Liturgie nicht dabei stehen bleiben können, diese nur als „Schule der Anthropologie“ zu bezeichnen, um nicht möglichen anthropozentristischen, individualistischen oder rein subjektivistisch verengten Vorstellungen Vor-schub zu leisten. Gerl-Falkovitz selbst ergänzt wohl deshalb am Ende ihres Fazits zur Anthropologie des Gottesdienstes – wenigstens andeutungsweise – noch die „objektive“ Seite der Liturgie und bezeichnet sie in diesem Zusammenhang auch als „Übungsort der Freiheit und des Todes“⁴, ohne diese Begriffe jedoch ausführlicher zu entfalten. Eine Rede vom Gottesdienst als Schule der Menschwerdung ist also nur insofern sachgerecht, als weitere christliche Lern- und Prägungsorte mitgedacht sowie in theologischen Reflexionen vertieft werden.

Nicht umsonst wurde auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) neben dem Fokus auf die Menschwerdung Gottes, also dem inkarnatorischen Prinzip – anthropologisch konkretisiert im Sinne einer ganzheitlichen Sicht des Menschen und seiner Beteiligung an kirchlichen Vollzügen –, das Paschamysterium als zentrales theologisches Prinzip der gottesdienstlichen Erneuerung wiederentdeckt und hervorgehoben.⁵ Tod und Auferstehung des Herrn sollen demnach sowohl die gottesdienstliche Feier als auch das Leben der Gläubigen prägen. Die Erfahrung des Menschen von Leiden und Tod erhält im Licht des gesamten Christusereignisses, nicht nur seiner Passion und seines Opfertodes, eine neue Perspektive auf unzerstörbares Leben in Fülle und damit eine Hoffnungsperspektive, die über das irdische Leben hinausweist. Seine Himmelfahrt zeigt, dass die Verheißung des neuen Lebens nicht einfach eine Wiederherstellung des irdischen Lebens oder eine Rückkehr dahin bedeutet, sondern endgültige Vollendung beim Vater. Schließlich ist die Geistsendung die Zusage, dass der Auferstandene mit seiner Rückkehr zum Vater sich nicht zurückgezogen hat, sondern den Menschen nahe bleibt und bis zur Vollendung der Welt wirkt.

Ein solcher hermeneutischer Zugang zum Gottesdienst der Kirche, der wesentlich vom Paschamysterium her gedacht wird, impliziert also immer auch eine eschatologische Dimension. Deshalb kann das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) programmatisch formulieren:

„In der irdischen Liturgie nehmen wir vorausskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. In der irdischen Litur-

⁴ Ebd., 116.

⁵ Zum Paschamysterium als inhaltliches Reformprinzip der Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. neben wichtigen kleineren Beiträgen vor allem S. Schrott, *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

gie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.“ (SC 8)

Die Kirche vergegenwärtigt in der Liturgie feiernd das Paschamysterium, aber sie tut dies nicht nur dankbar-lobpreisend in einer Rückschau, sondern auch im Blick auf zukünftig zu Erwartendes, auf die Vollendung der Erlösung durch Jesus Christus, wenn er kommt (vgl. 1 Kor 11,26). Damit ist christliche Anamnese in Gebet und Gottesdienst nie rein historisch- bzw. präsentisch-memorativ, also nie rein geschichtlich vermitteltes sowie gegenwärtig begangenes und soteriologisch relevantes Gedächtnis, sondern immer auch futurisch-antizipativ, also Anamnese des Zukünftigen, mit einer eschatologischen Ausrichtung.⁶

Überdies bindet die Feier der Liturgie die Gläubigen auch immer neu in das gesamte Schöpfungsgeschehen ein und hat damit eine kosmologische Dimension, die vor allem Joseph Ratzinger (1927–2022) immer wieder betonte, wenn er etwa erklärte:

„So stehen Schöpfung und Geschichte, Schöpfung, Geschichte und Kult in einem Wechselverhältnis: Schöpfung wartet auf den Bund, aber der Bund vollendet die Schöpfung und bewegt sich nicht neben ihr. Wenn aber der Kult – recht verstanden – die Seele des Bundes ist, dann heißt dies, dass er nicht nur den Menschen rettet, sondern die ganze Wirklichkeit in die Gemeinschaft mit Gott hineinziehen soll.“⁷

Die Vergegenwärtigung des Erlösungsgeschehens im Gottesdienst der Kirche hat in diesem Sinne nicht nur eine personale, sondern immer auch eine schöpfungstheologische und kosmologische Dimension bzw. Implikation. Diese erinnert den Menschen – gegen anthropozentristische Verengungen – an seine (Mit-)Verantwortung für die Schöpfung und hat wohl nicht nur tiertheologische oder ethische Facetten, die zuletzt vermehrt wahr- und ernstgenommen wurden.⁸ Viel stärker müsste bei der Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos – etwa im Hinblick auf die derzeitige Zerstörung der Schöpfung durch den Menschen, den übermäßigen Verbrauch von Ressourcen sowie gegenwärtige und zukünftig drohende Klimakatastrophen und ihre sozialen Folgen – die Erlösung der Schöpfung auch für eine sachgerechte Liturgietheologie von heute Konsequenzen haben. Schon vor über 20 Jahren hat Winfried Haunerland (* 1956) zu Recht darauf hingewiesen, dass

⁶ Erstveröffentlichung dieser Überlegungen zur eschatologischen Dimension der Liturgie in: S. Kopp, Liturgie als Anamnese des Zukünftigen. Zur eschatologischen Dimension des christlichen Gottesdienstes, in: J. Rahner/T. Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie (QD 300), Freiburg i. Br. 2019, 457–467, hier: 457f.

⁷ J. Ratzinger, Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (JRGS 11), Freiburg i. Br. 2008, 29–194, hier: 43.

⁸ Vgl. dazu ausführlicher die interdisziplinären Vertiefungen zu einer Theologie nach dem *Animal Turn* in: MThZ 70 (2019) 289–407.

„die christliche Liturgie ihre schöpfungstheologischen Implikationen nicht vernachlässigen [darf], wenn sie nicht als Medium der Weltflucht missbrauchbar werden will. Liturgie ist ja nicht Ausdruck umfassender Weltverachtung, sondern Ort der preisenden Anamnese der Geschichte Gottes mit den Menschen, die ihren Anfang genommen hat in der Erschaffung der Welt und des Menschen und ihre Bestätigung gefunden hat in der Offenbarung.“⁹

Inspirierend ist diesbezüglich weiterhin ein Wort von Romano Guardini, der auch dem Menschen von heute sagt: „Die Liturgie ist Selbstaussdruck des Menschen. Aber sie sagt ihm: eines Menschen, der du noch nicht bist. So hast du in meine Schule zu gehen. Erst mußt du werden, der du sein sollst.“¹⁰ Die entscheidende Frage ist dann nicht mehr, ob es eine anthropologische Ausrichtung der Liturgie geben darf, sondern, ob daraus eine Anthropozentrik resultiert, die den Menschen nicht konsequent aus seinen Beziehungen heraus versteht – aus seinen Beziehungen zu Gott, zu den Mitmenschen, zur Schöpfung etc.

Die Liturgie der Kirche verbindet schon seit ihren Anfängen und aufgrund ihres Wesenskerns in der Begegnung von Gott und Mensch Transzendentes und Immanentes, Überzeitliches und Zeitliches, Objektives und Subjektives, Kollektives und Individuelles. Natürlich ist sie als solches auch Schule der Anthropologie und der Mensch- und Personwerdung, aber nicht nur das. Sie ist eben auch und vor allem Schule des Paschamysteriums, der Christologie, der Eschatologie, aber z. B. ebenso der Schöpfungstheologie oder auch der Ekklesiologie, im Grunde Schule aller theologischen Teilbereiche, die sich mit der Reflexion des Glaubens auseinandersetzen, und ihrer Prinzipien. Sie ist ein vorzüglicher Ort, an dem sich Christsein erkennen, prägen und einüben lässt. In ihr hat der Mensch seinen Platz, als Träger oder als Gast, in einer „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme“ (SC 14) oder in partieller Identifikation mit dem Geschehen, die eine „grundsätzlich wertschätzende Ekklesiologie pluraler Kirchenbindungen erlaubt“¹¹ oder nach heutigem Verständnis sogar verlangt. Subjekt der Liturgie ist der Mensch – sowohl kollektiv als (hierarchisch bzw. nach Diensten gegliederte) Gemeinschaft als auch individuell als Person mit ihrer Würde. Aber der Mensch ist in der Liturgie nicht im anthropozentrischen Sinn das Maß aller Dinge. Denn auch wenn es um sein Dasein vor Gott und seine Interaktion mit ihm geht, die auch persönliche und subjektive Zugänge hat, haben darf oder sogar haben soll, ist der Inhalt des Gottesdienstes objektiv vorgegeben.

⁹ W. Haunerland, Brauchen wir ein neues Fest? Schöpfungsfrömmigkeit und Liturgie, in: ThPQ 148 (2000) 251–261, hier: 255.

¹⁰ R. Guardini, Liturgische Bildung, hier zit. nach: ders., Liturgie und liturgische Bildung, Mainz/Paderborn 1992, 19–110, hier: 92.

