

Jürgen Werbick

Theologie anthropologisch gedacht

HERDER The logo for Herder's 150th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' combined into a single graphic element.

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Höhlenmalerei in der »Cueva de las Manos« (Höhle der Hände),

ca. 7000–1000 v. Chr., Gips und Hämatit, Schlucht des Rio Pinturas bei

Perito Moreno, Argentinien. © elnavegante/GettyImages.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39265-8

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83123-2

Inhalt

Einleitung	9
1. Der ganze Mensch	13
1.1 Keine anderen Götter!	13
1.2 Identität, Identitäre	15
1.3 Ganzheitlich	16
1.4 Was ist der Mensch? Nichts als?	18
1.5 Unendlich mehr als?	20
2. Körper und Geist	24
2.1 Der Mensch: das hoch entwickelte Säugetier?	24
2.2 Gehirn und Geist	27
2.3 Strenger Funktionalismus	29
2.4 Erfahrungen	31
2.5 Supervenienz oder Emergenz?	33
2.6 Ein anderer Naturalismus?	36
2.7 Subjektivität?	40
2.8 Leibhaftigkeit	44
3. Freiheit und Bindung	46
3.1 Lebensziel Unabhängigkeit	46
3.2 Selbstbestimmung	49
3.3 Frei und/oder determiniert?	56
3.4 Libertarismus oder Kompatibilismus?	66
3.5 Zur Reformulierung des Leib-Seele-Problems	74
3.6 Der eigene und der gute Wille	77
3.7 Freiheit wovon – wodurch – wofür?	81
3.8 Theologisches Zwischenspiel	83
3.9 In Freiheit glauben?	86
3.10 Etwas anfangen können	95

4. Selbstbewusstsein – Selbstgefühl – Identität	99
4.1 Funktionieren oder Intendieren?	99
4.2 Selbstwahrnehmung, sich fühlen	105
4.3 Selbstbewusste Subjektivität	112
4.4 Das Resonanzwesen Mensch	119
4.5 Gewährte und/oder verdiente Anerkennung?	128
4.6 Unbedingte Anerkennung? Theologisches Zwischenspiel	133
4.7 Self-Performance, Selbst-Bespiegelung?	138
4.8 Selbstverwirklichung, Identität	142
4.9 Selbst-Legitimation? Selbst-Transzendenz?	152
5. Lieben: Worüber Größeres nicht erlebt werden kann	157
5.1 Selbstgenuss oder Selbsthingabe?	157
5.2 Was in der Liebe geschieht	160
5.3 Liebes-Lust als Lebens-Gewinn	169
5.4 Liebes-Kultur?	175
5.5 Verbotene Liebe, geächtete Liebes-Lust	184
5.6 Sexuelle Identitäten: unverfügbar oder gestaltungsoffen?	
Sex und Gender	191
5.7 Die Bibel als Norm?	198
6. Wirklichkeits-offen, Wahrheits-bezogen	200
6.1 Was ist wirklich?	200
6.2 Perspektivismus, Relativismus?	206
6.3 Neuer Realismus?	210
6.4 Wahrheitsfähig	217
6.5 Die Herausforderung durch das Wirkliche	221
6.6 Das leibhaft-fühlende Eingebundensein ins Wirkliche	224
6.7 Gott und die Wirklichkeit	234
6.8 Gottes Wirklich-Werden in und unter den Menschen	244
7. Leibhaft: geburtlich und sterblich	248
7.1 Endlich leben, in Gemeinschaft leben	248
7.2 Sein zum Tode	253
7.3 Am Ende der Tod? Theologisch-kritisches Zwischenspiel 1	258
7.4 Die Fülle des Lebens im Hier und Jetzt. Theologisch-kritisches Zwischenspiel 2	265
7.5 Sein zum Tode – Sein zum Leben?	270
7.6 Endlich frei	278

7.7	Macht. Welche Macht?	282
7.8	Unterwegs zu einer anderen Gerechtigkeit	289
7.9	Das Erbe der Apokalyptik	295
7.10	Menschen-Würde	300
8.	Das Mysterium des Bösen – und seiner Überwindung	309
8.1	Selbstbejahung?	309
8.2	Warum nicht alles »sehr gut« ist?	311
8.3	Verfehlungen und die Macht der Sünde	322
8.4	Erbsünde und persönliche Sünden?	324
8.5	Auf dem Weg zur Säkularisierung der Sünde	332
8.6	Sünde nicht-moralisch?	341
8.7	Der theologisch-anthropologische Überschuss des Sünden- Diskurses	346
8.8	Erlösung?	351
9.	Sprache und Kommunikation	357
9.1	Was leistet die Sprache?	357
9.2	Reproduktiver und kreativ-hervorbringender Sprachgebrauch	362
9.3	Religiöser Sprachgebrauch	371
9.4	Die soziale Realität der religiösen Kommunikation	374
9.5	Gottes Wort in menschlicher Zeugnis-Rede	379
9.6	Das vielstimmige Geschehen des Gotteswortes	382
9.7	Evangelium	389
9.8	Religiöse Sprache im Spannungsfeld von Bestimmtheit und Unbestimmtheit	391
9.9	Negative Theo-Logie?	394
10.	Leben in Fülle	402
10.1	Projekte und Tugenden	402
10.2	Und das Glück?	408
10.3	Lust? Erfüllung? Seligkeit?	412
10.4	Glaube, Liebe, Hoffnung	422
10.5	Die Dynamik des Urvertrauens	428
10.6	Aus dem Wirken des Gottesgeistes	433
	Literaturverzeichnis	436
	Personenregister	449

