Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 5 (1937-1938)
Heft: 4

Artikel: Der Mensch im christlichen Denken
Autor: Vogelsanger, Peter
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-758993

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der Mensch im christlichen Denken.

Von Peter Vogelsanger.

Dass der Mensch sich selbst zur Frage wird, hat den Grund darin, dass er nie ein reflexionsloses Genügen in seiner blossen Gegebenheit findet, sondern dass der Menschengeist mit dem erwachenden Bewusstsein seiner Kräfte jederzeit sein wahres Wesen in einem Ort jenseits des natürlichen Gegebenen sucht, in einem Inwendig-Ueberlegenen, das ihm fordernd gegenübertritt. Nietzsche mit seinem Wort vom „Menschen, der überwunden werden muss" und Augustinus mit seinem „Transcende te ipsum" deuten beide in ihrer Sprache auf dieses Urrätsel unserer Existenz hin. Zugleich weiss aber der Mensch, dass er jenes Höhere nicht wirklich ist, und so ist er ein gespaltenes Wesen und ist sich auch seiner Gespaltenheit mehr oder weniger deutlich bewusst. Im ruhelosen Sichselbstsuchen des Menschen in Kultur, Philosophie und Religion manifestiert sich dieses Menschenrätsel. Aber gibt es eine Möglichkeit, es zu deuten? Im abendländischen Denken fehlt es wahrhaftig nicht an Versuchen dazu; jede Zeit hat ihr besonderes Bild vom Menschen geprägt. Umgekehrt wirkt das Selbstverständnis des Menschen in eminentem Masse wieder auf die Gestaltung seiner Lebenswirklichkeit zurück, ja es erweist sich geradezu als ein wichtiger geschichtsbildender Faktor, es bestimmt die Lebendigkeit, den Humanitätsgehalt einer Kultur. Aber die Anschauungen vom Menschen sind von einer kaum übersehbaren Mannigfaltigkeit. Zwischen den Extremen einer rein materialistischen Anthropologie, die den ganzen Menschen nur aus seiner Physis erklären will, und einer rein idealistischen, die ihn als Träger der Ideen einer ganz andern Welt der Freiheit, der Ewigkeit, der Vollkommenheit zuweist; zwischen einer naiven und einer hochspiritualistischen; zwischen einer rein individualistischen und einer rein kollektivistischen; zwischen einer rein positivistischen und einer rein religiösen Anschauung liegen die zahllosen Kombinationsmöglichkeiten, wie sie in der Geschichte des abendländischen Denkens hervorgetreten sind.

Auch das Christentum hat sein besonderes Bild vom Menschen, ja es erhebt sogar den Anspruch, — wenn anders das Evangelium wirklich die „Frohbotschaft für alle Kreatur" sein soll — das einzig wahrhaftige und realistische, den wirklichen Menschen ganz in der Tiefe erfassende Verständnis zu besitzen. Dieser Anspruch hat nichts mit theologischem Doktrinarismus zu tun, sondern er hängt mit dem Charakter des christlichen Denkens überhaupt zusammen. Alle seine Aussage ist streng offenbarungsgebundene Glaubensaussage. Der christliche Glaube — und das ist sein Gegensatz zu aller Weltanschauung — ist nicht eine durch vernünftiges Denken gewonnene Theorie, sondern er ist selbst eine Existenzweise. Sein Erkennen ist primär ein Anerkennen: Anerkennung der göttlichen Offenbarung. Eine christliche Anthropologie gelangt also zu ihren Aussagen nicht durch ein Analysieren, durch ein Spekulieren über das Sein, sondern durch streng gebundenes Nach-denken der „mitgeteilten" Offenbarungswahrheit, und diese Offenbarung erhebt nun allerdings den Anspruch auf absolute Gültigkeit. Neben dieser primären Forderung an eine theologische Anthropologie erhebt sich allerdings noch eine sekundäre: dass eine christliche Lehre vom Menschen dialektisch die relativen Wahrheitsmomente der natürlichen, ausserchristlichen Deutungen des Problems in sich schliesse, nicht indem sie deren Lösungen anerkennt, aber indem sie ihr berechtigtes Anliegen berücksichtigt und deutet. Wie die christlichen Kathedralbauer die antiken Ruinen als Steinbrüche benutzten, um daraus ein völlig neues Gebäude aufzuführen, so benützt und berücksichtigt eine christliche Anthropologie die Aussagen rationaler Wissenschaft über die Menschennatur. Darin liegt das christliche „Nihil humani mihi alienum".

Emil Brunner legt in seinem Werk „Der Mensch im Widerspruch" *) den erstmaligen umfassenden Entwurf zu einer Anthropologie auf dem Boden der protestantischen Theologie vor. Erstaunlich ist dabei schon die aussergewöhnliche Fruchtbarkeit des Brunnerschen Schaffens, das uns wenige Jahre nach der Veröffentlichung seiner grossangelegten Ethik aber-

*) Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. XV und 572 S. Berlin 1937.

mals ein solch fundamentales Werk schenkt. Freilich hat das Buch eine lange Vorgeschichte, die in zahlreichen Aufsätzen und in der akademischen Wirksamkeit des Verfassers ihren Niederschlag fand. Dabei löst es auch ein Versprechen ein, das sein Verfasser in der zweiten Auflage seiner Schrift „Natur und Gnade" abgab: durch eine vollständige, von den theologischen Zentralproblemen ausgehende Lehre vom Menschen sein theologisches Anliegen gegenüber Karl Barth abzuklären. Wir werden also gleichzeitig ins Zentrum der wichtigsten Auseinandersetzungen in der heutigen protestantischen Theologie eingeführt. Das Anliegen Brunners besteht nicht etwa darin, das Interesse der Theologie von ihrem einzig legitimen Mittelpunkt, der Alleinherrschaft der Gnade Gottes, auf den Menschen hin abzulenken und so einen „zweiten Brennpunkt" der Theologie zu statuieren. Sondern im Gegenteil, durch seine christliche Anthropologie soll klargemacht werden, dass der Mensch seine Mitte, sein wahres Wesen nur in Gott haben kann.

Aus der Verbindung der glänzenden Vorzüge Brunnerscher Leistung — Schärfe des Denkens, souveräne Beherrschung eines weitschichtigen Stoffgebietes, lückenlose Schau der Probleme, luzide Darstellung — ist hier ein Werk erwachsen, das in der protestantischen Theologie seine bleibende Bedeutung haben wird. Die genannten formalen Vorzüge verleiten Brunner nie zum Versuch einer Synthese, sondern sein Denken bleibt immer streng dialektisch; es löst die Spannung unaufhebbarer Gegensätze nicht auf, sondern erträgt sie. Wenn man nach einer theologischen Ahnenreihe fragen will, so müssten wohl Kierkegaard, Pascal, Luther und Augustinus in erster Linie genannt werden; in Bezug auf das Denken der Gegenwart spürt man die Nachbarschaft von Ebner, Buber und Gogarten. Die vorliegende Darstellung der Grundzüge von Brunners Werk, die auf alle fachlich-theologische Auseinandersetzung verzichtet, soll dem nicht-theologischen Leser ein Bild des Buches vermitteln, das ihn womöglich für das eigene Studium interessieren möchte. Denn abgesehen von ihrer hohen Bedeutung für die Theologie, ist es das Charakteristikum dieser Lehre vom Menschen, dass sie das „Gespräch mit den andern Fakultäten" an einem entscheidenden Punkte aufnimmt, und dass sie auch die streng theologische Be-

sinnung immer so gestaltet, dass es zum Mitdenken keiner besonderen Fachausrüstung bedarf.

