Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 68 (2012)

Heft: 3-4

Artikel: Der alte und der neue Mensch : systematisch-theologische Erwägungen zur christlichen Anthropologie im Anschluss an den Epheserbrief

Autor: Körtner, Ulrich H.J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877784

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: 15.07.2025

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

Der alte und der neue Mensch

Systematisch-theologische Erwägungen zur christlichen Anthropologie im Anschluss an den Epheserbrief

Wilhelm Pratscher zum 65. Geburtstag

1. Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter

«Wir leben in einem Zeitalter der Anthropologie. Eine umfassende Wissenschaft vom Menschen ist ein Hauptziel der geistigen Bestrebungen der Gegenwart», schrieb vor vierzig Jahren der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg.[1] Zugleich stellte er hellsichtig fest: «Die mit dem Menschen beschäftigten Wissenschaften sind heute auf dem besten Wege, im allgemeinen Bewußtsein den Platz einzunehmen, den in früheren Jahrhunderten die Metaphysik innehatte.»[2] Nach Ansicht des Philosophen Helmut Plessner, dessen Verständnis des Menschen als eines weltoffenen Wesens Pannenberg intensiv rezipiert hat, hat die Anthropologie in der Moderne nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Theologie abgelöst, dabei lasse sich freilich trefflich darüber streiten, ob die Anthropologie «ihr Rechtsnachfolger, Platzhalter oder ein von der allmächtigen Zeit eingesetzter Lückenbüßer ist»[3].

In unserer von der Biotechnologie beherrschten Gegenwart findet das Zeitalter der Anthropologie seine Fortsetzung. Frei nach Karl Marx haben die Philosophen und Theologen in der Vergangenheit den Menschen nur anders interpretiert. Den neuen Biowissenschaften aber kommt es darauf an, ihn zu verändern.

Frühere Epochen gingen ebenfalls von der Veränderbarkeit und Veränderungsbedürftigkeit des Menschen aus. Einerseits galt der Mensch als Mikrokosmos, der die geradezu göttliche Vollkommenheit des Makrokosmos abbildete. Andererseits wussten auch frühere Epochen um das Elend des Menschen,

1 W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1962 (⁷1985), 5.

2 Pannenberg: Was ist der Mensch? (Anm. 1), 5.

3 H. Plessner: Homo absconditus, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 8, hg.v. G. Dux u.a., Frankfurt a.M. 1983, 353-366 (354).

seine physische Verletzbarkeit und seine moralische Unvollkommenheit. Die grossen Religionen sind davon überzeugt, dass der Mensch nicht nur heilungs-, sondern auch erlösungsbedürftig ist. Neben der Hoffnung auf Erlösung gehört freilich auch die Optimierung von Geist und Körper zu den alten Menschheitsträumen – und Albträumen. Vergangene Zeiten setzten dabei vor allem auf Erziehung und Bildung, auf Religion und Moral oder nach der Aufklärung auf Politik und Sozialtechniken: auf Disziplinierung und biopolitische Kontrolle im Prozess der Zivilisation, wie sie Michel Foucault analysiert hat,[4] auf die revolutionäre Veränderung der Gesellschaft und auf Umerziehung[5] oder, wie im Fall des Nationalsozialismus, auf eine Mischung von ideologischer Gleichschaltung und «Rassenhygiene».

Die eigentliche Bio- oder Lebenswissenschaft war seit der Antike die Ethik, verstanden als Theorie menschlicher Lebensführung. Die modernen «Life sciences» umfassen dagegen Biologie, Biochemie und molekulare Medizin. Die neuen Anthropotechniken setzen auf die technische Manipulation des menschlichen Körpers und seiner biologischen Beschaffenheit bis hinein in die kleinsten Bausteine, die Zellen, Gene und Moleküle. Wie der Körper wird auch der menschliche Geist zum Objekt biotechnischer Eingriffe. Aus neurobiologischer Sicht ist der Geist eine Systemeigenschaft des Gehirns. Die Verbindung von Genetik bzw. Genomik, Neurobiologie, Informationswissenschaft und Nanotechnik beflügelt Visionen von neuartigen Eingriffen in das menschliche Gehirn, sei es zur Heilung von psychischen oder neurologischen Erkrankungen, sei es zur Optimierung von Intelligenz und Gedächtnisleistungen. Die Optimierung der menschlichen Natur mit Hilfe moderner Medizin und Biotechnologie wird auch als «Enhancement» bezeichnet, wobei die Grenzen zwischen therapeutischen und nichttherapeutischen Zielsetzungen der Medizin immer mehr verschwimmen.

4 M. Foucault: Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen (stw 716), Frankfurt a.M. 2008; ders.: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978 - 1979, hg.v. M. Sennelart, Frankfurt a.M. 2009; ders.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (stw 2271), Frankfurt a.M. 2008; ders.: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (stw 39), Frankfurt a.M. [16]2005; ders.: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt a.M. [7]2005.

5 Für den Marxismus siehe exemplarisch E. Che Guevara: Der neue Mensch. Entwürfe für das Leben in der Zukunft, ausgewählt, übertragen u. eingel. von H.-E. Gross, Dortmund 1984.

Im biotechnologischen Zeitalter mutiert der Mensch vom Homo creatus, der im 20. Jahrhundert vielfach als Homo faber gedeutet wurde, zum Homo fabricatus. Das Bild des Menschen wird zum Entwurf im Sinne eines vom Menschen selbst gewählten und mit technischen Mitteln zu realisierenden Projektes. Zugleich wird der Abgesang auf den überkommenen Humanismus angestimmt, exemplarisch in der Elmauer Rede des Philosophen Peter Sloterdijk.[6] Der Übermensch, den Nietzsche heraufkommen sah, soll nach Vorstellung selbsternannter Trans- oder Posthumanisten durch technisches «Enhancement» geschaffen werden.[7]

Nach übereinstimmender Auffassung der christlichen Theologie kann man vom Menschen nicht sprechen, ohne zugleich von Gott zu reden, weil die Bestimmung des Menschen in seinem Zusammensein mit und seinem Gegenübersein zu Gott zu sehen ist. Wahre Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis gehen Hand in Hand, und es ist darum, wie Calvin gelehrt hat, «nicht so einfach zu sagen, welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt»[8]. Das moderne Zeitalter der Anthropologie spaltet die menschliche Selbsterkenntnis von der Gotteserkenntnis ab und setzt auf Techniken der Selbstveränderung und Selbstmanipulation anstelle von Erlösung durch eine transzendente Macht. Es ist der Mensch, der sich nach Ansicht des Sloterdijk-Schülers Marc Jongen berufen fühlt, «die mangelhafte Schöpfung umzugestalten» und vom Subjekt zum Projekt mutiert.[9] Nach Sloterdijk ist der Mensch – im doppelten Sinne des Wortes! – dabei, sich zu übernehmen. Für den Posthumanismus sind die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen und sein säkulares Pendant, der Begriff der Menschenwürde, nur noch «eine semantische Altlast»[10].

James D. Watson, der zusammen mit Francis Crick im Jahre 1953 den Aufbau der Chromosomen, das heisst der im Zellkern gespeicherten Erbinforma-

6 P. Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1999.

7 Zur Einführung in die Debatte siehe O. Krüger: Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus, Freiburg i.Br. 2004; B. Gesang: Perfektionierung des Menschen, Berlin/New York 2007.

8 J. Calvin: Inst. I,1,1 (Übersetzung nach J. Calvin: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn ^{3}1984, 1).

