

Der Mensch von Christus her – Die christozentrische Anthropologie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Artikel 22

NEDJELJKA VALERIJA KOVAČ*

• <https://doi.org/10.31823/d.27.2.2> •

UDK: 27-31-73 • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 23. kolovoza 2018. • Prihvaćeno: 13. lipnja 2019.

Zusammenfassung: Im folgenden Artikel wird die Anthropologie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aus christologischer Perspektive untersucht, besonders wie sie in Artikel 22 ausgearbeitet wird. Christus habe in der Offenbarung des Geheimnisses seines Vaters dem Menschen den Menschen voll kundgetan, lautet die Grundthese, die durch verschiedene Christusbilder und ihre anthropologischen Bedeutungen belegt wird: Christus, der neue Adam, und Christus, das vollkommene Bild Gottes. Im Ausblick wird die bleibende Bedeutung der *Gaudium et spes* gezeigt, indem besonders zwei Bereiche hervorgehoben werden, in denen die Pastoralkonstitution ihren Beitrag zum theologischen Menschenverständnis geleistet hat: zum einen der Christozentrismus als Ort der Verschränkung von Theozentrismus und Anthropozentrismus; zum anderen die heilsgeschichtliche Grundlegung der anthropologischen Themen der Schöpfung und der Gnade sowie die »Vergegenwärtigung« der eschatologischen Bestimmung des Menschen.

Schlagwörter: *Gaudium et spes*, Jesus Christus, Anthropologie, Gottebenbildlichkeit, Mysterien des Leben Jesu Christi, Eschatologie.

Einleitung

Die Frage nach dem Menschen und Menschsein kann aus biblischer und theologischer Perspektive nicht ausgehend vom Menschen selbst zufriedenstellend und vollständig

* Doz. Dr. Nedjeljka
Valerija Kovač,
Katholisch-Theologische
Fakultät, Universität
Zagreb, Vlačka 38,
10 000 Zagreb, valerija.
kovac13@gmail.com

beantwortet werden. Der christliche Glaube kennt keinen absolut autonomen Menschen, der in sich den Sinn seiner selbst und seines Lebens hätte, sondern geht von einem Menschen aus, der seinem Wesen nach in Beziehung zu Gott steht, ihm seine Herkunft verdankt und auf ihn hin als dem Ziel seines Lebens ausgerichtet ist. »Der Mensch ist Mensch nur durch seine Beziehung zu Gott und durch seine Bestimmung zur Einheit mit Gott.«¹ Die Antwort auf die Frage nach dem Menschen ist verbunden mit der Frage nach seinem Ursprung und seinem Ziel und daher letztendlich nur bei Gott zu suchen und zu finden. Sie kann nur »im Kontext einer Überschreitung des Menschen auf Gott hin beantwortet werden.«² Eine so postierte Anthropologie hat deshalb immer das Adjektiv »theologische« als ihre nähere Bestimmung: Theologische Anthropologie. Da die Theologie auf einem offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Fundament ihr Denken entwickelt, wird Gott als Ausgangspunkt und Ausrichtungsziel des Menschen nicht als eine abstrakte und entfernte Größe verstanden, sondern als der der sich in Jesus Christus, eschatologisch definitiv offenbart hat und durch ihn den Menschen in sein innergöttliches Leben mit einbezogen hat. Daraus kann weiter geschlussfolgert werden, dass ein theologisches Menschenbild ohne Christologie sehr beschränkt bliebe. Mit anderen Worten, die Antwort auf die Frage nach dem Menschen hängt untrennbar mit Christus zusammen. Christologie wird so zum Ort der Verschränkung von Anthropologie und Theologie.

Angesichts einer immer stärkeren Säkularisierung, die auch ein völlig autonomes und immer anders gestaltbares Menschenbild mitbringt, ist das Thema einer durch Christologie begründeten Anthropologie heute aktueller denn je. Papst Johannes Paul II. hat zugespitzt die Folgen einer entchristianisierten Anthropologie beschrieben, als er über den Verlust der Hoffnung in Europa schreibt:

»Der Verlust der Hoffnung hat seinen Grund in dem Versuch, eine Anthropologie ohne Gott und ohne Christus durchzusetzen. Diese Denkart hat dazu geführt, den Menschen, als absoluten Mittelpunkt allen Seins zu betrachten, indem man ihn fälschlicherweise den Platz Gottes einnehmen ließ und dabei vergaß, daß nicht der Mensch Gott erschafft, sondern Gott den Menschen erschafft. Das Vergessen Gottes hat zum Niedergang des Menschen geführt. [...]«³

¹ W. PANNENBERG, Das christologische Fundament christlicher Anthropologie, in: *Concilium* 9(1973)6-7, 430.

² R. WEIMANN, Der Glaube an den dreifaltigen Gott und das Menschenbild, in: G. AUGUSTIN, Ch. SCHALLER, S. ŚLEDZIEWSKI (Hg.), *Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter. Für Gerhard Kardinal Müller*, Freiburg – Basel – Wien, 2017, 185.

³ JOHANNES PAUL II, *Ecclesia in Europa*. Nachsynodales apostolisches Schreiben an die Bischöfe und Priester, an die Personen Gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema »Jesus

Obwohl die Verschränkung von Christologie und Anthropologie einerseits selbstverständlich ist, stellt die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses für die Theologie andererseits eine stete Herausforderung dar.⁴ Dass wir uns in diesem Kontext in besonderer Weise mit der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils befassen, liegt unter anderem auch darin, dass sich zum ersten Mal in der Kirchengeschichte ein Konzil ausdrücklich dem Menschen und seinen Fragen widmet.⁵ Das Motiv dafür sind keine Irrlehren mehr, die ausgeschlossen werden mussten, sondern der Wunsch der Kirche, mit der konkreten Welt in einen Dialog einzutreten, dem Menschen für sein persönliches und gesellschaftliches Leben eine Richtungsweisung zu bieten und zur Lösung der Menschheitsprobleme beizutragen. In theologischer Sprache formuliert: um den Menschen das Heil des Evangeliums zu bringen und dieses Heil auch für das gegenwärtige Leben in der Welt relevant zu machen. In der Umsetzung dieses Anliegens spielt die Christologie eine tragende Rolle. Zugleich aber zeigt die Geschichte der Entstehung der Pastoralconstitution wie schwierig sich die Frage gestaltete, ob Christologie gleich als der Ansatzpunkt für die anthropologischen Antworten dienen, oder erst das für alle Menschen Gültige zum Ausdruck kommen sollte.⁶ Die letzte Option überwog, dennoch wurde die Christologie zur tragenden Lösung für die angesprochenen Fragestellungen.

In der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* wird die christologische Grundlegung des Menschseins und seiner Fragestellungen in verschiedenen Aspekten ausgearbeitet. Die christologische Interpretation des Menschen durchzieht besonders den ersten Hauptteil der Pastoralconstitution, wenn auch nicht immer in sehr konsequenter Weise⁷, so dass von einer christozentrischen Anthropologie als einer der Grundperspektiven der *Gaudium et spes* gesprochen werden kann.

Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa« (28. 6. 2003), unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html (abgerufen am 18. 6. 2018), Nr. 9.

⁴ Näheres dazu: W. KASPER, Christologie und Anthropologie, in: W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz, 1987, 194-216; P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo. Trattato di Antropologia Teologica*, Roma, 2013, 96-107.

⁵ Vgl. W. KASPER, The theological anthropology of *Gaudium et Spes*, in: *Communio. International catholic review*, Spring, 1996, 131.

⁶ Vgl. *ibd.*, 136-137.

⁷ Vgl. zum Gesamtüberblick der christologischen Anthropologie in *Gaudium et spes*: L. LADARIA, L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II, in: L. LADARIA, R. LATOURELLE (Hg.), *Vaticano II. Venticinque anni dopo (1962-1985)*, II, Assisi, 1987, 939-951.

1. Von den Erfahrungen der Menschen hin zu Christus

Die Pastoralkonstitution, die den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Ausführungen stellt (Artikel 3),⁸ beginnt nicht von Anfang an mit Christus im Sinne einer Christologie »von oben«. Zunächst folgt eine Anthropologie »von unten«, ausgehend von den existentiellen Erfahrungen der Menschen in ihrem persönlichen und gesellschaftlichen Leben.

