

Imago Dei

Autor(en): **Brunner, Emil**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **2 (1934-1935)**

Heft 8

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-758947>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IMAGO DEI

von Emil Brunner

In den Soliloquien Augustins steht der Satz: «Gott und die Seele möchte ich kennen. Nichts sonst? Nein sonst gar nichts.» Mit diesem Satze hört die antike Welt auf und beginnt das Mittelalter. Wenn der antike Mensch von Gott spricht, so ist das Wort, das er hinzufügt, nicht Seele, sondern Kosmos. Das religiöse Denken der Antike ist kosmologisch, das des Mittelalters und vom Mittelalter her auch das der neueren Zeit ist psychologisch bestimmt. Es leidet keinen Zweifel, dass diese Wende der Zeiten mit dem Eintritt des Christentums in die Welt zusammenhängt. Ob jene Leidenschaft Augustins, nur Gott und die Seele zu kennen, ein echter Ausdruck christlichen Denkens sei, bleibe zunächst dahingestellt; jedenfalls ist sie nur vom Christentum, von dem aus, was mit Jesus Christus neu in die Geschichte hereingekommen war, zu verstehen. Gott und die Seele stehen im biblischen Denken nicht nur des Neuen, sondern auch schon des Alten Testaments in einem ausgezeichneten Verhältnis, und dieses Verhältnis findet seinen prägnantesten Ausdruck in jener Anschauung des ersten Kapitels der Bibel, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe. Imago Dei — das Rätsel des Menschen.

I.

Was der Mensch sei, darüber haben natürlich die Menschen schon in sehr früher Zeit — wenn auch vielleicht nicht in der allerfrühesten Zeit — nachgedacht, und es gibt darum auf diese Frage eine große Zahl, ja eine unübersehbare Menge verschiedener Antworten. Der Mythos, das Märchen, die Dichtung, die philosophische, die wissenschaftliche und die religiös-theologische Lehre sie alle bemühen sich in tausend verschiedenen Anläufen um die Lösung dieses uns nächsten und zugleich beunruhigendsten, ja quälendsten

Rätsels. Und doch zeigt es sich bei genauerer Betrachtung, daß diese zunächst unübersehbare Mannigfaltigkeit in Wahrheit gar nicht so groß ist, wie man denken möchte. Diese Auffassungen des Menschen lassen sich auf einige Haupttypen zurückführen, von denen jeder freilich wieder eine große Anzahl von Spielarten in sich begreift, ohne daß doch die Verwandtschaft dieser untereinander, ebenso wie ihr gemeinsamer Gegensatz gegen die Spielarten des anderen Typus dadurch in Frage gestellt würde. Es gibt selbstverständlich auch Übergänge vom einen zum anderen Typus, die aber deren Charakteristik ebenso wenig unmöglich machen, als die Tatsache, daß es einen Übergang vom romanischen zum gothischen Stil gibt, die Charakteristik dieser Stile unmöglich macht. Um die Eigenart der christlichen Lehre vom Menschen zu verstehen, ist es wohl nötig, zuerst diese paar typischen außerchristlichen Anthropologien kennenzulernen.

Die erste, vielleicht auch die älteste, zugleich auch diejenige, die beim heutigen Durchschnittsgebildeten als die modernste gilt, ist die Auffassung des Menschen als eines Stückes der Welt überhaupt, der lebendigen Welt und der tierischen Welt im besonderen. Die primitivste Mythenbildung und eine von der Wissenschaft ausgehende moderne Naturphilosophie reichen sich darin die Hand: der Mensch ist Abkömmling und Angehöriger des Tierreiches, den ihm nächsten Verwandten — den höchstentwickelten Säugetieren — unendlich viel ähnlicher in der körperlichen nicht nur, sondern auch in der seelischen Ausstattung, als diese der Amöbe, oder einer Pflanze oder gar der anorganischen Materie. Der Mensch ist also nur ein kleines Zweiglein an der Spitze des großen Baumes des Lebendigen, der seinerseits ein winziges Ding ist in der Riesenwüste toter Massen. Die Anmaßung des Menschen, eine besondere Dimension der Wirklichkeit darzustellen, ist also völlig unbegründet, ja lächerlich. Sie wird um so lächerlicher, je mehr man mit einigen neuern Denkern und Forschern der Meinung ist, daß der Mensch nicht einmal ein besonders hochstehendes, sondern im Gegenteil ein besonders unglücklich entwickeltes, degeneriertes Tier, eine Sackgasse der Entwicklung sei, oder um es mit der schmeichelhaften Definition des holländischen Anatomen Bolk zu sagen: der Mensch ist ein infantiler Affe mit gestörter innerer Sekretion. Wenn man denn schon einmal den Menschen an rein biologischen Maßstäben mißt, so ist wahrscheinlich diese Auffassung weitaus die richtigere als die doch heim-

