

Martin Hailer

# Stellvertretung

Studien zur  
theologischen Anthropologie



# Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von

Christine Axt-Piscalar, David Fergusson und Christiane Tietz

Band 153

Martin Hailer

# Stellvertretung

Studien zur theologischen Anthropologie

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-3253  
ISBN 978-3-647-56457-9

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/  
[www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung  
in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung  
des Verlages.

Satz: 3w+p, Rimpar

Druck und Bindung: Hubert & Co GmbH & Co. KG BuchPartner, Göttingen

Printed in the EU

In memoriam  
Nils-Olaf Pülschen  
1966–2014



## Vorwort

Menschen treten füreinander ein: Eltern für ihre Kinder, Freundinnen für einander, genauso und doch anders Liebespaare, Lehrer und Lehrerinnen für ihre Schüler, eine gewählte Politikerin für die, die sie repräsentiert – und es gibt Stellvertretung vor und von Gott. Ein katholische Priester, mit dem zusammen ich vor nicht langer Zeit eine ökumenische Trauung hielt, erklärte mir die Motivation für die völlig überbordende Arbeitsbelastung in seinem Pfarreiverbund so: »Mir ist eingeräumt, für all diese Menschen vor Gott treten zu dürfen«.

Um Rechtfertigung oder Kritik des römisch-katholischen Amtsverständnisses ist es mir hier nicht zu tun, wohl aber um das mit dieser kleinen Aufzählung verbundene Phänomen: Gelingendes menschliches Leben gibt es offenbar nicht, ohne dass Menschen füreinander eintreten. Gewiss kennen wir auch Fehlformen von Stellvertretung, bei denen sich etwa der Vertretene beklagt, jedenfalls ›so nicht‹ vertreten werden zu wollen oder Stellvertretung einfordert, wo sie nicht geschieht. Ohne Stellvertretung aber keine Erziehung, keine Freundschaft, keine Liebe, kein demokratisches Gemeinwesen, keine Diakonie, keine Kirche – und so weiter! Personen werden allererst durch Stellvertretung zu dem, was sie sind, und es sind Personen nötig, um Akte der Stellvertretung zu vollziehen. Personsein und Stellvertretung gehören jedenfalls zusammen.

In diesem Buch unterziehe ich dies gleichermaßen große wie vielfältige Feld einer näheren Betrachtung: *Wie* gehören Personsein und Stellvertretung denn des Näheren zusammen? Kann man vielleicht verschiedene Typen oder Formen von Stellvertretung unterscheiden? Und: Welchen genuinen theologischen Beitrag gibt es zum Thema Stellvertretung? Der Topos von der Stellvertretung Christi wird diskutiert und dabei immer wieder auch scharf kritisiert: Brauchen wir ihn und, falls ja, wie verhält er sich zur Stellvertretung, die für Menschen möglich ist und zu der sie aufgerufen sind?

Vor einigen Jahren hatte ich einige kleinere Studien zum Begriff der Person entworfen, sie aber zur Seite gelegt, denn was da stand, war vielleicht nicht falsch, ging aber über begriffsgeschichtliche Erklärungen nicht hinaus. Erst eine Reihe

von Vortrags- und Beitragseinladungen in letzter Zeit brachte mich auf die Spur, die zu diesem Buch führte: Ich wurde bei unterschiedlichen Gelegenheiten gebeten, zu Themen der Anthropologie wie Freundschaft, Liebe und Gebet zu sprechen, und merkte im Lauf der Ausarbeitung, dass ich diese Themen nur darstellen konnte, wenn ich sie als Fälle stellvertretenden Handelns verstand. So entstand der Gedanke, die ungeplant entstandene Reihe von anthropologischen Konkretionen zu bündeln und sie durch eine Grundlagenreflexion zu hinterfragen. Entsprechend ist das hier Vorgelegte eine Kombination: Die meisten Kapitel aus den Teilen I und III gehen auf Vorträge oder Beiträge zu Sammelbänden und Zeitschriften zurück und wurden teils separat veröffentlicht. Teil II hingegen, der die Konzeption Stellvertretung zu klären und biblisch-theologisch zu konturieren versucht, entstand aus dem Bedürfnis heraus, hinter der Vielzahl der Ausprägungen deren mögliche Grundlage sichtbar werden zu lassen.

Vielleicht steht in diesem Buch nicht viel Neues – mein Ziel ist ausdrücklich, zu verstehen, nicht zu konstruieren. Es ist mir gänzlich recht, wenn Argumente wieder zum Vorschein kommen, die bereits in das große Gedächtnis der Theologie gehören, die aber neues Interesse in neuer Situation verdienen.

Ein Forschungssemester WS 2015/16 bot die Möglichkeit, die schon vorhandenen Kapitel zu überarbeiten und die noch fehlenden zu verfassen. Ich konnte mich auf einige Monate wie weiland Hieronymus ins Gehäus' zurückziehen und danke den Heidelberger Kolleginnen und Kollegen für ihre dadurch entstehende Mehrarbeit sowie den Studentinnen und Studenten für ihre Geduld bei mancher verzögerten Antwort auf ihre Anliegen. Unterstützt haben mich durch Formatierungsarbeiten und Korrekturlesen Anna Christina Wagner und Achim Hofmann in Heidelberg sowie durch rasche Literaturbeschaffung und manchen Rat Dr. Nadine Hamilton in Erlangen. Den Kollegen Erwin Dirscherl (Regensburg), Wolfgang Schoberth (Erlangen) und Joachim Weinhardt (Karlsruhe) danke ich für fruchtbare Diskussionen und wertvolle Hinweise. Nicht nur, weil wir in diesen Jahren neue Formen familiärer Stellvertretung erproben und erlernen müssen, gilt der wichtigste Dank Brigitte Gallé, meiner geliebten Frau.

Das Buch ist dem Gedächtnis eines viel zu früh verstorbenen Freundes gewidmet, der zuletzt Pfarrer in Fürth-Burgfarrnbach war. Um ihn zu trauern und ihn gleichzeitig bei Gott geborgen zu wissen, will sich mir immer noch nicht recht zusammenfügen. Aber in einer *theologia viatorum* kann es wohl nicht anders gehen.

