

Anna Jani – Balázs M. Mezei (Hg.)
FIDES ET RATIO IM KONTEXT: THEOLOGISCHE UND
PHILOSOPHISCHE ANNÄHERUNGEN

Betschart Christof, «Christologie als Ausgang der Anthropologie. Theologische Anthropologie im Anschluss an *Gaudium et spes* und *Fides et ratio*», in Anna Jani – Balázs M. Mezei (Hg.), *Fides et ratio* im Kontext: Theologische und philosophische Annäherungen, Nordhausen, Traugott Bautz, 2020, 31-47.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
ZUR AKTUALITÄT DER ENZYKLIKA <i>FIDES ET RATIO</i>	
BALÁZS M. MEZEI	
The Encyclical <i>Fides et ratio</i> and the Notion of Revelation on the basis of the “sensus populi”	13
CHRISTOF BETSCHART, O.C.D.	
Christologie als Ausgang der Anthropologie. Theologische Anthropologie im Anschluss an <i>Gaudium et spes</i> und <i>Fides et ratio</i>	31
MICHAEL WLADIKA	
‘Doctrina Platonica et Neoplatonica paulatim christianae redduntur’. Paulus und Augustinus in Fides & Ratio §§ 36-41.....	48
MÁTYÁS SZALAY	
Contribution to evaluate Fides et ratio. Reflections on <i>philosophari in Maria</i>	65
GÁBOR AMBRUS	
When Understanding Is Guided by Faith and When It Is Not: A Dialogue with John Paul II’s Encyclical <i>Fides et Ratio</i>	86
AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK	
Who am I? An Answer of <i>ratio</i> and an Answer of <i>fides</i>	98
IM GESPRÄCH MIT DER MODERNE: KIRCHENRECHT UND POLITISCHES DENKEN	
SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.PRAEM	
Pillars of Christian Law Philosophy: Theology, Law, and Canon Law.....	115

Inhalt

LÁSZLÓ GÁJER 19th Century Catholic Political Thinkers and the Question of Faith (Lamennais, Tocqueville, Acton)	131
GRZEGORZ HOŁUB Human Enhancement and Religion.....	146
ROCCO BUTTIGLIONE Mut zum Denken	156
HOLGER ZABOROWSKI Religion und säkulare Moderne. Jürgen Habermas und der eigensinnige Ernst des Christentums	169
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ Zum Vernunft des Glaubens. Zum Pontifikat Benedikts XVI.	191
ANNÄHERUNGEN: THEOLOGIE UND KONTINENTALPHILOSOPHIE	
ISTVÁN M. FEHÉR Verstandene Stimmung – gestimmtes Verstehen. Wandlung des europäischen Menschenbildes mit Blick auf die phänomenologisch-hermeneutische Fassung der Stimmungen und ihre Bedeutung für die Theologie.....	205
GERGELY BAKOS, O.S.B. What has Wine Tasting to do with Infinity?	221
KRISZTIÁN VINCZE Die Philosophie als „Herrin und Magd der Theologie“ Bernhard Weltes Religionsphilosophie.....	229
ATTILA PUSKÁS Der Dialog von Philosophie und Theologie in Hans Urs von Balthasars Denken	247

FRANZ-XAVER HEIBL	
Zur „Phänomenologie des Glaubens“ im Gespräch mit Bonaventura, Romano Guardini und Joseph Ratzinger	270
DIE KONTRIBUTION EDITH STEINS: GLAUBE UND VERNUNFT	
BEATE BECKMANN-ZÖLLER	
Rationalität des Menschen und seine Empfänglichkeit für religiöse Erlebnisse von Wiedergeburt und Gaben des Heiligen Geistes bei Edith Stein	293
PETER VOLEK	
Die Beziehung zwischen Glauben und Vernunft nach Edith Stein	314
ANNA JANI	
Die Offenheit des Zusammendenkens. <i>Fides et ratio</i> und der „Sinn und Möglichkeit einer christlichen Philosophie“ bei Edith Stein	326
Über die Autoren	348

Christologie als Ausgang der Anthropologie

Theologische Anthropologie im Anschluss an *Gaudium et spes* und *Fides et ratio*

Christof Betschart, O.C.D. (Rom)

Abstract: In *Gaudium et spes* finden sich zwei verschiedene Ansätze für eine Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Christologie: Der erste geht von der Anthropologie aus, um zur Christologie als Krönung zu gelangen (von GS 12 bis GS 22), wogegen der zweite die Anthropologie innerhalb der Christologie ausarbeitet (GS 22 für sich betrachtet). Ein dritter Ansatz soll die Grenzen der beiden ersten überwinden: Eine christliche Philosophie, wie sie in der Enzyklika *Fides et ratio* und bei Edith Stein zu finden ist, bietet einen Mittelweg an, der von der Christologie ausgehend zur Anthropologie zurückkehrt. Eine theologische Anthropologie wäre dann interdisziplinär sowohl philosophisch als auch theologisch zu gestalten. Exemplarisch wird das anhand der Zusammengehörigkeit von Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft sowohl in der Genesis als auch bei Paulus aufgezeigt. Es ist danach zu fragen, was diese Glaubenswahrheit für das menschliche Personsein und -werden bedeutet.

Einleitung

Das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft in der danach benannten Enzyklika *Fides et ratio* wird in diesem Beitrag im Hinblick auf die theologische Anthropologie untersucht, wie sie sich im Anschluss an das zweite Vatikanische Konzil ausgebildet hat. Insbesondere im ersten Kapitel von *Gaudium et spes* sind zwei Wege zu erkennen, wovon der erste von der Anthropologie zur Christologie gelangt und der zweite die Anthropologie ganz in die Christologie einbindet. Es ist zu fragen, ob das Verständnis christlicher Philosophie, das in der Enzyklika präsentiert wird und bereits vorher etwa bei Edith Stein anzutreffen ist, nicht einen dritten, heute für die theologische Anthropologie relevanten Weg weisen könnte. Eine solche theologische Anthropologie hätte durchaus einen Ausgangspunkt im christlichen Glauben, der dann aber nicht nur theologisch, sondern interdisziplinär sowohl philosophisch als auch theologisch ausgearbeitet würde. So wäre ein Mittelweg gefunden, der die tendenziellen Grenzen der beiden genannten Wege überwinden könnte: erstens würde nicht mehr eine voll ausgearbeitete philosophische Anthropologie

vorausgesetzt, sondern diese wäre eben auch erst ausgehend vom Glauben erreichbar und zweitens würde die Tendenz einer Reduktion der Anthropologie auf Christologie verhindert. In einem dritten Teil soll gezeigt werden, was ausgehend von der *imago Dei*-Lehre bei Paulus und in der Genesis für eine so verstandene theologische Anthropologie wichtig sein könnte.

