



Bertram Stubenrauch / Michael Seewald (Hg.)

**Das Menschenbild
der Konfessionen
Achillesferse der Ökumene?**



HERDER

Das Menschenbild der Konfessionen –
Achillesferse der Ökumene?

Das Menschenbild der Konfessionen – Achillesferse der Ökumene?

Herausgegeben von
Bertram Stubenrauch und
Michael Seewald

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: A. v. Jawlensky, The Young Christ, Öl auf Leinwand, 1920–21,
The Los Angeles County Museum of Art

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-34767-2

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-80704-6

Inhalt

Vorwort	9
1. Hinführung	
Die Lehre vom Menschen: Achillesferse der Ökumene? ... <i>Michael Seewald</i>	12
2. Spannende Nähe – Zu einer Anthropologie in ökumenischer Verantwortung	
Der Mensch als ökumenische Frage: Gibt es (noch) eine gemeinchristliche Anthropologie?	18
<i>Kurt Kardinal Koch</i>	
Anthropologie aus evangelischer Sicht	33
<i>Heinrich Bedford-Strohm</i>	
Anthropology as a Foundation of Ecumenical Dialogue: A Catholic Perspective	50
<i>Arthur L. Kennedy</i>	
Menschenbilder im Vergleich. Beobachtungen zur Epistemologie anthropologischen Denkens	67
<i>Bertram Stubenrauch</i>	
Der Mensch als Ebenbild Gottes und als Sünder. Wegmarken und Herausforderungen der Anthropologie aus der Sicht der evangelischen Theologie	90
<i>Gunther Wenz</i>	

Inhalt

Bioethik im evangelisch-katholischen Diskurs. Anthropologische Gesichtspunkte im ekklesialen Kontext . . .	107
<i>Herbert Schlögel</i>	
3. Historische und konfessionelle Vergewisserungen	
„Perfectissimum in tota natura“. Die Grundlagen des katho- lischen Menschenbildes in der Philosophie des Mittelalters . . .	134
<i>Martin Thurner</i>	
Hominem iustificari fide. Überlegungen zur protestantischen Anthropologie	157
<i>Christian Danz</i>	
Lebendige Vernunft? Zur personalen Wirklichkeit bei Martin Luther	186
<i>Ernstpeter Maurer</i>	
The Shaping of Modern Catholic Anthropology in the Context of the Counter-Reformation. St. Robert Bellarmine and the Transformative Power of Grace	217
<i>Christian D. Washburn</i>	
„Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.“ Möglichkeit und Aufgabe theologischer Anthropologie	249
<i>Wolfgang Schoberth</i>	
4. Ausblicke – Herausforderungen einer künftigen christlichen Anthropologie	
Der arbeitende Mensch im Angesicht des technologischen Fortschritts. Skizzen zu künftigen Herausforderungen der christlichen Anthropologie	272
<i>Martin Welsch</i>	

Inhalt

Die Welt im Wandel. Anthropologische Aspekte der Großen Transformation	289
<i>Jochen Ostheimer</i>	
Der Mensch als Geschaffener und Gewordener. Herausforde- rungen und Risse einer christlichen Anthropologie in ökume- nischer Verantwortung	316
<i>Michael Seewald</i>	
Autorenverzeichnis	342
Personenregister	344

Vorwort

Den Anstoß zu diesem Band gab ein Symposium, das das *Zentrum für ökumenische Forschung* (ZÖF) am 9. April 2014 an der Ludwig-Maximilians-Universität in München veranstaltet hat. Vertreter der christlichen Konfessionen kamen dort über ihr Menschenbild ins Gespräch; unter ihnen waren Kurt Kardinal Koch als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und Heinrich Bedford-Strohm als Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der inzwischen auch zum Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt wurde. Das rege Interesse, auf das das Symposium – auch durch eine Aufzeichnung der Redebeiträge durch das Bayerische Fernsehen – gestoßen ist, hat uns dazu veranlasst, die dort diskutierten Themen durch weitere Beiträge zu vertiefen und der Öffentlichkeit in Buchform zugänglich zu machen.

Jedem Projekt liegt ein Idealplan zugrunde, dessen Verwirklichung erstrebt wird, und eine Realität, die sich letztlich daraus ergibt. Für das vorliegende Buch wäre eine stärkere Berücksichtigung der orthodoxen Theologie wünschenswert gewesen, die auch eine bedeutende Stimme im Konzert der Konfessionen hat. Aus verschiedenen Gründen ist es dazu nicht gekommen. Im Bewusstsein, dass dieser Band nicht das erste Wort zu Fragen einer ökumenisch verantworteten Anthropologie spricht und sicher auch nicht das letzte sein wird, haben wir uns entschlossen, ihn – auch um die zeitliche Nähe zu besagtem Symposium nicht zu verlieren – in der bestehenden Form zu veröffentlichen, die sich vor allem als eine Anregung zur weiteren Diskussion versteht.

Danken möchten wir Clemens Carl vom Verlag Herder, der unser Projekt geduldig und wohlwollend begleitet hat. Den Hilfskräften am Lehrstuhl für Dogmatik und ökumenische Theologie, Ferdinand Müller und Florian Stark, gebührt herzlicher Dank für die Vereinheitlichung und Formatierung der Beiträge sowie für das Er-

Vorwort

stellen des Personenregisters. Finanziell gefördert wird diese Veröffentlichung durch Druckkostenzuschüsse der Athanasius-Stiftung sowie der Erzdiözese München und Freising. Beiden Einrichtungen sei für ihre Großzügigkeit gedankt.