Heidelberg, im Herbst 2016

Martin Hailer

## Inhalt

Vorwort . . . . .	7
Einleitung . . . . .	13
1. Das eigentümliche Themenfeld ›Anthropologie‹ und die Aufgabenstellung . . . . .	13
Welchen Ort hat die theologische Anthropologie? . . . . .	13
Anregungen aus der katholischen Dogmatik . . . . .	17
Grundentscheidungen, Aufgabenstellung, Gang der Untersuchung . . . . .	21
2. »Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?« Ein Bericht über Anthropologie in evangelischer Wahrnehmung . . . . .	28
Um den Ort der Anthropologie: Von der Apologetik zur Schöpfungslehre . . . . .	30
Anthropologie, theologisch neu verortet . . . . .	35
Neue Wege der Wahrnehmung und des Handelns: Zwei Beispiele theologischer Anthropologie . . . . .	39
Kontinuität und Verborgenheit des Lebens vor Gott. Ein Hinweis auf die weitergehende Diskussion . . . . .	45
Kapitel I. Person und Personalität. Ausgewählte Diskurse in Philosophie und Theologie . . . . .	49
1. Person und Wiedergeburt in Friedrich D.E. Schleiermachers Glaubenslehre . . . . .	49
Das Gravitationszentrum der Glaubenslehre . . . . .	49
Der Personbegriff in der Christologie . . . . .	50
Der Personbegriff in der Rechtfertigungslehre: Wiedergeburt und neuer Mensch . . . . .	58
Stetigkeit und Ereignishaftigkeit der Person. Thesen zu einem systematischen Problem . . . . .	63
Noch einmal: Schleiermachers kirchliche Dogmatik . . . . .	72

2. Widerspruch und Anknüpfung zugleich. Karl Barth über die Person und ihr Neuwerden . . . . .	74
Merkposten zur Anthropologie in der Schöpfungslehre . . . . .	74
Anthropologie, christologisch begründet . . . . .	74
Inhaltlicher Überblick . . . . .	77
Die soteriologische Offenheit der Anthropologie . . . . .	83
Neuwerden der Person: Barths Konzeption von ›Wiedergeburt‹ in der Versöhnungslehre . . . . .	84
Neuwerden als Widerfahrnis . . . . .	92
3. Person und Personkriterien. Peter Singers aufschlussreiche Extremposition . . . . .	99
Eine Bemerkung zur Struktur der philosophischen Debatte um »Person« . . . . .	100
Peter Singers Persontheorie: ein aufschlussreiches Extrem . . . . .	102
Person und Anerkennung. Umriss der theologischen Klärungsaufgabe . . . . .	108
4. »Die Person ist vor ihren Zielen da«. John Rawls' Personkonzept in der Diskussion . . . . .	110
Zur Anlage der Theorie der Gerechtigkeit . . . . .	111
›Die Person ist vor ihren Zielen da‹ oder ›Christus in mir‹? . . . . .	114
Rawls' frühe Theorie von der Natur des Menschen . . . . .	114
Die Konstitution der Person aus theologischer Sicht . . . . .	115
Zur theologischen Kritik der philosophischen Naturkonzeption . . . . .	116
Die Person: gesellschaftlich bestimmt oder am Leib Christi? . . . . .	120
Veränderungen in Rawls' Theorie . . . . .	120
Ein ekklesiologischer Aspekt im theologischen Personkonzept . . . . .	124
Zwei Beispiele für diese ›Sachlichkeit‹ . . . . .	127
Kapitel II. Stellvertretung und Person . . . . .	129
1. Das Phänomen »Stellvertretung« . . . . .	129
Eine Person: »Etwas« oder »jemand«? . . . . .	129
Personale Identität als narrative Identität . . . . .	139
Erkennen der Person als Anerkennung . . . . .	140
Stellvertretung. Bericht über Besichtigungen eines Konzepts . . . . .	142
›Die Behauptung, das Ich sei Stellvertretung« – E. Levinas . . . . .	143
›Der den christlichen Glauben summierende Satz ›Gott tritt an meine Stelle‹ – C. Gestrich . . . . .	154
Das »Opfer der Kirche als ›Mit-Stellvertretung‹ mit und in Christus« – K.-H. Menke . . . . .	165
2. Die Stellvertretung durch Christus . . . . .	172

Vermeidungsstrategien . . . . .	172
Biblische Merkposten mit systematischen Konsequenzen . . . . .	180
Der große Versöhnungstag . . . . .	180
Die Sühnetat im Tode Christi (Röm 3,21–26) . . . . .	196
3. Das Neuwerden der Person . . . . .	211
Zur finnischen Lutherinterpretation . . . . .	212
Neuwerden der Person durch Teilhabe an Gott? Zur systematischen Frage . . . . .	219
 Kapitel III. Felder der Anthropologie, stellvertretungstheologisch betrachtet . . . . .	 231
1. Seele. Zur Wiedergewinnung eines Konzepts . . . . .	231
Vorläufige Begriffsbestimmung . . . . .	232
Seele und Exteriorität . . . . .	237
Das Fremde im Eigenen . . . . .	242
2. Freundschaft. Über Selbstsein mit und aus dem Anderen . . . . .	245
Allgemeine Bemerkungen zur Lage des Diskurses . . . . .	246
Aristoteles zum Thema Freundschaft . . . . .	249
Die Rezeption bei Thomas von Aquin . . . . .	253
Freundschaft und Stellvertretung . . . . .	256
Ausblick: Ökumene als Freundschaft von Konfessionen . . . . .	263
3. Liebe. Theologische Anatomie des »unordentlichen Gefühls« . . . . .	264
Liebe – nach Platon ... . . . .	265
... adaptiert in der christlichen Theologie . . . . .	269
Eine theologische Gegengeschichte I: Grundgedanke . . . . .	274
Exkurs: Liebe als Hinneigung zum Anderen und die Konzeption des Subjekts . . . . .	277
Eine theologische Gegengeschichte II: Biblische und trinitätstheologische Schlaglichter . . . . .	282
Fazit: Liebe als Hinneigung zum Anderen und als Ereignis . . . . .	288
4. Vorbilder. Ein Lehrstück in öffentlicher Theologie . . . . .	289
Kleine Anatomie eines Vorgangs öffentlicher Theologie . . . . .	290
Der Mythos vom Engelssturz und der Sündenfall . . . . .	292
Theologie der Stellvertretung . . . . .	296
Schlussbemerkung: Zweierlei öffentliche Theologie . . . . .	300
5. Lehren. Warum darf in den Lebensvollzug anderer eingegriffen werden? . . . . .	301
Der normative Charakter von Erziehungszielen. Erste Näherung im Dialog mit der Erziehungswissenschaft . . . . .	302
Theorie und Vortheorie. Eine Klassikerlektüre . . . . .	310

Lebenswelt und Autonomie. Ein Beitrag aus der praktischen Philosophie . . . . .	315
Wege zur Mündigkeit in theologischer Perspektive. Eine Skizze . . .	320
6. Interzession. Dogmatische Erwägungen zum stellvertretenden Fürbittgebet . . . . .	327
Die fundamentaltheologische Funktion des Gebets . . . . .	328
Die Struktur der Interzession . . . . .	331
Die mehrfache Öffentlichkeit der Stellvertretung . . . . .	331
Fürbittwürdige Not . . . . .	333
Das Subjekt der Stellvertretung . . . . .	333
Der Adressat der Interzession . . . . .	335
Stellvertretung . . . . .	335
Allgemeine Anthropologie der Stellvertretung: Stelle und Wesen .	336
Die Katastrophen der Stellvertretung . . . . .	338
Die Stellvertretung Christi . . . . .	339
Interzession als Hineingenommensein in Gottes Stellvertretung . . .	342
 Ausblick. Stellvertretung, Anerkennung, Gabe. Leitbegriffe im interdisziplinären Diskurs der Theologie . . . . .	 345
 Nachweise . . . . .	 357
 Personenregister . . . . .	 359
 Sachregister . . . . .	 363

## Einleitung

### 1. Das eigentümliche Themenfeld ›Anthropologie‹ und die Aufgabenstellung

Welchen Ort hat die theologische Anthropologie?

