

FRANZ GRUBER

Empathisches Menschsein

Eine Skizze zur theologischen Anthropologie

Der allgegenwärtige Körperkult der Gegenwart verherrlicht den jungen, gesunden und glücklichen Menschen. Ein glaubwürdiges und tragfähiges Bild vom Menschen darf allerdings den Blick auf das leidende und sterbende Leben nicht ausgrenzen. Dass eine zeitgemäße christliche Anthropologie eine im umfassenden Sinn ganzheitliche Sicht des Menschen gewinnen kann, wenn sie von der Fähigkeit des Mitfühlens ausgeht, zeigt der Linzer Professor für Dogmatik. (Redaktion)

Ist ganzheitliches Menschsein überhaupt möglich? Schon der Anspruch selbst kann nur entstehen, weil wir als selbstbewusste Lebewesen die verschiedenen, aber ineinander verbundenen Struktureinheiten wie Leiblichkeit, seelisches Erleben und geistiges Erkennen unterscheiden können. Wie und ob wir integral leben können, hängt jedoch maßgeblich von persönlichen und kulturellen Bedingungen ab. Die „Rückkehr des Körpers“ ist darum nicht per se schon Ausdruck einer ganzheitlichen Anthropologie. So korrigierend sie auf leibvergessene oder gar -feindliche Verhaltensweisen wirkt, die Gefahr der Verkürzung des Menschseins auf idealisierte Vorstellungen des Körpers ist nicht von der Hand zu weisen. Um Kriterien des rechten Menschseins zu finden, ist deshalb ein Blick auf unsere prägenden Menschenbilder und auf die Frage: „Was oder wer ist der Mensch?“ unverzichtbar.

Nun stoßen wir gerade dabei auf die Schwierigkeit, dass es darauf keine abschließende Antwort gibt. Gerade weil sie immer wieder aufs Neue gestellt

wird, sehen wir, dass alles menschliche Erkennen nie zum Abschluss kommt, erst recht nicht die Erkenntnis vom Menschen. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Geistesgeschichte die Auskunft: „Die Wahrheit über einen Menschen weiß niemand, oft am wenigsten derjenige selbst“¹. Der Mensch ist „das noch nicht festgestellte Tier“², das einzige Lebewesen, das „seine Formel“ (Dostojewski) nicht kennt. Und obwohl wir im Durchblick von Tausenden Jahren Zivilisationsgeschichte auf eine Unzahl von Selbstverständnissen stoßen, gilt die Aufschrift am delphischen Orakel auch uns Heutigen noch mit demselben Ernst: „Erkenne dich selbst!“ Vielleicht haben wir eine Erkenntnis inzwischen doch hinzugewonnen – und dies ist so wenig nicht: Der Mensch ist das, „als was er sich selbst versteht“³.

1. Der kulturelle Aufstieg und Niedergang des christlichen Menschenbildes

Im großen Panorama der Menschenbilder hat das christliche, eine Synthese

¹ Ph. Roth, *Der menschliche Makel*, München-Wien 2002, 366.

² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 62, in: *Werke III* (Ed. Schlechta) München 1981, 623.

³ Ch. Grawe, *Art. Mensch*, in: *HWP 5* (1980), Sp. 1060.

aus verschiedenen Anthropologien, eine kulturprägende Rolle gespielt.

Der *biblisch-jüdischen Quelle* entspringt das Verständnis des Menschen als *Geschöpf und Ebenbild Gottes*. Jeder Mensch steht in einer personalen Beziehung zum Schöpfer, der ihn unbedingt meint. Diese dialogische Personalität heißt nicht nur Einzigartigkeit und Freiheit, gattungsmäßig wie individuell. Sie bedeutet Verantwortlichkeit. Die Schöpfer-Geschöpf-Relation ist also implizit ethisch, und die Einstellung zur Mit- und Umwelt ist *selbstbestimmend*. Doch offensichtlich kann der Mensch gerade das schöpfungsethische „Gutsein“ nicht erfüllen – denn die Schrift erzählt von seinem Leben „jenseits von Eden“, was heißt: er wird beziehungsunfähig und schuldig, ein zerrissenes Wesen, das zwar Gott und den Nächsten sucht, doch immer wieder das Gute verliert oder zerstört (vgl. Gen 2–11). Jedoch: dieses Ur-Bild wird mit einem Kontrastbild überblendet. Der Schöpfer selbst lässt sich auf die menschliche Zeit, auf ein konkretes Volk ein: als Gott des Bundes, der Befreiung, der Erlösung. So wird das Scheitern der Ethik umfängen von Eschatologie: Nicht mehr hinter uns liegt das wahre Menschsein, sondern *vor uns*. Mit Jesu Leben, Sterben und Auferstehen wird dieser Horizont nochmals verändert: *In uns* kann das neue Menschsein schon beginnen, weil Gott Liebe (1 Joh 4,16) ist. Allein in ihr lebt der Mensch das Gute.

Der *griechisch-hellenistischen Quelle* entnimmt das Christentum dann die dreistufige Leib-Seele-Geist-Einheit, spezifischer die Idee der *unsterblichen Seele*. So wird das Christentum zum Träger des griechisch-metaphysischen Dualismus: In jedem Menschen ist „Göttliches“, das auf seine Erlösung aus der materiellen und zeitlichen Umklammerung wartet. Das Verbindungsmedium zu Gott und Ewigkeit ist die substantiell gedachte Geist-Seele. Fortan wird das Problem der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele zur Dauerbaustelle theologischer Anthropologie, auf der aber zwei konkurrierende Gruppen je für sich den besseren Entwurf reklamieren: Die augustinisch-platonische Gruppe setzt Leib und Seele als wesensverschieden an, was bis heute einen latenten Dualismus förderte. In der thomistisch-aristotelischen Gruppe ist der Mensch eine Leib-Seele-Einheit, wobei die Seele die Form des Leibes (*anima forma corporis*) ist. Der Mensch hat nicht Leib und Seele, er *ist* Leib-Seele. Obwohl dogmatisch geschützt, blieb dieser Ansatz eher wirkungslos.

