

das sicher als eine hervorragende Darstellung klassisch-scholastischer oder, wie man sie auch nennen könnte, metaphysischer Anthropologie zu gelten hat.

H. SCHÖNDORF S. J.

PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 540 S.

Nach seinen Monographien „Grundzüge der Christologie“ (1964) und „Wissenschaftstheorie und Theologie“ (1973) hat P. eine „Anthropologie“ vorgelegt. Darin wird einerseits in einer weitausgreifenden Diskussion der Ertrag philosophischer und humanwissenschaftlicher Forschungen zu dieser Thematik aufgearbeitet. Andererseits geschieht diese Aufarbeitung „in theologischer Perspektive“. Das Werk will als „fundamentaltheologische Anthropologie“ (21) verstanden werden. Den Hintergrund für die Unumgänglichkeit eines solchen Unternehmens sieht der Vf. in der neuzeitlichen Wendung zum Subjekt, wie sie in Philosophie und Theologie zu beobachten ist, und in der ihrzufolge zunehmenden „Konzentration der Begründungsproblematik der neuzeitlichen Theologie auf das Verständnis des Menschen“ (12). Dazu kommt die Ausfächerung der Wissenschaft vom Menschen in die modernen Humanwissenschaften mit ihrer weitgehend kritischen oder gleichgültigen Haltung der religiösen Dimension gegenüber. Auf diese Diskussionslage muß sich die Theologie einstellen. „Niemand kann sich die Problemsituation aussuchen, in der er mit seinem eigenen Beitrag eingreifen möchte ... Das gilt auch für die christliche Theologie ...“ (15). Durch eine nur autoritativ begründete Glaubensforderung kann sie ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht gerecht werden. Zu erwarten ist vielmehr von ihr eine „Auseinandersetzung um die Frage, ob Religion unerlässlich zum Menschsein des Menschen gehört oder im Gegenteil dazu beiträgt, den Menschen sich selber zu entfremden“ (15). Diese Auseinandersetzung kann freilich nur auf dem Boden einer allgemein zugänglichen anthropologischen Diskussion geführt werden. Läuft dies nicht aber auf eine Auslieferung der Theologie an die säkularen Wissenschaften und auf eine Preisgabe ihres ureigenen Gegenstandes hinaus? Auf diesen Einwand antwortet P. mit einer differenzierten Methodik. Zwar ist der dialektischen Theologie darin recht zu geben, „daß nicht die religiöse Erfahrung des Menschen, sondern die Gottheit Gottes für die Theologie der Sache nach an der ersten Stelle stehen muß“ (16). „Dennoch kann die Theologie die Wahrheit gerade ihres Redens von Gott nur vertreten, wenn sie der atheistischen Religionskritik gegenüber zunächst einmal auf dem Felde der Anthropologie argumentiert“ (16). Die Theologie hat so die Entschiedenheit ihres Wahrheitsanspruches zu verbinden mit der Offenheit für seine Bewährung in dieser Auseinandersetzung. Dies ist von seiten der Theologie zugleich ein Akt „kritischer Aneignung der Anthropologie“ (19). Denn es muß ihr darum gehen, „die von den anthropologischen Disziplinen beschriebenen Phänomene des Menschseins theologisch in Anspruch zu nehmen. Das geschieht, indem ihre säkulare Beschreibung als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte angenommen wird, die dadurch zu vertiefen ist, daß an den anthropologischen Befunden selbst eine weitere, theologisch relevante Dimension aufgewiesen wird. Die Vermutung, daß sich solche Aspekte an den von anderen Disziplinen erforschten Sachverhalten im einzelnen aufzeigen lassen, ist die Generalhypothese, die das Vorgehen dieser Untersuchung bestimmt und die sich in den Einzelerörterungen bestätigen muß“ (19f.).