In den einführenden Artikeln (3-10) nimmt *Gaudium et spes* die konkrete Situation des Menschen in der Welt wahr, um somit der Botschaft aus Artikel 1, sie teile »die Freude und Hoffnung, Trauer und Ängste der Menschen von heute«, gerecht zu werden. Ihre Solidarität mit allen Menschen in der Welt (nicht nur mit den Gläubigen) und ihr Beitrag zur Lösung der persönlichen und der gesellschaftlichen Probleme sind Aufgaben, zu denen sich die Kirche in Bezug auf ihre Sendung in der Welt berufen fühlt. In ihrer Darlegung über die Situation der Menschen in der heutigen Welt spiegelt sich eine sehr reale Sicht der Wirklichkeit ab, die durch Ambivalenz und Ungleichgewicht sowohl im persönlichen als auch im gesellschaftlichen Leben geprägt ist. Der Mensch befindet sich in einer komplexen Situation: zwischen Hoffnung und Angst, zwischen Macht des Fortschrittes und verschiedener Errungenschaften einerseits und der Ohnmacht, sich eine richtungsweisende Synthese von Werten und Sinn zu formulieren, um den verschiedenen und tiefgehenden Veränderungen in der Welt gerecht zu werden (Artikel 4-10) andererseits. Im Mittelpunkt stehen nicht nur der Mensch in sich selbst, sondern der moderne Mensch und sein komplexes Verständnis von sich selbst. So fängt die Pastoralkonstitution mit einer »anthropologischen Krise« an, mit der sie eine Ausgangsbasis für den Dialog zwischen der Kirche und der Welt schafft.⁹ Die Kirche bleibt im Angesicht solch einer Situation nicht unbeteiligt daneben stehen, sondern entdeckt für sich die Kategorie der »Zeichen der Zeit«¹⁰, in derer Perspektive sie ihren pastoralen Auftrag in einem Dreischritt von »sehen – urteilen – handeln« realisieren möchte: Nach den »Zeichen der Zeit« forschen, diese Zeichen auf das Evangelium hin aus-

⁸ In unseren Ausführungen verwenden wir den Text aus: Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute (7. 12. 1965), unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (abgerufen am 13. 7. 2018).

⁹ Vgl. W. KASPER, The theological anthropology of *Gaudium et spes*, 134. Näheres zum anthropologischen Ausgangspunkt der Pastoralkonstitution auch bei: Đ. ZALAR, Dijaloški karakter antropologije pastoralne konstitucije »Gaudium et spes« Drugoga vatikanskoga koncila, in: *Crkva u svijetu* 41(2006)2, 149ff.

¹⁰ Zur konziliaren Bedeutung, der bleibenden Aktualität und der nachkonziliaren Weiterentwicklung des Verständnisses der »Zeichen der Zeit« vgl. N. A. ANČIĆ, Tumačenje znakova vremena – za-boravljena zadaća Crkve?, in: *Crkva u svijetu* 42(2007)2, 200-226.

legen und auf die existentiellen Fragen der Menschen, dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens eine Antwort zu geben.¹¹

Diese Herangehensweise der *Gaudium et spes* zeichnet sich schon im einführenden Teil ab. Das Dokument beginnt nicht mit Glaubenswahrheiten über den Menschen, sondern legt einen *status quaestionis* der heutigen Situation der Menschen dar, greift zurück auf Erfahrungen aus allen Lebensbereichen, die allen Menschen gemein sind und die eigentliche Frage nach dem Menschsein stellen oder gar aufdrängen (Artikel 10):

»Dennoch wächst angesichts der heutigen Weltentwicklung die Zahl derer, die die Grundfragen stellen oder mit neuer Schärfe spüren: Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes – alles Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? Wozu diese Siege, wenn sie so teuer erkaufte werden mußten? Was kann der Mensch der Gesellschaft geben, was von ihr erwarten? Was kommt nach diesem irdischen Leben?«

Anschließend wird Christus als die Antwort auf diese Fragen angekündigt. Hier klingen schon einige maßgebende Aspekte an, die im weiteren Text vertieft werden: nur in Christus können die Menschen gerettet werden; Christus ist der Schlüssel zum Menschsein, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte (Absatz 10,2). Mit den gleichen Aussagen über Christus als dem Mittelpunkt der Menschheit und dem Höhepunkt der Menschheitsgeschichte wird der erste Teil der Pastoralkonstitution auch abgeschlossen (Artikel 45). Das christozentrische Verständnis von Mensch und Welt prägt somit die Herangehensweise der Pastoralkonstitution: »Im Licht Christi [...] will das Konzil alle Menschen ansprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und mitzuwirken dabei, daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird« (Absatz 10,2). Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* folgt einer schrittweise aufsteigenden Dynamik: Sie beginnt beim konkreten Menschen und seinen Existenzfreuden und -nöten, geht weiter zu seiner persönlichen Würde über und gelangt zu Christus als dem Offenbarer und Bringer der vollen Wahrheit über den Sinn des Menschseins. Zum Schluss des ersten Teils des ersten Kapitels wird diese christologische Perspektive auf alle Menschen ausgeweitet (Absatz 22,5) und somit ein Bogen zum allgemein-anthropologischen Anfang des Dokumentes gezogen.

¹¹ Vgl. H.-J. SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: P. HÜNERMANN, B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten vatikanischen Konzil*, IV, Freiburg im Breisgau, 2005, 715ff, 719.

2. *Gaudium et spes* 22 – Der christozentrisch-anthropologische Höhepunkt

Es würde den Umfang dieses Artikels sprengen, wenn man eine systematische Analyse aller christologischen Interpretationen der *Gaudium et spes* durchführte. In Zentrum unserer Studie steht der Artikel 22, der nach der Beurteilung vieler Theologen, den Höhepunkt der christologischen Antwort auf die Frage nach dem Menschen bildet und deshalb als paradigmatisch und richtungsweisend erachtet wird.¹²

Bevor wir uns dem Inhalt selbst widmen, sei zuerst eine Anmerkung über die Verortung dieses Artikels im Ganzen des ersten Kapitels gemacht, durch die seine Bedeutung noch deutlicher zum Vorschein kommt. Dieser Artikel steht am Schluss des ersten Teils des ersten Kapitels mit dem Titel »Über die Würde der menschlichen Person«, das mit der Frage »Was ist aber der Mensch?« (Artikel 12) anfängt. Er gibt eine christologische Antwort auf die Frage nach dem Menschen und bildet somit den Höhepunkt aller anthropologischen Aussagen dieses Teils. Zugleich ist aber auch anzumerken, dass in den vorgehenden Artikeln desselben Teils (außer Artikel 18), die über den Menschen nach dem Gottes Bild, über die Sünde, über den Menschen als Einheit von Leib und Seele, über seine Vernunft und Weisheit, über sein Gewissen und Freiheit sprechen (Artikel 12-17), kein direkter Bezug auf Christus genommen wird¹³, obwohl die genannten anthropologischen Themen durchaus aus der christologischen Perspektive hätten vertieft werden können. Der Übergang zum abschließenden christologischen Höhepunkt wird noch deutlicher gestaltet durch die Einschubung der Artikel 19-21 über den Atheismus, welcher in einer systematischen Form die totale Unabhängigkeit von Gott und die Selbstzentriertheit des Menschen in der Welt anstrebt. Man könnte erwarten, das ganze Kapitel über die Würde der menschlichen Person sei aus christologischer Perspektive erarbeitet. Die Konzilsväter folgten aber einer anderen Methode, nach der erst

¹² Zum Beispiel: »Man wird hier wohl sagen dürfen, daß hier erstmals in einem lehramtlichen Text ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auftritt, die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt und dadurch gerade erst radikal theologisch wird, indem sie über Christus auch den Menschen in die Rede von Gott einbezieht, die tiefste Einheit der Theologie aufdeckend. Der sonst theologisch etwas zurückhaltende Text unserer Konstitution gewinnt hier eine beträchtliche Höhe und wird wegweisend für die Richtung des theologischen Denkens in unserer Situation.« J. RATZINGER, Kommentar zum Kap. 1 des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – *Gaudium et spes*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, III, Freiburg – Basel – Wien, 1968, 350. (Fortan zitiert als: J. RATZINGER, *Kommentar*.)

