

Tomasz Homa
Christliches Menschenbild
Anthropologische Skizzen

I. Einleitung

Henri de Lubac beginnt sein bekanntes Buch *Über Gott hinaus – Tragödie des atheistischen Humanismus* mit den Worten, die indirekt schon ein innerchristliches Verständnis von einem geschichtlich und kulturell klar markierten Menschenbild beinhalten. »Eine herrliche Skulptur an der Kathedrale von Chartres stellt Adam dar, den Oberkörper nur roh behauen, wie er eben auftaucht aus der mütterlichen Erde, geformt von den Händen Gottes. Schon spiegelt das Antlitz des ersten Menschen die Züge seines Bildners wider. Ein steinernes Gleichenis, das ebenso schlicht wie ausdrucksvoll die geheimnisvollen Worte der Schöpfung »Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichenis« versinnlicht.

Die christliche Überlieferung ist seit Anbeginn nicht müde geworden, dieses Wort auszulegen. Sie hat in ihm unseren ältesten Adelsbrief, den Grund unserer Größe, erkannt. Vernunft, Freiheit, Unsterblichkeit, Herrschaft über die Natur; lauter Vorrechte göttlichen Ursprungs, die Gott seinem Geschöpfe verleiht und auf dessen Antlitz leuchten lässt. Jedes einzelne dieser Vorrechte muss sich, so wie es den Menschen von Anfang an als Bild auf Gott hin anlegt, in der Folge entfalten, bis es die Gottesebenbildlichkeit in ihm vollendet. So öffnen sie ihm den Weg zur höchsten Bestimmung.

»Erkenne dich denn, o Mensch!« Das ist der Ruf, den die Kirche der ersten Jahrhunderte durch den Mund ihrer Lehrer und Apologeten allüberall erschallen lässt. Nach Epiktet nimmt sie das sokratische »gnothi seauton« wieder auf, aber sie verwandelt und vertieft es. Was bei dem Weisen des Altertums vor allem ein Weckruf an das moralische Gewissen war, wird durch sie eine Aufforderung zu metaphysischer Wertung. Erkenne dich, sagt sie, das heißt, erkenne deinen Adel, deine Würde, begreife die Größe deines Wesens und deiner Berufung, dieser Berufung, die dein wahres Wesen ausmacht. Nimm in dir den Geist wahr, Gottes Abglanz, geschaffen für Gott.¹

Diese Beschreibung, die in den Ausdrucksformen und angewandten Begriffen auf einen präzisen Kulturraum und einen ebenso klaren theologischen Hintergrund hinweisend eine bestimmte Gesellschafts- und

¹ Vgl. De Lubac, H., *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, Einsiedeln, 1984, S. 15.

Denkform widerspiegelt, zugleich aber einem zeitgenössischen Menschen an der Schwelle des 21. Jahrhunderts immer fremder klingt, wollen wir nun zum Anlass nehmen, um das uns vorgestellte Thema interdisziplinär zu behandeln.

2. Christliches Menschenbild – Verfahrensweise

Im Hinblick auf eine mögliche Verfahrensweise, stimmen wir mit J. Trütsch überein, dass methodologisch zuerst einige wesentliche Strukturen des gerade erwähnten christlichen Selbstverständnisses oder auch der christlichen Selbstverständnisse grundsätzlich *biblisch-theologisch* skizziert werden müssen, damit wir nicht, mit einem verzerrten Menschenbild ausgerüstet, die Aussagen der Glaubensquellen über den Menschen nur verzerrt zu hören vermögen, sondern für die ganze Weite und Tiefe des biblischen, kirchlichen und theologischen Selbstverständnisses des Menschen aufgeschlossen bleiben.² Der Grund dafür liegt letzten Endes darin, dass die ursprüngliche Begründung eines solchen Bildes nicht auf einer wissenschaftstheoretischen Analyse, sondern »doch immer wesentlich auf dem freien Offenbarungswort Gottes selbst«³ beruht, und ein, wenn auch naives, unreflektiertes Selbstverständnis des Menschen einbezieht.⁴ Damit ergibt sich aber, dass wir uns von vornherein des eigentümlichen Grundes und einer komplexen Weise der vorgenommenen Reflexion, die ursprünglich notwendigerweise nicht der Religionsphilosophie oder Soziologie, sondern der *Theologie* im so genannten *ersten Sinn* (vordiskursive Theologie) entspricht⁵, bewusst sein müssen, wenn wir den so formulierten Gegenstand unserer Forschung korrekt, d. h. nach seiner Eigenart, wenn auch nur vorläufig, bestimmen wollen. Eine solche Theologie aber, obwohl sie den Menschen und seine Grundverfassung – die das Vernehmen einer möglichen Offenbarung Gottes ermöglicht – nicht ausschließt, ist ja dennoch, nach Ansicht Rahners: »in ihrem ursprünglichen Wesen gar nicht so etwas

² Vgl. Trütsch, J., »Der Glaube« in: J. Feiner, und M. Löhrer (Hrsg.), *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1965, S. 792.

³ Rahner, K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Freiburg, Basel, Wien, 1971, S. 21.

⁴ Vgl. Rahner, K., a. a. O., S. 180.

⁵ Nach Rahner, handelt es sich unter diesem Begriff um ein gehörtes in einer ursprünglichen Einheit von *auditus* und *intellexus fidei* ergriffenes Offenbarungswort Gottes, das vom Menschen zum Gegenstand seines fragenden und systematisierenden und in den Gesamtkomplex des menschlichen Wissens einreichenden Denkens gemacht werden kann und soll. Vgl. Rahner, K., a. a. O., S. 20.

wie eine Wissenschaft, deren Konstituierung durch den Menschen selbst vollzogen wird. Denn sie ist ursprünglich das immer auch schon sich selbst gelichtete Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluss ergehenden Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort. Theologie ist im ersten und ursprünglichen Sinn nicht ein System von durch menschliches Denken konstituierten gültigen Sätzen, sondern die Gesamtheit der von Gott selbst an den Menschen, obzwar in menschlicher Sprache, gerichteten göttlichen Rede«. [Wobei] »Rede hier in einem umfassenden Sinn gemeint ist. Es ist nicht nur und nicht einmal primär an das satzhafte Wort (der *Propheten*) gedacht, sondern vor allem auch an jene *Offenbarung*, die sich in der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes an die transzendentale Erschlossenheit des Menschen begibt und in den heilgeschiedlichen Ereignissen notwendig raumzeitlich als Tat und Wort erscheint«.⁶

Dies vorausgesetzt, geht es uns bei unseren Überlegungen primär nicht darum, die unterschiedlichen christlichen Menschenbilder, die im Rahmen der katholischen, orthodoxen und evangelischen theologischen Tradition entwickelt worden sind, zu untersuchen und zu vergleichen. Diese Fragerichtung, an sich sehr interessant, bleibt momentan außerhalb unserer Betrachtung.

