

Theologische Anthropologie und Religionspädagogik

Von Paul Schmidt, S. J.

1. Die anthropologische Wende im Religionsunterricht

In Theorie und Praxis der gegenwärtigen Religionspädagogik (RP) gewinnt die anthropologische Fragestellung zusehends an Gewicht. Rahmenrichtlinien und Unterrichtsentwürfe verweisen ausdrücklich auf die Bedeutung der anthropologischen Voraussetzungen für eine wirklichkeitsgerechte Situationsanalyse des Religionsunterrichts (RU)¹. In neueren Beiträgen zur Grundlagenproblematik der RP erhält die theologische Anthropologie eine gewichtige Funktion bei der Begründung der RP als eigenständige Wissenschaft². Damit holt die RP – mit der üblichen Phasenverschiebung – die „anthropologische Wende“ nach, die in den sechziger Jahren in der Pädagogik bereits zu einer Ablösung der normativen Pädagogik durch eine konkrete, empirisch orientierte Erziehungswissenschaft geführt hatte³.

In der RP konzentriert sich die anthropologische Wende gegenwärtig auf den Begriff einer „theologischen Anthropologie“, die in wachsendem Maße als Begegnungsraum zwischen Theologie und Pädagogik (sowie anderen Humanwissenschaften) dient. In dieser Funktion stimmt sie weitgehend mit der Aufgabe überein, die die pädagogische Anthropologie in analoger Weise innerhalb der Pädagogik zu erfüllen hat. Doch entspricht der Bedeutung, die dieser Disziplin zur Zeit in der RP beigemessen wird, leider nicht das Maß an begrifflicher Klarheit und wissenschaftstheoretischer Reflexion, das die Anthropologiediskussion in der Pädagogik auszeichnete. Wir halten es aus diesem Grund für erforderlich, den Begriff der theologischen Anthropologie näher zu untersuchen und sein Verhältnis zur Theologie wie zur Pädagogik genauer zu prüfen, wobei wir die Ergebnisse der pädagogischen Anthropologiediskussion in angemessener Weise zu berücksichtigen suchen. Daraus ergeben sich die nachfolgenden wichtigsten Themen unseres Aufsatzes:

2. Theologische Anthropologie und RU

Eine besondere Schwierigkeit für unser Vorhaben liegt in der Bipolarität des Begriffs der RP bzw. des RU, der zwei nicht ohne weiteres vermittelbare Sinnbereiche, nämlich Religion⁴ (Theologie) und Glaube auf der einen, Pädagogik

¹ Vgl. z. B. Rahmenrichtlinien, Primarstufe kath. Religion (Hrsg. Der hessische Kultusminister) 7 f.; ferner G. Biemer, Religionsunterricht im 1. Schuljahr (Freiburg 1972) 36 f.; P. Jansen, Erfahrung und Glaube (Zürich 1972) 29 f.

² Vgl. E. Feifel, Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik, 149–262 und W. G. Esser, Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik, 32–63, beide Aufsätze in: G. Stachel/W. G. Esser, Was ist Religionspädagogik? (Zürich 1971); ferner Handbuch der Religionspädagogik, Bd. I, Hrsg. E. Feifel u. a. (Gütersloh 1973) 78 f.

³ Und die hier inzwischen unter dem Einfluß der Gesellschaftswissenschaften einer kritischen Sicht der Anthropologie gewichen ist. Vgl. W. Lepenies/H. Nolte, Kritik der Anthropologie (München 1971).

⁴ Zur Besonderheit des Religionsbegriffs in der RP siehe den o. a. Beitrag von

und Erziehung auf der anderen Seite zueinander in Beziehung setzt. Die traditionelle RP versuchte diese Spannung dadurch zu lösen, daß sie den Schwerpunkt eindeutig auf die Theologie als „Leitbildwissenschaft“ verlegte. In der gegenwärtigen RP verschiebt sich dagegen unter dem Einfluß des curricularen Denkens der Akzent eindeutig auf den didaktischen, pädagogischen und gesellschaftswissenschaftlichen Gegenpol. Als Ausweg aus dieser Alternative bietet sich nun in den jüngsten Beiträgen zur Theorie der RP die theologische Anthropologie als eine Disziplin an, die imstande ist, zwischen solchen gegensätzlichen Positionen zu vermitteln, ohne deshalb vorhandene Unterschiede zu verwischen.

So verhält sich z. B. nach G. Baudler die theologische und die anthropologische Betrachtungsweise im RU nicht alternativ, sondern komplementär: „Der neue, zum Anthropologischen hingewendete, als religiöse Propädeutik konzipierte schulische RU“ ist „auch gerade als solcher eine genuin theologische... Aufgabe“⁵. Theologische Anthropologie innerhalb des RU darf sich demnach nicht auf den Bereich des Handelns und Tuns beschränken, sondern muß umfassender „die unlösbare Frage nach dem innersten Sein und Wesen, nach dem Sinn der Existenz“⁶ zum Thema haben, sie darf also nicht bloße *Ethik* (oder Politik), sondern muß *Anthropologie* sein. Darüber hinaus aber muß sie im Sinne einer „religionspropädeutischen Erschließung der menschlichen Daseinsituation“ wesentlich „von innen her offen für eine inhaltliche Neuinterpretation der Heilsoffenbarung“⁷, also *theologische Anthropologie* sein. Dabei ist es von zweitrangiger Bedeutung, ob dieser Überstieg von der anthropologischen in die theologische Ebene im Rahmen der konkreten Möglichkeiten des RU in der Schule in jedem Fall möglich und geraten ist. Anthropologische Theologie übersteigt also sowohl den Bereich der Ethik wie auch die umfassendere Dimension einer rein philosophischen Anthropologie, indem sie den Wechselbezug zwischen Gott und Mensch prinzipiell offenhält. Doch scheint uns, daß die Verschiebung des Schwergewichts der religionspädagogischen Problematik auf die theologische Anthropologie bei Baudler nur eine Verlagerung, jedoch keine Lösung der anstehenden Fragen bringt. Denn der Begriff der theologischen Anthropologie enthält in sich wiederum die gleiche Zweidimensionalität von Gott und Welt bzw. Erlösung und Schöpfung, die wir bereits anfangs beim Begriff der RP festgestellt hatten, und die gerade in ihrem genaueren Verhältnis zueinander einer Aufklärung bedarf.

