



EMIL
BRUNNER

—
DER MENSCH
IM
WIDERSPRUCH

EMIL BRUNNER

DER MENSCH IM WIDERSPRUCH

DIE CHRISTLICHE LEHRE VOM WAHREN
UND VOM WIRKLICHEN MENSCHEN

ZWINGLI-VERLAG ZÜRICH
UND STUTTGART

VIERTE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE 1965

©

1937 · ZWINGLI-VERLAG · ZÜRICH

TYPOGRAPHIE UND DRUCK: BENTELI AG · BERN-BÜMPLIZ

PRINTED IN SWITZERLAND

Hieraus sieht man, wie notwendig unser Selbst in dem Schöpfer desselben gegründet ist, so daß wir die Erkenntnis unser selbst nicht in unserer Macht haben, daß um den Umfang desselben auszumessen, wir bis in den Schoß der Gottheit dringen müssen, die allein das ganze Geheimnis unseres Wesens bestimmen und auflösen kann.

HAMANN

INHALT

| | |
|------------------|----|
| Geleitwort | 13 |
| Vorwort | 17 |

EINLEITUNG • DIE FRAGE DES MENSCHEN

| | |
|---|----|
| <i>Erstes Kapitel: Das Menschenrätsel</i> | 23 |
| <i>Zweites Kapitel: Das menschliche Selbstverständnis nach seiner Bedeutung</i> | 34 |
| <i>Drittes Kapitel: Die Mannigfaltigkeit der Anschauungen vom Menschen</i> | 45 |

ERSTER HAUPTTEIL • GRUNDLAGEN

| | |
|---|-----|
| <i>Viertes Kapitel: Die Voraussetzungen der christlichen Lehre vom Menschen</i> | 61 |
| <i>A. Das Wort Gottes als Erkenntnisquelle</i> | 61 |
| 1. Voraussetzungslose Erkenntnis? | 61 |
| 2. Das erfahrungskritische Prinzip | 64 |
| 3. Der Standort «über» dem Gegebenen | 67 |
| 4. Die Gestalten des Gotteswortes | 70 |
| 5. Natürliche und gläubige Erkenntnis | 72 |
| <i>B. Das Wort Gottes als Seinsquelle</i> | 74 |
| 1. Das Wort Gottes als Seinsgrund | 74 |
| 2. Das Wesen Gottes: Der Dreieinige | 77 |
| 3. Der Wille Gottes: Der Ratschluß der Erwählung | 79 |
| 4. Das Werk Gottes: Schöpfung und Erlösung | 82 |
| <i>Fünftes Kapitel: Der Ursprung: Die Gottebenbildlichkeit, imago Dei</i> .. | 85 |
| <i>A. Das Problem</i> | 85 |
| 1. Der Ausgangspunkt | 85 |
| 2. Die klassische Lehre | 87 |
| 3. Die wissenschaftliche Lage und Aufgabe | 88 |
| <i>B. Der Mensch als Schöpfung</i> | 91 |
| <i>C. Das Ebenbild Gottes</i> | 94 |
| 1. Die geschichtliche Erbschaft | 94 |
| 2. Die Grundbestimmungen der Imago-Lehre | 99 |
| 3. Geschichtlicher Rückblick | 101 |
| 4. Die Gottebenbildlichkeit und das Menschsein | 104 |
| 5. Die konkrete Gemeinschaft | 108 |

| | |
|---|-----|
| 6. Das Du als Grenze | 109 |
| 7. Der Leib und die Welt | 110 |
| 8. Der Bürger zweier Welten | 111 |
| 9. Die neue und die alte Lehre | 113 |
| 10. Gläubige oder rationalistische Mythologie? | 114 |
| <i>Sechstes Kapitel: Der Gegensatz: Die Zerstörung des Gottesbildes</i> | 116 |
| 1. Das Problem: Der Gegensatz | 116 |
| 2. Die kirchliche Lehre | 120 |
| 3. Die Reaktion der modernen Theologie | 124 |
| 4. Das radikale Böse | 127 |
| 5. Der Ur-Gegensatz: Der Sündenfall | 130 |
| 6. Das Irreparable | 134 |
| 7. Die Verkehrung des Wesens | 136 |
| 8. Die Solidarität in der Sünde | 140 |
| 9. Recht und Unrecht der kirchlichen Lehre | 143 |
| 10. Ursünde und Tatsünden | 146 |
| 11. Große und kleine Sünde, das moralisch Gute | 154 |
| 12. Der Ursprung, der Gegensatz und das Gesetz | 156 |
| 13. Der Zorn Gottes und das Sein-zum-Tode | 163 |
| <i>Siebentes Kapitel: Der Widerspruch von Ursprung und Gegensatz: Der wirkliche Mensch</i> | 168 |
| 1. Der neue Problemstand | 168 |
| 2. Die Spuren des Gottesbildes und «die Größe des Menschen» ... | 172 |
| 3. Die Manifestationen des Gegensatzes und «das Elend des Menschen» | 181 |
| 4. Die Manifestationen des Widerspruchs als solchen | 187 |
| a) Der Widerspruch der Anschauungen und der Versuch der Synthese | 187 |
| b) Die Anerkennung und Deutung des Widerspruchs im außerchristlichen Denken | 191 |
| c) Einzelphänomene des Widerspruchs | 194 |
| <i>Achstes Kapitel: Die Einwände gegen die christliche Lehre und die Rückfrage von der Wirklichkeit her</i> | 204 |
| ZWEITER HAUPTTEIL · ENTFALTUNG | |
| <i>Neuntes Kapitel: Die Einheit der Person und ihr Zerfall</i> | 213 |
| 1. Die Einheit der Person | 213 |
| 2. Der Zerfall der Personeneinheit | 226 |

| | |
|---|-----|
| <i>Zehntes Kapitel: Menschegeist und Menschenvernunft</i> | 234 |
| 1. Gottesgeist und Menschegeist | 234 |
| 2. Der Gottesbegriff der Vernunft | 237 |
| 3. Gott und die Ideen | 240 |
| 4. Die Kreaturerkenntnis der Vernunft | 242 |
| 5. Die Werte und das Schöpferische | 244 |
| 6. Der Verstand | 246 |
| 7. Das Gefühl und die Mystik | 247 |
| 8. Der Menschegeist und das Böse | 250 |
| <i>Elftes Kapitel: Freiheit und Unfreiheit</i> | 253 |
| 1. Die Philosophie der Freiheit und der Unfreiheit | 253 |
| 2. Das christliche Freiheitsverständnis | 258 |
| 3. Das christliche Verständnis der Unfreiheit | 264 |
| 4. Die humanistischen Einwände | 270 |
| 5. Abgrenzung gegen die Lehrtradition | 272 |
| <i>Zwölftes Kapitel: Der Einzelne und die Gemeinschaft</i> | 274 |
| 1. Individuum und Individualität | 274 |
| 2. Der Grund des Selbstwertes | 277 |
| 3. Die Selbstverantwortung und ihre Negation | 281 |
| 4. Arten der Verbundenheit, die Gemeinschaft | 284 |
| 5. Begründung der echten Gemeinschaft | 286 |
| 6. Gemeinschaft und Selbstsein | 287 |
| 7. Der Kollektivismus | 289 |
| 8. Das Verständnis der Gemeinschaft außerhalb des christlichen Glaubens | 291 |
| <i>Dreizehntes Kapitel: Der Charakter und die Mannigfaltigkeit der Charaktere</i> | 295 |
| 1. Der Charakter als Tat | 295 |
| 2. Der Charakter als Mittleres | 299 |
| 3. Die Zweideutigkeit des Charakters | 303 |
| 4. Die Mannigfaltigkeit der Charaktere | 307 |
| 5. Die Überwindung des Charakters im Glauben | 310 |
| <i>Vierzehntes Kapitel: Individualität und Humanität</i> | 313 |
| 1. Das allgemeine Problem der Individualität | 313 |
| 2. Das allgemeine Problem der Humanität | 320 |
| 3. Rasse und Humanität | 325 |
| 4. Die seelisch-geistige Individualität des Einzelnen | 330 |
| 5. Genie und «Durchschnittsmensch» | 333 |

| | |
|---|-----|
| <i>Fünfzehntes Kapitel: Mann und Frau</i> | 340 |
| 1. Die Geschlechtsdifferenz als Schöpfung | 340 |
| 2. Der Riß, Scham und Sehnsucht | 343 |
| 3. Das männliche und das weibliche Wesen | 347 |
| 4. Geschlecht und Humanität | 350 |
| 5. Das Problem der Rangordnung | 352 |
| <i>Sechzehntes Kapitel: Seele und Leib</i> | 356 |
| 1. Seele und Geist | 356 |
| 2. Der Leib | 366 |
| 3. Theorien über das Verhältnis von Leib und Seele | 368 |
| 4. Der Schöpfungssinn des Leibes | 372 |
| 5. Natur und Schöpfung | 378 |
| <i>Siebzehntes Kapitel: Das Werden des Menschen und die Entwicklungslehre</i> | 382 |
| 1. Die drei Formen des Entwicklungsgedankens | 382 |
| 2. Hypothese und Erkenntnis | 384 |
| 3. Die Grenzen des genetischen Denkens | 387 |
| 4. Entwicklung, Schöpfung und Sünde | 390 |
| 5. Das Werden und das geistige Sein | 395 |
| <i>Achtzehntes Kapitel: Der Mensch im Kosmos</i> | 401 |
| 1. Die dreifache Grenze | 401 |
| 2. Der Mensch in der Weltmitte | 403 |
| 3. Mensch und Tier | 409 |
| 4. Der Mensch im unendlichen Raum | 412 |
| 5. Das Weltbild und die Sinnfrage | 414 |
| 6. Geschichtslose und geschichtliche Sinnggebung | 417 |
| 7. Der moderne Mythos | 420 |
| 8. Pantheismus und Verantwortlichkeit | 423 |
| 9. Das Entscheidende | 424 |
| <i>Neunzehntes Kapitel: Der Mensch in der Geschichte</i> | 426 |
| 1. Geschichtsphilosophie und christliches Geschichtsverständnis | 426 |
| 2. Die Geschichtshaftigkeit der Person | 430 |
| 3. Der personhafte Sinn der Geschichte | 436 |
| 4. Heilsgeschichte und Weltgeschichte | 442 |
| <i>Zwanzigstes Kapitel: Der Mensch in der Zeitlichkeit und der Tod</i> | 452 |
| 1. Das natürliche Verständnis des Todes und der ewigen Bestimmung | 452 |
| 2. Die ewige Bestimmung | 457 |
| 3. Die Vergänglichkeit und das Sein zum Tode | 460 |

Inhalt

II

| | |
|------------------------------------|-----|
| 4. Der ewige Tod | 463 |
| 5. Die Überwindung des Todes | 464 |

| | |
|--|------------|
| <i>Einundzwanzigstes Kapitel: Die Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem wirklichen und dem wahren Menschsein</i> | <i>471</i> |
|--|------------|

BEILAGEN

| | |
|--|------------|
| <i>Beilage 1: Das Ebenbild Gottes in der Lehre der Bibel und der Kirche ..</i> | <i>489</i> |
| <i>Beilage 2: Zur Dialektik des Gesetzes</i> | <i>501</i> |
| <i>Beilage 3: Zum Problem der «natürlichen Theologie» und der «Anknüpfung»</i> | <i>509</i> |
| <i>Beilage 4: Philosophische und theologische Anthropologie</i> | <i>521</i> |
| <i>Beilage 5: Das antik-philosophische und das christliche Menschenverständnis</i> | <i>525</i> |
| <i>Personenregister</i> | <i>535</i> |

GELEITWORT

Wenn der ehrwürdige Verfasser dieses Werkes den Unterzeichneten mit der Bitte beehrte, für die Neuauflage ein Begleitwort zu schreiben, so kann das gerne und respektvoll gesprochene «Ja» einem Motiv ganz gewiß nicht entstammen: Es kann nicht durch den Gedanken bestimmt sein, als müsse nun ein Jüngerer hergehen, um der heutigen Generation klarzumachen, dieses Buch sei immer «noch» lesenswert. Es habe zwar vorwiegend eine historische Bedeutung; denn in der Geschichte der dialektischen Theologie sei es einmal ein Meilenstein oder auch eine Weiche gewesen, die den inzwischen berühmt gewordenen Barth-Brunner-Dualismus mit ausgelöst habe. Aber es habe auch heute «noch» seine Bedeutung, weil seine Problemstellungen nach wie vor unerledigt seien. Wie gesagt: Es wäre unangemessen, diesem aggressiven Buch ein so defensives Vorwort mitzugeben.

Wer dort, wo er nicht die heute gängigen Reiz- und Modeworte vernimmt (wie etwa Selbstverständnis, Vorfindlichkeit, existentiell und existential, Geschichtlichkeit usw.), sofort abschaltet, weil seine Aufnahmeapparatur eben nur auf diese Frequenzen geeicht ist, dem ist sowieso nicht zu helfen.

So müßte iches für sachlich töricht und obendrein für taktlos halten, diesem Buch eine «Empfehlung» mit auf den Weg zu geben. Was ich hier zu sagen habe, kann nur der ehrerbietige Gruß der jüngeren (und nun auch schon nicht mehr ganz jungen!) Theologengeneration sein, die sich freut, daß diese so reich gefügte Anthropologie wieder zu haben ist und vor allem unsern Studenten zur Verfügung steht. Ich kann eigentlich nichts anderes tun, als einige Gründe für diese Freude zu nennen.

Das Werk hat zunächst in zweierlei Hinsicht eine geistes- und theologiegeschichtliche Bedeutung: geistesgeschichtlich insofern, als es, wenn ich recht sehe, so ziemlich am Anfang der langen Reihe von Anthropologien steht, die uns aus nahezu allen Fakultätsrichtungen erreicht haben: Alexis Carrels Buch über das unbekannte Wesen «Mensch» (deutsch 1940), Arnold Gehlens berühmte Arbeiten über die Natur und Weltstellung des Menschen (1955) und über «Urmensch und Spätkultur» (1956) sind sehr viel später erschienen – und ebenso die Werke über medizinische Anthropologie (wie etwa das von Paul Christian zum «Personverständnis im modernen medizinischen Denken» (1952) oder die paläontologisch oder biologisch bestimmten Anthropologien von Pierre Teilhard de Chardin und Portmann¹.

¹ Das wichtige Buch von Edmund Schlink über den Menschen in der Verkündigung der Kirche (1936) ist allerdings ungefähr gleichzeitig mit dem Buch von Brunner erschienen, hat aber einen bewußt engeren thematischen Rahmen.

Hier ist also einmal ein theologisches Werk vorangegangen, statt den andern Fakultäten zu folgen. Um so mehr mag es in Erstaunen setzen, daß das weit über die eigene Fakultät hinausragende Werk Brunners kaum je zitiert wird. Sollten seine Fragestellungen so sehr «in der Luft» gelegen haben, daß es von da her zu erklären ist, wenn man trotzdem immer wieder seine Spuren in andern Werken zu erkennen meint? Wie konnte es übersehen werden, daß hierin eine Anthropologie der Geschlechter, daß die Beziehung von Anthropologie und Kosmologie, daß das Verhältnis von Mensch und Geschichte, Mensch und Endlichkeit entfaltet wird? Wenn ich recht unterrichtet bin, hat man in Amerika die Anfragen dieses Werkes sehr viel mehr beachtet als bei uns.

Die theologiegeschichtliche Bedeutung dieser Lehre vom Menschen liegt darin, daß sie implizit die ausführlichste Auseinandersetzung mit gewissen Grundsatzzthesen bei Karl Barth und in gewissem Umfange auch mit dem katholischen Analogie-Denken darstellt. Das Werk greift damit eine Schlüsselfrage der theologischen Denkstruktur auf und begründet in diesem Zusammenhange so etwas wie einen theologischen Personalismus im Unterschied zur ontologischen Wirklichkeitsinterpretation. So ist es begreiflich, daß der Begriff der Person, ihrer Verantwortlichkeit und Freiheit und damit das alte Luther-Erasmus-Problem seine thematische Mitte bildet. Es steht gleichsam in einem Zweifrontenkrieg mit einer (damals noch bei Barth bestehenden) abstrakten Zeit-Ewigkeit-Dialektik, innerhalb deren die Struktur des Menschlich-Personalen nicht auftauchen, ja nicht einmal legitim erfragt werden kann, und einem sich immanent verstehenden, naturalistisch oder historisch-relativistisch begründeten Humanismus.

Alle diese Fragen sind bei uns keineswegs ausgetragen; sie werden auch niemals erledigt sein, sondern bleiben. Und wenn einiges, was seitdem zu diesen Themen unter uns geschrieben und gelehrt wurde, in diesem Buche noch nicht auftauchen kann, so löst seine umfassende, gleichsam vorausahnende Systematik bei dem aufmerksamen Leser fortgesetzt Assoziationen aus, die es ihm gestatten, diese späteren Stimmen in Beziehung zu dem zu sehen, was hier bereits gesagt ist.

Ich glaube, daß dieses Werk außer für Juristen, Biologen, Mediziner und Philosophen vor allem auch für die Predigt dienend wirksam werden kann. Ich habe nämlich das Gefühl, daß das, was die heutige Predigt weithin so steril macht, ihre Weltlosigkeit ist (die sie übrigens mit dem Existentialismus teilt). Man könnte das, worum es hier geht, auch so ausdrücken:

Während die Häresie des Dokerismus früher einmal innerhalb der Christologie auftauchte und hier die «Scheinleiblichkeit», die Nicht-Konkretheit Chri-

sti bedeutete, so taucht diese Häresie in unsern Tagen innerhalb der Anthropologie auf (natürlich hängt das heute ebenfalls mit der Christologie zusammen; nur bildet die Anthropologie eben den Ort, an dem diese Fehlentwicklung virulent und demonstrativ wird). Ich meine das so:

Der Mensch (schon das ist eine Abstraktion!) taucht vielfach hinsichtlich seiner näheren Bestimmungen in der Theologie so auf, daß er eine Vergangenheit hat, deren er sich rühmt oder die ihn als Depot seiner Schuld belastet; daß er auf eine Zukunft zugeht, der er mit Furcht und Hoffnung und Sorge entgegen sieht; und daß er eine Gegenwart durchlebt, in der er sich entscheiden muß. Das sind schon die wichtigsten und vielfach auch die eigentlichen «Konkretionen». Man vergißt, daß der Mensch in sehr konkreten Strukturen seiner Welt lebt: in den Ordnungen, in eigengesetzlichen Prozessen, in Konfliktsituationen, im Umkreis des *sacro egoismo* und des individuellen und kollektiven Selbsterhaltungstriebes. Hier – und nicht bloß im existentiellen «Innenraum»! – entstehen seine Gewissensprobleme, seine Anfechtungen und Hilflosigkeiten. Die Predigt ist deshalb so blaß, weil sie diese Problemfelder umgeht und den Menschen als eine geschichtslose Entelechie behandelt. Darum fehlen auch auf den Kirchenbänken speziell die Lebensalter, die geschichtlich intensiv leben, und die geschichtsarmen Kleinbürger und alten Menschen bleiben zurück.

Das ist die neue anthropologische Gestalt des Dokerismus. Sie ergibt sich daraus, daß man von der Exegese des Predigttextes sofort in die Predigt springt, ohne daß man das Feld der Ethik (als einer Interpretation der Wirklichkeit) und das Feld der Anthropologie (als einer Interpretation des Menschen in seiner Weltlichkeit) durchschreitet. Das Fehlen dieses Arbeitsganges rächt sich furchtbar und ist durch keinerlei homiletische Kunstlehren oder durch die Erneuerung der Predigtssprache auszugleichen.

Das Große dieses Brunnerschen Buches besteht darin, daß es Antitoxine wider diesen Dokerismus enthält und insofern der Predigt hilft. Es macht nicht den Menschen als Entelechie zu seinem Thema, sondern den Menschen in seiner Weltlichkeit – *coram Deo*. Darum hat dieses Werk nicht nur eine Vergangenheit, sondern auch eine Zukunft. Wer es besser und «moderner» machen will, kann es versuchen; aber er kann es nicht anders, als die hier umrissene Thematik zu durchschreiten.

Noch eine weitere Wirkung erhoffe ich von diesem Buch: daß es uns zeigen möge, wie klar und durchsichtig der Stil theologischen Sagens sein kann. Es kann für viele eine Entziehungskur einleiten gegenüber dem gewollt Manirierten

und dem abstrakt Künstlichen unserer schon fast üblich gewordenen Diktion. Es kann wieder auf die eigentlichen Probleme achten lehren und uns behilflich sein, von dem ewigen Methodengeschwätz loszukommen. Denn: die stärksten Kräfte des Denkens auf hermeneutische Fragen zu konzentrieren, ist sicher eine thematische Verirrung unserer heutigen Theologie und in pädagogischer Hinsicht (weil jeder intelligente Knabe ohne jede Arbeit an Sach-Problemen gleich mitreden kann!) geradezu Gift. «Manche Richtungen der heutigen protestantischen Theologie», so sagte mir Karl Rahner einmal, «kommen mir so vor, als ob man dauernd Messer wetzte, ohne noch etwas mit ihnen zu schneiden.» Der Autor dieses Buches hat zwar auch sein Messer gewetzt und sich über methodische Fragen seine Gedanken gemacht. Aber er hält sich nicht ewig in dieser Spezialwerkstätte auf, sondern geht hinaus und «schneidet». Er hat Freude an der Bearbeitung von Material; und über das hinaus, was im Buche selbst verarbeitet ist, bringt er in zahlreichen, prägnant unterrichtenden «Beilagen» noch stoffliche Übersichten, die vor allem dem Anfänger oder auch dem Nichttheologen willkommene Hilfen sind.