Dietrich Ritschl beschrieb einmal die »theologischen Nachteile einer separaten Pneumatologie«.<sup>1</sup> Mit der theologischen Anthropologie verhält es sich ähnlich: Als separates Thema innerhalb der Dogmatik hat sie bedeutende theologische Nachteile. Das ist freilich nicht auf den ersten Blick erkennbar. Lehrbücher der Dogmatik beinhalten wie selbstverständlich ein Kapitel bzw. einen Paragraphen über die Lehre vom Menschen. Er ist gewöhnlich nach der Gottes- und allgemeinen Schöpfungslehre einsortiert und wird als spezielle Schöpfungslehre angelegt: Ein solches Kapitel bzw. ein solcher Paragraph behandelt die Geschöpflichkeit des Menschen, diskutiert seine Stellung unter den anderen Geschöpfen und ihnen gegenüber, thematisiert die Gottebenbildlichkeit, den häufig umstrittenen Begriff der Seele, des Menschen Leiblichkeit, die Zweigeschlechtlichkeit und anderes mehr. Zumeist schließt der entsprechende Abschnitt mit der Rede von der menschlichen Sünde, die zugleich zu Christologie und Soteriologie überleitet.<sup>2</sup>

Gesamtdarstellungen dieses Typs sind die Jetztgestalt der evangelischen Loci-Dogmatik, die eine Reihe mehr oder weniger isolierter oder verknüpfter Themen an einem Leitfadenschema erkennen lässt, darbietet. Seine Wurzeln liegen in der Reformationszeit selbst, und dann vor allem in den

---

1 D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München <sup>2</sup>1988, 197.

2 Unter den mehrfach aufgelegten evangelischen Lehrbüchern in der Gegenwart vgl. R. Leonhardt, Grundinformation Dogmatik, Göttingen <sup>4</sup>2009, 257 ff; W. Härle, Dogmatik, Berlin/Boston <sup>4</sup>2012, 440 ff.468 ff; H.-M. Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh <sup>3</sup>2008, 479 ff; W. Joest/J. von Lüpke, Dogmatik II. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen <sup>5</sup>2012, 11 ff.

wissensorganisatorischen Entscheidungen, die nach der vorläufigen konfessionellen Konsolidierung beginnen. Diese sind freilich weit komplexer, als die klassischen dogmatischen Kompendien vermuten machen.<sup>3</sup> Die heutigen Vertreter dieses Typs theologischer Wissensorganisation sehen die Anthropologie also in einer Scharnierfunktion, die Schöpfungslehre und Hamartiologie verknüpft, und dadurch den Übergang zur Rechtfertigungslehre organisiert.

Diese Stoffanordnung ist zum einen evident und selbstverständlich, denn unbestreitbar ist alles, was über Menschen gesagt wird, eine Aussage über Geschöpfe. Der antignostische Zug, es tatsächlich *nur* mit Geschöpfen zu tun zu haben und das ›Besondere‹ am Geschöpf Mensch – was immer das im Einzelnen sein soll – eben als Besonderheit eines Geschöpfes unter Geschöpfen auszusagen, ist nicht nur mit Blick auf die Theologiegeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts sinnvoll, sondern auch in der Gegenwart des Erinnerns würdig. Ähnliches gilt doch wohl von der thematischen Zusammenführung von Anthropologie und Theologie der Sünde: Dass man von Menschen jedenfalls als von sündigen Menschen zu sprechen hat, ist richtig, auch wenn die augustinische Fehlableitung der grundsätzlichen Sündverfallenheit aus der Leiblichkeit mit guten Gründen weniger und weniger Vertreter findet. Die Frage freilich lohnt, was denn durch diese herkömmliche Stoffanordnung verloren geht oder doch ins Hintertreffen gerät. Hier geht es etwa um die Frage nach dem Erkenntnisgrund der Sünde. Folgt die Hamartiologie auf die Schöpfungslehre, muss sie auch vor diesem Forum verständlich gemacht werden können. Die klassisch-lutherischen Lösungen, es etwa mit einer Matrix von Gesetz und Evangelium zu versuchen oder eine Uroffenbarung zu postulieren, die zugleich die Kriteriologie der Sündenlehre abgibt, sind bekannt. Sie haben aber den Nachteil, dass die Entscheidung Gottes für den Menschen in Christus dann als der Erkenntnis der Sünde nachrangig gelten muss. Die – nicht nur – von Karl Barth präferierte Lösung, die Hamartiologie entsprechend in die Versöhnungslehre zu integrieren, statt sie ihr vorzuschalten, ist hier aussichtsreicher. Sie irritiert die Abfolge der Loci-Dog-

3 In Ph. Melancthons *Loci Communes* (zuerst 1521/22) findet sich eine recht lockere Verknüpfung der vorgetragenen Themen. Gerhard Sauters Vermutung dazu ist ansprechend: »offensichtlich muß die Dogmatik keinen Beziehungszusammenhang schaffen, der durch das christliche Reden von Gott nicht schon vorgegeben wäre.« (G. Sauter, Art. Dogmatik I, TRE 9, 41–77, 44.) Das Bild von der fest gefügten Loci-Dogmatik als Kennzeichen evangelisch-(lutherischer) Lehrbildung geht nicht zum wenigsten auf eine weit verbreitete Sentenzensammlung zurück: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt von H. Schmid, Erlangen 1843, zahlreiche Nachauflagen, u. a. Gütersloh<sup>9</sup> 1979. Differenzierter bei der Berücksichtigung der Diversifizierung der Lehrbildung ist E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht, Göttingen 1937 und Nachaufl., freilich geht auch Hirsch ungefragt davon aus, dass es »[d]ie reformatorische Dogmatik« gebe, (1) was gewiss nicht der Fall ist.

matik, aber sie hat den eminenten Vorteil, das Kaleidoskop menschlicher Verfehlungen Gott und den Menschen gegenüber direkt im Dialog mit der Unterschiedenheit Gottes für den Menschen entwickeln zu können.<sup>4</sup>

Ein ähnlicher theoriestrategischer Nachteil zeigt sich im Rahmen der theologischen Behauptung, die Begegnung mit Gott spreche Menschen an und verändere sie. Wird sie nach einer schöpfungstheologischen Anthropologie vorgebracht, dann muss sie entweder etwas ihr gegenüber gänzlich Neues vortragen, was die schöpfungstheologischen Aussagen entsprechend ex post abwertet, oder aber bereits potentialiter in der Schöpfungstheologie angelegt werden, was das Verhältnis von schöpferischem und rettendem Handeln Gottes freilich entscheidend präformiert. Die Anthropologie einer Loci-Dogmatik kann nicht zu reichend in den Blick rücken, dass die Einsicht in die Geschöpflichkeit des Menschen allererst aus der rechtfertigenden Begegnung Gottes erwächst und also von ihr her nicht nur reparierte sondern Geschöpflichkeit überhaupt aussagbar wird.