Einen Ansatz zu einer schärferen Unterscheidung dieser beiden Sinndimensionen hat bislang allein E. Feifel versucht, indem er im Bereich von Glaube und Erziehung zwischen der „Heilsrelevanz der Erziehung“ und der „Erziehungsrelevanz des Heils“ unterscheidet⁸. Die theologische Anthropologie markiert nach ihm den Wandel von der normativen dogmatischen Theologie mit „Leitbildcharakter“ zur pluralen, konkreten theologischen Anthropologie als Kooperations- und Dialogwissenschaft. Diese ist vor allem eine praktische Erfahrungswissenschaft, die stets die menschlichen Bedingungen im „Hörer des Wortes“ mitbedenkt und auf ihren Sinn hier erschließt⁹. Darin zeigt sich der transzendente Charakter dieser Disziplin, den wir im nächsten Kapitel im Anschluß an K. Rahner eingehender

W. G. Esser. W. Loch hat dagegen vorgeschlagen, statt RP den Begriff einer „Theologischen Pädagogik“ zu verwenden. Vgl. W. Loch/H. Diem, Erziehung durch Verkündigung (Heidelberg 1959) 88.

⁵ G. Baudler, Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht: *Diakonia* 4 (1973) 93.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. 95.

⁸ Vgl. E. Feifel, a. a. O. 175.

⁹ Siehe ebd. 261.

prüfen werden. Wichtig ist für unsere Fragestellung noch, daß Feifel in der theologischen Anthropologie keine theologische Teildisziplin, sondern einen grundsätzlichen Aspekt einer anthropozentrisch gewendeten Theologie überhaupt sieht. Offen bleibt allerdings auch hier, wie das Verhältnis dieser beiden Disziplinen zueinander näher zu bestimmen ist. Handelt es sich lediglich um eine „regionale Anthropologie“ als Teilbereich einer systematischen Theologie, um eine „basale Anthropologie“ im Sinne einer grundlegenden Voraussetzungswissenschaft der Theologie¹⁰ oder um eine formal wie inhaltlich neue Dimension der Theologie überhaupt? In diesem letzten Sinn verstehen wir im folgenden die „anthropozentrische Wende“ (Metz) der neueren Theologie, indem wir den formalen Ansatz der transzendentalen theologischen Anthropologie Rahners durch die Ergebnisse der „empirischen Wende“ in der Pädagogik zu erweitern suchen.

Der Beitrag der beiden bisher behandelten Ansätze zu einer religionspädagogischen Theoriebildung ist vor allem grundsätzlicher Art. Es zeigt sich daran, daß die RP im Begriff ist, sich als eine eigenständige Wissenschaft zu konstituieren und in Folge davon ihr Verhältnis zur Theologie wie zur Pädagogik ausschließlich von den Kriterien ihrer eigenen Fragestellung her zu bestimmen. Das betrifft vor allem ihr Verhältnis zur Theologie. In diesem Zusammenhang ist es von zweitrangiger Bedeutung, ob die RP innerhalb der Theologie als Teil der systematischen, der praktischen oder katechetischen Theologie verstanden wird. Auch in den einschlägigen Schriften K. Rahners scheint uns dieses Zuordnungsproblem noch nicht eindeutig gelöst zu sein¹¹. Wir halten dagegen mit Baudler an der Priorität der praktischen vor der theoretischen Theologie fest: „Die praktische Theologie ist nicht mehr länger eine Frage der Anwendung, sondern sie ist zur normativen Grundlagenwissenschaft geworden, während die Dogmatik auszuführen hat, was jene ihr an Zielen und Aufgaben vorgibt.“¹²

3. Transzendente theologische Anthropologie

Wir befassen uns nun näher mit der sog. „anthropologischen Wende“ in der katholischen Theologie, die vor allem in der transzendentalen Theologie K. Rahners ihren Ausdruck gefunden hat (Kap 3.1). Aus der kritischen Auseinandersetzung mit diesem Begriff, der die religionspädagogische Grundlagendiskussion stark beeinflusst hat, wird dann die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung dieses Ansatzes durch die RP sichtbar werden (Kap 3.2).

3.1 Zum Begriff der theologischen Anthropologie bei K. Rahner. R. hat schon sehr früh die anthropologische Fragestellung zum leitenden Motiv seines theologischen Denkens gemacht. Sie taucht in seinen frühesten Schriften zunächst in einem religionsphilosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Gewand auf, indem der Mensch als „Hörer des Wortes“, als „Geist in Welt“, d. h. also als Subjekt (und nicht mehr als bloßes Objekt) der Offenbarung gefaßt ist und die erkenntnistheoretischen Bedingungen für die Aufnahme von Offenbarung beschrieben werden. Allerdings liegt hier entsprechend der erkenntnistheoretischen Thematik dieser frühen Arbeiten

¹⁰ So scheint W. G. Esser im o. a. Beitrag die Funktion der Anthropologie zu verstehen.

¹¹ Rahner ordnet der praktischen Theologie gelegentlich Bereiche wie Missiologie, Homiletik, kirchliche Institutionslehre zu, was dem Anspruch dieser Disziplin nicht gerecht wird, zumal diese Fächer heute zunehmend unter fachwissenschaftlichen Aspekten behandelt werden. Darüber hinaus sieht R. aber auch eine wichtige Funktion der praktischen Theologie darin, den Praxisbezug der einzelnen theologischen Disziplinen herzustellen. Vgl. K. Rahner, Die praktische Theologie im ganzen der theologischen Disziplinen, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII (1967) 42 f.