In den neun Kapiteln des Buches, die in drei Teilen zu Dreiergruppen angeordnet sind, wird nach dieser Methodik verfahren. Inhaltlich geht es im Teil I um die „Natur des Menschen“ und dabei um die klassischen Themen der theologischen Anthropologie, nämlich Gottebenbildlichkeit und Sünde. Teil II behandelt die Einheit von Individualität und Sozialität und Teil III die „gemeinsame Welt“ nach den Seiten der Kultur, der gesellschaftlichen Institutionen und schließlich der Geschichte. Da der Leser Gefahr läuft, sich in der immensen Stofffülle zu verlieren und so dem Werk in seiner einheitlichen Konzeption nicht gerecht zu werden, tut er gut daran, die Orientierung zu beherzigen, die ihm P. im Vorwort an die Hand gibt. Es ist dies „der Leitfaden der

Identitätsthematik, der die vorliegende Darstellung in allen ihren Teilen durchzieht“ (8). Ich werde versuchen, im folgenden diesen Leitfaden im Auge zu behalten.

Die Linie der Diskussion, die im *ersten* Kapitel – „Die Sonderstellung des Menschen“ – nachgezeichnet wird, beginnt mit einer Kritik am Behaviorismus. Statt einer kausalmechanisch eindeutigen Zuordnung von Reiz und Reaktion ist bei den Tieren ein „Sichverhalten“ zu beobachten, das „durch den angestrebten Endzustand bestimmt“ ist (Buytendijk) (28). Freilich ist die damit gegebene Verhaltensvariabilität durch ein Schema gebunden. K. Lorenz deutet diese Bindung in der Variabilität im Sinne einer evolutiv zustande gekommenen Apriorität (29 ff.). In bezug auf den Menschen ist aber noch ein Schritt weiterzugehen. Über alle Verhaltensschematisierung hinaus zeigt sich bei ihm eine grundlegende „Plastizität“ und „Weltoffenheit“ (Scheler, Gehlen) (32 ff.). Das Verhalten des Menschen gründet in seinem Selbstverhältnis. Dieses aber ist ermöglicht durch seine „Exzentrizität“ (Plessner), die ihn befähigt, „von außen“ auf sich zurückzukommen (34 f.). Nach Scheler ist in dieser grundsätzlichen Offenheit des Menschen und der Verlagerung seines Zentrums nach außen der Gottesgedanke begründet (34, 63).

Das *zweite* Kapitel – „Weltoffenheit und Gottebenbildlichkeit“ – setzt mit Herder ein. Von ihm stammt die durch Gehlen berühmt gewordene Formulierung vom Menschen als „Mängelwesen“. Für Herder ist allerdings die Unfertigkeit des Menschen der Beweis, daß ihm seine Vollendung durch Gott gegeben werden muß (41 f.). Nach Gehlen ist sie für den Menschen der Anlaß, sich durch kompensatorisches Handeln als Kulturwesen selbst hervorzubringen. Aber diese Deutung ist mit der Schwierigkeit belastet, daß der Mensch als Subjekt seines Handelns bereits vorausgesetzt werden muß (62). Es ist jedoch nicht nötig, in dieser Weise das voll konstituierte Beisein als Ausgangspunkt zu nehmen. Gerade die zunehmende Fähigkeit „der Wahrnehmung des Gegenstandes als eines anderen“ (64) vermittelt dem Menschen den Selbstbezug. Letztlich ist es die universale Exzentrizität, durch die der Mensch bei sich ist. Scheler sieht sich genötigt, diese Exzentrizität religiös zu deuten. P. bekräftigt die Deutung, und seine diesbezüglichen Ausführungen nehmen die Form eines Gottesbeweises an. „Noch im Hinausgehen über alle Erfahrung oder Vorstellung wahrzunehmender Gegenstände bleibt der Mensch exzentrisch, bezogen auf ein anderes seiner selbst, nun aber auf ein Anderes jenseits aller Gegenstände seiner Welt, das zugleich diese ganze Welt umgreift und so dem Menschen die mögliche Einheit seines Lebensvollzuges in der Welt und trotz der Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer Einwirkungen verbürgt. Ein bloß allgemeinsten Horizont aller Gegenstände hätte für sich kein Dasein. Im Ausgriff auf den alles Einzelne tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung umgreifenden allgemeinsten Horizont verhält sich aber der Mensch exzentrisch zu einer ihm vorgegebenen *Wirklichkeit*, und daher ist in diesem Ausgriff implizit die göttliche Wirklichkeit mitbejaht, auch ohne als solche schon thematisch oder gar schon in dieser oder jener besonderen Gestalt erfaßt zu sein“ (66). P. will diese Argumentation zwar nicht im Sinne eines anthropologischen Gottesbeweises verstanden wissen (70). „Nur als Problem ist die Gottesfrage dem Menschsein des Menschen unveräußerlich“ (70). Doch kann dies angesichts der eben angeführten Argumentation nur bedeuten, daß die ohne Widerspruch nicht vermeidbare und deshalb als grundlegend aufweisbare Option für Gott niemals in die Sicherheit begrifflichen Wissens zu überführen ist und insofern immer Problem bleiben wird. Es sei hier nur angemerkt, daß in der Schule K. Rahners die Gottesbeweise in diesem Sinne verstanden werden (vgl. B. Weissmahr, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart 1983, 38–45).