¹¹ W. Haunerland, Participatio – Relecture einer liturgietheologischen Leitidee, in: S. Kopp/B. Krane-mann (Hg.), Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuaufbauentwürfe (QD 313), Freiburg i. Br. 2021, 108–127, hier: 124.

Wie alle geistesgeschichtlichen Wenden wird auch die anthropologische Wende nicht die letzte sein und ist möglicherweise auch deswegen in eine Krise gekommen, weil mit jeder Neuentdeckung oder Neufokussierung auch neue Schatten- und Dunkelfelder verbunden sind. Allerdings muss aufgrund dieser Tatsache nicht unbedingt von den Errungenschaften einer bestimmten Wende Abschied genommen, sondern diese müssen schlicht um weitere Erkenntnisse ergänzt und neu in den Gesamthorizont menschlichen Denkens (und so auch der Reflexion christlichen Feierns) eingefügt werden.

Dr. Stefan Kopp ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kontakt: stefan.kopp@lmu.de

JAN LOFFELD

Fraglos glücklich!?

Die anthropologische Wende für das 21. Jahrhundert weiterdenken

In seinem bereits 1992 veröffentlichten Band „Life of the beloved. Spiritual Living in a Secular World“ (deutsch leider schwach übersetzt: „Du bist der geliebte Mensch. Heute spirituell leben“) erzählt der ehemalige Yale Professor Henri Nouwen von der Begegnung mit einem Studenten, der ihm später zum Freund wurde. Der Student fragt, wie er in einer Welt von Leistungszwängen, Flexibilitätserwartungen und vielfachen Beschleunigungen überhaupt leben könne. Nouwen gibt ihm daraufhin eine vielschichtige Antwort in mehreren Schritten, die allesamt um den Kern des christlichen Glaubensgeheimnisses kreisen und dieses tief mit existenziellen Erfahrungen verweben. Der Band liest sich bis heute als ein beeindruckender Versuch, den christlichen Glauben als relevant und lebensdienlich anzubieten. Am Ende jedoch steht bei Nouwen eine sehr ehrliche Reflexion über die beinahe verzweifelt klingende Einsicht, wie wenig es ihm gelungen sei, seinen Freund vom Glauben zu überzeugen oder zumindest ein weiteres Fragen nach den Quellen der christlichen Hoffnung zu wecken. Nouwen gesteht ein, dass solche Mühen für Menschen, die durchaus vom Leben etwas erwarten, allerdings über keine religiösen Antennen verfügen, letztlich nicht wichtig bzw. hilfreich sind.

Empirisch muss man aus heutiger Sicht sagen, dass Nouwens Reflexion auch und gerade für Landstriche Europas und darüber hinaus, die historisch nicht dem kommunistischen Zwangsatheismus unterworfen wurden, als prophetisch gelten kann. Mittlerweile sind die *nones* (Menschen, die sich als religionslos bezeichnen) religionssoziologisch in ganz Europa auf dem Vormarsch. Die seinerzeit von Max Weber benannte und durch Jürgen Habermas prominent aufgegriffene „religiöse Unmusikalität“ wird zu einem Phänomen, das mithilfe der klassischen Begriffe wie Atheismus oder Agnostizismus nicht mehr hinlänglich beschreibbar ist. Manche Studien aus den USA weisen religiöse Indifferenz sogar als ein global wachsendes Phänomen nach. Dem Einspruch, dass das Christentum aber quantitativ wachse, entgegen sie, dass die Zahl der Getauften im Rahmen des allgemeinen, mitunter dramatischen Bevölkerungswachstums zunehme, allerdings nicht die Zahl der Christ(inn)en. Konfessionslos heißt daher oft und immer häufiger religionslos: *Neither believing nor belonging*. Weder Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft noch Glaube spielen eine Rolle im Leben zunehmend vieler Menschen. Erstere, die Gemeinschaft, erhöht empirisch sogar intergenerationell die Wahrscheinlichkeit für Letzteren, den

persönlichen Glauben. Wenn man die empirischen und interreligiös angelegten Studien verschiedener Länder abgleicht, zeigt sich somit eine deutliche Tendenz: Das Irrelevantwerden des klassischen Gottesbezugs auf Individualebene betrifft alle monotheistischen Religionen in gleicher Weise, interkulturell bisweilen mit unterschiedlichen Zeitindizes versehen. Es fehlt den meisten nichts. Fragen nach Glück oder Unglück ihres Lebens werden nicht mehr religiös kodiert. Ländervergleichende Studien zeigen sogar, dass so etwas wie religiöse Suche, Sehnsucht nach Spiritualität (was das dann immer heißt) oder sogar die Sinnfrage nicht mehr zur selbstverständlichen Grundausrüstung sehr vieler Menschen des 21. Jahrhunderts gehört. Probleme werden, wenn sie sich stellen, weder religiös gedeutet noch wird das religiöse Deutungs- und Koordinatensystem für deren Lösung konsultiert. Die Corona-Zeit könnte man als Erwachen in diese Richtung deuten. Es waren nicht Theolog(inn)en oder Philosoph(inn)en, die in Talkshows, politischen Beratungen oder andernorts den Weg aus der Krise bahnen sollten, Priester(innen) der Pandemiebewältigung waren Naturwissenschaftler(innen), die sich mit beinahe metaphysischen Erwartungen konfrontiert sahen: Ihr Nicht-Wissen verzieh man ihnen nur schwer.

Einer Pastoraltheologie, die von der pastoralen Praxis her über die anthropologische Wende der Theologie des 20. Jahrhunderts nachdenkt, kann solche Empirie nicht gleichgültig sein. Sie findet ihre Parallelen in unzähligen Berichten aus der pastoralen Praxis. Auch dort merkt man, wie unhinterfragte Denk- und Handlungsvoraussetzungen ins Stocken kommen. Etwa: Dass Pastorale Qualität, theologische Reflexivität und sogar persönliche Glaubwürdigkeit in einem kausalen Verhältnis zum „Erfolg“ bzw. Überkommen des Geglaubten stünden.

Auf den theologischen Diskurs übertragen bedeutet dies: Plausibilisierungen, also das verstehbar Machen von Glaubensinhalten – historisch die Nachfolgefigur zu ihrer Verteidigung in der klassischen Apologetik – haben nicht und empirisch immer weniger die existenzielle Relevanz der reflektierten Inhalte zur Folge. Jene Bedeutsamkeit ist allerdings das Ziel einer Reflexion der Inhalte, sollte man meinen. Sicherlich spielt in manchen Köpfen immer noch das Ressentiment eine Rolle, mithilfe theologisch-wissenschaftlicher Expertisen endlich auch das persönliche Image aus der anti-modernen Schmutzdecke zu befreien. Doch geht es um mehr: Infrage steht die Gottes-, Transzendenz- bzw. Religionsfähigkeit und -bedürftigkeit des Menschen. Infrage steht der Dreh- und Angelpunkt einer jeden christlichen Anthropologie. Werden diese Fragen nicht ergebnisoffen und unter Hinzunahme valider empirischer Daten (und nicht allein logischer Ableitungen, die vor allem das Wünschenswerte thematisieren könnten) gestellt, erübrigen sich viele, ja wahrscheinlich alle weiteren theologischen Einlassungen zu anderen Themen. Sie erweisen sich in säkularen Diskursen als nicht wahrnehmbar oder nötig, unter anderem weil der gemeinsame Bezugspunkt Mensch völlig divers gedacht wird. Es ist dann die Kunst, eine Pluralität der Perspektiven so zu vermitteln, dass auch die theistische Stimme als gleichberechtigt wahrgenommen werden will.

Tatsächlich war es eine große Befreiung aus den neuscholastischen Denkschablonen, als Karl Rahner auf den Salzburger Hochschulwochen in den 1930er-Jahren seine Schrift „Hörer des Wortes“ erstmals einer breiteren aka-

demischen Öffentlichkeit präsentierte. Im Konzil wurde die Denkfigur einer anthropologisch gewendeten Rede von Gott dankbar aufgenommen, sodass sie sich etwa auch bei Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zur pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* 22 findet und später bei Rahner wiederum die Hintergrundmusik seines „Grundkurs des Glaubens“¹ bildet. Etwas verkürzt zusammengefasst lässt sich dieser neue Fluchtpunkt theologischen Denkens wie folgt auf den Punkt bringen: Wer nicht die in der eigenen Existenz angelegte Gottesspur in seinem Leben entdeckt und verfolgt, unterbietet das Menschsein und blendet seine wesentlichste Dimension aus. Es sind letztlich diese Prämissen des 20. Jahrhunderts, die neuerdings vonseiten der religions- und pastoralsoziologischen Forschung radikal infrage gestellt sind. Pastorale Praktiker(innen), die mit jenen Denkvorsetzungen groß geworden sind, verzweifeln in selbstverständlicher Anwendung dieser Paradigmen nicht selten an sich selbst, dem *Goodwill* vieler ihrer Adressat(inn)en oder an der Qualität der eigenen Arbeit, wenn sie nicht bereit sind, den Sprung ins kalte Wasser einiger realer (religiöser) Indifferenzen zu wagen und diese konzeptionell ernst zu nehmen.