1. *Anthropologie und Christologie in Gaudium et spes*

Das Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Glaube betrifft auch die Anthropologie und besonders das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie. Man könnte dieses Verhältnis anhand von *Fides et ratio* und der darin aufgezeigten Wechselwirkung des *credo ut intellegam* und des *intellego ut credam* aufzeigen.¹ Doch hier möchte ich vielmehr auf eine der Quellen der Enzyklika von Johannes Paul II. eingehen:

„Ich kann besonders im Rahmen dieser Enzyklika nicht vergessen, daß ein ganzes Kapitel der Konstitution *Gaudium et spes* gleichsam eine Zusammenfassung biblischer Anthropologie und damit auch Inspirationsquelle für die Philosophie darstellt. Auf jenen Seiten geht es um den Wert der nach dem Bild Gottes geschaffenen menschlichen Person, es werden ihre Würde und Überlegenheit über die übrige Schöpfung begründet und die transzendente Fähigkeit ihrer Vernunft aufgezeigt [GS 14f.]“².

Die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* ist unumgänglicher Ausgangspunkt der postkonziliären theologischen Anthropologie. Wie in *Fides et ratio* erwähnt, ist dafür das erste Kapitel im ersten Teil mit dem Titel *Die Würde der menschlichen Person* ein zentraler Text.³ Die Anthropologie wird darin in der

¹ So der Titel der Kapitel zwei und drei der Enzyklika *Fides et ratio* (Sigel: FR gefolgt von der Paragraphenzahl), vgl. FR 16-23 u. FR 24-35. Zitiert wird nach folgender deutscher Übersetzung: JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft* (14. September 1998), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, Bonn, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2014⁷ (lateinisches Original: AAS 91 (1999) 5-88).

² Vgl. JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, §60.

³ Ausführlicher bin ich darauf in einem kürzlich erschienenen Artikel eingegangen: CHRISTOF BETSCHART, „*L'imago Dei* dans *Gaudium et spes*. La relation entre anthropologie et christologie en vue d'une anthropologie théologique postconciliaire“, *Terecianum* 69 (2018/1) 115-155. In diesem ersten Teil werden einige Aspekte daraus aufgenommen.

imago Dei-Lehre untersucht, wobei zwei biblische Referenzen zu artikulieren sind: einerseits die Genesisstellen (Gen 1,26f., Gen 5,1-3, Gen 9,6), wonach der Mensch als Mann und Frau nach dem Ebenbild Gottes gestaltet ist, und andererseits die neutestamentliche Aussage, dass Christus selbst Gottes *eikōn* ist (Kol 1,15; 2 Kor 4,4). Je nach der Artikulierung dieser Stellen kann das Verhältnis von Anthropologie und Christologie bestimmt werden.

Diesbezüglich muss man sich hüten, das erste Kapitel von *Gaudium et spes* allzu harmonisierend zu lesen. Ziemlich deutlich kann man zwei verschiedene Wege erkennen, auch wenn diese einander nicht unbedingt ausschließen. Um besser zu verstehen, was auf dem Spiel steht, beginne ich mit einer leicht überspitzten Darstellung. Der erste Weg geht von der Anthropologie zur Christologie und der zweite entfaltet die Anthropologie im Rahmen der Christologie.

1.1. Der erste Weg: von der Anthropologie zur Christologie

Der erste Weg ist erkennbar in der Struktur des ersten Kapitels als Ganzes (GS 12-22), denn dieses beginnt mit der *imago Dei*-Aussage gemäß der Genesis und integriert anschließend verschiedene Elemente einer philosophischen Anthropologie (beispielsweise die leiblich-seelische Konstitution, Vernunft, Gewissen und Freiheit). Diese mehrheitlich philosophisch ausgeführte Anthropologie wird im letzten Paragraphen (GS 22) auf Christus, das Ebenbild Gottes *par excellence*, hin gelesen, der die Anthropologie – insbesondere in Bezug auf die menschliche Berufung – erfüllt. Im Hintergrund steht die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade, das im Anschluss an die Debatten nach dem Trienter Konzil und gegen den Vorschlag von de Lubac in *Surnaturel*⁴ (1946) nicht nur als Unterscheidung, sondern tendenziell als Trennung aufgefasst wurde. So etwa lautet die emblematische Kritik Joseph Ratzingers in seinem Kommentar des ersten Kapitels von *Gaudium et spes* im *Lexikon für Theologie und Kirche*-Ergänzungsband:

„Indes schien vielen, besonders Theologen des deutschen Sprachraumes, die Abwendung von einer in Philosophie und Theologie geteilten Anthropologie längst nicht radikal genug; sie waren überzeugt, daß man im Grunde doch bei einer allzusehr im Sinn eines bloßen Nebeneinanders verstandenen Natur-Übernatur-Schematik verblieben war und daß man noch immer von der Fiktion ausging, als lasse sich zunächst ein rationales philosophisches Menschenbild von allgemeiner Einsichtigkeit konstruieren,

⁴ Vgl. HENRI DE LUBAC, *Surnaturel. Étude historique*, Théologie 8, Paris, Aubier 1946.

[...] dem dann die eigentlich christlichen Aussagen als eine Art von krönendem Abschluß angefügt wurden“⁵.