Der Mensch ist einerseits exzentrisch, andererseits und gegenläufig dazu ist er in sich zentriert. Damit ist sein Wesen durch eine Spannung und Zweideutigkeit gekennzeichnet, die Thema des *dritten* Kapitels ist, – „Zentralität und Sünde“. Augustinus beschreibt die Sünde als „amor sui“ (85 ff.), als Übergewicht der Selbstbezogenheit vor der Bezogenheit auf Gott. Sie ist der persönlichen Entscheidung vorausliegend in der faktischen Natur des Menschen begründet und geht nach der Formulierung Augustinus, die vom Tridentinum übernommen wird, als Erbsünde „propagatione, non imitatione“ auf alle Menschen über (125). Bei aller Kritik an der Lehre Augustinus vom konkreten Modus der Weitergabe der Erbsünde findet diese Sünde nach P. doch eine empirisch

anthropologische Bestätigung in der faktischen Verfaßtheit des Menschen. Denn hier zeigt sich „eine Dominanz der Zentralität der menschlichen Organisation, die im Ichzentrum kulminiert, über die Exzentrizität der menschlichen Bestimmung“ (102). Das sieht nach einer Abwertung der menschlichen Natur aus. Doch müßte dies nur dann eingeräumt werden, wenn die menschliche Natur in der Faktizität aufginge. Die Natur des Menschen ist jedoch sein Wesen, seine Bestimmung, sein Ziel (104 ff.). Erst in seiner Ausrichtung darauf, nämlich auf das, was er werden soll, gewinnt er seine Identität und ist er wahrhaft Mensch. Ein Beharren auf seinen faktischen Prädispositionen wäre für ihn im höchsten Maße „unnatürlich“, eine Verkehrung also und deshalb Sünde. Erst in der Offenheit für seine wahre Natur ist der Mensch frei. Denn der Anspruch dieser Natur ist die den Menschen befreiende Zumutung. Ihre Annahme ist freilich auch Übernahme der Verantwortung für die eigene Ichverhaftung und so erst Zusichkommen in der Befreiung von sich. Ohne diese Übernahme der Verantwortung bliebe der Mensch sich entfremdet. Durch sie kommt er zu sich. Im Licht der Botschaft Christi wird dem Menschen die Tiefe seiner Ichverhaftung, d. h. die Allgemeinheit der Sünde, erst voll bewußt, aber in der Kraft Christi ist ihm die Übernahme der Verantwortung möglich (132 ff.). Die klassische Urstandslehre stellt in dieser Sicht die Rückprojektion einer eschatologischen Wirklichkeit dar. Wenn ich recht sehe, ist dies die einzige grundlegende Korrektur, die P. an der klassischen Gestalt der christlichen Dogmatik vornimmt.