München, im Juli 2015

Bertram Stubenrauch
Michael Seewald

1.
Hinführung

Die Lehre vom Menschen: Achillesferse der Ökumene?

von Michael Seewald

Die ökumenische Bedeutung und Brisanz der Lehre vom Menschen scheint auf den ersten Blick nicht einzuleuchten: Es gibt doch, so könnte man einwenden, ein christliches Menschenbild, das weder spezifisch evangelisch, orthodox oder katholisch, sondern eben *christlich* ist, das auch Menschen teilen, die nicht im engeren Sinne gläubig sind, auf das sich manche Politiker immer wieder berufen und auf dessen Grundlage Christen aller Konfessionen sich gesellschaftlich einbringen. In der Tat: Es haben sich aus verschiedenen Motiven konfessioneller Traditionen die Konturen eines christlichen Menschenbildes herausgeschält. Dessen Sinnspitze liegt vor allem in der Vorstellung einer *Würde des Menschen*, die er sich nicht zu verdienen braucht, die er auch nicht verlieren kann, sondern die ihm als Mensch, ganz gleich, in welcher Weise er sein Menschsein verwirklicht, zukommt und die die Gesellschaft ihm daher auch nicht als besonderes Recht oder als Privileg *zuerkennen* kann, sondern deren Existenz sie schlicht und ergreifend *anzuerkennen* hat. Die – im Unterschied zu anderen, philosophischen Ansätzen¹ – spezifisch christliche Begründung dieser Würde basiert auf der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die von einer Instanz

1 Vgl. zum Beispiel: *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Akademie-Textausgabe; 4), Berlin 1968, 440: „Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“ Zur Frage nach der „Würde als absoluter Wert“ bei Kant und der Problematik des „homo noumenon“ als eigentlichem Träger der Menschenwürde vgl. *N. Teifke*, Das Prinzip Menschenwürde. Zur Abwägungsfähigkeit des Höchststrangen (Studien und Beiträge zum Öffentlichen Recht; 8), Tübingen 2011, 44.

jenseits der menschlichen Gesellschaft, nämlich von Gott, dem Schöpfer, geschenkt und garantiert wird. Ein in diesem Sinne christliches Menschenbild ist ein unerlässlicher Beitrag, den die Konfessionen gemeinsam in die gesellschaftlichen und politischen Diskurse einzubringen haben.

Dennoch lohnt es sich für die ökumenische Theologie, das heißt für eine Disziplin, der es um die *Kunde* der verschiedenen Konfessionen, aber auch um die *Verständigung* der gespaltenen Christenheit geht, die damit sowohl zur differenzierenden Analyse als auch zur verbindenden Synthese fähig sein muss, genauer hinzusehen. Johann Adam Möhler etwa wies der Anthropologie in seiner *Symbolik*, der es um die Untersuchung des Verhältnisses zwischen den katholischen und den konfessionell in sich wiederum vielfältigen protestantischen Lehrgebäuden ging, eine entscheidende, Komplexitäten bündelnde Stellung zu:

„Die religiösen Gärungen des sechzehnten Jahrhunderts und die durch dieselben hervorgerufenen kirchlichen Irrungen sind ganz anderer Natur als der Zwiespalt, welcher zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche stattfindet. *Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie*; denn es wird sich herausstellen, daß alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde.“²

Für Möhler reduziert sich – anachronistisch gesprochen – die Thematik des ökumenischen Dialogs auf die Frage nach dem Menschen, und zwar nicht als Gegenpol zum eigentlichen Thema der Theologie, nämlich Gott,³ sondern insofern eine theologische Anthropologie im weiteren Sinne sowohl die Gnaden- als auch die

2 J. A. Möhler, *Symbolik. Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Bd. 1, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman, Köln 1958, 18 f. Eigene Hervorhebung.

3 Auf die Feststellung, dass die Zentralität der Lehre vom Menschen im ökumenischen Gespräch nicht als Konkurrenz zur Lehre von Gott verstanden werden darf (so, als ob der Mensch nur von sich selbst anstatt von Gott rede), sondern dass – umgekehrt – die Lehre von Gott einer im spezifischen Sinne theologischen Anthropologie bedarf, weist Wolfgang Beinert hin. Vgl. W. Beinert, *Die Theologische An-*

Rechtfertigungslehre einschließt und damit auch das zu thematisieren hat, was in Anlehnung an eine Wendung Martin Luthers als der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* aus reformatorischer Sicht gelten kann.⁴ Einen ähnlichen Ansatz hat der erst vor kurzem verstorbene Otto Hermann Pesch vertreten. Er geht davon aus, dass „auf dem Feld der Theologischen Anthropologie über ökumenische Chancen und Hoffnungen entschieden wird“, denn – so Pesch – erst „als Folge der bereinigten oder noch nicht bereinigten Gegensätze auf dem Feld der Theologischen Anthropologie ergeben sich die Kontroversen auf dem Gebiet des Verständnisses von der Kirche und ihren Sakramenten, die demgemäß überwindbar oder gegebenenfalls so wenig überwindbar sind wie die Gegensätze in der Theologischen Anthropologie.“⁵

