

Daniel Munteanu

Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz eines ökumenischen Menschenbildes

Zusammenfassung

Auf der Basis eines gemeinsam verantworteten Menschenbildes lassen sich neue Impulse für die ökumenische Einheit der Kirche gewinnen. Die Wahrnehmung der theologischen Dignität des Menschen als imago Dei – imago Trinitatis, als Priester der Schöpfung und als Wesen der Transzendenz, führt zu einer Kultur des Dialogs, der Anerkennung des Anderen, des Friedens und der Versöhnung. In diesem Aufsatz wird die zentrale Bedeutung der Anthropologie in den Theologien Karl Rahners, Wolfhart Pannenberg und Johannes Zizioulas analysiert, um anschließend auf die Möglichkeit und die Bedeutung eines ökumenischen Menschenbildes hinzuweisen.

Schlagwörter

Ökumenische Anthropologie, Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Johannes Zizioulas, imago Dei, Kultur

DER AUTOR



PD Dr. Daniel Munteanu is Privatdozent an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Deutschland

Einleitung

Auf der Basis der Anthropologien Karl Rahners, Wolfhart Pannenberg und Johannes Zizioulas¹ und zwar mittels Untersuchung ihrer Grundvorstellungen über das Wesen und die Bestimmung des Menschen lässt sich ein *ökumenisches Menschenbild* herausarbeiten. Alle drei Theologen genießen dank ihres ökumenischen Engagement und der Tiefe ihrer Theologien ein hohes Ansehen. Ihre Anerkennung geht über die Grenzen ihrer eigenen Konfession hinaus, so dass ein Vergleich ihrer Anthropologien gerechtfertigt ist. Er gibt Aufschluss über *wesentliche Gemeinsamkeiten und Divergenzen* hinsichtlich des Menschenverständnisses.

Die ökumenische Anthropologie überschreitet die Grenzen der konfessionellen Provinzialität und der historisch-kulturellen Unterschiede auf der Suche nach einem kommunikationsfähigen Beitrag zur Frage nach der *conditio humana*.

1 Die universale Bedeutung der Theologien Karl Rahners, Wolfhart Pannberg und Johannes Zizioulas'

Karl Rahner (geb. am 5. März 1904 in Freiburg im Breisgau, verst. am 30. März 1984 in Innsbruck) hat die Geschichte des theologischen Denkens entscheidend mitgeprägt. Er gilt als einer der „prominentesten Thomisten“², sogar als „einer der brilliantesten Theologe seit Thomas von Aquin“³ und zugleich als „der einflussreichste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts“⁴. E. Coreth nannte ihn einen „wahrhaft geniale(n) Denker“⁵. Seine Theologie, die das 2. Vatikanische Konzil maßgeblich beeinflusste⁶,

¹ Im Text werden folgende Abkürzungen verwendet: Beiträge zur Christologie (BC), Schriften zur Theologie (1-16), Sämtliche Werke (SW), Grundkurs des Glaubens (GG), Anthropologie in theologischer Perspektive (AtP), Gottesgedanke und menschliche Freiheit (GmF), Ethik und Ekklesiologie (EE), Wissenschaftstheorie und Theologie (WiTh), Systematische Theologie (S), Beiträge zur systematischen Theologie (BST), Was ist der Mensch? (WiM), Glaube und Wirklichkeit (GuW), Grundfragen systematischer Theologie (GST).

² J. Seifert (1989), 215.

³ Th. Sheehan (1982), 13; vgl. G. Vandervelde (1988), 445.

⁴ J. A. DiNoia OP (1993), 174; vgl. Wikipedia, die freie Enzyklopädie, Karl Rahner; vgl. Encyclopaedia Britannica, Karl Rahner: „German Jesuit priest who is widely considered to have been one of the foremost Roman Catholic theologians of the 20th century“; vgl. R. Gibellini (1995), 215: „das Werk (Rahners) gehört wohl zu den bedeutendsten Texten der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts“; vgl. O. Muck, (1994), 258: „K. Rahner hat das theologische Denken um die Mitte unseres Jahrhunderts entscheidend mitgeprägt“; vgl. ders. (Lotz 1988), 601; vgl. G. Havrilak (1990), 61: „Karl Rahner is without question one of the most important and influential Roman Catholic theologians of the 20th century“; vgl. N. Schwerdtfeger, (Rahner1979), 49: 1979 gehörte Rahner laut Schwerdtfeger „zweifellos zu den international bedeutendsten und einflussreichsten Theologen der Gegenwart“; vgl. A. Tallon (Editors's 1994), xviii: charakterisiert Rahner als „the greatest Catholic theologian of the twentieth century“.

⁵ E. Coreth SJ (Phil. 1994), 536.

⁶ Vgl. P. Burke (Rein. 2002), vii: „Probably no theologian exercised so profound an influence on Catholic theology during the last half of the twentieth century as Karl Rahner. (...) He was undoubtedly one of the great synthetic thinkers of the twenty century“; vgl. Wikipedia, die freie

zählt zu Recht zu den inhaltsreichsten Denksystemen unseres Jahrhunderts⁷. Sein Werk gehört aus diesem Grund „zu den bedeutendsten Texten der katholischen Theologie“ unserer Zeit⁸ und gilt als neue „theologische Summe“⁹, die durchaus das Potential hat, die katholische Theologie des 21. Jahrhunderts mitzubestimmen¹⁰. Die Einführung der transzendentalen Methode in die Theologie und der philosophisch-theologische Vollzug der anthropologischen Wende zählen zu den wichtigsten Beiträgen, die er seinen Nachkommen hinterlässt. Karl Rahner ist zweifelsohne einer der größten theologischen Anthropologen des 20. Jhds.

Wolfhart Pannenberg (geb. 1928 in Stettin) zählt zu den wichtigsten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts¹¹. Sein ökumenisches Engagement zeigt sich u.a. darin, dass er das Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene in München gründete, das den Dialog mit der römisch-katholischen Theologie fördern sollte. Er erwarb sich Anerkennung als einer der profiliertesten Vertreter des theologischen Dialogs zwischen Lutheranern und Katholiken. Zu Recht wurde er „ein intellektueller Gigant“¹² genannt. Sein theologisches Werk ist „ein breit angelegter und systematischer – neuzeitlicher, nachauflärerischer – Versuch der Neubegründung christlicher Theologie mit dem Ziel einer Versöhnung zwischen christlichem Glauben und kritischer Vernunft“¹³. Seine Theologie stellt einen „systematische(n) Entwurf von Rang“¹⁴ dar.

Johannes Zizioulas, der am 10. Januar 1931 in Griechenland geboren wurde, wirkt seit 1986 als Metropolit von Pergamon. 2002 wurde er

Enzyklopädie, Karl Rahner; vgl. G. Vandervelde (1988), 445: „The cardinals dubbed him the ‘Holy Ghost writer’ of the Second Vatican Council“.

⁷ Vgl. W. Pannenberg (Welt 1988), 75f; vgl. R. Gibellini (1995), 215-229; vgl. F. Nüssel (2004), 23: „Dass Karl Rahner im katholischen Bereich Entscheidendes für die Zukunftsfähigkeit der Theologie geleistet hat, steht außer Frage. Genauso steht außer Frage, dass Karl Rahner durch seinen theologischen Denkstil und durch zentrale Grundgedanken das Gespräch mit der evangelischen Theologie bereichert hat“.

⁸ R. Gibellini (1995), 215; vgl. J. B. Metz (SdZ 1994), 383, und (Erinn. 1994), 70: „Als Karl Rahner (...) starb, galt er als der wohl bedeutendste und einflussreichste katholische Theologe seiner Zeit und als eine gewaltige Inspiration und Herausforderung für seine Kirche“; vgl. ders., (Dank 1984), 13: „Karl Rahner hat das Antlitz unserer Theologie erneuert. Nichts ist mehr ganz so, wie es vor ihm war.“

⁹ Vgl. H. G. Pöhlmann (G 1984), 254: Rahners „Schriften zur Theologie gelten als neue ‘theologische Summe’, der des Thomas von Aquin durchaus ebenbürtig“; vgl. E. Kennedy (Q 1979), 23: Stellt Rahners Werk als „the most thorough and systematic treatment of theological topics since the famous 13th-century *Summae* of Aquinas“ dar; auch K. Neufeld (1984).

¹⁰ Vgl. H. Vorgrimler (K 1963), 83; vgl. K. Lehmann (K 2004²), 47f.; vgl. R. A. Siebenrock, Karl Rahner als theologischer Architekt für die dritte kirchengeschichtliche Epoche, <http://www.kath.de/aktuell/serien/rahner/rahner3.htm>: „Sein Werk (...) ist heute (...) (die) theologische Architektur für die dritte kirchengeschichtliche Epoche“.