Im Teil II des Buches wird die soziale Dimension der Exzentrizität des Menschen behandelt, beginnend mit dem *vierten* Kapitel, – „Subjektivität und Gesellschaft“. Die soziale Seite des Menschen zeigt sich schon sprachgeschichtlich am Begriff des Selbstbewußtseins. Im griechischen Wort „*syneidesis*“ (lat. *conscientia*), das ursprünglich „Gewissen“ bedeutet, besteht das Selbstbewußtsein in der Mitwisserschaft um sich oder im Mitgewußtsein der eigenen Handlungen durch andere und dann auch durch sich selbst (151 ff., 287 ff.). Gegenüber einer früher selbstverständlichen Vorordnung der Sozialität vor den Individuen wurde in der politischen Entwicklung der Neuzeit das Bewußtsein wach für die Bedeutung des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft (159 ff.). Gegen dessen zu starke Isolierung betont der Personalismus dieses Jahrhunderts die Begründung des Ich im Du-Bezug (173 ff.). G. H. Mead hat es unternommen, das Werden des Selbstbezugs aus dem sozialen Verhältnis heraus in einer empirisch nachvollziehbaren Genese darzustellen. Das Bild, in dem wir uns selbst erkennen, ist uns durch den Blick der anderen auf uns, und zwar der anderen als sozialer Einheit (als „generalized other“) vermittelt (179 ff.).

Im *fünften* Kapitel, – „Die Identitätsproblematik“ –, wird dieser Aspekt psychologisch und philosophisch entfaltet. Dabei zeigt sich nach P. immer deutlicher der anthropologische Grundsachverhalt, daß die subjektive Einheit des Menschen mit sich nicht von vornherein fertig gegeben ist, sondern ihm erst über das „Selbst“ zuwächst. Freud konkretisiert Meads These insofern, als es primär die Eltern sind, durch die dem Kind das Ideal-Ich vermittelt wird (187). Nach Erikson ist das Ich die „organisierende Zentralinstanz“, welche die wechselnden Bilder des „Selbst“ zu einer Einheit integriert (191). Doch unterschätzt Erikson, so P.s Kritik, die Erklärungsbedürftigkeit der Einheit der integrierenden Ich-Instanz. Sie kann nicht als vorhanden vorausgesetzt werden (191 ff.). An dieser Stelle meldet eine philosophische Grundlagenproblematik aus dem 19. Jhr. ihre Aktualität an. Angesichts der Widersprüche, die mit dem Gedanken einer Selbstsetzung des Ich verbunden sind, gelangte Fichte schließlich zu der Lösung einer „Einsetzung“ des Ich durch das Absolute (194 ff.). Für P. ist diese Lösung Fichtes eine wegweisende Orientierung. Hegels Lehre von der Selbstvermittlung des Ich durch das andere seiner setzt die Ich-Einheit ebenso voraus (197 ff.) wie die moderne analytische Philosophie (199 ff.). Denn deren Beschreibung des „Ich“ als Indexwort erklärt nicht das Zustandekommen der Identifizierung von Vorgängen oder Zuständen als „meine“ und setzt eine Selbstreferenz immer schon voraus. D. Hume, der Ahnherr dieser modernen Philosophie, hat allerdings Beobachtungen gemacht, an die anzuknüpfen ist, etwa diejenige, daß das Ichphänomen an einzelne zerstreute Bewußtseinslebnisse gebunden ist (209). Doch, so fragt P., wodurch bildet sich dann die Einheit des Bewußtseins? Seine Antwort: nur „auf dem Umweg über das ‚Selbst‘“ (213), d. h. nur