¹³ Vgl. L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo*, 942.

am Schluss der christologische Höhepunkt voll zum Ausdruck kommen sollte.¹⁴ Nachdem die existentiellen Erfahrungen der Menschen in der Einführung in den Blick genommen wurden, folgt die erste Antwort durch das Betonen einzelner anthropologischer Aspekte, die allgemein die menschliche Würde ausmachen, um dann zur eigentlichen christologischen Auslegung zu gelangen. So wird in einer steigenden Dynamik gezeigt, dass nicht nur eine Anthropologie vom Glauben her, sondern auch der wirkliche Humanismus überhaupt, den sich auch der Atheismus anzueignen versuchte, ihre Kulmination in der Christologie finden.¹⁵ Als Maßstab des kirchlichen Dialogs und der Verkündigung wird nicht mehr nur der Mensch, sondern der in Jesus Christus offenbarte neue Mensch gesetzt.¹⁶

2.1. DIE GRUNDTHESE UND IHRE VERORTUNG

Der Artikel 22 ist in sechs Absätze unterteilt und beginnt mit dem fundamentalen Anliegen der Pastoralkonstitution:

»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.«

Die Ausgangsfrage war anthropologisch gestellt, die Antwort darauf ist christologisch formuliert. Christologie wird als Kriterium aller anthropologischen Aussagen und als Horizont deren Verstehens vorgestellt.¹⁷ Der zitierte Absatz 22,1 verkündet die Grundthese, Christus sei die wahre Antwort auf das Geheimnis des Menschen. Von Christus aus kann man zur Erkenntnis des Menschen, seines Ursprungs, seiner Natur, seiner Würde und seines Ziels gelangen. Der Mensch kann sich ausgehend von Christus vollkommen realisieren, er kann zu dem werden, wozu ihn Gott schon immer berufen hat. Die Bedeutung der Christologie für die Anthropologie ist fast im Superlativ ausgedrückt, dass sie mit nichts Neuem übertroffen werden kann: Die *volle* Wahrheit über den Menschen kommt von Christus, der durch die

¹⁴ Die gleiche Methode, nach der die christologische Interpretation erst am Ende der anthropologischen Überlegungen erscheint, kann auch in anderen Kapiteln (II-IV) des ersten Teiles der Pastoralkonstitution bemerkt werden. Vgl. L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo*, 946-949.

¹⁵ Vgl. J. RATZINGER, *Kommentar*, 350.

¹⁶ Vgl. R. WEIMANN, *Der Glaube an den dreifaltigen Gott und das Menschenbild*, 187; R. PAVLIĆ, *Doprinos Drugoga vaticanskog sabora čovjeku kao teološkoj temi*, in: *Diacovensia* 22(2014)3, 319-323.

¹⁷ Vgl. W. KASPER, *The theological anthropology of Gaudium et spes*, 147.

Offenbarung seines Vaters und seiner Liebe das Geheimnis des Menschen offenbart und ihm seine *höchste* Berufung erschließt. Alles was bisher über den Menschen gesagt wurde, empfängt seinen letzten und tiefsten Sinn in der Offenbarung Jesu Christi. Der Mensch kann sich in seiner Menschlichkeit nur in Christus vollkommen realisieren. Die Kundgabe des Geheimnisses des Menschen wird im Text mit der Offenbarung des Vaters verbunden und ist ihre Konsequenz. Christus als der Sohn des Vaters offenbart seine Liebe zu dem Menschen und durch sein menschliches Leben erschließt er den Ort des Menschen im göttlichen Plan: Der Mensch ist dazu berufen, in die Gemeinschaft mit Gott einzutreten.

Bezeichnend ist im Zusammenhang mit der Offenbarung der vorgenommene Terminologiewechsel. Während im Kontext der menschlichen Erfahrungen in der Welt die Rede von der »Frage« nach dem Menschen und dem Sinn seines Lebens war, wird in Verbindung mit Christus vom »Geheimnis des Menschen« gesprochen (Artikel 10; 22,1). Eine Frage, auf die Antworten gesucht werden, hat nicht das gleiche Gewicht wie ein Geheimnis, denn im theologischen Sinn bedeutet das Geheimnis nicht nur etwas nicht Erklärbares, sondern vor allem die Realität Gottes selbst (*mysterium strictae dictum*), der den Menschen übersteigt und umgreift. Aus der Perspektive der Offenbarung kann der Mensch nicht nur als Frage oder als Problem betrachtet werden, sondern vielmehr als Geheimnis, weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde und deshalb der Widerschein des göttlichen Mysteriums ist.¹⁸ Daher kann der Mensch als Geheimnis letztendlich nur aus dem Geheimnis Christi erschlossen werden.

Hier stellt sich die Frage, welche Argumente im folgenden Text herangezogen werden, um die Grundthese – Christus offenbart das Geheimnis des Menschen – inhaltlich zu erläutern. Eine Anfangsbeobachtung führt schon zur Einsicht, dass im Text verschiedene Christusbilder aus der Heilsgeschichte ausgearbeitet werden und mit ihnen die Unverzichtbarkeit Christi für den Menschen belegt wird.

2.2. DIE ADAM-CHRISTUS-RELATION

In Artikel 22 wird zuerst auf zwei klassische, in der Schrift und Patristik verwurzelte christologisch-anthropologische Denkschemata zurückgegriffen: Christus als der neue Adam und Christus als das vollkommene Bild Gottes.¹⁹

¹⁸ Vgl. L. LADARIA, *Gaudium et spes* 22. Un riassunto di antropologia cristiana, unter: <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/07/Luis-Ladaria-Gaudium-et-Spes-22.pdf> (abgerufen am 26. 6. 2018).

¹⁹ Beide Paradigmen wurden später auch im Dokument der INTERNATIONALEN THEOLOGISCHEN KOMMISSION, *Theologie – Christologie – Anthropologie* (1982), in den Abschnitten D) 2 und E) aufgegriffen, um das Verhältnis von Christologie und Anthropologie zu erläutern. Vgl.

Schon der Titel des Artikels 22 ist aus hermeneutischer Perspektive wegweisend: »Christus, der neue Mensch«. Da die vorherige Textversion (*textus recognitus*) noch von Christus, dem »vollkommenen Menschen« (*homo perfectus*) sprach, gibt die vorgenommene Änderung dem Begriff eine weitreichendere theologische Bedeutung. Es ging darum, die Ungeschuldetheit und die absolute Neuigkeit des »Eindringens« des ewigen Wortes in die Welt voll zum Ausdruck zu bringen. Diese Veränderung wurde damit erklärt, das Adjektiv »neuer« Mensch schließe die Qualifikation des »perfekten« Menschen (in ontologischer Hinsicht) nicht aus, zeige aber klarer die Bedeutung der neuen christologischen Perspektive für den Menschen. Christus ist auch nicht das »Prinzip« des neuen Menschen, wie einer der Konzilsväter vorschlug, sondern er selbst ist der neue Mensch und in ihm kann jeder zu einem neuen Menschen werden.²⁰ Im ersten Absatz wird Christus nochmals als der »neue Adam« bezeichnet, dessen Vorausbild (*figura futuri*) der erste Adam war (Absatz 22,1). Daraus ergibt sich der Deutungsvorrang Christi: »Es ist nicht Adam, der Christus erklärt, sondern Christus, der Adam erklärt.«²¹ Der lateinische Originaltext spricht an dieser Stelle von Christus als dem *novissimus Adam*. Christus ist kein neuer Mensch im chronologischen Sinne (der nach dem ersten Adam komme), sondern ist er der eschatologische, d.h. der letzte und zukünftige Adam im ontologischen Sinn: Er ist die endgültige Vollendung des Menschen.

Im Hinblick auf die Adam-Christus-Relation sind zwei Bibelstellen mit verschiedenen Akzenten von Bedeutung, auf die im Text der Pastorkonstitution jeweils direkt und implizit verwiesen wird. Wenn vom ersten Adam als der Präfiguration des zukünftigen Adam gesprochen wird, werden direkt Röm 5,14 und Tertullian als Quellen genannt. Das Verhältnis von Adam und Christus erläutert Paulus in Röm 5,12-21 im Kontext der Sünde und der Erlösung, wobei zwischen Adam und Christus sowohl Parallelismus als auch Kontraposition bestehen: »So wie die Sünde Adams, sein Ungehorsam, schwerwiegende Folgen für die ganze Menschheit hatte, brachte der Gehorsam Christi die Erlösung, vom objektiven Gesichtspunkt her, für die ganze Menschheit.«²² Wenn weiterhin der Ausdruck *novissimus Adam* verwendet wird, so lehnt dieser sich indirekt an Kor 15,45 an. Im dazugehörigen Abschnitt 1 Kor 15,45-49 verdeutlicht Paulus die Adam-Christus-Relation durch Kontraposition und Vollendung, die auch bei Tertullian anklängt. Der hiesige Aus-

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_ge.html (abgerufen am 6. 7. 2018).