Einleitung

Anthropologisch gedachte Theologie: Sollte man sich an so einem Projekt versuchen? Man ist sofort von Ehrfurcht gebietenden Assoziationen umstellt: der lebendig nachwirkenden Erinnerung an Karl Rahners anthropologisch gewendete Theologie; von Lektüreerfahrungen mit Wolfhart Pannenberg's Buch *Anthropologie in theologischer Perspektive*¹; von der breiten Rezeption, die Otto Hermann Peschs und Thomas Pröppers Theologische Anthropologien gefunden haben.² Unvorsichtiger, als die Sprachsorgfalt der hochgeschätzten Lehrer und Kollegen es zugelassen hätte, legt es meine Titelformulierung nahe, der Anthropologie so etwas wie eine Prüf-Funktion für eine heute zu verantwortende Theologie zuzuweisen. Müsste die nicht entschieden *theo-logisch* gedacht werden, um sich einer »anthropozentrischen Umklammerung«³ zu entziehen? Hat sie sich mit der nicht schon abgefunden, wenn sie die Auseinandersetzung um den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens auf dem Feld einer ihrem Anspruch nach säkularen Anthropologie austragen will? Wie könnte sie da dem Vorwurf begegnen, sie erschöpfe sich darin, das anthropologisch *ohne Gott* Aufgewiesene theologisch zu verdoppeln oder zu mystifizieren? Man scheint Anlass zu haben, vor einer »anthropologischen Begründung und Darstellung theologischer Inhalte« zu warnen⁴, mit Karl Barth eine »theo-

¹ Göttingen 1983.

² Vgl. Otto Hermann Pesch, *Frei aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1983; Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011. Ebenfalls zu nennen wäre Erwin Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Unterschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.

³ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 15.

⁴ Vgl. Ralf Frisch, *Eine kurze Geschichte der Gottesvergessenheit. Einige Gedanken zum Zustand der evangelischen Kirche einhundert Jahre nach Karl Barths Revolution der Theologie*, in: *theologische beiträge* 51 (2020), 424–439, hier 429.

zentrische Theologie«⁵ einzufordern und so allen *anthropologischen Reduktionen* der Theologie⁶ eine Absage zu erteilen.

Angesichts dieser Problem-Konstellation kann man nicht gut bestreiten, dass sich zwischen Theologie und säkularer Anthropologie ein Spannungsfeld auftut, auf dem es theologisch wie anthropologisch zu vielen Einseitigkeiten und Übergrifflichkeiten kommen kann und auch gekommen ist. So wird es notwendig sein, das Buch, das ich hier einleite, mit seinen Anliegen und seinem Vorgehen in diesem Spannungsfeld genauer zu verorten. Nicht um eine »Anthropologie in theologischer Perspektive« wird es gehen, sondern um eine Theologie in anthropologischer Perspektive.⁷ Anthropologische Fragen und Diskurse sollen die Systematische Theologie herausfordern, ihr Vorgehen und ihre Lehren kritisch zu befragen:

- ob und gegebenenfalls wo die Theologie genötigt ist, angesichts valider anthropologischer Befunde anders zu sprechen, Lehren zu revidieren, die überholten anthropologischen Festlegungen verpflichtet sind;
- ob und wie die Theologie sich fachlich qualifiziert einbringen kann, anthropologische Thesen kritisch anzufragen und entsprechende Fragestellungen neu zu akzentuieren.

Theologie ist hier nicht zuerst die antwortende, sondern die angefragte Instanz. Sie müsste anthropologisch mitfragen, ehe sie um Gehör dafür bittet, was sie zu sagen hat. Ihr Ziel muss es sein aufzuweisen, dass es etwas einbringt, theologisch über anthropologisch artikuliert Sachverhalte zu sprechen. Dieses Ziel kann sie nur verfolgen, wenn Theolog(inn)en die Erfahrung gemacht haben, dass es theologisch etwas bringt, sich auf anthropologische Verfahren und Diskurse einzulassen.⁸ Wenn das gut geht, kommt es zu einer wechselseitigen kritischen Befragung der Antworten, die

⁵ Das Stichwort hat vor Karl Barth Erich Schaeder eingeführt; vgl. sein Werk: *Theozentrische Theologie*, Bd. I, Leipzig 1909, Bd. II, Leipzig 1914.

⁶ Dass es solche Reduktionen gibt und dass sie gegenwärtig wieder Konjunktur haben, steht außer Frage. So behauptet Hubertus Halbfas ohne Umschweife in der Spur Ludwig Feuerbachs: »Theologie ist Anthropologie«, um dann allerdings eher theologisch-konventionell fortzufahren: »›Gott‹ verstehen wir nur soweit, als wir uns selbst in der von uns begriffenen Welt verstehen« (ders., *Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss*, Ostfildern 2011, 63).

⁷ Diese Alternative ist vielleicht zu scharf formuliert. Und ich räume ein, dass Pannenberg's Buch durchaus auch zentrale theologische Themen in anthropologischer Perspektive durcharbeitet.

⁸ Das hat Ulrich Lüke insbesondere im Blick auf evolutionsbiologische Aspekte der Anthropologie deutlich gemacht; vgl. von ihm: *Das Säugetier von Gottes Gnade. Evolution, Bewusstsein, Freiheit*, Freiburg i. Br. 2016.

man auf beiden Seiten gefunden zu haben meint, womöglich zu einer Vertiefung eigener Fragestellungen durch das Kennenlernen des auf der anderen Seite Untersuchten und Erarbeiteten.

Das Verhältnis der beiden Seiten ist asymmetrisch. Die Anthropologie wird sich kaum auf die Theologie verwiesen sehen, um bei ihrer Sache bleiben zu können. Die Theologie aber weiß sich auf die Anthropologie angewiesen, um zu sagen, was sie zu sagen hat. Sie darf von Gott sprechen, der das Heil des Menschen will. Was es bedeutet, ein Mensch zu sein, und was es heißen kann, von einem heilen, erfüllten Menschsein zu sprechen, dafür steht der Theologie aber keine Deutungshoheit zu. Sie muss es im kritischen Dialog mit anthropologisch einschlägigen Wissenschaften immer wieder neu eruieren. Da ist sie herausgefordert, sich auf unterschiedliche, auch miteinander konkurrierende, anthropologisch relevante Disziplinen und Forschungsansätze einzulassen. Der Anspruch, ihnen gleichermaßen gerecht zu werden, wird sie hoffnungslos überfordern. Aber sie wird sich ihm auch nicht entziehen dürfen. Von der Vielfalt ihrer Themen und Methoden ist die Theologie immer überfordert. Und sie muss doch immer wieder neu anfangen, mit dieser Überforderung irgendwie umzugehen.