Hier spricht jemand mit der Gelassenheit dessen, der Dauerndes sagt, und mit der Einfachheit einer Sprache, über die nur jemand verfügt, der «zuende»-gedacht hat.

In diesem Sinne grüßen wir das verdienstvolle Buch am Beginn seines neuen Weges.

Hamburg, den 30. Juni 1964

PROF. D. DR. HELMUT THIELICKE

VORWORT

Was ist der Mensch? Diese Frage ist der Ort, wo das leidenschaftliche Interesse der Menschen und die Gottesbotschaft der Bibel sich begegnen und zusammenstoßen. Der Mensch ist sich selbst zunächst der selbstverständliche Mittelpunkt seines Lebens und seiner Welt. Auch wo er theoretisch diesen «naiven Anthropozentrismus» glaubt überwunden zu haben, hört er praktisch, lebensmäßig nicht auf, sich selbst als diesen Mittelpunkt mit Leidenschaft zu behaupten. Eine Welt mit ebenso vielen Mittelpunkten, als es Menschen gibt – das ist die Ursache alles Chaotischen und aller Zersetzung in der Menschenwelt; daß nicht der Mensch, sondern Gott das Zentrum sei – das nicht nur theoretisch, sondern praktisch wahrzumachen, ist der Sinn der biblischen Botschaft. Eben darum geht es in ihr nicht um einen «Gott an sich», sondern um den «Gott für uns», den Gott, der im Menschensohn sein Wesen und seinen Willen kundgibt, damit in den Menschen diese Mitte wieder Mitte werde. Das große Hindernis für dieses Geschehen ist aber gerade das, als was sich der Mensch von sich aus ansieht; dieses «Mißverständnis» des Menschen über sich selbst, das er wie ein höchstes Gut mit ganzer Energie festhält, zu überwinden, ist der geoffenbarte Gotteswille, und das Geschehnis dieser Überwindung ist der Glaube. Im Verständnis des Menschseins entscheidet sich der Glaube und Unglaube: darin, ob Gott oder der Mensch der Mittelpunkt sei.

Die Glaubenserkenntnis ist also in sich selbst eine Auseinandersetzung, das Evangelium ist wesentlich – nicht zufällig – polemisch. Es ist ein Angriff auf den Menschen, der sich selbst Mittelpunkt ist. Die göttliche Wahrheit ringt mit der menschlichen Lüge, und der Mensch versteckt sich hinter seine «Selbsterkenntnis», um sich des göttlichen Anspruchs zu erwehren. Es kann darum nicht anders sein, als daß eine christliche Lehre vom Menschen sich in ständiger Auseinandersetzung mit dem, was der Mensch von sich aus über sich denkt, vollzieht. Ist der Glaube nichts anderes als ein Überwältigtwerden des menschlichen Denkens und Willens durch die Wahrheit und den Willen Gottes, so kann die Theologie nichts anderes sein als ein Versuch, diese Auseinandersetzung zwischen Gotteswort und Menschengedanke gleichsam nachzuschreiben. Eben darum ist alle echte Theologie dialektisch und nicht orthodox. Sie ist sich bewußt, daß ihre «Nachschrift» ebenso die Gebrechlichkeit unserer menschlichen Verständnisanstrengung wie die Herrlichkeit der göttlichen Wahrheit widerspiegelt. Sie ist sich vor allem bewußt, daß sie nie am Ende ist.

Auch dieses Buch ist darum unfertiges Stückwerk und wäre das auch dann, wenn ich noch viele Jahre weiter daran gearbeitet hätte. Seine ersten Anfänge reichen mehr als fünfzehn Jahre zurück, in die Zeit, wo mir unter dem gewaltigen Eindruck der anthropologischen Arbeit Kierkegaards klar wurde, daß die Entscheidung zwischen dem modernen Menschentum und dem christlichen Glauben hier, im Verständnis des Menschen fallen müsse. Die Bekanntschaft mit Ebner, Gogarten und Buber half mir weiter auf dem einmal eingeschlagenen Wege. Noch mehr aber bedeutete mir, auch hier, die Neuentdeckung der Reformatoren, namentlich Luthers, der sich mir auch und gerade in dieser Sache als der bibelnaheste und darum tiefste unter allen christlichen Lehrern erwies. Und doch wurde mir immer deutlicher, daß und warum wir bei der Reformation nicht einfach stehenbleiben dürfen. Gerade in der zentralen anthropologischen Frage, im Problem Freiheit-Unfreiheit, wird das Ungenügen der von den Reformatoren gebrauchten Formulierungen klar. Es gilt, vom Denker Augustin manches zu lernen, was dem Kämpfer Luther entfallen war. Vor allem aber zeigte es sich, daß die ganze kirchliche Tradition von gewissen Grundaxiomen belastet ist, die man fälschlich für biblische Wahrheit hält und die immer wieder den Gegnern der kirchlichen Lehre ein gewisses Protestrecht geben. Es war mir selbstverständlich, daß bei dem Versuch eines Neubaus auch die Resultate der kritischen Bibelwissenschaft und—wenn auch entfernter—die neuern naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zur Geltung gebracht werden mußten. Im Zeitalter einer bereits wieder beginnenden orthodoxen Versteifung ist die Wahrung des kritischen Anliegens besondere, wenn auch nicht ungefährliche Pflicht.

Das Buch, das ich hier vorlege, hat eine Reihe von Vorstadien passiert. Eine erste embryonale Urform ist ein Aufsatz über Gesetz und Offenbarung, den ich im März 1925 in den «Theologischen Blättern» veröffentlichte, eine zweite eine Vorlesung über «Christliche Psychologie», die ich im Winter 1927 vortrug und die, in der völligen Umarbeitung von 1934, den Grundstock des jetzigen Buches bildet. Ein Aufsatz über biblische Psychologie in dem Büchlein «Gott und Mensch» gab einen ersten Aufriß der Struktur des Ganzen; aber auch die meisten anderen vorher und nachher veröffentlichten Aufsätze drehen sich um die anthropologische Frage, namentlich der über «Die andere Aufgabe der Theologie» und der über «Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt».

Ich hoffe mit diesem Werke das Versprechen eingelöst zu haben, das ich im Vorwort der zweiten Auflage von «Natur und Gnade» gegeben habe: daß nur eine vollständige theologische Anthropologie, die bei den großen Zentralwahr-

heiten des christlichen Glaubens, Trinität, Erwählung und Menschwerdung einsetzt und auf die Enderlösung ausgerichtet ist, imstande sein werde, ohne neue Mißverständnisse zu verursachen, das klarzumachen, um was es mir Karl Barth gegenüber geht: die Verantwortlichkeit des Menschen schlechthin. Das allein und nicht irgendeine Erweichung des *sola gratia* ist es ja, was mich an der biblischen Lehre von einer allgemeinen oder «Natur»-Offenbarung Gottes allem Widerspruch zum Trotz festhalten läßt. Daß auch der Ungläubige nicht ohne Gottesbeziehung und eben darum verantwortlich sei und daß diese Verantwortlichkeit auch durch die radikalste Geltendmachung der schenkenden Gnade Gottes nicht außer Kraft gesetzt, sondern im Gegenteil in Anspruch genommen werde: das ist der Grundgedanke meines Buches, das eigentlich nur eine Reihe von Variationen über dieses eine Thema darstellt. Es geht um eine biblische Lehre von dem Menschen, den das Wort Gottes als Wort des Gerichtes und der Verheißung anredet und in Anspruch nimmt. Ein «Thema mit Variationen» wird immer – besonders wenn deren viele sind – dem Vorwurf der Wiederholung ausgesetzt sein. Zu meiner Rechtfertigung möchte ich auf die Kehrtunnels unserer Bergbahnen hinweisen, die uns dasselbe immer wieder von einer anderen Seite und aus verschiedener Höhe sehen lassen. Dasselbe, in verschiedenem Zusammenhang gesagt, ist nicht einfach dasselbe.

Es ergibt sich aus meiner Auffassung von der Aufgabe der Theologie, daß alle zünftigen Auseinandersetzungen in die Anmerkungen und Beilagen verwiesen sind. Rechte Theologie ist nicht nur für die Fachleute, sondern für alle, denen die Fragen des Glaubens zugleich Probleme des Denkens sind. Ich habe mich darum bemüht, auch die schweren theologischen Fragen so zu behandeln, daß es zum Mitdenken keiner besonderen Fachausrüstung bedarf. Der Wege des Glaubens zu dem, der allein der Weg ist, sind viele; auch theologische Besinnung kann ein solcher Weg sein, so gewiß er nicht der bevorzugte ist. Gerade darum ist unter den Problemen der Theologie das anthropologische von besonderer Wichtigkeit. Es kommt manch einer erst dadurch zu einem Verständnis der Christusbotschaft, daß er lernt, tiefer über sich selber nachzudenken. Auch das Denken kann ja ein «Insichgehen» sein; das Insichgehen aber ist der notwendige Beginn des Glaubens. An diesem Punkte einzusetzen ist darum rechtverstandene Mission.

Zum Schlusse möchte ich noch zwei Dinge tun. Ich möchte all denen, die mir geholfen haben, namentlich denen, die mit mir die Mühen der Korrektur getragen haben, herzlich Dank sagen. Und ich möchte alle Leser um Verzeihung bitten dafür, daß ich, was ich zu sagen hatte, nicht kürzer zu sagen vermochte. Trotz

meinem festen gegenteiligen Vorsatz ist es wieder ein dickes Buch geworden; und doch ist auch so noch sehr vieles in den Mappen liegengeblieben. Möchten die Leser in der Länge des Buches ein Gleichnis dafür sehen, daß wir Menschen, Ends aller Enden, «es» ja doch nicht zu sagen vermögen.

Zürich, im März 1937

EMIL BRUNNER

VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE

Nachdem dieses Buch seit einer Reihe von Jahren vergriffen war, ist es mir eine große Freude, es nun in einer vierten Auflage erscheinen zu sehen. Mit Ausnahme einiger stilistischer Verbesserungen ist diese mit den früheren Auflagen identisch. Die sehr inhaltsreichen Geleitworte von Prof. Helmut Thielicke geben darüber Auskunft, warum sein Wiedererscheinen berechtigt und notwendig ist. Dem Zwingli-Verlag gilt mein herzlicher Dank dafür, daß er es gewagt hat, nach so vielen Jahren eine Neuauflage zu veranstalten. Im Blick auf die theologische Lage ist es mir gewiß, daß diese theologische Lehre von der Verantwortlichkeit des Menschen nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat, wenn es mir auch aus physischen Gründen nicht möglich war, auf die neueste theologische Literatur einzugehen.

Zürich, Weihnachten 1964

EMIL BRUNNER

EINLEITUNG

DIE FRAGE DES MENSCHEN

DAS MENSCHENRÄTSEL

Es ist keine Selbstverständlichkeit, daß der Mensch nach seinem eigenen Wesen fragt. Ist es doch nicht einmal eine Selbstverständlichkeit, daß der Mensch überhaupt Fragen stellt. Das Fragen und die Selbstverständlichkeit sind Feinde; wo die Frage aufbricht, ist es mit der Selbstverständlichkeit des Lebens vorbei. Eine unheimliche Bewegung ist in das Leben gekommen; niemand kann wissen, wo sie hinführt. Aber mit der Frage nach sich selbst erfolgt ein zweiter, noch unheimlicherer Einbruch in das Leben des Menschen. Vorher hatte ihm das Fragen nur seine Umwelt, das Gehäuse seiner Existenz unsicher gemacht; nun aber erfährt die Unsicherheit ihn selbst. Nicht genug, daß die Welt voller Rätsel ist – jetzt muß auch er, der Rätselrater selbst, sich zum Rätsel werden. Kein Wunder, daß der Mensch dieser Erschütterung auszuweichen sucht. Man empfindet die Gefahr dieses Fragens, man sucht sich seiner zu erwehren, indem man es, so oder so, sich auszureden sucht. Ein gesunder Mensch, sagt man, hat Gescheiteres zu tun, als vor dem Spiegel zu stehen und sich selbst zu beschauen. Der Mensch mache sich doch nicht so wichtig! Was sollte denn so Besonderes an ihm sein, diesem bißchen Weltstaub, diesem wahrhaftig nicht allzu wohlgeratenen Spätling der Natur! Mochte der antike Mensch mit seinem engbegrenzten, geozentrischen Weltbild sich besondere Wichtigkeit beimessen, so sind jedenfalls wir moderne Menschen, denen die Astrophysik das heimelige Menschenwohnhaus der Welt zerbrochen und die unendlichen kosmischen Maße vor Augen gerückt hat, nicht mehr in der Lage, dem Menschen und der Frage nach dem Menschen eine besondere Auszeichnung zu verleihen. Der Mensch gewöhne sich an den Gedanken, daß er ein Problem unter vielen und noch lange nicht das größte ist!

Aber das Menschenrätsel läßt sich so nicht auf die Seite schieben; es fragt nicht nach unseren Meinungen, es lebt kraft eigener Notwendigkeit als die besondere, die unvergleichliche Frage. Denn was auch für andere Probleme uns größer oder wichtiger zu sein scheinen, es sind ja doch *unsere* Probleme. Wir sind es, die die Unendlichkeiten der Welt

erforschen, wir sind es, denen die tausend Dinge des Universums zu Fragen werden. Alle Probleme sammeln sich, wie in einem Brennpunkt, in dem einen: Wer ist der Frager hinter allen Fragen, der Erkenner der Unendlichkeit der Welt, der Empfinder aller quälenden Rätsel – der menschlichen und der außermenschlichen –, wer ist der, der sich selbst als winziges Pünktlein im Weltall sieht und, indem er sich so sieht, diesen unendlichen Horizont mit seinen Gedanken abmißt? *Das Problem des Subjekts* ist da, durch einen Abgrund geschieden von allen Problemen der gegenständlichen Welt, als die Frage nach dem, dem alle Objekte «gegen-stehen», nach jenem ausdehnungslosen Punkt hin, der wie der unfaßbare Wellenerreger hinter einem elektromagnetischen Kraftfeld ihr aussendendes oder empfangendes Zentrum ist: die Seele.

«Gehe hin, die Grenzen der Seele findest du nicht, auch wenn du alle Straßen wanderst, so tief reicht ihr vernünftiges Wesen»¹, sagt der große Weise von Ephesus, derselbe, der als erster das stolze Wort gesprochen: «Ich habe mich selbst erforscht»². Die Seele ist darum von allem, was der Mensch wissen, erforschen, untersuchen kann, wie durch einen Abgrund geschieden, weil sie selbst, indem sie sich zum Gewußten macht, das Wissende ist; weil sie dem, der sie gleichsam auf den Seziertisch legt, um sie zu erforschen, gleichzeitig über die Achsel schaut. Sie ist das forschende Auge, sie ist der Verstand, der das Erforschte zur Einheit macht, sie ist es, die von Problemen weiß und nach deren Lösung sucht. Aber sie, die Seele, denkt und forscht nicht bloß, sondern sie will auch und fühlt, sie wertschätzt, sie liebt und haßt, sie reiht das Forschen, die Wissenschaft, das Denken in den Gesamthaushalt des geistigen Lebens, dessen, was Wert und Sinn hat, ein. Nur wer das alles vergißt, kann übersehen, daß die Frage nach dem Menschen als dem Subjekt nicht eine unter den anderen, sondern eine neue Dimension des Fragens, und daß die Seele ein «Gegenstand» ist, dessen besondere Problematik gerade darin besteht, daß sie kein Gegenstand ist. Der Seele, also dem Menschen, sofern er Seele ist, können wir keinen Platz anweisen, weil die Seele selbst die Platzanweiserin ist. Darum ist der Mensch in anderer Weise als alles andere unergründlich, weil er selbst der Ergründer, der Entdecker des Unergründlichen ist. Ist Ergründen

¹ Bei Diels, «Fragmente der Vorsokratiker», Fr. 45.

² Ebenda, Fr. 101.

irgendwie ein «Darüberkommen», so ist die Seele darum unergründlich, weil sie es ist, die darüberkommt. Daß aber der Mensch, der Umfasser des Welthorizontes, zugleich ein Weltpünktlein, ein Objekt von unendlicher Kleinheit im Raum ist, das vermindert nicht, sondern das steigert noch einmal seine Rätselhaftigkeit. Der Unterschied, ja die bodenlose, abgründige Unterschiedenheit von Subjekt und Objekt, von Seele und Dingwelt, von Seele und Leib ist *ein* Problem; ein zweites, abermals eine Frage, um die sich die Denker jahrtausendlang vergeblich bemüht haben, ist die Verbundenheit von beidem und die Art des Zusammenseins beider: Leib und Seele.

Von dieser Doppelheit weiß auch der einfache Mensch, der sich darüber keine großen Gedanken macht. Er weiß, daß er mit Menschen anders umgehen *soll* als mit Dingen, nicht nur weil sie etwa «anders reagieren», sondern weil er sie nicht als Dinge behandeln *darf*. Die bloß objektive Betrachtung versagt nicht nur dem Menschen gegenüber, sondern sie ist ihm versagt. Und gerade dieses nicht über sich und seinesgleichen Verfügendürfen ist es, was ihm das Bewußtsein seines Eigentümlichen, seines Menschseins gibt. Dieses «Du sollst» und «Du sollst nicht» tritt nicht irgendwie, äußerlich, zum Menschsein hinzu, sondern es bildet den Kern seines Menschseins. Sein Sein ist von seinem Sollen unablösbar.

Nochmals schließt sich uns eine neue Tiefe des Menschseins auf: Der Mensch ist nicht bloß das, was er ist, sondern zu seinem eigentümlichen Sein gehört gerade auch jenes Inwendig-Überlegene, das ihm fordernd oder ihn bedrängend «gegenüber»steht. Aber dieses Gegenüber ist ein ganz anderes als das der Objekte. Es ist ein wahres «Gegen-über», während wir das der Objekte als ein «Gegen-unter» bezeichnen könnten. Es kommt nicht als ein Fremdes, sondern als der Ruf zum Eigenen, zur «Eigentlichkeit», zum wahren Selbstsein, und wirkt doch als eine Nötigung. Der Mensch ist nicht nur der, der fragen kann, weil er Subjekt ist, sondern der fragen muß, den das Nochnichtwissen ebenso wie das Nochnichtsein bedrängt. Ob er will oder nicht, er muß irgendwie über sich hinausgreifen, sich selbst transzendieren, er muß sein Denken, Wollen und Schaffen an etwas messen, das ihm überlegen ist. Wie der Falter vom Licht, so wird er, unwiderstehlich, von diesem Überlegenen, «Höheren» angezogen, sei dieses nun «die Wahrheit», die er noch

nicht kennt und an der er sein Denken mißt, oder «die Gerechtigkeit», «das Gute» oder «das Schöne», «das Vollkommene» oder «das Heilige» oder auch «das recht Menschliche». Wie immer er dieses «Höhere» sich zurechtlegen mag – er kommt von ihm nicht los, und die Beunruhigung, die von ihm ausgeht, ist so mit seinem Sein verwoben, daß ohne sie der Nerv seines Menschseins zerreißen und er selbst im Untermenschlichen versinken würde. Wie die Spannung der Sehne den Bogen zum Bogen macht – ohne sie ist er ein Stück Holz –, so ist diese Spannung zwischen ihm und diesem «Höheren», Überlegenen das, was das eigentlich Menschliche am Menschsein ausmacht, ohne das er eine besondere Tierart wäre. Der Mensch ist nicht bloß das, was er ist; er ist das Wesen, das sich selbst erst sucht. Alles, was der Mensch an Werken schafft, die sein Wesen zum Ausdruck bringen, ist zugleich eine Manifestation dieses Sichselbstsuchens.