9 M. Jongen: Der Mensch ist sein eigenes Experiment, in: Die Zeit Nr. 33, 9.8.2001, 31.

10 Ebd.

tionen entdeckt und damit die Grundlagen für die Gentechnik geschaffen hat, hält das christliche Menschenbild für einen Störfaktor der Forschung. Ausserdem rechtfertige der Glaube an den biblischen Schöpfergott und seine Gebote unnötiges Leiden, das heute durch Gentechnik und Eugenik vermeidbar wäre.[11] Der Philosoph Ronald Dworkin hält zwar viele Ängste vor dem eugenischen Missbrauch der Gentechnik für verständlich. Die Alternative zu ihr wäre jedoch «unverantwortliche Feigheit vor dem Unbekannten»[12]. Im Sinne einer Güterabwägung werde das mögliche Risiko des Missbrauchs durch die Hoffnung aufgewogen, dass sich die Zahl genetischer Defekte und von Missbildungen senken lasse und möglicherweise wünschenswerte Eigenschaften, wie z.B. die Intelligenz, gesteigert werden könnten.

2. Humanität nach dem Tode Gottes und neutestamentliche Anthropologie

Die bioethischen Diskussionen zeigen, wie schwierig es für den Menschen ist, nach dem vermeintlichen Ende des christlichen Gottes menschlich zu bleiben. Damit soll nicht behauptet werden, dass sich die Idee der Menschenwürde ausschliesslich christlich begründen lasse, wohl aber soll auf die prekäre Lage hingewiesen werden, in welche diese Idee gerät, wenn die Sinnhaftigkeit ihrer religiösen Begründbarkeit bestritten wird.

Nun sind Humanismus und Christentum, wie Rudolf Bultmann zu Recht erklärt hat, zwei unterschiedliche Grundmöglichkeiten eines menschlichen Selbstverständnisses.[13] Sofern sich der Humanismus mit seinem Programm einer Selbstzähmung des Menschen durch Bildung als Heilsprogramm versteht, befindet er sich im Widerspruch zum Christentum und seiner Heilsbotschaft. Unter der theologischen Kategorie des Gesetzes betrachtet, vertritt der Humanismus jedoch durchaus Anliegen, die das Christentum mit ihm teilt und die mit dem Personsein des Menschen zu tun haben. Bultmann spricht von einer fruchtbaren Spannung von Christentum und Humanismus, zwischen denen nicht auf der Ebene der Kulturtheorie, sondern existentiell auf der Ebene des Einzelnen der Ausgleich zu suchen ist.

11 J.D. Watson: Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 224, 26.9.2000.

12 R. Dworkin: Die falsche Angst, Gott zu spielen, in: Die Zeit Nr. 38, 16.9.1999, 15.17 (17).

13 Vgl. R. Bultmann: Humanismus und Christentum, in: ders.: Glauben und Verstehen, Bd. II, Tübingen 1952, 133-148.

Das Christentum hat jedenfalls keinen Grund, in den Chor jener einzustimmen, die den Humanismus als Schule der Menschenzähmung für gescheitert halten und darüber womöglich noch eine klammheimliche Freude empfinden. Ideen der Menschenzüchtung oder transhumanistische Visionen einer biotechnologischen Überwindung der menschlichen Gattung, wie wir sie bislang kannten, atmen nicht den Geist, sondern den Ungeist einer Technokratie, welche die menschliche Person zum Verschwinden bringt und das Individuum, um noch einmal mit Bultmann zu sprechen, «zu einem Glied in der Lebensmaschine herabwürdigt»[14].

Der Abgesang auf den Humanismus wie auf die christliche Tradition ist jedoch vielleicht ein wenig voreilig. Allerdings gilt es, ihr unabgegoltenes Potential und ihre kritische Kraft neu zu entdecken. So irren die neuen Über-Humanisten zum Beispiel in der Annahme, dass der eugenische Einsatz der Gentechnik zur endgültigen Befreiung des Menschen vom Schicksal führe. In Wahrheit führen die Fortschritte auf den Gebieten der medizinischen Genetik, der prädiktiven Medizin und der Reproduktionsmedizin zu neuen Erscheinungsformen des Schicksals. Der christliche Gottesglaube, der im Menschen das Ebenbild Gottes sieht, ist keineswegs eine Variante des Schicksalsglaubens, wie Dworkin unterstellt, sondern hat – historisch betrachtet – im Gegenteil zur Depotenzierung des Schicksals geführt, dem nach antiker Vorstellung selbst die Götter unterworfen waren. Daher hat das neuzeitliche Dementi des christlichen Gottes, für welches die mehrdeutige Formel des Todes Gottes geprägt wurde, keineswegs den Weg zur endgültigen Befreiung des Menschen vom Schicksal geebnet, sondern, wie der Philosoph Odo Marquard argumentiert, zur Wiederkehr des Schicksals, das heisst zum Entstehen neuer Kontingenzen geführt.[15]

Bedrängend ist diese Entwicklung beispielsweise auf dem Gebiet der prädiktiven Medizin, wo sich die Schere zwischen heute schon möglicher Diagnostik und Prognostik und fehlenden Therapieansätzen weit öffnet. Der Einsatz prädiktiver Untersuchungsmethoden, zum Beispiel in der pränatalen Medizin, kann einerseits der Prophylaxe dienen, andererseits aber immer neue Entscheidungskonflikte heraufbeschwören.

Aufgabe der Theologie ist es heute, das Humanitätspotential christlicher Rede von Gott neu zu erschliessen. Nicht aus Nostalgie, die einer vormodernen

14 Bultmann: Humanismus und Christentum (Anm. 13), 147.

15 O. Marquard: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1980, 81.

Vergangenheit nachtrauert, sondern «um der Zukunft des Menschen willen ist die Frage nach Gott zu stellen»[16]. Was aber die Theologie zum anthropologischen und bioethischen Diskurs der Gegenwart beitragen kann, «verdankt sich letztlich ihrer Schriftinterpretation»; darin ist Eckart Reinmuth bezupflichten.[17]

Nun kennt auch das Neue Testament die Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen. Sie begegnet uns im Kolosser- und im Epheserbrief, hat aber ihren Ursprung schon bei Paulus. Allerdings handelt es sich im Neuen Testament um eine eschatologische Differenz, d.h. um den Hinweis auf die letztgültige Bestimmung und Vollendung des Menschen, die von ihm selbst gerade nicht zu leisten ist. Der alte Mensch aber in seiner Endlichkeit, seiner Unvollkommenheit und Gebrochenheit, in seinem Versagen und seiner Schuld ist es, dem die bedingungslose Zuwendung Gottes gilt und den der Mensch Gottes als seinesgleichen lieben soll.

Im Folgenden soll das hermeneutische Potential der neutestamentlichen Texte, die vom alten und vom neuen Menschen sprechen, für die anthropologischen Diskurse der Gegenwart ausgelotet werden. Dies geschieht nicht so, dass neutestamentliche Aussagen unhistorisch als normative Setzungen in heutige Debatten übertragen werden. Wie gegenwärtige anthropologische Vorstellungen und Theorien haben auch neutestamentliche Interpretationen des Menschseins einen konstruktionalen Charakter, den es sich bewusst zu machen gilt. Die generelle Ausgangsfrage, «wie und warum Menschsein im Neuen Testament überhaupt thematisch wird»[18], soll im Folgenden vor allem an die Anthropologie des Epheserbriefes gerichtet werden. Sodann werden wir uns mit der reformatorischen Rezeptionsgeschichte der neutestamentlichen Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen befassen und abschliessend noch einmal die Frage nach dem heutigen anthropologischen Potential dieser Unterscheidung stellen.

3. Der alte und der neue Mensch im Epheserbrief

Die christliche Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen stammt der Sache nach von Paulus, der selbst allerdings nur vom alten und nicht vom

16 E. Reinmuth: Anthropologie im Neuen Testament (UTB 2768), Tübingen 2006, 13.
17 Ebd.
18 Reinmuth: Anthropologie (Anm. 16), 40.

neuen Menschen spricht.[19] Die Wendung «neuer Mensch» (καινὸς ἄνθρωπος) findet sich erst im deuteropaulinischen Kolosserbrief, der dem Epheserbrief als Vorlage gedient hat. In Kol 3,9f. wie in Eph 4,22-24 hat die Rede vom alten und neuen Menschen einen ethischen Sinn. Die Christen sollen den alten Menschen ablegen wie ein Kleid und den neuen anziehen, d.h. in einem neuen Leben wandeln.