I.

Einer theologischen Anthropologie begegnet man gemeinhin mit dem Misstrauen, ihr Blick für die Wirklichkeit des Menschen sei zum vornherein getrübt und verschleiert durch Voraussetzungen spekulativer Art, durch kirchliche Dogmatik und biblische Mythologie. Gegen ein solches erdachtes und geglaubtes Bild erhebt der liberale Humanismus die Forderung nach empirischer, voraussetzungsloser und unmethaphysischer Erkenntnis des Menschen. Unter diesem Postulat hat modernes Selbstbewusstsein, in Renaissance und Humanismus anhebend, mit nicht geringem Pathos das Panier der Freiheit wissenschaftlicher Forschung gegenüber aller kirchlichen Bindung entfaltet. Aber während auf dem Felde der Naturwissenschaften dieses Postulat sich tatsächlich als äusserst fruchtbar erwies, bleibt das Ergebnis der gleichen Bemühung in der Erkenntnis des wesenhaft Menschlichen äusserst dürftig und ernüchternd. Wohl ist das Naturwesen homo sapiens in glänzender Weise erforscht, der humanus aber ist uns so rätselhaft wie je zuvor. Das Versagen rührt daher, weil jene scheinbar rein empirische Forschung selbst wieder unbewusst mit einer Voraussetzung von eminent methaphysischem Charakter arbeitete: mit der Voraussetzung, dass der Mensch wie die Natur den Methoden rein kausaler Forschung zugänglich sei. Diese Voraussetzung vergewaltigt gerade das Entscheidende: dass der Mensch eben nicht nur ein Stück Natur, sondern dass er gerade das seine Natur transzendierende, das über sich selbst hinausgreifende, das nicht-kausaler Geistigkeit zugängliche Wesen ist, und dass darum alle kausale Betrachtung des Menschen nicht ihn selbst, sondern nur ein Menschengestell erfasst.

Ein formales Wahrheitsmoment in jenem humanistischen Protest gegen dogmatische Bindung liegt in dem, was Brunner das „erfahrungskritische Postulat" für eine christliche Lehre vom Menschen nennt: theologische Erkenntnis vom Menschen darf, obschon sie ihre Quelle und Norm nicht in der Erfahrung hat, doch niemals mit der Erfahrungserkenntnis im Widerspruch ste-

hen, soweit ihre Sätze überhaupt ins Erfahrbare hineinreichen. Und umgekehrt muss das erfahrungsmässige Wissen über den Menschen in der theologischen Lehre seine Sinndeutung finden. Gerade der mit seinem ungeheuren empirischen Wissen bewaffnete Mensch muss sich in der christlichen Existenzdeutung getroffen wissen, wenn die christliche Erkenntnis etwas taugen soll. Je stärker wir freilich im Verständnis des Menschen dem Personkern uns nähern, desto mehr verringert sich die Autonomie der natürlichen Erkenntnis, desto mehr geht im gleichen Masse die Zuständigkeit der Glaubenserkenntnis von der regulativen in die konstitutive Bedeutsamkeit über. Im eigentlichen Zentrum der Personenfrage, in den Problemen Geist, Gewissen, Freiheit und Verantwortlichkeit bricht dann unversöhnlich der Gegensatz zwischen Glauben und Vernunftautonomie auf. Hier offenbart sich die Dialektik des Glaubens: an sich erreicht die Annäherung philosophisch-rationaler Erkenntnis an den christlichen Glauben nirgends einen so hohen Grad wie in ihrem Verständnis der Freiheit und Humanität, und zugleich ist dies auch der Punkt schärfsten Gegensatzes, wie wir noch sehen werden.

Nicht dass ein Standpunkt jenseits der blossen Gegebenheit eingenommen werden muss, um das Wesen des Menschen in seiner Totalität zu erschliessen, sondern welches dieser Standpunkt sein soll, darüber gehen die Anschauungen radikal auseinander. Allen Versuchen, den Menschen als selbständiges Wesen entweder von der Natur oder vom Organismus oder vom Geist und von der Idee her zu verstehen, stellt die christliche Anthropologie den grundlegenden Satz entgegen: dass der Mensch nicht aus sich selbst, sondern nur aus dem Worte Gottes zu verstehen ist. Das heisst nicht nur, dass die Heilige Schrift der normative Fundort kirchlicher Lehre vom Menschen ist, sondern noch viel mehr: dass die Seinsweise des Menschen nur als ein Sein im Worte, aus dem Worte und durch das Wort Gottes zu verstehen ist. Der Mensch ist wesenhaft antwortendes Sein. Mit allem, was er ist, tut und denkt, gibt er Antwort auf Gottes Schöpferwort. Des Menschen Grösse und Elend, seine Bestimmung und sein Abfall, seine Freiheit und seine Gebundenheit, sein Sinn und seine Sinnwidrigkeit sind nur zu verstehen im Lichte des Schöpferwortes Gottes, auf das der Mensch durch seine Existenz positiv oder negativ Antwort gibt. Es besteht

also nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern eine besondere ontologische Beziehung zwischen Menschsein und Wort Gottes. Während zwar — das ist der Fundamentalsatz christlicher Ontologie — alles aussergöttliche Sein durch Gottes Wort geschaffenes und erhaltenes Sein ist, so ist darüber hinaus beim Menschen seine ursprüngliche Schöpfung so, dass sie ihn nicht nur zum Produkt, sondern zugleich zum Empfänger des Gotteswortes macht.

Wir erkennen dieses Wort des Ursprungs darum, weil es uns in Christus wiedergegeben ist. Ecce homo! In Christus, nicht in der griechischen Genialität, nicht in der freien Entfaltung der Renaissancepersönlichkeit, ist das eigentlich menschliche, das wahre Sein des Menschen aufgedeckt. Hier offenbart uns Gott positiv und negativ die Wahrheit über den Menschen. Und unsere Erkenntnis von ihr ist nicht theoretisch-neutrale Erkenntnis, sie ist auch nicht eine von uns aus zu vollziehende anamnesis, sondern sie ist anagennesis, in der uns Gott zugleich mit der Erkenntnis der Wahrheit das neue Sein in der Wahrheit, das wahrhaft menschliche Leben schenkt. Inhaltlich heisst dieses im Worte Gottes gründende und ihm antwortende, dieses ver-antwortliche Sein des Menschen: das Sein in der Liebe. Nicht die Freiheit, nicht die Geistigkeit, nicht die schöpferische Gestaltungskraft machen die eigentliche Menschlichkeit aus — sie sind nur ihre Möglichkeiten, ihre Verwirklichungsbedingungen — sie selbst aber ist Liebe im Sinne des Neuen Testamentes als Erfüllung der Verantwortlichkeit. Das Sein in der Liebe erkennen wir in der Offenbarung des dreieinigen Gottes; dreieinig darum, weil Gott in sich selbst, in seinem ewigen, unergründlichen Vatergeheimnis kein anderer ist als derjenige, der sich uns in seiner geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus und in seiner inwendigen Offenbarung im Heiligen Geist als die Liebe zeigt. Das Sein in Gott ist also das Sein in der Liebe, und dieses Sein in der Liebe ist das Sein in Gott, und so verstehen wir, warum Gottlosigkeit und Lieblosigkeit identisch sind. Der ewige Liebesratschluss Gottes, unsere Erwählung zur Gemeinschaft mit ihm und durch sie zur Gemeinschaft mit aller Kreatur ist die Urform und Urrealität unseres Menschseins. Auch wo diese Verantwortlichkeit geleugnet wird, auch wo diese Bestimmung missachtet wird, auch wo dieser Ruf nicht mehr gehört und nicht