Freilich ist die Kritik überspitzt formuliert, denn tatsächlich wird vor dem Paragraphen 22 keine rein philosophische Anthropologie ausgeführt, auch wenn der Bezug auf Christus nicht ausgearbeitet ist. So wurde beispielsweise der Paragraph 13 über die Sünde gegen Ende der Redaktion eingefügt, der explizit auf die Erneuerung durch Christus vorausweist.⁶ Und obwohl im Paragraph 17 über die Freiheit das Schweigen über Christus nicht wirklich erlaubt, die Freiheit als von Christus befreite herauszustellen, ist doch gesagt, dass die „wahre Freiheit“ nur „mit Hilfe der Gnade Gottes“ möglich ist. Trotzdem wurde dieser Weg, der zuerst (trotz dem eingeschalteten Paragraphen über die Sünde) Elemente einer philosophischen Anthropologie einführt und dann erst die christologische Erfüllung in den Blick nimmt, nach dem Konzil nicht wirklich weitergeführt. Das sieht man nicht nur in der neu gebildeten Disziplin der theologischen Anthropologie, die sich vorzugsweise auf den Paragraphen 22 berufen, sondern auch in offiziellen Texten, besonders bei Johannes Paul II., der diesen Paragraphen den „Höhepunkt jenes Abschnittes“ nennt, der zu den „festen Bezugspunkten [s]eines Lehrens“ (FR 60⁷) gehöre. Damit sind wir bereits beim zweiten Weg angelangt.

1.2. Der zweite Weg: die Anthropologie innerhalb der Christologie

Der zweite Weg kann als eine Alternative verstanden werden, die schon vor dem Konzil vorbereitet wurde und dann im letzten Paragraphen für sich betrachtet verdichtet vorliegt. Sicherlich hatte dieser Paragraph den größten Einfluss auf die heute von katholischen Theologen ausgearbeitete

⁵ JOSEPH RATZINGER, „Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*² Ergänzungsband 3 (1968) 313-354, hier 316.

⁶ *Gaudium et spes* 13 wurde erst 1965 in der vierten und letzten Session des Konzils in der Verbesserung des Ariccia-Textes (*textus recognitus*) eingefügt; vgl. dazu THOMAS GERTLER, *Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Erfurter theologische Studien 52, Leipzig, St. Benno 1986, 397 u. 405.

⁷ Vgl. *Fides et ratio* 12 und *Redemptoris hominis* 8; vgl. ebenfalls PIERRE D'ORNELLAS, „Mgr Wojtyla et la constitution *Gaudium et Spes*: l'Église et la personne humaine“, *Recherches Philosophiques* 5 (2009) 185-204.

theologische Anthropologie. Sie ist ganz vom Binom Anthropologie-Christologie, Adam-Christus, bestimmt:

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“⁸

Wenn das Geheimnis des Menschen sich erst vom fleischgewordenen Wort aufklären lässt, dann erschließt Christus nicht nur die eine, übernatürliche Berufung des Menschen, sondern auch den Menschen sich selbst. Tatsächlich wird in der Folge ausgeführt, dass im fleischgewordenen Wort nicht nur „die eben genannten Wahrheiten ihren Ursprung haben“ (GS 22), sondern auch „ihren Gipfelpunkt erreichen“ (GS 22). Mit den genannten Wahrheiten ist sehr wahrscheinlich das ganze vorausgehende Kapitel gemeint, das folglich nicht nur auf Christus als Krönung oder Gipfelpunkt ausgerichtet ist, sondern auch in ihm gründet, was bedeutet, dass die ganze Anthropologie von der Christologie umfasst wird. Doch wenn das ganze Menschsein nur von Christus her erschlossen ist, dann wäre keine philosophische Anthropologie mehr möglich. Freilich wird diese radikale Interpretation vom Text ausgeschlossen, weil Christus den Menschen sich selbst „voll“ (*plene*) kundtut. Damit ist aber gleichzeitig auf die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie und auf die Erfüllungslogik des ersten Wegs verwiesen: Christus erfüllt das, was auch rein philosophisch schon zugänglich ist.

1.3. Zu den Grenzen beider Wege

Beide Wege haben ihre Grenzen, die, wenn auch in einem verschiedenen Zusammenhang, von Luigi Serenthà treffend charakterisiert worden sind:

„Die erste Theologie sagt Dinge über den Menschen, aber sie riskieren, nicht christlich zu sein; die zweite versucht, diese nicht zu sagen, um christlich zu sein. Aber dieses nicht-christliche Sprechen und dieses christliche Nicht-Sprechen haben ein tatsächliches christologisches Schweigen über die Realität des Menschen gemeinsam.“⁹

⁸ *Gaudium et spes*, §22.

⁹ LUIGI SERENTHÀ, Art. „Uomo. Antropologia dal punto di vista teologico“, in : ID., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, Torino, Marietti 1977, 523-536, hier 530.

Auch hier handelt es sich um eine Karikatur, um Extreme auszuschließen: eine rein philosophische Anthropologie, zu dem die christologische Erfüllung extrinsisch dazu stößt; und eine Christologie, welche vorgibt, die ganze Anthropologie in sich zu enthalten, auch wenn *de facto* gewisse Fragen, beispielsweise nach der Konstitution der menschlichen Person, gar nicht aufgegriffen werden. In beiden Fällen gibt die Christologie keine anthropologischen Anstöße, die auch für Philosophen rezipierbar wären. Mit anderen Worten, es scheint ein Weg zu fehlen, der von der Christologie ausgeht und untersucht, inwiefern diese eine anthropologische Untersuchung bereichern könnte. Dieses Projekt kann wieder anhand des ersten Kapitels von *Gaudium et spes* aufgezeigt werden. Wenn das Kapitel mit der Christologie beginnen würde, das heißt mit dem Paragraphen 22, dann bleibt zu fragen, wie die Themen der Paragraphen 12-21 in dieser christologischen Perspektive neu zu schreiben wären. Freilich handelt es sich dann nicht mehr um eine rein philosophische Anthropologie, sondern eben um eine christologisch inspirierte Anthropologie. Bevor ich versuche, diesen Ansatz zu konkretisieren, möchte ich zeigen, dass er eng mit einem bestimmten Verständnis christlicher Philosophie zusammenhängt.