lich vom Humanismus und vom Christentum bestimmte Darwins, die den Menschen als das höchst entwickelte Tier ansieht. Der Begriff «höchstentwickelt» ist biologisch von sehr zweifelhaftem Wert; er hat nur dann Sinn, wenn man die ganze biologische Entwicklungsreihe von einem Punkt außer ihr ansieht, von einem Punkt, der von einer rein biologischen Auffassung gar nicht als vorhanden eingeräumt wird.

Dieser Punkt ist, so könnte man zunächst einmal sagen: die Eigenart des Geistigen. Und damit stehen wir beim zweiten Typus der Anthropologie. Wer im britischen Museum aus den beiden großen Korridoren, wo die ägyptischen und assyrisch-babylonischen Skulpturen aufgestellt sind, in den dritten eintritt und plötzlich die Figuren des Parthenonfrieses sich gegenüber sieht, der erlebt wohl etwas von dem, was weltgeschichtlich das Griechentum bedeutet: die Loslösung der Menschengestalt aus der Tiergestalt, die Entdeckung des Humanen und seines Prinzipes, des Geistes, der Vernunft. Mag auch das Tier Verstand haben, so hat es doch keinen Geist, wenn unter Geist verstanden wird das Vermögen, die Wahrheit um der Wahrheit willen zu erforschen, das Gute um des Guten willen zu wollen, und das Schöne um des Schönen willen zu gestalten. Das Tier hat vielleicht einen Anfang von Zivilisation; aber Kultur hat es nicht, auch nicht als bescheidensten Anfang. Bei ihm stehen die psychischen Funktionen ganz und gar im Dienste der Anpassung an die Lebensverhältnisse und die biologischen Notwendigkeiten. Ein geistiges Leben im Sinn der Idealität ist das Privilegium des Menschen. Durch diese Idealität — zum Beispiel durch das Forschen nach der Wahrheit um der Wahrheit willen — erst erhebt sich der Mensch nicht nur über die Tierheit, sondern überhaupt über die Welt. Vermöge ihrer hat er nicht nur Vorstellungen, sondern Begriffe, folgt er nicht nur blindlings den Naturgesetzen seines Wesens, sondern anerkennt er die Normgesetze; durch sie allein distanziert er sich so von seinen naturhaften Impulsen, daß er wählen kann, daß er entscheiden muß zwischen dem Normgemäßen und dem Normwidrigen. Durch sie formt er vor allem jenen Begriff, in dem die Wurzel alles Geistigen, alles Sinnhaften, alles Normativen angefaßt ist: den Begriff des Unbedingten oder Absoluten. Nur weil der Menscheng Geist das Absolute in sich trägt, kann dieses ihn beunruhigen, richten, treiben. Also im Geist des Menschen lebt das Absolute selbst. Daß der Mensch Wissenschaft, Kunst,

Recht, Religion hat, das alles ist Anzeichen davon, daß der tiefste Grund seines Geistes die Wahrheit aller Wahrheiten, der Ursprung alles Seienden, das Göttlich-Absolute ist. Je mehr der Mensch dieses Unbedingten in seinem Wesen bewußt wird, desto unwesentlicher wird ihm alles Vereinzelte, Sinnliche, desto mehr wird sein bewußtes Ich eins mit dem Gott-Ich. Diese Besinnung des Menschen auf die Tiefe seiner Existenz ist wie das Hinabschauen in einen tiefen Schacht. Zu unterst leuchtet der göttliche Sinn und Seinsgrund auf, der jedes endlichen Geistes, ja alles endlichen Seins Tiefe und Grund ist. Der Mensch ist also letzten Endes göttlichen Wesens, ja kühn gesagt: das eigentlich Seiende im Menschen ist das göttliche Sein. Das ist die Anthropologie des Idealismus.