Die Vorstellung vom Anziehen des neuen Menschen gehört in den Zusammenhang der Taufe. Kol 3,9f. und Eph 4,22-24 sind ein Stück Taufparänese.[20] Die auf Christus getauft sind, sollen ihren Glauben in einer entsprechenden Lebensführung bewähren. Im Hintergrund der beiden Texte steht Gal 3,27. Paulus formuliert allerdings christologisch: Die auf Christus getauft sind, haben *Christus* «angezogen» und sind durch ihren Glauben in Christus Gottes Kinder (Gal 3,26). Wenn Paulus in diesem Zusammenhang wie auch in Röm 6,6 nicht vom neuen Menschen, sondern von Christus und von der «Neuheit des Lebens» spricht, in der die Glaubenden wandeln sollen, so deshalb, weil er zwischen der gegenwärtigen Existenz der Christen und der noch ausstehenden eschatologischen Vollendung klar unterscheidet. «Der ‹neue Mensch› wäre für Paulus ja das Abbild des ‹himmlischen Menschen› Christus, dessen Bild ‹wir› aber erst als Auferweckte ‹tragen werden› (I Kor 15,49).»[21] Dagegen verstehen Eph 4,24 und seine Vorlage Kol 3,10 den neuen Menschen als eine präsentische Grösse. Der neue Mensch ist schon jetzt in der Existenz der Glaubenden präsent. Es handelt sich um den nach Gott (Eph 4,24) bzw. nach dem Bilde Gottes (Kol 3,10) «in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit» (Eph 4,24) geschaffenen Menschen.

Auch wenn Kol und Eph auf Gen 1,27 anspielen, ist doch in beiden Fällen nicht die urzeitliche Schöpfung, sondern die Neuschöpfung gemeint, die in Christus gegenwärtig ist. Auch dieser Gedanke hat einen paulinischen Hintergrund. Ist jemand in Christus, so ist er nach II Kor 5,17 eine neue Schöpfung (καινὴ κτίσις). Aber auch wenn nun das Alte vergangen und Neues geworden

19 Röm 6,6.

20 Vgl. R. Schnackenburg: Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich/Köln/Neukirchen-Vluyn 1982, 203f.

21 G. Sellin: Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 363, im Anschluss an E. Stegemann: *Alt* und *Neu* bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol – Eph), EvTh 37 (1977) 508-536.

ist (V. 17b), betont Paulus doch die Differenz zwischen der irdischen Existenz der Glaubenden und der noch ausstehenden eschatologischen Seinsweise, wenn er vom irdischen Haus spricht, das abgebrochen und dereinst gegen ein ewiges Haus eingetauscht wird, das im Himmel ist (II Kor 5,1). Auch Paulus verwendet in diesem Zusammenhang das Bild vom Kleid. Die Christen sehnen sich danach, mit der himmlischen Behausung überkleidet zu werden, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde (II Kor 5,4). Das Unterpfand dieser Hoffnung ist der Heilige Geist (V. 5). Auch wenn Paulus die gläubige Existenz als Leben in Christus bzw. als das Leben Christi in den Glaubenden (Gal 2,20) bezeichnen kann, leben die Christen in der Zeit ihrer irdischen Existenz doch in gewisser Weise «fern vom Herrn» und wandeln im Glauben, aber noch nicht im Schauen (II Kor 5,6f.).

Diese eschatologische Differenz, die bei Paulus als zeitliche ausgesagt wird, wird in Kol 3 und Eph 4 nicht thematisiert. Beide Male ist der neue Mensch eine präsentische Grösse. Die Metapher steht in beiden Fällen nicht für Christus, sondern für den neuen Lebenswandel der Getauften, auch wenn zwischen diesem und Christus kraft der Taufe ein innerer Zusammenhang besteht. Eph 4 spielt aber nicht auf die Adam-Christus-Typologie an, die Paulus in Röm 5 verwendet, um den Gegensatz zwischen Tod und Leben, Heil und Unheil, Sünde und Gnade zu beschreiben.

Generell ist zu beobachten, dass im Unterschied zu Paulus im Epheserbrief Raumkategorien an die Stelle von Zeitkategorien treten.[22] Räumliches Denken herrscht auch im Abschnitt Eph 2,11-22 vor, der den «Mittelpunkt der theologischen Argumentation des ganzen Briefes» bildet.[23] Die Zugehörigkeit zum Heil wird durch die Unterscheidung zwischen Ferne und Nähe zu Gott und seinem Volk ausgesagt (V. 13.17). Auch in diesem Abschnitt spricht der Verfasser an zentraler Stelle vom «neuen Menschen» (Eph 2,15), der nun freilich als kollektive Grösse zu verstehen ist. In dieser Bedeutung kommt der Begriff καινὸς ἄνθρωπος im ganzen Neuen Testament überhaupt nur an dieser Stelle vor.

Anders als in Eph 4,24 ist mit dem neuen Menschen in Eph 2,15 nicht der neue Lebenswandel der Christen gemeint, sondern die Kirche als Leib

22 Vgl. A. Lindemann: Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief (StNT 12), Gütersloh 1975.

23 Lindemann: Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 145.

Christi, der aus Heiden und Juden eine neue Einheit, «ein drittes Menschen-Genus»[24] geschaffen hat. Auch in diesem Fall sind die Bezüge zu Paulus unverkennbar. Das gilt nicht nur für die Metapher vom Leib Christi, sondern auch für den Gedanken, dass «in Christus» die religiösen und sozialen Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden, Mann und Frau, Sklaven und Freien aufgehoben sind (Gal 3,28).

Die enge Verbindung von Taufe, neuem Lebenswandel und eschatologischem Sein der Kirche, die Paulus in Gal 3,27f. herstellt und die auch in Kol 3,5-17 gewahrt bleibt,[25] ist im Epheserbrief allerdings aufgelöst worden. Eph 4,24 verweist nicht direkt auf Eph 2,11ff. zurück. Eine gedankliche Verbindung zwischen den beiden Abschnitten und ihrer unterschiedlichen Weise, vom neuen Menschen zu sprechen, wird aber möglicherweise durch Eph 4,1-17 hergestellt, wo in einem ebenfalls paränetischen Gedankengang von der Erbauung des Leibes Christi und von der Einheit des Glaubens und dem «vollkommenen Menschen/Mann» (ἀνὴρ τέλειος) die Rede ist, zu dem die Christen gelangen sollen. Möglicherweise ist mit ἀνὴρ τέλειος dasselbe wie mit καινὸς ἄνθρωπος in Eph 2,15 gemeint.[26] Auch wird durch das Wortfeld «schaffen, Schöpfung» (κτίζειν/κτίσις) eine sachliche Verbindung hergestellt, wird doch unmittelbar vor Eph 2,11-22 in V. 10 die Aussage gemacht, die Christen seien Gottes Werk (ποίημα), geschaffen (κτισθέντες) «in Christus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir darin wandeln».

Inhaltlich handelt es sich bei den ethischen Forderungen, die Eph 4,25ff. aufstellt und die an den herkömmlichen Stil jüdischer Paränese erinnern, im Grunde «um moralische Selbstverständlichkeiten. Ihren besonderen Klang gewinnen sie dadurch, dass sie nunmehr als Umgangsregeln im Christusleib aufgefasst werden. Neu ist also die Begründung und der Ort der Forderung.»[27]

24 Sellin: Brief an die Epheser (Anm. 21), 364.

25 Kol 3,11 zitiert Gal 3,28.

26 Vgl. Schnackenburg: Brief an die Epheser (Anm. 20), 116; Lindemann, Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 168.

27 H. Conzelmann: Der Brief an die Epheser, in: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, übers. u. erklärt von J. Becker, H. Conzelmann, G. Friedrich (NTD 8), Göttingen 1976, 86-124 (113). Zu den Verbindungen zwischen Eph 4,25ff. und Kol 3,8f. siehe Schnackenburg: Brief an die Epheser (Anm. 20), 210.