aus der sozial gewährten und so für mich erlebbaren Einheit meiner mit mir selbst. „Vertrautheit mit ‚sich‘ ist also immer schon vermittelt durch Vertrauen auf einen bergenden und fördernden Kontext, in dem ich allererst zu mir selbst erwache“ (214). Ontogenetisch ist damit die Ichwerdung grundgelegt in dem „symbiotischen Zusammenhang“ des Kindes mit der Mutter (220). In der Erfahrung des Vertrauenkönnens ist beides bereits enthalten, Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein, Zentralität und Exzentrität. So grundlegend dieses Vertrauen ist („basic trust“ 220) und so bedeutsam für die gesamte spätere Ich-Entwicklung, so deutlich ist es auch entsprechend der Geist-Offenheit des Menschen tendentiell unendlich. Dies macht seinen religiösen Charakter aus. Zwar repräsentiert am Anfang die Mutter die Ganzheit des bergenden Kontextes. Sie ist aber mit diesem nicht identisch und muß vom Heranwachsenden als begrenzt erkannt werden, ohne daß sein Grundvertrauen zusammenbricht. Reift dieses Vertrauen mit dem Ich, dann wird seine von Anfang an vorhandene Ausrichtung explizit. Denn: „Das Grundvertrauen richtet sich auf eine Instanz, die ohne Einschränkung fähig und bereit ist zur Bergung und Förderung des eigenen Selbstseins“ (224). Aus dieser Quelle erwächst dem Menschen ursprünglich die Einheit seines Bewußtseins, und nur im lebendigen Bezug zu diesem Woher wird er seine Einheit bewahren können. Die traditionellen Begriffe „Ich“, „Selbst“, „Person“ ordnen sich demnach für P. wie folgt: „Ein Ich sind wir immer schon, in jedem Augenblick unseres Daseins. Wir selbst werden wir noch; denn wir sind noch unterwegs zu uns selbst in der Ganzheit unseres Daseins. Dennoch sind wir auch im gegenwärtigen Augenblick schon irgendwie wir selbst: Insofern sind wir Personen. Das Wort ‚Person‘ bezieht das die Gegenwart des Ich übersteigende Geheimnis der auf dem Wege zu ihrer besonderen Bestimmung noch ungeschlossenen individuellen Lebensgeschichte auf den gegenwärtigen Augenblick des Ich“ (233).

Die im symbiotischen Lebenszusammenhang mit der Mutter wurzelnde Selbstvertrautheit ist präreflexiv, aber als solche grundlegend für die Reflexion. Dieser Boden der Reflexion ist Thema des *sechsten* Kapitels, – „Identität und Nichtidentität als Thema des affektiven Lebens“. Nicht nur dem Selbstbezug, auch dem Transzendieren der Reflexion geht das Gefühl voraus, da „das Gefühl in seinem Ausgriff auf das Lebensganze dem gedanklichen Unterscheiden und Korrelieren immer schon voraus ist, wenn es auch in seiner Vagheit auf die Bestimmung durch den Gedanken angewiesen bleibt“ (245). Diese Präsenz des Ganzen im Gefühl macht, wie Schleiermacher erkannt hat, seine religiöse Bedeutung aus (244). Die oben betrachtete Identitätsproblematik läßt sich ebenso nach ihrer Gefühlsseite darstellen. Sie zeigt sich etwa in der Spannung zwischen der Offenheit der Freude und der Dumpfheit der Angst (247 ff.), aber auch in den reflexeren Gefühlsphänomenen wie der Entfremdungserfahrung (258 ff.), der Schuld (278 ff.) und dem Gewissen (286 ff.). In diesen Phänomenen ist der Mensch mit seiner Identität konfrontiert, meist in der schmerzlichen Erfahrung, ihr nicht gerecht zu werden. D. h. seine Identität begegnet ihm darin als Anspruch. Dieser wird ihm zwar durch die Gesellschaft vermittelt, gründet aber tiefer, nämlich letztlich in der ihn schlechthin tragenden Wirklichkeit. Dann aber ist die in den genannten Phänomenen angesprochene Spannung nur durch den Gottesbezug zu lösen (271, 299 ff.).