¹² G. Baudler, a. O. 92/3.

der Akzent einseitig auf den rein erkenntnistmäßigen Voraussetzungen der Aufnahme von Offenbarung, welcher intellektualistische Zug auch seine späteren Beiträge zur theologischen Anthropologie kennzeichnet. Dennoch reflektiert R. auch später in seinen theologischen Schriften über die Einheit von Schöpfung und Erlösung, Gnade und Natur stets vom konkreten Menschen als dem Ort des Ereignisses von Offenbarung und Heil her. In diesen Beiträgen zur heilsgeschichtlichen Theologie finden sich seine wesentlichen Ansätze zur theologischen Anthropologie bereits vorgezeichnet¹³, die dann nach dem Konzil in zahlreichen Abhandlungen weiter entfaltet werden, so daß R. zu Recht als der eigentliche Urheber der „anthropologischen Wende“ in der katholischen Theologie gelten darf¹⁴. R. ist durchgehend der Meinung, daß „dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muß, daß eine solche ‚anthropozentrische Wendung‘ notwendig und fruchtbar ist“¹⁵. Nun ist aber eine solche Anthropologie für ihn nur als transzendente Anthropologie, und zwar als „transzendental-anthropologisch dimensionierte Theologie“ denkbar, die bei „jedem theologischen Gegenstand nach den notwendigen Bedingungen seiner Erkenntnis im theologischen Subjekt“¹⁶ mitfragt. Das Verfahren impliziert bei ihm jedoch keinen erkenntnistheoretischen Idealismus oder Apriorismus, da die aposteriorische, geschichtliche und existentielle Struktur des Heilsereignisses ein „unauflösbarer Faktor eben dieser Heilsgeschichte“ bleibt. Am ehesten läßt sich sein Ansatz als der einer transzendentalen Geschichtlichkeit verstehen, bei der ihn weniger die materialen Gehalte der Geschichte, als die formalen Bedingungen der Struktur der Geschichte, eben der Geschichtlichkeit interessieren. So kann sich der Mensch einerseits nur in der „Konkretheit der Geschichte vollziehen“, wie sich andererseits auch die „unberechenbarste, konkrete, geschichtlich sich ereignende Begegnung... transzendental verstehen“¹⁷ muß. Aus diesem transzendental-anthropologischen Ansatz folgt bei ihm eine engere „Entsprechung“, ja ein „Zusammenhang“ zwischen dem „Inhalt der dogmatischen Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung“¹⁸. Hier ist der Ort, wo die transzendente Fragestellung R.s praktisch verwandte Züge zum hermeneutischen Verfahren der neuzeitlichen Geisteswissenschaften aufweist. Es gibt auch in der Theologie nicht das reine Objekt, die bloße Glaubenstatsache an sich, sondern diese stets nur als eine vom Menschen begriffene: „Das Objektivste der Heilswirksamkeit ist zugleich notwendig das Subjektivste“¹⁹. Hier zeigt sich das didaktische – R. spricht etwas traditionell vom apologetischen – Anliegen der transzendentalen Methode, die den Verstehenshorizont des Menschen in die Glaubensreflexion mit einbringen will, wie es seiner Ansicht nach das ernste Anliegen der hermeneutischen protestantischen Theologie war. R. sieht daher in der Wende der neuzeitlichen Philosophie zum Subjekt hin trotz aller Extreme einen notwendigen Schritt, um die epochale Selbsterfahrung des Menschen in die Glaubensreflexion mit einzubringen und von da aus zu einer Neufassung der „theologisch-gegenständlichen Begriffe“²⁰ zu gelangen, ohne deshalb in den extremen Subjektivismus der neueren Philosophischen Anthropologie zu geraten.

¹³ Siehe hierzu *J. Speck*, Karl Rahners theologische Anthropologie (München 1967).

¹⁴ Wenigstens sofern sie sich als eine ausdrückliche „theologische Reflexion auf die theologische Anthropologie“ versteht. Vgl. *K. Rahner*, Art. Theologische Anthropologie: LThK I (Freiburg² 1957) Sp. 618.

¹⁵ *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie, in: Ders., Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 43.

¹⁶ *K. Rahner*: *Mysterium Salutis*, 2. Bd., Hrsg. J. Feiner (Einsiedeln 1967) 407.

¹⁷ Ebd. 409.

¹⁸ Ebd. 413.

¹⁹ *G. Baudler*, Die anthropologische Wende . . ., 95.

²⁰ *K. Rahner*, *Mysterium salutis*, a. a. O. 414.

3.2 Kritik der theologischen Anthropologie K. Rahners. Die bisherige Darlegung des anthropologischen Ansatzes bei R. enthält bereits die grundsätzlichen Elemente einer Kritik, die hier jedoch nur unter dem Aspekt der Bedeutung bzw. der Brauchbarkeit dieses Ansatzes für die RP erfolgen kann.

3.2.1 Materialer Aspekt dieser theologischen Anthropologie. Ein Blick auf die zentralen Kategorien wie: Geistigkeit, Geschichtlichkeit, Freiheit, Kreatürlichkeit u. a. zeigt bereits, wie abstrakt und formal diese Bestimmungen bleiben. Gewiß stellen sie eine (anthropologische) Weiterentwicklung der abstrakten Kategorien der früheren Menschenbild-Theologie dar, die vorwiegend mit Begriffen wie Person, Schöpfung, Sünde, Erlösung usw. arbeitete, aber sie führen nicht zu einer inhaltlichen, konkreten Erschließung der menschlichen Wirklichkeit. Das gilt auch von den späteren Arbeiten R.s, in denen dieser Katalog um weitere formale Kategorien wie: Geheimnis, Mitmenschlichkeit, absolute Zukunft u. a. erweitert wird²¹.

3.2.2. Einwände zur formalen und methodologischen Struktur der theologischen Anthropologie Rahners. Wir haben R.s methodisches Verfahren als transzendente Reflexion über empirische Phänomene gekennzeichnet. Im Mittelpunkt steht die Geschichtlichkeit als Struktur, nicht die Geschichte als Inhalt. In dieser Beschränkung auf die formale Betrachtungsweise bleibt diese Anthropologie auf halbem Wege stecken und bekommt nicht – wie es zum Wesen der Anthropologie gehört – die konkreten geschichtlichen und empirischen Phänomene des menschlichen Lebens selbst ins Blickfeld. Die Analyse des vorausgehenden Abschnitts hat das recht deutlich bestätigt.