Der Mensch ist bei sich nicht zu Hause; er hält es mit sich, so wie er ist, nicht recht aus. Er will der sein, sich auswirken als der, der er ist, und will doch auch gerade der nicht sein, der er ist. Darum drapiert er sich mit seinen Idealen. Er schämt sich seines nackten Soseins. Er steht nicht dazu, er muß irgendwie auf Vorschub eines zukünftigen Seins leben, um vor seinem eigenen Blick zu bestehen. Er rechnet sich auf irgendeine Weise jenes Überlegene als sein Eigenes zu, um zu sich ja sagen zu können, und weiß doch, daß er jenes Höhere nicht wirklich ist. So ist er – in viel tieferem Sinne als bloß um jener Doppelheit von Leib und Seele willen – ein gespaltenes Wesen und ist sich seiner Gespaltenheit auch immer irgendwie bewußt. Die «harmonische Menschennatur», die ganz in sich ruht, ist ein Grenzfall, der nicht wirklich existiert, während der andere Grenzfall allerdings sehr wohl existiert: der Mensch, der so zerspalten ist, daß sein inneres Wesen keine Einheit mehr findet, der Schizophrene, der Verrückte. Die Gespaltenheit aber gehört, wegen jenes Gegensatzes zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein soll oder sein will, zum Wesen alles uns bekannten Menschenlebens. Ein jeder kennt diesen Sprung in der Glocke und die Mißtöne, die er verursacht. Der Mensch ist das widerspruchsvolle Wesen, in dem dreifachen Sinne: das Widersprüche in sich trägt, das darum weiß und daran leidet und das sich selbst, eben um dieses Widerspruchs willen, widerspricht und sich ihm vergeblich zu entreißen sucht.

Oder sollte der «Mensch mit seinem Widerspruch» vielleicht doch, glücklicherweise, ein Ausnahmefall sein? Gibt es überhaupt «den» Menschen? Ist das nicht eine unwirkliche Abstraktion, und kommt vielleicht der Schein des Gegensatzes nur davon her, daß wir in gänzlich unerlaubter, die Wirklichkeit fälschender Weise die verschiedenen Eigenarten der einzelnen Menschen, wie wir sie beobachten, auf einen gemeinsamen Nenner setzen, um dann zu erklären: Seht, was für ein Monstrum ist der Mensch? Nicht um Gegensatz, sondern um *individuelle Differenzierung* würde es sich dann handeln. Das eine *genus humanum* stellt sich eben dar in einer Mannigfaltigkeit von Species, Unterarten, Varietäten und Individuen, jede in sich selbst einheitlich, aber mit den anderen nicht auf einen Nenner zu bringen. Wie will man von «dem» Menschen sprechen angesichts der ungeheuren Unterschiede, die die Rassen, die geschichtlichen Epochen – vom Höhlenbewohner der Steinzeit bis zum perikleischen Athener, von der Zeit des heiligen Franziskus bis zum Menschen des Eisenbeton- und Radiozeitalters –, die die Kulturwelt des Ostens und des Westens voneinander trennen, oder wiederum angesichts der so fundamentalen Gegensätze, die die psychologische Typenlehre und Charakterologie vor uns stellen? Gilt denn, was vom Greise gilt, auch vom Jüngling, und was vom Mann gilt, auch von der Frau? So viel ist gewiß: wer vom Menschen sprechen würde, ohne dieser Unterschiede zu gedenken, würde nicht vom wirklichen Menschen, sondern von einer blutleeren Abstraktion handeln.

Aber das andere ist ebenso wahr: all diese Menschen sind nicht nur durch die weitestgehende Gemeinsamkeit der körperlichen und seelischen Ausstattung, sondern auch durch jenes Etwas, das eben den Menschen zum Menschen macht, den «Geist» oder die «Vernunft» miteinander verbunden, so daß sie trotz aller Unterschiede miteinander sprechen, zusammen arbeiten, gemeinsame Güter schaffen und pflegen und sie einander durch die Generationen hinab übergeben können. Das Gattungswort «der Mensch» bezeichnet nicht nur eine zoologische Spezies, sondern scheint auch, allen zoologischen Spezies gegenüber, ein in sich Ganzes, allem biologisch Faßbaren gegenüber Eigentümliches, Neues zu bezeichnen: das *humanum*. Ja, ist es nicht so, daß es gerade auch zu diesem – allen Menschen, aber nur ihnen – Gemeinsamen gehört, das, was sie als dieses *humanum* von allen anderen Wesen unter-

scheidet, immer wieder zu verleugnen? Gehört es nicht zum Bild des Menschen, daß er die Kreatur ist, die ihr Wesen, das Menschsein, verleugnen kann und immer wieder in sein Gegenteil, das Unmenschliche, verkehrt? Sitzt nicht eben in diesem *humanum* selbst die Ursache des Gegensatzes, an dem der Mensch leidet? Ist nicht das, was die Menschen einander verstehen lehrt, der Geist, auch gerade das, was sie am meisten zueinander in Gegensatz bringt? Ja, ist es nicht so, daß wir, je mehr wir den Menschen verstehen lernen, desto mehr sehen, daß er – unverständlich ist?

Aber vielleicht war es doch, wenn auch aus einem anderen Grunde, unerlaubt, von «dem» Menschen zu sprechen. Wir denken eben doch dabei unwillkürlich an den einzelnen Menschen – wenn auch an das allen Gemeinsame in ihm. Wie, wenn «der» Mensch darum eine Abstraktion wäre, weil er gar nicht als Einzelner verstanden werden kann? Das wäre vielleicht gerade das Irreführende in der Gedankenreihe, die vom Gegensatz Subjekt–Objekt ausgeht, daß sie den einzelnen Menschen als eine in sich verständliche Größe isoliert, während der Mensch in seiner konkreten Wirklichkeit nicht nur als Einzelner nicht vorkommt oder physisch nicht existieren kann, sondern gerade in seinem eigentümlichen Menschsein nur in der Bezogenheit auf den Anderen zu erfassen ist. Nicht das Ich, das dem Objekt, dem Es, gegenübersteht, ist das Entscheidende, das Eigentliche, sondern *das Ich, das dem Du gegenübersteht* – vielmehr nicht gegenübersteht, sondern in seinem Ichsein vom Du her bestimmt ist. Mag diese Sicht des Menschenwesens uns noch so ungewohnt sein: sollte sie nicht die richtige sein? War sie nicht dem unreflektierten, von den Abstraktionen der Philosophie nicht verdorbenen Denken immer schon irgendwie vertraut?¹

Daß der Mensch ein *zoon politikon*, ein geselliges Wesen sei, hat schon Aristoteles an entscheidender Stelle gelehrt²; daß der Einzelne nur aus einem größeren Ganzen heraus zu verstehen sei, haben, freilich auf ganz entgegengesetzte Weise, Darwin wie Hegel uns aufs neue zum Bewußtsein gebracht; der eine, indem er mit dem Gedanken des *zoon*, der an-

¹ Das Du als Thema der Anthropologie und der Philosophie datiert seit Kierkegaards Existenzphilosophie, im engeren Sinne freilich erst seit Ebner und Buber (Feuerbach kann, trotz gegenteiligem Schein, hier nicht genannt werden). Vgl. dazu Cullberg, «Das Du und die Wirklichkeit», Uppsala 1933.

² Aristoteles «Politik», 1253a.

dere, indem er mit dem des *politikon* Ernst machte. Der einzelne Mensch ein unselbständiges Glied in der Kette seiner Gattung und weiterhin in der Kette der Lebewesen überhaupt; der Einzelmensch ein mehr oder weniger unbedeutender Durchgangspunkt der Universalgeschichte des Geistes überhaupt, die im Staate gipfelt. In beiden Sichten ist der einzelne Mensch als Kollektivwesen verstanden, als unselbständiger Teil eines größeren Ganzen.

Aber der Gedanke, daß das «Ich» nur vom «Du» her verständlich sei, meint etwas ganz anderes. Nicht das Gattungswesen, das *zoon*, und nicht der Mensch als mehr oder weniger gleichgültiger Durchgangspunkt der Kultur- und Geistesgeschichte, das Geistwesen, kennt das Du, sondern nur der Mensch, dem am Dusein des Anderen sein Selbstsein aufgeht als das Personsein, das nicht irgendeinem höheren Etwas untergeordnet, sondern selbst der letzte Sinn ist, das, was allem geistigen Es, aller Kultur, aller Staatlichkeit erst Sinn und Recht gibt. Nicht jenes Goethesche «Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit» ist damit gemeint – denn dieser Spruch setzt ja wieder den Einzelnen als Endzweck und letzten Beziehungspunkt –, sondern die Person wäre hier gemeint, die erst in ihrer unaufhebbaren Gebundenheit an das Du des Anderen als Ich-Selbst entsteht und besteht. Wie der Mensch als das Subjekt aller Wissenschaft allen Objekten des Wissens gegenübersteht und nicht unter sie gereiht werden kann, so steht der Mensch als Person auch all seinen geistigen Objekten, seiner Wissenschaft, seiner Kunst, seiner Kultur, seiner Staatlichkeit als ihr Quellpunkt, ihr Sinngeber und ihr Maß gegenüber und läßt sich ihnen nicht ein- und unterordnen. Der Mensch ist nicht um der Kultur willen da, er ist nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck, eben darum und insofern, als er Person, dubezogenes und dugebundenen Selbst ist. Eine neue Tiefe des Menschseins und des Menschenrätsels hat sich vor uns aufgetan. Ist es die letzte, endgültige?

Der Mensch ist ein Stück dieser Welt; er ist ein physikalischer Körper, ein Konglomerat chemischer Verbindungen, ein *zoon* mit einem vegetativen und einem sensomotorischen System, er ist eine Spezies des großen Säugetierstammes, er ist auch der *homo faber*, der Werkzeugbauer – was für ein ungeheuerliches Werkzeug hat er sich erschaffen in der modernen Technik! –, er ist aber auch der *humanus*, das nicht bloß

Zeichen gebende, sondern redende, das nicht bloß seine physische Existenz erhaltende, sondern Kultur schaffende und gestaltende Wesen. Er ist als dieser einzelne Mensch unvergleichbare Individualität, darum und darin trotz aller humanen Gleichheiten und trotz aller Kommunikation in der Sprache jedem anderen in einer letzten Tiefe unverständlich. Er ist die in der Gebundenheit an das Du erst zum Ich-Selbst werdende Person. Und er ist das ruhelos sich selbst erst suchende und darum auch sich fliehende, das von jenem geheimnisvollen Höheren angezogene und immer wieder sich ihm entziehende, das seinen Widerspruch fühlende und ihn zugleich verleugnende, abgründig große und wieder so armselig kleine Geschöpf, das den Weltenraum abmißt und dann von einem Bazillus überwältigt wird und stirbt. Der Mensch ist ein Geist, der den Traum der «Ewigkeit» träumt und «ewige» Werke schafft – und der Verlust von ein bißchen Schilddrüse macht ihn zum Idioten. Das alles ist der Mensch. Ist das alles?

Eine letzte Tiefe blieb uns noch verborgen: Der Mensch hat Götter und schenkt ihnen Verehrung. *Er hat Religion*. Was immer man über die fließende Grenze zwischen ihm und den anderen uns bekannten lebenden Wesen sagen mag: das jedenfalls ist ihm vorbehalten, ebenso wie es für ihn von seinen frühesten Anfängen an bezeichnend, von seiner Existenz unablösbar scheint. Ob er sein Totemtier oder seine Sonnen-, Mond- und Sterngötter verehrt, ob er sich durch Zauberpraktiken in den Besitz des übernatürlichen Fluidums zu bringen sucht oder durch Askese und Yogapraxis die Einigung mit dem Ganz-Anderen vollzieht, ob er im Verein mit den Volksgenossen den hohen Göttern feierlich Opfer bringt oder irgendwo in der Einsamkeit in mystischer Versenkung sich dem Allgrund nähert, eins bleibt sich gleich: daß der Mensch ebensogut wie *homo faber homo religiosus* ist. Er ist es auch dann, wenn er jeglicher Mythologie, jeder Vorstellung einer übernatürlichen Wesenheit absagt und «Atheist» oder «Agnostiker» wird. Die Dimension des Unendlichen, des Absoluten, des Unbedingten bleibt für keinen leer, auch wenn er sich bewußt von allen traditionellen Religionsvorstellungen abgewandt hat. Hat er keinen persönlichen Götzen mehr, so hat er um so gewisser einen oder mehrere unpersönliche¹ – etwas, was ihm unbedingt unantastbar, *tabu*, ist, sei es nun sein Kommunismus oder

¹ Vgl. Th. Spoerri, «Die Götter des Abendlandes».

sein Nationalismus, seine Kultur oder das «Leben». «Der Mensch hat immer Gott oder Abgott» (Luther). Er kann diese Dimension seiner Existenz ebensowenig abschaffen als eine ihrer zeitlichen Dimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ebensowenig als er seine Vergangenheit dadurch los wird, daß er sie nicht mehr zu sich rechnet, ebensowenig wird er durch Gottesleugnung die Gottbezogenheit los. Und ebensowenig wie er dadurch, daß er «der Zukunft nichts nachfragt», über die Angst vor ihr Meister wird, ebensowenig kann er durch den Verzicht auf «religiöse Mythologie» die Beunruhigung vom Unbedingten her und die Sehnsucht nach dem Vollkommenen abschaffen. Auch das gehört zum Sein des Menschen, über das er ebensowenig Gewalt hat wie über die Tatsache seiner Existenz. Er kann «mit sich Schluß machen» – wirklich? Ist das so fraglos? Es hat es noch nie einer versucht, den nicht, indem er es tat, die Frage anfiel, ob es denn auch wirklich so einfach sei, dem Rätsel des Menschseins und seiner Qual aus dem Weg zu gehen. Die Dimension des Ewigen bleibt, und wäre es auch nur durch die Ungewißheit und die zu ihr gehörige Angst, nie unbesetzt. Auch der Grenzfall bestätigt, daß zum Menschsein auch diese letzte, alles in Frage stellende und vielleicht auch alles begründende Tiefe gehört.

Und nun: Was ist der Mensch? Besteht angesichts der Fülle, der Mannigfaltigkeit und der Undurchsichtigkeit all der Fragen, auf die wir in diesem raschen Überblick gestoßen sind, irgendeine Möglichkeit, das Rätsel des Menschen zu lösen? Ist jemand in der Lage, den Punkt aufzuweisen, von dem aus das Mannigfaltige zur Einheit sich ordnet und als ein verstehbares Ganzes sich darstellt? An Versuchen dieser Art hat es jedenfalls nicht gefehlt. Aristoteles dürfte der erste gewesen sein, der den Versuch einer systematischen, alles Einzelwissen vom Menschen zusammenfügenden und von einem Mittelpunkt aus deutenden Lehre vom Menschen unternahm. Sein Versuch hat einen beispiellosen Einfluß auf das gesamte abendländische Denken ausgeübt. Die aristotelische Anthropologie gehört zum tragenden Gebälk der europäischen Geschichte. Diese unerhörte Wirkung ist nicht aus einer unvergleichbaren Tiefe des Denkens zu verstehen, sondern daraus, daß in ihm in einer nachher nie wiederkehrenden Weise philosophisches, naturwissenschaftliches und psychologisches Denken miteinander und zugleich mit dem unreflektierten Wissen und Verstehen des gewöhnlichen, nichtwissenschaft-

lichen und nichtphilosophischen Menschen verbunden ist. Freilich zum guten Teil auch davon, daß hinter ihm der größte Denker, den die Welt bis anhin besaß, Plato, sein Lehrer, stand. Aber weder Plato noch Aristoteles haben das Problem des Menschen bewältigt. So gewiß auch heute noch keiner an ihnen vorbei kann, der sich ernstlich mit der Frage beschäftigen will, so gewiß kann heute keiner bei einem von ihnen stillstehen. Zweitausend Jahre Geschichte sind keine Kleinigkeit, auch und gerade nicht für das Denken über den Menschen. Der Mensch des 20. Jahrhunderts weiß nicht nur anderes vom Menschen; er ist auch ein anderer, nicht zuletzt durch das, was er anderes von sich weiß oder zu wissen meint. Es bezeichnet, wenn nicht unsere, so doch die Zeit, von der wir unmittelbar herkommen, daß «Anthropologie» ein Zweig der Naturwissenschaft geworden und daß ein Buch mit dem Titel «Der Mensch» in der Regel ein naturwissenschaftliches oder medizinisches war. Die Menschheit hat es im letzten Jahrhundert noch einmal und mit größeren Mitteln als je zuvor versucht, dem Rätsel des Menschen von der Seite der objektiven Forschung her beizukommen. Der Versuch endete nicht resultatlos; eine ungeheuerliche Menge von Material über den Menschen – fast hätte ich geschrieben, von belastendem Material gegen den Menschen – ist zusammengetragen und einigermaßen gesichtet worden. Aber das Hauptresultat dürfte doch dieses sein, daß die entscheidenden Fragen des Menschseins der objektiv-wissenschaftlichen Forschung nicht einmal zu Gesicht kommen, geschweige denn durch sie ihre Lösung finden. Unter Anthropologie fängt man denn auch heute wieder an, etwas zu verstehen, was jedenfalls der Absicht und den allgemeinsten Zügen nach mit dem Unterfangen eines Aristoteles oder Plato weit mehr Ähnlichkeit hat als mit dem eines Darwin. Aber zwischen den Extremen einer rein materialistischen und rein spiritualistischen, einer rein individualistischen und einer rein kollektivistischen, einer rein positivistischen und einer rein religiösen oder theologischen Betrachtungsweise liegen auch heute all die hundert verschiedenen Mittel- und Kombinationsmöglichkeiten, die in der Geschichte der letzten zwei Jahrtausende hervorgetreten sind, nachdem sich die Bewältigung des Problems von der naturwissenschaftlich-objektiven Seite auch diesmal, trotz allem Aufwand an wissenschaftlichen Forschungsmitteln, als unmöglich erwiesen hat. Die naturalistische Anthropologie

ist heute wieder eine unter vielen anderen, und, wenn ich mich nicht täusche, nicht mehr die herrschende. Wir scheinen also heute von einer eindeutigen Antwort auf die Frage «Was ist der Mensch?» weiter entfernt zu sein als je zuvor.

Und doch *sollten* wir Antwort haben. Es geht ja nicht um die Wissenschaft und ihre Vollendung. Es geht um uns selbst. Es geht um unser Leben. Wie kann der Mensch leben, wenn er nicht versteht, um was es in seinem Leben geht? Und wie kann er verstehen, um was es in seinem Leben geht, wenn er nicht weiß, wer er, der Mensch, ist? Die Frage nach dem Menschen ist nicht eine von jenen, die man beliebig aufschieben kann, wie die nach der Beschaffenheit einer Tierart oder eines Spiralnebels. Das um sich selbst Wissen gehört nun einmal zum Menschsein; das Menschsein aber ist kein Fakultativum, sondern das einzige, was unbedingt nicht-fakultativ, obligatorisch ist. Es dürfte sich lohnen, gerade darüber noch ein wenig nachzudenken.

DAS MENSCHLICHE SELBSTVERSTÄNDNIS
NACH SEINER BEDEUTUNG

Es gibt – wenigstens scheinbar – frageloses Menschenleben, ein Menschsein, das – wenigstens scheinbar – um sich selbst weder weiß noch wissen will, jene Unreflektiertheit, die Goethe etwa an der homerischen Dichtung bewunderte und beneidete und die heute ein Lieblingsgegenstand kultur müder Dichter ist. Und doch ist auch und gerade der «homerische Mensch» nicht ohne eine ganz bestimmte, scharf umrissene «Anthropologie»; er glaubt zu wissen, was rechtes Menschsein ist. Die Frage liegt hinter ihm, er hat eine Antwort gefunden, und er lebt sie aus¹. Der naive Mensch unterscheidet sich vom reflektierten nicht dadurch, daß er nicht um das Menschsein weiß und wissen will, sondern dadurch, daß ihm sein Wissen als gesichert gilt. In diesem Sinn allein gibt es fragelose Existenz. Vor allem aber gibt es eine Sehnsucht nach ihr, es gibt sie als Postulat, als romantische Idealisierung irgendeiner Primitivität. Der seiner Geistigkeit und Kultur überdrüssig gewordene Mensch, «des Treibens müde» geworden, sehnt sich nach der Ruhe des «einfach Daseins»; der von der Unruhe des Fragens abgequälte träumt von der Unmittelbarkeit. Um sich selbst wissen aber ist immer Reflexion, «Zurückbeugung» auf sich selbst; also soll es kein um Sichselbstwissen geben! Reflexion ist eine Krankheit; der gesunde Mensch reflektiert nicht, er lebt. Er «läßt seine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut», er ist Mensch, ohne zu wissen und ohne zu fragen, was es um den Menschen sei.

Die Gründe dieser Sehnsucht sind, wie wir noch sehen werden, nicht oberflächlicher Art und nicht bloß eine Müdigkeitserscheinung. Aber das ändert nichts daran, daß sie ein Trugbild erzeugt. Der Mensch, der nicht um sein Menschsein weiß oder darnach fragt, ist kein Mensch; diese fragelose Existenz ist nicht die menschliche, sondern die anima-

¹ Vgl. Nägelsbach, «Homerische Theologie»; Rohde, «Psyche»; W. Jäger, «Paideia».

liche, und wer sie für richtig hält, täte gut, darüber und über den «Geist als Widersacher» keine geistreichen Bücher zu schreiben. Denn wer wird glauben, daß man durch Bücherlesen den Weg zur fragelosen Existenz zurückfinden könne?