¹¹ G. L. Müller (1990), 2: nennt Pannenberg einen der „bedeutendsten evangelischen Theologen der Gegenwart“.

¹² P. D. Molnar, 501; R. Olson (1983), 227.

¹³ R. Gibellini (1995), 268

¹⁴ E. Jüngel (1989), 234.

Präsident der Akademie von Athen und erhielt insgesamt drei *doctor honoris causa*, und zwar am Katholischen Institut von Paris (1990), an der Orthodoxen Theologischen Fakultät von Belgrad (1991) und am orthodoxen Institut Saint-Serge von Paris (2008).¹⁵

Zizioulas gilt als einer der scharfsinnigsten orthodoxen Denker unserer Zeit.¹⁶ Yves Congar nannte ihn „einen der originellsten und tiefstinnigsten Theologen unserer Zeit“¹⁷ und John Meyendorf hielt ihn für „one of the most influential Orthodox theologians“.¹⁸ Bischof Kallistos von Diokleia stellt ihn als „the most brilliant and creative theologian in the Orthodox Church today“¹⁹ dar, während Kardinal Walter Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, ihn „einer der besten Theologen unserer Zeit“ nennt.²⁰

Zizioulas zählt zu den führenden orthodoxen Theologen auf der ganzen Welt und ist eine Schlüsselfigur im ökumenischen Dialog.²¹ Man kann ihn als zeitgenössischen Vertreter der orthodoxen Anthropologie bezeichnen.²² Seine Theologie eignet sich besonders für den Vergleich mit den westlichen Anthropologien Rahners und Pannenberg, weil sie eine stark ökumenische Ausrichtung aufweist.²³

¹⁵ M. Stavrou, Eloge du métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame prononcé à l'Institut Saint-Serge à l'occasion de remise du diplôme de doctorat de théologie honoris causa, <http://jpane.free.fr/files/Laudatio%20Zizioulas.pdf>, 2.

¹⁶ Vgl. Y. Congar, Bulletin d'ecclésiologie, in: Revue des Sciences philosophique et théologique 66 (1982), 88; vgl. G. Baillargeon, Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine, in: NRT 111 (1989), 176-193.

¹⁷ Y. Congar, „Bulletin d'ecclésiologie“, in: Revue de Sciences Philosophique et Théologiques, 1982/1, 88-89 (Rezension von L'Être ecclésial, Genève 1981).

¹⁸ J. Meyendorf, Foreword, in: Zizioulas, Being as Communion, 12. Auch Konrad Raiser unterstrich in seiner Rezension an Being as Communion, dass Zizioulas zu den aktuellen Fragen der ökumenischen Diskussion „originell und theologisch konsistente Anstöße“ vermittelt (Ökumenische Rundschau 35, 1986, 479-481, 480).

¹⁹ Zizioulas, Communion and Otherness, Umschlag.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. M. Stavrou, Eloge du métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame, 1: Stavrou erwähnt, dass Zizioulas bei Georges Florovsky in Harvard Pathologie studiert hat.

²² Vgl. G. Baillargeon, Jean Zizioulas, 12: „nennt ihn porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine“; vgl. Ders., Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas, Paris 1989, 55: „Jean Zizioulas est devenu un témoin de la tradition orthodoxe.“

²³ Vgl. G. Baillargeon, Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine, in: NRT 111 (1989), (176-193), 192: „La vision théologique proposée par Jean Zizioulas offre la possibilité d'un dialogue fructueux avec la réflexion théologique catholique. Plusieurs points fondamentaux sont communément partagés; des éléments de l'une ou l'autre de ces approches permettent de pousser plus avant le travail théologique“.

2 Die Anthropologien von Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und Johannes Zizioulas als einflussreiche Anthropologien des 20. Jhds.²⁴

2.1 Die zentrale Stellung der Anthropologie in Karl

Rahners Theologie

Rahner ist der einzige Theologe des 20. Jhds., dessen Theologie einen paradigmatischen Ausdruck der modernen „Wende zum Subjekt“ darstellt, in der Weise, dass Anthropologie für ihn „das Ganze der Theologie“ ausmacht²⁵. Er verstand die theologische Aussage über den Menschen niemals als marginale Aussage der Dogmatik, sondern als Herz der Theologie, als Mittelpunkt seines Denkens. Rahners Anthropologie stellt mit Sicherheit das Integral seiner ganzen Theologie dar. Es existiert keine Reflexion, kein großes Werk und keine noch so kleine Arbeit oder Vortrag von ihm, in denen das Thema Mensch nicht berücksichtigt wäre. Seine ganze Theologie stellt eine „anthropologisch orientierte Dogmatik“²⁶ dar. Heinrich Fries fasste das theologische Werk Rahners unter der prägnanten Formel zusammen: „*Theologie ist Anthropologie*“.²⁷

Rahner selbst sprach von der „anthropologischen Zentrierung der Theologie“ (BC, 159) und plädierte dafür, dass die ganze dogmatische Theologie zur theologischen Anthropologie wird (BC, 159), bzw. als „transzendente() Anthropologie“ interpretiert werden soll²⁸. Die Voraussetzung für diese Sicht war seine Grundüberzeugung, dass jede „Theologie über Gott in einer Anthropologie untergebracht“ werden könne (SW 8, 44). Außerdem spielt die Zentralität der „anthropologische(n) Wende“ (BC, 177), die sich durch seine gesamte Theologie hindurch zieht, eine wichtige Rolle. Die Anthropologie erscheint daher nicht als eine Dimension „neben“ anderen, sondern als Ausdruck der ganzen Theologie überhaupt (SW17, 121): „es gibt keinen Gegenstandsbereich (...) der nicht formell (...) in die theologische Anthropologie hineingezogen wäre“ (ebd.). Damit tritt Rahner für das Verständnis *jeder Theologie als „Selbstinterpretation des Menschen“* (GG, 19) ein.

²⁴ Ulrich Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden Boston 2006, 7.

²⁵ SW 17/2, 901; vgl. K. Fischer (R 1988), 1027f.

²⁶ K. Lehmann (K 2004), 36; vgl. J. B. Metz („K 1966), 517: spricht von einer „anthropologisch orientierten Theologie“; vgl. W. Pannenberg (Zum Gedenken 1984), 171: „Rahner hat der katholischen Theologie eine anthropologische Basis gegeben und damit die Ergebnisse der Entwicklung der neueren evangelischen Theologie nicht für das katholische Bewusstsein angeeignet, sondern erheblich vertieft.“

²⁷ *Theologenlexikon*, München 1994, 226.

²⁸ *Beiträge zum Christentum* (ab hier BC), 161; 8, 45; vgl. A. Losinger (1991), 83.

Man kann der Anthropozentrik Rahners durchaus zustimmen, weil sie die wesentliche Verbindung zur Theozentrik nie vernachlässigt (BC, 129; 12, 390). Rahner selber versteht niemals die Anthropozentrik als Gegensatz oder Konkurrenz zur Theozentrik, sondern in organischer Korrelation zu ihr. Die Theozentrik des Menschen besagt für ihn nichts anderes als die *Würde der menschlichen Person*, ihre ontologische Ausrichtung auf die Teilhabe an der göttlichen Natur, die „Leiblichkeit der übernatürlichen Gnade“, die perichoretische Interferenz zwischen Gott und Mensch. Diese als ontologische Dynamik gedachte Ausrichtung auf Gott, die von Gott selbst getragen wird, nennt Rahner „exzentrische Theozentrik“ des Menschen (BC, 28). Rahner löst den scheinbaren Gegensatz von Anthropozentrik und Theozentrik auf, indem er zum einen die Christologie als Höhepunkt sowohl der Selbstmitteilung Gottes als auch der Anthropologie auffasst. Da Gott selbst „Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt“, ist auch „alle Theologie (...) in Ewigkeit Anthropologie“²⁹. Durch die Christologie lässt sich durchaus verstehen, warum man Rahners Theologie als eine „theozentrische Anthropozentrik“³⁰, bzw. anthropozentrische Theozentrik charakterisieren kann.

2.2 Die zentrale Stellung der Anthropologie in Wolfhart

Pannenberg's Theologie

Wolfhart Pannenberg vollzieht in seiner Theologie ebenfalls die neuzeitliche anthropologische Wende, so dass auch hier die Anthropologie das zentrale Thema seiner Theologie konstituiert³¹. Die intensive Beschäftigung mit der Anthropologie lässt sich bei ihm bereits sehr früh belegen. Er untersuchte im Rahmen seiner Dissertation das Problem der Freiheit und der Prädestination in der Theologie Dunc Scotus' sowie in jener der Scholastik³² und setzte sich in seiner Habilitationsschrift mit der Frage der analogischen Erkenntnis³³ auseinander. 1962 veröffentlichte er sein Buch *Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, das ihm als Grundlage für sein 21 Jahre später erschienenenes Traktat *Anthropologie in theologischer Perspektive* diente.