2. Christliche Philosophie in *Fides et ratio* und bei Edith Stein

2.1. Die für Offenbarung offene Philosophie (*Fides et ratio*)

Der soeben genannte dritte Weg kann als eine Konkretisierung der christlichen Philosophie nach *Fides et ratio* und Edith Stein verstanden werden. In *Fides et ratio* ist mit der Bezeichnung „christliche Philosophie“ keine offizielle kirchliche Philosophie gemeint, sondern eine Philosophie, in der die göttliche Offenbarung zur philosophischen Wahrheitsfindung beiträgt (FR 75¹⁰). Denn in der Frage nach der christlichen Philosophie geht es nicht in erster Linie darum, wie die Philosophie die theologische Arbeit unterstützt, sondern umgekehrt, wie die Offenbarung die philosophische Arbeit inspiriert:

„[L]a prima teologia dice delle cose sull'uomo, che però rischiano di non essere cristiane; la seconda cerca di non dirle, per essere cristiana. Però questo dire non-cristiano e questo cristiano non-dire hanno in comune un effettivo silenzio cristologico sulla realtà dell'uomo.“

¹⁰ Vgl. *Fides et ratio*, 75: „Die aus der göttlichen Offenbarung kommenden Beiträge zur Wahrheit abzulehnen, bedeutet nämlich, sich zum Schaden der Philosophie den Zugang zu einer tieferen Wahrheitserkenntnis zu versperren.“

„Wenn von christlicher Philosophie die Rede ist, will man damit alle jene bedeutenden Entwicklungen des philosophischen Denkens erfassen, die sich ohne den direkten oder indirekten Beitrag des christlichen Glaubens nicht hätten verwirklichen lassen.“¹¹

Gemäß dieser Charakterisierung könnte zunächst eine lediglich geschichtliche Beeinflussung der Philosophie durch eine christliche Gedankenwelt gemeint sein, wie sie etwa von Maritain oder Gilson vertreten wurde.¹² So ist nicht zu bezweifeln, dass etwa der Personbegriff, wie er vor allem in den theologischen Debatten und Konzilen des vierten und fünften Jahrhunderts ausgearbeitet wurde, in die Philosophie einging. Doch in dieser Perspektive geht es nach Maritains Unterscheidung nur um den Zustand der Philosophie, nicht um ihre Natur, denn diese könne unmöglich mit dem Adjektiv „christlich“ qualifiziert werden. Doch die Folge desselben Paragraphen macht deutlich, dass nicht nur auf geschichtliche Einflüsse angespielt wird, sondern grundlegender auf das *philosophische* Nachdenken über Glaubensinhalte aus der Heiligen Schrift, welche den Bereich des Vernünftigen erweitern. Dennoch ist festzuhalten, dass die Philosophen dabei nicht Theologen werden, „denn sie haben nicht versucht, die Glaubenswahrheiten von der Offenbarung her zu verstehen und zu deuten. Sie setzten die Arbeit auf ihrem eigenen Gebiet und mit ihrer rein rationalen Methode fort, dehnten aber ihre Untersuchung auf neue Bereiche des Wahren aus.“ (FR 76) Das für die ganze Enzyklika strukturierende Bild der beiden Flügel, die zum Fliegen notwendig sind, wird hier im Sinn einer Wechselseitigkeit verständlich: Der Weg geht nicht nur von der Philosophie zur Theologie, sondern auch umgekehrt. Diese Umkehrung führt zu einer christlichen Philosophie, die bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts heftig debattiert wurde; *Fides et ratio* nimmt *a posteriori* Stellung zu ihren Gunsten und zwar im Sinne einer für Offenbarung offenen

¹¹ *Fides et ratio*, 76.

¹² Vgl. dazu emblematisch die Beiträge der beiden Philosophie bei der Tagung der *Société Française de Philosophie*: „Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne“, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 31 (1931) 37-93. Bei Maritain ist zu nennen: *De la philosophie chrétienne*, in : *Œuvres de Jacques Maritain 1932-1935*, Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, Bd. V, Fribourg – Paris, Éditions universitaires – Saint-Paul 1982, 225-316 (deutsch übersetzt: *Von der christlichen Philosophie*, Salzburg – Leipzig, Pustet 1935).

Philosophie. Die in der Enzyklika zitierte Edith Stein (FR 74) hat mit ihrem Verständnis der christlichen Philosophie schon in dieselbe Richtung gewiesen.

2.2 Die theologische Ergänzung der Philosophie (Edith Stein)¹³

Edith Stein versteht ihr Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* als eine christliche Philosophie. Im vierten Paragraphen der Einleitung führt sie aus, was sie darunter im Kontext ihrer Zeit meint. In Juvisy, wo sie 1932 noch selbst an der ersten *Journée d'Études de la Société Thomiste* zur Phänomenologie teilnahm, wurde 1933 kurz vor ihrem Ordenseintritt (und ohne ihre Teilnahme) eine zweite Tagung zur christlichen Philosophie veranstaltet. Stein hält im Anschluss an den Beitrag von Sertillanges eine dreifache Bedeutung von christlicher Philosophie fest:¹⁴

1. Die Philosophie mehrerer Kirchenväter, die mit dem Christentum zusammenfällt und als „wahre Philosophie“ von Theologie nicht unterschieden wird.
2. Eine Philosophie, „die nicht nur die natürliche Vernunft, sondern auch den Glauben als Erkenntnisquelle benutzt“¹⁵.
3. Die mittelalterliche Philosophie, „die sich unter dem unleugbaren Einfluß des Christentums entwickelt hat“¹⁶.

Die von Stein gewählte Darstellung ist äußerst suggestiv: die erste Bedeutung lässt sich gut mit Augustinus verbinden, die dritte hingegen mit Thomas (oder genauer mit Thomisten wie Gilson oder Maritain)¹⁷. Die mittlere Bedeutung

¹³ Vgl. hierzu die Beiträge von Peter Volek und Anna Jani in diesem Band, S. 314 und 326.