Mit dieser Diagnose wäre das Anliegen des vorliegenden Bandes umrissen. Sein Ziel ist es, den mittlerweile weit verzweigten ökumenischen Dialog auf eine Grundfrage hin zu zentrieren: die Frage nach dem Menschenbild der Konfessionen. Ökumenische Theologie ist zwar – wie im Unterschied zu Möhlers vollkommener Reduktion festzuhalten ist – nicht *nur*, aber *auch* Anthropologie. Daher ist es als ein historischer Meilenstein zu betrachten, dass durch die nie unumstrittene, aber zweifellos hoch bedeutsame *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* die klassischen Kontroverspunkte im Menschenbild zumindest aus lutherischer und römisch-katholischer

thropologie in ökumenischer Perspektive, in: *Catholica* (M) 50 (1996) 331–353, hier: 331–334.

4 Für Luther ist die Rechtfertigungslehre, wie er in den Schmalkaldischen Artikeln 1536 formuliert, der „erste und Hauptartikel“, bei dem man „in nichts weichen oder nachgeben“ könne, „mag Himmel und Erde oder was nicht bleiben will, einfallen“; „auf diesem Artikel steht alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben“; zitiert nach: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* – Ausgabe für die Gemeinde, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh⁵ 2004, Nr. 372 (451). Zur ausführlichen Herleitung und Deutung der Wendung vgl. G. Wenz, *Die Rechtfertigungslehre als ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘*, in: Ders., *Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 91), Göttingen 1999, 75–89.

5 O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1/2: *Die Geschichte der Menschen mit Gott*, Ostfildern 2008, 9 f. Hervorhebungen im Original.

Sicht differenziert beigelegt werden konnten.⁶ Der Rahmen, in dem sich die theologische Lehre vom Menschen bewegt, hat sich jedoch nicht nur mit Blick auf die geschichtliche Differenz zwischen dem Zeitalter der Kirchenspaltungen und heute, sondern auch innerhalb der letzten Jahre grundlegend gewandelt. Die Frage nach dem Menschen, die ohnehin nicht an ein Ende gelangen kann, weil jedes Individuum und jede Generation neu *nach sich selbst* zu fragen hat, wurde – und wird wohl immer mehr – mit technologischen, bioethischen und sozialen Entwicklungen konfrontiert, zu deren Deutung die theologischen Traditionen der Konfessionen einer grundlegenden Neuauswertung bedürfen. Eine christliche Anthropologie in ökumenischer Verantwortung hat daher nicht nur die klassischerweise kontroversen Themen, wie Sünde, Rechtfertigung, Freiheit oder Gnade zu betrachten, sondern sich neuen Problemhorizonten, etwa in der Bioethik oder der *gender*-Frage, kritisch zuzuwenden. Der Umgang mit Fragen nach dem Menschen, die sich in der kirchlichen Tradition bisher so nicht stellten, erfolgt in den Konfessionen sehr unterschiedlich und hat in jederlei Hinsicht ökumenisches Potential: Er könnte zum Lackmustest einer christlichen Anthropologie werden, der ein gemeinsames christliches Menschenbild als tragfähig erweist oder gerade dieses Menschenbild als eine versteckte, aber brisante Herausforderung – kurz: als die Achillesferse der Ökumene – zu erkennen gibt.

⁶ Vgl. C. Böttigheimer, Ansätze einer ökumenischen Anthropologie. Konfessionelle Konvergenzen und Divergenzen im Menschen- und Sündenverständnis, in: Ökumenische Rundschau 57 (2008) 54–68, hier: 64–68.

2.

Spannende Nähe –
Zu einer Anthropologie in
ökumenischer Verantwortung

Der Mensch als ökumenische Frage: Gibt es (noch) eine gemeinchristliche Anthropologie?

von Kurt Kardinal Koch

1. Anthropologie und Ethik

Der Glaube trennt die Christen, während ihr Handeln und ihre ethische Praxis sie einen: Diese Losung, die ursprünglich in der Ökumenischen Bewegung für praktisches Christentum *Life and Work* beheimatet gewesen ist, ist in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts immer mehr zur Wegweisung der Ökumenischen Bewegung überhaupt geworden. Die damit verbundene Hinwendung vor allem des Ökumenischen Rates der Kirchen zu der sogenannten säkularen Ökumene ist freilich bereits damals auch einer harten Kritik unterzogen worden, beispielsweise im Urteil des Münchener evangelischen Ökumenikers Wolfhart Pannenberg: „Nichts trennt heute die Christen so bitter wie der Streit um eine Praxis, die von den einen als Praxis des Glaubens ausgegeben wird, während sie den anderen als Ausdruck unkritischer Anpassung an eine unchristliche Ideologie erscheint.“¹

Auch in der heutigen ökumenischen Situation kommt man nicht um das Urteil herum, dass das Losungswort, der Glaube trenne, wohingegen das Handeln vereine, in der Zwischenzeit gleichsam auf den Kopf gestellt worden ist. Dabei muss es als paradox erscheinen, dass, während es in den bisherigen ökumenischen Dialogen teilweise gelungen ist, alte konfessionelle Glaubensgegensätze zu überwinden oder zumindest Annäherungen entgegen zu führen, heute vor allem große Unterschiede bei ethischen Fragen an den Tag treten. Denn in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten sind