Der Teil III über die der Individualität und Sozialität „gemeinsame Welt“ beginnt mit dem *siebenten* Kapitel, – „Grundlagen der Kultur“. Durch die Kultur, in die der Mensch hineingeboren wird, ist ihm die Welt erschlossen, und durch seinen Beitrag zur Kulturgestaltung hilft er mit, sie zu erschließen. Nach P. ist der Begriff der Kultur am aussichtsreichsten durch den des Spieles zu entwickeln. Nach Piaget geht beim Kind das Spiel aus der Nachahmung hervor (314). Im Spiel stellt es nachahmend die Welt dar. Dabei erlernt es Disziplin, die es sich selbst auferlegt, und ist oft wie „entrückt“ in die durch das Spiel vergegenwärtigte Welt. Die Darstellungen der Wirklichkeit und ihrer grundlegenden Sinnordnungen in Kult und Theater sind hier bereits vorgebildet (316 ff.). Von diesem Phänomen her erschließt sich für P. der wesentliche Aspekt der Sprache. Denn wie kommt es zum Übergang vom Signal zur Benennung? „Der eigentliche Übergang zur Verselbständigung der Benennung aber scheint mit dem Symbolspiel des Kindes als Darstellung eines durch das Spielobjekt angedeuteten, durch das begleitende Wort ihm verbundenen Gegenstandes zusammenzuhängen“ (347). In dem abge-

grenzten Objekt- und Darstellungsraum ist freilich der übergreifende Weltaspekt immer gegenwärtig. Das ist im Symbolspiel nicht anders als in der Sprache. Der Weltaspekt der Sprache wird deutlich etwa an der Kontextgebundenheit jedes Wortes und Satzes, wodurch jedes Sprechen in einen immer weiteren und letztlich unabschließbaren Rede- und Ereigniszusammenhang hineinweist (362 ff.). Dem entspricht die Stellung der beredeten Sache in einem niemals voll überschaubaren Zusammenhang. Hier zeigt sich eine Dynamik, die zwar meist im Hintergrund wirkt, die aber z. B. im Gespräch hervortreten und erfahren werden kann. Rede und Gegenrede sind dann nach dem zweckbezogenen Handlungsschema nicht mehr angemessen zu erfassen (zu Sprache und Handlung: 350 ff.). „In dem ‚Trancezustand‘, der die Teilnehmer eines gelingenden Gesprächs erfaßt, äußert sich der Geist des Lebens in seiner Ganzheit. Das ist die religiöse Dimension der Sprache, mit Schleiermachers Religionstheorie gesprochen: das Universum des Sinnes, das faßbar wird im jeweiligen Thema und seiner Artikulation ...“ (365). Wenn Sprache so gesehen von einem unverfügbaren Ganzen her lebt, dann wäre dasjenige Wort religiös im vollen Sinn, das dieses Ganze in seiner Unverfügbarkeit thematisiert. „Göttliche Wahrheit würde sich somit nur in demjenigen menschlichen Wort bekunden, das die Wahrheit über das Ganze der Welt und des Menschseins ausspricht. Wort Gottes dürfte es heißen, sofern es damit zugleich von Gott her das Menschsein in seine Wahrheit bringt“ (383).