Die lange *historisch-kulturelle Orientierungskraft* verdankte das christliche Menschenbild seiner

integralen, personalisierenden und ethisierenden Ausstrahlung: Es erfüllte den *kognitiven* Anspruch, metaphysisch begründbar zu sein; es erfüllte den *religiösen* Anspruch, den Kern der biblischen Anthropologie zu vermitteln; es erfüllte den *sozialen* Anspruch, Identität zu stiften und Subjektivität zu entwickeln. Vor allem aber stellte es sowohl die Einzelperson als auch die sozialen Großgruppen unter den Maßstab eines letzten heilsentscheidenden göttlichen Gerichts. Heil und Verdammung, Liebe und Angst waren somit die formgebende Perspektive des Porträts des menschlichen Wesens – eine wegen ihrer Ambivalenz zutiefst problematische Perspektive, der heute die Menschen massenhaft den Rücken zukehren.

Das christliche Menschenbild stellt sich somit als eine komplexe Einheit unterschiedlicher Anthropologien dar. Im Zuge der Rationalisierungsprozesse der neuzeitlich-modernen Kultur löst sich allerdings dieses Menschenbild schrittweise und heute sogar rasant auf. Der Theologie stellen sich äußerst unangenehme Fragen: Ist das christliche Menschenbild an sein Ende gelangt? Wie konnte es zu diesen Auflösungserscheinungen kommen? Welche Folgen hat dies für die Zukunft unserer Kultur? Was bedeutet dies für die christliche Religion und ihre Theologie? Soll dieses Bild restauriert werden? Soll es neu entworfen werden? Gewiss erfassen diese Fragen weder umfassend das Spektrum einer theologischen Anthropologie noch können sie in einem Aufsatz zureichend beantwortet werden. Wohl aber schärfen sie ein Bewusstsein für die Brisanz der Situation, in der wir uns befinden. Die Herausforderung liegt m.E. darin, ob eine angemessene theoretische und praktische *Selbstorientierung* christlicher Rede vom Menschen in unserer modernen/postmodernen Kultur noch gelingt. An ihr hängt durchaus die Zukunftsfähigkeit christlicher Theologie und Religion.

1.1 Auflösungskräfte der christlichen Anthropologie

1. Zweifelsohne übten und üben nach wie vor die *Naturwissenschaften* die stärkste Auflösungskraft aus. Als *Charles Darwin* die Entstehung und Vielfalt der Arten evolutions-theoretisch erklärte, setzte eine bislang anhaltende „Entsakralisierung“ des Menschen ein. Nicht mehr Gottes Geschöpf, sondern ein zufälliges Auswurfprodukt der Natur ist der Mensch. Die naturwissenschaftliche Beobachterperspektive mit ihrem kausal-analytischen Erklärungsansatz erschütterte radikal die religiöse Teilnehmerperspektive, erklärte diese doch die Entstehung des Kosmos, des Lebens und des Menschen mit dem „Prinzip Offenbarung“. Die vorwissenschaftliche Einheit von empirischer Objektivität und existentiellern Sinn fiel auseinander. Zurück blieben zwei nebeneinanderstehende Redeweisen vom Menschen, die nicht mehr zusammenpassen. Für die Naturwissenschaft ist eine metaphysische oder religiöse Sicht des Menschen irrational, höchstens als subjektive Auffassung zulässig. Für die Religion dagegen ist ein rein naturalistisches Menschenbild völlig unangemessen. Die Folge ist ein für unsere Kultur prekärer Orientierungsverlust. In der Gentechnologiedebatte sehen wir die Konsequenzen: Wie finden wir noch gemeinsame Maßstäbe in der Frage nach dem menschlichen Wesen?

2. Die Geschichte der *Philosophischen Anthropologie* gibt nicht weniger zu erkennen, dass sich die Theorien vom Menschen zu post-religiösen und nach-metaphysischen Konzeptionen wandeln. *Max Schelers* Entwurf einer metaphysischen Anthropologie scheiterte zwangsläufig, denn sie baute auf dem problematischen Dualismus von *Geist und Leben* auf⁴. *Arnold Gehlen* und *Helmut Plessner* definierten darum den Menschen ohne inhaltliche Festlegung „nur noch“ als *weltoffenes Lebewesen*.⁵ Die „exzentrische Positionalität“ (Plessner) des Menschen, der sein „Zentrum“ außer sich hat, ließ zwar religiöse Deutungen zu, doch Plessner selbst weist eine religiöse Sinnbestimmung mit dem Argument ab, dass der Mensch *wesentlich undefinierbar* ist.⁶ Jede Bestimmung ist *Selbstbestimmung*, ist damit immer Ausdruck von Werten und Interessen, die aufgrund der Exzentrizität je wieder relativiert werden können. Schwerpunkt der aktuellen Anthropologie ist der Fragenbereich: Gehirn/Geist. Während *Karl Popper* (mit *John C. Eccles*) einen vom Leib unabhängigen seelisch-geistigen Bereich (Theorie der drei Welten) postuliert⁷, neigt der Großteil der Philosophen dem monistischen Konzept zu: Der Geist sei eine Funktion des Hirns, ein Epiphänomen naturgesetzlich geregelter Gehirnaktivitäten.⁸ In der Systemtheorie *Niklas Luhmanns* schließlich wird die Rede vom Menschen als „alteuropäisch“ qualifiziert und durch völlig ent-

⁴ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], Bonn 1998.

⁵ A. Gehlen, *Der Mensch* [1940], Wiesbaden 1997; H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [1928], Berlin-New York 1975.

⁶ Plessner, *Stufen* 346.

⁷ K. R. Popper/J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München 1982.