Die Absicht, die wir der Eigenart des Gegenstandes unserer Reflexion und der Definition der Theologie gemäß haben, besteht zuerst im Versuch, einen vordiskursiven religiösen Hintergrund des christlichen Menschenbildes in groben Umrissen zu rekonstruieren. Im Weiteren wollen wir uns jedoch auf die katholische »Denkerwelt« einschränken, um innerhalb dieses Horizontes die unseres Erachtens wichtigsten theologisch-philosophischen Auslegungen zu Wort kommen zu lassen. Wir wollen dabei aber den Mitchristen und Nichtchristen gegenüber eine offene Grundhaltung bewahren und schließlich prinzipiell nach einer möglichen interdisziplinär verstandenen Relevanz je einer Position für den heutigen Menschen fragen.

3. Begriffsbestimmung

Als Ausgangspunkt wollen wir eine vorläufige und innerchristlich allgemein geltende Begriffsbestimmung formulieren, indem wir feststellen, dass ein biblisch verankertes *christliches* Menschenbild ein existentiell ausgerichtetes Verständnis der Anhänger Jesu von Gott, vom eigenen, menschlichen Wesen und von der Welt darstellt. Ein Verständnis, das sich damals im Rahmen unterschiedlicher Kulturen und einer Vielfalt von Religionen (Jerusalem, Rom und Athen) in der *christlichen*

⁶ Rahner, K., a. a. O., S. 20.

Glaubenserfahrung und zwar der Erfahrung des *Ereignisses Jesu von Nazareth* als des *Auferstandenen*, grundsätzlich in der Form eines Bekenntnisses herauskristallisiert hat.

Den Eckstein dieses Bekenntnisses bildet eine tief in der biblischen Tradition Israels verwurzelte Glaubensüberzeugung von einem einladenden, die Freiheit des einzelnen Menschen schützenden und vom Menschen her nicht erzwingbaren Entgegenkommen Gottes. Eine Glaubenserfahrung, deren Grundverhältnisse die Verfasser der neutestamentlichen Schriften im Hinblick auf die Taten und Worte Jesu, der uns als der endgültige und in der Endzeit uns frei zugesprochene Logos Gottes selbst kundgetan wird (Hebr. 1,1-2), mit Worten wie: *kommt...* – »kommt und ihr werdet sehen...« (Joh. 1,39), und: *wenn jemand will...* – »wenn jemand mir nachkommen will...« (Mk. 8,34), musterhaft zum Ausdruck bringen. Ein Verstehen also, das im Glaubenshorizont einer geschichtlich vollzogenen Gott-Mensch Begegnung begründet, vor allem als ein: (1) kerygmatisch fundiertes, (2) paränetisch vorbestimmtes, (3) theologisch erarbeitetes, (4) normativ geltendes und (5) praxisorientiertes auftaucht und gleichzeitig auch ein neues Licht auf die Botschaft der Glaubenserfahrung Israels wirft, sie verwandelt und vertieft.

3.1 Kerygmatische Basis

Die erwähnte kerygmatische Begründung eines christlichen Menschenbildes scheint grundsätzlich darin zu bestehen, dass es, nach Rahner, auf der Basis eines schlichten Hörens des Wortes Gottes selbst und eines gläubigen Annehmens der ihm entsprechenden Botschaft, die auch immer schon ein Wissen um das Wesen des Menschen und dessen rechtes Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zur Welt beinhaltet, noch vordiskursiv konstituiert wird.⁷ So wird ein solches Verständnis in seinen Grundzügen sowohl durch die alttestamentlichen Theologien der Schöpfungszerzählung (insbesondere Gen. 1-2), als auch durch die neutestamentlichen, vor allem im Brief an die Kolosser (wo Jesus als »das Ebenbild des Unsichtbaren Gottes« verkündet wird – vgl. Kol. 1,15), wesentlich mitbestimmt.

Sein Kern ist im Oberbegriff des *neuen Menschen* zutreffend zusammengefasst. Ohne die theologischen Ansatzpunkte dieser Botschaft hier zu analysieren, wollen wir nur darauf hinweisen, dass die neutestamentlichen Theologen darüber einig sind, dass diese *durch* und *in Jesus* dank seiner heilsgeschichtlichen Taten erschlossene Möglichkeit einer grundsätzlich neuen Verwirklichung des menschlichen Daseins – die

⁷ Vgl. Rahner, K., a.a.O., S. 180.

den christlichen Erneuerungsweg verkörpert – nur mit einer freien Zustimmung des Menschen zu Stande kommen kann, wobei die erwähnte Zustimmung zuerst die Gestalt einer Glaubensentscheidung für Jesus als Sohn Gottes annimmt.

Die neue Lebensform, die sich daraus ergibt und auch als eine neue Schöpfung bezeichnet wird, stellt eine auf Christus bezogene Wirklichkeit dar. »Ihr [...] seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen.« schreibt der Verfasser des Briefes an die Kolosser (Kol. 3,10). Unseres Erachtens lässt gerade dieses *biblisch* und nicht erkenntnistheoretisch im modernen Sinne des Wortes verstandene *Erkennen* des göttlichen Schöpfers eine neue, wenn auch an dieser Stelle noch verhüllte, Lebensform des Menschen erschauen, eine Existenz, die sich in einem Spannungsfeld, das von einem *Schon* und *Noch Nicht* geprägt wird, bewegt. Sie wird *schon* – aber nur teilweise – durch das folgende Bekenntnis enthüllt: »Gott hat uns aus Liebe im Voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen« (Eph. 1,3). Ihre vollständige Enthüllung wird jedoch noch erwartet, denn »[...] was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden« (1 Joh. 3,2b).