mehr verstanden wird, hört der Mensch doch nicht auf, das verantwortliche Wesen zu sein. Darum hört er auch nicht auf, Mensch zu sein, auch wenn sein Menschsein qualitativ in Unmenschlichkeit verkehrt ist.

II.

Ist so der Standort christlicher Anthropologie gewonnen, so entfaltet sie sich von da aus als Lehre vom Ursprung, Lehre vom Gegensatz und Lehre von der Wirklichkeit des Menschen als Leben im Widerspruch von Ursprung und Gegensatz.

Den klassischen Ausdruck findet die Lehre vom Ursprung des Menschen in dem berühmten, dem biblischen Schöpfungsbericht entnommenen Gleichnisbegriff von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Sinn dieses geheimnisvollen Ausdrucks darf aber nicht durch willkürliche Spekulation ergründet werden, sondern er soll in der Besinnung über das gesucht werden, was uns im Neuen Testamente über Christus als das erneuerte Gottesbild gesagt ist. Die kirchliche Dogmatik hat seit Augustin den verhängnisvollen Weg genommen, dass sie ihre theologisch durchaus richtigen und bedeutsamen Reflexionen über die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen auf ihre Vorstellung vom historisch ersten Menschenpaare übertragen hat. Sie gelangte so zur Beschreibung einer Zuständlichkeit des ersten Menschen, eines „status integritatis", deren Wesenszüge in der justitia originalis, d. h. in der völligen Glaubens- und Liebesverbundenheit mit dem Schöpfer, in der Vollkommenheit leiblicher, seelischer und geistiger Begabung und im uneingeschränkten liberum arbitrium bestanden. Die theologische Lehre vom wahren Wesen des Menschen wird also zu einer historischen Anschauung vom empirischen Urstand des Menschen. Die naturwissenschaftlich-paläontologische Forschung hat dieses Bild eines „ersten Menschen" zertrümmert. Wie ungesichert auch im Einzelnen die Ergebnisse der Entwicklungslehre noch sein mögen, wie sehr sie auch selbst wieder mit unkritischem Dogmatismus verwoben sind — das alles sollte doch die Kirche nicht mehr dazu verleiten, sich mit ihrer Behauptung vom vollkommenen Menschsein der ersten Generation in den Lücken der wissenschaftlichen Forschung einzunisten. Mit solch unglaubwürdiger Apologetik, deren Interesse rein an der historischen Ebene

haften bleibt, hat die Kirche dem modernen Menschen den Zugang zu dem fundamentalen Gehalt ihrer Lehre vom Ursprung verschüttet, und als einziges Wissen um den Ursprung des Menschen ist ihm vielfach nur noch der populäre platte Glaube an die darwinistische Deszendenztheorie geblieben. Die neuprotestantische Theologie seit Schleinmacher suchte diese Krisis der kirchlichen Schöpfungslehre dadurch zu überwinden, dass sie deren Kern in eine Art idealistischen Evolutionismus umdeutete und reduzierte: die Gottebenbildlichkeit liegt nicht hinter uns als ein verlorener Anfangszustand, sondern vor uns als das Ziel der geschichtlichen Entwicklung. In Wirklichkeit aber liegt der Kern der christlichen Lehre, ihre der biblischen Botschaft allein adäquate Form in einer vom Historismus völlig unabhängigen Sache: im Verständnis des Menschen im Widerspruch von Schöpfung und Sünde.

Der Gedanke der Schöpfung berührt nicht die natürliche empirische Genesis des Menschen, sondern er weist über die Empirie hinaus in die völlig andere Dimension des Ursprungs. Die christliche Theologie hat kein anderes als das allgemeingültige empirische Wissen vom Anfang des Menschen, aber sie erblickt hinter und über diesem Anfang das Walten, das Schaffen, die Vorausbestimmung Gottes. Sie sieht den natürlichen, erforschbaren Anfang unseres Menschengeschlechtes im Lichte des nur dem Glauben zugänglichen Schöpfungsaktes Gottes. Schöpfung bedeutet nun zunächst die grösste Unähnlichkeit, die unüberbrückbare Distanz, das unaufhebbare Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf. Sie stellt den Menschen Gott gegenüber auf die Seite aller anderen Kreatur: er ist wie sie geschaffenes, abhängiges, durchaus unselbständiges Sein. Die Anerkennung des Begriffes Kreatur rettet jedoch gleichzeitig die Welt vor der reinen Profanität, denn er besagt ja nicht nur die Transzendenz, sondern gleichzeitig auch die damit verbundene Immanenz und Manifestation Gottes in seiner Schöpfung.

Der Mensch steht aber nicht nur mit aller anderen Kreatur Gott abhängig gegenüber, sondern er steht zugleich aller nichtmenschlichen Kreatur gegenüber als ein Neues, Höheres. Wenn davon auch irgendwie jede natürliche Anthropologie weiss, so nennt doch nur die biblische Lehre den wahren Grund dafür: der Mensch ist nicht nur wie die Welt durch Gott, sondern