Aber nicht jeder, der etwas vom Seinsgrund geahnt hat, vertraut jener denkenden Besinnung. Das Denken, mag es auch die höchsten Höhen oder die tiefsten Tiefen erreichen, bleibt doch immer schattenhaftes Abbild gegenüber dem wirklichen Sein. Die Abstraktionen des Denkens mögen das Letzte meinen, so sind sie es doch nicht. Das wahrhaft Letzte übersteigt, transzendiert unser Denken. Das Denken ist nicht selbst real, sondern nur Spiegelung der Realität. Diese selbst aber ist im Leben und zwar in jenem Leben zu erfahren, das im Unterschied zum Geiste Seele heißen kann; in jenen Tiefen des Gemütes, des Gefühls, der Ahnung, der Intuition, wo das Subjekt und das Objekt noch nicht auseinandergetreten und einander gegenüber sind, sondern noch in eins liegen: Seele und Weltall, Weltall und Seele. Nicht der Dualismus von Geist und Materie, sondern die Identität der Weltgegensätze ist hier das Entscheidende. Diese Identität kann nicht dort sein, wo gedacht wird: denn alles Denken schafft Gegensatz; sondern diese Identität kann nur da sein, wo gefühlt oder wo geliebt oder wo gelebt wird. Manigfach sind bei diesem dritten Typus die Versuche, den innern Ort der Identität aufzufinden, den Punkt, wo das All und das Ich einander nicht nur berühren, sondern ineinander verschmelzen. Und dieser Punkt ist dann natürlich auch der Zentralpunkt im Menschen. Von dort aus wird das ganze System menschlicher Werte und Normen entworfen. Es ist darum schwer, dieser dritten Anthropologie einen bestimmten Namen zu geben. Vielleicht treffen wir das meiste und das bezeichnendste an ihr am besten, wenn wir sie die mystisch-romantische nennen, uns aber dabei vergegenwärtigen, daß sie eine sehr große Variationsbreite hat, von der naturhaften Trieb-

vergottung bis zur sublimsten asketischen Mystik, von der primitiven Rauschexstatik bis zur raffiniertesten ästhetisch-philosophischen Kultur. Es liegt auch im Wesen dieser dritten Anthropologie als einer Vermittlung zwischen Naturalismus und Idealismus, daß in ihr das Verhältnis der Seele zum Geist, und wieder der Seele zum Leib nie deutlich bestimmt wird. Bald gilt der Geist als Widersacher der Seele, bald die Seele als die Tiefe des Geistes. In jedem Fall aber findet hier eine Abwendung von dem klaren, die harten Konturen zeigenden Tagesbewußtsein der ratio statt und eine Annäherung an das vegetative oder triebbestimmte Leben der Natur im Unbewußten. Stammt nicht alles Schöpferische aus dem Unbewußten? Und sollte nicht das Schöpferische, das Geniale, ebenso wie es der lebendigen Natur am nächsten ist, auch der Tiefe des All am nächsten sein? Der Mensch als Seele, das ist die romantische Anthropologie, die der naturalistischen These, daß der Mensch Tier oder Leib sei, und der idealistischen, daß er Geist sei, in gleich bestimmter, obschon nicht immer klarer Antithese gegenübertritt.

II.

Jeder dieser Anthropologien entspricht eine bestimmte Praxis, wengleich nicht immer der Vertreter der einen oder anderen Anthropologie auch der Vertreter der entsprechenden Praxis ist. Man kann nur sagen: je ernster einer seine Lehre vom Menschen nimmt, desto entsprechender wird er leben. Wem es mit der Tiertheorie ernst ist, der kann, wenn er nicht sich selbst widersprechen will, der Idealität nicht viel nachfragen; denn diese Idealität ist ja dann nichts anderes als ein abkürzender Schematismus für ein kompliziertes System biologischer Notwendigkeiten. Die Summe jeder Lebenshaltung kann hier nichts anderes sein als: mehr oder weniger wirksame Lebenserhaltung, wobei auch die Erhaltung des Lebens der anderen letztlich nur aus wohlverstandenen Eigeninteresse, das heißt aus Klugheit geschieht. Irgendetwas wie Verantwortlichkeit kann es hier nicht geben.

Beim zweiten, beim idealistischen Typus muß der praktische Akzent auf der Überwindung der sinnlichen Funktionen durch die geistigen liegen; da das Geistige das eigentlich Menschliche ist, ist die Abstreifung des Naturhaften das praktische Menschheitsziel.

Verantwortlichkeit gibt es hier nur in dem Sinn, daß der Mensch seinem eigenen höheren Gesetz, seinem besseren Ich verantwortlich ist. Es muß also hier nach einer, allen biologischen Nötigungen möglichst enthobenen, auf die Anschauung und innern Gestaltung der Idee eingestellten, das heißt einer möglichst unsinnlichen, abstrakten Geistigkeit als Ziel des menschlichen Lebens Ausschau gehalten werden.