Die Tatsache, dass er selber der Anthropologie eine zentrale Bedeutung beimisst³⁴, zeigt sich m.E. einerseits in seiner Definition unseres

²⁹ BC, 93; (Glaube 1966), 94.

³⁰ Vgl. J. Splett (Z 2004) 55-72; vgl. K. Bümlein (M 1974), 92f.

³¹ Vgl. J. A. Stewart (1996), 120; vgl. A. Galloway (1973), 16; vgl. E. F. Tupper (1973), 70; Tupper spricht sogar von "Theology as Anthropology" bei Pannenberg.

³² W. Pannenberg (1954); siehe dazu F.-J. Overbeck (2000), 22-32.

³³ W. Pannenberg (1955), 45.

³⁴ Vgl. F.-J. Overbeck (1999), 62: „Ohne die Anthropologie ist die Denkform Pannenberg's nicht zu bestimmen“.

Jahrhunderts als das „Zeitalter der Anthropologie“³⁵, andererseits in seiner Überzeugung, dass die theologische Anthropologie „keine bloße Nebenaufgabe der Theologie“ ist, sondern den „Rang einer Fundamentaltheologie“ einnimmt³⁶. Die theologische Anthropologie besitzt laut Pannenberg eine Sonderstellung und eine „fundamentale Bedeutung“³⁷, weil hier „der Kampf um den Gottesbegriff“ ausgetragen werden müsse³⁸. Auf dem Gebiet der Anthropologie ließe sich der Anspruch der Theologie auf Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen verteidigen (AtP, 16), da nur hier der durch den Atheismus erschütterte Gottesgedanke begründet werden könne. Pannenberg argumentiert mit dem Hinweis, dass „von der Natur kein sicherer Weg mehr zu Gott führt und darum die ganze Beweislast für die Wahrheit des Gottesglaubens auf das Verständnis des Menschen, auf die Anthropologie gefallen ist“ (GmF, 11).

Pannenberg teilt also die Ansicht, dass sich die neuzeitliche theologische Problematik auf das Verständnis des Menschen konzentriert (EE, 63), wobei er die „Ausrichtung auf den Menschen“ unter dem Gesichtspunkt der Sinnproblematik entfaltet (ebd.). Diese Beschäftigung mit der Sinnproblematik nimmt in seinem Denken eine zentrale Stellung ein, weil sie die Frage des Heils, d.h. die Soteriologie berührt. Das Heil verkörpert für ihn „die positive Sinnerfüllung des (...) Daseins“, die Hineinnahme des Menschen in die Geschichte Jesu und somit in die Gottesgemeinschaft (EE, 68)³⁹. In diesem Zusammenhang definiert Pannenberg den christlichen Glauben als Heilsglaube und räumt damit der Heilsfrage eine entscheidende Bedeutung ein (ebd.). Er sieht in der Heilsfrage den „genuin theologischen Anlass“ für die „zunehmende Anthropozentrik in der Entwicklung (der) neuzeitlichen christlichen Theologie“ (AtP 12).

Einen weiteren Grund für die anthropozentrische Theologie Pannenburgs sehe ich in seinem *Verständnis der Wirklichkeit als Geschichte*. Dieses Verständnis als konstitutives Thema für das „neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen“ (EE, 66), sei für den christlichen Glauben charakteristisch, sowohl im Hinblick auf die Verbindung mit dem historischen Jesu als auch auf den biblischen Gott als „ein Gott der Geschichte“ (ebd.), ein Gott, der sich selbst „durch das von ihm gewirkte

³⁵ WiM, 5; GST 1, 358: spricht von der „Anthropozentrik des neuzeitlichen Denkens“.

³⁶ GmF, 20: „Durch die Anthropologisierung der Gottesidee und die entsprechende anthropologische Konzentration ihrer atheistischen Bestreitung fällt der theologischen Anthropologie heute der Rang einer Fundamentaltheologie zu“; vgl. AtP, 21; vgl. F. Gruber (1993), 85f: spricht von Pannenburgs „Theologie im Kontext der Aufklärung“ im Sinne der Herausforderung des Atheismus; genauso P. Warin (1981), 19-29.

³⁷ W. Pannenberg (1991 Anthrop.), 210.

³⁸ GST 1, 352f; AtP, 16.

³⁹ W. Pannenberg (1967 Off), 153: Heil und „Selbstenthüllung Gottes“ gehören zusammen.

Geschehen“ offenbart⁴⁰. In diesem Zusammenhang hält Pannenberg die Geschichtswissenschaft für „die Krone aller anthropologischen Wissenschaften“ (AtP, 96).

Ausgehend von den eben dargestellten Zusammenhängen vertritt Pannenberg die Meinung, dass „die allgemeinsten Grundlagen der systematischen Theologie (...) in der Anthropologie zu suchen“ sind (WiTh, 424). Die tiefgreifende Anthropozentrik seiner Theologie steht nicht in Konkurrenz zur Theozentrik, weil Pannenberg von einem „Primat Gottes“ (ST 1, 143) ausgeht, das in der Anthropologie durch die theonome Konstitution des Menschseins⁴¹ bewahrt wird.

2.3 Die zentrale Stellung der Anthropologie in Johannes

Zizioulas' Theologie

Ähnlich wie Rahner und Pannenberg räumt auch Zizioulas der Anthropologie einen zentralen Platz in seiner Theologie ein. In Übereinstimmung mit G. Baillargeon kann man bei ihm von der Anthropologie als „dimension de toute théologie“ sprechen⁴². Seine Anthropologie ist, wie J. Meyendorff unterstrich, *ekklesiologisch* geprägt, weil im orthodoxen Glauben zwischen der Ekklesiologie und der Anthropologie nicht scharf getrennt werden könne: „les doctrines orthodoxes sur l'homme et sur l'Église ne peuvent être compartimentée sur sections clairement distinctes“⁴³.

Zizioulas Beitrag zur theologischen Anthropologie zählt zu den signifikantesten unserer Zeit.⁴⁴ Er selbst spricht von „an anthropocentric view of the cosmos“, wenn er die Berufung des Menschen, Priester der Schöpfung zu sein, hervorhebt.⁴⁵

In seiner Rede anlässlich des Ehrendokortitels, der ihm vom Institut Saint-Serge am 10. Februar 2008 in Paris verliehen wurde, sprach Zizioulas in seinem Vortrag von der Anthropologie als „thème crucial de la thèologie“.⁴⁶ Im Zentrum dieser Theologie soll die Bedeutung der Person stehen, der Respekt vor der Würde und vor der Freiheit des Menschen.⁴⁷

⁴⁰ A.a.O., 159.

⁴¹ Vgl. W. Pannenberg (1984 Subj.), 807.816.

⁴² Vgl. G.- Baillargeon, Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communion. L'œuvre de Jean Zizioulas, Paris 1989, 229f; vgl. Ders, Jean Zizioulas, 178.188.

⁴³ J. Meyendorff, Preface, in: Zizioulas, Being as Communion, New York 1985, 11.

⁴⁴ E. Russel, Reconsiderin Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas' Theological Anthropology, in: International Journal of Systematic Theology, Volume 5, Number 2, 2003, 168-186, 169.

⁴⁵ Zizioulas, The Mystery of the Church in Orthodox Tradition, in: One in Christ, 24, 1988, 294-303, 302.

⁴⁶ http://jpane.free.fr/files/Zizioulas_SSerge.pdf, 5.

⁴⁷ Ebd.

Die Basis des anthropologischen Personbegriffs bildet für ihn die Trinitätslehre.⁴⁸ Zizioulas' Auffassung von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft steht in Verbindung mit den innertrinitarischen Beziehungen, sowie mit der Lehre von der *imago trinitatis*. Wie erklärt er die *trinitarische Dimension des Menschenbildes*? Seiner Meinung nach offenbart sich nur in der trinitarischen Gemeinschaft, was wahre Person bedeutet.⁴⁹ Der Personbegriff kann nicht durch die Analyse und die Wahrnehmung der Humanität erschlossen werden. Nur die Trinität ermöglicht, die Person nicht als Individuum, sondern als relationale Kategorie, als πρόσωπον, als τρόπος ὑπάρξεως und σχέσις zu verstehen.⁵⁰ Zizioulas befürwortet deshalb den christlichen Personalismus als einen Personalismus von der Trinität her⁵¹, weil nur der göttliche Personalismus als Modell für die wahre Personalität dienen kann.⁵² Die Trinitätslehre hat für ihn „profound existential consequences“⁵³ für das heutige Menschenbild.