Verhängnisvoll hat sich auf diese Entwicklung die Nähe R.s zur Existenzphilosophie Heideggers ausgewirkt. Seine Forderung nach einer „fundamentalen Ontologie des glaubenden Subjekts“²² verbaut ihm nämlich endgültig den Weg zu einer hermeneutischen Anthropologie, die für eine wirklichkeitsnahe Analyse menschlicher Grunderfahrungen im RU von Bedeutung ist²³.

An der formalen Existenzanalyse R.s hat daher auch zu Recht die Kritik angesetzt. So sieht kein anderer als J. B. Metz in dieser Anthropologie die Gefahr einer „Privatisierung der Heilsfrage, in der der Welt- und Geschichtsbezug des Glaubens zu kurz kommt“²⁴ am Werk und fordert dringend eine Erweiterung durch eine politische, eschatologische Theologie, die diesen Welt- und Gesellschaftsbezug des Glaubens ausdrücklich mitreflektiert. Wichtig an dieser Kritik erscheint uns, daß Rahner eine Theologie *über* Geschichte und Existenz, aber nicht eine Theologie *der* Geschichte und Existenz bietet oder anders gewendet eine *formale*, keine *materiale* theologische Anthropologie bietet. Sein methodisches Verfahren ist nicht konkret-induktiv, sondern phänomenologisch-spekulativ bzw. reduktiv, mit welchem Begriff wir andererseits bewußt den Gegenbegriff zu induktiv, nämlich deduktiv, vermeiden, der das Verfahren der traditionellen Theologie darstellte. R.s Methode liegt eher in der Mitte: Sie erfaßt Geschichtliches auf ungeschichtliche Weise, untersucht Existenz und Konkretes auf seine Wesensstrukturen hin. Somit verbleibt sie im Vorhof seines eigenen anthropologischen Endprogramms und ließe

²¹ Zur Übersicht über die wichtigsten anthropologischen Kategorien siehe: *J. Speck*, a. a. O. 47 f.; ferner *K. Rahner*, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg 1966) 20 f.

²² *K. Rahner*, *Mysterium salutis*, a. a. O. 413.

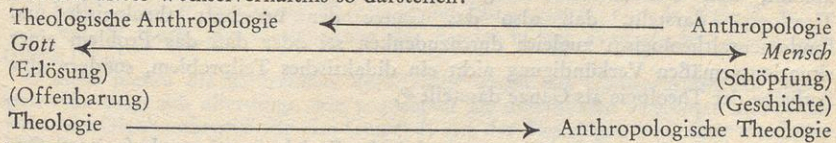
²³ Zum Verhältnis von Existenzphilosophie und hermeneutischer Anthropologie siehe *P. Schmidt*, *Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik* (Düsseldorf 1973) 49 f.

²⁴ *J. B. Metz*, *Karl Rahner*, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, hrsg. H. J. Schultz (1966) 517.

sich in der Terminologie von Metz vielleicht passend als „formal geschichtliche, material ungeschichtliche“ theologische Anthropologie kennzeichnen²⁵. In der Terminologie der modernen pädagogischen Anthropologie dagegen ist R.s Anthropologie der Versuch einer theologischen Anthropologie, ohne jedoch anthropologische Theologie zu sein. Der Sinn dieser Unterscheidung wird aus dem nächsten Kapitel deutlich werden. Damit haben wir wenigstens grundsätzlich die Möglichkeiten und Grenzen dieser Theologie für die RP gekennzeichnet.

Die weitere Aufgabe der praktischen Theologie über R. hinaus wird darin bestehen, im Blick auf die wachsende Bedeutung der Daseinsanalyse des Menschen im RU die formale theologische Anthropologie R.s zu einer materialen zu erweitern, d. h. mit dem geschichtlichen Anspruch dieser Theologie voll und radikal ernst zu machen. R.s theologisches Denken war hierin zu sehr der theologischen Tradition und der scholastischen spekulativen Methode verhaftet, als daß es die erforderliche Rückkoppelung an die empirisch orientierte Anthropologie der Bibel wie der reichen kulturanthropologischen Forschung der Gegenwart mitvollziehen konnte²⁶.

Diese Vergeschichtlichung der Theologie muß sich m. E. um zwei Pole konzentrieren: einmal in der gesellschaftskritischen, eschatologischen „Theologie der Hoffnung“, die in der messianischen Tradition Israels ihren Ursprung hat und vor allem von J. B. Metz und J. Moltmann unter dem Programm einer „politischen Theologie“ zum beherrschenden Thema der neueren theologischen Diskussion gemacht wurde. Zum andern aber in einer anthropologisch orientierten „Theologie der Erfahrung“, die die Fülle der menschlichen Ausdrucks- und Erlebensweisen, einschließlich der Sinndimension, umfaßt. Dazu liegen erst einzelne Ansätze vor, so zur Theologie des Glücks (Buhr), der Phantasie (Sölle), der Lust (Grabner-Haider) u. a., die noch einer systematischen Behandlung bedürfen. Beide Bereiche bilden zusammen das Programm der „anthropologischen Wende“ in der Theologie, das im heutigen RU bereits entsprechende Berücksichtigung findet. – Der anthropologische bzw. politische Pol steht wiederum in einer engen Spannung zum theologischen Gegenpol. Beide Bereiche erfahren unter dieser wechselseitigen Beziehung eine tiefgreifende Veränderung ihrer jeweiligen Struktur und Funktion: Der anthropologische (anthropologisch im weiteren Sinn: den individuellen und sozialen Bereich umfassend) Bereich, d. h. Mensch, Welt und Gesellschaft, wird unter dem Einfluß der theologischen Fragestellung auf seine verborgene Sinndimension hin ausgelegt, während im gleichen Atemzug die Theologie unter dem Einfluß der Anthropologie ihre weltliche, irdische Dimension wiederentdeckt. Dieses Gesetz der wechselseitigen Verschränkung läßt sich kurz so formulieren: Nur weil Theologie in ihrem innersten Wesen bereits eine anthropologische Dimension hat, kann sie mit der geschichtlichen Welt in Dialog treten und diese zugleich interpretieren und motivieren. Beide Bereiche sind also nicht zu trennen, aber sehr wohl voneinander als qualitativ verschiedene Sinnebenen zu unterscheiden. Theologie wird im Bereich der RP, in welcher sich diese Spannung besonders deutlich auswirkt, folgerichtig zur *anthropologischen Theologie*, während die Anthropologie unter dem Einfluß des theologischen Gegenpols zur *theologischen Anthropologie* wird. In einem Schema läßt sich dieses Wechselverhältnis so darstellen:



²⁵ Zu dieser Unterscheidung, die wir analog verwenden, siehe J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* (München 1962) 41 f.

²⁶ Vgl. hierzu etwa die Darstellung von M. Landmann, *Philosophische Anthropologie* (Berlin 1966).

4. Theologische Anthropologie und anthropologische Theologie

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß der Begriff der theologischen Anthropologie, auch im Sinne Rahners, nicht genügt, um die Funktion der Theologie im modernen RU zu bestimmen. Es bedarf dazu einer entschiedeneren Wende der Theologie als Ganzer zur Anthropologie, die die innere Dimension der Theologie betrifft. Die Theologie als Ganze muß ihre innere anthropologische Dimension neu entdecken, wenn sie ein aktueller Gesprächspartner der im RU konkurrierenden Humanwissenschaften bleiben will. Diesen Wandel umschreiben wir im folgenden mit dem Begriff der anthropologischen Theologie und heben diese von dem traditionellen Begriff der theologischen Anthropologie als einer bloßen Teildisziplin der Theologie ab. Die folgenden Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Modellcharakter (Kap. 4.1), zur formalen Struktur (Kap. 4.2) und zum inhaltlichen Programm (Kap. 4.3) dieser Disziplin werden die theologische Eigenart und zugleich die vermittelnde Funktion einer anthropologischen Theologie zur Pädagogik sichtbar werden lassen.

4.1. Das Modell einer anthropologischen Theologie. Das Modell einer theologischen Anthropologie in der RP weist eine gewisse Ähnlichkeit zur Funktion der pädagogischen Anthropologie in der Pädagogik auf, weshalb wir – unter Wahrung der sehr wesentlichen Unterschiede – die Ergebnisse der pädagogischen Anthropologiediskussion bei der Behandlung unseres Problems berücksichtigen können. Es handelt sich vor allem um zwei recht unterschiedliche Modelle einer pädagogischen Anthropologie, die für unser Thema von Belang sind: das vertikale Modell von J. Derbolav und das horizontale von H. Roth und W. Loch. Nach Derbolav besitzt die pädagogische Anthropologie als eine dialektisch-reflexive Wissenschaft gegenüber den regionalen (z. B. biologischer, psychologischer u. a.) Anthropologien einen qualitativ höheren Rang, da sie allein die Ergebnisse der reinen Tatsachenwissenschaften unter erzieherischem Aspekt zu reflektieren vermag²⁷. Die Nähe dieser Konzeption zur traditionellen Sicht der Theologie liegt auf der Hand. Dagegen betonen H. Roth und W. Loch stärker den empirischen Charakter dieser Disziplin und sehen ihre besondere Aufgabe darin, den anthropologischen Aspekt in den einzelnen Humanwissenschaften zu erheben²⁸.

Wir meinen nun, daß dieses letzte Modell den erzieherischen Tatsachen am ehesten gerecht wird, weil es den anthropologischen Gehalt der verschiedenen Humanwissenschaften unverkürzt in die Erziehung einzubringen erlaubt. Aus diesem Grund erscheint es uns auch besonders geeignet, das Verhältnis der theologischen Anthropologie zu ihren verschiedenen Nachbarwissenschaften näher zu klären. Zumindest entspricht ihm die Forderung Rahners, daß die Theologie als Ganze anthropologisch werden müsse, d. h. alle Bereiche des Menschen in die Glaubensreflexion mit einbeziehen und umgekehrt diese wieder auf den Menschen ausrichten müsse. Des weiteren stimmt damit auch seine Forderung nach einer weitgehenden Ent-Grenzung der einzelnen theologischen Forschungsbereiche des bisherigen Systems der Theologie überein, wie sie z. B. in der These zum Ausdruck kommt, daß Fundamentaltheologie eine „innere Problematik der gesamten Theologie“ darstellt, daß also das Ganze der Botschaft theologisch und fundamentaltheologisch zugleich durchzudenken sei oder daß das Problem einer situationsgemäßen Verkündigung nicht ein didaktisches Teilproblem, sondern eine Aufgabe der Theologie als Ganze darstellt²⁹.

²⁷ Vgl. J. Derbolav, Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft, in: S. Opolzer (Hrsg.), Denkformen und Forschungsmethoden der Erziehungswissenschaft, Bd. I (München 1966) 119 f.

²⁸ Vgl. H. Roth, Pädagogische Anthropologie, Bd. I (Hannover 1966) 19 f.

²⁹ Siehe dazu K. Rahner, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, 268.