¹⁴ Bei Sertillanges werden vier verschiedene Bedeutungen einer christlichen Philosophie unterschieden. Der von Stein ausgelassene Sinn wird bei Sertillanges an dritter Stelle genannt: es handelt sich um eine für Theologie offene Philosophie; vgl. JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, Juvisy, Cerf 1933, 115-122; vgl. dazu auch meine theologische Lizentiatsarbeit *Christliche Philosophie nach Edith Stein*, Universität Freiburg, Freiburg i. Ue. 2004, 35-36 u. 41-42 [<http://doc.rero.ch/record/27141>; Zugriff: 17.12.2018].

¹⁵ EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Andreas Uwe Müller (Hg.), ESGA 11/12, Freiburg i. Br. 2006, S. 20, Fn. 28.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Es gibt freilich auch Thomisten wie Mandonnet oder Feuling, die ebenfalls in Juvisy teilgenommen haben und grundsätzlich gegen die Idee einer christlichen Philosophie waren.

einer christlichen Philosophie lässt sich als Mittelweg zwischen Augustinus und Thomas lesen, den Stein selbst gehen will. Es kann hier nicht im Detail ihre Auseinandersetzung mit Maritain sowie mit Przywara ausgeführt werden. Anders als diese beiden Dialogpartner geht Stein in ihrem Verständnis der Philosophie von Husserl aus: Philosophie als strenge Wissenschaft kann sowohl unter dem Gesichtspunkt ihrer tatsächlichen, objektiven Entwicklung als auch unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen, idealen Entfaltung (die Idee der Wissenschaft) betrachtet werden. Auch wenn die ideale Entfaltung prinzipiell nicht erreichbar ist, so bleibt doch die philosophische Aufgabe immer an die Idee der Wissenschaft zurückgebunden: „Unter der ‚Wissenschaft als Idee‘, die aller menschlichen Wissenschaft zugrunde liegt, ist also der ‚reine‘ (gleichsam noch körperlose) Ausdruck aller Sachverhalte zu verstehen, in denen sich das Seiende gemäß seiner eigenen Ordnung auseinanderlegt.“¹⁸ Mit anderen Worten und im vermeintlichen Anschluss an Thomas¹⁹ spricht Stein von der Philosophie als *perfectum opus rationis*, das in letzter Klarheit besteht²⁰. Auf dem Weg zu dieser Klarheit muss sich der Philosoph eingestehen, dass seine Forschung notwendigerweise begrenzt ist, dass es aber dennoch Möglichkeiten gibt, den natürlicherweise zugänglichen Bereich auszuweiten, indem Glaubenswahrheiten als Quelle philosophischer Arbeit angenommen werden:

„Die Vernunft würde zur Unvernunft, wenn sie sich darauf versteifen wollte, bei dem stehen zu bleiben, was sie mit ihrem eigenen Licht entdecken kann, und die Augen vor dem zu schließen, was ein höheres Licht ihr sichtbar macht.“²¹

Die „Ergänzung“ der Philosophie von der Theologie her ist nach Stein aber nicht nur vernünftig, auch nicht nur wünschenswert, sondern notwendig, wenn die anthropologischen Glaubenswahrheiten von Schöpfung, Fall, Erlösung und eschatologischer Vollendung berücksichtigt werden. Das heißt

¹⁸ STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 25.

¹⁹ Vgl. dazu MARCO PAOLINELLI, „Il ‚perfectum opus rationis‘ secondo Edith Stein“, in Francesco Botturi, Francesco Totaro, Carmelo Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere: Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Milan, V&P Università 2002, 1193-1217, hier 1206, Fussnote 47. Vgl. ebenfalls *La ragione salvata: Sulla „filosofia cristiana“ di Edith Stein*, Filosofia, Milano, Franco Angeli 2001.

²⁰ Vgl. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 27.

²¹ STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 30.

jedoch, dass die so von der Theologie ergänzte Philosophie nicht mehr autonom ist und dennoch nicht einfach Theologie wird.

Ein Vergleich dient Stein dabei zu zeigen, warum die theologisch ergänzte Philosophie nicht zur Theologie wird: Wenn ein Geschichtsforscher „die Umwandlung der modernen Physik durch den Einfluß der Einsteinschen Relativitätstheorie“ darstellt, dann muss er „beim Naturwissenschaftler in die Schule gehen“²², aber seine Arbeit wird deshalb keine naturwissenschaftliche. Ähnlich ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie, weil „in beiden Fällen eine andere Wissenschaft in Anspruch genommen werden muß, um in der eigenen weiterzukommen, und daß auf Grund des erlangten Hilfsmittels dann auf dem eigenen Gebiet weitergearbeitet wird.“²³ Das philosophische Arbeiten ausgehend von Glaubenswahrheiten führt zur Zusammenschau „natürliche[r] Vernunft und Offenbarung“²⁴ und „trägt den Stempel der doppelten Erkenntnisquelle“²⁵. Doch der Glaube als Quelle ist für den Philosophen (wie für den Theologen) ein „dunkles Licht“, das auf etwas *für uns* Unfassliches hinweist. Letztendlich trägt die christliche Philosophie einen Geheimnischarakter; in Przywaras Worten impliziert die christliche Philosophie eine *reductio ad mysterium*.²⁶

2.3. Theologische Anthropologie

Was haben diese Überlegungen zur christlichen Philosophie für die theologische Anthropologie zu bedeuten? Diese versteht sich heute, wie etwa exemplarisch bei Ladaria²⁷, als Teil dogmatischer Theologie, in der verschiedene Traktate zusammengedacht werden: Schöpfung, Sünde, Gnadenlehre und manchmal auch die Eschatologie.²⁸ Dennoch wird gerne darauf hingewiesen,

²² STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 32.

²³ Ebd.

²⁴ STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 33.

²⁵ STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 32.

²⁶ Zitiert STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 32.