Am schwierigsten fällt es begreiflicherweise vom dritten Standort aus zu einer befriedigenden Lösung der praktischen Lebensproblematik zu kommen. Gälte es ernst damit, daß der Geist der Widersacher der Seele ist, so würde es sich jedenfalls in erster Linie empfehlen, darüber keine Bücher zu schreiben und zu lesen; aber es wäre dann überhaupt ratsam, das geistige Leben möglichst abzubauen und einer Primitivität zuzusteuern, die noch weit jenseits dessen läge, was wir etwa das Leben der Primitiven nennen, weil ja dieses scheinbar primitive Leben immer schon eine breite und tiefe Unterlage geistiger Arbeit hat.

Die meisten Menschen aber leben weder nach der einen noch nach der anderen dieser drei anthropologischen Theorien; und die meisten Menschen sind in ihrer Anthropologie weder Idealisten noch Naturalisten noch Romantiker. Es gibt also einen vierten Typus von Anthropologie, der aber außerordentlich schwer zu erfassen und darum den Denkern meistens entgangen ist: die Anthropologie des unreflektierten, des nichtprinzipiellen, des — wie wir einmal vorläufig sagen wollen — natürlichen, gesunden Menschenverständnisses. Der Mensch ist weder Geist noch Seele noch Leib, sondern er ist alle drei. Wie das zusammengeht, das weiß man nicht; was das eine und das andere genauer heißt, das weiß man nicht; man erlebt das eine und das andere, ohne sich über das was dahinter oder darüber liegt viel Gedanken zu machen. Diese Anthropologie des gesunden Menschenverstandes verirrt sich nicht in die Einseitigkeiten des Idealismus, des Materialismus, des Pantheismus; sie bleibt dem Leben nahe. Aber sie bringt es auch nie zu einem tieferen radikaleren Verständnisse des Lebenssinnes. Sobald der Mensch sich über das im Leben unmittelbar Gegebene hinauswagt, greift er nach einem einheitlichen Deutungsprinzip und vergreift sich dann sofort im Sinn der einen oder andern Einseitigkeit.

Aber einige Tatsachen sind es doch, die diese nichtprinzipielle, lebensmäßige Anthropologie besser als die anderen sieht. Sie sieht

erstens, daß der Mensch, obschon er über das Tier erhaben ist, irgendwie auch unter das Tier sinkt, dadurch daß er sich in Widerspruch setzt zu gewissen idealen Normen oder Gesetzen. Sie sieht also den Widerspruch zwischen dem was ist und dem was sein soll, als einen Widerspruch im Menschen. Sie sieht das Böse. Zweitens sieht sie, daß der Mensch, trotzdem er durch den Geist sich irgendwie über das materielle Sein hinaushebt, in ihm versinkt im Tode. Sie sieht die Gebundenheit des Geistes an die Materie und die Bedingtheit alles Seelischen durch die materiellen Veränderungen des Organismus. Sie sieht, mit einem Wort, die Tatsache des Sterbens, als ein Etwas, was das ganze menschliche Leben beherrscht. Drittens sieht sie deutlicher als die drei prinzipiellen Anthropologien die Verbundenheit der Menschen untereinander durch die Verantwortlichkeit und zugleich die praktische Leugnung dieser Verantwortlichkeit in der Selbstsucht. Und viertens: sie sieht darum den Widerspruch im Menschenwesen, seine Spaltung zwischen Geist und Natur, Bewußtsein und Unbewußtsein, Gemeinschaftlichkeit und Selbstigkeit der Existenz. Je tiefer der Mensch, desto tiefer sieht er diesen Widerspruch. Und doch vermag er ihn nicht recht zu sehen; denn ihn recht sehen hieße ja ihn lösen.

Wo an die Stelle dieser unprinzipiellen irgendeine der drei prinzipiellen Anthropologien tritt, da wird der Widerspruch als Schein erklärt oder aber als Verirrung durch Anerkennung der anderen Funktion. Höre auf, um ein Absolutes dich zu kümmern, so vergeht dir deine Sehnsucht und dein böses Gewissen, sagt der Materialist. Ignoriere dein sinnliches Wesen, so wirst du frei von ihm, sagt der Idealist. Lebe unmittelbar, seelisch, naiv, lebendig, so verschwindet der Gegensatz, den allein der Geist schafft. Aber der Mensch, der den wirklichen Existenzwiderspruch einmal gesehen, läßt ihn sich durch keine noch so einleuchtende Theorie mehr ausreden. Je tiefer er ihn sieht, desto weniger glaubt er an eine jener Prinzipienlösungen. Aber eine andere weiß er auch nicht. Er kann bloß an ihm leiden.

III.