Empirisch ist es allerdings so, dass man nicht von einem hundertprozentigen Comeback der klassischen Säkularisierungsthese ausgeht. Religion bleibt erhalten, gläubige Menschen wird es weiter geben. Allerdings wird die Zahl derer, die sich jenseits kultureller Fremdzuschreibungen selbst als Christ(inn)en, Muslim(inn)e(n) oder Jüd(inn)en bezeichnen, die Minderheit innerhalb einer gesellschaftlich anders orientierten Mehrheit sein. Harvey Cox, der im Kontext der alten Säkularisierungsthese in den 1960er-Jahren mit seinem Band „Stadt ohne Gott?“² Furore machte, forderte damals schon, unsere Epoche in ihrer unaufhaltsamen Säkularisierung zu lieben. Darin könnte eine erste Spur liegen, wie sich die anthropologische Wende angesichts einer veränderten Situation weiterdenken ließe. Nicht in Depression oder kulturelle Dekadenzbehauptungen zu verfallen, sondern sie konstruktiv als „Zeichen der Zeit“ und womöglich als Weg in neue Freiheiten zu deuten.

Dies könnte konzeptionell heißen, das oben beschriebene Verhältnis von (wissenschaftlicher) Plausibilisierung und Relevanz umzudrehen. Gespräche mit Theologiestudierenden aus den Niederlanden bestätigen, dass hier eine wesentliche Spur liegen könnte. Zunächst steht (gut rahnerisch) eine Erfahrung, die gerade nicht volksskirchlich oder konventionell-kirchlich vermittelt ist, dann kommt im besten Fall die Frage nach deren rationaler Begründbarkeit auf. Letztere mündet nicht selten in der Entscheidung zu einem Theologiestudium. Dort, wo die Frage nach Gott generell verschwunden ist, kann sie sich sehr vereinzelt und individuell anlässlich bestimmter Ereignisse, Erfahrungen oder an besonderen Orten dennoch ergeben. So, wie es eine junge Neugetaufte einmal formulierte: „Ich habe eine Antwort auf eine Frage bekommen, die ich vorher gar nicht hatte“.

¹ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1976.

² Vgl. H. Cox, Stadt ohne Gott?, Berlin 1966.

Dies führt zu einer weiteren Adaption des bisher Gültigen. Man könnte es den Wechsel von der Bedürfnis- zur Diversitätsprämisse nennen. Wenn ein religiöses Bedürfnis nicht mehr als allgemein vorhanden vorausgesetzt werden kann, steht man vor einer komplexen Vielfalt von Lebensentwürfen, die sich nur als divers denken lässt. Innerhalb dieser Diversität *kann* Gottesglaube eine Option sein, allerdings – wie es Charles Taylor einmal formuliert – ist sie nicht die Leichteste und sicherlich nicht die Naheliegendste. Edward Schillebeeckx fasst diese Prämisse bereits 1989 in folgende, eindruckliche Worte: „Gott fällt nicht unter die Kategorie des Bedürfnisses, sondern des Verlangens und der Liebe: des Nicht-Geschuldeten [...].“³ Die Kategorie des transzendentalen *Existenzials*, die Rahner in Anlehnung an Heidegger entwickelt, könnte durch jene eines transzendentalen *Potenzials* ersetzt werden. Ein Gottes- oder religiöser Bezug kann, muss aber nicht zu jedem Menschsein gehören. Die Freiheit des Glaubens käme womöglich auf diese Weise erst richtig zur Geltung.

Pastoral könnte dies einen Wechsel des leitenden Paradigmas ermöglichen. Wenn nämlich jeder Mensch als religiös gedacht wird bzw. über ein entsprechendes Bedürfnis verfügte, muss und kann die Pastoral nur den entsprechenden Schlüssel bieten, dies zu wecken. Damit wäre Pastoral vor allem zu optimieren, um dieses Ziel je besser zu erreichen. Ein Wechsel des Paradigmas würde bedeuten, die oben beschriebenen Transformationen konzeptionell in der Weise ernst zu nehmen, dass man weiterhin auf eine hohe pastorale Qualität bedacht ist, was unter pluralen bzw. diversen Voraussetzungen sicherlich schon eine eigene, immer neue und andere Herausforderung darstellt. Allerdings wäre dann in die Optimierungsbemühungen wesentlich mit hineinzudenken, dass diese allenfalls in einem *korrelativen* und nicht in einem *kausalen* Verhältnis zum Glauben an sich stehen. Ähnliches gilt für Kirchenreformen. Sie sind *notwendige*, aber *keine hinreichenden* Schritte zur Zukunft des Christentums im 21. Jahrhundert. Denn die Transformation beinahe aller Koordinaten, die theologische und pastorale Arbeit heute bedingen, zeigt sich als derart fundamental, dass sie nicht allein optimierend bzw. plausibilisierend zu bearbeiten ist. Zentral ist daher sowohl für den theologischen Fachdiskurs als auch für die seelsorgliche Arbeit die kreative Akzeptanz einer ergebnisoffenen Transformation, nicht zuletzt, ja vielleicht zuallererst ihres anthropozentrischen Paradigmas.

Dr. Jan Loffeld ist Professor für Praktische Theologie an der Tilburg University School of Catholic Theology in Utrecht.

Kontakt: j.loffeld@tilburguniversity.edu

³ E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990, 99.

CYNTHIA HELBLING

Anthropologische Wende und *Animal Turn*

Panentheistische Überlegungen zur Überwindung eines Anthropozentrismus

1 Zur Leitfrage und zum *Animal Turn*

„Ist die anthropologische Wende der Theologie am Ende?“ – Die theologische Rezeption der anthropologischen Wende hat neben unabweisbar positiven Effekten der Theologie den Vorwurf eingebracht, sie habe alles andere außer dem Menschen aus dem Blick verloren. So geben Vertreter(innen) der CAS (Cultural Animal Studies) oder HAS (Human-Animal Studies) im Zuge des *Animal Turn*, der sich in den Kulturwissenschaften vollzieht, der Theologie eine deutliche Mitschuld an der Vernachlässigung der „nicht-menschlichen Tiere“ in Kultur und Gesellschaft.¹ Sie begegnen dieser Problematik, indem sie die Mensch-Tier-Differenz infrage stellen – mit dem Ziel einer gesellschaftlich-kulturellen Aufwertung der Tiere. Strukturell vergleichbar und aufgrund von Intersektionalität auch in den CAS thematisch ist der Umgang mit Rassismus und Sexismus. Auch hier wird der Theologie eine Mitschuld in Form einer Bereitstellung von legitimierenden Argumentationsmustern vorgeworfen. Diese Vorwürfe muss sich die Theologie gefallen lassen. Sie muss sie anhören und auf sie antworten.

Doch wie konnte sich aus der Idee, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, ein rigoroser Anthropozentrismus oder genauer *Androzentrismus* entwickeln, der sich in der Benachteiligung, Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen und anderen Geschöpfen äußert? Zunächst einmal ist kritisch anzumerken, dass bei der Konzentration auf den Menschen nicht der ganze Mensch in seiner Leiblichkeit und Vielfalt in den Mittelpunkt gerückt ist, sondern der männliche (und weiße) Mensch als vor allem geistiges Wesen. Durch die spezifisch christliche Verschränkung von Anthropologie und Christologie ist auch das Gottesbild von dieser Verkürzung und Beschränkung betroffen, da sich Gott in Jesus Christus mit dem Menschen verbindet.

Christliche Theologie hat ein großes Potenzial, gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung einzutreten und zu argumentieren. Feministische und befreiungstheologische Ansätze zeigen das auf ihre je eigene Weise. Bemerkenswert ist, dass

¹ Vgl. G. Kompatscher-Gufler/K. Schachinger/R. Spannring (Hg.), *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende*, Münster/New York 2017, 22f.

die Theologie durch gesellschaftliche Bewegungen auf ihr eigenes Potenzial gestoßen ist und beispielsweise biblische Begründungen für die Gleichwertigkeit von Mann und Frau finden konnte. Im Zuge der feministischen Theologie wurde die weibliche Seite Gottes (wieder)entdeckt. Jede Weitung und Öffnung, jeder Schritt in Richtung „ganzer Mensch“ hatte und hat neben den Auswirkungen auf das Menschenbild auch Auswirkungen auf das Gottesbild. Eine vorläufige Antwort auf die Leitfrage ist also: Nein, die *anthropologische Wende* in der Theologie ist noch nicht am Ende, da sie sich noch gar nicht vollständig vollzogen hat.

Zusätzlich zu der Herausforderung, den ganzen Menschen theologisch wahrzunehmen, ist die Theologie heute mehr denn je gefordert, auch der nicht-menschlichen Schöpfung gerecht zu werden. Das Leid der Tiere, die ökologische Ausbeutung unserer Welt schreien nach einer Positionierung. Der *Animal Turn* der Kultur- und Gesellschaftswissenschaften greift daher auf die Theologie über. Auf die anthropologische Wende folgt so der *Animal Turn*.²

Wo aber kann Theologie ansetzen, um genuin *theologische* Argumente für eine Einbeziehung der Tiere und der gesamten Schöpfung zu formulieren? Nimmt man den Zusammenhang von *Anthropologie* und *Theologie* ernst und geht man von einer wechselseitigen Beziehung beider aus, besteht ein Weg der Veränderung darin, beim rein personal bestimmten Gottesbild, dem eine kategoriale Trennung von Schöpfung und Schöpfer zugrunde liegt, anzusetzen.