¹ W. Pannenberg, Eine geistliche Erneuerung der Ökumene tut not, in: K. Froehlich (Hg.), Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute, Tübingen 1982, 112–123, hier: 122.

in der ökumenischen Landschaft massive Spannungen und Divergenzen vor allem im Bereich der Ethik aufgetreten. Mit besonderer Deutlichkeit sind sie in der anglikanischen Weltgemeinschaft sichtbar geworden und haben sie an den Rand einer schmerzlichen Spaltung geführt. Divergierende Positionsbezüge beispielsweise zu den sozialetischen und bioethischen Herausforderungen und zur ethischen Problematik von Ehe und Familie und Sexualität im Horizont des heutigen Gender-Mainstream sind freilich auch in anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften festzustellen und werden innerhalb von diesen recht polarisierend betrachtet.

Wenn man diese Entwicklungen näher analysiert, drängt sich die starke Vermutung auf, dass hinter diesen ethischen Problemen zu- meist Fragestellungen stehen, die das Menschenbild betreffen. Denn ethische Handlungsanweisungen lassen sich letztlich nur verstehen, wenn nach dem menschlichen Subjekt zurück gefragt wird, von dem ethisches Handeln ausgesagt wird. Ethische und sozialetische Fragen entscheiden sich deshalb letztlich am Menschenbild. Ob man den Menschen wesensgemäß als *animal sociale* versteht oder ob man seine individuellen Interessen als vorrangig einstuft, wird sich zweifellos im ethischen Diskurs auswirken. Vielleicht kann es nützlich sein, diesen Sachverhalt an einem einfachen, aber schwerwiegenden Beispiel zu verdeutlichen: Die bei der ethischen Problematik des pro- zierten Aborts diskutierten Annahmen über den Beginn des menschlichen Lebens haben kaum einen Anhalt an den heutigen em- bryologischen Erkenntnissen, sondern hängen weitgehend vom vo- rausgesetzten Menschenbild ab. Wenn der Beginn des menschlichen Lebens mit der Befruchtung oder mit der Nidation oder mit dem zeitlichen Ausschluss der Mehrlingsbildung oder mit der Ausbildung der Grosshirnrinde oder gar erst mit der Geburt angesetzt wird, dann stehen hinter solchen ethischen Entscheidungen letztlich verschie- dene anthropologische Grundannahmen.²

2 Vgl. S. Ernst, Stammzellenforschung und Embryonenschutz. Überlegungen zur angemessenen Diskursebene aus theologisch-ethischer Sicht, in: StZ 126 (2001) 579–590; K. Lehmann, Bioethik und Menschenrechte. Reflexion über die Gefährdung und die Würde des menschlichen Embryo, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache Nr. 47, 10 f., und Nr. 48, 11 f.

Wenn es sich von daher aufdrängt, ethische Entscheidungen und praktisches Handeln nach dem sie leitenden Menschenbild zu befragen, dann wird eine große Aufgabe, die auch auf die Ökumene zukommen wird, in der Erarbeitung einer ökumenisch gemeinsam verantworteten christlichen Anthropologie bestehen müssen. Dabei darf dankbar festgestellt werden, dass diese elementare Herausforderung immer deutlicher erkannt und wahrgenommen wird, wie beispielsweise die „Perspektiven ökumenischer Sozialethik“, die von Wiener Theologen und Theologinnen in orthodoxer, katholischer und evangelischer Sicht entwickelt worden sind³, ebenso belegen wie das neu erschienene Handbuch „Theologische Anthropologie“, das in Römisch-katholischer und Russisch-Orthodoxer Zusammenarbeit veröffentlicht worden ist.⁴ In diesen Kontext gehört natürlich auch das heutige ökumenische Symposium, in dem unter dem signifikanten Titel ‚Achillesverse der Ökumene?‘ die genannte Herausforderung in verdankenswerter Weise aufgegriffen wird.

2. Anthropologische Differenzen in den verschiedenen Konfessionen

Wenn das Postulat einer ökumenisch verantworteten gemeinchristlichen Anthropologie erhoben wird, stellt sich an erster Stelle die Frage, ob es eine solche überhaupt geben kann und ob es sie in der Geschichte der Christenheit je gegeben hat. Diese Frage dürfte beim ersten Hinhören seltsam klingen. Denn man darf doch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit davon ausgehen, dass das Menschenbild nicht zu den kontroversen Themen in den verschiedenen konfessionell geprägten Traditionen des christlichen Glaubens gehört, zumal alle Konfessionen vom biblischen Menschenbild und seiner Spitzenaussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgehen.

3 Vgl. I. Gabriel; A. K. Papaderos; U. H. J. Körtner (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005.

4 Vgl. B. Stubenrauch; A. Lorgus (Hg.), *Handwörterbuch „Theologische Anthropologie“*. Römisch-katholisch – Russisch-orthodox, Freiburg i. Br. 2013.