In diesem Strukturmodell bildet die theologische Anthropologie ein Bezugsfeld, in dem die theologischen wie anthropologischen Humanwissenschaften ihren Beitrag zur Sinnerhellung des Mensch-Seins einbringen können, ohne daß ein einseitiges Fundierungsverhältnis entsteht. Darin bildet die Theologie nicht mehr eine normierende Abschlußwissenschaft, sondern versteht sich als offene hermeneutische Auslegung der Glaubens- und Lebenswirklichkeit³⁰. Methodisch gesehen dürfte sie sich in der Mitte zwischen einem deduktiven wie induktiven Verfahren bewegen und somit zu beiden hin offen sein, nämlich zu einer empirischen Analyse der Glaubenswirklichkeit (W. Loch)³¹ wie zu einer transzendentalen Reflexion auf den Grund und das Ziel der menschlichen Glaubenserfahrung (K. Rahner). Ihr Hauptinteresse liegt jedoch in der unmittelbaren Auslegung der empirischen Wirklichkeit des Glaubens und der Rückwirkung dieser Einsichten auf die Gestalt des Glaubens wie der Theologie selbst. In diesem Sinn hat die protestantische Theologie der sechziger Jahre bereits ein sehr reges Gespräch mit der Pädagogik geführt³², das auf katholischer Seite wegen des statischen Theologiebegriffs erst zu einem Zeitpunkt einsetzen konnte, als die schwindende Relevanz der Theologie in Gesellschaft und Kirche sowie die Einsicht in die Geschichtlichkeit und den Pluralismus dieser Wissenschaft den Dialog als unausweichlich erscheinen ließen. – Die Eigenart einer solchen Theologie läßt sich in moderner Terminologie auch als praxisbezogene Theorie bzw. Reflexion kennzeichnen. Sie findet in der neueren Christologie und theologischen Ethik bereits weitgehend Verwendung. So hat z. B. die „induktive Christologie“ zu einer unerwarteten Aktualisierung der Person und Botschaft Jesu von Nazareth im RU beigetragen³³. In ähnlicher Weise versteht sich die christliche Ethik nicht mehr als eine reine Normierungswissenschaft, sondern als einen vielschichtigen Reflexions- und Wertungsprozeß, in dem die „humanwissenschaftliche Grundlegung“ und die „anthropologische Integrierung“ gleichwertige Schritte und Phasen für eine „ethische Normierung“ darstellen³⁴.

An diesen Beispielen, die im letzten Abschnitt noch erweitert werden sollen, zeigt sich bereits die Einwirkung der anthropologischen Betrachtungsweise auf die Theologie selbst. Ihre Funktion beschränkt sich nicht auf die bloße Integration und Kooperation der verschiedenen Humanwissenschaften unter theologischem Vorzeigen, sondern berührt die innere Eigenschaft der Theologie selbst. Anthropologie wird hier zur inneren Dimension der Theologie, was nicht bedeutet: zum *alleinigen* Kriterium (= Reduktion der Theologie auf Anthropologie) sondern zum *unerläßlichen* Kriterium (= Theologie + Anthropologie als notwendige Pole). Theologische Anthropologie ist somit zur anthropologischen Theologie geworden. Was dieser Begriffswandel besagt, wird aus der auffallenden Parallele dieses Begriffs in der pädagogischen Anthropologie sichtbar, die im nächsten Abschnitt behandelt wird.

4.2. Die formale Struktur der anthropologischen Theologie. Die Struktur der anthropologischen Theologie läßt sich gleichfalls in einer gewissen Analogie zum Begriff der anthropologischen Pädagogik bestimmen, den W. Loch unterscheidend in

³⁰ Siehe hierzu R. Spaemann, Theologie und Pädagogik, in: Gott in Welt II, 663 f.

³¹ Vgl. W. Loch, Die Verleugnung des Kindes in der evangelischen Pädagogik (Essen 1964).

³² Siehe hierzu die zahlreichen Veröffentlichungen des Comeniusinstituts, Münster. Hier zeigt sich allerdings, wie ungeeignet die dialektische Theologie mit ihrem weltlosen Glaubensbegriff für das Gespräch mit der Pädagogik war. Erst durch die Vermittlung von „theologisierenden Pädagogen“ wie A. Flitner, W. Loch, K. Schaller u. a. ist das Gespräch zu einem positiven Dialog weiterentwickelt worden, der nicht ohne Einfluß auf das Selbstverständnis der Theologie geblieben ist.

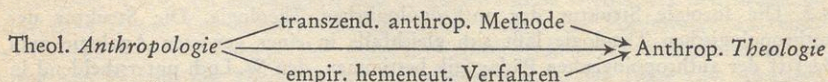
³³ Vgl. J. Schierse (Hrsg.), Jesus von Nazareth (Mainz 1972).

³⁴ Vgl. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1972) 39 f.

die Diskussion um die pädagogische Anthropologie eingeführt hat. Die pädagogische Anthropologie betrachtet nach ihm den „ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen sub specie educationis“, d. h. sie untersucht den Beitrag der Anthropologie zur Erfassung des Phänomens der Erziehung, während die anthropologische Pädagogik „in der Erziehung den Menschen wahr-nimmt“³⁵, d. h. den Beitrag der Erziehung zum tieferen Verständnis des Menschen untersucht. Die anthropologische Pädagogik steht also unter dem leitenden Gesichtspunkt: „Was kommt in den einzelnen Erziehungsphänomenen und schließlich in der Erziehung insgesamt vom Menschen zum Ausdruck?“³⁶. Hier soll der Mensch von der Erziehung her besser verstanden werden, weshalb von ihr der anthropologische Gehalt von Erziehungsweisen, Erziehungsstilen, Erziehungsrollen usw. untersucht wird, während umgekehrt in der pädagogischen Anthropologie die erzieherische Funktion von menschlichen Phänomenen wie: Lebensalter, Lebensform, Tradition usw. zur Sprache kommt.

In einer verwandten Weise beschreibt auch die theologische Anthropologie, wie wir gesehen haben, wenn auch leider zu formal, den theologischen Gehalt solcher anthropologischer Daten wie: Kreatürlichkeit, Geistigkeit, Leiblichkeit usw. Damit ähnelt diese Wissenschaft mehr einer rein philosophischen oder wenigstens fundamental-theologischen Disziplin, die im „Vorhof“ der Theologie die Daten der philosophischen sowie anderer human-wissenschaftlicher Forschungen auf ihre Verwendbarkeit für die Theologie prüft. So hat vor längerer Zeit *W. Pannenberg* in einer ausgezeichneten Studie das gesamte Wissen der heutigen Kultur- und Sozialanthropologie zusammengefaßt und auf seine theologische Bedeutung hin interpretiert³⁷. In Wirklichkeit handelt es sich dabei um eine philosophische Anthropologie im Dienste der Theologie.