Das sind zwei Beispiele für spezifische Blindheiten, die entstehen, wenn der Usus der am exitus-reditus-Schema orientierten Loci-Dogmatik das Theoriedesign der Anthropologie bestimmt. Hinzu kommt vielleicht noch, dass eine so bestimmte Anthropologie dazu neigt, die besondere geschöpfliche Ausstattung des Menschen in den Mittelpunkt zu rücken: Körperlichkeit, Leib und Seele, Vernunft, Sprachfähigkeit, Gottebenbildlichkeit und anderes mehr. Es könnte aber nun sein, dass eine Anthropologie, die nicht im Rahmen der vermuteten Seinsordnung angelegt wird, ganz andere Schwerpunkte setzt, etwa in der Gottoffenheit des Menschen oder darin, dass sein eigentliches Wesen verborgen sei und nicht durch inventaristische Kriterien bestimmbar ist. Überdies neigen inventaristische Anthropologien dazu, Kriterien des Personseins zu vergeben und anhand ihrer Personen von Nichtpersonen zu unterscheiden. Es gibt freilich Diskussionslagen, die dies als mindestens bedenkliches Vorgehen erweisen (s. u. I.3, II.1).

Es gibt demnach gute Gründe, die theologische Rede vom Menschen nicht konzeptuell im Rahmen der Loci-Dogmatik zu verankern. Im Gegensatz zum beträchtlich weit verbreiteten Trend in der Lehrbuchliteratur sind auch immer wieder konzeptuelle Gegenvorschläge gemacht worden.<sup>5</sup> Eine Auswahl evangelischer Stimmen aus den letzten Jahren in Stichworten:

4 K. Barth, KD §§ 60.2 (Hochmut), 65.2 (Trägheit), 70.2 (Lüge).

5 In einigen Lehrbüchern wird freilich bewusst anders optiert: So verzichtet Gunda Schneider-Flume in ihrer Gesamtdarstellung gänzlich auf einen Paragraphen zur Anthropologie, vgl. ihren Grundkurs Dogmatik, Stuttgart<sup>2</sup>2008, sie legte gleichwohl eine für breite Leserkreise gedachte Anthropologie vor: Wenig niedriger als Gott? Biblische Lehre von Gott, Leipzig 2013. In Tom Kleffmanns Werk gibt es ebenfalls keinen eigenen Paragraphen zur Anthropologie, freilich schaltet er der Christologie eine Betrachtung zur (Erb-)Sünde vor, vgl. Grundriß der

1. *Eschatologie* als Letztbezug der Anthropologie: Nach Gerhard Sauters Überzeugung handelt die Theologie davon, dass Gott sich den Menschen gegenüberstellt und Menschen dadurch wieder neu ›ich‹ und ›wir‹ sagen lernen. Entsprechend gibt es keinen fixen Ort der Anthropologie in der Dogmatik, vielmehr gibt es kein Thema, das nicht auch anthropologisch durchzuführen wäre. Ein Prae der Eschatologie besteht dennoch, weil das Leben, das vor Gott gilt und durch ihn beginnt, in ihm verborgenes Leben ist. Das aufgetane Antlitz aber ist Gottes eschatologische Tat, nicht des Menschen Möglichkeit.<sup>6</sup>
2. Verortung der Anthropologie in der *Ethik*: Wolfgang Schoberths Einführung in die theologische Anthropologie thematisiert ebenfalls den eigentümlichen nicht-Ort der Lehre vom Menschen in der Dogmatik und weist u. a. darauf hin, dass es in der klassischen evangelischen Lehrentwicklung einem zählbeigen Missverständnis zum Trotz kein Lehrstück ›De homine‹ gibt. Die theologische Rede vom Menschen zentriert sich für ihn in der Ethik: Die Frage nach einem ›Wesen des Menschen‹ ist unentscheidbar, vielmehr ist die Frage nach dem menschlichen Leben nur reflexiv stellbar und damit zugleich immer die Frage nach dem guten menschlichen Leben. Menschliches ›esse‹ ist ohne sein ›bene esse‹ nicht beschreibbar.<sup>7</sup> Ethik wird hierbei wesentlich nicht als Normenethik, sondern als Erkundung des vor und von Gott möglichen guten Lebens verstanden.
3. *Trinitätslehre* als Matrix: In David Kelseys opus magnum wird die Anthropologie vielleicht am entschlossensten aus der Fixierung der Loci-Dogmatik entschränkt. In drei großen Teilen wird der Stoff der Anthropologie entlang der Selbstkundgabe Gottes als Vater, als Geist und als Sohn verstanden. In allen drei großen Themenbereichen ist es nun so, dass Menschsein vor Gott nicht aus sich selbst und für sich selbst ist. In der großen Themenfülle ist es regelmäßig so, dass Menschen nur außer sich bei sich sind, eben eine ›eccentric existence‹ führen und führen dürfen.<sup>8</sup>

Allen drei Entwürfen ist der entschlossene Abschied der Anthropologie aus der Loci-Dogmatik eigen. Zu erwarten ist dann nicht nur ein reicherer Blick auf anthropologisch tangierte Themenbestände. Zu erwarten ist auch, dass die für

---

Systematischen Theologie, Tübingen 2013, 83ff. Dietrich Ritschl und ich lehnen eine der Gotteslehre und Christologie vorausliegende Anthropologie ab und thematisieren sie vor allem im interdisziplinären Diskurs der Theologie, vgl. Grundkurs Christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Worte, Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>2015, 18–25.252–265.

6 G. Sauter, Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie, Gütersloh 2011, hier 362f.365–369. Mehr im hier folgenden Kapitel der Einleitung.

7 W. Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006 (2. Auflage in Vorbereitung), 76–79.84–90.

8 D. H. Kelsey, Eccentric Existence. A Theological Anthropology, Louisville KT 2009. Auch hierzu noch einige Bemerkungen in Einleitung 2.

die Loci-Dogmatik typischen argumentativen Gefälle – christologisch nicht informierte Hamartologie, vermeintlich zeitliches Prae als sachliches Prae usw. – nicht oder nicht im gleichen hinderlichen Umfang auftreten werden.

### Anregungen aus der katholischen Dogmatik

Zu diesen heilsamen Irritationen aus der evangelisch verantworteten systematischen Theologie treten in jüngerer Zeit auch noch Entwicklungen aus der Ökumene, die in der Frage, wie anthropologische Wissensbestände denn nun zu organisieren sind, interessante Impulse setzen.