Man wird auch diesem Buch die theologische Überforderung ansehen. Die Vertiefung des Theologen in anthropologisch relevante Diskurse wird unterschiedlich kompetent, mitunter beklagenswert oberflächlich ausfallen. Und die theologischen Hausaufgaben, denen man sich nicht entziehen darf, wenn man in die Schule der anthropologischen Disziplinen – der Biowissenschaften, der Psychologie und der Soziologie, schließlich der Philosophie – gegangen ist, können nur exemplarisch in Angriff genommen werden. So wird man als Leser(in) wie als Autor den Eindruck eines nicht immer nachvollziehbaren Eklektizismus nicht los. Dem entspricht das methodische Vorgehen, das ich gewählt habe. Es kommt mir selbst wie ein Hin- und Hergehen zwischen dem Teilnehmen an anthropologischen Diskursen und der Vertiefung in theologische Lehrbildungen vor, die in anthropologischer Perspektive neu durchdacht, mitunter revidiert werden müssen. Dann geht es wieder zurück zu den anthropologischen Thesen – mit der Frage, ob man sich von der theologischen Perspektivierung des hier Gesagten nicht einen Mehrwert in der Würdigung der Phänomene erwarten dürfte.

Vielleicht sagt die Metapher des Gewebes, die ich Hannah Arendt verdanke⁹, Entscheidendes zum Gedankengang dieses Buches. Die Glaubens-

⁹ Vgl. von ihr: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, dt. Neuausgabe München 2020.

Wahrheiten sollen eingewoben werden in anthropologische Diskurse und Einsichten. Es wird sich dabei zeigen, dass sich der »Stoff« verändert, durch das Eingewobene nicht nur schöner, sondern auch dichter gewebt, womöglich haltbarer wird. Die Theologie fädelt sich ein, darf darauf aufmerksam werden, wie sie das Ihre einbringt, aber nicht einfach nur das Ihre sagt, sondern in einem neuen Kontext Bedeutung gewinnt und ihr Altüberliefertes neu sagen kann. Aber soll sie sich nur einfügen, »einwickeln lassen« in Selbstverständlichkeiten, die anderswo erzielt wurden und gelten? Die Metapher des Gewebes bleibt einseitig. Ihre Kohärenz-Orientierung macht sie Common-sense-anfällig. Wie leicht lässt man sich in Wirklichkeits-verleugnende Konsense einwickeln. Geht es nicht auch entscheidend darum, kritische Re-visionen – Neu-Wahrnehmungen – einzubringen und Allzu-Selbstverständliches zu befragen? Geht es etwa nicht im Glaubenszentrum darum, eine Hoffnung zu bezeugen, für die anthropologisch nichts spricht und der in den nichttheologischen anthropologischen Disziplinen mit großer Selbstverständlichkeit felsenfeste empirische Gewissheiten entgegengehalten werden: die Auferstehungshoffnung?

Sich-Einfädeln und dabei offenherzig befragen, sich ebenso offen in dem befragen lassen, was man selbst an Selbstverständlichkeiten mitbringt und einbringen will, auch »widerborstig« bleiben, sich nicht über-anpassen, nur um in wissenschaftlichen Diskursen ernst genommen zu werden: Das wäre die Kunst, wie man sie beim Projekt einer anthropologisch gedachten Theologie zu üben hätte. Wie weit ich es darin gebracht habe, mögen Sie beurteilen, wenn Sie meinem Buch Ihre Zeit widmen.

1. Der ganze Mensch

1.1 Keine anderen Götter!

Es ist ein schlimmer Satz, der einem immer noch auf der Seele liegen kann. Mit ihm hat Roland Freisler, der Präsident des Volksgerichtshofs, dem Widerstandskämpfer Helmuth James Graf von Moltke sein nationalsozialistisches Selbstbewusstsein demonstrieren wollen: »Nur in einem sind das Christentum und wir gleich: Wir fordern den ganzen Menschen!« Darin wollten der Nationalsozialismus und die NSDAP dem Christentum nicht nachstehen: Nichts im Menschen sollte sich dem Zugriff der Partei auf Leib, Leben und Seele entziehen können. Diesem Total-Anspruch hatte sich alles, hatten sich alle total zu unterwerfen. Alles andere wäre todeswürdiger Hochverrat gewesen. Diesen Hochverrat hat Freisler aburteilen wollen: einen Gott zu haben, dem man mehr gehorchte als dem »Führer«.

Weil dieser Gott den ganzen Menschen fordert, keine anderen Loyalitäten zulässt; zu allerletzt die zu einem Führer, der den ganzen Menschen wollte und nicht bereit war, ihn mit irgendwem zu teilen? Für Freisler ist das Christentum Todfeind in der Sphäre der Totalität: Für Christen eine erschreckende Parallelisierung; unerträglich auch deshalb, weil sie bei all ihrem Zynismus und ihrer Vermessenheit etwas Unerträgliches ans Tageslicht bringt, nur knapp danebentrifft?