Zwar wird das Wesen des neuen Menschen in Eph 4,24ff. nicht eschatologisch, sondern mit Hilfe ethischer Begriffe beschrieben – «Gerechtigkeit» (δικαιοσύνη) meint in V. 24 den rechtschaffenden Lebenswandel[28] – aber der neue Mensch als solcher ist keine ethische Forderung, sondern eine schon bestehende Realität. Seine Eigenschaften müssen nicht erst durch ethische Anstrengung erworben werden, sondern «sind ohne menschliches Zutun bereits vorgegeben»[29]. Andreas Lindemann vermutet eine Annäherung an gnostische Lehren, die das Heil als eine seinshafte Veränderung des Menschen verstehen.[30]

Eine Beziehung zur Gnosis wird auch für die ekklesiologische Vorstellung vom neuen Menschen in Eph 2,15 intensiv diskutiert. Dass es einen fest geprägten vorchristlichen Urmensch-Erlöser-Mythos gegeben habe, auf den der Epheserbrief anspiele,[31] wird seit längerem in Zweifel gezogen.[32] Auch ist der Nachweis einer Abhängigkeit des Epheserbriefes von bestimmten, insbesondere gnostischen Texten unsicher.[33] Lindemann rechnet zwar wie sein Lehrer Hans Conzelmann mit einer gnostischen Textvorlage und einem Erlösermythos, auf den der Epheserbrief anspielte, meint aber, das Entscheidende am gnostischen Denken sei gar nicht ein bestimmter Mythos, sondern ein bestimmtes Welt- und Daseinsverständnis, dessen Züge sich durchaus im Epheserbrief erkennen liessen. Dann sei die Frage, ob der Mythos, auf den der Epheserbrief anspielt, rein gnostisch oder bereits christlich gefärbt sei, zweitrangig. Man könne vielmehr «sogar sagen, daß der Epheserbrief selbst als frühes Zeugnis gnostischen Denkens – wenn auch hier im christlichen Kontext – anzusehen ist»[34].

28 Vgl. Lindemann: Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 71.

29 Lindemann: Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 73.

30 Lindemann: Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 71.

31 Siehe v.a. H. Schlier: Christus und die Kirche im Epheserbrief (BHTh 6), Tübingen 1930, 18ff.; ders.: Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf ^{7}1971, 118ff.

32 Siehe v.a. C. Colpe: Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus (FRLANT 78), Göttingen 1961; P. Pokorný: Epheserbrief und gnostische Mysterien, ZNW 53 (1962) 160-194; H.M. Schenke: Der Gott «Mensch» in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962.

33 Vgl. Schnackenburg: Brief an die Epheser (Anm. 20), 116; Sellin, Brief an die Epheser (Anm. 21), 203ff.

34 Lindemann, Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 169.

Die gegenwärtige Gnosisforschung neigt allerdings mehrheitlich zur Auffassung, es habe gar keine vorchristliche Gnosis gegeben, sondern diese sei in ihren Anfängen als Teil des «Laboratoriums» frühchristlicher Theologie zu sehen und erst in einem vielschichtigen Trennungsprozess aus dem sich grosskirchlich verfestigenden Christentum ausgeschieden worden. «Im ‹Laboratorium› christl[icher] Theol[ogie] experimentierten» nach Auffassung von Christoph Markschies «gnost[ische] Theologen mit der Hypostasierung bestimmter Begriffe sowie einer Pluralisierung des Gottesbegriffs und der Christusfigur, um für das mehrstufige antike Weltbild passende und insofern konkurrenzfähige Theorien des Christentums anbieten zu können.»[35]

So gesehen kann man in Abwandlung der These Lindemanns erwägen, ob die Vorstellung vom neuen Menschen in Eph 4,15 ihrerseits als ein Schritt auf dem Weg zu einer gnostischen Christologie zu begreifen ist. Allerdings ist auch dann mit Conzelmann, der selbst von der Existenz eines vorchristlichen gnostischen Erlösermythos überzeugt ist, auf die Unterschiede zwischen der Christologie des Epheserbriefes und gnostischer Erlösungslehre hinzuweisen: «In der Gnosis ist der leitende Gedanke, daß Erlöser und Erlöste in der Substanz identisch sind. Erlösung ist nicht freie Tat Gottes, sondern durch mein Sein bedingt; erlöst werden kann, wer den himmlischen Lichtfunken in sich trägt. Der Epheserbrief dagegen betont mit Nachdruck, daß wir keine Himmelswesen sind, sondern als Geschöpfe Gottes auf die Erde gehören (V. 9f.).»[36]

Gerhard Sellin hält die Gnosisthese für unbegründet und vermutet in Eph 2,11ff. einen hellenistisch-jüdischen Hintergrund. Der Verfasser des Epheserbriefes habe ein proselytentheologisches Modell aufgegriffen und eigenständig ein Christus-Enkomium gebildet, dessen nächste Parallele bei Philo zu finden sei.[37] Auch die Redeweise von dem *einen* neuen Menschen lasse sich mit Philo in Verbindung bringen, der entsprechende Gedanken aus pythagoreisch-platonischer Tradition aufgegriffen und entfaltet habe.[38] Der «neue Mensch» sei in Eph 2,15 weder Mythos noch Metapher, sondern eine Synekdoche. Er stehe für eine kollektive Grösse und sei doch zugleich das individuelle Beispiel

35 Chr. Markschies: Art. Gnosis II. Christentum 2. Kirchengeschichtlich, RGG III, Tübingen ⁴2000, 1049-1053 (1052).

36 Conzelmann: Brief an die Epheser (Anm. 27), 100.

37 Sellin: Brief an die Epheser (Anm. 21), 206f.

38 Sellin: Brief an die Epheser (Anm. 21), 220.

oder Vorbild für einen neuen Menschentyp, der als Christ weder Jude noch Heide, sondern ein Drittes sei.[39] Tatsächlich lassen sich der kollektive Aspekt in Eph 2,15 und der individuelle in Eph 4,24 nicht völlig trennen: «Insofern die zum neuen Wandel aufgerufenen einzelnen Christen den ‹neuen Menschen› ‹anziehen› sollen, bildet dieser ja einen Typ, ein Genus.»[40] Er wird in Eph 4,24 allerdings nicht mit Christus oder der Kirche identifiziert.

Strittig ist, inwieweit der Epheserbrief das Verhältnis von Christen und Juden in heilsgeschichtlicher Perspektive beleuchtet. Nach Eph 2,11ff. entsteht der «neue Mensch» ja durch die Überwindung des trennenden Gegensatzes zwischen Heiden und Juden. Nach Eckart Reinmuth löst der Verfasser des Epheserbriefes «ein paulinisches Erbe ein und denkt seine Ansätze weiter», indem er die Geschichte des Gottes Israels weitererzählt, «der sich die Glaubenden mit ihrer Taufe verbunden haben»[41]. Mit der Metapher des neuen Menschen werde die geschichtliche Realität des Leibes Christi kosmologisch gedeutet. Sie führe allerdings nicht zur Verwischung der unterschiedlichen Identitäten von Juden und Nichtjuden, sondern beziehe beide auf eine neue Geschichte, nämlich «auf die Geschichte des Handelns Gottes in Jesus Christus und mit ihr auf die Geschichte Gottes mit der Welt»[42]. Reinmuth liest den Epheserbrief vor diesem Hintergrund im doppelten Wortsinn als «das neutestamentliche Dokument der Ökumene»[43]: zum einen als Modell für den Umgang mit Dualismen und Verschiedenheiten im globalen Kontext, zum anderen als Modell für die Ökumene der Kirchen. Allgemein gesprochen werfe der Epheserbrief die anthropologische Frage «nach der Definition und dem Umgang mit Gruppenidentitäten» auf.[44] Es gehe – konkret im Verhältnis von Juden und Heiden – im Epheserbrief «nicht um eine Aufhebung der Differenzen zwischen Menschen, sondern um einen neuen Bezug zu ihnen»[45].