²⁰ Vgl. F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et spes*, Soveria Mannelli, 2006, 92-93.

²¹ L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo*, 943.

²² L. LADARIA, *Gaudium et spes* 22, 3.

gangspunkt ist nicht die Sünde, sondern die Schöpfung des Menschen, die durch christologische Weiterführung ergänzt wird. Der Mensch ist auf das Bild Christi hin geschaffen und findet in ihm seine Erfüllung. Nach Paulus ist »Christus, der letzte Adam, der Erstgeborene aus den Toten, der Mensch gewordene Sohn Gottes, der aufgrund seiner Menschwerdung die Voraussetzung dafür schafft, dass der erste Mensch in der Auferstehung des Menschgewordenen das Bild erreicht, nach dem er ursprünglich geschaffen worden ist.«²³ Mit anderen Worten: Das Neue, das Christus als der neue Mensch dem ersten Menschen bringt ist das neue, den Tod überwindende Leben, das durch die Auferstehung Jesu verwirklicht wurde.²⁴

Die Adam-Christus-Relation wird im Text mit ähnlichen Gedankengang fortgesetzt durch die christologische Deutung der alttestamentlichen Rede von dem Menschen als dem Ebenbild Gottes, die in Artikel 12 im schöpfungstheologischen Sinn (nach Gen 1,26) schon aufgegriffen, aber noch nicht mit Christus in Verbindung gebracht wurde. Im Absatz 22,2 hingegen wird ohne Verweis auf Gen 1,26 der klassische Text Kol 1,15 zitiert: Christus ist »das Bild des unsichtbaren Gottes«. Gleichzeitig wird erweitert: Er ist nicht nur Offenbarer des unsichtbaren Gottes, sondern zugleich der vollkommene Mensch. So wird hier indirekt die Verbindung zwischen Schöpfung und Christologie geschaffen, die schon in Artikel 12 deutlicher hätte gezeigt werden müssen, um die Einheit des Menschen in Schöpfung und Heil stärker zu betonen. Die christologische Erweiterung in Kol 1,15 ergänzt die eher statisch interpretierte Gottebenbildlichkeit des Menschen in Artikel 12 in dynamischer, auf Vollendung hin ausgerichteter Perspektive.

Die Aussage, Christus sei das Bild des unsichtbaren Gottes, wird im Absatz 22,2 nur in Bezug auf ihre soteriologisch-anthropologische Auswirkung weitergedacht, als Aufhebung der Folgen der Sünde, die in Artikel 13 theologisch und existentiell erläutert wurden. Christus wird als der Wiederhersteller der durch die Sünde verunstalteten menschlichen Gottebenbildlichkeit vorgestellt,²⁵ weil er das Bild des unsichtbaren Gottes und der vollkommene Mensch ist. Doch die soteriologische Perspektive bliebe ziemlich verkürzt, wenn der Fokus nur auf Christus als dem Wiederhersteller der durch die Sünde verunstalteten Gottebenbildlichkeit des Menschen gesetzt und die Schöpfungstheologie dabei ausgeklammert wäre.

²³ E. DIRSCHERL, Über spannende Beziehungen nachdenken: Der Mensch als Geschöpf, als Ebenbild Gottes und seine Ambivalenz als Sünder, in: E. DIRSCHERL u. a., *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau, 2008, 64.

²⁴ Vgl. W. PANNENBERG, Das christologische Fundament der Anthropologie, 428.

²⁵ Hier kam es zu einer sprachlichen Ungenauigkeit im Vergleich zur theologischen Tradition, der nach nicht das Bild (*imago*), sondern die Ähnlichkeit (*similitudo*) durch die Sünde nicht »verunstaltet« (Absatz 22,2), sondern verloren gegangen war. Vgl. J. RATZINGER, *Kommentar*, 350.

Wichtig ist zu betonen, dass auch im Urstand vor der Sünde Adam nicht mit einer vollkommen realisierten Gottebenbildlichkeit ausgestattet, sondern auf Christus, dem Bild des unsichtbaren Gottes hin geschaffen wurde. Wie schon erwähnt, zitiert zwar die Pastoralkonstitution die beiden Hauptstellen für die Gottebenbildlichkeit Gen 1,26 (Artikel 12) und Kol 1,15 (Absatz 22,2), verbindet sie aber nicht direkt, damit Christus als Vollender des geschaffenen Menschen zum Vorschein komme. Schon allein die kleinen sprachlichen Unterschiede in Gen 1,26 und Kol 1,15, auf die auch die theologische Tradition aufmerksam machte, zeigen jedoch diesen ontologischen Unterschied: Der Mensch ist *als* Abbild Gottes geschaffen, Christus *ist* das Urbild des unsichtbaren Gottes.

Aufgrund dieser Unterscheidung kann auch verstanden werden, weshalb die Pastoralkonstitution die Aussage über Christus als dem Bild Gottes mit seiner zweifachen Offenbarungstat verbindet. Jesus Christus offenbart vollkommen Gott und offenbart vollkommen den Menschen. Es geht nicht um zwei nacheinander folgende Offenbarungstaten, die Erschließung des Menschen geschieht vielmehr in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters. Die Verbindung beider ist nicht abstrakter Natur, sondern ereignet sich auf einer geschichtlich-realen Ebene, in der Menschwerdung des Gottessohnes. Um diesen doppelten Offenbarungsgedanken genauer erklären zu können, wäre in diesem Absatz 22,2 auch eine christologisch-trinitarische Interpretation der Aussage, Christus sei das Bild des unsichtbaren Gottes, sehr hilfreich gewesen.

2.3. DIE SOTERIOLOGISCHEN FOLGEN DER CHRISTOLOGISCHEN MYSTERIEN

Neben der Adam-Christus-Relation stehen in Artikel 22 die Mysterien des Lebens Jesu im Mittelpunkt – Inkarnation, Passion und Auferstehung, und werden auf die soteriologischen Folgen für den Menschen hin gedeutet. Diese ergeben sich ebenfalls aus der gewählten heilsgeschichtlichen Grundlegung der Verwiesenheit des Menschen auf Christus hin. Die Pastoralkonstitution setzt bei der Menschwerdung an, in der der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen (ontologisch) und wahrhaft das Leben eines konkreten Menschen geführt (existentiell) hat (Absatz 22,2). Schon hier fällt auf, dass die Mysterien des Lebens Jesu auch als konkretisierte Orte der Offenbarung des Vaters, von der in Absatz 22,1 ausgegangen wurde, also auch in christologisch-trinitarischer Hinsicht hätten gedeutet werden können.²⁶

²⁶ Zur christologisch-trinitarischen Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* (11. 10. 1992), Nr. 516-518, unter: http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P1S.HTM (abgerufen am 2. 7. 2018); Ch. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn, 2002.

Dies wäre hilfreich gewesen, weil somit die innere Verbindung zwischen der Offenbarung des Vaters und der Offenbarung des Menschen, die sich im Leben Jesu realisiert, verständlicher gemacht werden könnte. Ausgehend von der Menschwerdung Christi kann hervorgehoben werden, dass Christus das Bild des unsichtbaren Gottes in seiner sichtbaren Menschlichkeit ist. Sein menschliches Leben wird zum Ort der Sichtbarkeit des ewigen Vaters und seiner Liebe zu den Menschen, obwohl dabei die göttliche Transzendenz im Bezug zum Menschen nicht aufgehoben ist.²⁷

Die Erläuterung, der Sohn habe die menschliche Natur angenommen, nicht um sie durch seine Göttlichkeit zu annullieren, sondern sie zu einer erhabenen Würde zu erhöhen (Absatz 22,2) gewinnt besonders im Hinblick auf die Kundgabe des Menschen dem Menschen an Aussagekraft. In der Annahme der menschlichen Natur bringt Christus in diese Natur die Fülle des Gottes Bildes hinein. In seiner Menschwerdung wird die wahrhafte Bestimmung des Menschen nach Gottes Heilsplan offenbart und verwirklicht. Daher ist Christus das Urmodell des ersten Menschen: Durch ihn, das Bild des unsichtbaren Gottes, wird ersichtlich, in welchem Sinn Adam nicht nur als Gottes Ebenbild geschaffen ist, sondern was er noch werden kann.²⁸ Christus, in seiner archetypischen menschlichen Realität, offenbart dem Menschen den Menschen, indem er die tiefsten Potenzialitäten des ersten Adams zur Vollkommenheit gebracht hat.