Sieht man freilich genauer hin, muss man in der Geschichte verschiedene konfessionell geprägte anthropologische Ansätze feststellen, die ihren Grund gerade in einer unterschiedlichen Interpretation des biblischen Fundamentalthemas der Gottebenbildlichkeit des Menschen haben: Die katholische Tradition pflegte die im alttestamentlichen Buch Genesis grundgelegte Unterscheidung und Zuordnung von *imago* und *similitudo* im Blick auf die besondere Würde des Menschen hervorzuheben und deshalb zu betonen, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde zwar beschädigt, aber nicht verloren gegangen ist. Die katholische Tradition hat deshalb trotz aller Sündigkeit an der Geschöpflichkeit des Menschen in einem positiven Sinn festgehalten. Demgegenüber hat die reformatorische Tradition eine sachliche Differenz von *imago* und *similitudo* verneint und die die Gottebenbildlichkeit des Menschen charakterisierenden Begriffe von Bild und Ähnlichkeit so stark miteinander identifiziert, „dass der Verlust der Urstandsgerechtigkeit Adams durch den Sündenfall nun auch den Verlust der Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeuten musste“⁵. Diese recht pessimistische Sicht des Menschen kommt in einer sehr pointierten Weise im reformierten Heidelberger Katechismus dadurch zum Ausdruck⁶, dass der ganze erste Teil vom Elend des Menschen handelt und dieses Elend darin gesehen wird, dass wir Menschen von Natur aus geneigt sind, „Gott und meinen Nächsten zu hassen“⁷, was vor allem damit begründet wird, dass aufgrund des Falls und Ungehorsams von Adam und Eva im Paradies die Natur des Menschen „vergiftet“ ist⁸. Jenseits dieser Kontroverse im Gefolge der Kirchenspaltung im Westen setzt die orthodoxe Tradition vor allem dadurch einen spezifischen Akzent, dass der Mensch nicht ohne den neuen Menschen Jesus Christus verstanden werden kann

5 W. Pannenberg, Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte, München 1979, 8.

6 Vgl. K. Koch, Der Heidelberger Katechismus in katholischer Sicht heute, in: M. E. Hirzel; F. Mathwig; M. Zeindler (Hg.), Der Heidelberger Katechismus – ein reformierter Schlüsseltext (reformiert!; 1), Zürich 2013, 287–306.

7 Heidelberger Katechismus, Frage 5.

8 Heidelberger Katechismus, Frage 7.

und dass Anthropologie wesentlich von der Christologie her entwickelt werden muss, weshalb im bereits genannten „Handwörterbuch Theologische Anthropologie“ der erste Artikel dem Schlüsselbegriff ‚Jesus Christus‘ gewidmet ist.

Will man den konfessionellen Unterschied in der christlichen Anthropologie vor allem in den westlichen Traditionen in zugespitzter Weise auf den Begriff bringen, dürfte sich die folgende Charakterisierung nahe legen: Während die katholische Tradition von der Überzeugung ausgeht, dass die menschliche Natur zwar von der Sünde infiziert ist, aber wesensgemäß gut bleibt, und in der Folge von einem schöpfungstheologischen Optimismus geprägt ist, zeichnet sich die reformatorische Tradition aufgrund ihrer Annahme einer weitgehenden oder gar totalen Zerstörung der menschlichen Natur durch die Sünde eher durch einen hamartiologischen Pessimismus aus.⁹ Man kann dabei keineswegs davon ausgehen, dass diese anthropologischen Differenzen in den bisherigen ökumenischen Dialogen wirklich aufgearbeitet worden wären. Eine solche ökumenische Aufarbeitung drängt sich aber nicht zuletzt deshalb auf, weil die anthropologischen Differenzen auch einschneidende Konsequenzen in der Ethik nach sich ziehen, so dass konfessionell geprägte unterschiedliche ethische Ansätze nach ihrer sie leitenden Anthropologie befragt werden müssten. Denn es dürfte für die Ethik nicht ohne Auswirkung sein, ob man von der Annahme ausgeht, dass die Natur des Menschen durch den Sündenfall von Grund auf verdorben ist, oder ob man die Überzeugung vertritt, dass die menschliche Natur trotz des Sündenfalls die Empfänglichkeit für Gottes Gnade und für das Gute überhaupt behält.

9 Vgl. K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Mainz 1988, bes. 320–367: „Natürliche Theologie“ als kontroverstheologisches Problem.

3. Anthropologische Herausforderungen heute

Auf der anderen Seite werden diese anthropologischen Differenzen in den verschiedenen Konfessionen sehr relativiert angesichts der gemeinsamen Infragestellung der christlichen Anthropologie überhaupt in der heutigen weltanschaulichen Diskussion, die die christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erst recht zu einer ökumenischen Rechenschaft über das christliche Menschenbild verpflichtet. Die elementarste Herausforderung besteht dabei darin, dass die heute ungemein ausdifferenzierten Wissenschaften vom Menschen auf der einen Seite eine äußerst komplexe Fülle von Einzeldaten zu Tage gebracht haben, über die man nur staunen kann, dass aber auf der anderen Seite gerade deshalb das Wissen des Menschen von sich selbst „einen grundsätzlich hypothetischen Charakter“ erhalten hat, „welcher kein Menschenbild mehr zu entwerfen, sondern höchstens Modelle zur Erklärung von partikularen Erfahrungsbereichen zu konstruieren erlaubt“¹⁰. Damit aber droht die Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt verloren zu gehen.