Für die konziliare und nachkonziliare Periode der römisch-katholischen Theologie hatte Karl Rahners transzendente Anthropologie die Themen gesetzt und war nichts weniger als stilbildend geworden. Er hatte – wichtige Motive des Konzils sowohl vorwegnehmend als auch später bündelnd – die Wiedereinführung des Subjekts in die Theologie betrieben. Der Abschied gegeben wurde einer Theologie der Lehrsätze, die die Kirche als Hüterin der Menge wahrer Sätze versteht und in der der Glaube wesentlich zur gehorsamen Entgegennahme dieser Sätze und ihrer lehramtlich verwalteten Schlussfolgerungen wurde. Rahners Motiv dagegen: Zum Menschsein an sich gehört es, sich in Offenheit auf Gott hin wiederzufinden. Diese Offenheit auf Gott hin ist die Möglichkeit jedes Menschen, also nicht etwa nur der Katholiken. Sie ist auch insofern die Möglichkeit jedes Menschen, als sie nicht den Geweihten vorbehalten ist. Dies in mehreren Blickrichtungen emanzipatorische Moment liegt den filigranen Rahner'schen Analysen zugrunde.

Ich erinnere an den Grundzug von Rahners Argument: Die menschliche Erkenntnis ist nach Rahner vorgreifende Erkenntnis. Menschen können alles infrage stellen. Auf diese Weise erfahren sie sich – soweit irgend bekannt, im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen – als endliche Wesen. Wer aber seiner Endlichkeit innewird, ist bereits über sie hinaus: »Indem er [der Mensch, M.H.] seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus, erfährt er sich als Wesen der Transzendenz, als Geist. Der unendliche Horizont menschlichen Fragens wird als ein Horizont erfahren, der immer weiter zurückweicht, je mehr Antworten der Mensch sich zu geben vermag.«<sup>9</sup> Wer das tut, hat aber schon einen unthematischen Vorgriff auf das Ganze unternommen, das traditionell ›Sein‹ genannt wird. Mehr noch: Solche Vorgriffe überhaupt unter-

9 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Sonderausgabe Freiburg<sup>6</sup>1984, 42f.

nehmen zu können, macht Menschen allererst zu dem, was sie sein können, nämlich zu Personen.<sup>10</sup>

Wer nun aufs Ganze aus ist, weil er beim Innewerden seiner Endlichkeit diese schon überschreitet, ist eigentlich auf Gott aus. Das ist transzendente Erfahrung Gottes, aber Erfahrung Gottes strikt als Geheimnis: »Die Transzendenz mit der – wenn auch unthematisch und ohne Begrifflichkeit – schon Gott gegeben ist, darf nicht als ein eigenmächtiges aktives Erobern der Erkenntnis Gottes und so auch Gottes selbst aufgefaßt werden. Denn diese Transzendenz erscheint nur als sie selbst in dem Sicheröffnen dessen, woraufhin die Transzendenzbewegung geht.«<sup>11</sup> Das ist die eigentümlich unthematische Präsenz Gottes in der transzendentalen Erfahrung, die sehr sprechend als »leere Verwiesenheit auf Gott hin« bezeichnet wurde.<sup>12</sup> Diese »leere Verwiesenheit« ist aber kein Negativum. In ihr kommen zwei für Rahner wesentliche Motive zusammen: Einerseits wird durch sie die Geheimnishaftigkeit Gottes gewahrt und nicht zuletzt einem mitunter wissensseligen Lehramt entzogen, andererseits ist in dieser unthematischen Verwiesenheit auf Gott präzise die Würde des Menschen angezeigt: Weil jeder Mensch dazu fähig ist, ist er je individuell unendlich kostbar. »Der Mensch ist der unableitbare, nicht aus anderen verfügbaren Elementen adäquat Herstellbare; er ist derjenige, der sich selbst immer schon überantwortet ist.«<sup>13</sup>

Wichtige Arbeiten aus den auf Rahners Neuansatz folgenden Jahrzehnten können als Beitrag zu dem Projekt gelesen werden, den von ihm eröffneten Freiheitsspielraum zu wahren und zugleich zu konkreteren Aussagen in der Anthropologie zu gelangen. Otto H. Pesch etwa greift die Freiheitsthematik bewusst auf, um sie in einen Aufriss einzuzeichnen, der die Anthropologie ganz von der Gnadenlehre her beleuchtet. Der Mensch ist für ihn »Frage nach Gnade«, wogegen er den schöpfungstheologischen Aspekt weitgehend in den Hintergrund treten lässt.<sup>14</sup> In der gegenwärtigen katholischen Anthropologie zeichnen sich zwei distinkt verschiedene Trends ab, von denen zumindest derzeit nicht absehbar ist, ob sie auf ein integriertes Konzept zulaufen könnten: Auf der einen Seite gibt es die freiheitstheoretische Grundlegung der Anthropologie, die Thomas Pröpfer und eine Reihe seiner Schüler vorlegten, auf der anderen steht die Rezeption von Denkfiguren der Passivität, die etwa Josef Wohlmuth und Erwin Dirscherl im Rahmen ihrer Rezeption der Werke Emmanuel Levinas' erarbeiteten. Pröpfers monumentale Anthropologie ist – zumindest in ihrer Grundlegung – Anthropologie und Fundamentaltheologie in einem. Pröpfer will die Mög-

10 Rahner, Grundkurs 44f.

11 Rahner, Grundkurs 67.

12 E. Dirscherl, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 217.

13 Rahner, Grundkurs 42.

14 O.H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg 1983, 72.

lichkeit, Gott zu denken, zeigen, und zugleich Freiheit als Leitthema der Anthropologie einspielen. Grundzüge seiner verzweigten Argumentation gehen so: Die Behauptung von Freiheit ist unhintergebar. Keine wie auch immer geartete Erfassung eines Gegenstands kann davon absehen, dass es ein Bewusstsein ist, das diesen Gegenstand erfasst und dass es sich dieses Vorgangs bewusst werden kann. Ein gegebener Gegenstand kann erfasst oder aber auch negiert und gedanklich überschritten werden. Das ist die grundsätzliche, die transzendente Freiheit, die sich in jedem Bewusstseinsakt zeigt, so sehr Freiheit in aktuellen Vollzügen von allen möglichen Gegebenheiten eingeschränkt sein mag. Zu ihr gehört außerdem die Einsicht in die »Kontingenz ihres Daseins und in dessen Nichtbegründbarkeit aus der Welt«. <sup>15</sup> Mit dieser philosophischen Kerneinsicht sind zwei wesentliche Aspekte zugleich erreicht: (a) Die Rede von einem Gott, der der Welt in Freiheit gegenübersteht, ist vor dem Forum autonomer Vernunft als möglich erwiesen; (b) »Freiheit« legt sich als Leitbegriff für die Explikation des theologischen Menschen- und Gottesverständnisses nahe. Das theologische Programm heißt entsprechend, Gott nicht in den Begriffen der traditionellen Ontologie zu denken und diese nachträglich theologisch modifizieren zu müssen, sondern »Offenbarung und freie Mitteilung, freies schöpferisches und geschichtliches Handeln als primäre Prädikate für den Gottesbegriff« einzusetzen. <sup>16</sup>