An diesem Punkte ist es, daß die christliche Anthropologie aktuell wird. Sie bejaht den Widerspruch als Wesen des wirklichen Menschen, indem sie ihn gleichzeitig leugnet als Wesen des wahren Men-

schen. Sie leugnet weder den Leib noch die Seele noch den Geist als Wirklichkeit; aber sie leugnet, daß der Widerspruch aus dieser Konstitution des Menschen als solcher folge. Sie behauptet also, daß der Mensch nicht nur als der wirkliche, sondern auch als der wahre Mensch Leib, Seele und Geist sei. Der Widerspruch aber ergibt sich nicht aus der Konstitution, sondern er befällt die Konstitution des Menschen. Er geht durch das ganze Menschenwesen hindurch, durch Leib, Seele und Geist. Aber der christliche Glaube gibt nun eine Lösung des Widerspruchs, indem er die Wirklichkeit wie die Wahrheit des Menschen auf einen Punkt außerhalb des Menschen ausrichtet. Und dieser Punkt heißt: imago dei. Was meint die christliche Anthropologie mit diesem Zentralbegriff, der ihr allein eigentümlich ist?

Daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, hat schon seit alters den Spott der Philosophen herausgefordert. Schon Spinoza höhnt, daß zweifellos die Neger sich ihren Gott als Neger denken und daß die Esel, wenn sie einen Gott hätten, zweifellos ein Eselwesen als höchstes Wesen sich dächten. Dieser Spott ist des großen Denkers nicht würdig. Er hätte wissen können, daß gerade die Religion seines Volkes und gerade das Buch, auf dessen erster Seite das Wort vom Ebenbild Gottes steht, sehr wohl um die Unvorstellbarkeit Gottes wußte. Gerade weil Gott nicht vorgestellt werden soll, soll man sich kein Bildnis noch Gleichnis von ihm machen. Mit der Gottebenbildlichkeit ist in diesem Buche, im Alten Testament, ebenso wie im Neuen Testament etwas ganz und gar nicht Vorstellbares gemeint, nämlich dies, daß der Mensch, obschon er als Geschöpf von ihm dem Schöpfer unendlich verschieden ist, ihm doch in einem Punkte ähnlicher ist, als alle andere Kreatur, nämlich darin, daß er nicht bloß Stück der objektiven Welt, sondern Subjekt ist, darum der Welt, der ganzen Welt mit ihren Unendlichkeiten des Raumes und der Zeit gegenübersteht, nicht in ihr, sondern außer ihr, nicht ein Etwas, sondern ein Jemand, Vernunft, Geist, Person. Mag immerhin die Tierwelt oder die Welt des sonst Lebendigen irgendwie an dieser Subjektivität, an diesem Welt-gegenübersein dunkel Anteil haben: zum Durchbruch kommt jedenfalls dieses Nichtwelthafte, Andere, nur im Menschen. Darum ist er, so winzig er auch als Leib, als Stück Welt ist, doch größer als die Welt, weil er es ist, der ihre Größe mißt.

In diesem Punkte klingt zweifellos die christliche und die plato-

nische Lehre vom Menschen zunächst ähnlich. Aber diese Ähnlichkeit wird sofort zum Gegensatz, wenn wir weiter fragen. Der Gegensatz ist von christlicher Seite durch drei Begriffe bezeichnet. Der Mensch ist auch in seiner geistigen Natur, durch die er Ebenbild ist, durchaus G e s c h ö p f. Darum ist die Freiheit der Welt gegenüber nicht Freiheit, sondern G e b u n d e n h e i t gegenüber Gott und nicht Freiheit, sondern V e r b u n d e n h e i t gegenüber dem Mitmenschen. Schon seit Plato eignet dem idealistischen Denken ein gewisser, oft sehr scharfer Gegensatz gegen den Schöpfungsgedanken — man denke an Fichte! Das ist begreiflich aus der Art, wie man im Idealismus zum Gottesgedanken überhaupt kommt. Man kommt zu ihm auf dem Wege der Reflexion, der Abstraktion, der Reduktion, indem man vordringt zur letzten Voraussetzung alles Denkens. Diese findet man im Denken selbst, in der Idee des Absoluten. Also ist das Absolute unserem eigenen Denken immanent. Diese Immanenz steht aber im Gegensatz zur Transzendenz des Schöpfungsgedankens, den ein Fichte darum — von seinen Voraussetzungen aus mit Recht als den radikalen Unsinn und Aberglauben verwirft. Geschaffener Geist — was soll das sein! Diesen geschaffenen Geist behauptet der christliche Glaube, weil er zum Gottesgedanken nicht kommt auf dem Wege der Reflexion, sondern auf dem jener personalen Begegnung, die Offenbarung und Glaube heißt. Der Ausdruck der Geschaffenheit des Menschen ist: seine Leiblichkeit. Darum gehört seine Leiblichkeit ebenso zum Menschen wie seine Geistigkeit. Gott stellt den Menschen durch die Leiblichkeit in die Welt hinein, wie er ihn durch seine Geistigkeit zu sich stellt, indem er ihn zur Gemeinschaft mit ihm beruft. Daß der Mensch Subjekt, Geist ist, das erhebt ihn über die Welt und macht ihn frei — darin hat der Idealismus Recht. Aber daß der Mensch geschaffener Geist ist, das stellt zwischen ihn und Gott den unendlichen Abstand und macht den Menschen zum Knecht Gottes. Der Mensch kann das, was er sein soll, nur dadurch sein, daß er von Gott sein Sein immer wieder empfängt, also dadurch, daß er glaubt. Denn der Glaube, im Sinn der Bibel verstanden, ist nichts anderes als das Empfangen von Gott im Gebundensein und das Gebundensein an ihn durch das Empfangen, so wie Michelangelo in seinem sixtinischen Bild das Verhältnis von Gott und Mensch versinnlicht hat. Der Mensch soll nicht als Fixstern in eigenem Licht leuchten wollen, sondern er soll das göttliche Licht, das ihn an-