in und zu Gott hin geschaffen. Dieses Besondere, dieses eigentliche humanum ist gemeint mit dem Fundamentalbegriff der imago Dei, und darum hängt von seiner Fassung so gut wie alles ab für eine christliche Anthropologie. An ihm entscheidet sich die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, Glaube und Humanität, Kirche und Kultur, Christentum und Humanismus. In ihrer bedeutungsvollen Fassung der Imago-Lehre liegt denn auch das Kernstück, das Rückgrat des Brunnerschen Buches. Das theologische Problem lautet dabei: die Wesensbestimmung des Menschen als imago Dei so zu fassen, dass darin zugleich das jetzige Sein des Menschen in seinem sündigen Gegensatz zum Schöpfungsursprung seine Deutung findet. Die katholische Theologie löste dieses Problem durch ihre Unterscheidung zwischen einer in der Freiheit und Vernünftigkeit der Menschennatur bestehenden, durch die Sünde nicht verlierbaren imago (Gottebenbildlichkeit) und einer auf der verlierbaren und verlorenen justitia originalis beruhenden similitudo (Gottähnlichkeit). Damit aber ist die Gottbestimmtheit, die Erhebung über die blosse sinnliche Naturbestimmtheit zur Gemeinschaft mit Gott, als etwas das eigentliche Wesen des Menschen nicht Berührendes charakterisiert; die Gnade kommt als ein zum wahren Menschsein nicht nötiges donum superaditum zur Natur hinzu. Auf diesem Grundcharakter des katholischen Dogmas ruht sein ganzer, historisch ebenso imposanter wie theologisch verhängnisvoller Zweistockwerkbau von Natur und Gnade. Luther und mit ihm die ganze Reformation erkannte, dass damit die Einheit der theologischen Sicht des Menschen in Frage gestellt war; die katholische Zweiteilung wurde fallen gelassen; in der imago Dei sah Luther gerade wieder die Gottbestimmtheit und darin die eigentliche Substanz des Menschen. Diese wahre Natur, nicht irgend eine Uebernatur ist durch die Sünde zerstört. Fragwürdig aber ist die Art, wie die Reformation die trotz der Sünde dem Menschen verbliebene Vernunftnatur, seine Humanität im formalen Sinne, unter dem Begriffe eines „Imago-Restes" theologisch zu werten und damit die ursprüngliche Gottesbeziehung unserer Vernunft zu retten versuchte. Radikaler hat Karl Barth einseitig die Linie der Sündenverderbnis ausgezogen: die Gottesbeziehung des Menschen ist durch die Sünde ganz zerstört, die Humanität hat mit ihr nichts zu tun, sondern sie ist rein pro-

fan zu verstehen[1]). Diesem radikalen Sündenpessimismus Barths, der Vernunft und Offenbarung als völlig inkoordinable Grössen dualistisch auseinanderreisst, stellt nun Brunner seine dialektische Lösung des Problems gegenüber, indem er die verlorene justitia originalis und die uns verbliebene humanitas aus ein und demselben Ursprung versteht.

Der Sinn des Wortes imago wird am besten mit dem Begriff Spiegelbild erfasst. Die Existenz des Menschen hat rückbezüglichen, responsorischen Charakter, sie hat ihren Sinn und Gehalt nicht in sich selbst, sondern in ihrem Gegenüber, in ihrem Urbild, in Christus, im Worte Gottes. Das aktive Empfangen, Hören, Glauben des Gotteswortes, das ihn ins Dasein gerufen hat, ist das wesentliche Sein des Menschen, es ist also nach seinem Kern verstanden: verantwortliches Sein. Die Verantwortlichkeit des Menschen wird durch die Sünde, durch den Gegensatz gegen den Gotteswillen, nicht aufgehoben oder vernichtet, aber sie wird negativ, verkehrt bestimmt. Die menschliche Existenz behält in jedem Moment ihren Entscheidungscharakter, sie ist aktuales Sein. Das verkennt alle philosophische, speziell alle aristotelisch gefärbte Anthropologie, die das Wesen des Menschen als des animal rationale in einer substantiellen Vernunftnatur zu erfassen wähnt, zu der dann die Du-Bezogenheit, die Verantwortlichkeit als blosses Akzidens hinzutritt. Plato hat in seiner Idee vom Eros als dem Wesen der Seele etwas vom responsorischen Charakter des Menschen geahnt, aber seine Liebe ist nicht die neutestamentliche bedingungslose Hingabe und Verantwortung, sondern sie ist ästhetischer Genuss des Göttlichen. Hamann, der einsame nordische Denker hat am besten die innere Unwahrheit der Vernunftautonomie durchschaut, wenn er

---

[1]) An diesem Punkt liegt der Hauptgegensatz zwischen Barth und Brunner, der sich freilich nicht hier isolieren lässt, sondern in allen Teilen ihrer Theologie zur Auswirkung kommt. Barths Fassung der Sündenlehre, die im Menschen nur noch eine theologisch durchaus irrelevante „recta natura" gelten lässt und der Humanität jede Beziehung auf Gott bestreitet, führt zu einem manichäischen Dualismus, in dem die Verantwortichkeit des Menschen bis auf ihre blosse Behauptung zerstört ist. Das ist eine unehrfürchtige Banalisierung der auch dem gefallenen Menschen verbliebenen Schöpfergaben und hat den Ursprung nicht in der Bibel, sondern wohl eher in kantianischem Agnostizismus. Die Ehre Gottes wird wahrhaftig nicht durch Verunehrung seines höchsten Geschöpfes gewahrt.

sie das grosse „Missverständnis der Vernunft mit sich selbst" nennt. In Wirklichkeit ist die Vernunft ja bloss das Material, das Substrat der Verantwortlichkeit. Sie aber ist die wahre Humanität des Menschen, ob sie nun durch die Liebe erfüllt oder durch die Sünde verkehrt wird. Auch als Sünder ist also der Mensch nur aus der ursprünglichen Gottesbeziehung, zu der er geschaffen ist, zu verstehen. Das ist seine primäre „theologische Struktur", der gegenüber alle philosophischen, psychologischen und biologischen Bestimmungen über den Menschen nur sekundäre Bedeutung haben. Dieser neue Humanitätsbegriff wirkt sich vor allem aus in der konkreten Gemeinschaft mit dem Mitmenschen, in der der Mensch seine reale Gebundenheit und Bedingtheit durch die Existenz anderer Menschen erfährt. Und durch das verantwortliche Sein gewinnt der Mensch zwar nicht etwa substanziellen, aber funktionellen Anteil am göttlichen Geist und steht er gemäss der Schöpfungsbestimmung der Welt gegenüber als ihr Herr. Als Leibwesen gehört er zwar mit zur Welt, als Geistwesen aber und vermittels seines werkzeuglichen Leibes übt er die Herrschaft über sie aus. Er sieht darum auch nicht in seiner Leiblichkeit wie aller Idealismus die „partie honteuse", sondern sie ist ihm dienendes Werkzeug zur Erfüllung des Willens Gottes[2]).

III.

Die christliche Botschaft sagt nun weiterhin aus, dass dieser nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch sich im Gegensatz zu seinem Ursprung bestimmt habe und dass dieser Gegensatz den Widerspruch seiner Existenz zwischen seiner Wahrheit und seiner Wirklichkeit zur Folge habe. Von diesem Widerspruch, vom Gegensatz zwischen Gut und Böse im Menschen weiss sicherlich auch jede natürliche Theorie. Aber ihnen ist nur das Phänomen selbst bekannt, sein Ursprung bleibt ihnen verborgen, und

[2]) Brunner hat hier — wir möchten fast sagen: leider! — seine frühere, sehr brauchbare und sinnvolle Terminologie, die zwischen einer formalen und einer materialen imago unterschied, um der Missverständnisse willen, denen sie begegnete, fallen gelassen — nicht ohne kräftige Ironie über die logische Schulung gewisser theologischer Doktrinäre. Sachlich aber ist in vollem Umfange festgehalten, was er mit dem Ausdruck „formale imago" meinte: die im Formalen, in der Personstruktur des Menschseins als solcher liegende Beziehung zur ursprünglichen imago Dei.