⁸ G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Leib-Seele-Problem*, in: W. Böhme (Hg.), *Evolution und Gottesglaube*, Göttingen 1988, 134–166; vgl. dagegen in kritischer Absetzung: M. Carrier/J. Mittelstrass, *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin-New York 1989.

personalisierte Begriffe wie „auto-poietisches System“ oder „psychisches System“ ersetzt.⁹ Luhmann will die Sozialphilosophie von der „Metapher Mensch“ befreien und durch die theoretisch validere Semantik kybernetischer und biologischer Systeme ersetzen.

3. Noch eine weitere auflösende Kraft sei erwähnt: die Struktur der *modernen Lebenswelt*. Die Rationalisierung der Lebensbereiche und die Individualisierung der Lebensgestaltung führt dazu, dass Menschsein immer *eindimensional* erfahren wird, je nachdem, in welcher Lebensform man steht. Die Unübersichtlichkeit der gesellschaftlichen Prozesse und die Komplexität der ausdifferenzierten Kultur führen zur radikalen *Fragmentierung des Menschseins*. Auf dieses Defizit reagieren m.E. die Wellness- und Psychowellen der letzten Jahrzehnte. Nach dem Psychoboom der 70er Jahre folgte der „Körperkult“ der 90er Jahre. Versuchte die eine Welle ganzheitliches Menschsein durch Hebung der abgespaltenen Bereiche und seelischen Verletzungen im Unbewussten bewusst zu machen und aufzuarbeiten, so zielt die andere Welle auf die „Rückkehr des Leibes“ und der Sinnlichkeit in einer weitgehend entsinnlichten, sowie ästhetisch und emotional abstumpfenden Technik-Kultur.

So evident diese Auflösungsprozesse des religiös-christlichen Menschenbildes auch sind, so prekär wäre es, sie ausschließlich als destruktive Vorgänge zu interpretieren. Derselbe Zeitraum ist nämlich zugleich ein höchst spannender Suchprozess, die Wirklichkeit des Menschen aus allen nur erdenklichen Zugängen zu erkunden. Wir wissen heute mehr denn je vom Menschen: Wir können sein langsa-

mes Erwachen über den Lauf der Jahr-millionen verfolgen und die Naivität der antiken und mittelalterlichen Naturerklärungen hinter uns lassen; die philosophische Begründung der Subjektivität auf Autonomie ist Möglichkeitsbedingung für ein demokratisches, auf Menschenrechten basierendes Gemeinwesen; nicht zuletzt sind die Humanwissenschaften zu einem unverzichtbaren Grundwissen für die Gestaltung eines menschenwürdigen und menschenmöglichen Lebens geworden. Kurz: das religiös-metaphysische Menschenbild ist nicht einfach durch ein positivistisch-utilitaristisches ersetzt worden, sondern wir begegnen einer nicht mehr integrierbaren Fülle von Deutungen des Menschen. Darum ist Selbstorientierung ein so mühsamer Vorgang geworden. Tatsächlich ist also die Auflösung des christlichen Menschenbildes weniger eine *destructio ad nihilo*, sondern eher eine De-Konstruktion, eine Auflösung in viele nicht mehr integrierbare Bildteile vom Menschen.

1.2 Theologie ist Anthropologie: Zur anthropologischen Wende der Theologie

Die Theologie des 20. Jahrhunderts insgesamt kann bei aller Vielfalt und Heterogenität als epochales Paradigma der *anthropologischen Theologie* gekennzeichnet werden. Ich greife nur zwei Namen heraus: Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg.

Kein anderes theologisches Werk verdient so sehr das Prädikat: *anthropologisch* wie das Karl Rahners. Rahner hat die große Leistung vollbracht, die Rede von Gott und vom Menschen intellektuell begründbar als dialektische Einheit aufzuweisen. Ein Kernsatz von Rahners Vermittlung von Theologie und Anthropologie lautet darum: „Ist der Mensch auf Grund seiner Transzendenz das immer schon auf Gott exzentrische

⁹ Vgl. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997, Bd. 2, 866ff.

Wesen und ist er so (christologisch und anthropologisch hier formal als zwei Hinsichten derselben Wirklichkeit verstanden) das mögliche Anderssein Gottes, dann ist der umgreifende Ort aller Theologie Anthropologie.“¹⁰ Der Mensch selbst ist das „Ereignis der Selbstmitteilung Gottes“, ohne dass er dadurch vergöttlicht oder Gott entgöttlicht wird. Transzendenz offenbart sich als „Mit-Erfahrung“, denn immer schon ist der Mensch implizit beim letzten Grund, wenn er die Dinge der Welt, das personale Gegenüber oder sein eigenes geheimnisvolles Sein denkend und handelnd berührt. Gott und Mensch stehen sich nicht unendlich fern als Fremde gegenüber, sondern sind sich unendlich nahe gekommen in der geglaubten „Mitte des Menschseins“, in Jesus Christus.

Ebenbürtig steht der Rahnerschen Anthropologie ein anderer Entwurf zur Seite, den der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg¹² vorgelegt hat. Weniger das Gott-Mensch-Verhältnis als solches als vielmehr das Verhältnis einer *theologischen* und einer *säkularen* Beschreibung des Menschen ist Pannenberg's Thema. Er unternimmt die – im Grunde unbewältigbare – Anstrengung, die empirische und philosophische Anthropologie mit ihren komplexen Verzweigungen in die Entwicklungspsychologie, Sozial-Philosophie und Geschichtswissenschaft hinein theologisch anzueignen. Darum hat seine Anthropologie den Status einer Fundamentaltheologie mit dem durchaus apologetischen Zug, eine säkulare Anthropologie sei „als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte“¹³ legitim. Denn Theologie und Humanwissenschaften begegnen einander in einem für beide erkennbaren, aber unterschiedlich gedeuteten Phänomen: im nicht stillzulegenden Vorgang des Transzendierens. Am Beispiel des Grundvertrauens sagt Pannenberg, dass dieses Vertrauen die emotionale, existentielle Form der Weltoffenheit ist. Es „richtet sich in seinem eigentlichen Sinne auf diejenige Instanz, die das Selbst in seiner *Ganzheit* zu bergen und zu fördern vermag. Darum gehören im Lebensvollzug des Grundvertrauens Gott und das Heil auf das engste zusammen.“¹⁴