strahlt, widerstrahlen. Die Ebenbildlichkeit des Menschen ist also nicht gemeint als Sein wie Gott, sondern Sein aus Gott.

Das zeigt sich nun vor allem auch im dritten Punkt. Während der Idealismus den Menschen wesentlich als intelligibles Wesen, als den in allen vernünftigen Wesen identischen Geist versteht und damit den einzelnen letztlich von jedem anderen Menschen unabhängig macht, ist im christlichen Verständnis der Mensch von vorneherein, ebenso wie er in der Liebe geschaffen ist, für die Liebe geschaffen und das will sagen für die Gemeinschaft. Nicht die geistige Produktivität, das geniale Subjektsein, sondern die Liebe, das für einander und miteinander Sein ist die eigentlich menschliche Qualität. Nicht das Denken oder das künstlerische Schaffen, nicht das, was ein Mensch an sich kann und ist, sondern die Verbundenheit, die Liebe ist das, was das Leben zum wahrhaft menschlichen macht. Der einsame Mensch, und wäre er das größte Genie, kann gar nicht wahrhaft Mensch sein; er hat sozusagen nur die Form, aber nicht den Inhalt der menschlichen Existenz, das Subjektsein; den Inhalt aber bekommt der Mensch nur aus der Gebundenheit an Gott, durch die Verantwortlichkeit, deren Erfüllung die Liebe, die Verbundenheit mit den andern ist. Gottes Liebe, die ihn geschaffen, den Mitgeschaffenen weitergeben, und in diesem Dienste denken, schaffen, gestalten: das wäre gott-ebenbildliche Menschenexistenz.

IV.

Ich sagte: das wäre . . . Denn, das ist ja nun die zweite Grundbestimmung der christlichen Anthropologie: dieser wahre Mensch ist nicht identisch mit dem wirklichen. Zwischen dem wahren Menschen und dem wirklichen besteht jener Widerspruch, der das ganze menschliche Leben, ja die ganze menschliche Konstitution bestimmt. Dieser Widerspruch heißt: die Sünde. Der Ursprung dieses Widerspruchs ist, nach biblischer Lehre, der Wille des Menschen, nicht aus Gott zu sein, sondern wie Gott zu sein. Eritis sicut deus, das ist das Verführungswort der Schlange. Der Mensch tritt heraus aus seiner Gebundenheit, aus dem Unter-Gott stehen in ein angemessenes Neben-Gott-stehen, und dieser Versuch ist sein Fall. Denn in diesem Versuche zerstört er das Gesetz seines Wesens. Die Folgen dieser Wesenszerstörung sind uns allen bekannt, auch wenn der Ursprung

uns verhüllt ist. Die Folgen sind jene Widersprüche und Gegensätze, in denen das menschliche Leben jetzt verläuft. Durch die Zerstörung der Gebundenheit an den Schöpfer wird die Verbundenheit mit der Kreatur zerrissen; an die Stelle der Liebe tritt als Wesensgesetz die Selbstbehauptung, an die Stelle der Gemeinschaft das Für-sich-sein.