Die nun erörterte neutestamentliche Glaubensbehauptung auf der das ganze Gefüge des christlichen Menschenbildes aufgebaut wird und deren Kern sowohl die neu formulierte Würde des Menschen und ihre letzte Begründung, als auch den sich progressiv enthaltenden Lebenssinn beinhaltet, bringt, sowohl in Bezug auf den Einzelnen selbst als auch auf die Gesellschaft, eine bedeutsame Relevanz mit sich. Metaphorisch gesagt ist es ein Sprengstoff, der aber nichts blutig und zwangsmäßig zerstören, sondern alles friedlich umzuwandeln beabsichtigt. Der Verfasser des Kolosserbriefes bringt diese Absicht zum Ausdruck mit den Worten: »Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allen« (Kol. 3,10-11). Es wird also ein einzigartiger Umbau der menschlichen Welt in Gang gesetzt, der die nationalen (Griechen und Juden), religiösen und kulturellen (Beschnittene und Unbeschnittene), aber auch sozial-politischen (Fremde, Sklaven oder Freie) Unterschiede relativiert und darüber hinaus die Menschen für eine universelle und in Christus gegründete Geschwisterlichkeit erschließt.

3.2 Paränetische Vorbestimmtheit

So stellt das christliche Menschenbild, wenn es biblisch-theologisch analysiert wird, zuerst eine prägnant paränetische und erst dann eine

normativ verpflichtende Wirklichkeit dar. Die signalisierte Paräne se nimmt hier die Gestalt einer geschenkten, freien Handlung und zugleich einer ermutigenden Botschaft Gottes an: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit ... Ihr seid zur Freiheit berufen« (Gal. 5,1), und schließlich eines mahnenden Rates: »Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe« (Gal. 5,13).

Diese Paräne se, die einen Erkenntniszugang zur christlich verstandenen Bestimmung des Menschen und zu seinem Wesen eröffnet und wovon ein Beispiel gerade erwähnt wurde, nimmt in der Bibel ständig einen ganz besonderen Platz ein. Sie hat nämlich sowohl bei den alttestamentlichen als auch bei den neutestamentlichen theologischen Schulen und Traditionen einen absoluten Vorrang dem Gesetz und der ihm entsprechenden Verpflichtung gegenüber.

Für das biblische Selbstverständnis des Glaubens und zugleich des Menschen ist die so genannte *positive Norm* zwar wichtig, aber nie der Ausgangspunkt. Es ist so, weil ein Entgegenkommen Gottes als ein allem zuvorkommendes Ereignis und eine in ihrem Inhalt nicht errechenbare Botschaft des weltüberlegenen und so frei sich selbst erschließenden aussprechenden Gottes⁸ erfahren wird.

3.3 Theologischer Ansatz

Diese Tragweite eines grundsätzlich religiös vordiskursiv entstandenen Menschenbildes – und ein christliches Menschenbild stellt dafür ein klares Beispiel dar – geht teilweise verloren, wenn wir unser Thema statt zuerst theologisch gleich nur rein religions- oder kulturwissenschaftlich, soziologisch, psychologisch oder auch philosophisch behandeln möchten. Die oben genannten Wissenschaften dürfen an dieser Debatte zwar teilnehmen, aber das Religiöse im strengen Sinne des Wortes, oder genauer, in unserem Falle der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der als *Principium* an der Basis eines solchen Verständnisses und ihm entsprechender Verhaltensweise zu suchen ist, scheint trotzdem bei ihnen – hinsichtlich des formalen Gegenstandes der eben erwähnten Wissenschaften – nicht zu Hause, sondern eher nur zu Gast zu sein. Rahner paraphrasierend könnte man sagen, dass sich ein christliches Menschenbild nicht ergibt, weil es sich der Mensch ausdenkt, sondern, weil Gott redet⁹ und sein Logos letztendlich die Gestalt Jesu von Nazareth angenommen hat. Aus diesem Grund hat auch das christliche Menschenbild seinen Ursprung und seine Ur- und Grunderhellung nicht in einer wissenschaftlichen Analyse, sondern immer noch in einer – in-

⁸ Vgl. Rahner, K., a.a.O., S. 180.

⁹ Vgl. Rahner, K., a.a.O., S. 180.

nerhalb der Geschichte sich vollziehenden – existentiellen Gott-Mensch Begegnung; in einem nicht erzwingbaren Offenbaren und Anvertrauen *des freien und befreienden Gottes* dem Einzelnen gegenüber und in einer möglichen menschlichen Antwort, die in diesem *Sich-frei-dem-Menschen-Offenbaren* und -Anvertrauen Gottes ihr letztes Fundament und eine vorausgesetzte Antwortmöglichkeit entdeckt.

Deswegen behauptet Hans-Helmut Eßer auch: »Eine theologische Lehre vom Menschen unterscheidet sich im Ansatz von allen notwendigen wissenschaftlichen Teilespekten der Anthropologie. Denn theologisch kann der Mensch nicht für sich, also z.B. aus der Analyse seiner Eigenschaften oder aus der Abgrenzung zum Tier definiert werden, sondern nur von *dem* her, dem sich nach der Erkenntnis des christlichen Glaubens alles menschliche Leben verdankt. Stärkster Ausdruck dieses Menschenbildes in Beziehung zum Schöpfer ist die Lehre von der *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen (Bild, *eikon*). Diese Lehre verbindet das Menschenbild des Alten und des Neuen Testaments, sie ist der Anthropologie von Juden und Christen gemeinsam.«¹⁰

3.4 Normative Geltung

Der Verfasser des Briefes an die Epheser formuliert den Grundriss der normativ geltenden Verhaltensweise für eine in Christus erneuerte Existenz des Menschen sowohl universell als auch ganz individuell, wenn er schreibt: »So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen« (Eph. 4,13). Die vollendete Gestalt bedeutet an dieser Stelle vor allem die Gemeinschaft der Christen – die *Kirche*. Es geht dabei aber auch um den Einzelnen in der Nachfolge Jesu. Diese Absicht scheint ein paar Zeilen weiter ablesbar zu sein: »Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit« (Eph. 4,24).