Dem Textbefund wird eine solche Interpretation des Epheserbriefes aber nur schwerlich gerecht. An der Fortexistenz von Gruppenidentitäten ist der Verfasser nämlich gar nicht interessiert. Der Friede, welcher Christus ist – wo-

39 Ebd.
40 Sellin: Brief an die Epheser (Anm. 21), 364.
41 Reinmuth: Anthropologie (Anm. 16), 255.
42 Reinmuth: Anthropologie (Anm. 16), 256.
43 Reinmuth: Anthropologie (Anm. 16), 257.
44 Reinmuth: Anthropologie (Anm. 16), 258.
45 Ebd.

bei hier in kritischer Wendung die Sprache der römischen Kaiserideologie (pax augustana!) aufgegriffen wird –, besteht darin, dass Christus den einst trennenden Zaun zwischen Heiden und Juden niedergerissen hat (Eph 2,14). Dass die zwischen beiden Gruppen bestehende Feindschaft überwunden ist, wird nicht mit einem friedlichen Neben- und Miteinander der unterschiedlichen Identitäten gleichgesetzt. Vielmehr erklärt der Verfasser, Christus habe durch seinen Kreuzestod die Tora, «das Gesetz der Gebote mit den Satzungen vernichtet (καταργήσας)» (V. 15). Nicht einmal Paulus hat in solch undialektischer Weise die Vernichtung des Gesetzes behauptet, mit dem doch die jüdische Identität steht und fällt. Zumindest in diesem Punkt kann man daher auch nicht einfach von einer Fortentwicklung paulinischer Theologie sprechen, sondern nur einen grundlegenden Widerspruch feststellen.[46]

Das Thema in Eph 2,11ff. ist nicht das aktuelle Verhältnis von Juden und Heiden oder das Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen in einer Gemeinde, wie es etwa bei Paulus im Galaterbrief oder in Röm 9-11 diskutiert wird, sondern der Unterschied zwischen der vorchristlichen und der christlichen Existenz der Adressaten, bei denen es sich um «Heidenchristen» handelt.[47] Der «neue Mensch» hat als eigenes Genus eine von Juden wie Heiden unterschiedene Identität. Indem alte Identitätsgrenzen überwunden werden, entsteht eine neue Identität, die freilich ihrerseits mit neuen Grenzziehungen, Inklusionen und Exklusionen verbunden ist.[48]

4. Alter und neuer Mensch bei Luther und Calvin

Eine zentrale Rolle spielt die theologische Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen auch für die reformatorische Theologie und ihre Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre. Für Calvin war insbesondere der Epheserbrief ein Schlüsseltext, vor allem wegen seiner Erwählungslehre in Eph 1,3-14, aber auch wegen seiner ekklesiologischen Aussagen, auf die sich Calvins Ämterlehre beruft, darunter Eph 4,11f. Sowohl Luther als auch Calvin

46 Vgl. Röm 3,31! Lindemann: Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 172 vermutet, dass sich der Verfasser des Epheserbriefes des Widerspruchs zu Paulus nicht einmal bewusst ist.

47 Vgl. auch Lindemann: Aufhebung der Zeit (Anm. 22), 147.

48 Vgl. dazu allgemein U. Körtner: Anerkennung, Rechtfertigung und Gerechtigkeit als Kernbegriffe diakonischer Ethik, in: M. Dederich/M.W. Schnell (Hg.): Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik, Bielefeld 2011, 47-76.

haben den Epheserbrief allerdings für einen echten Paulusbrief gehalten und ihn im Kontext des gesamten Corpus Paulinum interpretiert. Die exegetisch notierten Unterschiede und Widersprüche zwischen Paulus, Kolosser- und Epheserbrief bleiben unberücksichtigt bzw. werden zum Verschwinden gebracht, wenn echte und pseudonyme Paulusbriefe gegenseitig zur Erläuterung herangezogen werden. Dementsprechend werden auch Eph 2,11-22 und Eph 4,17-24 mit paulinischen Augen gelesen. Diese hermeneutischen Vorentscheidungen gilt es zu beachten, wenn wir nun fragen, wie und in welchem Kontext die anthropologische Unterscheidung von altem und neuem Menschen bei Luther und Calvin thematisiert wird.

Luther interpretiert diese Unterscheidung im Rahmen seiner Deutung der Taufe im Kleinen und im Grossen Katechismus, allerdings ohne dabei den Epheserbrief zu zitieren. In beiden Katechismen wird der «neue Mensch» dem «alten Adam» entgegengesetzt. Im Unterschied zum Kolosser- wie zum Epheserbrief unterstellt Luther freilich, dass der Wechsel vom alten zum neuen Menschen nicht als einmaliges Ereignis stattfindet, sondern sich lebenslang und täglich ereignet. Die Taufe mit Wasser bedeutet, wie Luther mit Röm 6,4 begründet[49], «daß der alte Adam in uns durch tägliche Reu und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sunden und bösen Lüsten, und wiederumb täglich erauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott ewiglich lebe»[50].

Begründet ist diese Interpretation des Schemas von altem und neuem Menschen durch Luthers dynamisches Verständnis der Taufe, wonach das christliche Leben «nichts anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen»[51]. Diese eröffnet einen lebenslangen Prozess der Busse. Wiederum ist die Busse, die in der katholischen und orthodoxen Tradition zu den sieben Sakramenten gerechnet und auch von Luther neben Taufe und Abendmahl als drittes Sakrament gerechnet werden kann, ihrem Wesen nach nichts anderes als die täglich vollzogene Taufe, wie der Reformator im Grossen Katechismus ausführt: «Denn was heißet Buße anders, denn den alten Menschen mit Ernst angreifen und in ein neues Leben treten? Darümb wenn Du in der Buße lebst, so gehest Du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht

49 BSLK 517, 2-7.
50 BSLK 516, 32-38.
51 BSLK 704, 32-35.

allein deutet, sondern auch wirkt, anhebt und treibt; denn darin wird geben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue erfurkomme und stark werde.»[52] Folglich «ist die Buße nicht anders denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, daß man das wiederholet und treibt, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat»[53]. Die in der Taufe zugesprochene Sündenvergebung bleibt «noch täglich, solang wir leben, das ist den alten Menschen am Hals tragen»[54].

Wie Kol 3,8ff. und Eph 4,22ff. beschreibt Luther den Gegensatz zwischen altem und neuem Menschen in ethischen Begriffen, wenn er im Grossen Katechismus schreibt: «Was ist denn der alte Mensch? Das ist er, so uns angeboren ist von Adam, zornig, hässig, neidisch, unkeusch, geizig, faul, hoffärtig, ja ungläubig, mit allen Lastern besetzt und von Art kein Guts an ihm hat. Wenn wir nu in Christus' Reich kommen, soll solchs täglich abnehmen, daß wir je länger je milder, gedüldiger, sanftmütiger werden, dem Geiz, Haß, Neid, Hoffart je mehr abbrechen.»[55]

Der Glaubende ist *simul iustus et peccator*, *iustus in spe*, aber *peccator in re*.[56] Diese Formel ist freilich nicht als ein partim – partim, sondern als zweifacher Totalaspekt zu verstehen. Jedoch ist der alte Adam zum Vergehen verurteilt, wogegen der neue Mensch im Wachsen begriffen ist.[57] Luther kann daher in Verbindung mit der Taufe auch Stadien auf dem Lebensweg des alten und des neuen Menschen beschreiben: «Ist einer furm Jahr stolz und geizig gewesen, so ist er heuer viel geiziger und stolzer, also daß die Untugend von Jugend auf mit ihm wächset und fortfähret. Ein junges Kind hat kein sonderliche Untugend an sich; wo er aber erwächst, so wird er unzüchtig und unkeusch; kommpt er zu seinem vollen Mannsalter, so gehen die rechten Laster an, je länger je mehr. Darümb gehet der alte Mensch in seiner Natur unaufgehalten, wo man nicht durch der Taufe Kraft wehret und dämpfet, wiederümb, wo Christen sind wor-