²⁷ Beispielhaft ist hier die Definition von Ladaria angefügt: „*Cerchiamo di introdurci nella ‚antropologia teologica‘, cioè quella disciplina, o meglio ancora, in quella parte o settore della teologia dogmatica che ci insegna ciò che siamo alla luce di Gesù Cristo rivelatore di Dio.*“ (LUIS F. LADARIA, *Introduzione all’antropologia teologica*, Theologia 6, Roma, PUG 2011 (originale 1992), 9)

²⁸ Vgl. etwa die Bücher von JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, Presencia Teologica 49, Santander, Sal Terrae 1988 (zur Schöpfung des Menschen); *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Presencia

dass theologische Anthropologie mit anderen Anthropologien (insbesondere mit der philosophischen, aber auch mit geisteswissenschaftlichen Ansätzen) im Austausch stehen sollte und davon wertvolle Impulse erhalten kann²⁹. Wie ist dieser Austausch zu gestalten? Sicherlich wird die Theologie von diesen Disziplinen für ihre eigene Forschung bereichert, wie etwa Pannenberg in *Was ist der Mensch?* und später in *Anthropologie in theologischer Perspektive* zeigt.³⁰ Das ist wichtig und stellt die theologische Anthropologie vor immer neue Herausforderungen, die theologische Relevanz dieser Untersuchungen zur menschlichen Realität aufzuweisen.

Wie schon in der Fragestellung der christlichen Philosophie sollte meiner Meinung nach die Beziehung auch in die andere Richtung möglich sein. Mit anderen Worten ist zu fragen, ob und wie die theologische Anthropologie auch die anthropologische Untersuchung in der Philosophie bereichern kann. Wenn das geschieht, wird die Methode nicht mehr theologisch sein, sondern Offenbarung wird philosophisch ausgearbeitet. Es handelt sich hier also nicht um die theologische Anthropologie, wie sie sich seit dem zweiten Vatikanum eindeutig als eine theologische Disziplin versteht, es geht vielmehr um das vielleicht sogar notwendige philosophische Pendant. Es ist zu fragen, inwiefern die anthropologisch relevanten Glaubenswahrheiten Fragen nach menschlicher Gebrochenheit und Aspiration, nach der Seele, Freiheit oder

teológica 63, Santander, Sal Terrae 1991³ (zu Sünde und Gnade) sowie *La pascua de la creación: Escatología*, Sapientia Fidei: Serie de Manuales de Teología 16, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1996 (Eschatologie).

²⁹ Vgl. dazu Brambilla: „L’antropologia teologica cerca di rendere ragione, in modo critico, del vissuto dell’antropologia cristiana dinanzi e all’interno della comprensione dell’uomo che proviene dall’antropologia culturale e religiosa.“ (FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l’uomo perché te ne curi?*, Nuovo corso di teologia sistematica 12, Brescia, Queriniana³2009 (2005), 16); vgl. auch die Definition von Ancona: „[L]’antropologia teologica è la disciplina che cerca di rendere criticamente comprensibile e credibile quanto la fede dice sull’uomo in rapporto alle comprensioni che di esso offrono non solo le antropologie filosofica, culturale e religiosa, ma anche le scienze biologiche e ultimamente le neuroscienze.“ (GIOVANNI ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Biblioteca di Teologia Contemporanea 171, Brescia, Queriniana 2014, 7)

³⁰ Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1139, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1962, und *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983.

nach interpersonalen Beziehung erneuern. Vielleicht ist das Interesse der Forschenden, die sich selbst nicht in der christlichen Tradition situieren, begrenzt. Doch lässt sich feststellen, dass Philosophen heute immer wieder Glaubenswahrheiten philosophisch aufgreifen und ausarbeiten, beispielsweise in der französischen Phänomenologie (Michel Henry, Jean-Luc Marion oder Emmanuel Falque).³¹

Haben wir es somit unausweichlich mit zwei voneinander unterschiedenen Disziplinen zu tun, einerseits die in der systematischen Theologie angesiedelte theologische Anthropologie und andererseits eine philosophische Anthropologie, die sich von den Glaubenswahrheiten inspirieren lässt? Es gibt in der Interaktion von philosophischer und theologischer Anthropologie viele gangbare Möglichkeiten, doch von der postkonziliären theologischen Anthropologie herkommend scheint es mir wichtig, diese nicht rein theologisch zu fassen, sondern interdisziplinär oder sogar transdisziplinär das philosophische Potenzial des Glaubens zu berücksichtigen, also konkret danach zu fragen, was die theologisch ausgearbeitete Anthropologie beispielsweise für den Personbegriff bedeutet. Es soll nun im Anschluss an den ersten Teil die Frage nach der Gottebenbildlichkeit ausgehend vom biblischen, insbesondere paulinischen Zeugnis in dieser interdisziplinären Weise gestellt werden.

3. Von Christi Gottebenbildlichkeit zur menschlichen

Im ersten Kapitel von *Gaudium et spes* ist zunächst von der menschlichen Gottebenbildlichkeit die Rede (GS 12) und erst am Schluss des Kapitels wird Christi Gottebenbildlichkeit eingeführt (GS 22). Es wurde bereits festgehalten, dass es interessant wäre, den letzten Paragraphen als Einleitung für das ganze Kapitel zu lesen, d.h. mit anderen Worten ausgehend von Christus anthropologische Fragen zu stellen. Der Sohn als Bild seines Vaters wird dann Zugang zum Verständnis des Menschen als Bild Christi sowohl in der Schöpfungs- als auch in der Heilsperspektive. Inwiefern stellt der christologische Ausgangspunkt auch die *imago Dei*-Aussagen in der Genesis in ein neues Licht und was bedeutet das für eine interdisziplinäre theologische Anthropologie?

³¹ Dasselbe ist aber auch in anderen Sprachregionen, etwa bei Alvin Plantinga in den USA oder Giorgio Agamben in Italien festzustellen.