Eine logische Weiterführung des Inkarnationsgedankens, die belegt, dass Christus der vollkommene Mensch für alle Menschen sei, findet sich in der Feststellung, Christus habe sich in seiner Menschwerdung »gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« (Absatz 22,2). Diese Aussage bedeutet für manche das Zentrum der Christologie, der Soteriologie und der Anthropologie der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.²⁹ Solche Erweiterung des Inkarnationsgeschehens ist in verschiedener Hinsicht plausibel. Zum einen, weil Christus als der vollkommene Mensch interpretiert wird, in dem alle Menschen ihre Erfüllung erlangen. Dies kann aber nur durch Gemeinschaft des Menschen mit Christus geschehen, die auf eine gewisse Weise schon anfänglich mit der Inkarnation verwirklicht ist. Zum anderen, zumal die Pastoralkonstitution nicht nur Gläubige, sondern alle Menschen anredet und ihnen Christus verkünden möchte. Deshalb zieht sich diese Idee der universalen Bedeutung Christi wie ein Leitmotiv durch den Text und wird nochmals am Ende des Artikels 22 in einer neuen Perspektive aufgegriffen.

²⁷ Vgl. G. IAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma, 1989, 49f.

²⁸ Vgl. F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione*, 101-102; G. IAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio*, 54-56.

²⁹ Vgl. F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione*, 102.

Wenn Christus sich mit jedem Menschen »gewissermaßen« vereinigt hat, so ist »das Menschsein fortan in jedem Menschen christologisch bestimmt«. ³⁰ Dies eignet sich nicht nur auf ontologischer Ebene, sondern gibt der konkreten menschlichen Existenz eine neue Bedeutung, weil Christus konkret gelebt, gedacht, geliebt und gehandelt hat wie alle anderen Menschen (Artikel 22,2). Christus ist nicht nur *perfectus homo* im ontologischen Sinn, er ist auch *homo perfectus* auf existentieller Ebene. In der dazugehörigen Fußnote wird Hebr 4,15 als die klassische Bibelstelle herangezogen, um die Gleichheit Christi mit den Menschen in allem außer in der Sünde hervorzuheben. Obwohl diese Feststellung sehr bekannt vorkommt, ist eine nähere Erläuterung, inwiefern von Gleichheit zwischen Christus und dem Menschen gesprochen werden kann, angebracht.

Auf der einen Seite ist es wahr, dass Christus »einer von uns« geworden ist. Auf der anderen Seite aber bleibt Christus immer anders als jeder andere Mensch, nicht nur der menschlichen Sünder wegen, sondern auch im Vergleich zu jedem Gläubigen. Christus ist den Menschen ähnlich, nicht aber mit ihnen identisch. Der Theologe Paul O'Callaghan spricht von einer »differenzierten Solidarität« ³¹, die durch die Menschwerdung des Logos zwischen Christus und der Menschheit entstanden sei und die durch folgende Aspekte artikuliert werden könne. ³² Erstens, Christus habe sich mit dem Menschen identifiziert, insofern von menschlicher Natur die Rede sei. In seinem alltäglichen Leben, das er mit allen anderen Menschen teilte, offenbarte Christus, wie der Mensch sein sollte. Diesen Aspekt, wie wir oben gezeigt haben, erwähnt auch der Absatz 22,2. Zweitens, Christus habe sich mit der Menschheit auf eine zeitliche Weise identifiziert, was im Hinblick auf einige Aspekte der menschlichen Existenz, wie Leid, Unwissen, Tod gilt. Christus nimmt diese menschlichen Lebensbedingungen freien Willens an und ermöglicht somit die Erlösung der Menschen von ihnen. Diesen Aspekt der erlösenden Gemeinsamkeit zwischen Christus und den Menschen können wir im Artikel 22,3 der Pastoralkonstitution bemerken, wo Christi Passion und Kreuz als Orte des neuen Lebens für den Menschen interpretiert werden. Drittens könne über eine Identifizierung Christi mit dem konkreten Menschsein auf »prophetische« Weise gedacht werden, die in seinem Handeln und Lehren sichtbar wurde. Er tröstete die Schwachen, die Ausgegrenzten und die Sünder. Überdies galt er als Maßstab für die Menschen, die berufen waren, sich ihm anzugleichen. Schließlich war Jesus durch seine Lebensweise und seine Kritik eine Provokation, die die menschlichen Aspirationen in Frage stellte und zur Umkehr aufrief. Dieser Betrachtungsweise

³⁰ J. RATZINGER, *Kommentar*, 350.

³¹ P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 94.

³² Zu folgenden Ausführungen vgl. *ibd.*, 94-96.

wird im Text der Pastoralkonstitution nicht explizit Aufmerksamkeit geschenkt. Der vierte Aspekt der Vereinigung Christi mit den Menschen könne in negativer Formulierung ausgedrückt werden: Christus habe sich mit der Menschheit im Hinblick auf die Sünde nicht identifiziert, wie es auch im Absatz 22,2 steht. Dieser Kontrast zwischen dem Menschen als dem Sünder und Christus ohne Sünde ist theologisch notwendig, ansonsten hätte er den Menschen von der Sünde nicht erlösen können. Die hier präzierte Vorstellung von Christi Identifikation mit jedem Menschen hilft uns zu begreifen, in welcher Hinsicht die Gleichheit Christi mit den Menschen verstanden werden kann: Christus ist wahrer Mensch geworden, nahm die Lebensbedingungen aller Menschen an, lebte aber zugleich sehr anders als andere Menschen, so dass wirklich vom »neuen Menschen« zu sprechen ist, auf den alle Menschen hingebunden sind.

Mit dem Betrachten des konkret realisierten Menschseins Christi schafft die Pastoralkonstitution einen Übergang zu dem auf soteriologischer Ebene entscheidenden Mysterium Christi: zu seiner Selbsthingabe am Kreuz. Die existentielle Verwirklichung des angenommenen menschlichen Seins führt Christus letztendlich zum höchsten Vollzug seines Lebens für den Menschen: zum Tod am Kreuz. Im Mysterium des Kreuzes wird der »novus homo« zum »agnus innocens« (Artikel 22,3). So kommt dem Kreuz Christi eine neue soteriologische Bedeutung zu, weil darin eine ganz neue und höchste Form seiner persönlichen Selbsthingabe vollzogen und sichtbar gemacht wird.³³

Das Mysterium der Menschwerdung des Sohnes Gottes wird für das Heil der Menschen im Mysterium seiner Passion vollendet. In diesem Sinn eröffnet sich die Frage, inwiefern offenbart und vollendet Christus das Geheimnis des Menschen nicht nur als das »Bild des unsichtbaren Gottes«, sondern auch als das »unschuldige Lamm«, das sich selbst opfert. Der Absatz 22,3 konzentriert sich auf den Schlüsselbegriff des Lebens, der bisher im Text der Pastoralkonstitution keine Erwähnung fand. Während durch die Menschwerdung Christus als das Bild des unsichtbaren Gottes die durch die Sünde verunstaltete menschliche Gottebenbildlichkeit wiederherstellte, so erwarb Christus als das »unschuldige Opferlamm« durch seinen Tod dem Menschen das Leben. Der Begriff des Lebens ist hier anthropologisch und theologisch als Kontrast zur Sünde ausgelegt. Im Text wird das klassische biblisch-theologische Verständnis von Sünde vorausgesetzt: Der Mensch hat durch die Sünde das Leben in Gemeinschaft mit Gott verloren, das den Tod und die Knechtschaft des Bösen bedeutet, denn ohne Gott kann der Mensch nicht im Leben bestehen. Aus seinen eigenen Kräften vermag der Mensch nicht mehr aus dieser Unheilssituation heraus, um zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Der

³³ Vgl. J. RATZINGER, *Kommentar*, 350-351.