Diesen beiden Ansätzen (und ihren Varianten) ist allerdings die Rückfrage zu stellen, ob sie vor jenem Phänomen

bestehen können, das sowohl die Transzendenzfähigkeit des Geistes wie des Urvertrauens erschüttert: die Tatsache individuellen und kollektiven Leidens. Geht man vom „Apriori des Leidens“ (J. B. Metz) aus und vom Umstand, dass uns nicht allein die Sprachfähigkeit als Menschen auszeichnet, sondern die besondere „Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung“¹⁵, dann lautet die Grundfrage der theologischen Anthropologie nicht mehr: „Was/Wer ist der Mensch?“, sondern: „Wie reden wir aus der Perspektive des Leidens vom Menschen?“ Diesen Ausgangspunkt nämlich nehmen die Befreiungstheologien, die feministischen aber auch tiefenpsychologisch ausgerichteten Theologien ein und schärfen damit die anthropologische Wende der Theologie nochmals an. Sie drängen darauf, vom Menschen aus einer neuen Einstellung heraus zu sprechen: aus dem Einfühlen in sein Leiden, aus der Option für die Bedrängten, Armen, physisch und psychisch Leidenden. Erst die Perspektive des Leidens zeige uns das Menschsein in seiner fundamental pathischen Struktur, nicht zuletzt im innersten Berührtwerden vom leidenden und sterbenden, aber ebenso sehr vom liebenden und leidenschaftlichen Menschen. In diesen unterschiedlichen theologischen Ansätzen finden wir m.E. ein neues Bewusstsein, in welcher Weise theologisch nach der Auflösung eines abendländisch-christlichen Menschenbildes vom Menschen zu sprechen ist.

¹⁰ Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: *MySal II* (1967) 406–420, 406.

¹¹ A. Raffelt/K. Rahner, *Anthropologie und Theologie*, in: CGG 24 (1981) 5–55, 34.

¹² *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

¹³ Ebd. 19.

¹⁴ Ebd. 227.

¹⁵ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992, 158.

2. Einfühlsames Menschsein mit Leib, Seele und Geist

Somit entscheidet nicht (allein) eine Theorie, sondern vor allem eine bestimmte Form des Menschseins über die Qualität der theologischen Anthropologie. Es geht dabei um die Frage, ob die religiöse Deutung des Menschseins weniger leidvolle und aggressive Lebensformen fördert oder nicht. An die Stelle eines abstrakten Menschenbildes, das für wahr oder falsch gehalten wird, tritt die Herausforderung, in welcher *Einstellung* der Mensch lebt, wovon er berührt ist und berührt wird.

Nun liegt das Spezifikum der christlich-biblischen Anthropologie in der Überzeugung, dass das Menschsein dadurch qualifiziert ist, dass es von „Transzendenz“ berührt ist, und zwar im Medium menschlicher Grunderfahrungen und Lebensweisen. Der Mensch ist das Wesen, dessen Sein und Existenz von Gott ganzheitlich angesprochen ist. Mehr noch: Das je verschieden entfremdete Menschsein wird erst dann heil, wenn es von einer Liebe mit „göttlicher Kraft“ berührt wird. Somit ist für ein christliches Verständnis vom Menschen nicht nur wesentlich, ob Christen eine bestimmte theoretische Auffassung vom Menschen haben, sondern vor allem, welche „Lebensform“ sie prägen, inwieweit ihr im Glauben bezeugtes „Berührtsein“ von Gnade tatsächlich sie selbst und ihre Mitwelt berührt hat. Aufgrund dieser Sichtweise halte ich den Eingangssatz von „Gaudium et spes“ für eine der zentralsten, leider aber auch eine der am wenigsten gelebten Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils. Dieser ver-

steht das Christsein als schlichte Fähigkeit mitzufühlen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“¹⁶ Ist die Fähigkeit zur Empathie, vom Leid und Glück des anderen berührt zu werden, das Kriterium des Menschwerdens- und Heilwerdens (siehe zum Beispiel Mt 23; Lk 10 und 15), dann lässt sich daraus eine erneuerte Anthropologie im nachchristlichen Zeitalter gewinnen. Was dies für die klassische Rede vom Menschen als Leib-Seele-Geist-Einheit¹⁷ heißt, soll kurz im Umrissen gezeigt werden.

2.1 „... Fleisch geworden“ (Joh 1,14) – das Leibsein des Menschen

Wie weit Theorie und Praxis, Bekenntnis und Lebensform auseinander klaffen können, ist immer schon am „Grunddogma“ des Christentums deutlich geworden: Dass Gottes Logos/Sohn ganz und gar menschliche Gestalt angenommen hat, dass in der Person, im Leben, im Sterben des „Sohns des Zimmermanns“ (Mt 13,55) Gott selbst gegenwärtig war. Diese religionsgeschichtliche „Provokation“ hat die christliche Theologie selbst oft nur „semantisch“, im Sprechakt des Bekenntnisses, viel weniger dagegen in einer neuen Weise des Menschseins bezeugen können. Die spätantike Mischung aus Platonismus und Gnosis tropft seither als leibfeindliche, sexualneurotische und frauenverachtende Essenz durch die Geschichte des Chris-

¹⁶ GS 1, Hervorhebung von mir.

¹⁷ Die hier angewendete trichotomische Struktur verstehe ich als eine streng relationale Einheit. Die Begriffe Leib-Seele-Geist sind die semantischen Bezeichnungen einer differenzierten Selbstwahrnehmung sprach- und empfindungsfähiger Lebewesen.

tentums. Die Schule der biblisch-jüdischen Anthropologie und deren Bejahung der Leiblichkeit könnte dagegen die Achtsamkeit auf das *Leibsein* wieder schärfen.