Auch das Selbstverständnis des Menschen wird von dieser Zersetzung betroffen; es zerfällt nun in verschiedene Teilansichten, von denen jede sowohl Wahres als Falsches enthält, die sich darum nicht mehr zum Ganzen zusammenfügen lassen. Es sind die typischen Anthropologien, mit denen wir uns eingangs beschäftigt haben. Der aus dem Lebenszusammenhang mit Gott losgebrochene Mensch kann sich in der Tat, je nachdem er auf die eine oder andere Seite seiner desintegrierten, widerspruchsvollen Wirklichkeit sieht, obwohl als Leibwesen oder Tier, oder als Geistwesen oder als Seelenwesen ansehen. Aber mit jeder dieser Ansichten hält er je nur eine Seite der Wahrheit fest und übertreibt diese, sodaß aus dem Bild eine Karikatur entsteht. Das Menschentier, der Geistmensch, der Seelenmensch — das sind Karikaturen sowohl des wahren Menschenwesens, als auch des wirklichen Menschenwesens. Der Mensch, aus seinem Zusammenhang mit dem Schöpfer geraten, kennt weder seine Wahrheit noch seine Wirklichkeit richtig. Er kann es darum nicht, weil er den Widerspruch, der die Wahrheit und die Wirklichkeit gegeneinander setzt, nicht nach seinem Ursprung versteht. Jene Anthropologie des gesunden Menschenverstandes aber, die weder die idealistische, noch die materialistische, noch die romantisch-pantheistische Einseitigkeit mitmacht, sieht wohl den Menschen in seiner Gegensätzlichkeit, aber sie sieht nicht die Tiefe dieses Gegensatzes, weder die Tiefe des Bösen, die Sünde, noch die Tiefe jener Desintegration, die Todesfluch heißt.

V.

Wie aber ist denn die integrale Sicht des Menschenwesens nach seiner Wahrheit und darum auch nach seiner gegensätzlichen Wirklichkeit zu gewinnen? Die Antwort des Christentums lautet: nicht durch Reflexion, nicht durch Analyse oder Beobachtung, nicht durch mystische Versenkung, sondern durch ein Geschehnis, das außerhalb der menschlichen Möglichkeiten liegt.

Es gehört ja gerade zur Art jener Wesenszerstörung, daß der Mensch, der durch den Ungehorsam gegen den Schöpferwillen das Gesetz seines Wesens gebrochen und damit sein schöpfungsmäßiges Wesen verloren hat, damit auch die Erkenntnis seines Wesens verliert. Denn das Erkennen und das Sein liegen beim Menschen, da er nicht nur ein Stück Welt, sondern vor allem ein Subjekt ist, ineinander. Was der Mensch von sich denkt und was der Mensch ist, das ist nicht zweierlei, sondern das gehört streng zusammen. Der in Wesensverwirrung geratene Mensch kann sich selbst nicht wirklich kennen, eben weil er in Verwirrung geraten ist. Das Nicht-mehr-Wissen um seinen Ursprung und um den Ursprung seines Gegensatzes ist notwendige Folge eben jener Urverwirrung. Also vermöge einer Erkenntnis, die aus ihm selbst kommt, kann der Mensch unmöglich durch die Folgen der Wesenszerstörung hindurchbrechen. Wessen Augen geblendet sind, der kann in keinem Augenspiegel mehr die Krankheit seines Auges sehen. Soll es eine wirkliche Erkenntnis seiner selbst geben, so muß ihm diese, da er sie nicht selbst haben kann, im strengen Sinne des Wortes gegeben, das heißt geoffenbart werden. Das ist die Antwort, die die Bibel auf die Frage nach dem Woher der wahren Menschenerkenntnis gibt: sie kommt allein durch Offenbarung, und wird unser durch den Glauben. Die Offenbarung aber besteht gerade darin, daß der aus ihrem Ursprung gefallen Menschheit dieser ihr Ursprung wieder geschenkt wird, daß ihr mit dem verlorenen Ur-wort des Schöpfers ihr eigenes Wesen, das Gottesbild wiedergegeben und damit zugleich die Erkenntnis ihrer Wesensvorkehrung gezeigt wird. Das ist der Sinn der christlichen Zentralbotschaft von Jesus, dem Christus.

Der Gehalt der Offenbarung ist: *imago dei*. Der Sinn der Offenbarung ist: die Wiederherstellung des zerstörten ursprünglichen Wesens. Die Realisierung dieses Sinnes ist: der Glaube, in der Bedeutung, in der das Neue Testament vom Glauben spricht. Dieser Glaube ist ein Erkennen, aber ein Erkennen, das zugleich ein Anerkennen, ein Akt des Gehorsams, der praktischen Existenzentscheidung ist. Es versteht sich darum von selbst, daß diese Anthropologie keine wissenschaftlich zu gewinnende ist. Es gibt eine theologisch-wissenschaftliche Darstellung dieser Lehre vom Menschen, aber keine wissenschaftliche Begründung. Die Begründung liegt ganz und gar in dem Ereigniswerden jenes Geschehens, Offenbarung und Glaube, darum außerhalb aller wissenschaftlichen Argumente.