Für die materiale Anthropologie ergibt sich dann der Grundsatz: Der freie und gnädige Gott begegnet dem freien und zur Freiheit gerufenen Menschen. Das führt Pröpper u. a. dazu, die Lehre von der Erbsünde zu bestreiten: Die augustinische Theorie des *peccatum originale* setzt, dass göttliche und menschliche Freiheit nur im Schema konkurrierender Ursachen zu denken sind und hat darin eine gewaltige Nachgeschichte bis in die Gegenwart. <sup>17</sup> Um die Unbedingtheit der göttlichen Freiheit zu retten, wird die menschliche als durch Erbsünde zerstört reklamiert. Pröpper geht den umgekehrten Weg und führt aus, dass die universale Heilsbedeutung Christi auch ohne Rekurs auf Erbsünde einsichtig gemacht werden kann, womit die schlechte Konfrontation göttlicher und menschlicher Freiheit entfällt und die Erbschuldtheorie entbehrlich wird. <sup>18</sup>

Das ist eine der Provokationen, die von Pröppers Position ausgehen. Eine andere ist direkt mit dem von ihm in Anschlag gebrachten Freiheitsbegriff verbunden: Er steht weitgehend in der Tradition des sog. negativen Freiheitsbegriffs, nach dem Freiheit wesentlich als Abwesenheit externer Wirkung und Zwecksetzung verstanden wird. Freilich könnte man sie auch als Freiheit *zu etwas* verstehen, was zugleich bedeuten würde, nicht bei Selbstbewusstseinstheorien zu

15 Th. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg <sup>2</sup>2012, 598, vgl. 477f.

16 Pröpper, *Anthropologie* 654.

17 Pröpper, *Anthropologie* 1014f.

18 Pröpper, *Anthropologie* 1089.

beginnen, sondern bei der sozialen Vernetzung des Menschen in Vorgängen der Anerkennung.<sup>19</sup> Diese selbstkritische Gestalt moderner Theorie spielt in dem Werk, das doch ausdrücklich der Modernität und Zeitgenossenschaft verpflichtet ist, eigentümlicherweise keine Rolle.

Das ist bei Josef Wohlmuth und Erwin Dirscherl programmatisch anders. Sie setzen bei Erfahrungen von Passivität und Gegebensein ein und erkunden das menschliche Subjekt vorzüglich als eines, das sich empfängt und das sich je schon als in Gemeinschaft mit anderen seiend vorfindet. Das Subjekt ist primär nicht Handelndes/Erkennendes und darin frei, es findet sich vor alledem als sich gegeben vor: »Ihm wird gegeben, ist gegeben worden, ehe es sich selbst konstituiert und zu denken beginnt. Somit ist das Subjekt, dem das Widerfahrnis der Gabe zuteil geworden ist, die jenseits aller Ökonomie liegt, das von dem ›Gott über alle Gaben‹ berührte Subjekt.«<sup>20</sup> Der Ton der Untersuchungen liegt auf dem Umstand, dass das Primäre im Subjekt eben nicht die Selbstkonstitution ist, sondern der Umstand, dass es vor jeder möglichen Selbstkonstitution sich als gegeben vorfindet.

Wer so ansetzt, hat einen originären Zugang zur Schöpfungstheologie bereits gefunden. Entsprechend nimmt sie in Dirscherls einschlägiger Monographie breiten Raum ein. Er thematisiert – hier durchaus mit Nähe zu Karl Rahner – die Unvordenklichkeit des Gegebenseins: »Wir stehen in einer Beziehung zu unserem Anfang und zu unserem Ende, die uns aufgegeben ist. Die Beziehung bleibt rätselhaft und durchbricht die Grenzen des Kontrollierbaren und des sicheren Wissens. Die Frage nach unserem Ursprung führt uns (...) in eine unvordenkliche Vergangenheit. (...) Wir sind auf unsern Anfang und auf unser Ende bezogen in einer rätselhaften Verfügbtheit oder Passivität. Angesichts dieser Bezogenheiten leben wir unser Leben in Beziehungen, ohne die wir nicht leben könnten, aber derer wir nicht Herr sind.«<sup>21</sup>

Nicht nur, aber besonders durch die Rezeption von Arbeiten Emmanuel Levinas' gelangt Dirscherl zu einer vertieften Analyse der eben genannten ›Beziehungen, ohne die wir nicht leben könnten‹. Levinas arbeitet heraus, dass das Ich nicht zu denken ist ohne den Anderen. Primär ist nicht das isolierte Subjekt, das seiner selbst durch Selbstbewusstsein innewird, primär ist, dass ich mich je schon als vom Anderen angesprochen und in Anspruch genommen vorfinde. Levinas »stellt die Subjektivität als etwas dar, das den anderen empfängt, (...) stellt sie als

19 Als nachgelagertes Phänomen im Blick in Präpper, *Anthropologie* 1458–1462.

20 J. Wohlmuth, »Geben ist seliger als Nehmen« (Apg 20,35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe, in: *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*, hg. von E. Dirscherl u. a., Paderborn u. a. 2005, 137–159, 153. Zu neueren Arbeiten zum Phänomen der Gabe einige Bemerkungen im Ausblick.

21 Dirscherl, *Grundriss* 49f.

Gastlichkeit dar.«<sup>22</sup> Dirscherl adaptiert das u. a. in seiner Interpretation der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Ebenbild Gottes zu sein, ist nicht ein abstrakter Herrschaftsauftrag; vielmehr bedeutet es, Gott angesichts des Anderen und für ihn zu vertreten. »[D]ie Gottebenbildlichkeit bedeutet, die menschliche Existenz als Proexistenz angesichts und für den Anderen zu verstehen.«<sup>23</sup>

An diesem Punkt zeigt sich eine interessante ökumenische Gemeinsamkeit: Existenz als Proexistenz zu entwickeln, ist ganz zweifellos eine Aufgabe, die auch in der theologischen Ethik zu verorten ist. Hier ist Dirscherls Ansatz ganz nahe bei dem von Wolfgang Schoberth, der die Anthropologie als Erkundungsgang des guten menschlichen Lebens auslegt. Ob Gemeinsamkeiten wie diese geeignet sind, die theologische Anthropologie als Achillesferse der Ökumene zu beseitigen, muss sich zeigen und ist hier nicht zu entscheiden.<sup>24</sup> Als Gemeinsamkeit ist sie aber zweifellos bemerkenswert.

### Grundentscheidungen, Aufgabenstellung, Gang der Untersuchung

Die in diesem Band folgenden Erwägungen schließen sich einigen der hier kurz erwähnten Entwicklungen an und gewinnen aus ihnen ihre Grundentscheidungen. Ich stelle sie in Thesenform vor; den Beleg für sie kann allererst die Durchführung erbringen. Eine theologische Argumentation kann aus inneren Gründen nicht axiomatisch-deduktiv sein. Sie hat viel eher den Charakter eines Netzes, das sukzessive dichter wird und das als Ganzes einzuleuchten beginnt oder aber als Ganzes unplausibel wird.<sup>25</sup> In diesem Sinne:

1. Die Behandlung der theologischen Anthropologie im Rahmen der herkömmlichen evangelischen Loci-Dogmatik hat darstellungspragmatisch deutliche Nachteile, die in der Fehlisolierung eines Topos kulminieren, der sich per se nicht auf einen locus theologicus zusammendrängen lässt. Zu begrüßen sind demnach die neueren Ansätze, die die Anthropologie anhand einer aus ihr selbst entwickelten Leitperspektive (Sauter, Schoberth) oder aus einer theologischen Zentralmatrix (Kelsey) heraus entwickeln.