In der neuzeitlichen Anthropologie ist die Frage nach dem Wesen des Menschen vor allem ersetzt worden durch deren Beantwortung mit dem Handeln des Menschen. Der neuzeitliche Mensch versteht sich, und zwar in allen Variationen des modernen Selbstverständnisses – in der idealistischen genauso wie in der materialistischen, in der existenzialistischen genauso wie in der positivistischen – vornehmlich als handelndes Subjekt, als Täter, als homo faber. Denn „nur, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde“: Mit diesem philosophischen Grundsatz hat bereits Immanuel Kant das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen programmatisch auf den Begriff gebracht. Diese entschiedene Betonung des Handelns des Menschen und seiner Bedeutung für die menschliche Identitätsfindung wird man freilich als Kompensation für die prinzipielle Nicht-Bestimmbarkeit des Wesens des Menschen interpretieren müssen, so dass der Mensch ge-

10 P. Eicher, Du sollst dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute, in: G. Bitter; G. Miller (Hg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976, 21–44, hier: 29 f.

zwungen ist, seine Nicht-Definierbarkeit aufgrund seiner Taten aufzulösen und sich selbst mit seinem Handeln zu identifizieren.

Damit stehen wir vor der Frage nach dem Verhältnis zwischen Anthropologie und Ethik in ihrer radikalsten Form, mit der sich eine ökumenische Anthropologie heute auseinandersetzen muss, und zwar vor allem deshalb, weil im neuzeitlichen Menschenbild die Religion zwar durchaus ihren Platz hat, es sich dabei aber um ein bloß zusätzliches Phänomen handelt, das nicht zu den Konstitutionsbedingungen des Menschseins gehört, sondern dem Handeln des Menschen nach- und untergeordnet wird. In der extremsten Gestalt wird in der Religion bloß noch ein Epiphänomen von bestimmten Gehirnfunktionen betrachtet, deren Auswirkung auf das menschliche Handeln untersucht werden soll.

Wenn in diesem Sinn die Anthropologie religionslos entwickelt wird, stellt sich die weitere, für das Verhältnis von Anthropologie und Ethik besonders wichtige Frage, wie es dann um die Menschenrechte und vor allem um ihre universale Geltung steht, die dann nicht mehr mit einer transzendenten Verankerung begründet werden können. Im geschichtlichen Rückblick wird man urteilen dürfen, dass am Beginn der Entfaltung der Menschenrechte der Nachglanz des christlichen Menschenbildes ihre Universalität geschützt hat, dass aber mit dem Verblassen dieses Bildes auch neue Fragen provoziert worden sind. Genauerhin wird man freilich seit Beginn der europäischen Menschenrechtsgeschichte zwei Hauptformen unterscheiden müssen¹¹, die zudem in den verschiedenen Kirchen auch unterschiedlich rezipiert worden sind und deshalb nochmals auf konfessionelle Differenzen in der Anthropologie hinweisen: Dem angelsächsischen Typus der Menschenrechte ist eine explizite christliche Begründung eigen, indem der Begriff der Menschenrechte im christlichen Schöpfungsgedanken verwurzelt ist. Da letztlich nur Gottes Schöpfung Ansprüche begründen kann, die jeder geschichtlichen Institution verbindlich voraus liegen, sind die Menschenrechte in einem elementaren Sinn als Schöpfungsrechte zu verstehen. Demgegenüber geht die Menschenrechtserklärung, die in der Französischen Revolution gründet, davon aus, dass solche

11 Vgl. W. Wertenbruch, Art. Menschenrechte, in: RGG³ IV (1960) 869–872.

Rechte allein auf der Setzung durch die Menschen selbst beruhen. Da Menschenrechte Einsicht in die zweckmäßige Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens voraussetzen, sind es die Menschen selbst, die darüber befinden, was als ‚Menschenrecht‘ zu gelten hat und was nicht. Vor allem im Blick auf diese Menschenrechtstradition dürfte das klare Urteil von Kardinal Joseph Ratzinger zutreffen, „dass die in vieler Hinsicht so wichtige und so positive Menschenrechtsidee der Neuzeit doch von Anfang an daran litt, dass sie nur auf den Menschen selbst gegründet war und damit auf seine Fähigkeit und auf seinen Willen, die allgemeine Anerkennung dieser Rechte herbeizuführen.“¹²

Dass es sich dabei um eine recht labile Fundierung der Universalität der Menschenrechte handelt, lässt sich an der Tatsache ablesen, dass heute in aller Unbefangenheit die Frage in der Öffentlichkeit verhandelt wird, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen zukommen. Eng damit zusammen hängt die weitere Tatsache, dass der bisherige Konsens über den Inhalt der Menschenrechte weithin brüchig geworden ist, und zwar nicht nur in der öffentlichen Auseinandersetzung, sondern teilweise auch in der ökumenischen Diskussion. Dies zeigt sich heute vor allem daran, dass zwar alle Menschen und Christen von Menschenrechten reden, jedoch unter ihnen keineswegs dasselbe verstehen.