Die erwähnte Normativität ist hier grundsätzlich im Sinne einer so genannten *Jesusnorm* gemeint. Sie ist in den neutestamentlichen Schriften sowohl in der Form: *ich bin ... – Ich bin* die Wahrheit, das Leben und der Weg« und der ihr entsprechenden Form: *ich aber ... – Ihr habt gehört ... ich aber sage euch ...* (Mt. 5,21-45), als auch der Form: *wie ich ... – dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe* (Joh. 15,12), zu identifizieren. Ihre Geltung – *kerygmatisch* zwar universell ausge-

¹⁰ Eßer, H.-H., »Zur Verkündigung – Mensch«, in: Coenen Lothar (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Band II, Wuppertal, 1972, S. 938-939.

richtet, damit alle daran teilnehmen können – betrifft jedoch, *religiös* und *ethisch* umgesetzt, nur diejenigen, die sich dafür entschieden haben, die eigene Existenz als Christen gestalten zu wollen.

3.5 Praxisorientiertes Verhalten

Bei diesem Teilespekt des rekonstruierten neutestamentlichen christlichen Menschenbildes geht es uns primär um eine Grundhaltung, die biblisch in einer freien Handlung Gottes zugunsten des Menschen verankert, mit dem Stichwort *Nächstenliebe* zusammengefasst wird. Also um eine Handlung, die in ihrer Vielfalt nicht nur die Lehre Jesu (beispielsweise in der *Bergpredigt*) beinhaltet, sondern auch die so genannten *Tugendkataloge* detailliert zu nennen versuchen. Inhaltlich wird sie als eine praxisbezogene Ausdrucksform der Glaubensverwirklichung im Leben sowohl des *einzelnen Christen* als auch der *ganzen Gemeinde* der Jünger Jesu verstanden. Sie stellt, anders gesagt, eine handlungsorientierte Umsetzung des Christseins dar, die die Gestalt eines konkreten *Einsatzes füreinander* und *für die Gemeinschaft* annimmt. Eines Einsatzes, dessen Vielfalt (vgl. beispielsweise Gal. 5,22; 1 Tim. 6,11 ff.; 2 Petr. 1,5 ff.) man, grundsätzlich, auf einen gleichen Nenner der *Selbstingabe* (vgl. u. a. Röm. 15,1-3) bringen kann. Abgesehen von der Vollständigkeit (bzw. Unvollständigkeit) solcher Kataloge machen sie alle ein starkes Bewusstsein dessen sichtbar, dass die Verwirklichung des Christseins – ausnahmslos – nur inmitten der mitmenschlichen Geschichte, die durch eine radikale Aufgeschlossenheit für den Anderen, der trotz aller möglichen Spannungen grundsätzlich als Nächster und nicht als Gegner und Fremder verstanden wird, zu vollziehen ist, also im Horizont eines zwischenmenschlichen und irdisch realisierten *Miteinander-Seins*.

4. Theologische Interpretationen und ihre Relevanz

Das, sowohl im Rahmen der alttestamentlichen als auch der neutestamentlichen Botschaft, überlieferte Glaubensbekenntnis hinsichtlich der inmitten der Geschichte sich vollziehenden Gott-Mensch-Begegnung stellt Gott immer als den zuvorkommend *Agierenden* und *Sich-frei-Aussprechenden* aber auch den Menschen – aus Liebe zu ihm – *Frei-Ansprechenden* dar. Sie weist jedoch gleichzeitig auch darauf hin, dass zu der Grundverfassung des so zuvorkommend angesprochenen Menschen die Fähigkeit das Wort Gottes zu hören und es frei zu beantworten, konstitutiv gehört.¹¹

¹¹ Vgl. Rahner, K., a.a.O., S. 180-181.

Der bekannteste Aufruf Israels: *Schema Israel* – Höre, Israel (Dtn. 6,4) – verdeutlicht musterhaft ein solches Verständnis der eben erwähnten existentiellen Hör- und Handlungsfähigkeit und des damit verbundenen, biblisch verstandenen, wahren Wesens des Menschen.

Dieses vordiskursiv herauskristallisierte Verständnis ist im Lauf der Jahrhunderte schon viele Male zum Gegenstand des reflektierenden Denkens gemacht worden. Ohne zu versuchen, die Ergebnisse solcher Untersuchungen ausführlich zu besprechen, wollen wir jetzt, im Hinblick auf unser Thema, nur zwei Versuche, die die christliche Glaubenserfahrung bezüglich des christlichen Menschenbildes diskursiv zum Thema machend das theologische Denken des 20. Jahrhunderts wesentlich geprägt haben, skizzenhaft heranziehen. Es geht um den Menschen als *Hörer des Wortes* wie er von Karl Rahner und um den, der als *dramatis persona* von Hans Urs von Balthasar interpretiert wird.

4.1 Karl Rahner – Der Mensch als Hörer des Wortes

Die im Werk *Hörer des Wortes – Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* unternommene Diskussion des Verhältnisses zwischen Religionsphilosophie und Theologie lässt Rahner zur Überzeugung kommen, dass, wenn seine Analysen richtig seien, auch die »Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Wissenschaften im Grunde die Frage einer metaphysischen Anthropologie, die das Wesen des Menschen in einer doppelten Weise zu begreifen hat«¹² sei. Und zwar 1. als einen *Geist* und 2. als *geschichtliches* Wesen. Für Karl Rahner, der in seiner Fragestellung klar von der christlichen Offenbarung inspiriert wird¹³: »der Mensch ist *Geist*, der wesentlich vor dem unbekannten Gott steht, vor dem freien Gott, dessen ›Sinn‹ nicht vom Sinn der Welt und des Menschen her bestimmbar ist, so dass ein positiv und endgültig eindeutiges Verhältnis zu ihm auch nicht von unten her, sondern nur von Gott selbst gestiftet werden kann und der Mensch selbst daher immer mit der Möglichkeit einer Offenbarung dieses Gottes rechnen muss, wobei diese Offenbarung den Menschen erst ganz zu sich selbst bringt, da sein von Gott frei und unableitbar so oder so verfügtes Transzendentenzverhältnis sein konkretes Wesen mitkonstruiert.«¹⁴

Außerdem ist der Mensch, nach Rahner, »eben darin ein *geschichtliches* Wesen, auch und gerade als Geist, so dass er nicht bloß in seiner biologischen Existenz, sondern auch in der Begründung seiner geistigen

¹² Rahner, K., *Hörer des Wortes*, S. 27.