Im anthropomorph geschilderten zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2) vernehmen wir noch die Nähe von Materie und Geist, Immanenz und Transzendenz. Der Mensch ist seinem Ursprung nach „beseelter Staub“ aus Gottes Hand. So wenig dieses Staubgebilde aus sich lebendig ist, so sehr gewinnt es Leben aus Gottes Odem. Der Leib und seine Organe sind im AT synonyme Ausdruck für eine Vielzahl von geistigen und existentiellen Vollzügen¹⁸: *näfäsch*, die Kehle, der Atem, ist der Begriff für Begehren, Verlangen, Leben und Seele. *Leb*, das Herz, ist Mitte der Person, Ort des Denkens und des Gewissens, die Qualität des Gut- und Böseins. *basar* ist nicht nur Fleisch, sondern dessen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit. *ruach* ist sein Atem, aber auch sein Geist, seine Lebenskraft, die, so sehr sie aus seinem Inneren kommt, nicht aus ihm stammt: denn *ruach* ist das Wort für Gottes Geist, der Sein und Leben schafft. Auf ein besonders wichtiges, aber in der Theologie aufgrund ihres einseitigen männlichen Blicks wenig beachtetes Wort soll noch hingewiesen werden: *rächäm*, Mutterschoß, Gebärmutter, dessen Ableitungen *rahaman* Erbarmen und *rachamim* Mitleid bedeuten. Eine der häufigsten und wichtigsten Aussagen über den Gott Israels ist somit mit einem weiblichen Organ ausgedrückt: Gott ist gnädig und barmherzig.

Die Leiblichkeit selbst symbolisiert also Transzendenz. Bis in die Escha-

nologie hinein bleibt das Judentum einem „Anthropomorphismus“ und „Materialismus“ treu: Die Bilder der Erlösung sind Bilder der glücklichen „Leiber“: Jesajas Festmahl am Zion (Jes 25,6–8); Deuterocesajas „sozialistisches“ Bild der kostenlosen Versorgung (Jes 55,1–2); Ezechiels Bild vom auferweckten Totengebein (Ez 37,1–14), nicht zuletzt Jesu Mähler als „communio der Glückseligen“ und sein Bild des Reiches Gottes, das frei ist von jeder Leibfeindlichkeit. Darum ist einer christlich-platonischen Leibfeindlichkeit gewiss das Ende anzusagen. Heute gelingt dies allerdings deshalb leichter, weil längst eine neue Leibvergessenheit der christlichen den Rang abgelaufen hat. Die bürgerliche und spätbürgerliche Kultur stellt sogar eine neue Stufe der Instrumentalisierung und Disziplinierung des Leibes dar. Die Ambivalenz könnte größer nicht sein: die den Menschen entlastenden Maschinen, von der Dampfmaschine bis zum Computer, führen allesamt auf eine neue Entfremdung des Leibes mit sich, entweder weil der Mensch im Rhythmus der Maschine seine Arbeit verrichten muss, oder weil er einseitig wieder zum „gekrümmten Tier“ verkommt, das in eine Bildröhre starrt. „Wir stellen also fest“, resümiert zu Recht der Philosoph Gernot Böhme, „dass in der modernen Lebensform für die relevanten menschlichen Bezüge, nämlich Arbeit und Interaktion, der Leib mehr und mehr überflüssig wird“¹⁹. Doch eine entsinnlichte Lebensform wird schnell eine sinnlose Lebensform. Ist die Suche nach Sinn deshalb so virulent in unserer Kultur, weil die Erfahrung der Sinnlichkeit des

¹⁸ Vgl. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973; S. Schroer/Th. Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.

¹⁹ G. Böhme, *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit-Lebensform-Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1994, 174.

Lebens so verkümmert ist? Was hieße eine Lebensform, die mit dem Glauben an den fleischgewordenen Gott wirklich ernst macht? Wenigstens dies: zu versuchen, unserer Leiblichkeit gerecht zu werden. Müssten wir nicht zuerst die selbstverständlichen Grundvollzüge des Leibseins wieder lernen? Das bedeutet dann, nicht nur Sorge zu tragen für ein Leben ohne Hunger und Mangel aufgrund sozialer Ungerechtigkeiten. Vielmehr ginge es auch um eine erst neu zu entwickelnde *Leib-Sorge*: Wir modernen Menschen können ja nicht einmal mehr richtig sitzen, gehen, essen, atmen, schlafen oder schlicht leiblich anwesend sein. Unsere Leibfeindlichkeit sitzt viel tiefer, als wir glauben. Sie ist sogar lebensfeindlich, und nirgends anders als in der Ökologiefrage zeigt sich unsere Entfernung von natürlichen Rhythmen auf prekäre Weise. Selten nur ist man sich bewusst, dass die Milliarden Jahre lange Arbeit der Natur in jeder lebenden Zelle gespeichert ist. Eine theologische Anthropologie, die vom „Prinzip Mitgefühl“²⁰ ausgeht, müsste also nochmals „von unten“ anfangen und zuerst auf den je eigenen Leib und seine Grundfunktionen wie zum Beispiel das Atmen wieder aufmerksam werden. Denn geht man nicht so mit den anderen um, wie man mit seinem eigenen Leib umgeht? Ist unsere pastorale Betriebsamkeit deshalb so stressig geworden, weil wir unsere Aufmerksamkeit auf den Leib verloren haben?