In der „spezifisch menschlichen Fähigkeit zur Sachlichkeit des Weltverhältnisses“ (395) ist die Möglichkeit der Erfassung desselben Sinngehaltes durch mehrere Personen und damit ihre sprachliche Verständigung begründet. Die Sprache ist durch diese Ermöglichung der Wechselseitigkeit in bezug auf gemeinsame Sinngehalte die „Urinstitution“ (395), womit die Ebene des *achten* Kapitels betreten ist, – „Der kulturelle Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen“. In den Institutionen handelt es sich um „die regelmäßigen Formen des Zusammenlebens der Individuen“ (386 f.), die aus einer „reziproken Verhaltensstabilisierung“ (391) erwachsen. Das durch sie gegebene „Wirbewußtsein“ ist abhängig von den „gemeinsam bejahten Sinngehalten“ (397). Damit kann es zu Spannungen kommen. Denn die bejahten Sinngehalte können auch kritisch gegen die faktischen Formen des Zusammenlebens gewendet werden (397). Lösbar ist diese Spannung letztlich nur auf der letzten, d. h. der religiösen Ebene. „Erst auf dieser Ebene findet der Antagonismus von Individuum und institutioneller Ordnung der Gesellschaft seine Auflösung: Dieselbe Wahrheit, in der die gesellschaftliche Ordnung begründet ist, ermöglicht zugleich die Selbständigkeit des Individuums gegenüber der faktischen Gestalt dieser Ordnung“ (433). Das Christentum hat diese Tendenz verstärkt durch die Herausbildung der relativen Selbständigkeit und Unabhängigkeit der religiösen Gemeinschaft (Kirche) vom Staat. Das religiöse Bewußtsein weist so ständig darauf hin, daß die faktische politische Ordnung einem Maßstab unterliegt, den sie durch konkrete Verwirklichung nie voll einholen kann (437). Die politische Ordnung und die mit ihr verbundene Ausübung der Herrschaft müssen im Recht gründen und sich an ihm messen lassen. Das Recht aber muß in seinen Grundlagen als etwas Vorgegebenes akzeptiert werden und bekommt so religiöse Qualität. „Die Legitimationskrise des säkularen Staates ... wurzelt ... im Verlust des religiösen Fundamentes sittlicher Verpflichtung und der Autorität des Rechts“ (459). Die Religion hat also ein begründendes und zugleich kritisches Verhältnis zur politischen Ordnung (463 f.). Dieses zugleich kritische und positiv begründende Potential ist radikal erfüllt in der Botschaft des Christentums, daß sich Gott mit einem von Volk und Staat Verstoßenen identifiziert, der zugleich neu menschliche Gemeinschaft stiftet (467).

Der einzelne besitzt und gewinnt seine Identität mit sich nur in einem übergreifenden sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang hat immer konkrete Gestalt, und eine solche ist wandelbar. Damit ist das abschließende Thema der Geschichtlichkeit erreicht mit dem *neunten* Kapitel, – „Mensch und Geschichte“. Geschichte ist zwar das Prinzip der Veränderung. Sie ist aber auch das „principium individuationis“ (472), denn durch sie wird die gesuchte Identität konkret. Der Bedrohlichkeit des geschichtlichen Wechsels versuchte das mythische Bewußtsein durch die Einheit mit einer gleichbleibenden ursprünglichen Ordnung zu entgehen. „Erst als die faktisch erfahrene Veränderung auch in das religiöse Bewußtsein ein-