*Die Zentralität seiner Trinitätslehre ist somit auch ein indirektes Zeichen für die Anthropozentrik seiner Theologie. Die innere Vernetzung von Trinitätslehre und Anthropologie lässt sich vorwiegend über die Analyse des Personbegriffs nachweisen.*⁵⁴ Es ist die Trinitätslehre, welche eine authentische Anthropologie ermöglicht, d.h. ein christliches Verständnis des Menschen als unantastbares und einzigartiges Wesen.⁵⁵ Das verbirgt sich hinter Zizioulas' Aussage über eine „anthropology which results from the Trinitarian theology of the Cappadocian Fathers“.⁵⁶

3 Die Würde des Menschen: imago Dei und capax infiniti

3.1 Gottebenbildlichkeit und homo naturaliter

religiosus bei Karl Rahner

Johann Baptist Metz traf den Nerv der Anthropologie Rahners, als er sie unter dem Ausdruck „Ringens um die theologische Ehre des Menschen“ zusammenfasste⁵⁷. Dieses Ringen lässt sich aus jedem Satz Rahnes

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 141.177: „True personhood is only what we observe in the Trinity, not in humanity“.

⁵⁰ A.a.O., 175f.

⁵¹ A.a.O., 177.

⁵² A.a.O., 95.

⁵³ Zizioulas, *The Doctrine of God the Trinity Today*, in: Alasdair I.C. Heron (ed.), *The Forgotten Trinity*, London 1991, 19; vgl. Patricia A. Fox, *God as Communion*, 184.

⁵⁴ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 156: Weder in der Trinität noch in der Anthropologie darf die Person auf eine bloße *Rolle* reduziert werden.

⁵⁵ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 167f.

⁵⁶ A.a.O., 166.

⁵⁷ J. B. Metz (*Ringens* 1994), 383-392.

herauslese. Er erschließt die Würde des Menschseins einerseits durch den direkten Bezug auf die Genesis Erzählung bzw. auf die Gottebenbildlichkeit, andererseits durch die transzendente Deduktion der metaphysischen Anthropologie, bzw. der apriorischen Grundstruktur des menschlichen Wesens.

Mit dem Begriff *imago Dei* verbindet Rahner die Unmittelbarkeit und die Bestimmung des Menschen zu Gott: „*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*“ (SW 8, 202.235). Der Mensch verfügt laut Rahner über eine besondere Würde, weil er seine Existenz einem unmittelbaren Wirken Gottes (*immediata Dei operatione*) verdankt (SW 8, 147.130). Geschaffen von Anfang an „nach dem Ebenbild Gottes“ und „auf Gott hin orientiert“ ist der Mensch dazu bestimmt, die Stimme Gottes zu hören und darüber hinaus mit seinem Schöpfer eins zu werden.⁵⁸

Die besondere Würde des Menschen als eine „neue Art von Geschöpf“, der zum *Herr über die sichtbare Schöpfung* geschaffen wurde, besteht nach Rahner in der Unmittelbarkeit zu Gott, trotz der raumzeitlichen Begrenztheit und der Relativität des Menschseins (SW 8, 203.46).

Dem unmittelbaren Wirken Gottes verdankt der Mensch nicht nur seine *Geistigkeit*, sondern auch seine *Leiblichkeit*: „*primus homo totus immediata Dei operatione conditus est*“ (SW 8, 187). Nicht nur die Geistigkeit unterscheidet den Mensch von den Tieren, sondern auch seine Leiblichkeit. Er ist auch in seinem Leib kein „bloßes Tier, sondern Mensch“ (SW 8, 185). Er ist als „*metaphysisch* neue Spezies“ unableitbar (SW 8, 221) und obwohl biologisch bedingt (*ens biologicum*), gestaltet er im Unterschied zum Tier seine Umwelt aktiv, schöpferisch (SW 8, 186).⁵⁹ Der Mensch als „Mittelpunkt des Kosmos“ (13, 414) unterscheidet sich von den Tieren nicht nur durch seine geistige Natur, sondern auch durch eine besondere „Berufung zu einem übernatürlichen Ziel“ (SW 8, 145), nämlich zu Gott selbst als „*absolute ultimus finis omnium*“ (SW 8, 124). Rahner deutet bereits diese Berufung zur *Unmittelbarkeit* als unmittelbare Beziehung des Menschen zum Schöpfer, weil es sich dabei um eine gnadenhafte Bestimmung der Selbstmitteilung Gottes handele (8, 53). Rahner interpretiert die Erschaffung des Menschen „*ad imaginem Dei*“⁶⁰ als ein Gestalten des Menschen nach dem Ebenbild Gottes und zwar als *Hinordnung* auf Gott hin, als Berufung, Gott ähnlich und seiner Liebe

⁵⁸ K. Rahner (Glaube 1984), 34; vgl. E. Klinger (Glaube Konzils), 234.

⁵⁹ Im Schöpfungsbericht erkennt Rahner den Grund für die Gleichheit der Geschlechter. Sowohl der Mann als auch die Frau wurden durch den Schöpfungsakt Gottes als gleiche Wesen geschaffen (SW 8, 162).

⁶⁰ K. Rahner, J. Ratzinger (1984), 34.

teilhaftig zu werden⁶¹. Die Teilhabe am göttlichen Leben, zu welcher der Mensch berufen ist, übersteigt „die Natur, die Kräfte und die Ansprüche des Menschen“⁶². Jeder Mensch ist folglich unausweichlich auf Gott bezogen, ausgestattet mit Verstand und Wille, von allen Lebewesen wesentlich unterschieden und *capax infiniti*⁶³.

Mit dem Axiom „*humanum capax infiniti*“ möchte Rahner der realen Befähigung des Menschen, an der göttlichen Natur teilzuhaben, Ausdruck verleihen. Diese Fähigkeit der freien und unmittelbaren Gotteserfahrung (15, 373.377) macht zugleich die besondere Würde des Menschseins aus. Wenn Rahner den Menschen als *capax infiniti* beschreibt, meint er das „mit der radikalen Unendlichkeit des absoluten Gottes begabt(e)“ Wesen (5, 19). Diese Unendlichkeit Gottes besitze der Mensch in der „absoluten Transzendenz des Geistes“ (5, 20). Menschsein und „Betroffenheit durch das Geheimnis“⁶⁴ Gottes fallen somit zusammen.

Der Mensch besitzt bereits durch seine Erschaffung die Fähigkeit, die Gnade und die Offenbarung Gottes zu empfangen, d.h. das Wort Gottes als empfängliches Subjekt zu hören⁶⁵: „*Homo gratiae et revelatione capax*“⁶⁶. Der Mensch als endliches Geschöpf ist *capax infiniti*, weil er den Schöpfer als die „innerste Mitte“ seiner Wirklichkeit hat (15, 190f).

Rahners Verständnis des „*finitum capax infiniti*“ steht m.E. in direktem Zusammenhang mit seiner Auffassung vom „*anonymen Christentum*“⁶⁷, von der „*potentia oboedientialis*“ und von der „*anima naturaliter christiana*“. Die *potentia oboedientialis* als Bestimmung durch Gott zeige ein konkretes Hingeordnetsein des Menschen auf das übernatürliche Ziel, ein „*desiderium naturale innatum beatitudinis supernaturalis*“ (SW 2, 366; GG, 291). Diese natürliche Hinordnung des Menschen auf Gott zeuge dafür, dass der Mensch *capax Dei*, d.h. offen für das Unendliche und für die *visio beatifica* ist (ebd.).

Jeder Mensch verfügt über einer „übernatürlich-gnadenhaften“ Bestimmung zum Leben Gottes, und das in Form eines übernatürlichen Existentials (ebd.). Der „natürliche“ Mensch befindet sich auf diese Weise nicht bloß in dem passiven Zustand einer rein oboedientialen Möglichkeit für die Offenbarung Gottes und in sündiger Verschlossenheit, sondern verfügt über eine übernatürliche Bestimmung, die durch die Sünde nicht verloren gehen kann (ebd.).

⁶¹ Ebd.

⁶² A.a.O., 37.

⁶³ A.a.O., 35; 15, 190; 12, 289, Über das Geheimnis, 250; Einübung, 294.

⁶⁴ K. Rahner, Über das Geheimnis, 244.

⁶⁵ K. Rahner, J. Ratzinger (1984), 41.

⁶⁶ A.a.O., 40.