Das Wissen und Wissenwollen um das Menschsein hängt mit der Natur des Wollens selbst unauflöslich zusammen. Das «Ich will dies oder das» ist vom «Ich bin so und so» und «Ich will so und so sein» unabtrennbar. In meinem Willen spiegelt sich immer mein Selbstverständnis. Selbstverständnis und Selbstbestimmung sind zwei Seiten einer und derselben Urtatsache, das Wollen und das Tun sind immer zugleich eine Demonstration und Auslegung des Sichselbstverstehens – ob nun dieses Verstehen ein wahrhaftiges oder ein nur scheinbares sei. Die Zwecke und Ziele, die mein praktisches Verhalten bestimmen, stehen nicht nur untereinander in einem geheimen oder offenen *Zusammenhang*, sondern auch mit dem *Bild*, das ich mir vom richtigen oder glücklichen oder wahrhaften oder guten «Leben» – und das heißt immer vom Menschenleben – mache. Auch wer eines Tages beschließt, sich um keine Fragen nach dem Menschsein mehr zu kümmern, tut so auf Grund eines, ihm vielleicht unbewußten, Bildes vom richtigen Leben; und was er hinfort tut oder «lebt», ist, sofern er nicht in tierischer Dumpfheit versinkt, immer noch und immer wieder bestimmt von jenem heimlichen *Zusammenhang*.

Dieser Gedankenzusammenhang ist freilich nur eine der Komponenten, die unsere Wirklichkeit bestimmen. Der Mensch ist nicht schlecht hin – wie Fichte meint – das, was er will und liebt, sondern er ist auch das, was er nicht will und nicht liebt, er ist auch ein «Zufälliges», durch Geburt und Schicksal, durch das unaufhellbare und oft genug widerwillig erlittene Kräftespiel der umgebenden Wirklichkeit, die auf uns einwirkt. Aber jene Komponente der Zweck- und Zielsetzung fehlt nie, und sie ist es, die unserem Leben das Gepräge des Eigenlebens und der spezifischen Menschlichkeit gibt. Es gibt eine unentrinnbare *Systematik* unserer Zwecke und Ziele. Ich will dies oder das, weil ich jenes will, und ich will jenes, weil ich ein noch fundamentaleres Anderes will. Ich mag diesem Letztbegründenden Namen geben, welche ich will – Glück, Sinn, Wert, göttliche Bestimmung oder was immer, so ist ja damit noch nicht der führende, Willen und Tat bestimmende Inhalt meiner Zwecke

ausgesprochen. Dieser Inhalt aber kommt aus dem, was ich mir unter dem wahrhaft menschlichen oder glücklichen oder gottbestimmten oder sinnvollen Leben, das heißt Menschen-Leben denke, mag auch dieses «Denken» ein sehr hintergründliches und zum großen Teil unbewußtes, etwas mehr «Gefühltes» oder Bildmäßiges als ein klar formulierter Gedanke sein¹.

Dabei ist noch eines zu beachten. Wenn wir, aufmerksam geworden auf diese innere Systematik des praktisch tätigen Lebens, auf diese hierarchische Ordnung der Zielsetzungen, die alles bestimmende Spitze dieser Hierarchie die Dominante nennen, so dürfen wir uns darüber nicht täuschen lassen, daß die bewußte, die sozusagen offizielle Dominante durchaus nicht die tatsächliche zu sein braucht. Es gibt Menschen mit einem elaborierten System bewußter, von ihnen «offiziell» ausgesprochener und vielleicht sogar verkündeter Zwecke, mit einer sehr idealen Zweckspitze oder Dominante, die aber in ihrem tatsächlichen Leben nicht im geringsten nach diesen proklamierten Zwecken oder Zielen leben – vielleicht ohne sich dieses Widerspruchs recht bewußt zu sein. Das hindert aber nicht, daß auch ihr tatsächliches Handeln einen zwar heimlichen, aber nichtsdestoweniger straffen innern Zusammenhang, nur von ganz anderer Art, hat, weil er nämlich von einer anderen, «inoffiziellen» Dominante beherrscht ist. Auf dem Nachweis dieses Dualismus ist das Geschichtsbild von Karl Marx, seine Lehre von den Ideologien und den ihnen gar nicht entsprechenden tatsächlichen Wertsystemen gegründet, und ein Ähnliches leistet, wenn auch mit ganz entgegengesetzten Mitteln, die Hintergrundpsychologie Nietzsches, mit der er den offiziellen Lügen der Menschheitsgeschichte auf den Grund zu kommen sucht. Aber Marx wie Nietzsche kommen nicht darum herum, das tatsächliche Verhalten der Menschen zwar nicht vom «offiziellen», aber von einem anderen, ebenfalls hierarchisch geordneten Wertsystem her zu begreifen, das letztlich wiederum in einem bestimmten Verständnis des Menschen gipfelt. Wir können darum hier für unsere Zwecke diesen Unterschied des «offiziellen» und des «inoffiziellen» Wertsystems und Selbstverständnisses auf sich beruhen lassen, da es hier nur darauf abgesehen ist, das Vorhandensein irgendeines solchen Systems als Voraussetzung und treibende Kraft des menschlichen Handelns und

¹ Vgl. mein Buch «Das Gebot und die Ordnungen», 1. Kapitel.

Lebens nachzuweisen. Das menschliche Leben ist immer – nicht ausschließlich, aber auch und wesentlich – bestimmt von diesem Wertesystem, das wiederum im Selbstverständnis des Menschen wurzelt.

Wie sollte es anders sein! Ist doch unser Lieben und Hassen, unser Wünschen und Fürchten, unser Begehren und Verabscheuen nicht ein zufällig zusammengeratenes Triebbündel, sondern – sofern es eben ein menschliches ist – etwas aus *einer* Quelle Fließendes. Der Mensch will «etwas überhaupt», und darnach bestimmt sich, was er im einzelnen will. Sogar noch im Grenzfall des Menschen, nämlich dessen, der «sich überhaupt gehen läßt», ist wenigstens noch eine Spur dieser Systematik aufzufinden, eben in dieser Konstanz des Sichgehenlassens, das die Sprache mit Recht durch ein, wenn auch paradoxes *verbum activum*, «sich gehen lassen», bezeichnet. Das Tier läßt sich nie gehen; dazu fehlen ihm die Voraussetzungen, nämlich die Möglichkeit, sich nicht gehen zu lassen, nach einer anderen Logik als der seiner Triebe zu handeln.

Wie sehr das *Selbstverständnis* des Menschen – sogar das bewußte und ausgesprochene – die *Lebenswirklichkeit bestimmt*, darüber gibt uns die Geschichte Aufschluß. So hat zum Beispiel das stoische Selbstverständnis des Menschen das römische Recht und durch es die ganze europäische Rechtsentwicklung bestimmt, bis hin zu Rousseaus *Contrat social* und den Ideen der Französischen Revolution und darüber hinaus bis zum modernen Sozialismus und Kommunismus¹. So ist – oder war? – die Kultur Chinas beherrscht von den klassischen Idealen der Pietät und der Einordnung, die die großen Lehrer der Frühzeit geschaffen und durch das von ihnen ins Leben gerufene Bildungssystem von Generation zu Generation vermittelt hatten. Was für ein starres Gepräge hat nicht die indische Gesellschaft und das ganze indische Leben durch die religiöse Lehre vom Menschen, wie sie «Manus Gesetzbuch» kanonisierte, erhalten², und wie hat endlich das Menschenbild des Christentums den Völkern Europas, trotz all den ungeheuren Gegenkräften, die in und außerhalb der Kirche wirksam waren, seinen Stempel aufgedrückt! Dies sind nur einige Beispiele dafür, wie ein bestimmtes Bild vom Mensch-

¹ Troeltsch, «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen», «Ges. Schriften», I, S. 156–178, und IV, S. 166–191. Dilthey, «Ges. Schriften», II, S. 246–282.

² Vgl. zum Beispiel: A. Geiger, «Die indoarische Gesellschaftsordnung», 1935, und Max Webers «Religionssoziologie», Bd. 2.

sein – sei es vom empirischen oder vom gesollt-idealen – die geschichtliche Wirklichkeit auf Jahrtausende hinaus bestimmen kann und bestimmt hat. Daß neben diesen «offiziellen» Dominanten auch die von Marx, Nietzsche und Freud aufgedeckten «inoffiziellen» Bilder vom Hungermenschen, vom Machtmenschen und Sexualmenschen keine kleine Rolle spielten, ist kein Gegenbeweis, sondern zeigt nur nochmals auf anderer Linie dasselbe: das Selbstverständnis des Menschen bestimmt sein Leben. Wir fügen nochmals die Einschränkung hinzu: es bestimmt sein Leben zusammen mit den «zufälligen» Gegebenheiten des Daseins und der Umwelt.

Jede Kultur hat ihr Gesicht und hinter dem Gesicht ihre Seele. Wohl sagt Spenglers Behauptung, die Religion sei die Seele jeder Kultur, zuviel; aber unwidersprechlich bleibt seine These von der – relativen – systematischen Einheit jeder Kultur und der Bestimmtheit dieser Einheit durch ihre «Seele». Diese «Seele» aber können wir mit mehr Recht im menschlichen Selbstverständnis als in der Religion erkennen. Die Kultur der Renaissance zum Beispiel hat zweifellos ihr scharf geprägtes Gesicht und als ihre Formkraft: ihre «Seele». Aber wer wollte diese in der Religion der Renaissance sehen und nicht vielmehr im «Lebensgefühl», und das heißt eben im Selbstverständnis des Menschen, das ihr, gerade im Gegensatz zu den religiösen Mächten vor und neben ihr, das durch alle Äußerungen hindurch herrschende Gesetz und Gepräge gab!¹ Ebenso wird wohl kaum jemand behaupten, daß unser technisches Zeitalter seine – auch ihm zweifellos eigene – relative Wesenseinheit in seiner Religion habe und nicht vielmehr in dem besonderen Selbstverständnis des Menschen als *homo faber*, als technischem und naturwissenschaftlichem Menschen. Daß aber das Selbstverständnis des Menschen auch ein religiöses, sogar ein kirchlich-religiöses oder ein theologisches sein kann, dafür sind wieder andere Epochen, wie das 12. und das 16. Jahrhundert, Beweis genug. Noch in einem zweiten hat Spengler recht, nämlich darin, daß die Lebendigkeit des spezifisch Menschlichen, der Humanitätsgehalt einer Kultur, durch die Verbundenheit mit einer lebendigen religiösen Tradition bedingt ist. Für jede Kultur, für jede Geschichtsepoche gilt der Satz: Sage mir, was für einen Gott du hast,

¹ Vgl. Jacob Burckhardt, «Die Kultur der Renaissance», insbesondere «Die Entdeckung des Menschen».

und ich will dir sagen, wie es um deine Menschlichkeit steht. Eine rein säkulare Kultur wird immer der tieferen Menschlichkeit bar sein, was in der Umkehrung heißen würde, daß die reinste Menschlichkeit dort zu finden ist, wo nicht der Mensch, sondern Gott in der Mitte steht; doch soll die Wahrheit dieses Satzes erst später geprüft werden.

In welch erstaunlichem Maße und in welcher Weise eine bestimmte Anschauung über das Wesen des Menschen die praktische Wirklichkeit des Menschenlebens – sowohl das des einzelnen wie dasjenige ganzer Kulturkreise – zu bestimmen imstande ist, möge in Kürze an einigen besonders deutlichen Beispielen aus der Neuzeit dargestellt werden. Aus ihnen erhellt auch, wie die «Lösung» bestimmter praktischer Probleme einer Zeit, wie etwa der Rassenfrage, des Wirtschaftsproblems und der Gestaltung des sexuellen Lebens, immer in bestimmten Anschauungen vom Wesen und der Bestimmung des Menschen ihren entscheidenden Grund hat. Was die einflußreichsten Denker der letzten Generationen, diejenigen, deren Gedanken fähig waren, nicht bloß andere Denker, sondern die breiten Massen und durch sie das politische Geschehen entscheidend zu bestimmen, was einen Charles Darwin, einen Friedrich Nietzsche und einen Karl Marx miteinander verbindet, ist die Tatsache, daß jeder von ihnen durch sein Bild vom Menschen, durch seine «Anthropologie», über einen beträchtlichen Teil der Menschheit direkt oder indirekt Macht gewonnen hat. Nicht ihre wissenschaftlichen oder philosophischen Systeme, sondern ihr Menschenbild hat, ob sie es wußten und wollten oder nicht, Geschichte gemacht.

Darwin ist, wenn nicht der erste, so doch der eindrucksmächtigste unter den Denkern, die das Menschenleben unter biologische Kategorien stellten. Ich spreche hier nicht von der naturwissenschaftlichen Bedeutung von Darwins Arbeit; sie ist – man mag im übrigen über den «Darwinismus» denken wie man will – von niemandem in Frage gestellt, ist aber für uns nur sehr indirekt von Belang. Nicht «die Entstehung der Arten» als wissenschaftliche Theorie von der Genesis der Lebensformen, sondern seine Einbeziehung des Menschen in den biologischen Entwicklungsprozeß und die *Erklärung aller menschlichen Lebensformen aus biologischen Werdegsetzen* ist es, was Darwins Lehre zu einer Großmacht unserer Zeit machte. Der Mensch versteht sich selbst als «Lebewesen», in Kontinuität mit allen übrigen Lebewesen, und die

Gesetze seines Lebens sind biologischer Art. Das ist eine These, die auch der einfache Mann verstehen kann, die an etwas ihm selbst Vertrautes appelliert und es rechtfertigt. Die These selbst ist nicht neu, aber neu ist ihre wissenschaftliche Rechtfertigung und die allgemeine Billigung, die ihr, im Zeitalter der Naturwissenschaft, aus dieser ihrer «Wissenschaftlichkeit» erwächst. Die Popularisatoren dieser Theorie finden oben und unten, bei den Gebildeten und bei den breiten Volksmassen bereitwilligstes Gehör. Das Zeitalter des Humanismus wird vom Zeitalter des Biologismus abgelöst; das *humanum* – das, was den Menschen von allem Untermenschlichen unterscheidet – geht unter in der Anschauung, daß der Mensch doch wesentlich ein Tier sei «wie die anderen Lebewesen». Eine der praktischen Folgerungen aus dieser allgemeinen These ist das Verständnis des Menschen unter dem Gesichtspunkt «Rasse». Die Einheit des Menschengeschlechts wird zweifelhaft, die Verschiedenartigkeit und Verschiedenwertigkeit der einzelnen Rassen tritt in den Vordergrund und wird zu einem politischen, vor allem kulturpolitischen Leitmotiv. Die Anthropologie Darwins wird, in ihren Folgerungen, die er nicht selbst gezogen hat, zu einem Hauptfaktor staatlicher Gesetzgebung und staatlichen Handelns¹.

Von viel komplizierterer Art ist das Menschenbild Nietzsches und seine geschichtliche Auswirkung. Aber was immer der Anteil des humanistischen Idealismus und der humanistischen Romantik an seinem Gedanken vom Menschen sein mag, so ist doch auch hier das eigentlich Durchschlagende das naturalistische Element. Was von Nietzsche wirksam wird, ist im wesentlichen sein *vitalistischer Dynamismus*, seine Lehre vom Menschen als Trieb- und Instinktwesen. Die Rechtfertigung ist hier keine wissenschaftliche, sondern eine philosophische, ja man möchte fast eher sagen: eine prophetische. Nietzsche weiß sich als Verkünder eines neuen Menschen, des Menschen nämlich, der nicht mehr dem Geist, sondern dem Leben die erste Stelle einräumt, und zwar einem «Leben», das wesentlich als Triebstärke, Instinktsicherheit und «Ausleben» verstanden wird.

Auch hier mußten zweifellos zuerst Vereinfachungen und Umsetzungen Platz greifen, ehe aus den Gedanken des überkultivierten und übersensiblen humanistischen Philosophen brauchbare Schlagworte für den

¹ Typisch dafür ist das bekannte Buch: Günther, «Rassenkunde des deutschen Vol-

politischen Kampf gewonnen wurden. Aber sie wurden gewonnen, und sie haben Geschichte gemacht. Sowohl der italienische Faschismus wie der deutsche Nationalsozialismus sind ohne Nietzsche undenkbar. Der unmittelbare Einfluß Nietzsches auf das Denken des Duce ist bekannt, während er beim deutschen Führer wohl eher ein indirekter ist. Der Nationalsozialismus entspringt einer Anschauung vom Menschen, die man als Vitalismus bezeichnen kann und unter deren Hauptschöpfern an erster Stelle Friedrich Nietzsche genannt werden muß – mögen im übrigen manche seiner Anschauungen zu den im Dritten Reich geltenden stimmen oder nicht¹.

Das dritte Beispiel, Karl Marx, übertrifft die beiden anderen, sowohl was die Bedeutung des Menschenbildes als solche, als auch was ihre direkte Auswirkung im politischen Feld betrifft. Der Marxismus ist nicht zuerst eine wirtschaftliche oder soziologische Theorie, sondern auch er ist, vor allem, eine Anthropologie, ein bestimmter Versuch, das Wesen des Menschen zu bestimmen. Er hat, bei aller sonstigen Verschiedenheit, mit denjenigen Darwins und Nietzsches den Positivismus, das Absehen von aller transzendenten, metaphysischen oder religiösen Begründung gemein. Nicht die nationalökonomische Wert- und Kapitaltheorie und deren wissenschaftliche Begründung, auch nicht die Beweise der ökonomischen Geschichtsauffassung – des sogenannten Geschichtsmaterialismus –, sondern das *Menschen- und Gesellschaftsideal von Karl Marx* ist es, was den modernen Sozialismus geschaffen und zu einer geschichtlichen Macht ersten Ranges gemacht hat. Dieses Menschen- und Gesellschaftsideal, das zugleich den Maßstab für die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft hergibt, ist selbst ein nicht leicht durchschaubares oder analysierbares Gebilde. Es ist aus jüdisch-christlichen, aus stoisch-rationalistischen und aus modern-naturalistischen Elementen zusammengewoben. Die Idee der Menschenwürde und der Gerechtigkeit, die der Identität von Menschenidee und Gemeinschaftsideal, und

kes». Vgl. dazu die immer noch lehrreiche Schrift von Hertwig: «Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus».

¹ Das Werk Nietzsches zeigt ein zunehmendes Übergewicht der naturalistischen über die klassisch-humanistischen Elemente, während allerdings das Formale, das prophetische Bewußtsein und der imperativische Charakter der Wertlehre weder aus dem Naturalismus noch aus dem Humanismus, sondern nur aus dem biblischen Hintergrund zu verstehen sind. Nietzsche nährt sich und wächst an seinem Gegner: Jesus Christus.

endlich das Verständnis der Geschichtlichkeit des Menschseins sind wohl darin die entscheidenden Elemente. Aber was immer sein Gehalt oder sein Ursprung sein mögen: diese Idee vom Menschen ist es, die die proletarischen Massen wachgerufen und zu einer Einheit des Wollens und Handelns zusammengefaßt hat, der wenigstens in einem der heutigen Großstaaten durchschlagender politischer Erfolg zuteil geworden ist. Der Glaube an sich selbst, an den proletarischen Menschen, an seine Idee, seine Macht und sein Recht – das ist die eigentliche Triebkraft der proletarischen Revolution. Nicht der Wirtschaftstheoretiker, sondern der Anthropologe Karl Marx hat Geschichte gemacht¹.

Noch ein letztes, viertes Beispiel sei angeführt, das uns die Auswirkung einer Anthropologie weniger im Feld des politisch-öffentlichen, als vielmehr in dem des Privatlebens und der Sitte zeigt: Sigmund Freuds Sexualtheorie und Lehre vom Unbewußten. Auch sie interessiert uns hier nicht als medizinisch-therapeutische oder als psychologisch-wissenschaftliche Angelegenheit, sondern als allgemeine Lehre vom Menschen. Der Mensch ist wesentlich Sexualtrieb – bei Adler wesentlich Machttrieb, bei Jung *libido* in einem weiteren und unbestimmteren Sinne des Wortes – und ist vor allem vom Unbewußten her zu verstehen². Die neue wissenschaftliche Theorie zeigt nicht nur, daß es so ist, sondern daß es sinnlos und gefährlich ist, irgendein Seinsollen gegen dieses Sein auszuspielen. Die Lehre rechtfertigt den *Menschen als Sexualwesen*, sie gibt ihm das Recht, sich vor allem von seiner Sexualität her zu begreifen. Auch hier ist, wie in den anderen Fällen, die einfache These eingebettet in ein kompliziertes System wissenschaftlicher, zum Teil auch philosophischer Argumentation. Aber nicht diese Argumente sind das Wirksame, sondern die These selbst, das Menschenbild, das zu einer praktischen Leitidee zu werden vermag und auch bereits weithin geworden ist. Das sexualistische – in einem erweiterten Sinne: das erotische – Menschenbild ist heute auch in der schönen und populären Literatur eine Macht, die das praktische Leben der Menschen weithin bestimmt³.