drang, die Gottheit selber als Ursprung der Veränderungen der sozialen Ordnung begriffen wurde ..., war die Bahn für eine Bejahung der Veränderung als solcher, für das Bewußtsein der Geschichtlichkeit gebrochen“ (477 f.). Ein nur säkulares Verständnis der Geschichte kann ihre Einheit nicht wirklich begründen, auf die sich doch jede historische Darstellung, wenn sie nicht bloße Konstruktion sein will, als Grundlage bezieht (488 ff.). Die menschliche Subjektivität reicht dafür nicht aus (494 ff.). Doch mit der Einheit der Geschichte steht auch die nur aus ihr zu gewinnende Einheit des Menschen, als eines einzelnen und als Gattung, in Frage. So wie der Mensch anfänglich nur aus der symbiotischen Lebenseinheit mit seiner Umgebung zum selbstbewußten Individuum wird, so kann er seine künftige Identität nur gewinnen aus einer letztlich umfassenden Lebenseinheit (498 ff.). Deren Wirklichkeit ist freilich angesichts der geschichtlichen Offenheit des Lebens nur in Hoffnung und Vertrauen zugänglich (501 ff., 512). „Die Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abbrechenden Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Mißlingens und irdischer Vergänglichkeit, nennen wir Geist“ (505). Damit ist der die Anthropologie zum Abschluß bringende Begriff eingeführt. Die Person ist, wie wir sahen, „die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich“ (513). Aber diese Gegenwart ist eine solche der Zukunft. Aus ihrer Unverfügbarkeit und nicht primär durch eigenes Handeln erhält der Mensch sein Selbst, d. h. sich selbst. Auf die Gewinnung dieser Identität ist das theoretische wie praktische Interesse des Menschen ausgerichtet. Doch diese Identität mit ihren dargestellten Implikationen bedeutet, daß er sich selbst nur in der Einheit mit allem anderen finden, begreifen und besitzen kann. „Damit tritt schon im Wirken der Vernunft in Erscheinung, was spezifisch für die Liebe ist: Sie setzt die Einheit der Welt und das sie begründende Zentrum nicht nur voraus, sondern bringt durch Überwindung der Gegensätze zwischen den Individuen Einheit hervor, wo Uneinigkeit ist“ (515).

Vieles, ja das meiste der zahlreichen und verzweigten Detailuntersuchungen mußte unberücksichtigt bleiben. Mir ging es vor allem um die Herausstellung der Grundkonzeption im Blick auf die vom Autor selbst gegebene Orientierung an der Identitätsthematik, auch wenn diese Verfolgung der Hauptlinie manchmal eine fast unerlaubte Verkürzung der Argumentation mit sich brachte. An der bisherigen Diskussion über das Werk fiel mir auf, daß die kritische Auseinandersetzung häufig zu selektiv ansetzt und gerade sein einheitlicher Grundgedanke zu wenig berücksichtigt wird. Ihn zu erfassen ist aber die Voraussetzung für ein fruchtbares Gespräch mit dem Autor.

J. SCHMIDT S. J.

ARCHIV FÜR RELIGIONSPSYCHOLOGIE. Bd. 17. Hrsg. Kurt Krenn, Heinrich Petri u. Stefan Hirschlechner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985. 322 S.

Mit diesem Band des „Archiv ...“ ergibt sich eine nicht unwesentliche Änderung in der Konzeption der Herausgeber: 1984 feierte die „Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie“ ihr siebenzigjähriges Bestehen. Auf ihrer Jubiläumstagung in Regensburg im November 1984 beschloß die Mitgliederversammlung der Gesellschaft „mit sehr großer Mehrheit“ (8), sich einen neuen Namen zu geben: „Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft“. Mit der Nennung des umfanglicheren Gegenstandsbereiches „Religionswissenschaft“ bestehen bessere Chancen, daß „die Zusammenarbeit der Wissenschaftler mit verschiedenen Methoden und aus verschiedenen Schulen, aus verschiedener religiöser und theologischer Herkunft, aus verschiedenen Ländern und Sprachwelten und schließlich auch aus verschiedenen Generationen“ (9) gefördert wird. Basis dieser Konzeption ist die Vorstellung, daß die Religionswissenschaft eine empirische Wissenschaft ist und daß „die Frage nach der Wahrheit und dem Absolutheitscharakter der religiösen Inhalte“ (L. Gilen, 1980) durch die Religionswissenschaft nicht beantwortet wird.

Die Themen des Jubiläumsbandes (z. T. Ergebnisse der Regensburger Tagung) drücken dann auch die Vielfältigkeit und Breite religionswissenschaftlicher Fragestellungen und Forschungen aus: *R. Feig* untersucht (u. a. faktorenanalytisch) in seinem Artikel: „Zur Struktur der religiösen Einstellung“ den kognitiven und affektiven Aspekt der religiösen Einstellung bei 227 Pädagogikstudenten (11–20). Er findet bei diesen Studie-