⁶⁷ Vgl. R. E. Murphy, (When 2003), 24; vgl. L. Lamadrid, (Anonymous 1995), 363-382.

Um die Dynamik der Gottebenbildlichkeit zu verdeutlichen, verwendet Rahner in seiner metaphysischen Anthropologie den Begriff „Vorgriff“. Mit diesem Begriff gelingt es Rahner den Menschen als ein Wesen absoluter Offenheit darzustellen, das in ständig überschreitender Dynamik die Zukunft Gottes antizipiert⁶⁸. Diese antizipatorische Struktur der Erkenntnisdynamik des Menschen offenbare die apriorisch absolute Transzendenz seines Wesens (HW, 88).

Der Vorgriff als Sehnsucht nach Gott, bzw. als Bewegung auf das Absolute hin sei ein Konstitutiv der menschlicher Geistigkeit (SW 2, 146) und zwar „die höchste Fähigkeit des Menschen“ (SW 2, 173). Im Wesen des menschlichen Geistes liege der dynamische Vorgriff auf das Sein (SW 2, 153), eine Bewegung in welcher der Mensch seine Offenheit und Abhängigkeit von Gott erfährt (SW 2, 173).

Der Mensch kann seine Bestimmung nicht verlieren, weil er immer von der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes umkreist wird. Es lässt sich folglich feststellen, dass in Rahners Theologie zwischen dem *capax infiniti*, der *potentia oboedientialis*, der *anima naturaliter christiana*, dem übernatürlichen Existential und der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes eine untrennbare Einheit besteht. Rahner betrachtet die „Selbstmitteilung Gottes“ als „Schlüsselbegriff“ seiner Theologie (SW 17, 1282), weil er die Einwohnung Gottes als *real-ontologische Bestimmung des Menschen* ansieht (SW 17, 1281; 2, 88). Die Dynamik der Selbstmitteilung sei der „Grund der Welt und ihrer Geschichte“ (SW 17, 1282). Rahners Anthropologie wird folglich durch die Auffassung von der universalen Selbstmitteilung Gottes als übernatürliches Existential, d.h. als Ausdruck des universellen Heilswillens Gottes bestimmt.

Der im Kontext der Selbstmitteilung Gottes existierende Mensch ist für Rahner mehr als ein ζῷον λογικόν, ein „*animal rationale*“⁶⁹ und zwar ein Realsymbol Gottes⁷⁰, eine Grammatik der Selbstaussage Gottes (GG, 221; 3, 44). Gott schafft den Menschen, weil er seine unendliche Güte schenken will: „*Finis Dei creantis est bonitas Dei communicanda*“ (Das Ziel des schöpferischen Gottes ist die Mitteilung seiner Güte (SW 8, 123). Um diese unendliche Güte Gottes empfangen zu können, muss der Mensch zuerst *capax Dei* sein. *Capax Dei* und *capax infiniti* setzen die Offenheit des Menschen für Gott, eine ontologische, unweigerliche Religiosität voraus. Rahners Auffassung vom homo „*naturaliter christianus*“ (HW, 33) drückt genau diese Wahrnehmung des Menschen als „*homo religiosus*“ aus.

⁶⁸ Sheehan, (1987), 219f: setzt Rahners Vorgriff mit dem Begriff Antizipation gleich.

⁶⁹ K. Rahner, 8, 31; SW 2, 40.79; 1, 315.327; 12, 388; Betrachtungen, 103; Gegenwart des Christentums, 56; 4, 140; GG, 215.

⁷⁰ Vgl. S. Fields, SJ (Singular 2003), 1, 93-111, 104.

Rahner verbindet die intrinsische Religiosität des Menschen⁷¹ mit der immanenten Verwiesenheit auf Gott. Diese stellt die Voraussetzung der Personalität und partnerschaftlichen Beziehung zum Schöpfer. Aus diesem Grund spricht er jedem Menschen eine „dogmatische“ Existenz zu (SW 17, 530), die sich durch die apriorische Transzendentalität rechtfertigen lässt.

3.2 Homo naturaliter religiosus – imago Dei als eschatologische Bestimmung des Menschen bei Wolfhart Pannenberg

Pannenberg unterstreicht die religiöse Dimension des Menschseins, wenn er den Mensch als ein wesentlich religiöses Geschöpf bzw. als ein *homo religiosus* darstellt⁷². Der Idee von einer unvermeidbaren Religiosität der menschlichen Natur⁷³ begegnet man bei Pannenberg bereits 1963, in einer Rezension, wo er den Gedanken äußert, „dass der Mensch nicht Mensch wäre ohne das Streben zu Gott“⁷⁴. Diesen Gedanken präzisiert er in seiner Systematischen Theologie, in der er festhält, dass erst der Mensch als „das am höchsten entwickelte Lebewesen“ (S 2, 157.203) eine Religion hat (S 2, 159). „Religion zu haben, kennzeichnet die Eigenart des Menschen unter den Geschöpfen“ (S 2, 38)⁷⁵. Aus diesem Grund hält Pannenberg die religiöse Thematik im Hinblick auf das Verständnis der Wirklichkeit des Menschen für unentbehrlich. Die Religion ist für das Menschsein konstitutiv (S 1, 171) und bedeutet „kein Relikt vergangener Zeitalter“⁷⁶. Aus diesem Grund dürfe die religiöse Thematik nicht am Rande der Anthropologie stehen (BST 2, 260). Die religiöse Dimension gehört für ihn zum Menschsein, d.h. zu den konstitutiven Elementen des Menschseins genauso wie die „Fähigkeit zum Gebrauch von Feuer und Werkzeugen“ (GuW, 59, BST 2, 260f, GmF, 25). Religion bildet somit eine entscheidende „Konstante der menschlichen Wirklichkeit“ (BST 2, 270). Als „Wurzel allen religiösen Lebens“ (WiM, 10) nennt Pannenberg die allgemeine Unruhe des Menschseins, die von einer immanenten *Angewiesenheit des Menschen* auf eine welttranszendente Wirklichkeit, auf ein unendliches „jenseitiges Gegenüber“ zeugt (WiM, 11). Pannenberg verweist auf die

⁷¹ Vgl. D. Berendsen, (1999), 2, 189-206.

⁷² Vgl. Chr. Axt-Piscalar (1999), 135; vgl. J. A. Martínez-Camino (1999), 95 ; vgl. U. Ruh (1989), 181 ; vgl. K. Vehtel (2001), 55ff.

⁷³ Vgl. F. LeRon Schults (1998), 157; vgl. L. Q. Fiuza (1997), 345ff.

⁷⁴ W. Pannenberg (1963 Max), 364.

⁷⁵ Pannenberg stimmt mit Rahner überein, dass der Mensch vom Beginn seines Lebens in ein ihn übersteigendes Geheimnis hineingestellt ist (I, 128). Er lehnt aber K. Rahners Auffassung einer apriorisch-transzendentalen Struktur des Menschseins, die allen konkreten geschichtlichen Erfahrungen der Menschen vorangeht, ab (GmF, 20).

⁷⁶ II, 258; vgl. G. Wenz (2003), 59-63.

grundlegende Bedeutung der Religion für alle alten Kulturen (vgl. S 1, 171) sowie auf den Zusammenhang von Kult, Religion und Kultur. Die Entwicklung der Kultur hat religiöse Wurzeln (vgl. BST 2, 262.127). Selbst die Sprache entstehe aus einer „religiösen Ergriffenheit“ (BST 2, 263) und habe eine „religiöse Tiefendimension“ (AtP, 384).

Mit der *Frage nach Gott* thematisiert Pannenberg die Religiosität des Menschen, seine in der ontologischen Offenheit bekundeten Angewiesenheit auf Gott. Zum Menschsein gehört die Frage, die nicht nur über sich selbst, sondern zugleich über alles Endliche und Vorhandenen hinausweist⁷⁷. Die Frage des Menschen nach sich selbst und nach dem Sinn seines Daseins schließt die Frage nach Gott, die Angewiesenheit auf eine dem Menschen „von jenseits alles Vorhandenen entgegenkommen-de, tragende Wirklichkeit“⁷⁸ in sich ein. Der Bezug zu Gott bildet somit die „religiöse Anlage des Menschen“, die für jeden Menschen konstitutiv ist⁷⁹. Pannenberg versteht den Menschen als ein von Natur aus religiöses Wesen, weil die Frage nach Gott zum Menschsein des Menschen gehört (AtP, 70), so dass sie ihm „nie ganz verlierbar“⁸⁰ ist. Die Fraglichkeit des Menschseins soll keineswegs als bloße Metapher begriffen werden, sondern als „Grundstruktur des Menschseins“ (GST 1, 373), ja sogar als „umfassende Kennzeichnung für das gegenwärtige Wissen vom Menschen“ (GST 1, 372). Pannenberg belegt diese Annahme, indem er die Fraglichkeit des Menschseins mit der in der philosophischen Anthropologie M. Schelers, A. Portmanns, A. Gehlens, M. Landmanns und H. Plessners thematisierte *Weltoffenheit, Exzentrizität* und *Selbsttranszendenz* des Menschen gleichsetzt⁸¹. Durch die Frage überschreite der Mensch den Bereich des Bekannten und des Gegebenen und stöße immer weiter ins Offene vor (GST 1, 373). Dass die selbstüberschreitende Dynamik der Frage nicht in die nihilistische Bodenlosigkeit führt, sondern in die Geborgenheit Gottes, erklärt Pannenberg durch den Bezug einerseits auf

⁷⁷ Pannenberg (1967 Stell), 289.