Hitler wollte die Fanatischen; ein Gräuel waren ihm zögernde Bedenkenträger. Die *Fanatischen*, von göttlicher Macht zur Begeisterung Hingerissenen, die Totalitäts-Menschen: Da bleibt kein Raum für Unentschiedenheit und Selbst-Zweifel. Der Fanatiker ist »ganz drin«, auf Leben und Tod; er wird alles zum Opfer bringen, wenn es sein muss. Der Fan ist sein verspieltes Abziehbild. Von außen gesehen die gleiche Begeisterung; im Inneren – hoffentlich – soviel Selbst-Einsicht, dass man realisiert: Hier geht es nicht um Leben oder Tod, sondern um Mitfreude oder Trauer über Sieg oder Niederlage.

Die vom Göttlichen Mitgerissenen: Das verrät der Wortsinn denen, die

sich auf die altlateinische Herkunft des Wortes verstehen. *Fas*: die Gottheit kommt über den Menschen, begeistert ihn, macht ihn zum willenlosen Mitläufer. Je nachdem, wie und von wo aus man es sieht: drinnen oder von draußen. Den pejorativen Akzent gewinnt das Wort Fanatiker in den konfessionellen Auseinandersetzungen der aufbrechenden Neuzeit, dann in der Aufklärung. Hier assoziiert man mit dem Wort weniger die *Fas*-zination, das hinreißende Glück derer, die den jetzt erfüllten Augenblick leben, als die wutverzerrte Fratze der »Besessenen«.

Das ist in den Augen vieler Zeitgenossen die Fratze der Religion, einer »heißen Religion«, wie man sie heute vor allem bei Islamisten findet und verachtet: Das macht die Religion aus den Menschen, die von ihr besessen sind, sich ihr mit Haut und Haaren und vor allem in ihren Herzen ausgeliefert haben. So sehen sie aus, so fanatisch, so hässlich! Menschen werden so, wenn sie religiösen Fanatikern in die Hände fallen, zum Fanatismus angestachelt, zuinnerst und bis zum Äußersten missbraucht werden, dem »geistlichen Missbrauch« anheimfallen, geistlich vergewaltigt werden. Und dabei bleibt es ja manchmal nicht.

Dass es in der Religion um alles geht, macht sie so oft totalitär – und Missbrauchs-affin. Sie öffnet die seelischen Pforten, durch die auch die Diebe und Räuber eindringen können¹, die Unsensiblen, die Rücksichtslosen, die Vergewaltiger. Es sollte einem *auch deshalb* nicht wundern, wie verbreitet der Missbrauch in religiösen Zusammenhängen vorkommt.² Wäre es nicht die beste Prophylaxe, sich dem Zugriff der Religion zu entziehen, jedenfalls auf der Hut zu sein vor allen, die den ganzen Menschen wollen, seine Total-Hingabe ohne Wenn und Aber? »Totus tuus« nennt sich eine kirchliche Gruppe, die sich in Zeiten eines mehr und mehr verdunstenden Christentums einer gewissen Attraktivität erfreut. Weil der Zeitgeist so anders zu »ticken« scheint, bringt es ein Auserwähltheits-Appeal mit sich, etwas erfahren zu haben und an etwas Anteil zu haben, was die Ganzhingabe herausfordert und motiviert.

Der Zeitgeist war postmodern. Auch er ist inzwischen fast verdunstet – oder er hat sich Intellektuellen- und Besserverdienenden-Regionen zurückgezogen hat, in denen man sich viele Investments leisten kann, die Lebenssinn und Lebensgewinn versprechen. Hier erscheint es nicht clever, alles auf eine Karte zu setzen. Der Philosoph Odo Marquard hat das auf den Punkt

¹ Von ihnen ist in Joh 10,1 die Rede.

² Zum »geistlichen Missbrauch« vgl. das wichtige Buch von Doris Wagner, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2019.

gebracht: Man sollte sich nicht total mit einer Sache, einem Projekt, einer »Geschichte«, einem Lebenssinn-Mythos identifizieren und *Gewaltenteilung* leben: »divide et impera oder divide et fuge [teile und herrsche oder teile und fliehe], jedenfalls: befreie dich, indem du teilst, d. h. dafür sorgst, dass die Gewalten, die die Geschichten sind, sich beim Zugriff auf dich wechselseitig in Schach halten und so diesen Zugriff limitieren – just dadurch erhält der Mensch die Freiheitschance, eine je eigene Vielfalt zu haben, d. h. ein Einzelner zu sein.«³

Aber, wie das so ist: Der postmoderne Freiheits-Geschmack ruft Identitäts-Sehnsucht auf den Plan, Entschiedenheits-Sehnsucht: Das macht mich aus – und eben nicht dich! Daran lasse ich nicht rühren, schon gar nicht von denen, die nicht zu uns gehören. Die *Identitären* wissen, wer zu »uns« gehört und wer nicht – gegen wen wir unsere abendländische Identität Differenz-bewusst verteidigen müssen. Diese Entschiedenheit ist wieder gefragt. Schluss mit dem postmodernen *Einerseits –Andererseits, Hier und Da*. Hier und zu dem stehen wir. Wir bestimmen, wer zu uns gehört und wer nicht, wem unser Land gehört und wem nicht; aber auch, wenn Religion noch eine Rolle spielt: wer unserem Gott angehört und wer anderen Göttern nachläuft. Wir wollen frei sein in unserer Welt, unbelästigt von denen, die so unerträglich anders sind! Geschützt vor denen, die mit ihnen fraternisieren. Wir wollen uns in dem, womit wir uns identifizieren, nicht dauernd rechtfertigen müssen!

1.2 Identität, Identitäre

Ich will in meinem Lebensraum in Ruhe gelassen, *mein Leben* leben: so sein, wie ich bin und sein will! Ich will schon gar nicht, dass man mir dafür ein schlechtes Gewissen macht! Das »linksliberale« Gegenbild ist – rein formal gesehen – gar nicht so weit davon entfernt: Ich bin, wie ich bin, habe mich so gewählt, will in meinem Sosein anerkannt sein. Ich wehre mich gegen jeden Übergriff, der das, was ich bin und sein will, nicht gelten lässt. Es geht um meine, unsere Identität; darum, dass man sie nicht in Frage stellt. Es geht um meine – unsere – Selbst-Souveränität. So wehren wir uns gegen alle, die sich mit ihren Ansprüchen, ihrem Anders-Sein in unseren Lebenshorizont und Lebensraum hineindrängen, uns nicht die sein und so sein lassen wollen, die wir und wie wir sind.

³ Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1987, 98.

Auch wenn die »Rechts-Identitären« sich bei nationalsozialistischem Gedankengut bedienen, sie tun es postmodern: als die Verteidiger einer vielfach entwerteten, von der Lügenpresse belästigten, beleidigten Identität; als Kämpfer gegen die Entwertung dessen, was »uns« wertvoll ist. Die »Links-Identitären« wehren sich gegen Übergriffe, die ihnen das Eigensein ihrer sexuellen Orientierung, ihres ethnischen oder kulturellen Selbstbewusstseins nicht zugestehen. Sie wollen als Diskriminierungs-Opfer anerkannt werden und bestreiten den Mehrheitsgesellschaften das Recht, sich in ihre Belange einzumischen, sie überhaupt verstehen zu wollen und in ihnen herrschende Kategorien auf sie anzuwenden.

Links-Identitäre sehen die Mehrheitsgesellschaften und ihre Kultur als totalitäre Macht, die ihre Identität marginalisiert. Die Rechts-Identitären sehen sich als Opfer einer totalitären Mainstream-Meinungsmache und eines bürokratischen Politik-Betriebs, die nicht mehr gelten lassen, was den Benachteiligten vor Ort »heilig« ist. Auf der Rechten wie auf der Linken geht es um die *bisher* verweigerte Anerkennung, um das Vorkommen eigener Wahrnehmungen und Interessen in ganz und gar »entfremdeten« politisch-gesellschaftlichen Dynamiken.

Damit mögen die Parallelen erschöpft sein. Aber die sind so wichtig, dass man an ihnen markante *Zeichen der Zeit*⁴ erkennen kann. Die »Diskriminierten« haben nicht den Raum, *ihr Leben* leben zu können. So kämpfen sie darum, nicht länger Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse zu sein, die sie hindern, *sie selbst* zu sein. Da geht es um den Kampf derer, die sich als fragmentiert oder entfremdet, identitätsbedroht oder identitätsberaubt erfahren. Es geht wieder um den ganzen Menschen, aber – auf den ersten Blick – *ganz anders*. Es geht um den Entfaltungs-Raum, in dem bisher Diskriminierte, Marginalisierte, Fragmentierte *ganz werden* könnten.

1.3 Ganzheitlich

Ganz werden, nun postmodern: Nichts von dem, was das Leben ausmacht und bereichern kann, darf draußen bleiben; nichts soll abgespalten, ungelebt bleiben. Es sind die repressiven Systeme und Ideologien, Charakterstrukturen, in denen sie von uns Besitz ergreifen und das Ganz-Werden

⁴ Die Rede von den Zeichen der Zeit ist in der Theologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil üblich geworden; vgl. dazu die einschlägigen Texte *Unitatis redintegratio* 4, *Gaudium et spes* 4 und 11, *Presbyterorum ordinis* 9.

sabotieren. Gegen sie muss Selbst-Verwirklichung errungen, ganzheitliches Denken, Fühlen und Leben solidarisch eingeübt werden: ein Leben in und mit Leib und Seele, Kopf und Herz, Selbstsein in gelingender Beziehung und das Dasein tragenden Gemeinschaften; *heiles* Menschsein, das an den Ressourcen partizipiert, die ihm ein erfülltes, gelingendes Leben ermöglichen können. Und ein Menschsein, das sich in die produktive Dynamik des Daseins im Ganzen hineingibt, von ihr getragen und genährt wird.

Es geht uns um den ganzen Menschen! Wir setzen uns dafür ein, dass jeder Mensch die Möglichkeit hat, in diesem Sinne ganz, ganzheitlich zu werden: frei von allem, was ihn am genussreich-erfüllten Leben hindert. So etwa lässt sich ein Common sense dieser Optionen beschreiben, wie sie vielfach in Therapie-Kulturen geteilt werden und in der New-Age-Bewegung mit metaphysischem Anspruch ausformuliert wurden. Es fehlt freilich nicht an Vorbehalten, in denen man auf die Zwiespältigkeit der hier favorisierten Idealisierungen hinweist. Kommt es in ihnen nicht zu sehr auf das Nutzen von Ressourcen an, darauf, möglichst nichts zu versäumen oder für meine Selbstverwirklichung ungenutzt zu lassen? Michael Hampe hat von einer »Verressourceung der humanen Beziehungen« gesprochen, die es zu »keine[r] Begegnung zwischen Subjekten« und zu »keine[r] Resonanz zwischen Subjekten und Gegenständen« mehr kommen lasse.⁵ Diese Verressourceung bilde den ausbeuterischen Bezug zum Leben ab, der sich im spät-kapitalistischen Weltverhältnis durchgesetzt hat und kaum noch ökologisch einzuhegen ist. Wo das Leben zur letzten und einzigen Gelegenheit wird, muss man es so leben, dass es sich lohnt zu leben, dass alles in ihm vorkommt, was das Leben *lebenswert* macht.⁶ Wenn es – unvermeidlicherweise – ans Sterben geht, will man sich sagen dürfen, dass man das Leben ausgeschöpft hat und lebenssatt sterben kann.

Ganz(heitlich) Mensch sein erscheint hier als Gegenentwurf zum reduzierten Menschsein in den Entfremdungs-Verhältnissen des späten Kapitalismus. Karriere gemacht hat dieses Menschen-Bild im Widerspruch zu einem christlichen Menschenverständnis. Das habe die Menschen daran

⁵ Michael Hampe, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Berlin 2014, 262. Für die Metapher der Resonanz bezieht er sich auf Hartmut Rosa: vgl. von Rosa jetzt: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.