2.2 „...und blies in seine Nase die năfăsch“ (Gen 2,7) – Die Seele: Matrix des Lebens

Der Begriff der Seele war in der abendländisch-christlichen Kultur ein

Schlüsselbegriff. Grundgelegt von der platonisch-aristotelischen Philosophie wurde die *anima* zum Inbegriff der christlichen Anthropologie. Während die Theologie das reflexiv-geistige Potential der Seele kognitiv durchdrang, sorgte sich die Seelsorge um die *cura animarum*, jedoch oft angetrieben von einer doppelten Angst: der Angst vor dem Heilsverlust aufgrund der Erbsünde, die den Zugang zum Heil von Geburt an und von vornherein verhinderte, und der Angst vor einem endgültigen Heilsverlust aufgrund einer Todsünde, die bis zum Sterben nicht vergeben war. Bei der Überwindung des Leib-Seele-Dualismus stand das 2. Vatikanische Konzil durchaus Pate. Der dualistisch aufgezehrte Begriff „Seele“ wurde durch den ganzheitlichen Begriff „Mensch“ ersetzt. Mit dieser Transformation wandelte sich auch die Seelsorge. Nicht sakramentaler „Ritualismus“ (der Mensch als *Objekt* der Seelsorge), sondern begleitende, sammelnde, aktivierende, kommunikative Pastoral wurde das neue Leitbild der Seelsorge (der Mensch als *Subjekt* der Seelsorge). Die Sorge um die Einzelseele wird von der Sorge um ein lebendiges Pfarrleben und eine gerechte Gesellschaft abgelöst.

Heute ist nicht ohne Ironie festzustellen: während die Theologie (im Besonderen die Dogmatik) den Begriff „Seele“ ad acta legte, begannen die Psychokultur und die neoreligiösen Bewegungen ihn umso mehr zurückzuholen. Längst hat der Wellness-Markt und die Werbeindustrie den „Mehrwert“ der Seele für sich vereinahmt.²¹ Auch hier gilt es, das Anliegen, die theologische Herausforderung und den Missbrauch zu unterscheiden.

²⁰ L. Boff, *Prinzip Mitgefühl. Texte für eine bessere Zukunft*, Freiburg-Basel-Wien 1999.

²¹ Laut der Wochenzeitung „Die Zeit“ Nr. 1/2000 gehört „Seele“ zu den Top-Trendwörtern. 1990 haben 66 Prozent der Befragten den Begriff für sympathisch eingestuft, 1999 waren es bereits 78 Prozent.

Einen ersten Gesichtspunkt stellt die neue Aufmerksamkeit auf die psychischen Grundemotionen dar. Vor allem die Philosophie hat sich die Idealform des Menschseins als affektive Unberührbarkeit vorgestellt. Die Stoa und der Epikureismus entwickelten Lebensformen, die Glück mit Unerschütterlichkeit (Atharaxie), Leidensunempfindlichkeit (Apathie) und Seelenruhe (*tranquillitas animae*) identifizierten. Selbst Kants Konzept des autonomen Menschen baut noch auf der Distanz von Gefühlen („Triebfedern“) und der Rationalität des Pflichtbewusstseins auf.²² Vor allem bei ihrer hauptamtlichen Trägerschicht hat es das Christentum bis heute verabsäumt, einen sorgsamsten Umgang mit den Emotionen zu entwickeln. Die alltäglichen Kommunikationsprozesse, zum Teil auch die rituellen Kommunikationsformen in unserer Liturgie sind geprägt von einer alarmierenden Unfähigkeit, einfühlsam und ausdrucksbetont zu interagieren. Wohl gibt es Appelle, solidarisch mit den Menschen zu sein, es gibt eine *Ethik* des Mitleidens, aber kaum eine entfaltete Kultur des *Mitfühlens*. Das stille Leiden entgleitet der rohen Art, in der wir einander begegnen. Auch hier ist der christliche Lebensvollzug vielfach ein Spiegelbild der öffentlichen Apathie geworden.

Hinter diesem sorglosen Umgang mit Emotionen liegt m. E. die eklatante Missachtung psychischer Tiefenprozesse. Der theologischen Anthropologie fehlt nach wie vor die Integration der Psychologie und Tiefenpsychologie. Dabei ist es ein alter theologischer Grundsatz, dass der Glaube nicht nur eine *fides quae*, sondern ebenso sehr eine *fides qua*, ein Glaubensakt ist. Glau-

ben aber heißt: vertrauen können in einen letzten Grund der Wirklichkeit (so zu lesen bei Rahner, Küng, Pannenberg u. v. a.). Was aber anders ist Vertrauen, als vor allem eine Fähigkeit der Psyche, sein Leben nicht aus Lebensangst oder Lebensgier zu vollziehen, sondern aus der inneren Gewissheit, in existentieller Hinsicht sorglos wie die Lilien auf dem Feld und die Vögel des Himmels leben zu können (Mt 6,34ff). Jesu Aufforderung, es solle uns zuerst um das Gottesreich und seine Gerechtigkeit gehen, setzt voraus, dass der Mensch „in seinem Herzen“ dieses Gottesreich gefunden hat. Zu Recht beklagt Eugen Drewermann in der christlichen Kommunikations- und Reflektionskultur die permanente Verdrängung des tiefenpsychisch imprägnierten Menschseins: Die Theologie redet ständig vom Menschen, sie kenne ihn aber nicht.

Die Achtsamkeit auf die pathisch-emotionale Struktur des Menschen zielt nun wie die sozialkritische Aufmerksamkeit auf humane soziale Verhältnisse und auf die Erinnerung des Leidens, das vor allem in der sensiblen Phase der Kindheit erlitten worden ist. Es ist nicht weniger notwendig und nicht weniger schmerzvoll, das Leiden der eigenen Seele zu erinnern als das Leiden der politischen und sozialen Opfer der Zivilisation. Dieses Leiden hat seine Wurzeln im selben Mangel an Anerkennung, wie wir ihn auf der sozialen Ebene finden. Auch hier ist die Heilung das Bewusstwerden des Schmerzes als

„der einzige Weg, den Teufelskreis der Selbstdestruktion zu durchbrechen, in dem sich so viele in unserer Gesellschaft befinden. Jedem von uns, der als Kind seinen Schmerz beiseite schieben, verdecken, verneinen musste, weil er weder Anteilnahme noch ein Echo für sein Leiden er-

²² H. Böhme/G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983.

fuhr, wurde Schlimmes angetan. Diese Tatsache muss jedoch aus dem Bewusstsein verdrängt werden, weil kein Kind mit dem seelischen Schmerz leben kann, dass ihm keine Anerkennung und Liebe zuteil wird, dass es emotional verlassen wurde. Die Folgen sind Depressionen, Krankheit, nicht selten auch Tod.“²³

Eine theologische Anthropologie, die in diesem Sinne nicht aufklärend und heilend wirkt, geht am konkreten Menschen vorbei. Nicht so sehr der Begriff der „Seele“ also ist theologisch wiederzugewinnen, sondern vielmehr der Zugang zur emotionalen und unbewussten Innenwelt der Person.