3.1. Ein paulinischer Ausgangspunkt

Es kann nicht ausführlich auf den Reichtum der exegetischen Forschungen in Bezug auf die (deutero-)paulinischen Texte eingegangen werden, etwa die Situierung der Stellen auf dem Hintergrund des Frühjudentums und des Hellenismus.³² Grundsätzlich können bei Paulus drei Aspekte der Gottebenbildlichkeit unterschieden werden:

1. *Erstens* haben wir die in 2Kor 4,4 und Kol 1,15 gemachte Aussage von Christus als Bild Gottes (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ). Besonders folgende Aussage im wahrscheinlich vorpaulinischen Hymnus des Kolosserbriefes³³ ist hervorzuheben: Der geliebte Sohn „ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.“ (Kol 1,15) Die Gottebenbildlichkeit bezieht sich hier im eigentlichen Sinn auf den Sohn, wozu sowohl seine Präexistenz als auch seine Menschwerdung und Verherrlichung gehören.³⁴ Um es mit der späteren theologischen Terminologie zu sagen: der *eikôn*-Titel bezeichnet nicht in erster Linie die menschliche oder göttliche Natur, sondern die Person, d.h. nach dem Kolosserhymnus den Sohn.

2. Dann wird *zweitens* die menschliche Gottebenbildlichkeit nun ganz von Christus her betrachtet als eine Angleichung an oder Umformung in sein Bild (2Kor 3,18; Röm 8,29; Kol 3,10f.). Die Stelle im Römerbrief ist von

³² Hier sollen lediglich zwei größere, aber auch sehr unterschiedliche Studien genannt werden: STEFANIE LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept: Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/250, Tübingen 2008 und GEURT HENDRIK VAN KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 232, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

³³ Eine Mehrheit der Forschenden stellt die paulinische Autorschaft des Kolosserbriefs in Frage. Dagegen gibt es mehr Einheit in der Annahme, dass der Kolosserbriefhymnus (Kol 1,15-20) präpaulinischer Herkunft ist. Vgl. RAYMOND E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Anchor Bible Reference Library, Doubleday, New York 1997, 600, und INGO BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, Echter, Würzburg 2016⁴, 505.

³⁴ Vgl. HELMUT MERKLEIN, „Christus als Bild Gottes im Neuen Testament“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 13 (1998) 53-75, hier 65; JOACHIM GNILKA, *Der Kolosserbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum NT 10/1, Freiburg i. Br. – Basel – Wien, Herder 1980, 61f.; JEAN-NOËL ALETTI, *Lettera ai Colossesi: Introduzione, versione, commento*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna 2011², 92.

besonderem Interesse, weil sie die Gottebenbildlichkeit wie schon im Kolosserhymnus mit der Sohnschaft Christi in Verbindung bringt und damit die Frage nach dem menschlichen Sohn-, Tochter- oder Kindsein stellt: „[D]ie er [Gott] im voraus erkannt hat, hat er auch vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden [συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ], damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei.“ (Röm 8,29) Auch wenn die Vorherbestimmung durchaus eine universale Bedeutung hat, so ist doch bei Paulus das Augenmerk auf die Glaubenden gerichtet, die in der Gleichgestaltung mit dem Sohn zum Bild des Vaters werden. Man könnte daher meinen, dass Paulus einen Weg geht, wonach die Gottebenbildlichkeit erst mit der Neuschöpfung in Christus und ihrer eschatologischen Realisierung gegeben ist.

3. Dagegen ist aber *drittens* einzuwenden, dass Paulus auch das Verständnis der Genesis voraussetzt, wonach alle Menschen in ihrer Geschöpflichkeit Gottes Ebenbilder sind. Das ist besonders deutlich in 1Kor 11,7, wonach allerdings (und problematischerweise) explizit nur der Mann Ebenbild Gottes ist.³⁵ Es ist aber sicher zutreffend, dass Paulus das Neue des Lebens in Christus und die Gleichgestaltung nach seinem Bild ins Zentrum stellt, wohl auch weil er sich an die Christen verschiedener Gemeinden wendet. Er bemüht sich also nicht explizit um die Artikulierung der Genesis-Aussagen mit seiner eigenen christologischen Interpretation der Gottebenbildlichkeit. Vielmehr ist diese Aufgabe dem Theologen auf den Weg gegeben. Die Offenheit in der Artikulierung hat freilich im Verlauf der Theologiegeschichte einen immensen Reichtum an verschiedenen Interpretationen ermöglicht und es stellt sich deshalb die Frage, ob und wie eine biblische Theologie die Interpretation erneuern könnte.

Ausgehend von Paulus scheint mir die Tatsache wichtig, dass Christi Gottebenbildlichkeit mit seinem Sohnsein in Verbindung steht (Kol 1,15 u. Röm 8,29). Auch für die Gläubigen geht es um eine Gleichgestaltung nach Christi Sohnsein, so dass sie, in Christus getauft, Schwestern und Brüder Christi sind. Doch was bedeutet diese Zusammengehörigkeit von Bild- und Sohn- oder Tochtersein in Bezug auf die Genesis? Wenn die menschliche Gottebenbildlichkeit in Christus erneuert oder erfüllt wird, so müsste auch vom Kind-, d.h. Sohn- oder Tochtersein, gesagt werden, dass es schon mit der Schöpfung gegeben ist, aber aufgrund der Sünde erst durch und in Christus erfüllt oder

³⁵ Auch an Stellen wie 1Kor 15,49 und Röm 1,23, obwohl exegetisch umstritten, kann auf die Voraussetzung einer geschöpflichen Gottebenbildlichkeit geschlossen werden.

personal aktualisiert wird. Interessanterweise wurde in den letzten Jahren von einigen Alttestamentlern die Verbindung zwischen der Gottebenbildlichkeit und der Kindschaft hervorgehoben, vor allem in der zweiten Genesisstelle zur Gottebenbildlichkeit: „Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn Gott ähnlich. [...] Adam [...] zeugte [...] einen Sohn, ihm ähnlich, nach seinem Bild und nannte ihn Set.“ (Gen 5,1.3) Jemanden zeugen bedeutet, dass der oder die Gezeugte Bild des Erzeugers ist. Auch in ausserbiblischen Quellen – etwa in Ägypten – ist die Verbindung von Gotteskindschaft und Gottebenbildlichkeit bezeugt.³⁶

3.2. Bedeutung für die theologische Anthropologie

Der soeben genannte Zusammenhang zwischen Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft hat für eine theologische Anthropologie weitreichende Konsequenzen, die programmatisch eingeführt werden sollen.