¹³ Vgl. Trützsch, J., »Der Glaube« in: J. Feiner, und M. Löhrer (Hrsg.), *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, S. 792.

¹⁴ Rahner, K., a.a.O., S. 27.

Existenz zu einer Hinwendung zu seiner Geschichte verpflichtet ist. Daraus folgt, dass er von vornherein aus seinem ursprünglichen Wesen schon hingerichtet ist auf das geschichtliche Vorkommnis einer Offenbarung, wenn eine solche sich ereignen sollte, und, wenn Gott als freier sich nicht offenbaren, sich verschweigen wollte, der Mensch darin zum letzten und höchsten Selbstvollzug seiner geistigen und religiösen Existenz käme, daß er auf das Schweigen Gottes hörte.¹⁵ So zeigt sich der Mensch, grundsätzlich, als ein in die Geschichtlichkeit eingetauchter und gleichzeitig sie ununterbrochen mitkonstruierender Geist, der über eine apriorische Möglichkeit des Hörenkönnens einer möglicherweise ergehenden Offenbarung Gottes verfügt¹⁶ – als ein, in seiner Grundverfassung, Hörer des Wortes und des Schweigens Gottes.

Wenn sich der Mensch aber als derjenige erfährt, der für eine möglicherweise ergehende Offenbarung offen ist, so ist auch nicht unbegründet danach zu fragen, *ob* und *wie* die dieser Möglichkeit vorausgesetzte Grundverfassung des Menschen selbst, die wir sogar als eine logosphärische Basisdimension der menschlichen Existenz bezeichnen können, nicht ausschließlich auf das geschichtliche Vorkommnis einer Offenbarung Gottes hin gerichtet ist, sondern sowohl für einen rein menschlichen Enthüllungsprozess des eigenen Wesens und damit auch für die, ihm entsprechenden, diskursiv aufgebauten Wissenschaften, als auch für ein zwischenmenschliches Zusammenleben von Relevanz sein könnte. Dies umso mehr, dass nach Rahner, die logosphärische Grunddimension, die als eine Hör- und Ansprechstruktur des Menschen als eines *Geistes* zum Vorschein kommt, sich insofern nicht nur auf das ursprünglich göttliche Wort hin gerichtet zeigt, inwiefern das Wort Gottes selbst, um von sich her hörbar sein zu können, als Menschenwort ergehen können muss.¹⁷ So lässt die Interpretation Rahners eine Frage zu, die sich nicht nur nach der Relevanz der konstitutiven Logostruktur des Menschen für eine eventuelle Offenbarung Gottes, sondern auch überhaupt, nach dem je Einzelnen und seiner Menschenwelt stellt.

Dabei geht es uns vornehmlich einerseits um den *menschlichen Logos*, um das *innere Wort* – wie es schon bei Augustinus verstanden wird, aber auch gegenwärtig, wiederum bei den philosophisch-hermeneutischen Untersuchungen auftaucht – und um seine erkenntnistheoretische und ethische Relevanz, anderseits aber um seine interpretierende *Äußerung*, die durch ein ausgesprochenes Menschenwort, ein Medium des inneren Wortes, zustande kommt, und dabei um die damit verbundene Eigenverantwortung vor diesem inneren Wort. Schließlich darum, *ob* und wenn Ja, dann *wie* es durch das Antlitz des Anderen mich anspricht?

¹⁵ Rahner, K., a.a.O., S. 27.

¹⁶ Vgl. Rahner, K., a.a.O., S. 21.

¹⁷ Vgl. Rahner, K., a.a.O., S. 181.

4.2 Hans Urs von Balthasar – Der Mensch als *dramatis persona*

Das uns interessierende Thema einer den biblischen Hintergrund bewahrenden, diskursiv erarbeiteten christlichen Interpretation der menschlichen Existenz behandelt Hans Urs von Balthasar vornehmlich in der *Trilogie*, die aus *Herrlichkeit*, *Theodramatik* und *Theologik* besteht. Vor allem aber ist die *Theodramatik* diesem Thema gewidmet. Wir haben hier weder die Möglichkeit noch die Absicht, die Anthropologie Balthasars und sein damit verbundenes Menschenbild ausführlich zu erörtern. Es genügt hier einfach nur auf die Grundzüge eines solchen Verständnisses hinzuweisen und zwar auf den Lebenshorizont des je einzelnen Menschen und auf die wichtigsten Elemente seines Daseins.

Nach Balthasar bildet den Haupthorizont der vorgenommenen Untersuchungen hinsichtlich des christlich verstandenen Menschen, der zugleich den erwähnten Lebenshorizont darstellt, ein, durch die biblische Offenbarung kundgetane, von Gott her mit Welt und Mensch jetzt schon inszeniertes Drama, in dem wir uns als Mitspieler vorfinden.¹⁸ Ein von Gott her organisiertes Spiel der Freiheiten¹⁹, das aus diesem Grund einen dramatischen Charakter zeigt und in dessen Mittelpunkt der konkrete Mensch – eine durch die unendliche Freiheit erschaffene endliche Freiheit – von vornherein als der *Partner* Gottes steht.²⁰

Anders gesagt: Die absolut freie Entscheidung der unendlichen Freiheit ein solches Spiel in Gang zu bringen, das heißt, sich eine Welt und in ihr einen freien Menschen durch das eigene, ergehend konstituierende Wort gegenüberzustellen und dann den Menschen zu einer Mitwirkung als *Partner* aufzufordern, bedeutet, dass der Mensch Gott als dem Schöpfer Auge in Auge gegenüber gestellt ist²¹, dass dieser Gott sich ihm frei erschließt, sein inneres Wort zuspricht²² und so ihm durch eine solche Mitteilung des Wortes gleichzeitig auch den eigenen Innenraum göttlichen Lebens zugänglich macht²³, »um sich darin zu bewegen«.²⁴

¹⁸ Vgl. Balthasar, H.U., *Theodramatik*, Band II, Teil 1 – *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976, S. 9.