Denkmodelle, die Alternativen und damit Möglichkeiten zur Überwindung des neuzeitlichen Anthropozentrismus aufzeigen können, sind panentheistischer Natur. Ansätze dieser Provenienz finden sich unter anderem bei Jürgen Moltmann.³

2 Panentheistische Überlegungen

2.1 Skizze einer Verhältnisbestimmung: Panentheismus und Trinität

Der Panentheismus steht als theologisches Denkmodell zwischen einem Theismus und einem Pantheismus. Unter den drei Begriffen können jeweils vielgestaltige Ansätze subsumiert werden und die Übergänge zwischen ihnen sind

² Eine kleine Auswahl einschlägiger Veröffentlichungen: D. Clough, *On Animals*. Volume 1: Systematic Theology, London 2013; ders., *On Animals*. Volume 2: Theological Ethics, London 2019; R. Hagen-cord/J. Goodall, *Diesseits von Eden*. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg 2009; S. Horstmann/T. Ruster/G. Taxacher, *Alles, was atmet*. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018; A. Linzey, *Creatures of the same God*. Explorations in animal theology, New York 2009.

³ Einige Gedanken des vorliegenden Essays finden sich auch in meiner Dissertation (UZH, bei Prof. Dr. Christiane Tietz) wieder, die voraussichtlich 2023 bei Vandenhoeck und Ruprecht erscheinen wird; vorläufiger Titel: „Das Tier in dogmatischer Perspektive. Neuere panentheistische Entwürfe im Diskurs“.

fließend. In Bezug auf das Gott-Welt-Verhältnis sind jeweils folgende Punkte entscheidend: Im Theismus sind Gott und Welt voneinander unterschieden und getrennt, im Pantheismus sind die beiden Größen deckungsgleich und im Panentheismus ist die Welt „in“ Gott. An der unterschiedlichen Beantwortung der Frage, wie dieses „in“ zu denken sei, ergeben sich Differenzierungen innerhalb des panentheistischen Spektrums.⁴

In traditionellen Auslegungen der Trinität stehen Gott und Welt nicht unverbunden nebeneinander, sondern berühren sich in einem Punkt, in Jesus Christus. Dieser Punkt wird aber aufgrund einer anthropozentrischen Perspektive auf eine Berührung zwischen Gott und Mensch verkürzt. Das trinitarische Modell lässt sich also in Bezug auf die drei Verhältnisbestimmungen von Gott und Welt zwischen einem Panentheismus und einem Theismus einordnen. Es beschreibt sozusagen einen „Anthropo-en-theismus“.

In den folgenden skizzenhaften Überlegungen zu Moltmann wird der von ihm vertretene eschatologische Panentheismus verstanden als eine Auslegungsform der Trinitätslehre, die dazu beitragen kann, Alternativen zu einem Anthropozentrismus auszuloten.

2.2 Zu Moltmanns eschatologischem Panentheismus

Moltmann denkt die anfängliche Schöpfung als eine Schöpfung innerhalb eines von Gott freigegebenen Raumes. Zur Beschreibung dieses Vorgangs greift Moltmann auf die Vorstellung des *Zimzum* zurück: Gott konzentriert sich, beschränkt sich, verschränkt sich in sich selbst und gibt durch die Zurücknahme seiner Allgegenwart und seiner Ewigkeit Raum und Zeit für die Schöpfung frei.⁵

Auf diesen gottleeren Raum lässt sich Gott in Jesus Christus selbst ein. Er liefert sich der Geschöpflichkeit mit allen Konsequenzen aus. Das Eintreten Jesu Christi in den geschöpflichen Raum markiert bei Moltmann vor allem die Überschreitung der Grenze, des kategorialen Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Inkarnation Jesu Christi ist also nicht nur für den Menschen relevant:

„Im Blick auf den Geist der Kindschaft zeigt die Sendung des Sohnes nichts Geringeres als die Öffnung der Gemeinschaft des Vaters zu seinem eigenen Sohn und des Sohnes zu seinem Vater für die Welt.“⁶

Bereits der Beginn der Geschichte Christi ist demzufolge in einem größeren Kontext als dem der menschlichen Geschichte gedacht. In Jesus Christus öffnet sich die Trinität zur Welt hin und ermöglicht die eschatologisch erhoffte *Perichorese* zwischen Gott und Welt, die das Gegenstück zum anfänglichen *Zimzum*

⁴ Vgl. N. H. Gregersen, Three Varieties of Panentheism, in: P. Clayton (Hg.), In whom we live and move and have our being. Panentheistic reflections on God's presence in a scientific world, Grand Rapids 2004, 19–35.

⁵ J. Moltmann, Gott in der Schöpfung (Jürgen Moltmann – Werke 5), Gütersloh 2016, 99.

⁶ Ders., Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre (Jürgen Moltmann – Werke 4), Gütersloh 2016, 89.

bildet. Wie der Anfang hat auch das Ende des irdischen Lebens Jesu Christi Relevanz für die ganze Schöpfung:

„Er [Christus] starb aber auch in Solidarität mit allen Lebewesen, die sterben müssen, obwohl sie leben wollen. Er starb nicht nur den gewaltsamen Tod der menschlichen Geschichte, sondern auch den tragischen Tod der Natur.“⁷

Nicht (nur) die Versöhnung des Menschen mit Gott ist Ziel und Grund des Kreuzes, sondern die eschatologische Perichorese zwischen Gott und Welt, die Aufnahme der Welt in die trinitarischen Strukturen und damit die Vollendung der Schöpfung, die durch das Kreuzesgeschehen erst ermöglicht wird.

„Die Einigkeit der göttlichen Trinität ist für die Vereinigung der ganzen Schöpfung mit ihr und in ihr offen. Die Einheit der Dreieinigkeit ist also nicht nur ein theologischer, sondern im Kern zugleich auch ein soteriologischer Begriff.“⁸

Die eschatologische Perichorese beschreibt Moltmann auch im Bild des Kosmischen Christus. Christus wird nicht nur Haupt der Gemeinde sein, sondern das Haupt des ganzen Kosmos und der ganze Kosmos damit der Leib Jesu Christi.⁹ Moltmann zeigt deutlich die ethischen Konsequenzen einer solchen panentheistisch erweiterten Trinitätslehre auf, die auch der nicht-menschlichen Schöpfung eine Christusbeziehung zuspricht:

„Ist Christus nicht nur zur Versöhnung von Menschen, sondern auch zur Versöhnung aller anderen Geschöpfe gestorben, dann hat jedes Geschöpf unendlichen Wert vor Gott und eigenes Recht zum Leben, nicht nur die Menschen. Wird die unantastbare Würde der Menschen christlich damit begründet, dass ‚Christus für sie gestorben ist‘, dann gilt dies auch für die Begründung der Würde aller anderen Lebewesen und damit für die Begründung der umfassenden ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘.“¹⁰

3 Jenseits des Anthropozentrismus – Theologie *nach* der anthropologischen Wende?

Am Beispiel der Christologie Moltmanns lässt sich deutlich erkennen, wie der Berührungspunkt zwischen Gott und Welt, nämlich Jesus Christus, in einer panentheistischen Auslegung für die gesamte Schöpfung an Relevanz gewinnt: Mit der Inkarnation ist die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf überschritten. Christus lässt sich auf den Bereich der Schöpfung bis zum Ende ein und erleidet den Tod am Kreuz. Damit ist Gott selbst im dunkelsten Winkel der Geschöpflichkeit präsent – Gott ist gegenwärtig auch in der Gottverlassenheit.

⁷ Ders., *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (Jürgen Moltmann – Werke 6), Gütersloh 2016, 276.

⁸ Ders., *Trinität und Reich Gottes* (s. Anm. 6), 111.

⁹ Ders., *Der Weg Jesu Christi* (s. Anm. 7), 298.

¹⁰ Ebd., 279.

Eschatologisch wird der ganze Kosmos in die trinitarischen Strukturen aufgenommen und zum Leib Christi.

Der panentheistische Weg als eine Theologie *nach* der anthropologischen Wende überwindet einen Anthropozentrismus, indem der Mensch nicht aus dem Zentrum verdrängt wird, sondern außer ihm die gesamte Schöpfung und ihr Schöpfer selbst in den Fokus rücken. Der Panentheismus kann als Denkmodell Anliegen des *Animal Turn* aufnehmen und weiterführen und gleichzeitig die anthropologische Wende im Sinne einer ganzheitlichen Wahrnehmung des Menschen und seiner Beziehungen zu Gott und Welt vollenden.

Dr. Cynthia Helbling ist Studienrätin für evangelische Religionslehre und Deutsch an der Integrierten Gesamtschule Eisenberg.