Wie gesehen wird bei Paulus die *imago* mit dem Sohn, das heißt in erster Linie mit der Person (und nicht mit der Natur) in Verbindung gebracht. Was bedeutet ausgehend von Christus das Verständnis des Menschen als Gottes Bild und Kind für eine philosophische Ausarbeitung des Personbegriffs? Zunächst ganz einfach, dass in einer christlichen Perspektive die Frage nach dem Ursprung nicht vom Personbegriff auszuschließen ist, so wie im Bild- oder Sohnbegriff der Bezug zum Ursprung wesentlich dazugehört. So hat etwa bereits Richard von St. Viktor, in kritischer Auseinandersetzung mit Boethius, die Person als *divinae naturae incommunicabilis existentia*³⁷ interpretiert, wobei er in der unmitteilbaren Existenz sowohl das substantielle Sein (*sistere*) als auch den Ursprung (*ex*) sieht. Mit der Rede vom Ursprung ist nicht gesagt, wie manchmal angenommen wird, dass Menschen erst durch bestimmt qualifizierte Beziehungen zu Personen werden oder als solche anerkannt werden.³⁸

Es geht auch nicht nur darum zu sagen, dass menschliche Personen Mutter und Vater haben. Vielmehr geht es in dieser christlichen Perspektive auch darum, das menschliche Personsein auf seinen göttlichen Ursprung

³⁶ Vgl. dazu PAUL-EUGENE DION, „Ressemblance et image de Dieu“, *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 10 (1985) col. 365-403, hier 368f.

³⁷ RICHARD VON ST. VIKTOR, *De Trinitate*, I. IV, 22, in: PL 196, 945C.

³⁸ Diese Sichtweise kommt insbesondere von einer neueren Interpretation des analogen Personbegriffs. Wenn die göttlichen Personen – etwa bei Thomas – als subsistente Relationen bezeichnet werden, so müsse das analog auch auf menschliche Personen zutreffen.

zurückzuführen. Mit anderen Worten ist alles geschaffene Personsein als Teilhabe am göttlichen Personsein und speziell am Personsein des Sohnes aufzufassen. Diese Abhängigkeit beraubt die Person nicht ihrer Selbständigkeit, denn um überhaupt abhängig sein zu können, muss der oder die Abhängige von Gott verschieden und in dieser Verschiedenheit auch selbständig sein.

Bei Paulus war aber noch wichtiger, dass die menschliche Gottebenbildlichkeit im Werden begriffen ist und als Gleichgestaltung mit Christi Sohnsein verstanden werden kann. Mit anderen Worten ist das bereits angedeutete geschöpfliche Sohn- oder Tochtersein nicht alles, denn es geht auch darum, wie diese Beziehung gelebt wird. Man kann folglich gleichzeitig Sohn oder Tochter sein und – unter dem Gesichtspunkt der gelebten Beziehung – erst noch werden. Das Sohn- oder Tochterwerden ist freilich in heilsgeschichtlicher Perspektive im Hinblick auf die Sünde und ihre Konsequenzen sowie auf die Erlösung in Christus zu interpretieren. Um es mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Vater zu sagen, ist die Sünde mit der Trennung vom Vater zu vergleichen, wogegen die Rückkehr zum Vater von Christus realisiert wird: im Paschamysterium versöhnt er sich stellvertretend für uns mit dem Vater. Die Frage ist dann, wie wir an dieser Rückkehr und damit am Paschamysterium Christi teilhaben: sakramental in der Taufe oder auf Wegen, die Gott kennt. Jedenfalls ist nach GS 22 festzuhalten, dass prinzipiell allen Menschen durch Christus das Tor zu gelebter Kindschaft geöffnet wurde.

Der hier beschrittene Weg ist noch lang. Es wurde lediglich auf die meines Erachtens wichtige Unterscheidung zwischen dem Sohn- oder Tochtersein und dem durch, mit und in Christus ermöglichten gelebten Sohn- oder Tochterwerden eingegangen. So wie sich Personsein und -werden nicht widersprechen, so ist auch das Sohn- oder Tochtersein und -werden nicht im Widerspruch zueinander. Vielleicht könnte in dieser Perspektive das Verhältnis der Natur zur Gnade im Sinne einer der Natur inneren Erfüllungstendenz gedacht werden, deren tatsächliche Erfüllung jedoch sowohl von Gottes Initiative in Christus als auch von der menschheitlichen und individuellen Freiheitsgeschichte abhängt.

Rück- und Ausblick

Die zwei Verhältnisbestimmungen zwischen Anthropologie und Christologie in *Gaudium et spes* haben Vor- und Nachteile. Beim Ausgang einer bereits philosophisch ausgearbeiteten Anthropologie hin zur Christologie wird nicht genügend klar, ob der Glaube auch auf die philosophische Untersuchung

zurückwirkt. Doch wenn die Anthropologie ganz in die Christologie hineingenommen wird, wie das tendenziell seit dem Konzil geschieht, werden gewisse anthropologische Fragen unter Umständen gar nicht mehr gestellt. Als Hypothese wurde deshalb gefragt, ob christliche Philosophie als philosophische Ausarbeitung von Offenbarung, so wie sie in *Fides et ratio* und bei Edith Stein anzutreffen ist, einen Mittelweg eröffnen könnte. Angewandt auf die theologische Anthropologie würde das bedeuten, dass diese zwar von der Offenbarung ausgeht, aber dennoch nicht als eine rein theologische Disziplin zu verstehen wäre, sondern vielmehr interdisziplinär, sowohl philosophisch als auch theologisch, zu gestalten wäre, damit auch typisch philosophische Fragen nach der Person, der Seele oder der Freiheit nicht ausgelassen werden. Programmatisch wurde diese Sichtweise auf die anthropologisch relevante Offenbarung der Gottebenbildlichkeit und – damit in enger Verbindung – der Gotteskindschaft angewandt. Dieser Glaubensausgang kann zu einer Überarbeitung des Personbegriffs (im Sinne einer Integration der Ursprungs- und damit Beziehungsthematik) führen und gleichzeitig die im zwanzigsten Jahrhundert so wichtige Untersuchung des Verhältnisses von Natur und Gnade erneuern.