2.3 „Wessen Geist ging aus von dir?“ (Hiob 26,4) – Der Geist als Bestimmung der Unbestimmbarkeit des Menschen

Für den amerikanischen Philosophen W. James gibt es zwei fundamentale, einander entgegengesetzte metaphysische Perspektiven der Wirklichkeit: eine materialistische und eine spiritualistische. Der einen zufolge ist der letzte Grund der Wirklichkeit Natur, der anderen zufolge ist es Geist. Die geistesgeschichtliche Revolution der Moderne liegt für James darin, dass unsere Epoche aufgrund der Naturwissenschaften von der spiritualistischen zur materialistischen Sichtweise wechselte. Nun prallen diese beiden Perspektiven heute nirgends anders so scharf aufeinander als in den Fragen: Was ist Bewusstsein? Was ist der menschliche Geist? Ist das Denken eine Funktion des Gehirns? Sind Geist und Gehirn zwei ontologische oder nur kategorial

verschiedene Beschreibungen?²⁴

Tatsächlich sind diese Fragen in der intensiv betriebenen Gehirnforschung zentral, leider greift aber auch ein neuer „Naturalismus“²⁵ in einer krassen Weise wieder um sich. Der kausal-analytischen Denkweise gemäß kann der naturgesetzliche Zugang zum Phänomen des menschlichen Denkens gar nicht anders sein, als Denkvorgänge auf elektro-chemische Prozesse des Gehirns zurückzuführen. Und doch wird man in dieser Beobachtereinstellung *prinzipiell* nicht das Phänomen des Bewusstseins erfassen, weil dieses nicht (!) auf der empirischen Ebene liegt, sondern auf der nur intuitiv zugänglichen Erfahrung des „Ich-Bewusstseins“. Dass ein lebender Organismus sich als *Subjekt* wahrnimmt und als *Selbstbewusstsein* eine je einmalige Identität ausbildet, ist das niemals von außen beobachtbare „Wunder“ des Menschseins. Diese „Innerlichkeit“ und „Selbsterfahrbarkeit“ des Geistes „funktioniert“ zwar nur, weil der Mensch ein hochkomplexes Zentralnervensystem besitzt, doch sie ist die Grundlage dafür, dass wir erst als *bewusste Beobachter* überhaupt kausal-analytisch denken können.²⁶

In der Erfahrung des Selbstbewusstseins ist eine paradoxe Struktur enthalten: die Erfahrung des Transzendierens. Unser Denken vollzieht sich in einer nicht festgelegten Offenheit, die „immer schon“ vor einer letzten „Unbestimmtheit“ (Luhmann), vor einem

²³ A. Gruen, *Der Fremde in uns*, Stuttgart 2000, 216.

²⁴ Aus naturwissenschaftlicher Sicht siehe: G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt/M. 1998; Ders., *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt/M. 2001.

²⁵ Vgl. G. Keil/H. Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M. 2000. J. Quitterer/E. Runggaldier (Hg.), *Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild*, Stuttgart-Berlin-Köln 1999.

²⁶ Die Transzendentalphilosophie seit I. Kant hat diese apriorische Struktur als Möglichkeitsbedingung der Objekterkenntnis als prinzipiell unhintergehbare Grundlage für eine Theorie des menschlichen Bewusstseins betrachtet. Sie hat trotz evolutionärer Erkenntnistheorie in modifizierter Form nach wie vor Gültigkeit.

letzten „Horizont“ (Rahner) steht. Diese im Denken eigentümlich erfahrene Unaussagbarkeit von „Transzendenz“ hat aber eine eminente anthropologische Relevanz. Sie stellt uns vor die Frage, ob wir unser permanentes Transzendieren naturalistisch als imaginäres „Produkt“ der neuronalen Aktivitäten oder *existentiell-religiös* als Aufforderung verstehen sollen, uns gegenüber diesem Horizont in einer vorbehaltlosen Selbst-Aufgabe (buddhistisches Modell) oder Selbst-Hingabe (monotheistisches Modell) zu verhalten.²⁷ Denn als selbstbewusste Wesen sind wir auf „Sinn“, auf „Selbstverständnis“ angewiesen, um leben zu können. Dieser Sinn entwickelt sich nur in intersubjektiven Kommunikationen – in der Ich-Du-Perspektive von Teilnehmern, nicht in der Ich-Es-Perspektive von Beobachtern. Welches Sinnverständnis wir haben, entscheidet aber wesentlich darüber, wie wir leben, wie wir uns zueinander verhalten.

Auch hier wird die Pointe der theologischen Anthropologie sichtbar: Sie überträgt die Unüberschreitbarkeit des Transzendenzhorizonts auf die Unableitbarkeit des menschlichen Geistes. Damit wird die Unbestimmbarkeit der Transzendenz zur Unbestimmbarkeit der Immanenz und die menschliche Person ein „Geheimnis“. Das besagt keinen noch unerforschten Wissensmangel, sondern die Anerkennung einer unüberholbaren Nichtbestimmbarkeit und Eigenwürde. Was bedeutet das für die Rede vom Menschen? Vor allem dies: Jeder Mensch ist in einer unbedingt zu respektierenden Unverfügbarkeit anzuerkennen. Eben diese Unverfügbarkeit, Geheimnishaftigkeit und Einzigkeit drückte die Tradition

mit dem meta-physischen Begriff der von Gott dem Leib eingepprägten „Seele“ aus. Die „Geist-Seele“ ist der Begriff für die jedem Menschen einzigartige Beziehung zum letzten Grund und die Instanz einer jeden Menschen unbedingt zugesprochenen personalen Würde und Unverfügbarkeit.