alle Deutungen laufen entweder auf den Versuch hinaus, das Böse aus einer tragischen Gegebenheit, aus unserem geistig-sinnlichen Doppelwesen, aus unserer Verstricktheit ins Irdisch-Kosmische zu erklären, oder aber auf die moralische Theorie, die den Ursprung des Bösen allein im freien Willen sieht. Auf der einen Seite wird die Verantwortlichkeit, auf der anderen Seite der Zwiespalt im menschlichen Wesen geleugnet. Die biblische Dialektik stellt diesen einlinigen Deutungen ihr nur dem Glauben zugängliches Paradoxon gegenüber: dass wir Sünder sind, d. h. Wesen, deren Sein als Sünde bestimmt ist; dass wir aber zugleich für unser sündiges Sein voll verantwortlich sind. Die unentrinnbare Fatalität und die unaufhebbare Verantwortlichkeit in der Sünde wird hier zusammengeschaut. Die traditionelle kirchliche Lehre drückt diese beiden Tatsachen durch den Doppelbegriff Sündenfall und Erbsünde (peccatum originale) aus. Wiederum ist es die historisierende Form der Erbsündenlehre, die ihr rein personhaftes Verständnis trübt, und diese Form ist daher auch hier wesentlich nicht aus wissenschaftlichen, sondern primär aus Glaubensgründen preiszugeben[3]). Denn durch die Behauptung, wir hätten das peccatum originale von unserem Stammvater geerbt, wird die rein personhafte Grösse „Sünde" auf eine naturhafte Tatsache, auf die physische Abstammung zurückgeführt. Dadurch konnte allenfalls die schicksalhafte Notwendigkeit, die Totalität unserer Sündverhaftung recht eindrücklich deutlich gemacht werden, aber eine Verantwortlichkeit für die Sünde ist dabei schlechterdings nicht abzusehen.

Die biblische Lehre offenbart uns als Wesen und Ursprung der Sünde nicht etwas Negatives, irgend einen Defekt in unserem Sein, sondern eine positive Negation: psychologisch ist es der Trotz, der Hochmut, dogmatisch das Seinwollen-wie-Gott,

---

[3]) Damit ist die biblische Erzählung durchaus nicht etwa zur Mythologie degradiert. Der Mythus ist eine in das Gewand der Erzählung gekleidete Darstellung gewisser allgemein-gültiger spekulativer Wahrheiten, während die biblische Erzählung „mitgeteiltes", dem vernünftigen Denken nicht aus sich selbst zugängliches Offenbarungszeugnis ist. Für das autonome Vernunftdenken, das für die Offenbarung keinen Sinn hat, ist freilich die biblische Wahrheit nur Mythus. Wobei dann aber die christliche Theologie die Rückfrage zu stellen hätte: ob denn nicht viel eher der Begriff der autonomen Vernunft selbst — Mythologie sei?

die falsche Behauptung der Selbständigkeit Gott gegenüber, die Proklamation der Vernunftautonomie, eben jenes „Missverständnis der Vernunft mit sich selbst". In dieser falschen Emanzipation vergisst der Mensch, dass seine wahre Freiheit nur in der Gebundenheit an Gott leben kann, dass er in Gott und nicht in sich selbst seine Mitte hat. Das Abbild will Urbild sein. Diese Vergessenheit und Vermessenheit des Menschen, die Hybris, liegt allen besonderen Formen der Sünde zugrunde als ihr Ursprung. Das Misstrauen des Menschen, seinem Lebenshunger sei in der Bindung an Gott nicht die rechte Erfüllung beschieden, der Zweifel, die Angst um sich selbst, mischen sich mit dem trotzigen Freiheitsbegehren. In unvergleichlicher Weise bringt die biblische Sündenfallgeschichte alle diese Aspekte zum Ausdruck. Erklärbar aber ist die Sünde mit all dem nicht, sie bleibt das grosse irrationale Mysterium unserer Existenz, von dem wir nur das eine wissen können: dass wir alle daran teilhaben, und dass wir alle dafür verantwortlich sind. Unsere schöpfungsmässige Verantwortlichkeit, unsere Gottebenbildlichkeit ist die Voraussetzung der Sünde; die Sünde ist die negative, verkehrte Manifestation der Gottebenbildlichkeit. Auch in der Sünde zeigt der Mensch noch seine Ueberlegenheit, seine besondere Gottbezogenheit. Das Tier kann nicht sündigen. Aber durch die Sünde ist die Gottbezogenheit jetzt negativ qualifiziert: aus der Gemeinschaft mit Gott ist die Feindschaft mit Gott geworden, aus der Liebe der Hass. Der Grund dieser Feindschaft ist die Schuld, die unaufhebbar zwischen Gott und dem Menschen steht. Die Sünde, der Bruch des Gottesverhältnisses ist vom Menschen aus irreparabel. Der Mensch kann wohl sein Leben zerstören, aber er kann sich nicht selbst wieder das wahre Leben schenken. Und der Ort, wo sich diese Feindschaft des Menschen wider Gott manifestiert, ist das böse Gewissen.

Durch die Sünde ist das ganze Wesen des Menschen alteriert, verkehrt. Die Verkehrung der Gottesbeziehung bedeutet die Verkehrung und Vergiftung aller Lebensfunktionen. Die Sünde wird zur Dauerform unserer Existenz, weil eben die Negation der Gottesbeziehung nicht nur irgendetwas, sondern unser zentrales Personsein negativ bestimmt hat. Gott ist aus dem Zentrum gerückt und der Mensch dreht sich nur noch um seine eigene Mitte. Luther hat diese Existenzform des sündigen Menschen

klassisch gekennzeichnet mit dem Ausdruck „cor incurvatum in se": das auf sich selbst zurückgekrümmte, das sich selbst suchende Ich. Und dieses cor incurvatum steckt nicht nur im krassen Egoismus, sondern ebenso sehr in unserem moralisch Guten, in unserer Tugend, unserer Frömmigkeit, unserer Mystik, unserer Kultur. Nicht nur als isolierte Einzelne sind wir Sünder. Wie die Menschheit durch die Schöpfung solidarisch verbundene Gemeinschaft ist, so ist sie auch in der Sünde, in der Auflösung dieser Gemeinschaft, solidarisch verbunden.

Nur eine streng aktualistische Fassung des Personbegriffes bewahrt uns hier vor dem Determinismus, in dessen gefährlichem Schatten die reformatorische Lehre sich streckenweise verliert. Der Satz, dass der Mensch Sünder ist und darum notwendig sündigen muss, ist auf keinen Fall im Sinne physisch-kausaler oder logisch-konsekutiver Notwendigkeit zu verstehen. Die Sünde wird nie zur Qualität oder gar zur Substanz des Menschen, die Sünde ist immer Akt, Tat des Menschen. Sein Sündersein ist nicht Zustand, sondern Aktualität, aber Dauer-aktualität: der Dauerakt des sich von Gott Abwendens, das Erstarrtsein der Person in der Negativität dieses Aktes. Innerhalb dieser Ursünde ist der relative Unterschied des moralisch Guten und Bösen durchaus nicht aufgehoben; dass wir trotz unserer Sünde zum moralisch Guten durchaus fähig bleiben, wird denn auch von den Reformatoren durchaus anerkannt und dieser ganze Bereich des Moralischen unter dem Begriff der justitia civilis zusammengefasst. Ja, letzten Endes verhält sich überhaupt unser Sündersein zu dem Unterschied von moralisch Gut und Böse indifferent, weil es auf einer ganz anderen Ebene liegt.