Kontakt: cy.helbling@gmail.com

NASRIN BANI ASSADI

Die anthropologische Wende der Theologie: eine muslimische Reflexion

In einem oft zitierten Satz aus seinem bekanntesten Werk „A Secular Age“ beschreibt Charles Taylor den modernen Übergang zur Säkularität als „Übergang von einer Gesellschaft, in der der Glaube an Gott unbestritten und in der Tat unproblematisch ist, zu einer Gesellschaft, in der dies als eine Option unter anderen verstanden wird und [...] häufig nicht die Einfachste [ist], die man annehmen kann.“¹ Eine Frage, der sich jede(r) Gläubige, die/der in einem solchen Zeitalter lebt, irgendwann im Leben unabdingbar stellen muss, lautet: Warum nehme ich die Religion immer noch als Option an? Die Antwort auf diese Frage hängt von der Relevanz und dem Beitrag der Religion zu den persönlichen und sozialen Aspekten des Lebens der Gläubigen ab. Unabhängig von den pragmatischen Aspekten dieses Beitrags, wie dem Vorteil eines Zusammengehörigkeitsgefühls unter den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft usw., würde ein gläubiger Mensch dennoch potenziell in eine existenzielle Krise geraten, wenn die Antwort, die man auf die obige Frage gibt, nicht direkt auf die Herausforderungen eingeht, denen er gegenübersteht, wenn er beobachtet, wie die eigene Religion auf unvorstellbare Weise dazu benutzt wird, anderen Menschen Schaden und Leid zuzufügen und die Massen zu unterdrücken.

In dem Moment, in dem ich diese Zeilen schreibe, steht mein Heimatland Iran, das seit mehr als vierzig Jahren von einem politischen System regiert wird, das sich selbst als „Islamische Republik“ bezeichnet, vor einer der kritischsten Phasen seiner postrevolutionären Geschichte: Der Aufstand fast aller Gesellschaftsschichten gegen das herrschende System als Folge der immer wieder zunehmenden Missachtung der individuellen Freiheit der Bürgerinnen und Bürger durch das System im Namen des Islam. Der Wahlspruch dieser Bewegung lautet: „Frau, Leben, Freiheit“. Die Kernrolle der Frauen in dieser Bewegung besteht darin, dass erst dann die Freiheit durch diese Bewegung als gewonnen betrachtet werden könnte, wenn Frauen so in der Öffentlichkeit auftreten können, wie sie selbst es entscheiden. Daher stehen die Frauen in dieser ganzen Bewegung an der Frontlinie.

In den letzten Wochen,² seit Beginn des Aufstands, wurden Massenproteste hart niedergeschlagen und viele junge Menschen getötet; alles unter dem Vorwand, ein „heiliges“ politisches System zu bewahren, das das „Religiöse“ an

¹ C. Taylor, A Secular Age, Cambridge 2007, 3

² Zum Zeitpunkt des ausgehenden Jahres 2022.

die erste Stelle setzt. In einem so kritischen Moment in der Geschichte, in dem eine beträchtliche Mehrheit des iranischen Volkes ungeachtet ihrer religiösen Überzeugung in ihrer Forderung nach Freiheit vereint ist, ist es die moralische Verantwortung und gesellschaftliche Verpflichtung der (islamischen) Theologie, auf diese Instrumentalisierung der Religion zu reagieren und die Nöte der iranischen Gesellschaft, die unter einem religiösen politischen System gelitten hat, sowie ihre Forderung nach Freiheit ernst zu nehmen. Dafür braucht Theologie aber eine Denkform, die es ihr erlaubt, sowohl das Leid des Menschen als auch seine berechnete Forderung nach einem menschenwürdigen Leben in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen zu stellen.

Ob die anthropologische Wende der Theologie hier als langfristige Lösung einen Beitrag leisten könnte oder nicht, hängt davon ab, wie das „Anthropologische“ sich in diesem Zugang zur Theologie auffassen lässt. Bezogen auf den gegenwärtigen Konflikt im Iran kann dieser Punkt sich wie folgt erklären lassen: In einer so kritischen Phase der Geschichte des iranischen Volkes besteht immer die Gefahr, dass seitens der Protestierenden eine Idealvorstellung davon, wie ein freiheitsliebender Mensch äußerlich aussehen soll (d. h., ohne Kopftuch, ohne Bart³ usw.), als Vorbild wahrgenommen, und daraus geschlussfolgert wird, dass die Öffentlichkeit durch sie gedrängt würde, sich diesem Bild anzupassen. Und genau dieses Narrativ versucht die Islamische Republik als Propaganda gegen die Protestierenden zu nutzen. Es scheint jedoch, dass die Mehrheit der iranischen Protestierenden sich dieser Gefahr bereits bewusst ist. Dieses Bewusstsein äußert sich ausdrücklich in den Fotos von den Demonstrationen, die eine bemerkenswerte gegenseitige Sympathie zwischen den jungen weiblichen Protestierenden darlegen, egal ob sie sich für die religiöse Kleidungs Vorschrift entschieden haben oder ganz ohne Kopftuch in den Demonstrationen auftreten.

Wenn die Theologie dieses Mitgefühl zwischen gläubigen und nichtreligiösen Menschen nicht unterschreiten will, sollte sie selbst dieses Mitgefühl ebenfalls annehmen und die theologische Begründung dieser Anerkennung der Freiheit des Anderen übernehmen. Gerade in dieser Forderung an die Theologie ist schon eine richtige anthropologische Wende der Theologie aufgetaucht; mit anderen Worten: Es muss nicht der Fall sein, dass das „Anthropologische“ vom Himmel oder von völlig fremden Kontexten die Theologie betrifft, sondern dass die Theologie sich frei nach den Forderungen der religiösen Gemeinschaft richtet, damit sie diese Gemeinschaft weiterhin inspirieren kann. Jegliche anthropologische Auseinandersetzung mit der Theologie, die diese wechselseitige Beziehung zwischen der Gemeinschaft und der Theologie vernachlässigt, droht zu scheitern. Andererseits findet nur dann, wenn die Theologie ihre Aufgabe des Reflektierens auf die Bedürfnisse der eigenen Gemeinde übernimmt und dadurch weiter lebendig und ansprechbar bleibt, eine fruchtbare anthropologische Wende der Theologie statt.

In diesem Kontext kann man z. B. auf ein falsches Verständnis der iranischen Bewegung verweisen, das diese nicht als eine Forderung nach Freiheit, son-

³ Der männliche Bart wurde seit dem Beginn der Revolution von 1979 als ein Zeichen der Verbundenheit mit der Sache der Revolution wahrgenommen.

dern als Befreiung der Gesellschaft von der Religion (Islam) überhaupt als einer patriarchalen Organisation wahrnimmt. Ein Ausdruck dieses oberflächlichen Verständnisses der iranischen Bewegung findet sich in dem folgenden Zitat von Tristane Banon in der französischen Zeitung *Le Figaro*:

“Les Iraniennes redisent au monde la signification du voile, elles prennent le risque de leur vie, brûlant leur hijab publiquement, pour dénoncer comme le voile n’est pas qu’un vêtement mais aussi le symbole de toute une organisation patriarcale de la société et des rapports entre les êtres [...] Non, les valeurs du voile ne sont pas davantage celles de l’Europe qu’elles sont celles des manifestants iraniens, femmes et hommes unis d’ailleurs, il est important de le répéter. [...] Quelle est la symbolique du voile, qui n’est pas un vêtement comme les autres? C’est celui de la soumission des femmes et de leur chosification, ça n’est pas dit autrement dans le Coran.”⁴

Mit diesem laienhaften Kommentar zum Koran missachtet Banon nicht nur das Selbstverständnis der muslimischen Frauen, sondern auch die Art und Weise, wie der Koran heute von den Muslim(inn)en selbst rezipiert wird.⁵ Zwar soll die Theologie immer weiter kritisch über die gesellschaftlichen Aspekte der Religion, etwa die Kleiderordnung der Frauen, nachdenken. Einige muslimische Experten haben dies bereits getan und dazu neue revolutionäre Ansichten veröffentlicht.⁶ Aber ein idealisiertes Verständnis der Freiheit oder ein bestimmtes Bild der freien Menschheit, das nicht nur das Selbstverständnis der religiösen Gemeinschaft missachtet, sondern auch ihre heilige Schrift mit selbstherrlichen Augen kommentiert, als Kandidaten für „das Anthropologische“ zu begreifen, wird dem Ziel einer anthropologischen Wende der islamischen Theologie nicht dienen.

Unter den philosophisch konzipierten Freiheitsbegriffen bietet andererseits die Transzendentalphilosophie in den Spuren des deutschen Philosophen Hermann Krings, der die Freiheit als Kommunikationsbegriff bezeichnet, eine passende Lösung für die heutige Herausforderung der Theologie im iranischen Kontext. Nach Krings ist „Freiheit [...] primär nicht die Eigenschaft eines individuellen Subjekts, die allein für sich bestehen und begriffen werden könnte; [...] ein Mensch allein kann nicht frei sein. Freiheit ist dort möglich, wo Freiheit sich

⁴ Tristane Banon: „Promouvoir une petite fille voilée alors que les Iraniennes se battent pour leur liberté est indécent“ (29. September 2022), in: <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/tristane-banon-promouvoir-une-fille-voilee-alors-que-les-iraniennes-se-battent-pour-leur-liberte-est-indecent-20220929> (Zugriff: 15. Dezember 2022).