Diese schwierige Konstellation lässt sich zweifellos am besten verdeutlichen am Recht auf Leben, das am meisten der Relativierung ausgesetzt ist, insofern sich bei diesem – in der Öffentlichkeit weithin unbemerkt – eine grundlegende Verschiebung bereits in der Begrifflichkeit eingeschlichen hat: Dem traditionellen Menschenrecht auf Leben liegt der Gedanke der *procreatio* zugrunde, mit dem das menschliche Leben von seinem Beginn an bis zu seinem natürlichen Tod für schützenswert betrachtet wird. Demgegenüber gehen die in neuerer Zeit proklamierten Menschenrechte vom Gedanken der *reproductio* und damit vom Prinzip der Mach- und Selbstproduzierbarkeit des menschlichen Lebens aus. In diesem

12 J. Ratzinger, Vorwort in: Michel Schooyans, *L'évangile face au désordre mondial*, Paris 1997, I–IV; jetzt in: Ders., *Jesus von Nazareth* (Gesammelte Schriften; 6,2), Freiburg i. Br. 2013, 1082–1085.

Prinzip liegt es begründet, dass nun neue sogenannte Menschenrechte formuliert und propagiert werden, und zwar vor allem auf der einen Seite das Menschenrecht auf Abtreibung mit dem angeblichen Interesse der reproduktiven Gesundheit der Frau, allerdings unter völliger Ausblendung des Menschenrechts des Kindes auf Leben, und auf der anderen Seite das Menschenrecht auf den frei gewählten Tod. Abtreibung und Euthanasie werden deshalb nicht mehr als Verletzungen fundamentaler Menschenrechte betrachtet, sondern als ihr konkreter Inhalt.

In denselben Argumentationskontext gehören auch das heute stark favorisierte Recht, ein Kind zu haben, und zwar auch auf einem von der ehelichen Vereinigung losgelösten Weg, und in der Folge das Recht von homosexuellen Partnerschaften auf Nachkommenschaft und damit auf Adoption von Kindern und folglich das Recht, selbst festlegen zu können und zu dürfen, was man unter Ehe und Familie verstehen will, und schließlich auch das Recht, dass jeder Mensch selbst darüber entscheiden kann, ob er sich als Mann oder Frau verstehen will, wie dies in den radikalen Formen der Gender-Ideologie der Fall ist, die nicht nur zwischen dem biologischen Geschlecht als *sex* und der soziokulturellen Erscheinungsform des Geschlechts als *gender* unterscheiden, sondern nur noch die zweite gelten lassen, so dass Biologie restlos in Kultur aufgelöst wird, die biologischen Vorgaben für die menschliche Geschlechtsidentität nichts mehr bedeuten und ein neognostischer Leib-Seele-Dualismus die unabdingbare Folge ist.¹³

Mit diesen wenigen Hinweisen soll nur der grundlegende Sachverhalt exemplifiziert werden, dass heute alle von Menschenrechten reden, unter ihnen aber etwas Grundverschiedenes verstehen. Damit kommt es an den Tag, dass wir heute in Europa eine tiefe anthropologische Krise erleben und ein leidenschaftlicher Kampf um den Menschen und das adäquate Menschenbild ausgetragen wird, bei dem gerade Christen nicht gleichgültig abseits stehen können. Dies ist bereits deshalb nicht möglich, weil die genannten Fragen

13 Vgl. J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991. Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Gender-Ideologie vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Frau – Männin – MenschIn. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009.

auch in den verschiedenen christlichen Kirchen unterschiedlich beurteilt und auch die Menschenrechte different interpretiert werden. Von daher sind die verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu befragen, an welchen Kriterien sie sich anthropologisch und ethisch orientieren, ob sie sich von der biblischen Anthropologie leiten lassen oder ob sie sich den heute gesellschaftsfähig gewordenen anthropologischen Leitvorstellungen anpassen.¹⁴ Es ergibt sich jedenfalls die große Herausforderung an die christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, ihr Verhältnis zum biblischen Menschenbild zu überprüfen und eine ökumenisch gemeinsam verantwortete Anthropologie zu entfalten.

4. Grundzüge einer biblisch orientierten ökumenischen Anthropologie

Die grundlegende Voraussetzung besteht dabei darin, dass sich die Kirchen gemeinsam darauf verständigen, dass die religiöse Dimension konstitutiv zum Menschsein des Menschen gehört, so dass der Mensch als unheilbar religiöses Wesen zu verstehen ist, freilich gerade nicht in dem Sinne, dass es sich bei der Religion um eine Krankheit handeln würde, von der der Mensch nicht geheilt werden könnte, sondern umgekehrt in dem Sinne, dass der Mensch ohne religiöse Bezüge gar nicht wirklich Mensch zu werden und zu blei-

14 Bei der Frage, ob sich christliche Kirchen und Gemeinschaften in ihren Anthropologien und ethischen Standards dem heutigen Zeitgeist anpassen dürfen oder sich ihm verweigern müssen, dürfte es nicht uninteressant sein, was beispielsweise die umfangreiche wissenschaftliche Studie „The churching of America“ über die Beteiligung am kirchlichen Leben in Nordamerika zu Tage gebracht hat: Wenn man alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften zusammenzählt, ist die Teilnahme in den letzten zweihundert Jahren nicht nur rapide gestiegen, sondern den grössten Zuwachs haben jene Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu verzeichnen, die sich nicht an die jeweilige kulturelle Hauptströmung, also an den sogenannten Mainstream angepasst haben. Der Grund für dieses eindeutige Ergebnis dürfte von selbst einleuchten: Wenn die Kirchen nur noch die Erfahrungswelt der Menschen abbilden, dann verdoppeln sie diese Welt nur noch auf religiöse Weise. Zukunft können Kirchen aber nur dann haben, wenn sie den Mut aufbringen, ihre eigene Physiognomie zu entwickeln.