Verdienst Christi für die Menschen wird als Versöhnung mit Gott und untereinander beschrieben (mit Verweis auf 2 Kor 5,18-19; Kol 1,20-22). Diese schließt zugleich die Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes sowie das Geschenk des neuen Lebens mit ein.³⁴ Der Absatz 22,3 führt abschließend in eine »kreuzestheologische Spiritualität«³⁵, in der sich dem Nachfolger Christi ein neuer Sinn des Lebens und des Todes eröffnet. Hiermit ist der Übergang zum Thema der subjektiven Verwirklichung der Erlösung geschaffen.

2.4. DAS PASCHA DOMINI ALS WEG ZUR HUMANISIERUNG DES MENSCHEN

Im Absatz 22,4 rückt der erlöste Mensch selbst in den Fokus, indem die Konsequenzen des christologischen Geheimnisses im Menschen selbst angesprochen werden. Die objektive Erlösungstat Christi wird auf eine subjektive Erlösung hin erläutert. Die Argumentation ist vorwiegend aus Ausdrücken und Stellen des paulinischen Schrifttums zusammengestellt.

Die Gnade der Erlösung wird nicht als Rechtfertigung des Sünders, sondern im Einklang mit dem Christus-Bild-Gottes-Schema erläutert. Der Mensch ist dem Bild Christi gleichförmig geworden und wird innerlich durch die Gaben des Heiligen Geistes erneuert, so dass er sein Leben hindurch in der Pascha-Nachfolge Christi der Auferstehung entgegen geht.³⁶ Die »einzelnen«³⁷ Mysterien des Lebens Jesu (Inkarnation, Passion, Auferstehung, Geistsendung) werden hier auf den Menschen hin zusammengebündelt. Die Gnadenwirkung im Menschen wird sowohl in absteigender als auch in aufsteigender Perspektive gedeutet. Dem Menschen ist das neue christusförmige Sein geschenkt, es muss jedoch von ihm selbst angenommen und in seiner persönlichen Existenz verwirklicht, vervollkommen werden. Der Text spricht vom Weg, der von Christus für die Gläubigen zum Nachfolgen geebnet wurde, damit sie zur Heiligung und zum vollen Sinn des Lebens und des Todes gelangen können. Das *Pascha Domini* wird so auch für den Gläubigen zum Weg der Vollendung in der Auferstehung.³⁷ Es ist ersichtlich, wie hier die Logik der Gnadenwirkung Gottes in verdichteter Form erläutert ist: Der Mensch wird zuerst von Gott durch seine Gnade erneuert, bevor er ihn zur Nachfolge aufruft. Erst durch die Wirkung des Heiligen Geistes wird der Gläubige befähigt, Christus Nachfolge zu leisten. Die objektive Erlösung muss auf subjektiver Ebene von jedem Gläubigen verinnerlicht und weiterentwickelt werden. So wird die Angleichung des Gläubigen an Jesus Christus und seine eschatologische Vollendung ein

³⁴ Vgl. F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione*, 105-107.

³⁵ J. RATZINGER, *Kommentar*, 351.

³⁶ Zu Folgendem vgl. F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione*, 107-111.

³⁷ Vgl. W. KASPER, *The theological anthropology of Gaudium et Spes*, 139.

zweifaches Werk: der göttlichen Gnadenwirkung und der menschlichen Zusammenarbeit.

In Absatz 22,4 wird nochmals die Frage »Was ist der Mensch« auf den Menschen hin beantwortet. Nachdem Christus als *homo perfectus* nicht nur durch seine Menschwerdung, sondern auch durch seine Selbsthingabe am Kreuz vorgestellt wurde, wird hier gezeigt, wie die einzelne Person mit der perfekten Menschheit Christi in Verbindung gebracht und innerlich erneuert werden kann. Für den Christen geht die innere Erneuerung durch den Weg Christi zum vollkommenen Menschsein hin. Ein solcher Argumentationsgang belegt noch einmal, dass »die christliche Anthropologie eine christologische Anthropologie [ist], nicht so sehr weil der Mensch in Christus, sondern vor allem, weil Christus der Mensch, der vollkommene Mensch ist,«³⁸ auf den der Mensch ausgerichtet ist. Erkennbar ist, dass im Text nicht in klassischer gnadenthologischer Terminologie von der Vergöttlichung des Menschen gesprochen wird. Das Ziel des menschlichen Lebens wird als Vollkommenheit des Menschseins in Gemeinschaft mit Christus als dem perfekten Menschen (durch ihn mit dem Vater und dem Heiligen Geist) erörtert. Man kann diese Option mit der gesamten Ausgerichtetheit der Pastoralkonstitution erklären. Auch auf diese Weise möchte das Konzil die Heilsbotschaft Christi dem heutigen modernen Menschen näherbringen, der stets zur volleren Entwicklung seiner Menschlichkeit, seiner Persönlichkeit und seiner Würde trachtet, und stellt deshalb das Argument der Humanisierung in den Mittelpunkt. Im Artikel 41 wird dieses Thema noch einmal aufgegriffen: Die letzte Wahrheit über den Menschen und seine Selbstverwirklichung biete nur Gott, das letzte Ziel menschlichen Lebens. Die Antwort auf die Fragen über das Dasein und den Tod, die sich der Mensch stelle, komme letztendlich aus der Offenbarung in Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Daher die Schlussfolgerung: »Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch.« (Absatz 41,1) Es geht also auch nicht um einen horizontal gedachten Humanismus, sondern um die Humanisierung des Menschen, die aus der Gemeinschaft mit Christus erwächst.

Der Absatz 22,5 greift ein schon vorhandenes Thema wieder auf. Der Horizont wird nochmals auf alle Menschen erweitert, da auch von der allgemeingültigen Frage nach dem Menschsein ausgegangen und Christus als der vollkommene Mensch für alle Menschen vorgestellt wird. Es blieb dabei die Frage offen, wie Nichtchristen zu dieser durch Christus realisierten Vollkommenheit des Menschseins gelangen können. Die Antwort im Text ist sehr knapp. Mit Verweis auf den Artikel 16 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* in der Fußnote, wird betont, die göttliche Gnade wirke unsichtbar in den Herzen der Gutwilligen. Als Argumente dafür wer-

³⁸ F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione*, 109.

den die universale Bedeutung Christi und die einzige letzte Berufung eines jeden Menschen auf dem Hintergrund des allgemeinen Heilswillens Gottes angeführt. Das Thema der göttlichen Gnadenwirkung außerhalb des Christentums wird hier jedoch nicht weiter vertieft, die Pastoralkonstitution bleibt bei der Grundaussage, allen Menschen sei durch das Wirken des Heiligen Geistes die Möglichkeit zum Heil geöffnet und außerhalb von Christus könne es keine menschliche Vollkommenheit geben. Dieser Absatz 22,5 wird trotzdem als ein theologischer Fortschritt gegenüber der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* gewürdigt, weil das Heil der Nichtchristen als Gottes Gnade und nicht als menschliche Aktivität gedeutet werde.³⁹ Doch in einem Gesamtblick auf das erste Kapitel der *Gaudium et spes* kann festgestellt werden, dass die vorgestellte universal geltende christologische Antwort auf die Frage nach dem Menschsein ein wenig abgeschwächt wird durch das offengelassene und schwierige Thema vom Verhältnis zwischen den Christen und anderen Menschen aus offenbarungstheologischer und soteriologischer Perspektive. Auch die damit verbundene Frage, wie andere Menschen Christus erkennen können, bleibt offen, wenn man in Betracht zieht, dass nur im Glauben Christus als der Höhepunkt des Menschseins und der Menschheitsgeschichte erkannt und als Erlöser angenommen werden kann.

3. Die bleibende anthropologische Bedeutung der *Gaudium et spes*

Aus einer Gesamtschau auf die christozentrische Interpretation des Menschen wie sie besonders in Artikel 22 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ausgeführt wurde, können wir einige Aspekte hervorheben, die zugleich die bleibende Bedeutung der christozentrischen Anthropologie bestätigen und als Perspektiven für eine Weiterführung und Aktualisierung der *Gaudium et spes* gedacht werden können.