22 E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 2008, 28.

23 Dirscherl, Grundriss 117.

24 M. Seewald, Die Lehre vom Menschen: Achillesferse der Ökumene?, in: Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?, hg. von B. Stubenrauch und dems., Freiburg 2015, 12–15.

25 »Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen gegenseitig stützen.« L. Wittgenstein, Über Gewißheit, Werkausgabe Bd. 8, 113–257, 149.

2. Der wichtigste Impuls aus der Ökumene besteht in der Herausforderung, die Anthropologie konstitutiv dialogisch zu entwickeln (Dirscherl, Wohlmuth). Menschen sind je Mitmenschen, so dass der Anfang einer Theorie der Person dort zu machen ist und nicht bei einer Theorie des Selbstbewusstseins. Hier geht es auch um eine konfessionelle Selbstkritik, da die evangelische Dogmatik sich neuzeitlich nahezu schrankenlos des Paradigmas des Subjekts und seines Selbstbewusstseins bediente. Subjektivistischer Glaube ist aber in der Tat eine religiöse Falle.<sup>26</sup>
3. Aus These 2 folgt unmittelbar, dass die Ausarbeitung der Anthropologie Denkfiguren erkunden muss, mit denen die Interaktion von Menschen als für sie konstitutiv beschrieben werden kann. Hierfür sind mehrere Kategorien denkbar, wie die gegenwärtig breiter werdenden Diskussionen zum Thema Anerkennung oder zur Metaphorik der Gabe deutlich machen. Der Leitbegriff ›Stellvertretung‹ gehört in diese Reihe, ohne allerdings Ausschließlichkeit zu beanspruchen.
4. Möglicherweise hat die Anthropologie auch eine fundamentaltheologische Funktion (Pröpper). Sie darauf zu beschränken oder hier auch nur den Schwerpunkt zu setzen, wäre jedoch falsch. Insbesondere beim Thema der Stellvertretung wird sich zeigen, dass sie allererst unter Thematisierung der Stellvertretung Gottes für Menschen sachgerecht in den Blick kommt. Ohne Gotteslehre und ohne Christologie ist die Anthropologie nicht zu haben.

Diese Grundannahmen also stehen zur Bewährung aus. Ich wähle dafür den Weg, ein in sich vielfältiges Themenfeld unter Zuhilfenahme einer Leitperspektive zu betrachten. Der Zugang ist also deutlich ›monothematischer‹ als es bei der umfassenden trinitätstheologischen Matrix der großen Studie von David Kelsey (s. o.) der Fall ist. Damit verbindet sich freilich die Hoffnung auf Orientierungsgewinne. Wer nur eine Perspektive anlegt, wird ziemlich sicher manches übersehen und/oder verzerrt darstellen. Dieses Risiko ist unausweichlich. Es bietet sich aber die Chance, Konkretes in den Blick zu bekommen. In diesem Sinne frage ich: *Welches Bild von verschiedenen Themen der theologischen Anthropologie ergibt sich, wenn man sie unter der Leitvermutung bearbeitet, menschliches Leben sei ohne Akte der Stellvertretung nicht zu denken?*

Ich ziele ausdrücklich nicht auf die Behauptung, Stellvertretung sei ein ›Existential‹ oder eine ›anthropologische Konstante‹ und schon gar nicht ist eine Daseinsanalyse Heidegger-Bultmann'schen Zuschnitts im Blick. Die Diskussion hat doch recht deutlich werden lassen, dass es lohnt, sich vor raschen Essentialisierungen zu hüten. Entsprechend handelt es sich um eine heuristi-

---

26 M. Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyt 2012, 39ff.

sche Perspektive: Kommt Bedenkenswertes in den Blick, wenn Menschsein (auch) als Stellvertreten, Stellvertreten-werden, Stellvertreten-können betrachtet wird?

Über das hier eben Angedeutete hinaus informiert das zweite Kapitel der Einleitung über einige wichtige Bücher, die die evangelisch-theologische Diskussion seit Wolfhart Pannenburgs großer Monographie von 1983 bestimmt haben. Es schlägt also den Bogen von einer fundamentaltheologisch geprägten Anthropologie, die manche Nähen zu Karl Rahner nicht verleugnet, hin zu den betont materialdogmatischen Arbeiten unserer Tage. Sie interessieren sich für die Begründungsproblematik, die bei Pannenberg durchaus zentral ist, provozierend wenig. Dass und warum das kein Nachteil ist, sollte deutlich werden: Die materiale Durchführung dogmatischer Themen entscheidet über ihre Plausibilität, nicht jedoch eine ihnen vorgelagerte und notwendig aussagearme Plausibilisierungsbemühung.

In *Teil I* werden einige begriffsgeschichtliche Klärungen zum Terminus ›Person‹ vorgestellt. Die Leitvermutung, dass Friedrich D.E. Schleiermacher, Karl Barth und John Rawls etwas zu sagen hätten und dass darüber hinaus eine Auseinandersetzung mit Peter Singer zur Klarheit beiträgt, ist wohl einigermaßen ungefährdet. Schon die Auswahl sollte aber klar machen, dass an eine Begriffsgeschichte nicht gedacht ist. So instruktiv und lehrreich solche Längsschnitte sind, verleiten sie doch immer wieder zu der Annahme, die systematische Erklärungsbemühung in der Theologie sei lediglich die Fortsetzung der neuesten Theologiegeschichte. Das aber unterbietet die gegenwartsdiagnostischen Aufgaben, die sich der systematischen Theologie jeweils aufs Neue stellen. Ob etwas von dem, was sich solcher Anstrengung verdankt, dann wert sein sollte, künftig zur Theologiegeschichte zu zählen, kann getrost denen überlassen werden, die sie einst zu schreiben haben.