Dagegen überschreitet der transzendente Ansatz Rahners bereits den Bereich einer Anthropologie, die der Sache nach rein philosophischer und nur formal theologischer Natur ist. Es geht ihm nämlich um eine „ursprüngliche, umfassende Einheit“³⁸, wie es sie bislang in der katholischen Theologie noch nicht gab, die allerdings bei ihm eine „vor-denkbliche Überlegung“, d. h. fundamental-anthropologische-theologische Reflexion impliziert. Für ihn ist die theologisch-anthropologische Frage also eine Theologie wie Anthropologie umgreifende Dimension, die bereits den Bereich miterfaßt, den wir als anthropologische Theologie bezeichnen. Nur vermag sein Verfahren wegen des transzendentalen und fundamentalen Ansatzes die inhaltlichen Elemente einer solchen Theologie nicht mehr mit zu erfassen, was nur eine hermeneutisch-empirische Methode leisten kann, die noch einmal der Geschichtlichkeit ihrer eigenen Methode Rechnung trägt. Das methodische Beziehungsverhältnis legt sich also innerhalb des religionspädagogischen Feldes im Schema so dar:



Die „empirische Wende“ in der Theologie darf sich jedoch nicht darauf beschränken, nur die empirischen Voraussetzungen des Glaubens im menschlichen Subjekt zu untersuchen, sondern muß den Glauben selbst betreffen und verändern. In Frage steht also eine konkrete, theologische Reflexion über die Glaubenserfahrung, in der die Theologie nicht mehr eine normierende, beurteilende oder

³⁵ Siehe *W. Loch*, Die anthropologische Dimension in der Pädagogik (Essen 1963).

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. *W. Pannenberg*, Was ist der Mensch (Göttingen 1968³).

³⁸ *K. Rahner*, Art. Theologische Anthropologie: LThK, I, Sp. 619.

verurteilende Funktion gegenüber den Erkenntnissen der Einzelwissenschaften ausübt, sondern selber kategorial wird, indem sie im Irdischen und Geschichtlichen die Dimension von Heil und Erlösung, Sinn und Antwort sichtbar und erfahrbar werden läßt. Eine solche Theologie findet sich am reinsten in der biblischen Offenbarung vor, vielfach verstellt und verfremdet in der christlichen Theologie. Ihr Ausgangspunkt und ihr zentrales Thema zugleich sind stets die Erfahrungen, die Menschen zu allen Zeiten mit dem geschichtlich handelnden Gott gemacht haben. In einer dreifachen Weise legt sich diese Glaubensgeschichte des alten und neuen Bundes für den Menschen aus, nämlich als Erinnerung, Erfahrung und Hoffnung, womit zugleich alle drei Zeitdimensionen berührt sind: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese Ur-gestalt christlichen – ja menschlichen – Glaubens aus ihren vielfachen geschichtlichen Überlagerungen und gedanklichen Verfremdungen (Theologie) zu lösen und möglichst unverfälscht im Unterricht zu vermitteln, ist eine der Hauptaufgaben anthropologischer Theologie im RU. – Die besondere Funktion einer theologisch-anthropologischen Betrachtungsweise liegt also darin, die spezifisch biblische bzw. theologische Sicht des Menschen zu erheben, was aber gerade nicht bedeutet, aus den Daten der Offenbarung des AT und NT ein sog. biblisches Menschenbild zu extrapolieren oder gar das Evangelium zu „pädagogisieren“. Die anthropologische Theologie ist auch keine „Sub-disziplin“ der systematischen Theologie, sondern ein inneres Moment dieser Theologie selbst. Sie darf sich daher keiner einseitigen, ausschließenden Methoden bedienen, sondern muß mittels eines „offenen“, eben anthropologischen Verfahrens bestrebt sein, die biblische, kirchliche und existentielle Lebensgeschichte des Menschen möglichst umfassend im Horizont seiner Erfahrungen und Probleme auszulegen und auszudeuten³⁹.

4.3. Inhaltliche Umriss einer anthropologischen Theologie. Erste Ansätze dazu finden sich in den jüngsten Arbeiten von J. Moltmann und H. Cox, die besondere Beachtung verdienen, weil bei diesen beiden Autoren die von uns geforderte Doppelpoligkeit bzw. Dreipoligkeit einer anthropologischen Theologie sehr deutlich sichtbar wird. Bei beiden Autoren findet sich nämlich neben einem engagierten Ansatz zu einer „politischen Theologie“ ein ebenso klarer Entwurf zu einer anthropologischen Betrachtungsweise, die bewußt nicht als Gegensatz, sondern als zweiter Brennpunkt einer konkreten Theologie gefaßt wird, die nur in diesen beiden Bereichen den Anspruch der Geschichtlichkeit zu erfüllen vermag. So gelangt Moltmann nicht von einer in sich abgeschlossenen Anthropologie zu Gott, sondern umgekehrt von der in Gott enthaltenen Frage an den Menschen zum Menschen hin. Nach ihm thematisiert die Theologie die Anthropologie, weil er „in Gott die Würde des frag-würdigen Menschen sieht, der wir alle sind“⁴⁰. Theologie ist hier „Theologie in Aktion“, ... „bezogen auf die Erfahrungen und die Lebenspraxis von Menschen“ und ihr Ziel: „Wege zur Menschwerdung dieses Menschen zu erkunden“⁴¹. Die enge Bezogenheit von Gott und Mensch wird vollends sichtbar, wenn Moltmann von der „Frage Gottes nach ‚dem Menschen‘ im Menschen“⁴² spricht und umgekehrt sagt, daß sein Buch „über den Menschen“ denn insgeheim ein Buch über Gott werden⁴³ wird. In weiteren Schriften hat Moltmann die Umriss dieser anthropologischen Theologie mit Hilfe spielerischer, ästhetischer und utopischer Kategorien näher umrissen⁴⁴. Darin tritt uns der in der Hoffnung und

³⁹ Zum methodischen Verfahren einer solchen anthropologischen Betrachtungsweise in der Pädagogik siehe W. Loch, a. a. O. 9.