Nur so viel kann zum Schluß gesagt werden, daß im Grund jede Anthropologie Glaubenssache ist. Eine wissenschaftliche Lehre vom Menschen ist eine Chimäre. Es gibt wissenschaftliche Beiträge zu einer Lehre vom Menschen, und diese wird auch eine christlich theologische Anthropologie nicht außer Acht lassen. Aber es hat nie gegeben und wird nie geben, ein Gesamtbild vom Wesen des Menschen, das als solches wissenschaftlich begründet ist. Der Mensch ist zu groß, um von der Wissenschaft erfaßt werden zu können. Wenn es sich so verhält, wie die christliche Lehre vom Menschen sagt, so ist es klar, daß es keine wissenschaftliche Lehre vom Menschen geben kann, sondern nur eine solche, die im Glauben gründet. Denn wenn der Mensch wirklich *imago dei* ist, nach seiner Wahrheit, und wenn der Widerspruch im wirklichen Menschen eben der Gegensatz gegen dieses *imago* sein ist, so ist klar, daß die Wahrheit des Menschen nur dort erkannt werden kann, wo sie begründet ist, in Gottes Schöpfung, und daß die Wirklichkeit des Menschen nur dort verstanden werden kann, wo der Widerspruch gegen die Schöpfung ausbricht. Schöpfung und Sünde sind keine Gegenstände wissenschaftlicher Betrachtung. Aber in diesen zwei Worten liegt die Lösung des Menschenrätsels beschlossen.

Es mag gefragt werden, ob eine solche Lösung heute noch zeitgemäß, ob sie nicht längst überholt sei. Es gehört zu den vielen Arten von Aberglauben, an denen gerade unsere Zeit so reich ist, daß der Glaube an den Schöpfer und die Erkenntnis der Sünde durch irgendwelchen Fortschritt der Erkenntnis überholt werden könne. Wenn man sich nach den Gründen dieser Meinung über den Erkenntnisfortschritt erkundigt, so greift man ins Leere. Es gibt keine wissenschaftlichen Gründe gegen den Glauben, ebenso wenig als es wissenschaftliche Gründe für ihn gibt. Und es ist denn auch tatsächlich kein Mensch zu finden, der aus wissenschaftlichen Gründen vom Menschen so oder so denkt. Unser Denken darüber, was wir sind, stammt, ob wir nun im Sinn des Christentums glauben oder nicht, auf jeden Fall aus ganz anderen Tiefen. Darum stehen auch heute neben der christlichen alle jene anderen Typen von Anthropologie noch da und immer wieder neu da, von denen keine mit Wissenschaft, aber alle mit dem Glauben des Menschen etwas, ja sehr viel zu tun haben. Die wissenschaftlich Unterrichtetsten unserer Zeit sind in allen Lagern der Anthropologie zu finden, im idealistischen und romantischen so gut wie im naturalistischen, in

dem des gesunden Menschenverstandes so gut wie in dem des christlichen Glaubens. Die Entscheidung darüber, welche Lehre, welche Auffassung vom Menschen man hat, fällt nicht in der Wissenschaft, sondern in der Praxis, und die Aufgabe der Wissenschaft, auch der theologischen, ist es bloß, klar zu machen, wofür man sich im einen oder anderen Falle entscheidet.

SINN DER HERKUNFT

Georg Thüerer

Uns aber ist es nicht gegeben,
Die Berge ungestraft zu meiden,
So unsre Horizonte zacken.
Wir müssen hier der Enge leben,
Den Traum der großen Weite leiden
Und nahe Dinge grob mit Fäusten packen.

Nur jeden hellen Herbst entschreitet
Ein Bruder unsern feuchten Schluchten
Von Gott zur Fernenschau berufen.
Wir ahnen, wie die Brust sich weitet,
Wenn seine Glaubensworte wuchten:
Aus Kerkerfelsen werden Himmelsstufen.

Und loser ketten sich die Bande.
Wir streifen sie von uns wie starke Bäume
Die Rinde wachsend von sich stossen.
O, danken wir dem kargen Lande,
Der Heimat, die in rauhen Räumen
Die Schauer wahret vor dem Heilig-Großen.