52 BLSK 706, 3-12.
53 BSLK 706, 22-26.
54 BSLK 707, 35-37.
55 BSLK 704, 39-48.
56 Vgl. M. Luther, WA 2,496,39-497,13; WA 39/I,83,18f; 508,5-9; WA 56,70,9f; 272,17; WA 57,165,12.
57 Vgl. dazu E. Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen ^{3}1999, 183ff.

den, nimmpt er tägliche abe, solang bis er gar untergehet. Das heißt recht in die Taufe gekrochen und täglich wieder erfürkommen.»[58]

Der Gedanke der beständigen Busse begegnet uns auch bei Calvin, hier aber mit ausdrücklichen Bezügen auf die einschlägigen Aussagen des Epheserbriefes zum alten und neuen Menschen. 1548 erschien Calvins Epheserkommentar. In der Form der lectio continua hat der Genfer Reformator auch über den Epheserbrief gepredigt. In seiner Institutio beschreibt Calvin die Busse unter Verweis auf Eph 4,23f. und Kol 3,10 «als *Wiedergeburt*; und der Zielpunkt dieser Wiedergeburt ist allein darin zu suchen, daß das Ebenbild Gottes in uns wiederhergestellt wird, welches durch Adams Übertretung besudelt und so gut wie ausgelöscht war»[59]. Allerdings kommt diese Erneuerung des Menschen «nicht in einem Augenblick, auch nicht an einem Tag oder in einem einzigen Jahr zur Vollendung; nein, Gott tilgt bei seinen Auserwählten in dauerndem, ja auch langsamem Weiterschreiten die Verderbnisse des Fleisches, er reinigt sie von ihren Befleckungen und weiht sie zu einem Tempel, der ihm heilig sei, erneuert all ihre Sinne zu wahrer Reinheit, damit sie sich in ihrem ganzen Leben in der Buße üben: sie sollen wissen, daß dieser Kriegsdienst erst mit dem Tod sein Ende findet.»[60] Allerdings behauptet Calvin: «so weit jemand der Ähnlichkeit mit Gott nähergekommen ist, muß man von ihm urteilen, in ihm leuchte Gottes Ebenbild hervor.»[61]

Das eigentliche Wesen des Ebenbildes Gottes aber ist dem zu entnehmen, was die Bibel über seine Erneuerung durch Christus sagt. Es geht um die Wiederherstellung der durch die Sünde verderbten Natur des Menschen. Christus, der zweite Adam bringt uns «zu wahrer und bleibender Unschuld» zurück.[62] Anthropologisch unterscheidet Calvin in diesem Zusammenhang zwischen Seele und Geist. Paulus stelle in I Kor 15,45 der lebendigen Seele den lebendigmachenden Geist gegenüber, um zu zeigen, «daß in der Wiedergeburt ein *reicheres* Maß der Gnade liegt»[63]. Ganz so interpretiert Calvin Eph 2,24 auch

58 BSLK 705, 17-32.

59 J. Calvin: Inst. III,3,9 (Übersetzung nach Calvin: Unterricht in der christlichen Religion [Anm. 8]; kursiv gesetzte Wörter hier und an anderen Stellen im Original gesperrt).

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Inst. I,15,4.

63 Ebd.

in seinem Epheserkommentar.[64] Die Forderung aus Kol 3,10 und Eph 4,24, den neuen Menschen anzuziehen, wird unmittelbar zum Begriff der Wiedergeburt in Beziehung gesetzt.[65] Es handelt sich dabei um ein pneumatologisch interpretiertes Geschehen, bestand doch schon am Beginn der Schöpfung «das Ebenbild Gottes in der Erleuchtung des Geistes, in der Aufrichtigkeit des Herzens und in der Vollkommenheit des ganzen Menschen»[66]. An anderer Stelle argumentiert Calvin, dass es sich nicht um die Wiedergeburt des natürlichen Leibes, sondern um diejenige der Seele handele, wobei er Geist und Fleisch einander gegenüberstellt.[67] Allerdings steht die Wiedergeburt oder das Erscheinen des neuen Menschen unter einem eschatologischen Vorbehalt: «Eben dieses Ebenbild wird jetzt in den Erwählten, sofern sie aus dem Geist wiedergeboren sind, teilweise wieder sichtbar, seinen vollen Glanz aber wird es im Himmel bekommen!»[68]

Auch Eph 2,14ff. wird von Calvin in seiner Institutio interpretiert, und zwar im Rahmen seiner Ausführungen zum Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament. Während Gott im Alten Testament ein einziges Volk abgesondert und erwählt habe, sei in Christus gemäss Eph 2,14-17 die Scheidewand zwischen Israel und den übrigen Völkern niedergerissen worden, «so daß sie nun, beide mit *Gott* versöhnt, auch untereinander zu *einem* geistlichen Volke zusammenwüchsen»[69]. Calvin verweist an dieser Stelle neben Eph 2,14ff. auf Gal 3,28; 6,15 und Kol 3,11. Die Berufung der Heiden aber sei «ein herrliches Zeichen, das die Überlegenheit des Neuen Testaments über das Alte deutlich macht»[70], wobei diese neue Berufung die Heiden nicht nur den Juden gleichstellte, sondern «es schien, als wären die Juden alle miteinander verstorben und die Heiden an ihre Stelle getreten»[71]. In seinem Epheserkommentar erklärt Calvin, es sei ein und dieselbe Wiedergeburt, die Juden und Christen zusam-

64 Johannes Calvins Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, in Gemeinschaft mit H.-J. Barkenings u.a. übers. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn 1963, 177 (= Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe, Bd. 17).

65 Inst. I,15,4.

66 Ebd.

67 Inst. II,3,1, mit Zitat von Eph 4,22f. Vgl. auch Inst. II,1,9; III,3,8; 6,4, III,7,1 (jeweils Zitate aus Eph 4,22ff.).

68 Inst. I,15,4.

69 Inst. II,11,11.

70 Inst. II,11,12.

71 Ebd.

menfüge. «Wenn wir aber durch Christus alle erneuert werden, sollen die Juden nunmehr aufhören, an ihrer früheren Stellung Gefallen zu finden; sie sollen es vielmehr ertragen, daß Christus sowohl in ihnen als in den anderen alles sei, wie es an anderer Stelle [sc. Kol 3,11] heißt»[72].

Die Aussage in Eph 2,15, Christus habe das Gesetz vernichtet, schwächt Calvin in seinem Epheserkommentar allerdings dahingehend ab, dass Paulus an dieser Stelle nur das Zeremonialgesetz meine; «denn das Sittengesetz ist keine Zwischenwand, die uns von den Juden trennen würde, da es eine Lehre umfaßt, die uns sowohl als den Juden gemeinsam ist»[73].