¹ Vgl. «Orient und Okzident», Juni 1936: «Die biblische Botschaft und Karl Marx», von F. Lieb und N. Berdiajew. Dazu: Allwohn, «Die marxistische Anthropologie und die christliche Verkündigung», in: «Imago Dei», herausgegeben von Bornkamm, 1932.

² Gerh. Adler, «Entdeckung der Seele. Von S. Freud und A. Adler zu C. G. Jung», 1934.

³ Als Beispiel für viele: D. H. Lawrence für die englische und der spätere Gerh. Hauptmann für die deutsche Literatur.

So verschieden auch diese vier Denker, so entgegengesetzt in manchen Punkten ihre Absichten und die Art ihres Lehrens sein mögen, so zeigen sie uns doch gemeinsam ein Dreifaches. Erstens, daß es die Interpretation des Menschen ist, wodurch Gedanken Geschichte machen. Zweitens, daß es bewußt positivistische oder gar atheistische Menschenbilder sind, die das Denken unseres Jahrhunderts am meisten bestimmt haben. Drittens – und das ist zum Bisherigen hinzuzufügen –, daß auch diese zu geschichtsbildenden Faktoren nur dadurch werden konnten, daß sie selbst irgendwie zur Religion oder zum Religionsersatz wurden. Es gibt heute wieder *Blut-, Macht- und Sexualreligion* wie in der vorchristlichen Zeit. Solange die Idee vom Menschen – welcher Art sie auch sei – nicht in die Sphäre des Absoluten, des Unbedingten erhoben wird, wird sie nicht wahrhaft geschichtsbildend, bleibt sie mehr oder weniger Privatangelegenheit, von mehr akademischer als Wirklichkeit bestimmender Bedeutung. Es ist so, wie wir im vorigen Kapitel andeuteten: die Dimension des Absoluten bleibt, auch wenn sie bewußt von aller religiösen Mythologie gesäubert wird, nicht unbesetzt. Nicht ob der Mensch, wenn er sich selbst zu verstehen versucht, ein Absolutes setzt, sondern was für eines und von welcher Art seine Beziehung zu ihm sei – das unterscheidet die verschiedenen Menschenverständnisse. Der Mensch hat immer Gott oder Abgott.

Zum Schluß dieses kurzen Überblicks wollen wir uns aber auch der Tatsache erinnern, daß alle diese modernen Anschauungen des Menschen von sich selbst, die wir zunächst als positivistisch-atheistisch bezeichnen müssen, die beiden älteren Haupttraditionen, die unsere Kultur gestaltet haben, die biblisch-christliche und die platonisch-idealistische wohl zurückgedrängt, aber nicht beseitigt haben. Noch immer wird das individuelle und soziale Ethos aus diesen tiefen Wurzeln genährt. Was in den Institutionen unseres Rechtslebens und unserer sozialen Fürsorge, was in unserer Sitte, in unseren Anschauungen von gut und böse, erlaubt und unerlaubt, edel und gemein, heilig und verrucht von dorthier lebendig ist, hat noch nie jemand auch nur einigermaßen erschöpfend darzustellen vermocht. Und ob dieser Anteil ein abnehmender ist oder nicht, ist in der Regel mehr Sache der persönlichen Überzeugung als des Nachweises. Das Neue pflegt sich lauter geltend zu machen als das Alte. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, das eine gegen das andere abzuwägen;

es kam nur darauf an, in Erinnerung zu rufen, daß ebenso wie die neuen Menschenbilder auch das christliche und das antik-humanistische sich als Wirklichkeit bestimmende Mächte geltend machen, heute so gut wie vorzeiten.

DRITTES KAPITEL

DIE MANNIGFALTIGKEIT DER ANSCHAUUNGEN VOM MENSCHEN

Wir *müssen* wissen, was es um den Menschen ist; denn mit allem, was wir tun, geben wir Antwort, müssen wir Antwort geben auf die Frage, wie wir uns selbst, unser Leben verstehen. Wo aber sollen wir die rechte Antwort hernehmen? Eine fast unabsehbare Mannigfaltigkeit von Lehren und Anschauungen breitet sich vor uns aus – welche von ihnen ist die richtige? Gibt es vielleicht gar keine richtige, sondern nur Fragmente, hier ein Stück, dort ein Stück, aber keine, die alle diese Einzelkenntnisse zur Einheit verbindet? Diese Anschauung hat viel für sich und würde dem nicht einheitlichen, sondern «zusammengesetzten» Wesen des Menschen entsprechen. Ist doch der Mensch wirklich eine Größe, die den verschiedensten Seinsbereichen angehört; dem der anorganischen, der vegetativen, der animalischen, der psychischen, der geistigen und vielleicht irgendeiner transzendenten Wirklichkeit. Sollte es nicht so sein, daß sich von jedem dieser Standorte aus eine besondere Sicht ergibt, die je für sich richtig und doch nie die einzig berechnigte, sondern ergänzungsbedürftig ist? Warum nicht? Warum sollten wir nicht allen Kundigen dieser verschiedenen Wirklichkeitsbereiche das Wort geben?

Der Mensch, *ein Stück der physikalisch-chemischen Welt*, dem Gesetz der Schwerkraft unterworfen wie jedes andere, ein Stück Materie, aus Wasserstoff, Kohle, Stickstoff, Phosphor, Kalk und dergleichen zusammengesetzt. Es geht auch nicht an, dieses physikalisch-chemische Substrat als Bagatelle, als bloß äußeres Gehäuse, in dessen Innern erst der eigentliche Mensch sitzt, anzusehen. Ein wenig Schilddrüsensekretion mehr oder weniger bestimmt nicht nur die ganze körperliche Entwicklung, sondern auch die psychisch-geistige; ein Schlag auf den Kopf – das heißt eine rein physikalische Bewegung, eine Molekülverlagerung – kann das Genie zum Idioten machen und der Existenz des Mächtigsten ein Ende setzen. Kein Wunder, daß man seit Demokrit immer wieder

den Versuch gemacht hat, den ganzen Menschen aus dieser Physis zu erklären. Dieser Versuch ist gerade heute, im Zeitalter der Chromosomen- und Hormonforschung wieder aufs neue aktuell geworden. Es ist leicht zu begreifen, daß besonders der Arzt, der jeden Tag die physikalisch-chemische Bedingtheit des ganzen menschlichen Lebens beobachtet und fast ausschließlich hier den Einsatzpunkt seines Wirkens findet, immer wieder dem Reiz dieser Versuchung erliegt.

Eine Versuchung ist es, und einem Irrlicht jagt er nach, wenn er das ganze Wesen des Menschen *allein* so verstehen will, so gewiß das ganze Wesen des Menschen *auch* unter diesem Gesichtswinkel verstanden werden soll. Neben und über die materialistische Theorie stellt sich die organisch-zoologische: der *Mensch ein Lebewesen, animal*, von besonders komplizierter Anlage, mit besonders hochdifferenziertem Zentralnervensystem, das ihm seine biologische Überlegenheit über die anderen Spezies verleiht. Der moderne Entwicklungsgedanke, der die starre Scheidung der Arten in ein fließendes Kontinuum verwandelt hat, ist durch eine solche Unsumme von Beobachtungen und gesicherten Tatsachen gestützt, daß sich seiner Argumentation kein Einsichtiger zu entziehen vermag. Der Mensch, der letzte – vielleicht unter gewissen Aspekten der höchste – Sproß am Säugetierstamm! Warum nicht? Daß der Mensch Seele hat und daß Seele nicht ohne weiteres mit Organismus identifizierbar ist, braucht deswegen nicht gelegnet zu werden. Hat denn etwa das Tier keine Seele? Sind denn die Instinkte des Menschen – mögen sie auch durch die einseitige Entwicklung des Gehirnverstandes verkümmert sein – wesentlich andere als die des höheren Säugetieres? Die althergebrachte Anschauung, daß der Verstand die Grenze zwischen Tier und Mensch bilde, ist nicht mehr zu halten. Mögen auch die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen die des Tieres hundertfach übertreffen, so ist doch eine feste Grenze hier nicht zu erkennen, sondern überall zeigen sich fließende Übergänge. Hat nicht gerade der Mensch von heute allen Anlaß, sich nicht allzu hoch über seine Mitkreaturen zu erheben, er, dessen tierische Triebgebundenheit vor aller Augen liegt? Daß der Mensch neuerdings sich selbst sogar als besonders degeneriertes Tier aufgefaßt hat, wollen wir wenigstens als Zeichen der Zeit notieren und das Körnlein Wahrheit, das auch in dieser bizarren Theorie steckt, nicht übersehen.

Aber allen Angriffen durch den neuzeitlichen Naturalismus zum Trotz besteht auch heute noch, wohlbegründet und unwiderlegt, die Anschauung, daß der Mensch nicht nur graduell, sondern prinzipiell vom Tier verschieden sei, durch ein Etwas, das dem Tier, auf allen Stufen seiner Entwicklung, und im unbedingten Sinne nicht bloß graduell, fehlt, wovon auch nur eine Spur zu entdecken bis jetzt nicht gelungen ist: die Vernunft oder der Geist im Sinn des Vermögens, Ideen zu erfassen und auszudrücken. «Der Mensch allein, sofern er Person ist, vermag sich über sich als Lebewesen emporzuschwingen und von einem Zentrum gleichsam jenseits der raumzeitlichen Welt aus alles, und darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen.» – «So ist der Mensch das sich selbst und der Welt überlegene Wesen. Als solches Wesen ist er auch der Ironie und des Humors fähig, die stets eine Erhebung über das eigene Dasein einschließen.» – «Die Fähigkeit der Trennung von Dasein und Wesen macht das Grundmerkmal des menschlichen Geistes aus.» – «Der Mensch vermag die Dreiheit als Anzahl von drei Dingen von diesen Dingen loszulösen und mit der Zahl drei als einem selbständigen Gegenstand nach dem inneren Erzeugungsgesetz der Reihe solcher Gegenstände zu operieren. Das Tier vermag nichts dergleichen¹.»

Der Mensch hat vermöge seines Geistes, seiner Vernunft die *Fähigkeit, Kultur zu schaffen*. Das ist seine *humanitas*, das, was ihm allein unter allen lebenden Wesen eigen ist, was ihn grundsätzlich von allen *zoa* unterscheidet. Mag das Tier Anfänge von Zivilisation und Technik haben, das heißt künstlich geschaffene Mittel der Lebenserhaltung, so hat es doch nicht den geringsten Anfang von Kultur. Der Mensch allein hat Wissenschaft, das heißt Forschung allein um der Wahrheit willen; er allein hat Kunst, das heißt Gestaltung allein um des Schönen willen, Religion, das heißt Verehrung allein um des Heiligen willen. Der Mensch allein hat Sprache; das Zeichengebungssystem der Tiere, die mit Unrecht so genannte Tiersprache, ist – wie Wilhelm von Humboldt ein für allemal nachgewiesen hat² – etwas grundsätzlich anderes als die menschliche Sprache. Denn die Sprache ist gerade durch das geformt, was dem Tier fehlt: den Allgemeinbegriff, die Idee. Dieser Gegensatz

¹ Scheler, «Der Mensch im Kosmos», S. 57 ff.

² W. von Humboldt, «Sprachphilosophische Werke», hrsg. von Steinthal, S. 51.

ist schroff, unvermittelt die Scheidelinie zwischen dem *humanum* und dem Untermenschlichen: das Tier bleibt am sinnlich Gegebenen haften, und sein Interesse geht darüber, über seinen biologischen Lebensbereich nicht hinaus. Der Mensch aber ist – auch wenn er von diesem Können keinen Gebrauch macht – dieses Hinausgehens fähig, durch seinen Geist, seine Vernunft. In dieser Fähigkeit hat er seine Humanität. Diese Humanität aber ist erst das eigentlich Menschliche. Wer vom Menschen sprechen will, muß also von seiner Humanität, seiner Kulturfähigkeit, seiner geistigen Bestimmung sprechen.

Damit betreten wir den Boden, den die philosophische Lehre vom Menschen seit ihren ersten großartigen Entwürfen durch Plato und Aristoteles allen Versuchen gegenüber, den Menschen naturwissenschaftlich oder psychologisch vom Sinnlich-Gegebenen und Psychisch-Erfahrbaren her zu verstehen, siegreich behauptet hat, das *humanistisch-idealistische Selbstverständnis* des Menschen. Im Geiste tut sich eine neue Dimension des Seins auf: die Bestimmtheit des Hier durch ein Dort, des Bedingten durch ein Unbedingtes, des zufälligen So-oder-So-Seins durch eine Norm der Notwendigkeit, des Unvollkommenen durch das Vollkommene, des Wechselnden durch das Ewig-Gültige. In allem spezifisch Menschlichen ist diese Bezogenheit auf ein Jenseits, ein Transzendentes nachzuweisen – sei es in der formal-logischen Gesetzmäßigkeit des Denkens, sei es inhaltlich in der Wahrheitsidee, in der Idee der Gerechtigkeit oder des Guten, in der Idee des Schönen oder des unbedingt Sinnvollen. Der Mensch ist der Ideenträger, der Ideengestalter, das eigentliche «Wesen» des Menschen, im Unterschied zu seiner «zufälligen Erscheinung», ist die Idee selbst. Mannigfaltig sind, vom ersten schöpferischen Wurf Platos bis auf Leibniz, Kant, Fichte, Hegel und ihre Nachfolger in der neuesten Zeit, die Ausdrucksformen dieses einen Grundgedankens, und unermeßlich ist in unserer Geschichte ihre Wirkung. Aber das Glaubensbekenntnis des Idealismus ist immer das eine: der Mensch ist wesentlich Geist und darum unsterblich, ewig, göttlich seinem innersten Wesenskern nach. Alles Sterbliche, Verkehrte, Sinnwidrige, Begrenzte aber ist «unwesentlich», irgendwie fremde Zutat, vielleicht sogar bloßer Schein. Mag der Mensch nach seiner empirischen Erscheinung unfrei sein – als *homo noumenon* gehört er zu einer ganz anderen Welt, zur Welt der Freiheit, der Ewigkeit und Vollkommen-

heit. Ja, aus dem Fernen Osten, wo man mit dieser lästigen irrationalen Wirklichkeit leichter fertig wird als im realistischen Westen, tönt dieses Evangelium noch kühner und voller: *Atman ist Brahman*¹, der Geist in uns – das Subjekt-Sein – ist dasselbe wie der Allgeist; *tat tvam asi*, «das» – nämlich das All, die Gottheit, das Eine – «bist du», der erkennende Mensch².

Nicht bloß aus philosophischer Denkarbeit, sondern auch *aus mystischer Versenkung* steigt diese Erkenntnis auf. Wer in dieser Versenkung sich loslöst vom Schein der Dinge, wer der Welt «entwird», wer hinabsteigt in den innersten Seelengrund oder in der *Ek-stasis*, in der mystischen Entrückung den Kerker dieser Leiblichkeit verläßt, der erfährt es auch so. Er erschaut seine Einheit mit dem Prinzip alles Seins und Lebens, dem wandellosen, ewigen Sein, er erkennt keinen Gegensatz und keine Trennung mehr zwischen dem Einen und dem Selbst, er ist an den Punkt gelangt, wo das Ganz-Andere und das Ich eins sind. Diese Mystik ist weder örtlich noch zeitlich gebunden; mag Indien ihr Ursprungsland sein oder nicht, so hat sie sich doch überall heimisch gemacht, im vorchristlichen und christlichen Europa so gut wie in Asien; sie hat ihre Parallele in Afrika und bei den «Primitiven» Amerikas. Sie ist heute Religion der Gebildeten und Wissenden so gut wie vor dreitausend Jahren, sie verbindet sich heute mit der neuesten Form der Psychologie so gut wie zur Zeit der ersten Jogis. Und ihre Varietäten, zahllos wie die des Idealismus, lassen doch die eine Grundform der Seelen- oder Menschen-schau erkennen³.

Eine ihrer Abarten dürfen wir um ihrer besonderen Wirkung in der Neuzeit und Gegenwart willen nicht übergehen: *die romantische*, eine Zwischenform der organologischen und der mystischen Anschauung. Ihr Ausgangspunkt und Grundprinzip ist «die Seele», im Unterschied zum Geist. Diese «Seele» ist, durch das Mittelglied des Unbewußt-Seelischen, die Formkraft des Organismus, das, was ihn zum lebendigen Ganzen macht; sie ist andererseits der Mutterschoß, aus dem das geistige Leben entspringt. Aber sie ist ursprünglicher, tiefer, abgründiger als der Geist. Im Geist entstehen die Gegensätze, das harte Gegenüber, in

¹ Deussen, «Allgemeine Geschichte der Philosophie», I, S. 79 ff.

² Ebenda, S. 37.

³ Otto, «West-östliche Mystik». Lévy-Bruhl, «L'âme primitive».

der Seele aber ist die ursprüngliche Totalität und Einheit. Natur und Geist, Subjekt und Objekt, Realität und Idealität sind eins im tiefsten seelischen Erleben, in jenem nächtlichen Dunkel des Unbewußt-Seelischen, in das die Spaltung noch nicht eingetreten ist, die erst im grellen Tageslicht des Geistes entsteht. Hier im Unbewußt-Seelischen, im Reich der Mütter, ist der Ursprung alles Genialen ebenso wie der schöpferischen Träume. Hier im feurigen Zentrum ist noch alles im Fluß, das an der Oberfläche zu harten Gestalten gerinnt. Hier ist die Wahrheit noch nicht erstarrt zu scharfen, männlichen Begriffen, sondern noch mütterlich weich in Symbolen, Intuitionen und ahnungsvollem Fühlen. Hier im tiefen Mittelpunkt, in diesem Schauen, Ahnen und Fühlen sind wir der Unrealität nahe, dem gegensatzlosen Sein und Leben, dem noch nicht Geschiedenen, dem «Unmittelbaren»¹. Darum ist die Seele und nicht der Geist das wahre Zentrum des Menschen, aber so, daß damit auch der Gegensatz zwischen Mensch und Natur, die hochmütige Erhebung des Sohnes über die Mutter, als die Ursünde oder Lüge erkannt wird. Es sei mir erspart, die geschichtlichen Belege dieser Anschauung von den Mutterkulten der alten Welt bis zu den Romantikern des letzten Jahrhunderts², bis zu Carus' «Psyche», Klages' «Kosmogonischem Eros» und Jungs Seelenmetaphysik im einzelnen beizubringen. Es galt auch hier nur, eine typische und bedeutsame Deutung des Menschenrätsels in wenig Strichen zu charakterisieren.

Vergessen wir aber auch nicht «die Weisheit der Gasse» (Oetinger). Auch der schlichte Mensch, der weder Wissenschaftler noch Philosoph noch Mystiker ist, hat seine Anschauung vom Menschen. Es gibt eine Anthropologie des *sensus communis*, so schwierig sie auch unter allem geschichtlichen Geschiebe der verschiedenen Religionen, Philosophien und wissenschaftlichen Lehren zu entdecken ist. Sie lebt in der Spruchweisheit der Völker und beweist darin ihren *sensus*, ihren Sinn sowohl wie ihr *communis*, ihre allgemeine Verbreitung. Aber nur mit größter Vorsicht läßt sich von ihr reden, denn auf Schritt und Tritt erkennen wir geschichtlich-einmalige Prägungen, die zum *common sense* geworden sind. Wir glauben heute nicht mehr an jene *notiones communes* im Sinne des Cicero, die doch ein Fundament der ganzen mittelalterlichen und

¹ Hermann Kutter, «Das Unmittelbare».

² Vgl. Bäumlers Einleitung zu Bachofens Werken.

neuzeitlichen Anthropologie waren, bis die moderne Geschichtsforschung mit ihnen aufgeräumt hat. Und doch gibt es sie, diese charakteristische Weisheit der Gasse, die Oetinger so sehr liebte und so feinsinnig beschrieb¹. Was sagt sie vom Menschen?

Sie sagt – erstens – alles, was sie sagt, in einer völlig unprinzipiellen, bewußt nicht auf den Grund gehenden Weise. Sie weiß, daß der Mensch Leib, Seele und Geist ist, daß er ebensowohl ein selbständiges Individuum mit eigener Verantwortlichkeit als auch ein an die Gemeinschaft gebundenes Wesen mit der Bestimmung zur Gemeinschaft ist. Sie weiß um seine Freiheit und seine Gebundenheit, um ein Höheres in ihm und um seine Erbärmlichkeit, sie weiß um die Einheit seiner Person und um den Gegensatz in ihm; sie weiß etwas von einer ewigen Bestimmung und weiß auch, daß der Mensch stirbt und daß all sein Leben irgendwie vom Tod her und auf den Tod hin ausgerichtet ist. Sie weiß von der Notwendigkeit der Bewußtwerdung, aber auch von der Not, die darin liegt, und von der Macht des Unbewußten. Sie weiß von der Eigentümlichkeit jedes Einzelnen und dem Gemeinsamen, das alle verbindet. Sie weiß alles, aber sie weiß es so, daß man sie auf nichts richtig behaften kann. Greift man fester zu, so entschwindet es, dieses wunderbar kluge und besonnene und doch wieder so oberflächliche und ungründliche Wissen. Dem, der allzu kühn und eifrig fragt, macht sie ein Schnippchen und kehrt ihm den Rücken, grad wie der Mutterwitz, dies helle, närrische, tiefgründig-leichtfertige Ding.