¹⁹ Vgl. Balthasar, H.U., a.a.O., S. 365.

²⁰ Vgl. Balthasar, H.U., a.a.O., S. 306.

²¹ Vgl. Balthasar, H.U., a.a.O., S. 363.

²² Vgl. Balthasar, H.U., a.a.O., S. 367.

²³ Balthasars Idee der göttlichen Mitteilung durch ein eigenes, inneres Wort Gottes und der sich daraus ergebenden Konsequenzen, sowohl für den Geber, als auch für den Empfänger, schildert treffend das folgende Zitat: »Will Gott sich selbst seinen Geschöpfen mitteilen, so muss vorausgesetzt werden, dass er sprechend sein eigenes, absolutes Wesen eröffnend mit-

Konsequenterweise²⁵ wird auch langsam klar, dass der so begriffene Mensch den sich mitteilenden »Gott in keiner Weise mehr als einen Maßstab für sich, den Menschen, benützen kann, sondern es dulden muss, selber von Gott gemessen und gerichtet zu werden«.²⁶

So wird der Mensch, für Balthasar, eben durch eine so erschaffend freie Handlung der unendlichen Freiheit zu *dramatis persona* gemacht. Um diesen Begriff gemäß Balthasars Anthropologie korrekt zu verstehen, bedürfen die beiden Teile dieses Begriffes umrissweise einer näheren Erklärung, zumindest in Ansätzen.

Der Mensch erfährt sich als »*dramatis persona*« in einem mindestens doppelten Sinne des Wortes. Erstens als derjenige, der an einem göttlichen Drama teilnimmt. Zweitens als der, dessen eigene Existenz ihm ein quälendes Rätsel ist.

Sein dramatischer Charakter, im ersten Sinne, besteht vornehmlich darin, dass er sich in einem nicht von ihm veranstalteten Spiel der Freiheiten je schon als Mitspieler vorfindet, und – was die Situation noch verschärft – er kann, von sich aus, aus dem Verlauf der ihm entsprechenden, ebenso dramatischen Handlung nicht heraustreten, »um erst einmal zu überlegen, als was er eigentlich spielen will. Er ist ungefragt im Spiel, er spielt faktisch eine Rolle – aber welche?«.²⁷

Die zweite Bedeutung dagegen, scheint dort aufzutauchen, wo der Mensch sich selbst als ein Rätsel entdeckt. »Für sich selbst ist er, nach Nietzsche, »das noch nicht festgestellte Tier«; an ihm ist es auf jeden Fall, sich selbst bestimmen zu müssen, wobei offen bleibt, ob diese Bestimmung – soweit sie gelingen kann – sich schließlich nur vor ihm und durch ihn selbst (im Gelingen oder Misserfolg des Menschen) oder vor einer anderen richtenden Instanz rechtfertigen muss. Immerhin ist schon beizufügen: Der im Spiel begriffene Mensch lebt in einer drama-

teilt und zu diesem Behuf den geschaffenen Geist befähigt, eine solche Mit-teilung auch als das, was sie ist und meint, als Teilhabe am Absoluten aufzufassen. Das sich zum Geschöpf herabneigende Absolute erreicht das Geschöpfliche wesentlich nur, wenn es dieses über sich selbst und seinen ganzen Wesensbestand zu sich emporzieht, ihm Einlass und Heimatrecht in der Sphäre des Absoluten gewährt. Anders gesagt: eine solche Selbstmitteilung des Absoluten muss zugleich seinhaft (wesentlich) und worthaft (geisthaft, erklärend) sein: »Teilnahme an der göttlichen Natur« ohne worthafte Mitteilung ist ebenso undenkbar wie worthafte Mitteilung ohne wesenhafte Teilnahme. Vom Geschöpf aus gesprochen: Bestimmung zur Teilnahme an der göttlichen Natur muss auch erkennbare Berufung dazu sein«. Balthasar, H.U., a.a,O., S. 366.

²⁴ Balthasar, H.U., a.a,O., S. 367.

²⁵ Balthasar, H.U., a.a,O., S. 363.

²⁶ Balthasar, H.U., a.a,O., S. 363.

²⁷ Balthasar, H.U., a.a,O., S. 312.

tischen Bewegung, die von einem »ersten Akt« herkommt und auf einen »letzten Akt« hinführt. Soll das Spiel sinnvoll sein, so muss wenigstens im letzten eine Überwindung der Ge- oder Zerbrochenheit des jetzigen Zustandes angesetzt werden, und doch wohl auch im ersten, wie immer man diesen – in der Idealität oder Realität – ansetzen mag. Unmittelbar vorstellbar sind die ursprüngliche wie die resultierende Ganzheit nicht; religiöse und mythische Bilder von einem heilen paradiesischen Urzustand und einem endzeitlichen goldenen Zeitalter sind nicht mehr als die formale Anmeldung eines Postulates. Dass ein solches in einem menschheitlichen Ursprungsgedächtnis oder einem eindeutig von der Menschheit anstrebbaren Endzustand verankert sei, bleibt unbeweisbare Behauptung.²⁸

Der Mensch nimmt aber an diesem so skizzenhaft umrissenen Drama als *persona* teil. Er ist »*dramatis persona*« in dem Sinne, dass »der Begriff Person für die übernatürliche, gottunmittelbare Einmaligkeit der berufenen Menschen aufgespart wird«.²⁹ »Person zu sein« wird hier also nicht im gängigen oder auch philosophischen, sondern im theologischen Sinne verstanden.