Die theologische Anthropologie sieht diesen Anspruch der Unverfügbarkeit des Menschen allerdings nur erfüllt und lebbar, wenn man sich auf den „Gottes-Gedanken“ (beziehungsweise den Gedanken einer letzten „Leere“, wie die Mystik sagt) einlässt. Der Gottesgedanke ist dabei aber gerade nicht der Schlussstein, der die offene Frage des Menschen abschließt, sondern sie im Gegenteil offenhält. Erst im Widerstand des Gottesbegriffs, in der Dialektik von Fülle und Nichts, bleibt der Mensch das, was er ist: ein Wesen, das seine Vergänglichkeit geistig erleidet. Über dem Abgrund der Freiheitserfahrung kann sich der Mensch deshalb halten, weil er „blind“ vertrauen oder alles loslassen kann.

3. Die Zukunft des Menschen – ein Schlussgedanke

Jedes Menschenleben vollzieht sich vor zwei anthropologischen Herausforderungen: Lernt der Mensch die Kunst zu lieben? Bewältigt er die Tatsache des Sterbenmüssens? Die Liebe und der Tod wurden schon von S. Freud als die zwei Urenergien des Lebens bezeichnet. Im christlichen Verständnis des Menschseins allerdings bleiben diese Energien nicht apersonal oder religiös ungedeutet, sondern stehen in der Mitte des Glaubens. Der Glaube an den gekreuzigten Auferstandenen ist das

²⁷ Dass hier wechselseitige tiefe Entsprechungen gegeben sind, wird erst im heutigen Dialog von Christentum und Buddhismus sichtbar. Siehe dazu: *M.v. Brück/W. Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. Mit einem Vorwort von *Hans Küng*, München 2000.

Bekenntnis zur Liebe als der „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens“²⁸. Jesus, der liebesfähige und geliebte Mensch, ist der Mensch, der ohnmächtig den Tod auf sich nimmt, aber nicht in ihm untergeht. Im Tod nicht das Ende, sondern das Tor zur absoluten Zukunft des Lebens zu sehen, ist nur möglich, wenn die Liebe als göttliche Macht erfahren wird.²⁹ Der Glaube der Liebe, dass Liebe stärker ist als der Tod, ist nach Gabriel Marcel das Versprechen, dass der Geliebte nicht sterben wird. Dieses Bekenntnis ist ganz und gar paradox – und doch ist es jene Sehnsucht, die in der Liebe zur Hoffnung wird. Niemals kann uns die Natur solche Hoffnung geben. Niemals wird uns die Wissenschaft unsterblich machen. Niemals vermag ein Liebender seine Geliebte vor dem Tod zu bewahren. Allein, wenn wir in der Liebe von der den Tod überwindenden Seinsmacht Gottes berührt werden, haben wir das Fundament der christlichen Anthropologie erreicht – den Glauben an die Auferstehung zum Leben (1 Kor 15), deren Versprechen und Vorwegereignung Jesus Christus ist.

Die neuzeitlich-moderne Kultur mutet dem Menschen wissenschaftlich-technisch, politisch-geschichtlich und existentiell eine immense Flexibilität und Lernfähigkeit zu. Seine Unbehaustheit einerseits und seine technischen wie politischen Abenteuer andererseits zeigen aber gerade aufgrund ihres destruktiven Potenzials mit aller Deutlichkeit, dass für seine Sehnsucht nach

Glück die bloß immanente Zukunft der Gesellschaft und des Kosmos zu kurz greift. Nur eine Hoffnung, wie sie der Erlösungsglaube hervorbringt, lässt an die Möglichkeit eines Lebens glauben, das nicht mehr vom Tod, sondern von der gewährenden Macht der Liebe bestimmt ist. Das Christentum wird dies nur dann glaubwürdig bezeugen können, wenn diese Möglichkeit einer anderen Zukunft von Christinnen und Christen lebbar und erlebbar gemacht wird. Ohne die emotionale Fähigkeit, mitfühlend vom Anderen berührt zu werden und ihn zu berühren, wird diese eschatologische Zukunft im Hier und Heute keine Resonanz hervorbringen. Wenn sie unseren Existenzgrund jedoch erreicht, verschwinden auch die anthropomorphen Bilder eines Lebens nach dem Tod.

Es genügt daran zu glauben, dass wir dann ganz und gar leben werden aus der Macht der Liebe, die Gott ist. Dass dieser Glaube je schon unser jeweiliges „Bild“ vom Anderen aufsprengt, zeigt Max Frisch eindrucksvoll, wenn er von der Liebe sagt, sie verbiete, sich vom Geliebten ein Bild zu machen: „Es ist bemerkenswert, dass wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. ... Die Liebe befreit ... aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden: weil wir sie lieben, solange wir sie lieben.“³⁰

²⁸ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1986, 434.

²⁹ Zu beachten ist, dass in der Erfahrung der göttlichen Liebe die Ambivalenz des Lebens nicht aufgehoben ist, wohl aber in einem neuen Licht erscheint: Die Liebe hat die Macht, der Angst des Todes und der Zerstörung zu widerstehen. Wenn dies in der christlichen Botschaft nicht deutlich gemacht wird, wird allerdings die Ambivalenz des Lebens ins Unendliche gehoben und das Gottesbild dualistisch verdunkelt: Der Gott der Liebe ist dann zugleich im selben Sinne der Gott des ewig verdammenden Zorns. Dagegen ist der Glaube, dass Gott nichts als Liebe ist, die Hoffnung, dass „alle Menschen gerettet werden“ (1 Tim 2,4).

³⁰ M. Frisch, *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt/M. 1985, 27.