«Vor» und «unter» aller wissenschaftlichen, aller philosophischen und aller theologischen Anthropologie ist dieses «gewöhnliche», dieses allgemein menschliche, naive, vor-reflektierte Selbstverständnis des Menschen, mannigfaltig verwoben, verdeckt, bereichert und verzerrt von jenen anderen, und doch von ihnen unabhängig². Was uns die Dich-

¹ Oetinger, «Die Wahrheit des Sensus communis oder des allgemeinen Sinnes in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo». Dazu: A. Auberlen, «Die Theosophie F. C. Oetingers».

² Die Ontologie Heideggers ist zum großen Teil nichts anderes als eine philosophische Interpretation des «gewöhnlichen» Menschseins, das Selbstverständnis des unphilosophischen Menschen in philosophischer Auslegung. In ihr sind Fichtesche («Eigentlichkeit»), neuplatonisch-mystische (das Nichts) und christliche Elemente (Schuld, Gewissen, Tod) zu einer mehr eindrucksvollen als innerlich begründeten Einheit verwoben. Das wahrhaft Bedeutende bei Heidegger ist sein Achten auf das «schlichte» Menschsein, das er von Kierkegaard gelernt hat.

ter und Künstler über den Menschen zu sagen wissen, das stammt zumeist aus dieser Quelle. Vielleicht ist das Genie in der Hauptsache gar nichts anderes als ein ungewöhnliches Maß solcher Naivität, die sich gegen alles Konventionelle, Klischeehafte, gegen alle von der Tradition bereitgestellten Fertigformen zu behaupten vermag. Wo aber ein Dichter oder Denker in besonderer Weise in die Tiefe bohrt, da gerät er in dem Maß, als er sich von diesem *sensus communis* entfernt, in den Bannkreis einer wissenschaftlichen, philosophischen oder bestimmten religiösen Anthropologie, wird durch sie gleichzeitig bereichert und verbildet, vertieft und in die Irre geführt; in dem Maß, als die Naivität verschwindet, werden die «Ismen» mächtig – der Realismus, Idealismus, Pantheismus, die je ein Element des menschlichen Wesens zum Deutungsprinzip machen, dadurch vielleicht Erkenntnisse zutage fördern, die den anderen nicht zugänglich sind, aber um den Preis einer Einseitigkeit, die das Bild vom Menschen verzerrt. Nur eine Ausnahme scheint es zu geben. Wo sich die dichterische Naivität der Anschauung des Menschenwesens mit dem christlichen Glauben verbunden hat, da ist – etwa bei Pascal, Kierkegaard, Dostojewski, Gotthelf – eine Durchsichtigkeit der Menschenschau entstanden, die ihresgleichen nicht hat. Das, was der unreflektierte, einfache Mensch, dessen Maximum der echte Dichter ist, vom Menschen weiß, das scheint sich im christlichen Glauben allein zu erfüllen. Doch damit haben wir bereits den Boden der Religion betreten.

Jede Religion hat ihre, aus ihrem eigenen Wesen fließende Anschauung vom Menschen – die homerische so gut wie die ägyptische, die iranische so gut wie die vedische oder hinduistische, die jüdische oder mohammedanische. Jede dieser religiösen Anthropologien ruht auf dem Grund der *common-sense*-Lehre – was nach dem Vorausgesagten freilich etwas höchst Unbestimmtes heißen muß –, vertieft oder erweitert oder bildet sie um in einer Weise, die sich aus dem Grundwesen der betreffenden Religion ergibt, oft zu karikaturenhaften, unverständlich bizarren Gebilden, oft aber auch in einer Weise, die des tiefen Eindrucks auf uns nicht verfehlen kann¹.

¹ Vgl. Stratton, «Psychology of the religious life», ein Buch, das leider unter etwas weniger sinnreichen, formal-psychologischen Gesichtspunkten eine wertvolle vergleichende religiöse Anthropologie bietet; dazu die anthropologischen Partien der vergleichenden «Phänomenologie der Religion» von van der Leeuw.

Trotz aller grenzenlosen und undurchdringlichen Mannigfaltigkeit lassen sich gewisse Richtungen festhalten, in denen die Lehre vom Menschen in der Religion eine Weiterbildung erfährt. Der Mensch ist irgendwie unselbständiges, abhängiges Wesen, bedingt von jenen höheren Mächten, die er verehrt. Er ist ihnen, sofern sie Hüter des heiligen Lebensgesetzes sind, verantwortlich, Rechenschaft schuldig. Der einzelne Mensch ist durch die Götter oder das göttliche Wesen irgendwie mit seinem Volk oder Stamm verbunden, erfährt aber in seiner Beziehung zur Gottheit zugleich eine Erhebung seines eigenen Wertes und eine Erhöhung seines Wesens. Im Bereich der Religion, nicht in dem der Philosophie, entsteht die Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele, von einer jenseitigen Vergeltung, von einer höheren Welt, für die der Mensch bestimmt ist. Aber alle diese Aussagen müssen unter den Vorbehalt gestellt werden, daß kaum eine von ihnen in allen Religionen anerkannt ist. Deutlich erweist sich auch hier die Unmöglichkeit jener Aufklärungsidee von der allen geschichtlichen Religionen zugrunde liegenden «natürlichen Religion» oder von einem «Wesen der Religion». Die Aufklärungslehre von der «natürlichen Religion» ist ein Mißverständnis, entstanden aus dem jahrhundertealten Bund, den in den ersten christlichen Jahrhunderten das Christentum mit dem antiken religionsphilosophischen Humanismus geschlossen hatte und in dem diese beiden geschichtlich einmaligen Größen zu einer mehr oder weniger künstlichen Einheit zusammengebogen wurden¹.

Trotz ihrer scheinbaren Ähnlichkeit mit dem etwa von Cicero unvermittelten religionsphilosophischen Humanismus der Antike ist die *christliche Lehre vom Menschen* ihm nach Ursprung und Gehalt völlig unverwandt, es sei denn, daß man das Hinausgehen über das jedermann vor Augen Liegende schon als eine Verwandtschaft bezeichnen wollte. Die beiden aber gar mit Scheler als «die klassische Theorie» zur Einheit zusammenzufassen², kann nur dem gelingen, der sie aus einer Distanz schaut, wo auch die größten Gegensätze verschwimmen.

Das erste, was von der christlichen Lehre vom Menschen zu sagen ist, ist dies, daß sie keine «Theorie», kein *philosophumenon*, sondern

¹ Vgl. Scheler, «Mensch und Geschichte», 1928.

² Scheler, «Der Mensch im Kosmos», S. 73.

Glaubensaussage ist. Schon der Ausdruck «Lehre» ist darum irreführend oder bedarf doch der ausdrücklichen Qualifikation. Es ist das Wesentliche im christlichen Glauben – das, was ihn von allen Religionen sowohl wie von aller Mystik, Philosophie und Wissenschaft unterscheidet –, daß alle seine Aussagen nicht aus einem Analysieren, einem Sich-versenken, einem Nachdenken über das Sein entstehen, sondern aus der Beziehung auf ein *geschichtliches Geschehen*, an dem er selbst als ein Moment Anteil bekommt und dadurch selbst etwas Geschichtliches wird. Man ist versucht, den christlichen Glauben als Geschichtsmetaphysik den ungeschichtlichen, das heißt den nicht wesentlich an einem Geschichtlichen haftenden Philosophien oder Religionen gegenüberzustellen. Aber wieder würde man damit das Eigentümliche der christlichen Aussage verfehlen. Denn jede Metaphysik, auch die Geschichtsmetaphysik, muß, wie das große Beispiel Hegels zeigt, das Geschichtliche doch wieder aus einem Übergeschichtlichen, das als solches dem Denken zugänglich ist, ableiten, während der christliche Glaube das Geschichtliche wohl auch auf ein Übergeschichtliches, nämlich auf den ewigen Willen und Ratschluß Gottes zurückführt, aber auf ein solches Übergeschichtliches, das nur innerhalb der Geschichte sich bekannt gibt. Jeder Versuch, das Geschichtliche, auf das sich der christliche Glaube bezieht, auf ein System zeitloser Wahrheiten und auf ein unabhängig vom Geschichtlichen zu erkennendes System von Wahrheiten zurückzuführen – wie dies die großen deutschen Idealisten alle getan haben –, verfälscht seine Substanz. Der Grundsatz Fichtes, daß nur das Metaphysische und keineswegs das Historische selig mache, steht im diametralen Gegensatz zum Grundbekenntnis des Christentums: «Niemand hat Gott je gesehen, aber der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters war, der hat ihn verkündet ... Die Gnade und *Wahrheit* ist durch Jesus Christus *geworden*¹.» Dieser Satz, der jedem Platoniker die Haare zu Berge stehen läßt, ist der Zentralsatz der christlichen Erkenntnislehre.

Der Satz bedarf aber, um den Gegensatz zu aller Theorie völlig deutlich zu machen, der Ergänzung durch einen zweiten. «Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir erkennen, was uns von Gott geschenkt ist².» Diese aus dem

¹ Joh. 1, 17. ² 1. Kor. 2, 12.

Geist Gottes geschenkte Erkenntnis des von Gott geschichtlich Geoffenbarten heißt im Neuen Testament der Glaube, genauer «der Gehorsam des Glaubens»¹, die Entscheidung des Glaubens. Glaube ist keine neutrale, objektive, denkerische oder auch ekstatische oder intuitive Sicht, sondern Glaube ist der *Gehorsamsakt der Entscheidung angesichts der geschichtlichen Offenbarung*. Aber wie es der christliche Glaube nicht mit dem Geschichtlichen überhaupt, sondern mit einem bestimmten Geschichtlichen zu tun hat – nämlich mit dem Geschichtlichen, in dem sich das wahrhaft Übergeschichtliche offenbart –, so ist auch die Entscheidung, in der der Glaube besteht, nicht irgendeine Entscheidung, sondern die Entscheidung, in der der Mensch sich selbst dem göttlichen Willen, der sich ihm in jenem Geschichtlichen erschließt, völlig hingibt. In dieser Entscheidung vollzieht sich das neue Verständnis des Menschseins, in dieser Selbsthingabe erfährt der Mensch den Sinn seiner Existenz: so wenig handelt es sich hier um eine anthropologische *Theorie*. Es geht um den Sinn des Menschseins, der nur um den Preis der Selbsthingabe an den Willen Gottes zu erkennen und zu haben ist.

In der christlichen Lehre vom Menschen geht es um die wahre Erkenntnis des verantwortlichen Seins. Wer das Wesen der Verantwortlichkeit verstanden hat, der hat das Wesen des Menschen verstanden. Die Verantwortlichkeit ist nicht ein Attribut, sie ist die «Substanz» des Menschseins. In ihr ist alles enthalten: die Freiheit und die Gebundenheit, die Selbstständigkeit des Einzelnen und die Verbundenheit und Gemeinschaft, das Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Welt, das, was den Menschen von aller sonstigen Kreatur unterscheidet, und das, was ihn mit aller Kreatur verbindet. So ist auch das Wissen um die Verantwortlichkeit das, was jeden Menschen zum Menschen macht – er mag sonst sein und denken oder glauben, was er will –, also das schlechthin allgemein Menschliche; doch ist die Verantwortlichkeit zugleich das, was kein Mensch richtig weiß, es sei denn, daß er den christlichen Glauben bekomme.

Wohl weiß jeder Mensch um Verantwortlichkeit – sonst wäre er kein Mensch, sondern Gott oder Teufel. «Christ und der Teufel haben keine Conscienz.» Das Bewußtsein heiliger Verpflichtung ist unzerstörbar, es überdauert auch alle auflösenden Entwicklungen des mensch-

¹ Röm. 1, 5.

lichen Gedankens. Auch der Atheist, auch der Zyniker weiß darum, obgleich er sie in seiner Theorie verleugnet; es ist nicht ratsam, ihm den Vorwurf der Verantwortungslosigkeit zu machen. Die Grenze des Wissens um Verantwortlichkeit fällt mit der Grenze des Menschseins zusammen: wer nichts mehr von Verantwortlichkeit wüßte, der hätte aufgehört, ein Mensch zu sein. Aber ebenso gewiß ist das andere: daß Grund, Tiefe und letzter Sinn der Verantwortlichkeit dem Menschen verborgen bleiben, bis sie ihm durch den christlichen Glauben offenbart werden. Das Nichtwissen um den eigentlichen Sinn der Verantwortung ist mit dem nicht in der Verantwortung Sein unzertrennlich eins. Hier ist Sein und Erkennen unscheidbar. Der Mensch weiß nicht recht um Verantwortung, weil er nicht wahrhaft verantwortlich lebt. Er lebt in jener Verantwortungslosigkeit und in jenem Mißverständnis der Verantwortlichkeit, die die Bibel Sünde und Leben unter dem Gesetz nennt. Das moralische Bewußtsein ist noch lange nicht das Wissen um den Sinn der Verantwortlichkeit. Im Gegenteil: es gibt keinen deutlicheren Beweis dafür, daß der Mensch nicht recht weiß, was Verantwortlichkeit ist, als die Moral. Die Moral ist der Ersatz für die verlorene Verantwortlichkeit, sowohl im Sinn von Sein als von Wissen. *Die Moral ist das Mißverständnis hinsichtlich der Verantwortlichkeit*, das eintritt, wenn man den Sinn der Verantwortlichkeit verloren hat und wenn man nicht wahrhaft verantwortlich lebt. Wahre Verantwortlichkeit ist dasselbe wie die wahre Menschlichkeit, die Moral aber hat etwas Unmenschliches an sich, sie, die doch gerade der Existenz ihre Menschlichkeit wahren möchte, indem sie gegen das Untermenschliche Dämme aufrichtet. Die Existenz hinter diesen Deichen der Moral ist bereits das seiner wahren Menschlichkeit verlustig gegangene Menschenleben, das Menschsein, das seinen Ursprung und seinen Sinn nicht mehr weiß.

Es ist der christliche Glaube, vielmehr, es ist die göttliche Offenbarung in der Geschichte, die uns den Sinn der Verantwortlichkeit wieder erschließt und uns mit ihr die wahre Menschlichkeit wieder-schenkt. Sie offenbart uns Sinn und Ursprung, Wesen und Gehalt des Menschseins als Verantwortlichkeit, indem sie uns den Ursprung des Menschen im göttlichen Wort aufdeckt. Die Antwort auf das göttliche Wort, die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Antwort als Sinn des Lebens, das ist die echte Verantwortlichkeit und zugleich die echte

Humanität. Dieses Wort, in dem, aus dem, zu dem wir geschaffen sind, ist uns verlorengegangen, wir sind ihm entfremdet. Keine platonische *anamnesis*, keine mystische oder philosophische Versenkung vermag es uns wiederzugeben. Die echte Menschlichkeit ist unserem Leben genommen. Eine Fatalität der Unmenschlichkeit liegt über allem Leben. Wir haben vergessen, wer wir sind, und keine Erinnerung an ein Sollen bringt uns an den verlorenen Ursprung zurück; alles Sollen reißt nur desto mehr die Kluft auf, die zwischen uns und dem Ursprung im Wort Gottes liegt. Verantwortlichkeit und Liebe sind aus Einheit Gegensatz geworden. Der Weg zur ursprünglichen Bestimmung ist uns verlegt – unserem Wissen so gut wie unserem Sein.

So geschieht denn aber auch die Wiedereröffnung des Weges gleichzeitig im Wissen und im Sein. Der Glaube als Wiedererkenntnis des verlorenen Ursprungs durch die Neusetzung des Anfangs in der Mitte der Geschichte ist beides: Sein und Wissen. Ein neues Sichverstehen des Menschen und ein neues Leben. Eine Wiederverbindung des Getrennten mit dem Ursprung im Erkennen und im Lieben. Es ist etwas ungeheuer Einfaches um den christlichen Glauben, er ist nichts anderes als das Wiederverstehen der Verantwortlichkeit. Aber um dieses Einfachen willen, mußte das Ungeheuerste geschehen: Gott mußte Mensch werden, um den Menschen das ursprüngliche Sein und Wissen, die Verantwortlichkeit wiederzugeben. Man kann den ganzen Sinn der christlichen Offenbarungswahrheit mit dem einen Wort Liebe aussagen. Aber um dieses Wort uns zu definieren, so daß sein innerster Gehalt offenbar wird, war das ganze Wunder der Heilsgeschichte notwendig. Es geht wirklich um nichts anderes als um dieses: «Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt¹.» Aber nur der durch Jesus Christus Versöhnte weiß, was es heißt, und nur an ihn kann diese Aufforderung sinnvoll gerichtet werden. Es geht nur um dies Allereinfachste, die Verantwortlichkeit; aber dieses Einfachste ist dasselbe wie die Offenbarung des dreieinigen Gottes. Verantwortlichkeit ist das Sein im Wort Gottes, als ein von dorthier Sein und ein dorthin Sein. Der Mensch, der Gott gemäß seinem Wort und auf Grund seines Wortes antworten würde, in glaubender Liebe, dieser Mensch wäre der wahrhaft menschliche Mensch. Er wüßte, was es um das Menschsein ist, und er allein

¹ 1. Joh. 4, 19.

würde dieses Wissen in seinem Leben ausdrücken und darstellen. In diesem Menschen wäre das Menschenrätsel praktisch und theoretisch gelöst. Was es aber außerdem an Versuchen, dem Menschenrätsel beizukommen, gibt, das sind alles nur Sinnfragmente, herausgebrochene und im Herausbrechen deformierte Teile des Ganzen, die, eben ihrer Deformation wegen, nicht mehr zu einem Ganzen zusammengefügt werden können. Als Spuren des Ursprünglichen, des Gottgemeinten, sind sie alle bedeutsam, als Lösungen unbrauchbar. Es wäre darum völlig aussichtslos, zu den tausend vorhandenen Lösungsversuchen noch einen tausendundersten hinzuzufügen. Es geht hier um etwas ganz anderes: um den möglichst eindeutigen Hinweis auf die gottgegebene Lösung. Diesen möglichst eindeutigen Hinweis haben wir uns zur Aufgabe gemacht.

ERSTER HAUPTTEIL

GRUNDLAGEN

VIERTES KAPITEL

DIE VORAUSSETZUNGEN DER CHRISTLICHEN LEHRE VOM MENSCHEN

A. DAS WORT GOTTES ALS ERKENNTNISQUELLE

I. VORAUSSETZUNGSLOSE ERKENNTNIS?

Eines der bedeutendsten Kapitel von Jacob Burckhardts «*Kultur der Renaissance*» trägt die vielsagende Überschrift «Die Entdeckung des Menschen». In der Tat, die Menschen der Renaissance, das heißt die führenden Köpfe in der Kunst, Philosophie und Wissenschaft jener Epoche waren von dem stolzen Bewußtsein durchdrungen, den Menschen entdeckt zu haben oder ihn erst entdecken zu sollen. Zwar stand auch im Mittelalter der Mensch im Mittelpunkt des Denkens, aber dieser Mensch war nicht der wirkliche, sondern – so lautete damals die übereinstimmende Kritik an der mittelalterlichen Anthropologie – ein erdachter, ein postulierter, ein geglaubter. Seine Wirklichkeit war von den Spekulationen der metaphysischen Philosophie, von den Dogmen der Kirche oder den Mythologien der Bibel überdeckt. Diesen Schutt abzutragen, fühlte sich die Renaissance berufen und befähigt, ebenso wie sie sich berufen und befähigt fühlte, die wirkliche Natur von den sie verdeckenden Lehren des Aristoteles und Thomas zu befreien. Das Programm war hier wie dort im selben Sinne verstanden: *empirische, voraussetzungslose, unmetaphysische und untheologische Wirklichkeitserkenntnis*¹. Was damals von wenigen begonnen wurde, das versuchten die folgenden Jahrhunderte, das versuchte vor allem, unter Aufwand eines ungeheuren wissenschaftlichen Apparates, das letzte Jahrhundert zu vollenden: empirische Anthropologie und Psychologie, direkte, umweglose, voraussetzungslose Erkenntnis des wirklichen Menschen.

Schauen wir auf den in diesen vierhundert Jahren zurückgelegten Weg zurück und ziehen wir die Bilanz aus diesen riesenhaften Anstren-

¹ Vgl. Dilthey, «Ges. Schriften», II, namentlich «Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts», S. 416 ff.

gungen, so wirkt die Vergleichung des Erwarteten mit dem Erreichten geradezu grotesk, im besten Fall höchst ernüchternd. Während die Naturwissenschaft von einer revolutionären Entdeckung zur anderen fortschritt, ist die Erkenntnis vom Menschen – abgesehen von der seines Leibes als eines Teils der Natur überhaupt – wohl in vielem Einzelnen, aber nicht im Wesentlichen weitergekommen. Die psychologischen Laboratorien unserer Universitäten, die vor fünfzig Jahren unter den allergrößten Erwartungen eröffnet wurden und noch vor zwanzig Jahren lebhaft in Betrieb waren, stehen heute verlassen, und man geht nicht ohne ein Lächeln an ihnen vorüber.