⁵ Für viele muslimische Frauen heute, die sich freiwillig für den Hijab entschieden haben, funktioniert er z. B. wie ein Zeichen, durch das sie ihre Liebe zu Gott in ihrem alltäglichen Leben manifestieren können.

⁶ Vgl. z. B. A. H. Torkashvand, *Der legitime Hijab zur Zeit des Propheten* [auf Persisch], Teheran 2010. Dieses bemerkenswerte Buch hat von der iranischen Regierung nie die Genehmigung zur Veröffentlichung erhalten, sondern wurde vom Autor im Internet veröffentlicht und erregte viel Aufmerksamkeit bei Akademikerinnen und Akademikern. Torkashvand argumentiert historisch-kritisch, dass die Kleidungs Vorschrift der muslimischen Frauen zur Zeit des Propheten selbst nicht unbedingt das Kopftuch einschloss. Dieselbe Meinung hatte vorher auch Theologe und Seminardozent Ahmad Ghabel († 2012) geäußert.

anderer Freiheit öffnet“⁷. Mit dem Sich-Öffnen der Freiheit für andere Freiheit meint Krings hier nichts Anderes als „Anerkennung der Freiheit des Anderen“, die in der deutschsprachigen Philosophie seit J. G. Fichte eine wichtige Rolle gespielt hat. Selbstverständlich trägt dieses Verständnis der Freiheit bereits die Elemente der Liebe und des Mitgefühls in sich, und deswegen könnte es als eine vielversprechende Anthropologie im iranischen theologischen Kontext fungieren. Mit anderen Worten: Dieses Verständnis der Freiheit könnte nicht nur die vorhandene Empathie zwischen den iranischen Protestierenden erklären, die trotz ihrer Differenzen im Glauben und in der Bekleidungsart in ihrer Forderung nach Freiheit einig sind, sondern auch eine regulative Rolle im zukünftigen Freiheitsdiskurs Irans spielen.

Zum Schluss würde ich gern meine Antwort auf die Kernfrage des aktuellen Heftes noch einmal klarer fokussieren. Trotz aller gegenwärtigen Kritiken gegen „die anthropologische Wende“, die diese als einen beitragenden Faktor in der ökologischen und kolonialen Ausbeutung der Welt ansehen, könnte man mit der Entscheidung für eine alternative Anthropologie, die an den Kontext und die Problemen der eigenen Kultur angepasst ist, gerade die Elemente, die diese Ausbeutung vorantreiben oder legitimieren, erkennen und bekämpfen. In diesem Verhältnis können Geisteswissenschaften im Allgemeinen und Postkoloniale Studien im Besonderen dazu beitragen, unsere Empfindlichkeit gegenüber diesen Elementen zu erhöhen und unsere Anthropologien immer wieder von ihnen zu befreien.

Nasrin Bani Assadi M. A. ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im CTSI (International Center for Comparative Theology and Social Issues) an der Universität Bonn.

Kontakt: bani.assadi@uni-bonn.de

⁷ H. Krings, *System und Freiheit*, München 1980, 125.

Theologie anthropologisch gedacht

Aaron Langenfeld im Rezensionsgespräch
mit Jürgen Werbick

Jürgen Werbick

Theologie anthropologisch gedacht.

Freiburg i. Br.: Herder 2022, geb. mit Schutzumschlag, 456 S.,

ISBN 978-3-451-39265-8, 48,00 €

Aaron Langenfeld: Lieber Jürgen, mit „Theologie anthropologisch gedacht“ hast Du zuletzt ein Buch vorgelegt, das schon im Titel verraten lässt, worum es geht: nämlich um eine Bestimmung der Theologie aus anthropologischen Reflexionen heraus. War dieser Ansatz eher allgemein-anthropologisch oder eher theologisch motiviert?

Jürgen Werbick: Die Motivation ist beidseitig. Die eine Seite ist, dass ich mich theologisch in Diskussionen vorgefunden habe und vorfinde, die ja theologische Klärungen durch anthropologische Reflexionen ermöglichen und auch erforderlich machen. Und die andere Seite ist: Ich habe gesehen, mehr oder weniger gut natürlich, dass anthropologische Fragestellungen sich erweitern, dass es ihnen guttut, wenn man theologische Überlegungen der Bestände einspielt. Und das war für mich nicht nur die Motivation, sondern das war eben auch ein Stück weit das Setting dieses Buches oder auch die methodische Reflexion, die ich damit verbunden habe.

Wenn man einen Anlass festmachen will, dann ist es die Freiheitsdiskussion, die wir in der Theologie ja seit Thomas Pröpper bzw. Karl Rahner kontrovers führen. Ich selbst habe mir in immer wieder neuen Anläufen genau diese Fragestellung, also diese Methodik vorgenommen. Die anthropologische Kontextualisierung dieser Frage empfand ich als äußerst hilfreich, um mich nicht zu sehr in die Abstraktion einer theologischen transzendentalen Freiheitstheorie zu verstricken.

AL: Stichwort Methode: Dein Buch geht kursorisch durch verschiedene humanwissenschaftliche Kontexte und erinnert auch der Anlage nach stärker an Wolfhart Pannenberg als an Thomas Pröppers großen Entwurf. Würdest Du Dich selbst in dieser Tradition theologisch-anthropologischen Denkens verorten wollen?

JW: Der Hinweis auf Pannenberg bringt mich in leichte Verlegenheit, weil ich mich selber so im Vorwort ja auch positioniert habe, also eher Anthropologie in theologi-

scher Hinsicht und nicht stärker Theologie in anthropologischer Hinsicht. Das ist eine Zuspitzung, die Pannenberg wahrscheinlich unrecht tut. Trotzdem, und ich habe gewissermaßen die Urgestalt seiner ausgeführten Anthropologie ja selber damals als Vorlesung gehört und bin mit ihm, was ich sehr bewegend fand, auch lange im Gespräch gewesen; trotzdem würde ich sagen, dass für Pannenberg die theologischen Fragestellungen leitend geblieben sind und seinen Zugriff auf die Anthropologie stärker reguliert haben als das für mein Herangehen kennzeichnend wäre.

Bei Thomas Pröpper ist das natürlich noch sehr viel deutlicher. Und das hat für mich, solange wir miteinander im Gespräch waren und bis eben auch in dieses Buch hinein, die Frage dringlich gemacht: Anthropologie und Transzendentaltheologie – wie verhalten die sich eigentlich zueinander? Ich versuche, die Spannungen wahrzunehmen, die es da gibt und ich will sie nicht vorschnell oder überhaupt nicht auflösen. Und damit werden für mich dann auch Fragestellungen ergiebig, die einem beim Zugang eher von der einen oder anderen Seite nicht so schnell in den Blick kommen und die etwa in der Rechtfertigungstheologie ihren Ort haben. Ich nenne z. B. die Rede von der unbedingten Anerkennung, also die theologische Dimension der unbedingten Anerkennung, wo ich drüber gestolpert bin, wenn ich das wirklich anthropologisch ernst nehmen will. Es gibt uns als Theologinnen und Theologen ins Fleisch und Blut übergegangene Formulierungen, die sich anthropologisch nicht halten lassen.

AL: Wie stellt sich das Verhältnis von Theologie und Anthropologie aus dieser Perspektive heraus für Dich grundlegend dar? Wie gehst Du mit dem Vorwurf um, die von Dir aufgezeigten engen und kritischen Verbindungen beider Disziplinen

lösten spezifisch christliche Aussagen über den Menschen in allgemeinen Sätzen auf?

JW: Es gibt keine Theologie ohne Anthropologie, das ist ganz klar. Eine kleine Differenzierung will ich einbringen. Es gibt nicht die Anthropologie, sondern es gibt eine Reihe von Anthropologien. Und das ist nicht trivial, sondern wenn man sich auf Anthropologie und ihre Logik einlässt, lässt man sich auf ein ganzes Cluster von Disziplinen und deren Fachlogiken ein. Also stehen nicht Theologie und Anthropologie nebeneinander oder gegeneinander, sondern es ist, wenn ich das als Theologe dilettierend mache, natürlich mein Versuch, mich auf die Logiken dieser anthropologischen Reflexionen, so gut ich kann, einzulassen und so für mich wahrzunehmen, dass ich theologisch Gewinn daraus ziehe. Nehmen wir z. B. Kapitel 7, in dem ich ein methodisches „Hin und Her“ sehr ausdrücklich und namhaft mache, weil es den Weg vom Einen zum Anderen nur gibt mit dem Weg vom Anderen zum Einen. Das ist nämlich die Voraussetzung, gewissermaßen die Glaubensvoraussetzung, die anthropologische Voraussetzung, in der sich glaubende Menschen einfach befinden. Sie gehen hin und her und versuchen ein Zueinander und ein Miteinander und Gegeneinander und sie versuchen, die Konsequenzen daraus zu ziehen, die das Hin- und Hergehen ihnen aufnötigen.