⁷⁸ W. Pannenberg (1966 WiM Disp.), 187; vgl. Th. H. Goebel (1972), 241; vgl. I. Berten (1970), 14.

⁷⁹ GmF, 35; vgl. E. Jüngel (1989), 216. 233; vgl. F. W. Kantzenbach (1978), 292. Pannenberg spricht von einer „Anlage“ des Menschen zur Religion (...), die unabtrennbar ist von seiner Humanität“ (S 2, 172). Er weist den Vorwurf W. Hamiltons entschieden zurück, er gründe seine Theologie auf ein religiöses a priori. Nicht ein religiöses Apriori sei der Ausgangspunkt seiner Anthropologie, sondern die religiöse Erfahrung mit ihren Charakter von Widerfahrnis und Antwort auf die offene Frage der menschlichen Existenz - vgl. Pannenberg (1967 Stell), 289, Anm. 2. Später jedoch betrachtete Pannenberg das religiöse Apriori als Synonym für die Anlage zur Religion bzw. dafür, dass „der Mensch von Natur aus immer schon auf Religion angelegt ist (vgl. BST 1, 20).

⁸⁰ Pannenberg (1967 Off), 144.

⁸¹ GST 1, 372.376; Pannenberg bezieht sich hier sowohl auf J.P. Sartres Definition des Menschen als „Begierde, Gott zu sein“ (1962, 144) als auch auf E. Blochs These, dass der Mensch durch Antizipationen, Wünschen und Hoffnungen über alles schon Gewordener hinausgreift; vgl. WiM 1966, 182-187; vgl. AtP, 32ff.; zum Einfluss von Scheler, Plessner, Gehlen siehe: E. J. Dobbin (1972), 14f.; vgl. J. A. Stewart (1996), 121; vgl. R. Bubner (1981), 210; vgl. Chr. Frey (1979), 81; vgl. Chr. Schwöbel (1987), 22; vgl. Ch. Böttigheimer (1994), 320-328; vgl. G. I. Onah (1999), 21-33.

den Begriff *Antizipation*, andererseits auf die *Getragenheit* des menschlichen Daseins durch Gott.

Mit dem Frage-Charakter des Menschseins begründet Pannenberg auch die Interdependenz zwischen dem *Selbst-*, dem *Welt-*⁸² und dem *Gottesverständnis*, da der Mensch die Antwort auf die Frage nach sich selbst nur durch die Vermittlung seines Verhältnisses zur Welt und zu Gott erwarten kann (vgl. GST 1, 102; GmF, 27). Ohne die Welt- und Gotteserfahrung könne der Mensch keine zufriedenstellende Antwort auf die Fraglichkeit seines Daseins finden⁸³.

Die Frage des Menschen hat laut Pannenberg immer mit der Antizipation der Antwort zu tun (GST 1, 373). Ohne eine mögliche Antwort bzw. in Erwartung einer Antwort bleibt das Fragen sinnlos (GST 1, 375). Die Frage impliziert somit bereits einen „Vorentwurf möglicher Antwort“ (GST 1, 378) und antizipiert in ihrer Offenheit immer „eine mögliche Antwort“ (GST 1, 379). Ohne eine solche Antizipation der Antwort würden die Menschen ihr Dasein nicht gestalten bzw. entwerfen können (ebd.). Jeder Frage liegt eine Dynamik zugrunde, doch nur die Antizipation der Antwort vermag dieser Dynamik zur Lebensgestaltung, eine Orientierung zu geben (ebd.). Pannenberg verbindet die Fraglichkeit des Menschseins mit der Angewiesenheit auf Gott als tragenden Grund der selbsttranszendierenden Dynamik des Menschseins.

Die Daseinsfrage des Menschen endet in der Verherrlichung des Menschen bzw. in der Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes (397; GST 2, 153). Nur in Gott und in der Teilhabe an seinem unsterblichen Leben werde die menschliche Bestimmung und das Menschsein des Menschen vollendet (GST 1, 154). Diese Vollendung versteht Pannenberg als Verwandlung, als Verherrlichung der Lebensgeschichte eines Menschen durch die Herrlichkeit Gottes (GST 2, 156).

Die Frage nach Gott als Vorgriff und Antizipation hat aber für Pannenberg auch den Charakter einer Aufgabe des Menschseins, denn nur dadurch wird die für das Heil notwendige Offenheit für Gott bewahrt. Man kann Pannenburgs Begriff der Antizipation nicht von seinem Verständnis der Wirklichkeit als eschatologisch offene Geschichte trennen. Die Antizipation bietet in Pannenburgs System den Schlüsselbegriff⁸⁴ für das

⁸² GST 242: „Selbst- und Weltverständnis (sind) stets korrelative Aspekte“. Die Zusammengehörigkeit von Selbst- und Weltverständnis hebt Pannenberg hervor, wenn er die Änderung des Weltbildes mit dem Änderung des Menschenbildes zusammenbringt (GmF, 55).

⁸³ Vgl. GST 1, 102 Anm. 18.

⁸⁴ Vgl. E. Jüngel (1989), 212f: nennt Antizipation „Schlüsselbegriff“ des Denkens Pannenburgs; vgl. W. Pannenberg (1989 Glauben), 362: „Jüngel hat mit Recht diesen Begriff als ‚Schlüsselbegriff‘ meines Denkens bezeichnet“; zur fundamentalen Bedeutung dieses Begriffs für Pannenburgs Theologie siehe: D. Müller (1983), 33; Ph. Clayton (1988), 128; M. Zeuch (1996), 177f.; S. J. Grenz

Verhältnis von Ganzen zu einem Teil im Horizont der unabgeschlossenen Universalgeschichte und darüber hinaus für die Wahrnehmung der Bedeutung der Geschichte und des Individuums mitten in der Geschichte. Antizipation im Sinne von Prolepse oder Vorgriff bildet zugleich die *Grundkategorie der theologischen Anthropologie* Pannenberg's, solange das Menschsein für ihn eine proleptische Struktur hat⁸⁵.

Das Leben im Vorgriff auf Zukunft stellt für Pannenberg ein „allgemeiner Grundzug menschlicher Existenz“ dar (GST 1, 157). Der Mensch antizipiert in der Geschichte seine Bestimmung zur wahren Humanität, in der Weise, in der er an dieser Bestimmung teilnimmt und eine Selbstintegration leistet (148). Die theologische Seite des Antizipationsbegriffs liegt in der Teilnahme am ewigen Leben Gottes, das die Erfüllung des menschlichen Daseins, Ganzheit und Heils darstellt (GST 1, 154).

Pannenberg verbindet darüber hinaus die religiöse Natur des Menschen, d.h. die These vom *homo religiosus* mit der natürlichen Selbsttranszendenz und Exzentrizität des Menschen⁸⁶. Das Moment der Selbsttranszendenz zeigt sich in der Ekstase des Seins (AtP, 59). Durch die Zuwendung zur Gegenstandswelt erkennt der Mensch die Andersheit des Gegenstandes in Differenz zu sich selbst (ebd.). Pannenberg stellt die Selbsttranszendenz, die Weltoffenheit und das Selbstbewusstsein als Kennzeichen für die Exzentrizität des menschlichen Daseins auf eine Ebene (AtP, 59f.63f.35). Unter Exzentrizität⁸⁷ als Grundform menschlichen Verhaltens versteht er die grundlegende Offenheit des Menschen für die Dinge der Welt und darüber hinaus (AtP, 65). Der Mensch hat eine „exzentrische Struktur“ (AtP, 67), weil er im „Ausgriff auf das Allgemeine“ existiert (AtP, 65) und zwar in Überschreitung aller vorgegebenen Horizonte der Wirklichkeit⁸⁸. In diesem Sinne gibt es ohne *Weltoffenheit* und *Gotttoffenheit* keine Gegenstandsbewusst-sein. Ohne die exzentrische Daseinsweise kann der Mensch kein Gegenstand als begrenzt, bestimmt und anders wahrnehmen (AtP, 66). Pannenberg stimmt hier mit Hegel überein, dass die Erfahrung des Endlichen bereits seine Überschreitung impliziert, die das Bewusstsein zum Gedanken des Unendlichen erhebt (67). Aus diesem

(1990), Foreword; P. D. Molnar (1995), 322-339; vgl. L. Kugelmann (1986), 251f.; vgl. A. Gläßer (1991), 81ff.