Warum hat sich das Programm der voraussetzungslosen Wissenschaft, das im einen Falle die Welt revolutionierte, im anderen Fall so ganz und gar nicht bewährt? Die Antwort ist leicht. Darum nämlich, weil weder im einen noch im anderen Falle «voraussetzungslos» gearbeitet worden war, sondern in beiden Fällen mit einer ganz bestimmten, und zwar mit derselben Voraussetzung, nur daß diese im einen Fall zutreffend, im anderen unzutreffend war. Die in beiden Fällen wirksame, aber meist unbewußte Voraussetzung war, daß der Mensch wie die «Natur» den Methoden der objektiv-kausalen Erforschung zugänglich sei. Die Anthropologie der Neuzeit war so wenig voraussetzungslos wie die des Mittelalters oder des Altertums, nur war ihre Voraussetzung eine andere: der Parallelismus von Natur und Mensch, von Naturerkenntnis und Menschenkenntnis, und diese erwies sich als nicht oder doch nur für einen «Teil» des menschlichen Wissens zutreffend. Sofern diese Voraussetzung stimmte, das heißt, sofern der Mensch wirklich ein Stück der Naturwelt ist, hat die naturwissenschaftliche Anthropologie ebenso glänzend gearbeitet und ebenso erstaunliche, ja, revolutionäre Erfolge erzielt wie irgendein anderer Zweig der Naturwissenschaft. Nur betraf diese Erkenntnis mehr nur das *zoon homo sapiens* als den *humanus*, also gerade nicht das wesentlich Menschliche.

Diese Einsicht ist methodisch von der höchsten Bedeutung. Sie zeigt, daß die Anthropologie auch dann, wenn sie «voraussetzungslos» sein will, es nicht sein kann, ja, daß sie gerade dann besonders unzulässige, ihrem Gegenstand fremde Voraussetzungen macht. Der Mensch ist nun einmal nicht nur ein Stück Natur; ja, er ist gerade wesentlich das nicht, und darum trifft man sein Wesentliches, sein

Menschsein mit dieser scheinbar voraussetzungslosen Forschung, die in Wirklichkeit bloß die Voraussetzung der Naturwissenschaft auf ihn überträgt, nicht. Da der Mensch immer, ob er es weiß oder nicht weiß, will oder nicht will, über sich selbst hinausgreift – man müßte richtiger sagen: von jenseits seiner selbst «gegriffen» wird –, da der Mensch im Unterschied zu allen «anderen Tieren» das «Tier» ist, das Ideen hat, das die Wahrheit, das Schöne, das Gute, das Heilige, das Gerechte sucht – oder auch flieht –, das Geist und ein Gewissen hat, das vom Unendlichen, Vollkommenen und Unbedingten weiß – oder träumt –, so hat an ihm alle «empirische» Forschung ihre bestimmte Grenze. Je mehr die Anthropologie diesen spezifischen Sachverhalt vergißt, desto bedeutungsloser oder irreführender werden ihre Ergebnisse sein.

Der Empirismus der Renaissancezeit und der folgenden zwei Jahrhunderte war übrigens kein reiner; gerade darum hat man damals vom Menschen noch allerhand Beträchtliches zu sagen und neu zu sehen vermocht. Der Naturbegriff jener Zeit schloß nämlich, insbesondere wenn man von der menschlichen Natur sprach, einen Reichtum von Bestimmungen in sich, die heute niemand mehr zur «Natur», sondern entweder zum «Geist», zum «Übersinnlichen» oder zum «Metaphysischen» rechnen würde. Der Naturbegriff jener Zeit ist – zum mindesten was den Menschen betrifft – noch lange nicht der der galileischen Physik, sondern der der stoischen Philosophie, jenes «natürlichen Systems», dessen Wesen und Bedeutung für die ganze moderne Welt uns erst durch Wilhelm Dilthey zum Bewußtsein gebracht worden ist¹. Die Anthropologen jener Zeit arbeiteten also, obwohl sie glaubten, reine Empiriker zu sein, mit einem Grundkapital von überempirischen Voraussetzungen, die ihnen Plato, Aristoteles, die von Rom rezipierte Stoa und auch das Christentum übermacht hatten, die sie getrost in ihren «Natur»begriff und also in ihre Voraussetzungslosigkeit einrechneten. Dieses «Jenseitige» haben die Anthropologen jener Zeit, immer noch getragen von der Tradition der früheren Jahrhunderte,

¹ W. Dilthey, a. a. O., «Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert», S. 90–245. Vgl. auch B. Groethuysen, «Philosophische Anthropologie», Teil II, im «Handbuch der Philosophie» von Bäumler und Schröter. Den Einfluß christlicher Gedanken ist Dilthey, ähnlich wie Troeltsch, zu unterschätzen geneigt, weil er nicht weiß, daß der biblische Begriff der Schöpfungsordnungen (vgl. z. B. Mat. 19, 1–8) ein Analogon zur *lex naturae* bildet und sich oft in stoischer Terminologie verbirgt.

ganz naiv in das «Vorgefundene», das empirisch Gegebene der menschlichen «Natur» eingetragen. So blieb ihr Menschenbild immer noch humanitätsgesättigt. Der scharfe Schnitt aber, den die letzten zwei Jahrhunderte zwischen die kausale Naturwelt und alle nichtkausale Geistigkeit und Transzendenz legten, nötigt uns, um so schärfer zu betonen, daß jede rein empirische Betrachtung des Menschen im Sinn objektivierender Wissenschaft nicht den Menschen, sondern nur ein Menschengestell erfaßt. Nicht ob der Mensch, um verstanden zu werden, von jenseits seiner Gegebenheit erfaßt werden müsse, ist problematisch, sondern welches der Standort jenseits seiner selbst sei. Das Verständnis des Menschen führt uns immer, wir mögen es anstellen, wie wir wollen, entweder in die Region der Metaphysik oder in die des Glaubens, sei nun diese Metaphysik die materialistische, die idealistische oder die mystisch-pantheistische, oder sei nun dieser Glaube der christliche oder ein anderer.

2. DAS ERFAHRUNGSKRITISCHE PRINZIP

Und doch steckt in der empiristischen Reaktion der Renaissance gegen Dogma und Metaphysik des Mittelalters ein Wahrheitsmoment, das wir nicht wieder verlieren dürfen, das erfahrungskritische Prinzip. Damit ist gemeint, daß jede Aussage über den Menschen, sie möge nun herkommen, wo sie will, mit der Erfahrung nicht im Widerspruch stehen darf und daß umgekehrt das erfahrungsmäßig Wißbare in jede Lehre vom Menschen aufgenommen werden muß. Dieser Forderung hatte die mittelalterliche Anthropologie – trotz aller Tiefe ihrer Erkenntnisse – in offenkundiger Weise widersprochen. Sie stellte von ihren theologischen Voraussetzungen aus postulatorisch Sätze über den Menschen auf, die mit der Erfahrungserkenntnis nicht in Einklang zu bringen waren, und die theologische Anthropologie hat bis in die neueste Zeit hinein Ähnliches getan. Daß umgekehrt unter dem Deckmantel der «vorurteilsfreien Forschung» auch viel materialistische Metaphysik dem ahnungslosen Publikum vorgesetzt wurde, ist ebenso wahr und ebenso bedauerlich, entkräftet aber das erfahrungskritische Postulat, das ein ganz formales ist und sich gegen jede, auch gegen die materialistische Grenzüberschreitung wendet, keineswegs. Es gilt auch im vollen Um-

fang der christlichen Anthropologie gegenüber, und die christliche Lehre vom Menschen muß es sich selbst uneingeschränkt zu eigen machen.

Die christliche Lehre vom Menschen behauptet, daß sie, obwohl sie den Menschen von den keiner Erfahrung zugänglichen Wahrheiten der Offenbarung her versteht, damit in keiner Weise dem, was man erfahrungsgemäß vom Menschen wissen kann, widerspreche, sondern im Gegenteil dieses erfahrungsmäßige Wissen erst in seinen rechten Zusammenhang einordne. Alle ihre Sätze müssen – das verlangt sie selbst –, sofern sie überhaupt ins Erfahrbare hineinreichen, dem «natürlichen» Erfahrungswissen vom Menschen entsprechen und es in sich aufnehmen.

Die christliche Erkenntnis schließt, in diesem wie in allen Punkten, das «natürliche Wissen», das heißt das, was der Mensch auch ohne Glauben durch Beobachtung und Denken wissen kann, in sich. Der Christ behauptet, weder eine eigene Mathematik, noch eine eigene Physik oder Chemie, Zoologie, Botanik oder Anatomie zu haben. Die christliche Theologie arbeitet mit derselben formalen Logik wie jede andere Wissenschaft, und die christliche Kirche rechnet in Predigt oder Unterricht mit der Gültigkeit der psychologischen Gesetze wie jeder andere, der etwas lehren oder verständlich machen will. Die alten Theologen, auch unsere Reformatoren, haben diesen Dualismus auf die einfache Formel gebracht: In weltlichen Dingen – der Wissenschaft wie der Praxis – sei die Vernunft zuständig, in geistlichen Dingen der Glaube¹. Diese einfache Arbeitsteilung ist als Ausgangspunkt brauchbar, aber sie schließt doch auch, wie wir zum Beispiel in der Ethik sehen, große Gefahren in sich. So einfach lassen sich die Beziehungen zwischen dem «Natürlichen» und dem «Geistlichen» doch wohl nicht darstellen.

Es gibt Probleme der Anthropologie, die ebenso Gegenstand der «natürlichen» wie der «übernatürlichen», das heißt ebenso der wissenschaftlich-philosophischen wie der gläubigen Erkenntnis sind, zum Beispiel der menschliche Geist, das Gewissen, der freie Wille. Eine Arbeitsteilung nach Problemgebieten ist hier unmöglich, wie denn

¹ Lau, «Äußerliche Ordnung und weltlich Ding in Luthers Theologie». Vor allem Luthers Disputationen, namentlich diejenige «De homine», 1536, und die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann, in Drews, «Disputationen Dr. Martin Luthers», S. 90f. und S. 110ff.

auch gerade in diesen Fragen sowohl das Nebeneinander und Ineinander als auch das Widereinander der christlich-gläubigen wie der philosophisch-rationalen Anschauungen durch die ganze Geschichte des christlichen Denkens sich verfolgen läßt. Nicht eine einfache Scheidung vermag hier dem wahren Tatbestand gerecht zu werden, sondern nur eine *dialektische* Betrachtung, die dem – wenn ich so sagen darf – theologischen Wesen des Menschen von vornherein Rechnung trägt.

Während es ohne weiteres klar ist, daß zwischen Mathematik und Theologie, zwischen Physik, Chemie und Theologie kaum ein Konfliktfeld besteht, weil hier die Autonomie der Wissenschaften auch vom christlichen Glauben aus gesehen eine annähernd vollständige ist, ändert sich das Bild in dem Maße, als wir uns dem Personkern des Menschen nähern. Man wird das Postulat einer «christlichen Psychologie» vielleicht ablehnen, solange man unter Psychologie die Lehre von den Empfindungen und sonstigen elementaren Vorgängen versteht. Man wird sie aber sofort als einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der christlichen Theologie anerkennen, sobald darunter die Lehre vom Wesen der menschlichen Seele als Träger des Personlebens verstanden wird, wie dies gerade die besten christlichen Lehrer allezeit getan haben. Je mehr wir es mit der personalen Totalität des Menschen zu tun haben, desto geringer wird vom christlichen Glauben aus die Autonomie der empirisch-rationalen Betrachtung, desto bedeutsamer und bestimmender der Anspruch der christlichen Erkenntnis. Der Ort aber, in dem beide mit Notwendigkeit aufeinanderstoßen und wo mit Notwendigkeit die Prioritätsfrage entsteht, ist das Problem der Verantwortlichkeit. Auch das haben die großen christlichen Lehrer alle – von Paulus bis auf Kierkegaard – anerkannt. Die natürliche Erkenntnis weiß um ein göttliches Gesetz, um ein Sollen.

Die Erkenntnis des göttlichen Gesetzes als Gesetz, das heißt die *cognitio legalis*, gehört auch nach der strengsten reformatorischen Auffassung grundsätzlich zum Bereich der «natürlichen» Erkenntnis¹. Kein Mensch, der nicht irgendwie um Verantwortlichkeit wüßte, kein christlicher Missionar oder Seelsorger, der nicht bei diesem Bewußt-

¹ So Luther. Siehe Seeberg, «Lehrbuch der Dogmengeschichte», IV, 1. Hälfte, S. 202 ff., und Theodosius Harnack, «Luthers Theologie», I. «Gott in seiner Doppelbeziehung zur Welt», S. 69–112.

sein der Verantwortlichkeit anknüpfte. Das Bewußtsein der «Schuld» gehört nach Kierkegaard, im Unterschied zur Erkenntnis der Sünde, zur Sphäre der Immanenz.

Andererseits ist es klar, daß die Anknüpfung der christlichen Verkündigung an das natürlich-sittliche Bewußtsein, an die Erkenntnis des Gesetzes, zugleich fundamentalste Entgegensetzung ist. Dem Sichverstehen vom Gesetz her stellt die biblische Botschaft das Sichverstehen von der Gnade her gegenüber, aber so, daß die Erkenntnis des Gesetzes nicht etwa beseitigt, sondern gleichzeitig auf ihren schärfsten Ausdruck gebracht wird. Das ist die Dialektik der christlichen Erkenntnis vom Menschen, die mit dem Zentrum der christlichen Erkenntnis überhaupt, mit der Botschaft vom Kreuz, im unmittelbarsten Zusammenhang steht. So nahe und so dialektisch gekreuzt liegen hier natürliche und gläubige Erkenntnis vom Menschsein ineinander! Die «natürliche» Erkenntnis der Verantwortlichkeit – des Gesetzes – ist zugleich der Punkt größter Nähe und größter Ferne von vernünftiger und gläubiger Selbsterkenntnis. Das «natürliche» Verständnis der Verantwortlichkeit ist einerseits der Quellort der «natürlichen» Humanität und zugleich – wie wir später noch deutlicher erkennen werden – der Ort des höchsten Gegensatzes von göttlicher Bestimmung und menschlichem Eigenwillen, ebenso wie die «natürliche» Erkenntnis der menschlichen Freiheit zugleich Voraussetzung und Gegensatz der christlichen Freiheits- und Unfreiheitslehre ist¹. Warum dies so ist und wie man das genauer zu verstehen hat, wird Gegenstand der nächsten Kapitel sein.

3. DER STANDORT «ÜBER» DEM GEGEBENEN

Daß der Mensch als Totalität nicht aus sich selbst verstanden werden könne, sondern daß man dazu irgendwie den Standort «über» dem Menschen nehmen müsse, ist die gemeinsame Voraussetzung aller Anthropologien. Diese Überzeugung liegt im Begriff des Verstehens selbst. Alles Verstehen ist Ein- und Unterordnung². Welches aber dieser Standort «über» dem Menschen sei, von dem aus sein Wesen als Totalität sich erschließe, darin gehen die Anschauungen radikal und unver-

¹ Vgl. die Beilagen 2 und 3, S. 501 und 509.

² Vgl. Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik» («Ges. Schriften», V, 317 ff.).

söhnlich auseinander. Die einen setzen als dieses «über» die – mehr oder weniger rein kausal-materiell aufgefaßte – Natur, die anderen den Geist oder die Idee, die dritten eine irgendwie von uns aus zu erkennende Gottheit. Die christliche Lehre vom Menschen setzt als diesen Standort Gott, wie er in seiner Offenbarung uns sich selbst und uns selbst zu erkennen gibt: das Wort Gottes. Sie nimmt also ihren Standort «über» dem Menschen in dem einzigen wahrhaften «über»: in Gott selbst. Ihr erster Satz ist der, daß der Mensch nicht aus sich selbst, sondern nur aus Gott zu erkennen sei.

Wie der Materialist behauptet, man müsse den Menschen von der Materie her begreifen, und wie der Idealist das Menschsein vom Geistsein oder von der Idee her verstehen will, so behauptet der christliche Glaube, daß man den Menschen in seiner Totalität nur verstehen könne, wenn man ihn aus dem Worte Gottes verstehe¹. Es ist also mit diesem Satz nicht bloß auf die Bibel als Fundort der richtigen Lehre vom Menschen hingewiesen – so gewiß dieser Hinweis in jenem ersten Satz eingeschlossen ist² –, sondern es ist ein viel Fundamentaleres damit gemeint: daß die Seinsweise des Menschen, das menschliche Sein in dem, worin es von allem anderen Sein verschieden ist, nur aus seiner Beziehung auf das göttliche Wort, nämlich als ein Sein im Wort und aus dem Wort Gottes zu verstehen sei.

Damit ist gesagt, daß der Mensch sich selbst nur verstehen kann, wenn er Gott in seinem Wort erkennt. Jedes bloß-natürliche Verständnis des Menschen ist ein Mißverständnis. Nicht bloß der gläubige,

¹ Ich kann mir wohl den Gedanken von Schlink aneignen («Der Mensch in der Verkündigung der Kirche») «Philosophische Anthropologie gelangt nicht zur Erkenntnis des Menschen, sondern nur zur Feststellung einzelner Sachverhalte am Menschen» (S. 173); aber diese Formulierung ist nicht in jedem Sinne glücklich, insofern «philosophische» – Schlink rechnet offenbar nur mit einer nichtchristlichen Philosophie –, d. h. vernunftmäßige Anthropologie nicht bloß allerhand Einzelheiten über den Menschen auszusagen hat, sondern auch ihrerseits bedeutsame und auch von der Theologie anzuerkennende Zusammenhänge des menschlichen Seins zu erfassen vermag. Zu dieser ganzen Frage vgl. die Beilage 4, über philosophische und theologische Anthropologie, S. 521.

² Das ist der Unterschied zwischen einer «biblischen Psychologie», wie sie von Beck und Delitzsch und andern aufgefaßt worden ist, und der hier vorliegenden. Sie alle fassen die Beziehung zum Wort Gottes nur formal, obschon sie – namentlich Delitzsch – der Sache insofern nahekommen, als sie den Ursprung des Menschen im ewigen Christuswort ernst nehmen. Delitzsch, «System der biblischen Psychologie», S. 27.

sondern auch der ungläubige, der «gottlose» Mensch ist nur von Gott, genauer von der Offenbarung Gottes, vom Antwort heischenden Wort Gottes her, durch das er verantwortlich ist, in seinem Menschsein zu verstehen. Der Mensch ist das «theo-logische» Wesen, die Kreatur, deren Eigentümliches das Sein-im-Wort-Gottes ist, dessen Größe und dessen Elend, dessen Bestimmung und dessen Schuld, dessen Möglichkeiten und Grenzen, dessen Freiheit und Gebundenheit, dessen Sinn und Sinnwidrigkeit nur von dort her, von jenem Ursprung her richtig gesehen werden kann. Der Mensch gibt in allem, was er ist, tut, sagt und denkt, Antwort auf das Schöpfungswort, das Bestimmungswort, ja er gibt nicht nur Antwort, er ist Antwort. Das menschliche Sein ist, im Unterschied zu jedem anderen Sein, *antwortendes Sein*, antworten müssendes und antworten könnendes, darin gebundenes und freies Sein. Aber die Antwort, die er gibt und ist, ist – wie jede Antwort – nie das erste, sondern das zweite, nicht aus sich selbst, sondern nur aus ihrem Prius verständlich. Nur in dieser Unselbständigkeit des menschlichen Seins ist seine Selbständigkeit verborgen und begründet, nur aus diesem Woher ist sein Wohin, seine Zielsetzung und Zielverfehlung zu begreifen. Die Wahrheit des Menschen ist ursprünglicher als seine Unwahrheit, die Erkenntnisquelle aber für Wahrheit und Lüge des Menschseins ist das Wort Gottes, gemäß dem Grundsatz: *verum est iudex sui et falsi*.

Daß uns dieses Wort Gottes, in dem wir geschaffen sind, das Wort des Ursprungs in Jesus Christus, wiedergegeben ist, das ist der Grund, warum wir unser Menschsein im Glauben verstehen können, warum wir uns nicht, wie dies außerhalb des christlichen Glaubens notwendig der Fall ist, mißverstehen müssen. Das wiedergeschenkte Gotteswort ist Jesus Christus; in ihm offenbart uns Gott sein Sein und unser Sein, seine Wahrheit und die Wahrheit vom Menschen. Nicht eine von uns aus vollziehbare *anamnesis*, sondern einzig die im Glauben an das fleischgewordene Gotteswort begründete *anagennesis*, also nur ein Erkenntnisakt, der zugleich Lebensakt ist, und zwar ein Lebensakt, in dem Gott der Gebende und wir die Nehmenden sind, eröffnet uns die Wahrheit vom Menschsein. Diese neue Erkenntnis ist zugleich ein neues Sein – das wahre Menschsein.