ben vermag. Christliche Anthropologie muss deshalb zeigen können, dass die Weltoffenheit des Menschen, die im Mittelpunkt der neuzeitlichen Anthropologie steht und besagt, dass der Mensch sich von allen anderen Lebewesen dadurch unterscheidet, dass er nicht bloß eine bestimmte Umwelt hat, sondern dass die ganze Welt seine Umwelt ist, erst dann konsequent und radikal verstanden ist, wenn die Weltoffenheit des Menschen als seine Gotttoffenheit ausgelegt und der Mensch als das auch über die Welt als ganze hinaus offene und folglich Gott-offene Lebewesen zu verstehen ist, wie dies Wolfhart Pannenberg in seiner „Anthropologie in theologischer Perspektive“ eingehend entfaltet hat.¹⁵

Da der christliche Glaube überzeugt ist, dass der Transzendenzbezug wesentlich zum Menschsein des Menschen gehört, stellt sich die weitere Frage nach der Notwendigkeit einer transzendenten Begründung auch und gerade der Menschenrechte. Denn die heutigen bioethischen Fragestellungen bis hin zur Präimplantationsdiagnostik und zur Embryonen verbrauchenden, beziehungsweise tötenden Forschung, die europaweit geführten Euthanasiedebatten und die radikalen Infragestellungen des grundlegenden Gedankens der Menschenwürde im öffentlichen Diskurs legen es an den Tag, dass diese großen Herausforderungen nicht mehr allein ethisch, sondern nur noch strikt Theologisch und damit im Licht des christlichen Glaubens an den Schöpfergott bewältigt werden können. Denn es wird immer offensichtlicher, dass die einzig wirklich tragfähige Fundierung der Würde des menschlichen Lebens von seinem Beginn bis zu seinem natürlichen Tod und der diese Personwürde charakterisierenden Unantastbarkeit in einer transzendenten Begründung liegt, wie dies Papst Benedikt XVI. immer wieder in Erinnerung gerufen hat: „Ohne ein transzendentes Fundament, ohne eine Beziehung zum Schöpfergott, ohne die Betrachtung unseres ewigen Schicksals laufen wir Gefahr, zur Beute schädlicher Ideologien zu werden.“¹⁶ In gleicher Sinnrichtung hat sich auch

15 W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983; ferner Ders. (Hg.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986.

16 *Benedikt XVI.*, Ansprache bei der Audienz für die Teilnehmer an der Vollversammlung der Caritas Internationalis in Rom am 27. Mai 2011.

Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm geäußert, dass letztlich allein die christliche Begründung der unbedingten Würde, die dem Menschen von Gott zugesprochen ist, noch in der Lage ist, eine „ethische Sperre gegenüber aller Reduzierung des Menschen auf ein Mittel zum Zweck, und sei es ein noch zu guter Zweck“, zu errichten¹⁷.

Um diese Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens glaubwürdig vertreten zu können, müssen sich die christlichen Kirchen auf das biblische Menschenbild zurück besinnen und über dieses in ökumenischer Gemeinschaft Rechenschaft ablegen. Im vorliegenden äußerst beschränkten Zusammenhang muss ich mich freilich damit zufrieden geben, an die Elementarsätze einer christlichen Anthropologie kurz zu erinnern.

a) Die Herkunft des Menschen wird im zweiten biblischen Schöpfungsbericht mit den Worten beschrieben: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (Gen 2,7). Das Wesen des Menschen wird damit mit zwei Bildern umschrieben. Das erste Bild, dass der Mensch aus der „Erde vom Ackerboden“ geformt ist, verlangt vom Menschen nicht nur das demütige Bekenntnis, dass er nicht Gott und Urheber seiner selbst, sondern Geschöpf ist, sondern führt ihn auch zur Einsicht, dass alle Menschen aus der einen Erde des Ackerbodens geformt sind und alle Menschen die eine Schöpfung Gottes sind, so dass es in der einen Menschheit nicht verschiedene Kasten und Rassen gibt und sich die einen nicht über die anderen und gegen die anderen stellen dürfen. Dass es folglich nur die eine Menschheit in den vielen einzelnen Menschen gibt, bringt zum Ausdruck, dass die „Ab-sage an jeden Rassismus, jede Teilung der Menschheit ein biblisches Urwort und Grundwort ist“¹⁸. In dieser Aussage sind die Einheit der

17 H. Bedford-Strohm, Auf dem Weg zum vollkommenen Menschen? Ökumenische Urteilsbildung und ethische Reflexion, in: Ökumenische Rundschau 51 (2002) 275–293, hier: 287.

18 J. Ratzinger – Benedikt XVI., Der Mensch als Projekt Gottes, in: Ders., Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche, Regensburg 2009, 54–72, hier: 57.