Freilich offenbart gerade das moralisch-gesetzliche Missverständnis des Guten unsere verkehrte Gottesbeziehung. Es bleibt wohl irgendwie ein Wissen um Gottes Willen und ist dem Menschen als solches unverlierbar ins Herz geschrieben. Aber wir kennen diesen Willen hier nicht mehr als das göttliche Lebensgeschenk, sondern nur noch als das abstrakte, unpersönliche Sollgesetz. Das Gesetz erinnert uns immer wieder an Gottes Willen, es hält uns auch in unserer Gottesferne an diesem Willen fest — aber zugleich verhüllt es uns auch den Willen Gottes. Dass das Gute als das „Du sollst" uns gegenübertritt, dass es nicht die Selbstverständlichkeit, dass es nicht unser gottge-

schenktes Wesen ist, das zeigt unsere Verkehrtheit. Ja, die Gesetzlichkeit des Menschen, der an die mögliche Erfüllung dieses „Du sollst" glaubt, ist geradezu das Vollmass der Sünde, weil er in falschem Selbständigkeitswahn glaubt, sich selbst ins rechte Verhältnis zu Gott setzen zu können. Darum wird gerade das religiös-sittliche Vollkommenheitsstreben, der Pharisäismus, zur grössten Gottesferne, der gegenüber die moralische Verkommenheit der „Zöllner und Huren" relativ harmlos erscheint.

IV.

So ist das Leben des wirklichen Menschen das Leben im Widerspruch: er widerspricht in seiner Selbstbestimmung der göttlichen Schöpfungsbestimmung. Das menschliche Leben als Struktur — sein Entscheidungscharakter — ist geblieben; das menschliche Leben als Inhalt — das Sein in der Liebe — ist vernichtet. Es ist das Missverständnis des idealistischen Humanismus, dass er jene formale Menschlichkeit isoliert und zum eigentlichen Wesen des Menschen macht. Wahr ist, dass tatsächlich jene formale Menschlichkeit immer wieder des Menschen ursprüngliche Grösse anzeigt. „La grandeur de l'homme est si visible, quelle se tire même de sa misère" (Pascal). Brunner geht diesen Spuren der Gottebenbildlichkeit nach und findet sie in der Tatsache unseres geistigen Subjektseins, der schöpferischen Gestaltungskraft, unserer Wortmächtigkeit und Gemeinschaftsbezogenheit, vor allem aber im moralisch-religiösen Bewusstsein. Alle diese Phänomene sind unmöglich rein positivistisch zu verstehen. Das Suchen der Wahrheit um der Wahrheit willen, die Gestaltung des Schönen um des Schönen willen, die Idee des Unbedingten und der Vollkommenheit sind schlechthin aus keinem endlichen Inhalt abzuleiten. In der Sprachfähigkeit des Menschen kommt seine ursprüngliche Ideenmächtigkeit und seine ursprüngliche Du-Bezogenheit zum Ausdruck. Das menschliche Gemeinschaftsleben ist niemals nur vom Triebe her zu verstehen, sondern immer ist in ihm als ideale Komponente die ursprüngliche Gemeinschaftsidee mitvorhanden, die hinter aller Gemeinschaftsbildung, ja nicht zuletzt auch hinter den uralten imperialistischen und pazifistischen Träumen von einem Menschheitsreiche als

heimliche Kraft wirkt. Am unmittelbarsten und stärksten aber offenbart sich die „Uebernatur" in der Natur des Menschen in seinem moralisch-religiösen Bewusstsein. Alle modernen Religionstheorien können uns die Urtatsache des Religiösen nicht aufhellen: die Anerkennung einer heiligen Macht, der der Mensch sich in Verehrung beugen muss, nicht weil ihm das nützt, sondern weil er innerlich vom Heiligen überwältigt ist. Dieses Bewusstsein des Heiligen aber lebt in allen Völkern, und selbst der bewusste Atheismus ist nicht ohne Bezogenheit auf ein Absolutes. Gerade die Religionsgeschichte der Menschheit, was immer sie sonst sein mag, ist eine machtvolle Bezeugung der — allerdings verkehrten — Gottesbeziehung des Menschen.

Diesen Zeugnissen der „menschlichen Grösse" stehen aber die Manifestationen des Gegensatzes, des „menschlichen Elendes", seiner Ohnmacht, seiner Nichtigkeit gegenüber. Das Ende unseres rationalen Erkenntnisweges ist immer die docta ignorantia, das wissende Nichtwissen. Unser ganzer einliniger Erkenntnisfortschritt, so stolz wir uns über ihn gebärden, hat uns der wesenhaften Wahrheit nicht näher gebracht, sondern uns eher der Wirklichkeit entfremdet. Der schöpferische Mensch ist der Sklave seiner eigenen Geschöpfe geworden, und seine kulturelle Geistigkeit macht ihn lebensuntauglich. Die Verzweiflung über unsere Kultur bricht denn auch immer wieder in Geistfeindschaft und in die Flucht ins Primitive aus. Zur wahren Gemeinschaft ist der Mensch nicht fähig, sondern er wird hinundhergerissen vom Gegensatz zwischen Individualismus und Kollektivismus. Das sittliche Bewusstsein wird, wo es zum lebensfeindlichen Menschenquäler, dem Glück, Freiheit, als Doktrinarismus, als Moralismus, als Gesetzlichkeit auftritt, Recht, Herz des Menschen geopfert werden. Und die Religionsgeschichte, die in allen ihren Formen entweder Vergötzung der Welt oder Verweltlichung Gottes ist, ist die Flucht des Menschen vor dem Anspruch Gottes, der Versuch, mit Gott, den er nun einmal nicht loswerden kann, sich möglichst billig abzufinden.

Alle denkerischen Versuche, diesen Widerspruch im Menschen einheitlich zu deuten, erzwingen diese Vereinheitlichung durch Uebersteigerung der einen und durch Unterschlagung der an-

dern Wesensseite am Menschen. Der Mensch ein Gott, das Wesen, das teilhat an der göttlichen Weltvernunft und dessen sinnliche Natur nur hässliche Zutat von unten ist — der Mensch ein Tier, dessen biologische Organisation das eigentliche, dessen Geist aber nur ein Epiphänomen der Vitalfunktion ist: so ringen, mannigfach modifiziert, die idealistische und die naturalistische Deutung des Menschen seit Jahrtausenden miteinander. Auch der platonische Seelenmythus vom Sturz des Menschen in die sinnliche Natur, auch die griechische Idee von der tragischen Schuld — so Tiefes sie auch aussagen mögen — auch sie deuten den Riss im Menschen fatalistisch, nicht als tathaften Wider-spruch. Sie sehen den Riss wohl alle, aber sie sehen ihm nicht auf den Grund. Der Grund ist: „...inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te." Die Unruhe des Herzens, das seine Mitte in Gott verloren hat, bricht aus als nach Sicherungen spähende Lebensangst, als ewig unstillbare erotische Sehnsucht, als zweiflerische Gespaltenheit der Seele hinsichtlich dessen, was wahr, was gut, was gerecht, was sinnvoll ist; ja als Verzweiflung, die sogar den Glauben an eine wenigstens mögliche Lösung des Lebensproblemes verloren hat.