⁶ Diese Er-lebensperspektive zeichnet nach: Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Studienausgabe Frankfurt a.M. 2000. Vgl. Marianne Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 2014.

gehindert, das diesseitige Leben in seinen Möglichkeiten, seiner Fülle wie in seinen Grenzen zu bejahren, damit man nicht die Gottes-Sehnsucht nach dem paradiesischen Jenseits verliere. Es muss nun darum gehen, kindlich-unmäßige Erwartungen ans Leben mit Erwachsenen-Realismus soweit zu ermäßigen, dass dieses Leben nicht überfordert wird, dafür aber die Lebens-Erfüllung bereiten kann, die ein Leben in endlichen Verhältnissen bereithält. Was soll dem Menschen – so Sigmund Freud – »die Vorspiegelung eines Großgrundbesitzes auf dem Mond, von dessen Ertrag doch nie jemand etwas gesehen hat? Als ehrlicher Kleinbauer auf dieser Erde wird er seine Scholle zu bearbeiten wissen, so dass sie ihn nährt.« Und er schließt mit Heinrich Heine: Den Himmel überlassen wir / Den Engeln und den Spatzen.«⁷ »Erziehung zur Realität« mag die Wege bahnen zu einem ganzheitlichen Menschsein, das sich nicht in falschen Hoffnungen verliert und zu seiner Vollgestalt heranwächst, wo ihm die Natur die Räume öffnen will, in die hinein die Menschen sich entwickeln können. Die Natur ist – so der französische Aufklärer Paul-Henri Thiry d'Holbach – »keine Stiefmutter«, die uns willkürlich vorenthielte, was das menschliche Leben braucht und erfreulich machen kann; in ihr wird sich der Mensch geborgen fühlen dürfen, sodass er nicht mehr nach übernatürlicher Erfüllung verlangt.⁸

1.4 Was ist der Mensch? Nichts als?

Dass wir der Natur nicht diese Achtung entgegengebracht haben, wird sich in einer desaströsen ökologischen Katastrophe zeigen. Die Menschheit hat sich anthropozentrisch selbst verabsolutiert. Die Utopie der *Selbst*-Verwirklichung hat sich als Selbst-Aufblähung herausgestellt. Nur Selbst-Zurücknahme kann die Katastrophe vielleicht noch in Grenzen halten. Muss nicht endlich die Botschaft der Mystik, der fernöstlichen Mystik vor allem, gehört und befolgt werden, die sich seit Jahrtausenden in diese Selbst-Zurücknahme abgesehen eingeübt hat?

Der Philosoph Ernst Tugendhat plädiert mit dem chinesischen Taoismus für eine »Transformation des Selbstverständnisses«, die sich vom religiösen »Bekümmertsein um die Erfüllung der eigenen Wünsche« ver-

⁷ Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, Sigmund-Freud Studienausgabe, hg. von A. Mitscherlich – A. Richards – J. Strachey, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, 135–198, hierzu 183.

⁸ Vgl. ders., Le christianisme dévoilé, London 1761, 344.

abschiedet und zu einem Sich-Zurücknehmen in die elementaren Mit-Lebens-Zusammenhänge bereitet.⁹ Tugendhats Vorwurf an die Religion, vor allem das Christentum, ist ihre bzw. seine Anthropozentrik. In der Spur Ludwig Feuerbachs¹⁰ wäre die anthropozentrische Substanz des Christlichen zu entlarven, die die Menschen dazu verführt hat, sich selbst bzw. die Erfüllung ihrer tiefsten, freilich aufgeblähten Hoffnungen als Sinn aller Wirklichkeit und auch noch Gottes anzusehen und so der Natur die Achtung zu verweigern, die ihr zukäme.

Dass die Natur wieder in ihr Recht eingesetzt wird, dieses Anliegen scheint derzeit bei den Natur- und vor allem den Biowissenschaften am besten aufgehoben. Sie haben den Ehrentitel der Lebens-Wissenschaften für sich reserviert, die auch über das menschliche Leben nachhaltig aufzuklären berufen sind. Sie betrachten den *ganzen Menschen* als Naturwesen, wollen ihn nach physikalisch-chemischen Naturgesetzen als Funktionszusammenhang begreifen, der sich in der Evolution des Lebens auf den Pfaden Evolutions-vorteilhafter Mutationen und Selektionen naturwissenschaftlich nachvollziehbar herausgebildet und Fähigkeiten erworben hat, die ihm ein selbstbewusst-selbstverantwortliches soziales Leben in einem Umweltverhältnis ermöglichen, das er nach eigenen Prioritäten optimieren, freilich auch ruinieren kann.

Aber hat man es nicht mit einer Grenzüberschreitung zu tun, wenn diese »Lebenswissenschaften« für sich beanspruchen, den ganzen Menschen in allein angemessener Weise zu verstehen und Verstehens-Zugänge als unwissenschaftlich abtun, in denen eine Nicht-Reduzierbarkeit geistiger Vollzüge auf die biologisch beschreibbaren Prozesse des menschlichen Organismus vorausgesetzt wird? Um diese Frage tobt ein heftiger Streit; es ist noch nicht abzusehen, wie sich die oft verworrene Diskussionslage wird klären lassen. Zwischen den Extrempositionen, die der modernen Hirnforschung die Generalantwort auf die Frage »Was ist der Mensch?« zutrauen oder im Gegenteil dazu die These begründen wollen, dass »die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist«¹¹, so auch für die Anthropologie nicht maßgebend sein kann, öffnet sich ein Feld diffiziler Argumente und Positionsbestimmungen. Auch für

⁹ Vgl. ders., Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2003, 122, 139, 147.