AL: Gehen wir zu den konkreten Inhalten des Buches und setzen bei dem von Dir benannten Anlass des Buches, dem Thema der Freiheit an. Das Kapitel 3 trägt den Titel „Freiheit und Bindung“ und lässt unmittelbaren Bezug zu gesellschaftspolitischen Debatten um den Freiheitsbegriff vermuten, was auch der von Dir benannten Methode des „Hin und Her“ entsprechen würde. Tatsächlich adressiert das Kapitel

aber doch eher innertheologische Freiheitsdebatten. Hätte man hier nicht stärker auch kritischen Bezug auf die Gegenwart nehmen müssen, in der Du als Theologe Anthropologie betreibst?

JW: Ich kann den Eindruck nachvollziehen, dass hier Fragen implizit bleiben. Aber sie sind natürlich da, wenn es um die Tragfähigkeit des Selbstbestimmungsbegriffs geht. Da sehe ich im Augenblick wirklich eine der Herausforderungen, die ich von anderen theologischen Protagonisten – namentlich etwa bei Georg Essen und Saskia Wendel – im Freiheitsdiskurs vernachlässigt sehe. Die Kritik oder die differenzierende Kritik an diesem Selbstbestimmungsbegriff scheint mir unterentwickelt zu sein. Und im Grunde lässt sich das ganze Kapitel lesen als der Versuch, das nachzuzeichnen und auch tatsächlich zu korrigieren – nicht erst theologisch, sondern anthropologisch und also auch philosophisch.

AL: Eine kritische Relecture des Selbstbestimmungsbegriffs im Horizont des Zusammenhangs von Freiheit und Bindung scheint zumindest Gefahr zu laufen, die Einsichten neuzeitlichen Autonomiedenkens wieder in einen Zusammenhang von Autorität und Gehorsam einzuordnen, so erläutert Saskia Wendel ja etwa ausdrücklich ihre an Hannah Arendt angelehnte Position des Offenbarungsbegriffs. Wie antwortest Du auf diesen Vorwurf, die Gewinne der Moderne wieder zu verspielen?

JW: Da würde ich mich ganz und gar missverstanden sehen. Gerade der Bezug auf Hannah Arendt würde eines Besseren belehren und mich überrascht Saskia Wendels Bezugnahme auf sie dann doch sehr. Ich habe Hannah Arendt ja als eine der Hauptbezugspersonen für meine eigenen Überlegungen in dem Zusammenhang herangezogen. Es geht meines Erachtens

anthropologisch basaler um die Frage der Gleichursprünglichkeit von Selbstbestimmung und Bestimmtwerden. Und zwar zunächst Bestimmtwerden durch die Erfahrung eines Gutes, durch die Erfahrung einer unvergleichlich guten Perspektivierung meiner Freiheit. Das ist das Kernargument. Und der Einwand, der sich gegen diese Position richtet, unter anderem der von Saskia Wendel, ist der, dass der Begriff der Gleichursprünglichkeit nicht klar ist. Ich finde, der ist klar. Und wenn er klar wird, dann ist auch deutlich, dass das kein Rückfall hinter die Standards der Neuzeit bedeutet. Meine Referenzautoren sind mit Paul Ricœur und Charles Taylor an dieser Stelle ja auch Denker, denen man das kaum zum Vorwurf wird machen können. Dieser Vorwurf, „Du fällst hinter die Elementarstandards der Neuzeit zurück“, den finde ich ein klein wenig kurios. In diesen Tagen lese ich anlässlich einer Buchvorstellung, dass, wenn die Kirche auf Kant gesetzt hätte, ihr dieses ganze Schlamassel nicht passiert wäre. Da kann ich nur sagen: Mir scheint dieses kantianische Selbstbewusstsein in der Theologie heute doch so überzogen zu sein, dass ich mich lieber nicht auf dieses Neuzeit-Schibboleth so einlassen würde wie etwa Magnus Striet. Also neuzeitlich denken ohne Kant geht nicht, aber da gibt es noch eine ganze Menge andere Herausforderungen, Ansätze und Beiträge und eben auch gerade anthropologische Präzisierungen, die mir da unendlich wichtig wären. Und also es auf diese Schiene allein zu setzen, finde ich, ich will es mal sagen, befremdlich, ziemlich befremdlich.

AL: Auch im vierten Kapitel spielt Ricœur eine große Rolle und zwar in der Auseinandersetzung um die Frage nach Selbst und Identität. Allgemein scheint die Differenz von Ipse- und Idem-Identität den Reflexionsbogen des Freiheitsthemas weiterzuführen und in Spannung zu halten.

JW: Die Ipse-Identität ist bei Ricoeur umschrieben als die Identität des Bei-sich-selbst-Bleibens und die dann eben auch in vielfältigen pathologischen Formen das An-sich-selbst-festhalten-Müssen hervorbringt. Aber es geht mir eigentlich um die Idem-Identität, also dass Identitätsbildungs- oder Identitätsbewahrungsprozesse ja immer auch solche sein können und in der Regel es auch sind, des Auf-sich-Zurückkommens. Des Sich-nicht-Habens, sondern Auf-sich-zurückkommen-Dürfens und auch -Müssens. Ich entdecke mich im Anderen. Ich nehme mich wahr im Anderen. Und das finde ich ist für mein eigenes theologisches Versuchen kennzeichnend, dass Identitätsbildungsprozesse immer riskante Versuche sein können und dann fruchtbar sind und dann weiterführend sind. Riskante Versuche, auf sich selbst zurückkommen zu können, nicht ohne das Andere, nicht ohne den Anderen, ohne dass es eine einseitige Orientierung am Anderen wird, wie etwa bei Josef Wohlmuth. Das ist das Risiko, dass ich mich selbst immer wieder neu entdecken muss im Zurückkommen, das aber kein Verlassen des Anderen ist. Und das scheint für individuelle Identitäten, also für Ich-Identitäten wie für kollektive Identitäten die dramatische Herausforderung zu sein. Also Identitätspolitik gibt es wie Sand am Meer, aber dieses Risiko einzugehen, das eigene Selbst nicht zu haben, sondern es immer wieder neu identifizieren zu dürfen, es immer wieder neu in seiner Beziehungsfähigkeit erproben zu dürfen und die Erfahrung zu machen, dass dieses Zurückkommen auf mich selbst immer wieder möglich und fruchtbar ist – dass das auch eine Erfahrung von Selbstbewusstsein ist, das scheint mir doch auf der Hand zu liegen.

AL: Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit dem Liebesbegriff und mir scheint es das „versteckte“ Herz des Buches zu sein, inso-

fern hier die Fäden aus Freiheits- und Identitätsdebatte zusammenlaufen und den Weg in die weiteren Themen des Buches zu bahnen scheinen. Liebe als Thema anthropologischen Nachdenkens dürfte zumindest im theologischen Kontext nicht überraschen, tut es aber in dieser exponierten Stellung dennoch. Das hat bei mir die Frage hervorgerufen, ob der allgemeine anthropologische Diskurs – und in der Konsequenz dann auch der an ihm Maß nehmende theologische – die Sprachfähigkeit in Sachen Liebe verloren hat. Müsste aus Deiner Sicht mehr über das Konzept der Liebe gesprochen werden?

JW: Dass Kapitel 5 das versteckte Herz ist, das hängt einfach damit zusammen, dass mir in der Theologie natürlich viel zu viel von Liebe geredet wird und dann Friede-Freude-Eierkuchen am Schluss steht und gewissermaßen, wenn man auf das Geheimnis der Liebe zu sprechen kommt – mit dem frühen Hegel gesprochen – alle Katzen grau werden und man weiß, dass alles seinen guten Zusammenhang hat. Also dieser Rekurs auf den Liebesbegriff, der problemverdrängend und differenzierungsverdrängend ist, der ist theologisch natürlich schwierig. Aber Du hast natürlich recht, dass ich praktisch alle Kapitel auf dieses Thema zuführe. Das wird im allerletzten Kapitel, wenn es um die Fülle des menschlichen Daseins geht, nochmal sehr deutlich, wenn auch sehr kurz. Also ich erlege mir eine gewisse Askese mit Blick darauf auf, dass ich nicht so schnell anfangen, Liebe als theologischen Problemlöser einzusetzen. Aber es ist ja gar keine Frage, dass systematisch-theologische, anthropologisch-theologische Fragestellungen darauf zuführen müssen. Dass es kein Problemlöser ist, von der Liebe zu sprechen, sondern dass es wiederum ein Spannungsfeld von nicht immer individuell, sondern sowohl theoretisch als auch

geschichtlich-dramatischen Konfrontationen und Verwicklungen markiert. Das muss man ja nicht groß sagen. Wenn man von Liebe redet, lösen sich nicht die Probleme, sondern türmen sich auf. Das kommt vielleicht ein wenig zum Tragen in diesem Buch, vielleicht auch zu wenig, weil ich ganz zum Schluss nicht wieder von vorne anfangen wollte.

AL: Entspricht dem inflationären Gebrauch des Liebesbegriffs im theologischen Diskurs eine Verkrampfung in der säkularen Öffentlichkeit, Liebe als wissenschaftliches Konzept zu begreifen?