Die Wiedergeburt steht bei Calvin in unmittelbarem Zusammenhang mit der Heiligung, bei welcher das Gesetz im Sinne des *tertius usus legis* als *usus in renatis* eine positive Rolle spielt. Auch das erklärt, weshalb Calvin den Gegensatz zwischen dem Gesetzesverständnis des Paulus und demjenigen in Eph 2,15 nicht wahrnimmt. Die Heiligung aber bedeutet einen lebenslangen Prozess des Absterbens des alten (mortificatio) und des Lebendigwerdens (vivificatio) bzw. das neue Leben (nova vita) aus dem Glauben.[74] Wie bei Luther stellt auch bei Calvin die Taufe das lebenslange Sakrament der Busse dar. «Wenn uns die *Buße* nun für das ganze Leben anempfohlen wird, so muß auch die Kraft der *Taufe* bis zu den gleichen Grenzen ausgedehnt werden.»[75] Aufgrund seiner platonisierenden Unterscheidung zwischen dem innerlichen Wirken des Heiligen Geistes und den äusseren Mitteln seines Wirkens scheint Calvin vorderhand stärker als Luther zwischen der Wassertaufe als äusserlichem Zeichen und dem innerlichen Geschehen der Widergeburt zu unterscheiden. Jedoch betont auch Calvin die lebenslange Bedeutung der Taufe, akzentuiert allerdings etwas anders als Luther, wenn er von der «Reinheit Christi» spricht, die allezeit in Kraft bleibe. Die Taufe als äusserliche Handlung ist dagegen wie das Abendmahl als Siegel und Bekräftigung des Evangeliums verstanden.[76]

Übereinstimmend betonen beide Reformatoren aber, dass die Wassertaufe als solche nicht wirkt, wo nicht der Glaube an das durch die Taufe bezeugte Evangelium hinzukommt. Der Sünder empfängt die Vergebung «nicht ohne

72 J. Calvin: Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe (Anm. 64), 135.
73 Ebd.
74 Inst. III,3,8f.; in Verbindung mit der Taufe: Inst. IV,15,5.
75 Inst. IV,15,4.
76 Vgl. Inst. IV,14,1.

die *Predigt des Evangeliums*»[77]. Nicht die Reue und Zerknirschung, sondern der Zuspruch der Sündenvergebung und der Glaube daran machen nach reformatorischem Verständnis das Wesen der Busse aus. Das tägliche Absterben des alten und Auferstehen des neuen Menschen ist daher bei Calvin ebensowenig wie bei Luther eine menschliche Leistung, sondern die von Gott allein gewirkte Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben in ihrem lebenslangen Vollzug.

5. Neutestamentliche Anthropologie in bioethischen Diskursen der Gegenwart

Verfolgt man die bioethischen Debatten über die Zukunft des Menschen und sein biomedizinisches Veränderungspotential, erscheinen die biblische Anthropologie und ihre reformatorischen Lesarten als hoffnungslos antiquiert. Der im Neuen Testament verheissene bzw. mit dem Christusgeschehen Wirklichkeit gewordene neue Mensch weiss sich nicht in der eigenen Hand, sondern in der Hand Gottes, seines Schöpfers. Er soll das werden, was er nach Gottes Willen und Verheissung bereits ist, nämlich ein zur Freiheit befreites Geschöpf, dessen Selbstbestimmung darin ihren Grund hat, von Gott bestimmt zu sein. Der neue Mensch, den es nach Eph 4,24 «anzuziehen» gilt, kann und muss nicht vom Menschen geschaffen oder erfunden werden, sondern ist eine bereits vorgegebene Wirklichkeit, die es zu ergreifen gilt. Insofern gründet die Aktivität des christlichen Lebenswandels in einer unaufhebbaren Passivität, die bei Paulus im Gedanken der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade und durch den Glauben zum Ausdruck kommt und im Sakrament der Taufe sinnenfällig wird.[78]

Der Mensch nach dem vermeintlichen Ende des christlichen Gottes sieht sich dagegen herausgefordert, sich allererst zu erfinden, «denn er ‹ist› nichts anderes als dieses Erfinden»[79]. Wie die Modernität aus fortlaufenden Modernisierungsschüben besteht, so muss sich auch der Mensch in der technologischen Moderne ständig neu erfinden. Ebenso wie die Entwicklung virtueller Welten sind daher auch Bestrebungen zur biotechnologischen Optimierung / Weiter-

77 Inst. IV,15,4.

78 Zur Rede vom neuen Menschen im Kontext der Rechtfertigungslehre vgl. auch P. Schwanz: Der neue Mensch. Eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 17), Münster 1998.

79 Jongen: Der Mensch ist sein eigenes Experiment (Anm. 9), 31.

entwicklung der menschlichen Natur nur konsequent. Die christliche Haltung der Demut und der Dankbarkeit gegenüber Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Erneuerer des Lebens erscheint demgegenüber als ein ideologischer Hemmschuh für wissenschaftliche, medizinische und kulturelle Entwicklungen.

Vom Neuen Testament her ist jedoch an diese Sicht der menschlichen Entwicklung die Frage zu richten, ob sie nicht auf einer verhängnisvollen Selbsttäuschung beruht, die höchst inhumane Folgen nach sich ziehen kann. Theologisch gesprochen ist es der alte Mensch, der einen neuen Menschen nach seinem Bilde und seinen Visionen schaffen will und dabei doch nur der Gesetzmässigkeit der unerlösten Welt verfallen bleibt.

Schon die generalisierende Rede von «dem» Menschen stimmt verdächtig. Politisch und sozialethisch ist doch zu fragen, wer konkret die Subjekte, Institutionen oder selbsternannten Eliten sind, welche «den» neuen Menschen entwerfen und realisieren wollen. Wollen Menschen dabei lediglich über sich selbst verfügen – oder auch über andere, die sie nach ihrem Bilde und ihren Wunschvorstellungen zu formen wünschen? Und wer gibt Menschen überhaupt das Recht, auf diese Weise über andere, noch dazu über Ungeborene, zu verfügen? Sind alle Versuche oder Phantasien, die menschliche Natur zu optimieren, durch das Prinzip der Autonomie gedeckt? Oder schlägt nicht die Selbstbestimmung, auch die heutzutage proklamierte reproduktive Autonomie, in eine schwer erträgliche Fremdbestimmung für diejenigen um, welche das Objekt solcher Manipulationen sind? Wo liegen die Grenzen zwischen dem ethisch legitimen Wunsch nach Heilung und dem unethischen Wunsch nach Menschenzüchtung? Oder sollte diese Frage tatsächlich keine Relevanz mehr haben? Biopolitik war und ist stets eine Frage der Macht. Bioethische Diskurse, welche den technologischen Fortschritt für ein unbeeinflussbares Menschheitsschicksal halten, bleiben politisch merkwürdig subjektlos.

Die Kehrseite der Visionen vom sich selbst biotechnologisch neu erfindenden Menschen ist ein therapeutischer Imperativ,[80] der alle Abweichungen von dem, was in einer «salutokorrekten Gesellschaft»[81] als normal gilt, dem

[80] A. Kuhlmann: Politik des Lebens – Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie, Berlin 2001, 3.

[81] J. Bauch: Krankheit und Gesundheit als gesellschaftliche Konstruktion. Gesundheits- und medizinsoziologische Schriften 1979-2003 (Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft 62), Konstanz 2004, 4.

Zwang zur Korrektur unterwirft. «Wenn die Menschen durch sanitaristische Sozialisationsbedingungen und genetische Merkmalsplanung alle gesund und normiert sind, ist dann noch Gesellschaft, so wie wir glauben, sie zu kennen, möglich? Wenn Abweichungen minimiert werden, gibt es dann noch gesellschaftliche Evolution oder Geschichte? Oder befinden wir uns dann im post-histoire? [...] Wenn durch Normierungen die Kontingenzformel für Kommunikation zunehmend eingeschränkt wird, dann ist die Gesellschaft zu einer letzten Ordnung gekommen und damit totalitär.»[82] Wie inhuman ein solches Medizin- und Gesellschaftsbild werden kann, zeigen die Medizinverbrechen des 20. Jahrhunderts und die Geschichte der sogenannten «Rassenhygiene». Wie barmherzig oder unbarmherzig therapeutische Konzepte sind, bemisst sich nicht zuletzt am Umgang mit den Therapieresistenten, den Unheilbaren[83].

Aus transhumanistischer Sicht mag der neue Mensch, von dem das Neue Testament spricht, ein hoffnungslos veraltetes Konstrukt sein. Aus biblischer Perspektive ist dagegen zu sagen, dass der neue Mensch des biotechnologischen Zeitalters in Wahrheit noch immer der alte Mensch ist, der nach der Zusage des Evangeliums überwunden werden soll. Die Kluft zwischen Sein und Sollen, welche in der Sprache der Bibel Sünde genant wird, lässt sich biotechnologisch nicht schliessen, sondern bleibt unvermindert bestehen.