3.1. ANTHROPOLOGIE VON CHRISTOLOGIE HER

Die allererste Einsicht, die wir dem Text entnehmen können, bezieht sich auf die Grundausrichtung des Zweiten vatikanischen Konzils. In der Pastoralkonstitution wurde in positiver Weise die anthropologische Wende der Moderne aufgenommen. Das Konzil nimmt zum ersten Mal in der Kirchengeschichte die Frage nach dem Menschen als eigenem Subjekt auf.⁴⁰ Dies erfolgt wiederum nicht in einer abstrakten denkerischen Weise, sondern nimmt den konkreten Menschen, seine Anliegen und seine Existenz ernst, um mit der heutigen Welt in einen Dialog einzutreten. Die Pastoralkonstitution nimmt den modernen Anthropozentrismus als ihren Ausgangspunkt an, zeigt aber zugleich seine Ambivalenz und Grenzen, die sich in

³⁹ Vgl. J. RATZINGER, *Kommentar*, 352-354.

⁴⁰ Vgl. W. KASPER, *The theological anthropology of *Gaudium et spes**, 131., 139.

der menschlichen Existenz vorfinden. Darin sind zwei Richtungen zu erkennen. Einerseits wird gezeigt, dass die Anthropologie eine unentbehrliche Voraussetzung für die Christologie im Kontext des modernen Denkens darstellt. Die Pastoralkonstitution erkennt die in richtiger Weise verstandene Autonomie des Menschen an, setzt einen freien Menschen voraus, der fähig ist zu fragen und zu antworten.⁴¹ Andererseits wird dargelegt, dass die Anthropologie ohne Christologie eine vollständige Erklärung des Menschen nicht bieten kann. In der Pastoralkonstitution wird aufgrund menschlicher Erfahrungen und Fragen betont, dass der Mensch über sich hinaus transzendiere, auf Gott hingewiesen sei und die Erfüllung seiner Aspirationen sowie die Lösungen seiner Probleme nur in Christus und durch ihn in Gemeinschaft mit Gott finde. Zum einen ist der Mensch der Mittelpunkt dieser Welt, zum anderen kann er sein Menschsein nur in Christus vollkommen verwirklichen. Aus dem Gesagten kann geschlussfolgert werden, dass sich im christlichen Welt- und Menschenbild Anthropozentrismus und Theozentrismus nicht als Gegensätze ausschließen, vielmehr werden sie durch den Gott-Menschen Jesus Christus verbunden. So kann von einem Christozentrismus gesprochen werden, in dem sich die anthropozentrische und die theozentrische Ausrichtung in ihrem Wachstum bedingen.⁴²

Daraus ergeben sich zwei weitere Gedanken. Erstens heißt das, dass Christus auch heute eine prophetische Funktion innehat. Als Archetyp des in Gott verwirklichten Menschseins ist er zugleich das Unterscheidungskriterium des Menschlichen, die Korrektur für den Menschen selbst, für alle seine anthropologischen Projekte und Ideen. »Er ist nicht nur die Antwort, sondern auch die Hinterfragung, die Widerlegung menschlicher Lösungen.«⁴³ Christus zeigt nicht nur die Vollkommenheit des Menschen, sondern auch den »alten Menschen«, seine Sündhaftigkeit und die Möglichkeit der Verfehlung der eigenen Berufung, wenn dieser sich von Gott abwendet und nur auf seiner eigenen Macht und Wissen sein Leben aufbaut. Zweitens ist auch der Frage nachzugehen, inwiefern von einer Autonomie des Menschen, seiner Erkenntnisse und seiner Leistungen innerhalb dieses christozentrischen Rahmens gedacht werden kann.

3.2. SCHÖPFUNG, GNADE UND VOLLENDUNG

Obwohl die Pastoralkonstitution die theologische Terminologie sehr zurückhaltend verwendet, kann bemerkt werden, dass sie einige wichtige anthropolo-

⁴¹ Vgl. *ebd.*, 138-139.

⁴² Vgl. JOHANNES PAUL II, *Dives in misericordia*. Über das göttliche Erbarmen (30. 11. 1980), Nr. 1, unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html (abgerufen am 3. 7. 2018).

⁴³ G. IAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio*, 56.

gisch-theologische Themen im neuen Licht dargestellt hat. Besonders folgende Bereiche können hervorgehoben werden: die heilsgeschichtliche Einordnung der Schöpfungstheologie, die Einheit von Natur und Gnade bzw. der natürlichen und göttlichen Berufung des Menschen und die eschatologische Ausrichtung des Menschen in seiner konkreten Existenz.

Noch vor dem Konzil war die neuscholastische Schöpfungslehre stark von metaphysischen Kategorien bestimmt und übernahm oft die Funktion einer Verbindung zwischen der philosophischen Gotteslehre und den spezifisch theologischen Traktaten.⁴⁴ Die theologische Neuorientierung durch den Rückgriff auf biblische und patristische Tradition wurde auch auf die Schöpfungstheologie angewendet. In *Gaudium et spes* ist zwar keine abgeschlossene Schöpfungslehre zu finden, wohl aber ist ihre neue Verortung in der Heilsgeschichte sichtbar. Die Schöpfung wird nicht mehr nur als Vorbereitung im Bereich der menschlichen Natur auf die eigentliche göttliche Gnade betrachtet. Sie wird, vor allem aus der Perspektive des Menschen (Anthropozentrismus), in die »Oikonomia« des göttlichen Heilshandelns eingeordnet.⁴⁵ Zwei Argumente, die auch in Artikel 22 vorzufinden sind, haben dazu beigetragen. Zum einen der universale Heilswille Gottes, der von Anbeginn der Welt alle Menschen in seine Gemeinschaft aufruft und durch Christus dieses Heil allen Menschen zugänglich machte. Zum anderen wird explizit die Bedeutung Christi für die Schöpfung hervorgehoben. Durch die Hervorhebung der Adam-Christus-Relation und der Gottebenbildlichkeit, verbunden mit der soteriologischen Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu wird sichtbar gemacht, dass Christus der Anfang, das Heil und die Vollendung des Menschen ist.

Der andere anthropologische Bereich hängt mit dem vorherigen zusammen. Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade wurde in der damaligen neuscholastischen Theologie fast dualistisch betrachtet, indem sie den Menschen abstrakt in die *natura pura* und die Übernatur »aufteilte«. Die sogenannte »Zwei-Stockwerk-Lehre« war nicht nur ein theologisches Problem. Ihre schwerwiegende Folge zeigte sich auch darin, dass eine solche Anthropologie kaum mehr Relevanz für den konkreten (auch gläubigen) Menschen und seine Existenz besaß. Aufgrund einer theologischen Neuausrichtung, die durch geschichtliches Denken und die biblisch-patristische Tradition geprägt war (*Nouvelle Théologie*), wurde die abstrakte Trennung von Natur und Gnade überwunden und die innere Einheit beider Ebenen bekräftigt. Der Mensch sei schon so geschaffen, dass er von Natur aus auf Gott ausgerichtet sei und sich nach Gemeinschaft mit ihm sehne. Das heißt, die

⁴⁴ Vgl. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg – Basel – Wien, 2005, 80.

⁴⁵ Vgl. *ibd.*

menschliche Natur selbst sei auf eine übernatürliche Erfüllung hingebordnet, zwischen ihnen bestehe also eine innere Bezogenheit. Gnade ist dabei nicht mehr dem Menschen etwas äußerlich Hinzukommendes, sondern seine ersehnte Erfüllung, die ihm wiederum als freies, ungeschuldetes Geschenk des Schöpfergottes zuteilwurde.⁴⁶

Die Anregungen aus der *Nouvelle Théologie* sind auch in der Pastoralkonstitution sichtbar. Im Text wurden keine komplexen theologischen Fachbegriffe verwendet, aber die innere Einheit des geschaffenen und des erlösten Menschen gehört zum Grundinhalt ihrer Anthropologie. Die Einheit des Menschen wird auf heilsgeschichtlichem Hintergrund durch die Bedeutung Christi für den Menschen belegt. Besonders nach Artikel 22 ist der Mensch auf Christus hin geschaffen und Christus schenkt dem Menschen die Gemeinschaft mit Gott, in der sich die Vervollkommnung des Menschen wahr macht (= übernatürliche Erfüllung der menschlichen Natur). Dass diese Dynamik auf Christus hin für alle Menschen Gültigkeit habe, zeigt die Pastoralkonstitution auch in der wiederholten Aussage über die »eine«, »hohe«, »integrale«, »erhabene«, »höchste«, »letzte« Berufung des Menschen (Artikel 3, 10, 11, 12, 13, 19, 21, 22).