JW: Ja, das könnte man so sagen. Wer von der Liebe anfängt zu sprechen, zieht sich sofort den Verdacht zu, dass er jetzt in den sicheren Hafen einer anthropologisch ausweisbaren Geborgenheit einläuft, die Dinge hinter sich hat, die er vorher problematisiert hat. Das gilt nicht nur für die Theologie, sondern das gilt für die Philosophie und es gilt auch für die Soziologie. Einer der wenigen, dem das egal ist und der das trotzdem macht, Hartmut Rosa, zieht sich ja auch zuverlässig diesen Einwand zu: Du läufst auf den Liebesbegriff zu und damit unterbietetest du das Problemniveau, auf dem wir heute reden müssen. Ich halte das für einen sehr ungerechtfertigten Vorwurf. Aber Du hast schon recht. Man fasst das mit spitzen Fingern an, weil der Verdacht so naheliegt. Es ist aber natürlich, theologisch wie anthropologisch sowas von elementar, dass menschliches Dasein auf dem Spiel steht mit diesem Zugleich von Selbsthingabe und Selbstfindung. Für mich gibt es gar keine andere Möglichkeit, als zuletzt diese Herausforderung zu sehen. Und diese Herausforderung ist nicht harmonistisch, keine Problemlösung, sondern die Zuspitzung – soteriologisch gesprochen – menschlicher Dramatik bis zum Allerletzten. Das sollte einem

klar sein. Dass man sich das nicht so billig macht, daran hängt, dass die Rede von der Liebe theologisch aufschlussreich wird.

AL: Im Anschluss an das Kapitel zur Liebe scheint das Buch dann doch eher in eine theologische Anthropologie zu kippen, weil etwa Leiblichkeit und Sterblichkeit, das Böse und erfülltes Leben folgen. Wird Deine Methode dann nicht doch im Rahmen der Hermeneutik der Liebe klarer theologisch?

JW: Nein. Das Kapitel zum Bösen würde ich selbst nicht in dieser Linie verortet sehen. Es muss klar sein, dass man es da mit einem anthropologisch höchst kritischen Thema zu tun hat und da stelle ich mir theologisch, ich hoffe, ziemlich ernsthaft die Frage: Was bringt eigentlich die theologische Thematisierung des Bösen mithilfe der Sündenkategorie? Das erscheint mir eine anthropologisch außerordentlich kritische Fragestellung zu sein, die auch von hoher Gegenwartsrelevanz ist. Ganz davon abgesehen, dass sie natürlich theologisch abgründig ist, das ist gar keine Frage. Aber da scheint mir die Auseinandersetzung mit Ingolf Dalferth wichtig zu sein, der einen streng theologischen Sündenbegriff hat und den völlig abkoppelt von dem Thema des Bösen. Gerade weil ich das nicht so sehe, sehe ich hier eine anthropologisch zentrale Problematik: Dass uns das Böse sofort theologisch konnotiert scheint, das genau ist das Problem. Wenn wir das nicht sehen, dann verschenken wir auch das Eigene der theologischen Thematisierung.

AL: Ein Kritikpunkt, der gegenüber Deinem Buch sicherlich geäußert werden wird, und der auch die Grundfrage dieses Themenheftes spiegelt, wird lauten: Bei aller Distanz zu den theologisch bereits überformten Anthropologien, bleibst Du doch anthropozentrisch und unterschlägst

damit die entscheidenden Krisen des Menschen der Gegenwart. Wie reagierst Du auf diesen Einwand?

JW: Ja, Ihr habt recht. Die Frage ist, ob man das darf, zu sagen: Ich fokussiere jetzt traditionell anthropozentrisch. Die anderen Fragen kommen ins Spiel, sie kommen in dieser Perspektive ins Spiel. Ob ich aber die Perspektive, die Leibperspektive verändern muss, das ist eine ganz harte Frage. Die habe ich mir natürlich gestellt. Und ich will es mal so sagen: Ich bin ein alter Mann. Und ich schaue ein wenig drauf, was ist denn rausgekommen bisher aus der Perspektivenveränderung? Und da scheint es mir so zu sein, dass wir theologisch das Gleiche sagen wie diejenigen, die zu Recht auf die Krisenhaftigkeit unseres Weltverhältnisses aufmerksam machen. Wir haben theologisch da nicht so viel beizutragen, dass ich jetzt mich selbst in der Lage gesehen hätte, da nun wirklich was zu reißen. Deshalb habe ich mir gedacht: Jetzt versuchen wir es nun halt in der überkommenen Perspektive und versuchen zu markieren, dass diese Fragestellungen auch in der klassischen Perspektive eine zentrale Rolle spielen müssen. So war meine Strategie, aber ich gebe gerne zu, dass es auch eine leicht resignative war. Ich sehe erstmal nicht, wie wir die andere Perspektive theologisch implementieren. Es reicht einfach nicht, wenn wir die ökologischen Fragestellungen theologisch problemverschärfend in den Blick nehmen. Also dass die Theologen die Probleme schlimmer machen und dramatischer machen, das ist immer schon die Einstellung gewesen, wenn wir von Sünde reden und so weiter. Ich muss mich jetzt nicht auf diese Rolle setzen lassen. Sosehr ich zugeben muss, dass es ja vielleicht wichtig ist, dass man

diese Sache auch theologisch dramatisiert. Aber das ist eine Rolle, die mir etwas einseitig ist.

AL: Das letzte Kapitel trägt den Titel „Leben in Fülle“ – Liegt hier nicht genau das von jüngeren Generationen markierte Problem der Logik einer immer größeren Fülle auf dem Tisch? Wäre theologisch nicht eher eine Sprache der Reduktion auf das Wesentliche angezeigt?

JW: Wir reden theologisch hier und da von Lebensfülle. Es ist lebensweltlich eine Fülle mit schlechtem Gewissen gewissermaßen, das ist nun einmal so. Wir wissen ganz genau, dass wir uns zu viel daraus nehmen. Das ist das eine. Das andere ist, dass gut aristotelisch ein Lebensfüllebegriff, der so stark am Genießen orientiert ist, so stark an Lebensbereicherung, gewissermaßen kontrastiert wird von einem Revival der Tugend. Von daher haben wir das Thema natürlich auf dem Tisch. Und wir haben komischerweise, das fand ich bei meinen Recherchen total befremdlich, transhumanistische Perspektiven. Transhumanistische Perspektiven, die eine Lebensfülle imaginieren, auf die wir uns technologisch hinbewegen können. Bis hin zu technologisch bereitgestellter Unsterblichkeit usw. Das ist das Spannungsfeld, in das uns dieser Begriff hineinführt. Ein schlechtes Gewissen einerseits, weil wir uns zu viel rausnehmen und Ausweitungen der Zugriffsperspektiven auf die Nutzbarmachung der Ressourcen des Lebens andererseits. In diesem Spannungsfeld von Glaube, Liebe, Hoffnung zu reden, das ist ja eigentlich die Herausforderung. Sind diese Tugenden – also Glaube, Liebe und Hoffnung – solche, die mit der notwendigen Relativierung dieser Zugriffsperspektiven, dieser

Lebensfülleperspektiven, die uns umwä-
bern, genug ernst machen? Ich habe
andeutungsweise versucht, das plausibel

zu machen. Da könnte man schon wieder
ein neues Buch zu schreiben. Ich werde es
nicht mehr schreiben.

Dr. Aaron Langenfeld ist Professor für Fundamentaltheologie und
vergleichende Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät
Paderborn.

Kontakt: a.langenfeld@thf-paderborn.de

Dr. Jürgen Werbick ist emeritierter Professor für Fundamentaltheo-
logie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Kontakt: werbick@t-online.de

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Herausbergremium

Professorium der Theologischen
Fakultät Paderborn

Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz

Svenja Schumacher M. A.

Kontakt

Schriftleitung „Theologie und Glaube“
Kamp 6 | 33098 Paderborn
Tel.: 05251 | 121-740
Fax: 05251 | 121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Verlag

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13 | 48155 Münster
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige
geschäftliche Mitteilungen sind direkt an
den Verlag zu richten.)

Bezugspreise

Einzelheft:	14,80 €
Jahresabonnement:	48,00 €
(Preise jeweils zuzüglich Porto)	
Digitale Ausgabe:	kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
geben nicht unbedingt die Meinung der
Schriftleitung bzw. der Herausgeber
wieder.

Vorschau

113. Jahrgang | 3. Vierteljahr 2023 | Heft 3

ThGl Theologie und Glaube

FRANZ-JOSEF BORMANN

Der ganzheitliche Ansatz des christlichen Menschenbildes und seine Konsequenzen für den Umgang mit den Phänomenen der Inter- und Transgeschlechtlichkeit

BERNHARD NITSCHÉ

Sakrament und Resonanz

Teil I: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramentenverständnis

ARNDT BÜSSING/CHRISTOPH JACOBS

Ressourcen in der Seelsorgeausbildung

MARIUS MENKE

Pessimistische Anthropologie oder optimistische Moralphychologie?

Der augustinische Liberalismus als Beitrag zu einer Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft

PETER SCHALLENBERG

Der gute Gott und die Geschichte des Menschen
Zum moraltheologischen Erbe von Benedikt XVI.

Aschendorff

*Erscheint im Juli 2023 online
und als Print-Ausgabe!*