⁸⁵ Vgl. F. Lienhard (1997), 355.

⁸⁶ Vgl. F. LeRon Schults (1997), 316: "For Pannenberg 'exocentricity' is a tensional relation grounded in our biological nature, and its effects point ultimately to the 'religious thematic' of human life"; vgl. D. A. Lane (1995), 19.

⁸⁷ Vgl. R. Pasquariello (1972), 90; Vgl. W. C. Placher (1975); vgl. K. M. Beckmann (1966), 405f; E. Gutwenger (1966). 396f.; F. Klooster (1973), 118; vgl. R. Rhem (1972), 212ff.; P. Eicher (1978), 323ff; vgl. G. H. Geyer (1962), 95ff.

⁸⁸ Vgl. AtP, 65: „Um den einzelnen Gegenstand als diesen einzelnen und also als einen andern im Unterschied zu anderen Gegenstände wie auch zu mir selber erfassen zu können, muss ich schon über den einzelnen Gegenstand hinausgegriffen haben auf eine Perspektive, in der er zusammen mit andern überschaubar ist“.

Grund implizieren „alle menschliche Beziehung zu endlichen Gegenständen schon einen Bezug zum Unendlichen“ und sind darum „religiös fundiert“ (AtP, 67).

3.3 Die eschatologische Dimension der imago Dei bei

Johannes Zizioulas

Ein ähnliches Verständnis der imago Dei als Vorgriff und Antizipation lässt sich auch bei Zizioulas erkennen. Er betont dabei die eschatologische Dimension der imago Dei, indem er zeigt, dass die Eschatologie nicht als einzelnes Kapitel der Dogmatik, sondern der wesentliche „Zugang“ bzw. die „Methode“ der ganzen Theologie ist.⁸⁹ Zizioulas verknüpft die eschatologische Dimension des Menschseins mit der transzendentalen Bewegung der Überschreitung aller menschlichen Begrenzungen.⁹⁰ Eine der wesentlichen Eigenschaften des Menschen besteht in der Unzufriedenheit mit den vorhandenen Grenzen und in der Dynamik der Grenzüberschreitung. Er nennt dies eine „einzigartige Eigenschaft“ des Menschen als Geschöpf⁹¹, die sich auch im alltäglichen Kampf des Überlebens äußert und zwar durch die Überwindung aller vorhandenen Hindernisse.⁹² Dieser eschatologischen Dimension des Menschseins als ekstatische Freiheit, als Dynamik, über die Grenzen der vorgegebenen Natur⁹³ hinauszuschreiten verdankt sich auch die *Undefinierbarkeit des Menschen*.⁹⁴

Zizioulas spricht von der menschlichen Person als „Offenheit für das Sein“, als Ekstasis⁹⁵, d.h. als Bewegung zur Gemeinschaft hin, welche eine Dynamik der Selbsttranszendenz einschließt.⁹⁶ Der Mensch ist folglich nicht nur *Hypostasis*, d.h. eine universelle Realität, ein Ausdruck der ganzen Natur.⁹⁷ Der Mensch lebt nicht als eine statische Entität, sondern in dynamischer Beziehung. Aus diesem Grund versteht Zizioulas die Person als eine „relationale Kategorie“.⁹⁸ Diese Relationalität, die Zizioulas als ekstatische Dynamik des Menschseins darstellt, ist dafür verantwortlich, dass der Mensch *capax infiniti* und *capax Dei* bleibt.⁹⁹

⁸⁹ Zizioulas, *Perspective eschatologique*, 21.91; vgl. G. Baillargeon, Jean Zizioulas (...), 183f.

⁹⁰ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 207.

⁹¹ A.a.O., 206.

⁹² A.a.O., 207.

⁹³ Vgl. Nonna Verna Harrison, *Zizioulas on Communion and Otherness*, SVTQ, 274f.

⁹⁴ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 206f.

⁹⁵ A.a.O., 213.

⁹⁶ Ebd.: „Ekstasis and hypostasis represents two basic aspects of personhood“.

⁹⁷ Zizioulas, *Creata ca euharistie*, 86. 88.

⁹⁸ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 212, Anm. 12.

⁹⁹ A.a.O., 209.

Capax Dei meint in diesem Kontext den ontologischen Bezug des Menschen auf Gott. Dieser Bezug begründet die *eschatologische Dimension der imago Dei*, die Existenz des Menschen in Relation mit Gott.¹⁰⁰ Zizioulas deutet diese Relation pneumatologisch und stellt den Menschen als *pneumatologisches Wesen* dar, welches auf das Werk des Heiligen Geistes angewiesen bleibt. Das Ereignis der Gemeinschaft hängt für ihn mit der Präsenz des Heiligen Geistes zusammen, solange die Sünde des Individualismus nur durch die Koinonia des Geistes überwunden werden kann.¹⁰¹ Durch den Heiligen Geist tritt das Eschaton in die Geschichte ein, wobei der Heilige Geist die Menschen in relationale Wesen verwandelt und sie auf den Wege der Personwerdung führt: „The Spirit de-individualizes and personalizes beings wherever he operates“.¹⁰²

Zizioulas verbindet die eschatologische Dimension der imago Dei mit dem Werk des Heiligen Geistes, weil die Präsenz und die Aktivität des Geistes die Identität des Menschen entscheidend beeinflusst. Der Geist Gottes übt Macht nicht nur auf die Gegenwart, sondern auch auf die *Zukunft* des Menschen aus: „When the Holy Spirit blows, he creates not good individual Christians, individual ‚saints‘, but an event of communion, which transforms everything the Spirit touches into a *relational being*“¹⁰³. Der Geist Gottes entscheidet über die Zukunft des Menschen derart, dass der Andere als ein Heiliger erscheint, auch wenn er weiterhin ein Sünder bleibt. Der Andere bleibt unserem Urteil entzogen, weil über seine Zukunft nur Gott entscheidet: „Since the future lies only in the hands of God, our approach to the other must be free from passing judgement on him or her“.¹⁰⁴

Der Heilige Geist führt die Menschen und die Schöpfung aus der Selbstzentriertheit und Autonomie heraus, nämlich auf dem Weg der Theosis, d.h. der Vollendung durch die Gemeinschaft mit dem ungeschaffenen Gott.¹⁰⁵ Der Geist Gottes verleiht das authentische Leben, weil er die Gemeinschaft mit dem ungeschaffenen Gott ermöglicht. Diese Gemeinschaft ist das Werk des Geistes, der in diesem Sinne auch Lebensspender (*zoopoion*) ist. Zizioulas versteht den Heiligen Geist als Lebensspender, weil dieser das unsterbliche Leben der trinitarischen Gemeinschaft zugänglich macht: „Life and communion coincide only in the realm of the uncreated, since in creation death overcomes communion“.¹⁰⁶

¹⁰⁰ A.a.O., 207.

¹⁰¹ Zizioulas, *Being as communion*, 236.

¹⁰² Zizioulas, *Communion and Otherness*, 6.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ A.a.O., 204.

¹⁰⁶ Ebd.