Der Rationalismus macht der christlichen Anthropologie den Vorwurf, sie ruhe auf „absurden mythologischen Voraussetzungen" von Schöpfung und Fall. Wird es ihr gelingen, die Einwände, die von der Erfahrung, von der wissenschaftlichen Besinnung, von der rationalen Philosophie her gegen ihr Bild vom Menschen erhoben werden, als nicht zu Recht bestehend darzutun: sie räume dem Menschen eine ungebührliche Sonderstellung im Kosmos ein; sie widerspreche der tatsächlichen Geschichte der Menschheit; sie vertrete einen Dualismus von Leib und Seele; sie trage der Individualität zu wenig Rechnung, sondern schematisiere den Menschen; sie gebe ihm zu viel Freiheit; umgekehrt, sie mache aus ihm ein unfreies Wesen, dessen Verantwortlichkeit nur behauptet, nicht aber klargemacht werde; sie sehe den Menschen viel zu sehr als Persontotalität an; umgekehrt, sie löse seine Einheit auf? Die christliche Lehre vom Menschen ist bereit, den Erfahrungsbeweis für ihr Bild vom Menschen anzutreten.

V.

Die Auseinandersetzung mit diesen Einwänden und damit die konkrete Auseinandersetzung mit dem ausserchristlichen Menschenverständnis bildet den zweiten, ungemein interessanten und fruchtbaren Teil von Brunners Werk. Er gibt durch eine Explikation der christlichen Grundlehren auf die einzelnen Probleme, welche die Wahrheitsmomente in jenen Einwänden schon in sich schliesst, die phänomenologische Entfaltung der Grundlagen. Wie weitschichtig die behandelten Problemkreise sind, zeigen schon die einzelnen Kapitelüberschriften: „Die Einheit der Person und ihr Zerfall", „Freiheit und Unfreiheit", „Der Einzelne und die Gemeinschaft", „Der Charakter", „Individualität und Humanität", „Mann und Frau", „Seele und Leib", „Das Werden des Menschen und die Entwicklungslehre", „Der Mensch im Kosmos", „Der Mensch in der Geschichte", „Der Mensch in der Zeitlichkeit und der Tod". Es ist unmöglich, von dem Reichtum dieses zweiten Teiles in gedrängter Kürze ein Bild zu entwerfen. Hier erst zeigt sich der ganze Realismus, die Wirklichkeitsnähe und die Ueberlegenheit der biblischen Lehre vom Menschen. Hier wird auch ungeheuer eindrücklich, wie letzten Endes die Lösung aller grossen Menschheitsfragen abhängig ist von unserer Stellung zur Religion, christlich gesprochen: von unserem Glauben oder Nichtglauben. — Den Lesern der „Neuen Schweizer Rundschau" wurde ein Eindruck von der Art dieses zweiten Teiles von Brunners Buch vermittelt durch den Abdruck des geistvollen und tiefsinnigen Kapitels „Mann und Frau" in der Mainummer. — Wir können hier nur noch stichprobenweise die Lösung einiger besonders dringlicher, in Gegenwart und Vergangenheit heftig diskutierter Probleme andeuten.

Bei der Erfassung des Geistproblemes wird dargetan, wie es sich niemals darum handeln kann, in der christlichen Lehre die Vernunft, das Vermögen der Ideen, und ihre Hervorbringungen in Kultur, Wissenschaft, Recht und Sitte abzuwerten; abgelehnt wird nur das monologische, das anmasslich-selbstherrliche, das abstrakt-autonome Verständnis der Vernunft. Nicht zwischen Glaube und Vernunft ,sondern zwischen Glaube und Rationalismus, nicht zwischen Glaube und Kultur, sondern zwischen

Glaube und sich selbst vergottendem Schöpferwahn des Menschengeistes liegt der Abgrund. Mit der Geistesfrage hängt eng zusammen das Problem der Freiheit und Unfreiheit. Die christliche Lehre vom „servum arbitrium" bewahrt ihre Reinheit nur in einer sorgfältigen Vermeidung und Ablehnung sowohl einer falschen Leugnung der Freiheit durch den deterministischen Naturalismus wie einer falschen Behauptung der Freiheit durch den pelagianischen Humanismus. Dem christlichen Denken steht freilich, trotz scharfen Gegensatzes, der Idealismus der Freiheit unvergleichlich viel näher als der Determinismus. Unbedingte absolute Freiheit hat einzig Gott, die des Menschen ist relative Freiheit, Freiheit in der Abhängigkeit; ja das Maximum seiner Abhängigkeit von Gott ist das Maximum seiner Freiheit. Es geht also im christlichen Glauben nicht um eine rein formale, unbegrenzte Freiheitsidee, um blosse Wahlfreiheit im Sinne des liberum arbitrium indifferentiae, sondern um die paradoxe Freiheit der Verantwortungsnotwendigkeit, um die Freiheit des Gehorsams. Deo servire libertas! Diese Freiheit wird durch die Sünde verloren, während grundsätzlich die formale Wahlfreiheit nicht aufgehoben wird. Allerdings ist im empirischen Bereich durch die sündige Desintegration aller Lebensbeziehungen auch diese Wahlfreiheit stark herabgemindert. „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht". Die wahre Freiheit, seine wahre Menschenwürde — und damit ist auch das humanistische Anliegen erfüllt! — erhält der Mensch nur in Christus wieder als seine Berufung zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes".

Seit dem in der Renaissance mächtig erwachenden Individualismus beherrscht das Problem der Individualität unser abendländisches Denken als Frage nach der persönlichen Eigenart, als Frage nach der Geschlechtsdifferenz, als Nationalitätsbewusstsein und neuerdings auch in der Gestalt des Rassenproblems. Für alles griechisch bestimmte Denken ist das eigentliche Sein das allgemeine Sein, das Individuelle aber ist das Unwesentliche, das Zufällig-Unbedeutende. Für den Schöpfungsglauben aber ist alles Wirkliche zugleich auch als ein Individuelles geschaffen. Die Individualität ist zwar nicht einfach im vollen Umfange nur Naturbestimmung, sondern sie ist in starkem Masse auch Produkt der Geschichte, ja sogar der persönlichen Selbstbestimmung des Einzelnen. Wir sehen das besonders am Phänomen

des Charakters. In unserer Individualität kommt nun ebenso der Reichtum göttlicher Schöpfungsweisheit, wie unsere Unvertauschbarkeit und unser Angewiesensein auf den Nächsten zur Geltung. Trotz dieser hohen Wertung der Individualität hat aber auch das Christentum seine universale Menschheitsidee, seinen echten Humanismus: den Gedanken der in Gottes Schöpfung begründeten und in Gottes Erlösung wiedergeschaffenen Ursprungs- und Zieleinheit des Menschengeschlechtes. Gerade gegenüber dem praktischen Antihumanismus unserer Tage, der bestimmte individuelle Gestaltungen (Nationalismus, Rassentheorie!) gegen alles, was die Menschheit im Laufe der Geschichte über ihre Einheit gelernt hat, brutal durchzusetzen sucht, soll die christliche Humanitätsidee — gemeinsam mit der idealistischen — ankämpfen.