Nach Sören Kierkegaard ist Sünde im Kern Verzweiflung.[84] Der dänische Philosoph unterscheidet zwischen drei Formen der Verzweiflung, nämlich dem Wunsch, verzweifelt man selbst sein zu wollen, dem Wunsch, verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen, und der Geistlosigkeit als Ausdruck tiefster Resignation und Selbstaufgabe. Die verschiedenen Formen des medizinischen Enhancement haben es in hohem Masse mit diesen Formen der Verzweiflung zu tun. Man denke nur an das Feld der Ernährung und der diversen Diäten, an Adipositas und Magersucht, an plastische Chirurgie und stimmungsaufhellende Psychopharmaka.

82 Bauch: Krankheit und Gesundheit (Anm. 81), 11.

83 Siehe dazu K. Dörner (Hg.): Die Unheilbaren. Was machen Langzeitpatienten mit uns, und was machen wir mit ihnen?, Gütersloh 1983; U. Eibach: Heilung für den ganzen Menschen? Ganzheitliches Denken als Herausforderung von Theologie und Kirche, Neukirchen-Vluyn 1991, 144ff.

84 Vgl. S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode (GW, 24. Abt.), Gütersloh ^{2}1982.

Nun besteht die Aufgabe des Menschen stets darin, sein Leben in der Polarität von Freiheit und Schicksal zu führen.[85] Das heisst konkret, den eigenen Körper als Gabe und Aufgabe zugleich zu sehen. Theologisch lautet die Frage, in welchen Fällen ein Enhancement im Einklang mit der schöpfungsgemässen Polarität von Freiheit und Schicksal steht, und in welchen Fällen im Enhancement eine Gestalt sündiger Verzweiflung zu sehen ist, eben des verzweifelten Wunsches, unbedingt so zu bleiben, wie man ist, und sich damit der Polarität von Form und Dynamik zu widersetzen[86], oder aber des verzweifelten Wunsches, ein anderer sein zu wollen. In diesen Fällen öffnet das Enhancement keinen Ausweg aus der Verzweiflung, sondern führt nur immer tiefer in sie hinein.

Alle medizinischen Eingriffe befassen sich mit der leiblichen Natur des Menschen, die zum Vergehen verurteilt ist. Wenn die Reformatoren unter Berufung auf die neutestamentliche Gegenüberstellung von altem und neuem Menschen urteilen, dass der alte Adam zum Absterben verurteilt ist, so ist dies keineswegs als gnostische Entwertung unserer Leiblichkeit und unserer Sorge für das irdische Wohl des Menschen, konkret: des Mitmenschen, zu verstehen. Zwar hat es in der Geschichte des Christentums Fehlformen einer biologistischen Interpretation der Sünde gegeben, doch muss theologisch zwischen der physischen Existenz des Menschen und seiner sündigen Existenzweise, die Paulus als fleischlich gesinnt kritisiert, unterschieden werden. Das Wesen des Menschen wird aber auch von einer transhumanistischen Anthropologie verkannt, die glaubt, die Existenzfragen des Menschen durch Manipulationen des menschlichen Körpers lösen zu können, und also Geist und Seele des Menschen mit seinen Hirn- und Körperfunktionen gleichsetzt.

Theologisch gesprochen ist es die von unserer biologischen Beschaffenheit unabhängige zuvorkommende und freie Gnade Gottes, welcher der Mensch seine Anerkennung und Rechtfertigung verdankt. An der Anerkenntnis, dass das neue Menschsein nicht von uns zu erfinden, sondern als bereits vorgegebene Daseinsmöglichkeit zu ergreifen ist, hängt die Menschlichkeit des Menschen.

Bioethisch relevant ist auch die eschatologische Dimension des Rechtfertigungsglaubens, weil sich aus ihr eine kritische Sicht auf die latente oder offene Gefahr einer soteriologischen Überhöhung der modernen Medizin zur

85 Vgl. dazu P. Tillich: Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart ^{5}1977, 214ff.

86 Vgl. Tillich: Systematische Theologie (Anm. 85), 210ff.

Heilslehre ableiten lässt. Einerseits schliesst das Gebot der Nächstenliebe die Verpflichtung zum Heilen ein. Auch die im Neuen Testament geschilderten Heilungswunder Jesu und die alte Denkfigur des *Christus medicus* stehen dafür.[87] Andererseits stehen alle menschlichen Heilungsversuche unter dem eschatologischen Vorbehalt. Eschatologie ist die christliche Lehre vom Reich Gottes bzw. von der Vollendung der Welt durch Gott. Heilung und Heil sind nach dieser Lehre voneinander zu unterscheiden. Andernfalls steht der medizinische Fortschritt in der Gefahr, vom Geist der Utopie zur Barbarei verführt zu werden.

Dass auch der im Glauben von Gott gerechtfertigte Mensch Sünder bleibt, ist eine Grundaussage reformatorischer Anthropologie. Der gerechtfertigte Sünder vermag weder sich selbst noch die Welt zu verbessern, weder auf dem Weg der Moral noch durch irgendwelche Formen der Anthropotechnologie.[88] Der alte Mensch im biblischen Sinne ist nicht verbesserungs-, sondern vergebungsbedürftig. Das schöpferische Wort der Vergebung aber macht ihn nicht besser, sondern radikal, von Grund auf neu.

So bestünde denn der Beitrag des Christentums zur anthropologischen und gesellschaftspolitischen Diskussion der Gegenwart darin, auf eine Möglichkeit der Kontingenzbewältigung hinzuweisen, die vom Zwang des selbstproduzierten bzw. von anderen verfügten Schicksals befreit. Es ist dies ein Ethos des Sein-Lassens und der Verschonung. Dieses Ethos gründet darin, dass sich der Mensch nicht sich selbst verdankt und in die Welt bringt und dass die Fragmenthaftigkeit seines Daseins auf eine höhere, von ihm selbst nicht zu leistende Vollendung verweist.[89] In diesem Sinne kann auch christliche Anthropologie sagen, dass noch nicht erschienen ist, was wir sein werden (I Joh 3,2).

87 Vgl. M. Honecker: Christus medicus, KuD 31 (1985) 307-323; J. Hübner: Christus medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns, KuD 31 (1985) 324-335.

88 Vgl. auch Reinmuth: Anthropologie (Anm. 16), 39.

89 D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg.v. Chr. Gremmels, E. Bethge u. R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt (DBW 8), Gütersloh 1998, 336.

Abstract

Der Aufsatz untersucht das Potential neutestamentlicher Texte, die vom alten und vom neuen Menschen sprechen, für anthropologische Diskurse der Gegenwart. Wie heutige anthropologische Vorstellungen und Theorien haben auch neutestamentliche Interpretationen des Menschseins einen konstruktionalen Charakter. Daher können neutestamentliche Aussagen über das Menschsein nicht unhistorisch als normative Setzungen in heutige Debatten übertragen werden, sondern müssen zunächst in ihrem historischen Kontext wie auch in ihrer Wirkungsgeschichte betrachtet werden. Als Ausgangspunkt dient die Anthropologie des Epheserbriefes. Sodann wird die reformatorischen Rezeptionsgeschichte der neutestamentlichen Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen beschrieben, bevor abschließend die Frage nach dem heutigen anthropologischen Potential dieser Unterscheidung zu beantworten.

The essay examines the potential of New Testament texts on the old and the new man for contemporary anthropological discourse. Today's anthropological perceptions and theories have a constructional character. The same applies to New Testament interpretations of humanity. Thus, New Testament statements on humanity cannot be unhistorically applied as normative positings to current debates, but must first be considered within their historical context as well as their effective history. The anthropology of the Epistle to the Ephesians serves as a starting point. Consequently, the reformatory reception history of the New Testament distinction between the old and the new man is described, and finally the question towards the contemporary anthropological potential of this distinction is answered.

Ulrich H.J. Körtner, Wien