Nach Balthasar erhält damit das Individuum, das das Wort Gottes empfängt, auch eine neue Qualität: »die der *einmaligen Person*«. Diese Kategorie tritt erst im Biblisch-Christlichen ans Licht, auch das vorchristlich als Heros ausgezeichnete oder als König das »Groß-Ich« des Volkes vor Gott repräsentierende Individuum war nicht in diesem Sinne Person. Die Person leuchtet im Individuum dort auf, wo sie vom schlechthin einmaligen Gott ihren ebenso schlechthin einmaligen (weil von Gott gewählten) Namen zugesprochen erhält, einen »neuen Namen, den niemand kennt als nur, wer ihn empfängt« (Offb. 2,17). Der »neue Name« (Jes. 62,3), der »andere Name« (Jes. 65,13), die Umbenennung (Gen. 17,5; 32,28 ff.; Jes. 60,14; 62,4; Hos. 2,3; Joh. 1,42) weist darauf hin, dass der Mensch, der bisher ein natürliches Individuum in der Gattung war, nunmehr in einen »übernatürlichen« unmittelbaren Bezug zu Gott tritt, eine persönliche Berufung und entsprechende Begabung erhält. [...] Etwas vom Glanz der Einmaligkeit der freien Gottheit fällt auf Wesen und Antlitz des Erwählten und hebt ihn aus der natürlichen Gattung heraus, isoliert ihn für ein Aug-in-Auge mit Gott, das ihn jedoch nicht der Welt entrückt, sondern ihn zu einer gottgegebenen Aufgabe unter seinen menschlichen Brüdern begibt«.³⁰

²⁸ Balthasar, H.U., a.a,O., S. 312-313.

²⁹ Balthasar, H.U., a.a,O., S. 369.

³⁰ Balthasar, H.U., a.a,O., S. 368-369.

5. Angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen

Die erwähnte Welt, in der der Mensch sich bewegt, sowohl als theologisch-philosophisch verstandener *Hörer des Wortes* als auch als *dramatis persona*, um beispielsweise nur die beiden umrisshaft angeprochenen Theorien zu nennen, ohne all die im Laufe der Jahrhunderte entstandenen hier aufzuzählen, erscheint vor unseren Augen als ein komplexes Spannungsfeld.

Eine der neuesten Analysen der für unseren Kontinent charakteristischen *Lebenslage der Europäer* zeigt, dass »die vielleicht größte Dringlichkeit, die im Osten wie im Westen den Kontinent durchzieht, in einem wachsenden *Bedürfnis nach Hoffnung* besteht, um dem Leben und der Geschichte einen Sinn zu geben und gemeinsam weitergehen zu können«.³¹ Es wird begleitet von einem »Anschein des Verloreneins. Viele Männer und Frauen scheinen desorientiert, unsicher und ohne Hoffnung zu sein [...]«.³² Man kann sogar von einer *Zersplitterung des Daseins* sprechen: »es überwiegt ein *Gefühl der Vereinsamung*; Spaltungen und Gegensätze nehmen zu. Unter anderen Symptomen dieses Zustandes erfährt das heutige Europa [...] die Fortdauer oder das Wiederaufflammen ethnischer Konflikte, das Wiederaufleben gewisser rassistischer Verhaltensweisen, die interreligiösen Spannungen, [...] die Zunahme einer allgemeinen sittlichen Gleichgültigkeit und einer krampfhaften Sorge um die eigenen Interessen und Privilegien«.³³

Zugleich erfährt der Mensch selbst eine *ethische Fragwürdigkeit der eigenen Existenz*. Ihre Grundzüge stellt treffend das folgende Zitat dar: »Im Menschen liegt eine befremdliche Dualität, die zu einem ethischen Paradox führt. Wir besitzen Definitionen von guten Eigenschaften wie von schlechten, und zwar nicht als veränderlichen, sondern als solchen, die allgemein durch die Zeiten hindurch und hinsichtlich der ganzen Gattung als gut und schlecht betrachtet werden. Beim Guten pflegen wir an Weisheit, Toleranz, Freundlichkeit, Großmut, Bescheidenheit zu denken, während Eigenschaften wie Grausamkeit, Habgier, Selbstsucht, Raffsucht und Raubgier allgemein als unerwünscht angesehen werden. Und doch sind in der Struktur unserer Gesellschaft die so genannten und als solche betrachteten guten Eigenschaften durchwegs Begleiter des Misserfolges, während die schlechten die Grundsteine des Erfolges

³¹ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa*, Rom, 2003, Nr. 4.

³² Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa*, Nr. 7.

³³ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa*, Nr. 8.

sind. Ein Mensch – einer mit ›Prinzipien‹ – wird, während er die abstrakt guten Qualitäten liebt und die abstrakt schlechten verabscheut, dennoch den beneiden, der aufgrund seiner schlechten Eigenschaften wirtschaftlich und gesellschaftlich erfolgreich war, den dagegen verachten, dessen gute Eigenschaften ihm Misserfolg einbrachten. [...] So bewundert der denkende oder der träumende Mensch die Entwicklung zum Aussterben hin, aber im nicht denkenden Trieb, der ihn in Wirklichkeit antreibt, strebt er zum Überleben. Vielleicht ist kein anderes Lebewesen sosehr zwischen Alternativen zerrissen«.³⁴

Es genügt hier, nur diese paar Beispiele in Betracht zu ziehen, um die Komplexität der menschlichen Lebenslage des Einzelnen und des gesellschaftlichen Zusammenlebens skizzenhaft zu verdeutlichen. Angesichts eines solchen Zustandes hat man den Eindruck, als ob das Bemühen des menschlichen Geistes heutzutage weder im Bereich der Philosophie, Religion und Ethik noch in dem der Wissenschaft einen dauerhaft befriedigenden Einsatz leisten könnte. Das gilt auch überwiegend für ein christliches Menschenbild.