Die Dynamik der Schöpfung und der Gnade verweist darauf, dass zu einem christlichen Menschenverständnis auch die Eschatologie unentbehrlich hineingehört. Ein theologischer Gesamtblick auf den Menschen kann nur erlangt werden, wenn über ihn von seinem Ursprung bis zu seiner eschatologischen Vollendung gedacht wird. In der Zeit vor dem Zweiten vatikanischen Konzil befand sich die Eschatologie sowohl innerhalb der Theologie als auch im christlichen Leben in einer zwiespältigen Situation. Zum einen war Eschatologie ein marginaler Traktat, in dem traditionell die »letzten Dinge« des Menschen behandelt wurden, aber ansonsten keine grundlegende theologische Bedeutung hatte. Zum anderen nahm die Eschatologie in der Frömmigkeit einen dominierenden Platz ein: Die Gläubigen sorgten sich vorwiegend darum, ewiges Leben zu erlangen, während sie die diesseitige weltliche Existenz nur als etwas Vorübergehendes betrachteten. Die Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts verdächtigte in diesem Sinne das Christentum, es wäre nur auf das jenseitige Heil konzentriert und lenke von der Aufgabe ab, die diesseitige Welt menschenwürdiger zu gestalten.

Das Konzil übernahm die eschatologischen Implikationen der neueren theologischen Orientierungen, die die Eschatologie in den Mittelpunkt der christlichen Botschaft rückten. Während in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* das ganze VII. Kapitel den eschatologischen Fragen systematisch gewidmet ist, wird die

⁴⁶ Vgl. G. KRAUS, Gnadenlehre – Das Heil als Gnade, in: W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, III, Paderborn, 1995, 260.

Eschatologie in die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aus anthropologischer und existentieller Perspektive miteinbezogen. Auf den ersten Blick scheint es, als hätte die Pastoralkonstitution eine Abkehr von der Eschatologie vollzogen: Im Mittelpunkt der Sorge der Kirche steht der Mensch in seiner konkreten diesseitigen Existenz mit seinen Problemen und Sehnsüchten. Doch gerade darin erfolgt die Anknüpfung an die Eschatologie. In Artikel 18, in dem der Mensch mit dem Rätsel des Todes konfrontiert wird, ist die Auferstehung Jesu Christi das Fundament der eschatologischen Ausrichtung des Menschen. Die christologische Grundlegung der Eschatologie in Artikel 22 wird durch das Thema des »neuen Menschen« veranschaulicht. Christus ist der *novissimus Adam* (1 Kor 15,45), der letzte, nicht mehr übertreffbare Mensch, weil er die Erfüllung des Menschseins in Gemeinschaft mit Gott schlechthin ist. Das eschatologisch Neue ist dem Menschen schon jetzt durch den Heiligen Geist anfänglich gegeben und er wird dazu berufen in der Nachfolge Jesu Christi der Vollendung entgegenzugehen. In der Pastoralkonstitution wird sichtbar, dass die eschatologische Dimension für den Menschen nicht etwas ist, das erst am Ende seines Lebens eine Relevanz haben wird, vielmehr gibt sie die Richtung seiner irdischen Existenz schon jetzt an. Der Mensch kann trotz aller Er-rungenschaften in dieser Welt nicht zur Erfüllung seines Menschseins gelangen, sie wird vergegenwärtigt in der Hoffnung auf die eschatologische Auferstehung und die Gemeinschaft mit Gott. Gegenwart und Eschatologie, Weltlichkeit und Jenseitigkeit bilden somit die Koordinaten der jetzigen Existenz des Menschen im Lichte seiner letzten Berufung.

Schluss

Das Zweite vatikanische Konzil hat in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eine insgesamt abgerundete theologische Anthropologie dargeboten, die den Menschen von seinem Ursprung her, über sein gegenwärtiges Leben bis zu seinem eschatologischen Ziel hin auslegt. Dabei spielt die Christologie eine grundlegende Rolle, so dass von einer christozentrischen Anthropologie gesprochen werden kann. Das Hauptanliegen des ersten Kapitels des ersten Teils der *Gaudium et spes*, und darin besonders des Artikels 22, war, die These herauszuarbeiten, dass Christus dem Menschen den Menschen voll kundgetan habe. Die volle Wahrheit über den Menschen kann dem Menschen nur durch Gott offenbart werden. Es handelt sich um den durch Christus offenbarten Heilsplan Gottes, in dem der Sinn der menschlichen Existenz überhaupt erschlossen wird, und dieser Sinn geht von Gott, seinem Schöpfer und Erlöser aus. Es ist daher eine neue, theologische Wahrheit über den Menschen, die sein ganzes Wesen und Leben durchdringt und ihn dazu aufruft, sich dem neuen Menschen immer mehr anzugleichen.

Diese christozentrische Wahrheit ist nicht so zu verstehen, dass sie mit dem Wissen über den Menschen aus anderen Bereichen in Konkurrenz stünde, weil sie nicht auf gleicher Ebene verortet sind. Die christliche Wahrheit über das Schicksal und die Berufung des Menschen ist keine zusätzliche Erkenntnis, die durch die Methoden der Wissenschaft und der Philosophie verifiziert werden kann. Es ist eine offenbarte Wahrheit, die dem Menschen durch Christus kundgetan wurde und im Glauben erkannt und angenommen werden kann. Auf der anderen Seite macht diese Wahrheit alle anderen Erkenntnisse über den Menschen auch nicht ungültig, vielmehr steht sie in Beziehung zu ihnen als ihre Korrektur und verleiht ihnen den tieferen Sinnzusammenhang, durch den ein ganzheitliches Verständnis des Menschen und seines Lebens gewahrt werden kann. Ein solches Verhältnis zwischen der offenbarten Wahrheit und anderer von den Menschen erbrachten Erkenntnisse über das Menschsein wird in der Pastoralkonstitution zwar nicht direkt thematisiert, kann aber an der angesprochenen Situation des menschlichen Lebens und der christologischen Antwort darauf beobachtet werden.

Das Zweite vatikanische Konzil ging in der Pastoralkonstitution von der Frage nach dem Menschen aus, die sich aus den Bedingungen seiner konkreten Existenz stellte, und gab darauf eine Antwort, in der es auch vom Geheimnis des Menschen sprach. Der Mensch ist nicht nur eine Frage oder ein Problem, das gelöst werden muss. Er bleibt stets ein Geheimnis, weil er als Ebenbild Gottes auch ein Widerschein des Geheimnisses Gottes ist. So ist besonders in Hinblick auf gegenwärtige anthropologische Forschungen wichtig, diese Geheimnishaftigkeit des Menschen zu bewahren, die daran erinnert, dass er ohne Gott nie vollständig ergründet werden kann.

ČOVJEK IZ PERSPEKTIVE KRISTA – KRISTOCENTRIČNA ANTROPOLOGIJA U PASTORALNOJ KONSTITUCIJI GAUDIUM ET SPES 22

Nedjeljka Valerija KOVAČ*

Sažetak: U članku se proučava antropologija pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* iz kristološke perspektive, posebno kako je razrađena u broju 22. Temeljna teza da je Isus Krist objavom otajstva svoga Oca potpuno otkrio čovjeku njega samoga potkrijepljena je različitim kristološkim modelima i njihovim antropološkim značenjima: Krist kao novi Adam te Krist kao savršena slika Očeva. Zaključno se u članku pokazuje trajno značenje konstitucije *Gaudium et spes* time što se na poseban način ističu dva područja u kojima je taj dokument doprinio teološkom razumijevanju čovjeka: najprije kristocentrizam kao mjesto prožimanja teocentrizma i antropocentrizma; zatim povijesno-spašenjsko utemeljenje antropoloških tema stvaranja i milosti te uprisutnjenje čovjekova eshatološkoga određenja u njegovu konkretnu egzistenciju.

Ključne riječi: *Gaudium et spes*, Isus Krist, antropologija, slika Božja, otajstva Isusova života, eshatologija.

* Doc. dr. sc. Nedjeljka Valerija Kovač, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Vlaška 38, 10 000 Zagreb, valerija.kovac13@gmail.com