Die eschatologische Dimension der Person zeigt sich darin, dass die Wahrheit und die Ontologie der Person der Zukunft gehören, bzw. Bilder der Zukunft sind.¹⁰⁷ Zizioulas spricht von der ekstatischen Dimension der Person als eschatologische Offenheit für die Zukunft Gottes¹⁰⁸ (BC, 59). Der Mensch lebt in der Dialektik von „jetzt“ und „noch nicht“, in einer eschatologischen Dynamik der Verwirklichung seiner Persönlichkeit. Eschatologisch orientiert ist sowohl die liturgisch-eucharistische, als auch die asketische Dimension der Person.¹⁰⁹ Selbst die Charismata der Christen haben laut Zizioulas eine eschatologische Quintessenz.¹¹⁰ Wenn der Mensch die Dynamik der *imago Dei* beibehält, lebt er in der eschatologischen Erwartung der Verwandlung der Welt.¹¹¹ Wenn der Mensch diese eschatologische Dynamik der Hoffnung verliert, hört er auf, Mensch zu sein.¹¹²

Zizioulas verbindet seine eschatologische Anthropologie mit der Eschatologie des Anderseins.¹¹³ In Übereinstimmung mit Maximus Confessor und Dyonisius Areopagita, spricht auch er von einer Bewegung des Wunsches eines jeden Menschen zur Gottesgemeinschaft.¹¹⁴ Gott als der Andere *par excellence* verursacht den Wunsch des Menschen nach der Gemeinschaft mit ihm: „There is an event of communion of Desire at the very heart of otherness“.¹¹⁵ Gott als der absolut Andere ist sowohl Ursprung der partikulären Identität des Menschen als auch der endgültige Ruheort und das Ziel des menschlichen Daseins.¹¹⁶ Im Unterschied zu Levinas versteht Zizioulas diese Unendlichkeit des Anderen als Ruheort der menschlichen Sehnsucht.¹¹⁷ Diese Sicht des Ruhens in Gott, die mit einer Dynamik der Freude verknüpft bleibt, ist auch der patristischen Anthropologien von Irenäus von Lyon, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor gemeinsam.¹¹⁸ Somit lässt sich bestätigen, dass Zizioulas durch sein eschatologisches Menschenbild in der orthodoxen Tradition tief verwurzelt bleibt.

¹⁰⁷ Zizioulas, *Being as communion*, 62.

¹⁰⁸ Vgl. Zizioulas, WG, 26: „Die Wahrheit der Geschichte liegt in der Zukunft, und das ist im ontologischen Sinne zu verstehen“.

¹⁰⁹ Zizioulas, *Being as communion*, 61f.

¹¹⁰ A.a.O., 236.

¹¹¹ Zizioulas, *On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood*, 44.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 50.

¹¹⁴ Ebd.: Zizioulas spricht vom „*désir de Dieu*“.

¹¹⁵ A.a.O., 51.

¹¹⁶ A.a.O., 53.

¹¹⁷ A.a.O., 51.53.

¹¹⁸ D. Munteanu, Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung, in: Michael Welker, Miroslav Volf (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, Gütersloh 2006, 257-278.

Zizioulas unterstreicht, dass der Heilige Geist für die Dynamik der Weltgeschichte und somit auch für die eschatologische Dynamik des Menschen als Dynamik der Selbsttranszendenz verantwortlich ist. Er denkt diese pneumatologisch bestimmte Dynamik ekklesiologisch, als eine Dynamik zur Verwirklichung der Einheit im Leib Christi.¹¹⁹ Zizioulas nennt sie „une transcendance de toutes les divisions dans l'unité de tous dans le Christ par l'Esprit-Saint à la gloire de Dieu le Père“¹²⁰.

Die anthropologische Relevanz des eschatologischen Weltbildes besteht einerseits in der dynamischen Auffassung der imago Dei, andererseits in der Vorordnung der Zukunft vor die Gegenwart und der Vergangenheit. Zizioulas Ontologie der Person weist eine unverkennbare eschatologische Ausrichtung auf. Der Mensch wird hier derart pneumatologisch bestimmt, dass das Reich Gottes durch den Geist Gottes wahrgenommen werden kann. Zizioulas spricht in diesem Zusammenhang von der Rolle der Epiklese¹²¹, sowie vom „eschatological destiny of all humanity“.¹²²

4 Ökumenische Anthropologie als Matrix kultureller Transformation

Die Ökumenische Anthropologie kann als Kulturanthropologie gesehen werden, weil sie die Kultur der heilsamen Kommunikation fördert. Sie leistet einen erheblichen Beitrag zur Kultur der Gegenwart, zur kulturellen Transformation. Sie hat einen signifikanten Effekt aufgrund ihrer Rolle in der kulturellen Orientierung. Als Form einer Anthropologie der Authentizität vermittelt sie die Kriterien einer Spiritualität der Versöhnung.

„Wenn die Christen in ökumenischer Entschlossenheit für die *Einheit ihrer Kirchen* arbeiten und beten, leisten sie auch einen sehr erheblichen Beitrag für die *Einheit der Menschen*.“¹²³ Mit seinem Begriff von „Einheit durch die Liebe“ zeigte Rahner, dass wirkliche Einheit keine Homogenisierung, sondern Versöhnung der unterschiedlichen Subjekte bedeutet.¹²⁴ Die Liebe ist der Vollzug der Einheit durch die Annahme der Andersartigkeit der Anderen. Nur die als Versöhnung verstandene Einheit schließt die „tödliche Nivellierung der Pluralität und (der) Verschiedenheit personaler Subjekte“.¹²⁵

¹¹⁹ Zizioulas, *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église*, in: *Istina* 14, 1969, 80.88

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ G. Baillargeon, Jean Zizioulas, 184.

¹²² Zizioulas, *Communion and Otherness*, 62.

¹²³ Rahner, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, 404.

¹²⁴ A.a.O., 385.

¹²⁵ A.a.O., 386.

Kultur kommt etymologisch von cultura – Ackerbau, Bebauung und Pflege des Bodens. Cicero nannte die Philosophie „cultura animi“: „Cultura autem animi philosophia est“. Die Philosophie ist folglich der „Ackerbau des Geistes“.¹²⁶ Auch die ökumenische Theologie hat die Aufgabe der Kultivierung des Menschen, damit höhere Stufen des Verstehens und der konnektiven Komplexität erreicht werden. Die ökumenische Anthropologie dient in diesem Sinne zur Humanisierung der Menschheit, d.h. bis der Mensch zu einem „unverbrennbaren Dornbusch der ewigen Flamme der Liebe“¹²⁷ wird.

Die Kultur ist die „Grammatik“ und das Identitätsmerkmal der Gesellschaft¹²⁸. Ohne Kultur als Wertsystem kann keine Gesellschaft geben und umgekehrt. Der Mensch als symbolmächtiges Wesen – animal symbolicum¹²⁹ braucht die Kultur als Form der Freiheit.¹³⁰ Die Kultur wird auch als „Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“ beschrieben.¹³¹

Die Lehre vom Menschen lässt sich als Bindeglied sowohl der Konfessionen als auch der Gesellschaft verstehen.¹³² Die Auffassung vom Menschen geht weit über die Grenzen einer Konfession hinaus und ist für die Kultur bedeutsam.¹³³ Die Besinnung auf das gemeinsam Menschliche führt zur Überschreitung der konfessionellen Streitigkeiten und zur „Erneuerung der öffentlichen Kultur“¹³⁴ und zwar durch die Aktive Einsetzung für die Bewahrung der Menschenrechte, durch das Antirassismus-Programm, durch die Ethik des Friedens, durch die Anerkennung der universalen Gleichheit und Würde aller Menschen. Die ökumenische Anthropologie fördert eine Kultur der Philanthropie und der Gleichberechtigung, sowie die ökumenische Kultur als eine Kultur der Gewaltlosigkeit, der Solidarität, der Toleranz und der Gleichberechtigung. Sie vermittelt Verlässlichkeit, schafft Vertrautheit und Angenommensein.¹³⁵ Die ökumenische Kultur ist ein Faktor der

¹²⁶ Vgl. Alessandro Cortesi, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel (Hg.), *Versöhnung. Theologie – Philosophie – Politik*, Münster 2006, 10ff.

¹²⁷ Rahner, *Gegenwart des Christentums*, 57.

¹²⁸ Vgl. Udo Di Fabio, *Die Kultur der Freiheit*, München 2005, 21.

¹²⁹ Ernst Cassierer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990, 51.

¹³⁰ Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassierers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 2004, 66.206.

¹³¹ A.a.O., 66.

¹³² Vgl. W. Pannenberg, *Grundlagen der Ethik*, 9: spricht von der anthropologischen Basis der modernen Gesellschaft und dem Vorrang der Ethik vor der Dogmatik.

¹³³ Vgl. W. Pannenberg, *Befreiung zur Unbefangenheit des Denkens. Eine evangelische Laudatio*, in: *Entschluss*, Heft 3, 1984, 28.

¹³⁴ A.a.O., 29.

¹³⁵ Elisabeth Braun, *Das Vertraute im Fremden finden. Internationale Gärten als Modell von Kulturarbeit mit Randgruppen*, in: Gottfried Gerhard Hiller, Peter Jauch (Hg.), *Akzeptiert als fremd*

Stabilisierung, ein *kreativ wirkendes Kraftfeld der hochdifferenzierten Kommunikation*¹³⁶, das den Austausch auf der Basis des Respekts und der Anerkennung ermöglicht.

und anders. Pädagogische Beiträge zu einer Kultur des Respekts. Festschrift für Bernd Götz, Langenau-Ulm 2005, (149-156), 149.

¹³⁶ A.a.O., 151.