Das christliche Verständnis vom Menschen und von der Welt ist im Laufe der Zeit unterschiedliche Wege gegangen. Sowohl den eines – die ursprüngliche Einheit von *auditus* und *intellectus fidei* des gehörten Offenbarungswortes Gottes aufbewahrend – kritisch fragenden und systematisierenden Bemühens des Menschen³⁵, das uns doch nicht selten aufgrund der dort angewandten biblischen, kirchlichen und theologischen Bildern und Begriffe schwer fällt, als auch den, entlang dessen sich ein Übergang von einem kerygmatischen Glaubensbekenntnis zu einem immer mehr bloß diskursiv erarbeiteten Kulturphänomen vollzogen hat. Diese letzte Verfahrensweise könnte man sogar modellhaft als einen Übergang vom Offenbarungsglauben und damit verbundenen Verständnis vom Menschen zu einem Glauben und zu einer Anthropologie innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – im breiten Sinne des Wortes – bezeichnen. Als einen Prozess, der unter anderem darin bestehen würde, dass er, anstatt an seine Lebensquelle gebunden bleibend die Kultur zu inspirieren und den Gegenstand des Offenbarungsglaubens zu prüfen, sich von dieser Quelle immer radikaler entbunden hat und gleichzeitig, in zunehmendem Maße, die Gestalt einer, der religiösen Grunddimension entleerten, kultur- und religionswissenschaftlichen Deskription angenommen hat.

So erscheint ein christliches Menschenbild oft, wie das De Lubac zu Recht festgestellt hat, abgegriffen und farblos.³⁶ Es ist zwar immer noch

³⁴ Steinbeck, J., *The Log from the sea of Cortez*, S. 156, in: Balthasar, H. U., *Theodramatik*, II/1 – *Der Mensch in Gott*, S. 308–309.

³⁵ Vgl. Rahner, K., *Hörer des Wortes*, S. 20.

³⁶ Vgl. De Lubac, H., *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, S. 15.

da, aber entweder als ein immer ohnmächtigeres Relikt einer Epoche und eines Sprachgebrauches, die den Eindruck erwecken schon mehr oder weniger der Vergangenheit anzugehören, oder sogar als ein Gespenst, – die Frucht der sich vollziehenden Verwandlung seines Kerns – das im Stande ist, auch andere Gespenster zu wecken.

Und doch, wie die Analysen Rahners und Balthasars zeigen, die Realität, die ein solches christliches Menschenbild vermitteln möchte, erscheint in ihrem ursprünglichen Kern farbig, mächtig und menschenfreundlich. Dies scheint jedoch nur dort deutlich zu werden, wo wir prinzipiell nicht mit einem bloßen, wenn auch aufklärerisch vielschichtigen Diskurs, sondern primär mit einer *existentiellen Bindung* des ganzen Menschen an den weltüberlegenen, absoluten und persönlichen Gott, die einen Aufklärungsprozess selbstverständlich zulässt, zu tun haben.³⁷ Dort also, wo der Mensch das wahre Wesen der Religion wiederentdeckt.

Diese grundlegende *conditio sine qua non* scheint für Rahner von einer so großen Bedeutung zu sein, dass er nicht zögert festzustellen: »Alle empirisch feststellbaren ›Religionen‹ sind nur insofern Religionen, als ihnen diese existentielle Bindung des Menschen an den lebendigen Gott wirklich gelingt«.³⁸

Was aber könnte dies für den heutigen Menschen bedeuten? Mit dieser Fragestellung möchte ich, zum Schluss, ein schon oben berührtes Vermittlungsproblem des christlichen Glaubens und des christlichen Menschenbildes, das sich daraus ergibt, ganz kurz ansprechen. Wir glauben zwar, dass uns bei der Weitergabe der evangelischen Botschaft der Geist Gottes unterstützt. Wir aber, da wir uns als Menschen an die Mitmenschen wenden, können diese vielfältige Vermittlung nur durch das *menschliche Medium* vollziehen. Deswegen wird die schon bei der Begriffsbestimmung erwähnte Tragweite des Evangeliums verwischt, wenn wir die wesentlich kerygmatische Vermittlung der zutiefst dynamischen Botschaft des Evangeliums in ihren kulturabhängigen Ausdruckformen der Theologie und der Ethik zu verewigen und dadurch auch zu versteinern versuchen.

Der *Glaube*, der mit der *Theologie* und mit der *Ethik* nicht zu wechseln ist, fasst die beiden oben genannten Komponenten – also sowohl die Erfahrung der Gott-Mensch Begegnung, ihre existentielle Erläuterung und Geltung, als auch ihre theoretische Beschreibung – zusammen. Er lässt sich aber weder auf das Eine noch auf das Andere reduzieren, da uns hier Gott entgegenkommt, »dessen ›Sinn‹ nicht vom Sinn der Welt und des Menschen her bestimmbar ist, so daß ein positiv

und endgültig eindeutiges Verhältnis zu ihm auch nicht von unten her, sondern nur von Gott selbst gestiftet werden kann«.³⁹

In diesem Sinne, insofern der christliche Glaube im Evangelium Jesu, dass *Jesus selbst ist*, verankert bleibt, bleibt er auch als eine lebendige und Leben schenkende Urquelle zugänglich; als die Quelle, die die christlichen Menschenbilder ständig zu reinigen und zu erfrischen, aber auch dort, wo wir mit den Gespensterfällen zu tun hätten, zu beleben versucht. Konsequenterweise scheint auch ein sich daraus ergebendes, christliches Menschenbild nur so zum Wegweiser einer, angesichts des Anscheins des Verloreneins, hoffnungsvollen Richtung werden zu können.

Wo aber eine vielfältig formulierte Entbindung von Gott auftritt, wo der Mensch nicht mehr als *Hörer des Wortes Gottes* und sein *Partner* sich selbst und die Welt mitkonstruieren will, dort läuft man der Gefahr eines Fundamentalismus und einer Tragödie des religiös gefärbten Missverständnisses und sogar des Hasses entgegen. Dort können die trennenden Mauern der Feindschaft, die Jesus durch sein Sterben abgerissen hat (vgl. Eph. 2,14b.) neu aufgebaut werden, und ein *einst christliches* Menschenbild kann sich zum tragischen Sklavenjoch verwandeln.

³⁷ Vgl. Rahner, K., *Hörer des Wortes*, S. 182.

³⁸ Rahner, K., a.a.O., S. 182.

³⁹ Rahner, K., a.a.O., S. 27.