An Friedrich Schleiermacher (*I.1*) und Karl Barth (*I.2*) werden jeweils zwei gleichlautende Fragen gestellt: (a) Wie ist der Umriss der jeweiligen Anthropologie beschaffen, soweit sie – durchaus traditionell – in der Schöpfungslehre verankert ist? (b) Theologische Anthropologie hat es so oder so mit der Behauptung zu tun, Menschen würden durch die Begegnung mit Gott anders. Gerechtfertigt, geheiligt, neuer Mensch, getröstet, Hörer des Wortes Gottes, Zeuge Christi ... der Bezeichnungen sind viele, aber die Aufgabe dahinter gleich: Welches theologische Beschreibungsinstrumentarium wird in Anschlag gebracht, um dies Neu- und Anderswerden des Menschen vor und mit Gott zu verstehen? Schleiermachers Leitvermutung geht auf einen stetigen Prozess, Barth denkt im relativen Gegensatz dazu deutlich aktualistischer. Wer denn nun ›recht hat‹ wird sich auf der Basis dieser nicht sehr umfangreichen Überlegungen kaum zeigen lassen, auch wenn meine Neigung zu Barth'schen Grundentscheidungen

unübersehbar sein dürfte und ja auch keineswegs neu ist.<sup>27</sup> Ich stelle eine Schleiermacher-Lesart zur Diskussion, die ihn betont als Materialdogmatiker liest und die die viel diskutierte Theorie des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit als das nimmt, was mit Schleiermacher als ›Vorausbefreundung‹ mit Methode und Anlage des Werks bezeichnet werden kann – als mehr aber eben nicht. Im Barth-Kapitel leitet mich die Vermutung, dass Barth mit der doppelten Verankerung der Anthropologie in Schöpfungs- und Versöhnungslehre durchaus recht hat, dies aber jeweils zugunsten einer monographischen Behandlung nicht methodisch reflektiert.

Die Kapitel zu den Philosophen John Rawls (I.4) und Peter Singer (I.3) sollen eine persontheoretische Entscheidung plausibilisieren: Ich halte es für aporetisch, die Entscheidung ›x ist eine Person‹ auf Basis der Überprüfung von Eigenschaften vorzunehmen. Peter Singers provokante Unterscheidung von Mensch und Person macht die Verlockung eines solchen Zugangs und zugleich seine nichts weniger als desaströsen Konsequenzen deutlich. Zugleich ist hier zu zeigen, dass viele Antworten auf Singer selbst nicht überzeugen, weil sie zwar andere und gleichsam weichere Personkriterien einführen, an der Idee, Personen kriteriengeleitet zu erkennen, jedoch festhalten. Wer das tut, macht, kurz gesagt, Personen zu Dingen spezieller Art. Das kann nicht wohlgeraten sein, wenn denn der Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹ irgend sprechend ist. Mit John Rawls' epochaler Theorie der Gerechtigkeit und ihren späteren Modifikationen scheint hingegen ein Entwurf vorzuliegen, der die Singer'schen Aporien vermeidet, wenn er auch an einer Sachstelle in unbehagliche Nähe zu ihnen gerät. Im Gespräch mit dieser Theorie wird ein theologischer Begriff der Person im ersten Umriss entwickelt. Hier zeigt sich zum erstenmal, was im Verlauf der Untersuchung wichtiger wird: Personen sind, theologisch gesprochen, gerade außerhalb ihrer bei sich; Exzentrizität gehört wesentlich zu einer theologischen Theorie der Person.

*Teil II* hat eine doppelte Funktion. Zum einen werden philosophische und theologische Theorien vorgestellt, die das Phänomen Stellvertretung direkt ins Zentrum rücken, zum anderen wird die Behauptung bearbeitet, theologisch von Stellvertretung zu reden, sei nur unter der Bedingung möglich, die Stellvertretung Gottes für den Menschen zu thematisieren. Für die erste Aufgabe beginne ich mit einer neuerlichen Thematisierung des Themas ›Person‹ und stelle m. E. bedenkenswerte Argumente vor, die den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹ scharfstellen und dafür auf die begriffliche Tradition des *ens morale* zurückgreifen. Hier gibt es gewiss Überspitzungen, aber dass Personen *entia*

27 Vgl. M. Hailer, Die Unbegreiflichkeit des Reiches Gottes. Studien zur Theologie Karl Barths, Neukirchen-Vluyn 2004; jetzt auch die Beiträge von dems. in: Barth Handbuch, hg. von M. Beintker, Tübingen 2016, 121–126.295–301.386–397.

eigener Kategorie sind, die mit den Mitteln der Dingerkenntnis nicht erfasst werden können, scheint mir der verteidigungswerte Kern der hier aufzurufenden Tradition zu sein.

Um ihn zu plausibilisieren, folgen Berichte zu drei prominenten Theorien der Stellvertretung: Ein *close reading* zum gleichnamigen Kapitel aus Emmanuel Levinas' zweiten Hauptwerk ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ macht den Anfang. Levinas behauptet, dass Person und Stellvertretung ein- und dasselbe sind und zeigt dies in dichten phänomenologischen Analysen und unter anderem durch ideenreiche Rückgriffe auf Texte Platons. Eine der Spitzenaussagen bei Levinas ist, dass Stellvertretung schon vor jedem Aktvollzug als Vorfindlichkeit da ist. Lässt sich das plausibilisieren – was ich hoffe –, dann wäre die Zentralität des Stellvertretungsthemas für die Frage nach der Person fürs erste gesichert.

Christof Gestrichs Buch ›Christentum und Stellvertretung‹ hat vielleicht nicht die Aufmerksamkeit erhalten, die es verdient. Ich entnehme ihm vor allem sehr hilfreiche Unterkategorien für den Begriff, namentlich das Gegenüber von Wesen und Stelle: Wesen sind auf Stellen aus, brauchen aber just Stellvertretung, um zu ihnen gelangen zu können. Hilfreich ist ebenso die Unterscheidung zwischen Vikariat (Ersatzhandlung) und Repräsentation (Vertretung an einem Ort, an den der Vertretene gehört, an dem er aber derzeit nicht sein kann). Mit diesen und anderen Näherbestimmungen sollte es möglich sein, *Akte* von Stellvertretung näher zu beschreiben. Das scheint mir nötig; mit dem Levinas'schen Instrumentarium allein ist es aber nicht zu bewältigen.

Schließlich suche ich das ökumenische Gespräch mit Karl-Heinz Menke. Er entwickelt einen konsistenten Begriff von inklusiver Stellvertretung, der vor allem für die Auseinandersetzung mit Positionen wichtig ist, die die Idee der Stellvertretung überhaupt, vorzüglich aber in der Christologie verabschieden möchten. Das von ihnen Perhorreszierte ist jedoch zumeist das Zerrbild einer Ersatzhandlung, nicht jedoch Stellvertretung, die die Vertretenen in den Prozess hineinnimmt. Menkes ekklesiologische Grundentscheidungen und seine Verbindung von Stellvertretung und einer neuen Emphase auf die *analogia entis* geben freilich zu einigen Rückfragen Anlass.

Kapitel II.2 ist der Behauptung gewidmet, man könne, ja man müsse von der Stellvertretung Gottes für Menschen sprechen, wenn man das Phänomen Stellvertretung theologisch adäquat in den Blick bekommen möchte. Das geschieht auf dem Wege zweier Exegesen, einmal der des großen Versöhnungstages Lev 16 und dann von dessen paulinischer Aufnahme und christologischer Interpretation in Röm 3,21–26. In beiden Fällen, so will ich zeigen, zeigt sich die Berechtigung des Konzepts inklusiver Stellvertretung: Gottes Handeln für Menschen – im komplexen Ritusgeflecht des Versöhnungstages wie im Todesschicksal seines Sohnes – ist nicht distanzierter Ersatz, sondern Neuanfang und Weiterweg für