¹⁰ Vgl. von ihm: Das Wesen des Christentums, Werke in sechs Bänden, hg. von E. Thies, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1976.

¹¹ Vgl. Thomas Nagel, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, dt. Berlin 2016.

Fachleute ist es kaum noch zu überblicken. Was spricht tatsächlich dafür, das *Nichts als* eines naturalistischen Reduktionismus – der Mensch ist nichts als das Miteinander der Prozesse, die sein Funktionieren als materialer Körper einschließlich seines Gehirns ausmachen – als definitives Urteil über das Menschsein anzuerkennen? Was spricht dafür, das mit Konrad Lorenz als eine »Nichts-anderes-Alserei« zu ironisieren, die nicht in Betracht ziehen will, was sie mit ihrer Methodik nicht sehen kann?¹²

Man wird sich im Geflecht der Argumente und Einschätzungen einen ungefähren Überblick verschaffen müssen, wenn man daran gehen will, elementaren menschlichen Erfahrungsgegebenheiten, wie sie für das menschliche Selbstverständnis als basal gelten – Selbstbewusstsein, Freiheit, Identität, Begehren, Lieben, Glauben und Hoffen, Vertrauen u. v. a. m. – als originäre Phänomene zu würdigen, die so, wie sie im menschlichen Bewusstsein auftauchen, vom Denken aufgenommen und geklärt werden sollen. Müsste man der Überzeugung sein, nicht die menschliche Selbstwahrnehmung *in der ersten Person* sei die Instanz, der sich der Sinn dieser Erfahrungen zeigt, sondern die biophysische Erklärung der jeweils beteiligten Körper-Prozesse in der Dritten-Person-Perspektive gebe Aufschluss darüber, was in ihnen »in Wirklichkeit« vorgehe, wäre man genötigt, sich mit allen anthropologischen Fragen von der Hirnforschung die definitive Klärung zu erwarten.

1.5 Unendlich mehr als?

Es war der »metaphysische Überschwang« der Theologie, gegen den der Natur-bewusste Reduktionismus der Aufklärung und dann des 19. Jahrhunderts angetreten ist. Der Theologie schien ausgemacht, dass der Mensch *unendlich mehr* ist als ein Lebewesen, das zwischen Geburt und Sterben nach der Erfüllung seines elementaren und vielleicht auch »höheren« Lebens-Verlangens strebt und sich dafür vergemeinschaftet, im gesellschaftlichen Miteinander nach Entwicklungsmöglichkeiten seines Menschseins sucht, in denen er sich nicht länger unterdrückt und marginalisiert

¹² Konrad Lorenz übersetzt hier eine Formel von Julian Huxley (ders., *Der Abbau des Menschlichen*, dt. München – Zürich 1983, 197). Vgl. Ulrich Lüke, *Der Mensch – nichts als Natur? Über die naturalistische Entzauberung des Menschen*, in: ders. – H. Meisinger – G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*, Darmstadt 2007, 126–145, hier 135.

erfahren muss. Der Mensch hofft als Glaubender in der Gottesgemeinschaft zu leben, in der sich ihm der unendliche Horizont eines Gott-erfüllten Lebens öffnet. Aber bringt er sich nicht um die wertvollsten Dimensionen seines Lebens in *dieser* Welt, wenn er diesem Horizont all seine Aufmerksamkeit zuwendet? Das Unendlich-mehr-als nimmt nicht ernst und hindert daran auszuschöpfen, was die Bescheidung ins *Nichts als* in den Blick nimmt und zugänglich machen kann.

Das war die Verheißung des anti-metaphysischen Reduktionismus: Wer sich mit dem *Nichts als* zufriedengibt, dem wird es zum Feld eines wahrhaft humanen Lebens zwischen Geburt und Sterben. Der bekennende Naturalismus der Gegenwart hat nicht mehr so viel Verheißung im Gepäck. Seine Botschaft lautet eher: Seht euch eingefügt in das unabdingbar sich vollziehende Lebensgeschehen des *Werde und stirb! Entfalte dich und mach den Nachwachsenden Platz!* Alles andere ist illusionär und egozentrisch. Und es ist doch wohl ehrenhafter, menschlicher, sich aller metaphysischen Illusionen zu entschlagen, als in ihnen hängen zu bleiben, weil man nicht den Mut hat, ohne sie zu leben und sich in den Lebensprozess hinein zu relativieren.

Wieviel Selbst-Relativierung, Menschen-Relativierung, ist menschlich erträglich? Wenn es die Lebens-Logik des *Blühe und stirb!* ist, der die Menschen sich zu fügen und so der evolutionären Selbstentfaltung des Lebens zu dienen hätten: Was würde dagegen sprechen, dem eigenen »blühenden Leben« Raum zu schaffen, indem ich mir ohne Rücksicht auf die Verluste anderer aneigne, wovon ich meine, dass es zur Blüte meines Lebens gehört? Wenn ich aber selbst im Lebensprozess ein *Fast nichts* bin, ein mit seinem Beginnen fast schon gleichgültig gewordener Lebens-Moment: Bist nicht auch *du* ein Fast nichts, im Augenblick – wenn möglich – zu genießen und darüber hinaus bedeutungslos, ebenso gleichgültig? Weshalb sollte ich deine Relativierung nicht so weit treiben, wenn ich meine Selbst-Relativierung nolens volens schon so weit getrieben habe? Warum sollte die Blüte meines oder deines Lebens nicht – von wem auch immer – gepflückt werden, damit sie – wem auch immer – der Augenblicks-Lust dient, ehe sie verblüht? Auf die Frucht, zu der ich vielleicht heranreife, kann es auch nicht groß ankommen, wenn die, die sie vielleicht pflücken, sie eher achtlos verzehren.