Der Mensch — nicht der Arier, nicht der Mann, nicht der Kulturmensch, nicht der Träger geistiger Werte, nicht der Uebermensch der Zukunft, sondern alles, was Menschenantlitz trägt, ist zur Erlösung durch Christus bestimmt. Das ist die höchstmögliche dem Menschen widerfahrende Auszeichnung. Wie verhält sich aber diese besondere Würde des Menschen mit seiner wirklichen Stellung im Kosmos? Hat nicht die moderne Entwicklungslehre, hat nicht die Erkenntnis der Unendlichkeit des kosmischen Raumes diesen „naiven Anthropozentrismus" der Bibel total erschüttert und den Menschen zu einem unbeträchtlichen Pünktchen im Weltraum, seine Geschichte aber zu einem winzigen Fragment der Weltzeit zusammenschrumpfen lassen? Trotzdem erscheint dem biblischen Denken der ganze Kosmos mit seiner Geschichte nur als Rahmen der Menschheitsgeschichte, die ihren Mittelpunkt im Gottmenschen hat. Das ist allerdings nur durch eine streng kategoriale Scheidung der Dimensionen „Raum-Zeit" und „Sinn" zu verstehen. Das Personhafte, das humanum, transzendiert alle raumzeitliche Entwicklung. So wenig die Entwicklungslehre das geistige Sein des Menschen aus primitiven Anfängen erklären kann, weil es eben eine völlig neue, nicht ableitbare, nicht erklärbare Dimension ist, so wenig ist der Sinn unserer Existenz im Kosmos vom Kosmos selbst her zu verstehen. Denn der Ursprung und das Ziel, der Sinn unserer Existenz stammt von jenseits, wenn er sich auch in der raum-zeitlichen Welt auswirkt.

Das Personhafte enthüllt sich so dem Glauben als der eigentliche Sinn der Geschichte, ja man kann geradezu sagen: erst im christlichen Glauben ist wirkliches Geschichtsverständnis möglich, weil erst hier das Handeln den Charakter der Tat, des Einmaligen, der nicht-umkehrbaren Entscheidung bekommt. Dem nichtchristlichen Denken ist im Grunde die Geschichte nur als Entwicklung im Sinne der ideellen Entfaltung oder im Sinne kausalen Ablaufs verständlich. Im christlichen Verständnis aber geht es um undurchschaubare, von uns aus in keiner Weise zu konstruierende Geschichte selbst, die nicht ein ewig Wahres symbolisiert, sondern in der der tatsächliche Gegensatz zwischen der zeitlich-sündigen Welt und dem ewigen Gotteswillen durch wirkliches Geschehen überwunden wird. In Christus, der die Mitte der Geschichte ist, bekommt die Weltgeschichte ihre eigentliche Qualifikation als Entscheidungszeit; das Drama der Weltgeschichte enthüllt sich als die Geschichte der civitas Dei, auf das die Geschichte der civitas terrena, die Menschheits- und Kosmosgeschichte als auf ihr letztes Ziel zueilt.

Sonst wäre die Geschichte letztlich nur eine Symphonie über das Thema mit Variationen: Vergänglichkeit, ewige Wiederkehr. Das „Sein zum Tode" beherrscht die ganze Wirklichkeit der Menschenexistenz. Das Sein zum Tode ist etwas durchaus anderes als die blosse natürliche Tatsache unseres Sterbenmüssens. Der Mensch kann nicht einfach „natürlich" sterben wie die übrige Kreatur, sondern für ihn ist der Tod das schlechthin Sinnwidrige, und darum ist sein Auf-den-Tod-hin-Leben immer auch ein Aufbäumen gegen den Tod, ein ohnmächtiger Versuch, sich dem Tod zu entwinden. Die ideelle Ueberwindung des Todesrätsels sucht er im Gedanken der Unsterblichkeit. Die Bibel kennt den Gedanken einer in der metaphysischen Natur der Seele begründeten Unsterblichkeit nicht, sie kennt nur die Bestimmung zum ewigen Sein im Worte Gottes, auf die allerdings das geistige Sein des Menschen hindeutet. Gerade darum aber enthüllt sich dem Glaubensverständnis das Sein zum Tode als das Sein zum e w i g e n Tode, zum Gericht. Hier erst wird der Tod ganz ernst genommen, wird er nicht entweder idealistisch oder naturalistisch bagatellisiert. Im Glauben aber ist auch die Macht des Todes allein wahrhaft überwunden: das Kreuz Jesu Christi, das Zeichen des Todes und des Gerichtes, wird

für den Glaubenden zum Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit und des neuen Anteils am ewigen Leben — am ewigen Leben schon in dieser Zeitlichkeit. „Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe".

VI.

Damit ist die Grenze einer christlichen Anthropologie erreicht. Was die Bibel darüber hinaus noch vom Menschen sagt: von der Versöhnung, von der Erlösung, von der Vollendung, das ist nicht mehr Lehre vom Menschen, sondern Lehre vom versöhnenden und erlösenden Werke Christi. Brunner lässt uns im Schlusskapitel seines Buches einen Ausblick tun auf die im Glauben geschehende restitutio imaginis, auf die Ueberwindung und Aufhebung des Widerspruchs im Menschen. Die Lehre vom wirklichen Menschen bildet nur die Voraussetzung der eigentlich zentralen Botschaft des Evangeliums. Der Glaube aber schliesst als notwendiges negatives Moment die Erkenntnis des Widerspruchs in sich. Diese Erkenntnis, christlich Busse genannt, ist das kaudinische Joch, unter dem unsere hochmütig-freche Selbständigkeit gebrochen wird. Der Glaube selbst aber ist der wiedergefundene Stand bei Gott, das Leben im Empfangen der Liebe Gottes, die Freiheit von sich selbst und die Freiheit für den Nächsten. Er ist „Frieden mit Gott", volle, reine, ruhige Gegenwärtigkeit, unbelastet durch die Schuld der Vergangenheit und durch die Sorge für die Zukunft. Aber in der Zeitlichkeit muss sich freilich der Glaube immer erst aus dem Unglauben losringen, der Christ ist „simul justus, simul peccator". Die Erlösung kann nur jenseits dieser irdischen Existenzweise vollendet werden. Das wahre, das unbedingt-lebendige Leben kann erst dort sein, wo der Tod, und alles Todesmässige ausgetilgt ist, wo „Gott sein wird alles und in allem".