⁴⁰ J. Moltmann, *Mensch* (Stuttgart 1971) 8.

⁴¹ Ebd. 9.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung* (München 1971²).

Verheißung des christlichen Glaubens lebende Mensch als ein glückliches, spielerisches Wesen entgegen, das alle Weisen eines erfüllten und von Entfremdungen befreiten Daseins schon jetzt proleptisch leben kann. Bemerkenswert ist die ästhetische Dimension dieser Glaubenserfahrung, die Transzendenz und Heil nicht mehr ausschließlich von Zukunft und Hoffnung her, sondern bereits in der gegenwärtigen Fülle irdischen Glücks, das verschwenderisch über sich hinausweist, erfährt. Das Prophetische der „Theologie der Hoffnung“ wird hier zum Ekstatischen der Erfahrung des Glücks. Beide Dimensionen bedingen einander, denn das Jetzt ist noch nicht das Paradies, sondern Hoffnung auf Heil, wie umgekehrt diese Hoffnung nicht leere Utopie, sondern bereits anwesende, erfahrene geschenkte Erfüllung und Freude ist. In einer solchen anthropologischen Theologie wird die gesamte traditionelle Theologie umbuchstabiert zu einer neuen, nicht entfremdeten Sicht des Menschen: Gnade wird wieder Geschenk, Gesetz zum Spiel und das Offenbarungswort zum unausschöpflichen Symbol des Daseins. Ästhetische Kategorien wie die Schönheit Gottes tauchen in dieser Theologie wieder auf und verwandeln den moralischen Ernst des „Homo faber“ der politischen Theologie in die spielerische Freude und das zwecklose Glück des „Homo phantasia“ und des „Homo festivus“⁴⁵. Der Mensch erfährt sich kraft des Glaubens erneut in der Fülle seiner Ausdrucksmöglichkeiten, auch der emotionalen und leiblichen, die eine technologische, eindimensionale Welt auf die Bereiche des Rationalen verengt hat. – Das Ästhetische wird zum bevorzugten Medium der Auslegung biblischer Offenbarung, an der völlig neue Perspektiven sichtbar werden: Heil und Erlösung vollzieht sich im Bild von Fest und Feier, Hochzeit und Gastmahl. Gnade ist nicht länger eine bloß formale Relation zu Gott, sondern Erfahrung des Glücks, des Geschenks, das durch keine Leistung erbracht werden kann und einmalig und kostbar ist wie ein Kunstwerk. Moltmann beschreibt Ostern als den „Tanz der Befreiten“ (vgl. 1 Kor 15, 23) und Christus als den „göttlichen Narren“ (vgl. 1 Kor 2, 21), von woher erst die paulinische Theologie von der Torheit des Kreuzes verständlich wird. Ohne auf die zahlreichen weiteren Ansätze zu einer anthropologischen Theologie einzugehen, wie sie bei G. Martin, H. Buhr, D. Sölle u. a. vorliegen⁴⁶, soll hier nur noch auf eine verwandte Richtung in der marxistischen Anthropologie hingewiesen werden. Der tschechische Marxist V. Gardavsky kommt von der biblischen Tradition her zu einer ähnlichen Aufwertung des Schöpferischen, des Spiels, des Glücks und der zweckfreien, nicht geplanten Entfaltung des Menschen sowie des biblischen Mythos als einer ganzheitlichen Selbstausslegung des Menschen auf Transzendenz hin⁴⁷. Auffallend und für Christen geradezu beschämend ist die exemplarische Funktion, die Gardavsky ähnlich wie der französische Marxist R. Garaudy⁴⁸ der Person Jesu zumessen, die für sie das Modell eines gelungenen und ausstrahlenden Menschseins ist, das unmittelbar ohne dogmatische Verfremdung auf den Menschen eine befreiende Wirkung ausübt.

Hier scheint die unheilvolle Alternative von Theologie und Anthropologie in der unmittelbaren Erfahrung des Menschen überwunden und damit auch der Gegensatz von emanzipativem und anthropologischem Aspekt im RU zugunsten einer auf Transzendenz hin offenen Erschließung des konkreten menschlichen Sinn- und Erfahrungshorizontes überstiegen zu sein. Daß diese offene, transzendente Sinn dimension des Menschen in der christlichen Tradition eine besondere

⁴⁵ Vgl. H. Cox, *Das Fest der Narren* (Stuttgart 1971³) 19.

⁴⁶ Vgl. G. Martin, *Wir wollen hier auf Erden schon . . .* (Stuttgart 1970); H. Buhr, *Das Glück und die Theologie* (Stuttgart 1969); D. Sölle, *Phantasie und Gehorsam* (Stuttgart 1968²) u. a.

⁴⁷ Vgl. V. Gardavsky, *Hoffnung aus der Skepsis* (München 1970) 38 f.

⁴⁸ R. Garaudy, *Marxismus im 20. Jahrhundert* (Reinbeck 1969).

Artikulation erfahren hat, wäre dann ein weiterer, sekundärer Schritt, der eben die spezifische Aufgabe des RU darstellt. Der RU sollte solche konkreten Lebensmodelle – christliche wie nichtchristliche – prüfen und primär von ihnen her die Sinndimension des Menschen erschließen, wobei die reflexive Selbst- und Fremdauslegung durch die Theologie oder andere Humanwissenschaften stets eine abgeleitete Funktion hat und von sekundärer Bedeutung ist.

Es gehört zur Eigenart einer anthropologisch orientierten Theologie, daß sie nicht im vorhinein wertend den Vorrang christlicher Lebensformen statuieren darf, sondern in der erzieherischen Situation die christliche Dimension und Motivation überzeugend als die tiefere und geeignetere sichtbar und erfahrbar machen muß. Darin liegt ihre Grenze und zugleich ihre Chance innerhalb des RU, der sich diese Aufgabe gestellt hat.