Selbst- und Du-Relativierung dürfen nicht auf diese Spitze getrieben werden. Darin wird man sich einig sein. Aber worauf soll man sich berufen, wenn man das einfordert – wenn man daran glauben können soll, dass *dein* Leben eine Bedeutung hat, der ich liebend auf die Spur kommen will, damit sie mir zum Geschenk wird und dich selbst mit Selbstbewusstsein und

Lebens-Freude beschenkt? Ist der *ganze* Mensch nicht der, der diese Bedeutung haben darf, dem sie zuerkannt wird und der darin erkennt – erahnt –, was das wäre: Leben in Fülle? Christlicher Glaube kann der Raum sein, in dem der auch in diesen Fragen aufbrechenden Sehnsucht, ganz Mensch zu sein, Raum gegeben wird. Er ist – Gott sei's geklagt – immer wieder der Raum gewesen, Menschen an ihrem Ganz- und Heil-Werden zu hindern, da er nicht davon lassen konnte, das »Jenseits« gegen das Leben im »Diesseits« auszuspielen. So ist es nicht selbstverständlich anzunehmen, dass der Glaube dem Menschlichwerden des Menschen dient.

Es ist freilich auch alles andere als selbstverständlich, dass er ihm schadet, da er mit seiner Orientierung am Gottes-Horizont menschlichen Lebens dem menschenfreundlichen Dasein in *dieser* Welt Abbruch tue. Das ist lange das anthropologische Standard-Argument der Religions- und Christentums-Kritik gewesen. Beim einigermaßen unvoreingenommenen Blick auf die im Neuen Testament bezeugte Reich-Gottes-Ankündigung Jesu ist kaum zu verstehen, wie man – in der Innensicht des christlichen Glaubens wie in der religionskritisch motivierten Abwendung vom Christen-Glauben in der Außensicht – dieses Gegeneinander Glaubens-plausibel, ja Glaubens-wesentlich finden konnte. Warum sollte die Glaubens-Hoffnung auf eine Vollendung menschlichen Lebens in dem, was Jesus von Nazaret Gottesherrschaft nannte, daran hindern, sich von dem jetzt schon in Anspruch nehmen zu lassen, wovon man glaubt, dass Gott es in seiner Weise vollenden wird? Der Philosoph Holm Tetens hat Recht, wenn er im Blick auf die Endgerichtsrede Mt 25,35–45 zu bedenken gibt: »Nur der hofft existenziell aufrichtig in seinem Leben auf etwas, der so viel wie eben möglich bereits hier und jetzt von dem vorwegzunehmen versucht, was er für die Zukunft endgültig und uneingeschränkt erwartet. Wer hofft, dass Gott nichts und niemanden in der Welt endgültig verloren gegeben hat, der versucht seinen Mitmenschen genau so jetzt schon zu begegnen.«¹³

Dass der Mensch von Gott zu einer Fülle des Lebens berufen ist, die dem Menschenleben in dieser Welt nicht übergestülpt wird, vielmehr den erwartet, der dieses Leben so vollendet, wie es der tiefsten Sehnsucht des Menschen entspricht und so zu einem Leben herausfordert, das auf das Wahrwerden-Können dieser Sehnsucht hin den Lebens-Einsatz wagt: Das ist die anthropologische These, die die Sinnmitte christlichen Menschen-Verständnisses ausmacht und sie in Gott gegründet sieht. Ganz wird der Mensch, wenn er wahrnehmen darf, dass »mein *ganzes* Dasein zum Werk-

¹³ Holm Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, 73.

zeug wird für das in mir, was mehr ist als ich«. ¹⁴ Man kann diese These als mystischen Überschwang beurteilen. Der christliche Glaube wird einen naturalistischen Reduktionismus in seinem szientistischen Selbstbewusstsein kaum erschüttern. Aber die theologische Reflexion wird erschließen wollen, was dem menschlichen Leben aus den Quellen der biblisch-christlichen Glaubensüberlieferung an Güte, Menschlichkeit und Weite zufließt. Sie wird freilich auch in Pflicht genommen sein nachzuzeichnen, wie diese Quellen nicht zuletzt durch kirchliche Glaubens- und Hoffnungs-Perversion wie durch fehlgeleiteten theologischen Wissens-Ehrgeiz beklagenswert oft vergiftet oder zum Versiegen gebracht wurden.

Wie also lässt sich in den vielfältigen Debatten über Sinn und Bedeutung des Menschseins, über »Menschlichkeit«, mit guten Gründen bezeugen und als tiefste Wahrheit über den Menschen festhalten, dass mein Dasein zum Werkzeug werden kann und werden soll für das in mir, was mehr ist als ich – und dass dieses *Mehr als ich* Gott genannt werden darf; Gott, dem allein ich mein Dasein als Werkzeug anvertrauen dürfte? Ich will in meinem Buch versuchen, diesen Diskurs zu führen; fragmentarisch und aufs für mich Wichtige reduziert, in der ärgerlichen Begrenzung durch die mir zugänglichen Erfahrungen, Glaubensmöglichkeiten und Wissensbestände. Überdies sollten der Umfang dieses Buches überschaubar und seine Argumentation nicht allzu voraussetzungsreich sein. Sehr bedenklich, sich auf ein solches Projekt einzulassen. Ich stelle meine Bedenken zurück und fange einfach an – mit vielen Bundesgenossen, ohne die ich diesen Mut sicher nicht hätte. Und am Anfang steht die Frage, die uns – den Autor und die Leser(innen), die geduldig mit ihm gehen, mit ihm denken wollen – bis zum Ende nicht verlassen wird: Wollen wir den ganzen Menschen, für »uns«, für die Kirche, für ein philosophisches oder politisches Konzept, für eine Ideologie, für ein bestimmtes Vorhaben? Oder wollen wir den ganzen Menschen für die Menschen, für jeden einzelnen Menschen und seine Menschwerdung?

¹⁴ Dag Hammarskjöld, *Zeichen am Weg*, dt. München – Zürich 1967, 54.