Auch im Griechenland des Perikles ist, einmalig und unverlierbar, etwas vom wahren Menschsein entdeckt worden. Wer im britischen

Museum, von der Sphinxenkunst Ägyptens und den Löwenbildern Babylons herkommend, zum erstenmal vor den Parthenonfries tritt, der vermag noch etwas zu erleben von der Befreiung, die damals im klassischen Athen am Menschen geschah. Und doch war es nicht das eigentlich Menschliche im Menschen, was damals entbunden wurde, und darum war jene Befreiung zugleich eine Entfesselung, die zur Selbstzerstörung des Menschen führen mußte. Wäre die Genialität, wäre die schöpferische Denk- und Gestaltungskraft das eigentlich Menschliche, so gebührte den Griechen der erste Preis – der Entdeckung sowohl wie der Befreiung. Aber die Genialität, der freischöpferische Geist ist nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Menschlichen. Die Wirklichkeit aber ist: die Liebe. Nicht das schöpferische, sondern das verantwortliche Sein ist das wahrhaft menschliche. Dieses aber ist uns auf Golgatha, nicht auf der Akropolis enthüllt und geschenkt – dort, wo Gott seine und unsere Wahrheit enthüllt als die Liebe.

4. DIE GESTALTEN DES GOTTESWORTES

Vom Gotteswort und vom Sein in ihm, zu ihm und von ihm her können wir einzig und allein darum reden, weil es sich uns offenbart hat in Jesus Christus. Ihn aber haben wir als den fleischgewordenen Logos einzig im Wort seiner Zeugen, im Schriftwort. Er selbst ist das Wort¹, das Bibelwort ist Zeugnis von ihm als dem Wort². *Christus dominus et rex scripturae* (Luther). Aber das im Fleisch geoffenbarte Gotteswort ist identisch mit dem Wort am Anfang, mit dem Wort, in dem alles, was ist, geschaffen ist, mit dem Licht, das «alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen»³. Die Christusoffenbarung weist zurück auf die Schöpfungsoffenbarung, auf das Wort, «in dem alles seinen Bestand hat»⁴, in dem auch der Mensch, in ganz besonderer Weise, den Grund seines Menschseins hat. Im Wort des Ursprungs gründet sein verantwortliches Sein, das in der Sünde zwar seinem Sinn und Gehalt nach verkehrt ist, aber nicht aufhört, verantwortliches Sein zu sein. Auch das Sein des Sünders ist Sein-im-Wort-Gottes oder, was dasselbe ist, Sein «vor» Gott – wie wäre es sonst sündiges Sein? –, aber es ist verkehrtes Sein-im-Worte-Gottes⁵.

¹ Joh. 1, 1. ² Joh. 5, 39. ³ Joh. 1, 9. ⁴ Kol. 1, 17. ⁵ Siehe u. S. 169.

Auf der anderen Seite ist uns das Wort der Schrift, das auf Jesus Christus und das Wort im Anfang zurückweist, nicht anders gegeben als durch die Botschaft der Kirche, die uns die Bibel als Gotteswort überliefert, übersetzt und erklärt. Aber noch fehlt ein Glied in der Kette. Es ist keine Selbstverständlichkeit, daß wir in Jesus Christus Gottes und des Menschen Wahrheit erkennen. Diese Erkenntnis ist etwas, was wir auf keine Weise garantieren oder erzwingen können. Gott selbst will zu uns selbst reden; wir können jene Wahrheit nur erkennen, insofern dieses Selberreden Gottes zu uns selbst sich ereignet. Dieses Doppelte spricht die Bibel aus mit den beiden Worten: Zeugnis des Heiligen Geistes und Glaube des Herzens. Nur wo Gott selbst zu mir spricht, kann ich glauben, und nur in meinem Glauben spricht Gott selbst zu mir. Gott selbst muß mir selbst sein Wort sagen, wenn es mein werden soll. Ich selbst muß zu ihm ja sagen, wenn ich Gottes Eigenwort hören soll.

Das Wort Gottes und das Wort des Glaubens sind unzertrennlich. Nicht Gott glaubt, sondern *ich selbst* glaube; aber ich glaube *nicht aus mir selbst*, sondern aus Gottes schenkendem Reden und redendem Schenken¹. In diesem Glauben gibt er mir nicht nur sich, sondern auch mich zu erkennen. In diesem Glauben entscheidet er über mein Sein, so daß ich selbst mich entscheide. Außerhalb dieser Entscheidung gibt es die rechte Selbsterkenntnis, die wahre Erkenntnis vom Menschsein nicht. Es gibt keine theoretisch-neutrale Erkenntnis Gottes und des wahren Menschen, denn die Erkenntnis des Gotteswortes ist zugleich die Begründung der wahren Verantwortlichkeit. Gottes Wort erkennen heißt: das Wort des Herrn als des Herrn Wort vernehmen und annehmen, also gehorchen.

Damit ist auch die Grenze der Gültigkeit einer christlichen Lehre vom Menschen angegeben. Sofern jede Lehre bereits Objektivierung und Distanz, theoretische Loslösung vom Entscheidungsgeschehen selbst bedeutet, ist auch die christliche Lehre, als Lehre, bereits nicht mehr selbst die Wahrheit, sondern bloß der menschliche Versuch, die Wahrheit zu fassen. Nur im Glaubensakt selbst, im Geschehnis der göttlichen Selbstbezeugung und der menschlichen Selbstentscheidung ereignet sich das wahre Selbstverständnis des Menschen. Jede Lehre hat schon wieder Anteil am Irrtum aller Theoriebildung über das nicht theoretisch zu Fassende. Darum müssen wir uns stets bewußt sein, daß

¹ Vgl. meine Schrift, «Vom Werk des Heiligen Geistes», 1935, S. 29f.

die christliche Lehre, wiewohl sie die *göttliche* Wahrheit faßt, darum, weil sie sie faßt, das heißt dem *menschlichen* Erkennen einverleibt und mit ihm verbindet, immer korrekturbedürftig ist.

5. NATÜRLICHE UND GLÄUBIGE ERKENNTNIS

Bei allem, wovon wir bisher handelten, haben wir freilich nur das im Auge gehabt, was den Menschen zum Menschen macht, das Entscheidend-Auszeichnende, nicht das, was den Menschen mit anderen Kreaturen und allem kreaturähnlichen Sein verbindet. Der Mensch ist aber nicht nur das Gott verantwortliche Wesen, er ist auch Staub vom Staube, *zoon*, psychisches und vernünftiges Wesen. Der Mensch ist ein hierarchisches Ganzes¹. Bei jeder Hierarchie geht das Verständnis von oben nach unten, nicht von unten nach oben. Dem Verständnis der Gottverantwortlichkeit lassen sich auch die «unteren» Elemente einfügen, die stoffliche, die biologische, psychische und vernünftige Natur – aber nicht umgekehrt. *Nur vom letzten Sinn aus ist ein Sinn Ganzes*, auch nach seiner Materialität *zu verstehen*, nicht aber von der Materialität her der Sinn. Daraus erhellt, daß das Verstehen vom Wort Gottes aus das Teilverständnis dieser unteren Aspekte aus ihrem eigenen Zusammenhang nicht aus-, sondern einschließt.

Der Staub, aus dem der Mensch geschaffen ist, ist kein besonderer Staub, sondern «Erde vom Ackerboden»². Mit der christlichen ist also eine physikalisch-chemische Anthropologie, sofern sie sich nur in ihren Grenzen hält, nicht nur vereinbar, sondern sie ist von ihr gefordert. Wir werden uns über die Anatomie und den Chemismus des menschlichen Organismus nicht in der Bibel, sondern in der Naturwissenschaft den nötigen und möglichen Aufschluß zu verschaffen suchen.

¹ Siehe u. S. 424 ff. das Kapitel «Der Mensch im Kosmos». Auf dieses Hierarchische legt besonders Haecker Gewicht in seiner schönen katholischen Anthropologie «Was ist der Mensch?» Wenn er aber mit seinem Refrain: «Wir sind Hierarchisten» den Gegensatz zum Protestantismus zum Ausdruck bringt und seinen Glauben an die kirchliche Hierarchie mit dem Gedanken der hierarchischen Ordnung des Menschseins in Zusammenhang bringt, so vergißt er offenbar, daß es auch eine neuplatonische, also nicht-christliche Hierarchielehre gibt, die des Pseudo-Dionysius Areopagita, «Über die himmlische Hierarchie», die auf die Bildung der mittelalterlichen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat.

² 1. Mos. 2, 7.

Dasselbe gilt grundsätzlich auch vom biologischen, vom psychischen und vom vernünftigen Wesen des Menschen. Nicht nur die biologischen und die psychologischen Gesetzmäßigkeiten, sondern auch die logischen und die anderen noetischen Gesetze – die der Wissenschaft, der Kunst, des Rechtes, der Moral – werden wir dort suchen, wo man eben diese zur Menschennatur gehörigen Gesetzmäßigkeiten mit den ihnen adäquaten Mitteln und Methoden studiert. Deshalb kann es sich auch nicht darum handeln, einer philosophischen Anthropologie vom christlichen Glauben aus den Krieg zu erklären. Im Gegenteil, auch sie ist vom christlichen Glauben aus gefordert. Aber sie wird allerdings ein Feld besonders häufiger Konflikte sein¹. Diese Konflikte werden in erster Linie davon herkommen, daß sich die menschliche Vernunft mehr zutraut, als ihr zukommt, daß sie sich die Begrenzung und Korrektur vom Glauben her nur unwillig gefallen läßt. Aus diesem Grunde ist das Mißtrauen gerade der besten christlichen Theologen gegen alle philosophische Anthropologie zu verstehen, und, in seinen Grenzen, zu billigen.

Aber die Konflikte können ebensogut aus einer falschen Grenzüberschreitung von seiten der Theologie her entstehen, daraus nämlich, daß sich die Theologie jener Inadäquatheit aller menschlichen Formulierungen der göttlichen Wahrheit nicht bewußt bleibt und darum als göttliche Offenbarungswahrheit ausgibt, was lediglich menschlich-irrtümliche Fassung der göttlichen Wahrheit ist. Die Naturwissenschaften und die Philosophie haben im Lauf der Geschichte ebensoviel Grund gehabt, sich über diese theologischen Grenzüberschreitungen zu beklagen, wie die Theologie über die umgekehrte. Es gilt darum beständig auf beide Fehlerquellen zu achten und nicht die Meinung aufkommen zu lassen, die Nichtbeachtung der wissenschaftlichen und der philosophischen Erkenntnis sei ein besonderes Zeichen christlicher Gläubigkeit, die Nichtbeachtung der christlichen Erkenntnis hingegen ein besonderes Zeichen der Wissenschaftlichkeit. Wir sollen uns jenes Apostelwortes erinnern, daß «was im Menschen ist, der Geist des Menschen erkennt, der in ihm ist»², aber «das, was in Gott ist, weiß niemand als

¹ Vgl. dazu die Beilage 4, S. 521 ff.

² 1. Kor. 2, 11. Paulus stellt hier nur grundsätzlich natürliche und gläubige Erkenntnis nebeneinander und anerkennt auch die erste als in ihren Grenzen berechtigt, reflektiert aber nicht über das dialektische Verhältnis beider.

der Geist Gottes. Wir aber haben empfangen den Geist aus Gott¹ – sofern wir in seinem Wort die Wahrheit erkannt und bejaht haben. Durch diese Unterscheidung haben die größten Lehrer der Kirche sich führen lassen, und wir tun gut, es ihnen nachzumachen, ohne deswegen zu glauben, unsere Aufgabe sei durch sie schon getan. Wie wenig das der Fall ist, wird sich bald zeigen.

B. DAS WORT GOTTES ALS SEINQUELLE

I. DAS WORT GOTTES ALS SEINSGRUND

Die Grundaussage des christlichen Glaubens ist die, daß Gott der Schöpfer sei. Damit ist aller sonstigen Ontologie eine christliche, biblische, glaubensmäßige Lehre vom Sein entgegengesetzt, deren Hauptthese lautet, daß alles Sein entweder Gottes oder von ihm begründetes, geschaffenes Sein sei. Aber die biblische Ontologie begnügt sich damit nicht. Sie sagt aus, daß Gott alles, was außer ihm ist, durch sein Wort geschaffen habe. Das Wort Gottes ist also nach biblischer Lehre der Seinsgrund alles geschaffenen Seins, und zwar nicht bloß so, daß alles geschaffene Sein im Wort Gottes seinen Ursprung, sondern so, daß es in ihm auch seinen Bestand hat², daß Gott alles, was er geschaffen hat, durch sein machtvolles Wort trägt³. Zwischen dem Wort Gottes und dem geschöpflichen Sein besteht also nicht bloß das Verhältnis, daß man den Ursprung und die Wahrheit des geschöpflichen Seins nur aus dem Wort Gottes erkennen kann – das kognitive Verhältnis, von dem im letzten Abschnitt die Rede war –, sondern es besteht außerdem und grundlegend für jenes kognitive das ontologische Verhältnis, daß alles Sein im Wort Gottes gründet.

Das gilt nun in ganz besonderer Weise vom Sein des Menschen. Er hat zum Wort Gottes eine ganz besondere Seinsbeziehung, weil im Menschen Sein und Erkennen in einer ganz besonderen Beziehung zueinander stehen. Alle Dinge sind durch das Wort Gottes geschaffen, «und ohne das Wort ist auch nicht eines geworden, das geworden ist»⁴.

¹ 1. Kor. 2, 12. ² Kol. 1, 17. ³ Heb. 1, 3. ⁴ Joh. 1, 3.

Aber nur vom Menschen gilt, daß dieses Wort auch das Licht ist, «das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet»¹.

Das spezifische Sein des Menschen, das ihn von allen anderen Kreaturen unterscheidet, wird nicht nur *aus* dem Wort Gottes *erkannt*, sondern es ist im Wort Gottes *begründet*. Es ist – da ja alles kreatürliche Sein im Wort Gottes begründet ist – in einem besonderen Verhältnis zum Wort Gottes begründet. Der Mensch ist Mensch dadurch, daß er eine solche Kreatur ist, die zum Wort Gottes in einem besonderen Verhältnis des Begründet- und Erhaltenseins steht. Es ist keine Redensart, kein Gleichnis, sondern schlicht realistischer Tatsachenausdruck, daß der Mensch vom Worte Gottes lebe². So wie der *neue* Mensch durch das Wort Gottes erzeugt wird, so ist auch der Mensch im Ursprung, in der göttlichen Urschöpfung, vom Wort Gottes erzeugt. Aber wie das Erzeugtwerden im Wort Gottes das Hören und Glauben des Wortes – also eine geistige Beziehung zum Gotteswort – in sich schließt, so ist auch die ursprüngliche Schöpfung des Menschen im Wort Gottes eine solche, die ihn, den Menschen, nicht bloß zum Produkt, sondern zum Empfänger des Gotteswortes macht. Das ist der Gehalt der Lehre von der Ebenbildlichkeit Gottes, über die wir im nächsten Kapitel ausführlich Auskunft geben werden.

In dieser ursprünglichen, *ontologischen Beziehung zwischen Menschsein und Gotteswort* ist es begründet, daß der Mensch sich nur in Gott, genauer in Gottes Wort verstehen kann³. Der Mensch kann sich nur in dem verstehen, in dem er begründet ist. Das Wort Gottes, wie es uns durch die Heilige Schrift offenbart ist, ist also nicht bloß der Erkenntnisgrund, sondern auch der Seinsgrund des Menschseins. So meint es Calvin mit den berühmten Worten des Anfangs seiner «Institutio». «Beinahe das Ganze unserer Weisheit – sofern sie eine wahre und zuverlässige genannt werden darf – besteht aus zwei Stücken, Erkenntnis Gottes und unser selbst. Aber da sie durch viele Bande miteinander verbunden sind, ist es nicht leicht zu sagen, welche von beiden der an-

¹ Joh. 1, 9. ² Mat. 4, 4.

³ So sagt Luther vom Urstand Adams: «ipsa natura adeo fuit pura et plena cognitione Dei, ut verbum Dei per se intelligeret et videret» (WA. 42, 50). Joh. Gerhard, «Loci theologici»: «posuit Deus intra ipsummet hominem suam imaginem, quam homo intuens cognosceret, qualis sit Deus» (IV, 247); und: «creaturae omnes stabant in ordine suo ... homo ex earum et sui inspectione Deum creatorem cognoscebat»; ebenda 294.

deren vorausgehe und sie aus sich erzeuge»¹. Es besteht, so fährt Calvin fort, ein Wechselverhältnis zwischen Gottes- und Menschenverständnis. Aber nicht im Sinne einer rational-spekulativen Gotteslehre ist das gemeint – als ob man aus dem Wesen des Menschen ebensogut Gott erkennen könnte als aus dem Wesen Gottes den Menschen. Ganz im Gegenteil: nur aus der Erkenntnis des geoffenbarten Gotteswortes ist beides, das Wesen Gottes und das des Menschen, zu erkennen, aber eben so, daß wir verstehen: «Unser Sein selbst ist nichts anderes als *subsistentia in uno deo*.» Aber vom wirklichen Menschen, von dem, dessen *miserabilis ruina* Calvin beschreibt, gilt das. Der wirkliche, der sündige, der Mensch, der wir sind, ist in Gott und nur in Gott zu verstehen; er hat in Gottes Wort seinen Bestand und seinen Wesensgrund. Auch in seiner Verkehrung, auch in seinem Gegensatz zum Schöpfungswort ist der Mensch nur als im Schöpfungswort seiend zu begreifen als das Wesen, das nicht nur wie alle anderen im Wort seinen Bestand, sondern in seinem besonderen Verhältnis zum Wort sein besonderes Wesen, eben das Menschenwesen hat.

Wir drücken das jetzt schon, ohne es hier genauer zu begründen, aus mit einem Begriff, der diese besondere Beziehung zum Wort und das besondere Sein, das darin gründet, andeutet. Der Mensch ist: das verantwortliche Wesen. Die Verantwortlichkeit des Menschen hat in nichts anderem ihren Grund als im Wort Gottes, darin, daß der Mensch, im Unterschied zu allen anderen Wesen, von diesem Wort Gottes nicht nur getragen wird, sondern so von ihm getragen wird, daß er irgendwie darum weiß. Jeder Mensch weiß «irgendwie» um seine Verantwortlichkeit, ebenso wie jeder Mensch – in dem Maß, als er wirklich Mensch ist – verantwortlich ist. Das Daß seiner Verantwortlichkeit weiß jeder Mensch; das Wie und Warum sollte er wissen, könnte er wissen, wenn nicht die Sünde dazwischenstünde². Die Verantwortlichkeit ist die

¹ Calvin, «Institutio», I, 1, 1.

² Röm. 1, 19. Der Sinn der Stelle ist zweifellos der, durch die Beziehung des Menschen – des Heiden – auf die Schöpfungsoffenbarung dessen Verantwortlichkeit und Schuld aufzuzeigen. Vgl. dazu die gute Auslegung von Schlier, «Evangelische Theologie», 1935, 9 ff., und Gutbrod, «Die paulinische Anthropologie», S. 12 ff. «Der Zusammenhang von Geschaffensein und Verantwortung des Menschen vor Gott, wie er besonders in Röm. 1, 18 ff. zum Ausdruck kommt», «gerade weil der Mensch immer vor Gott ist, handelt es sich erst eigentlich um die Frage gerecht – ungerecht». S. 22, gegen Kuhlmanns seltsame Auslegung in «Die Theologia naturalis bei Philo und Paulus».

Voraussetzung dafür, daß der Mensch Sünder sein kann. Nur der verantwortliche Mensch kann sündigen. Die Verantwortlichkeit und das Wissen darum – mag es ein noch so dunkles und verkehrtes sein –, die Verantwortlichkeit gerade des «gottlosen» Menschen kann nur aus dem besonderen Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Wort Gottes, verstanden werden.

Wir verstehen diesen Zusammenhang deutlicher, wenn wir statt des formalen Begriffes Verantwortlichkeit den inhaltlichen Begriff Liebe gebrauchen. *Der Sinn aller Verantwortlichkeit ist die Liebe*; denn die Liebe ist die Erfüllung alles Gesetzes. Darum kann der Mensch nur von der Liebe her und auf die Liebe hin verstanden werden. Sie ist der Ursprung wie der Sinn seines Lebens. Wiederum weiß davon jeder Mensch etwas, wenn auch dunkel; aber was er von sich aus nicht weiß und nicht wissen kann, ist: warum es so ist und was der eigentliche Gehalt und Sinn der Liebe ist. Das ist ja der Inhalt der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Erst in dieser Offenbarung wird uns der Sinn des Wortes Liebe richtig «definiert» durch das göttliche Tun; und in ihr wird uns erst diese Liebe als Grund und Ziel unseres Lebens offenbar. In ihr erkennen wir, *warum, wem und wozu wir verantwortlich* sind. Wir verstehen uns selbst nur, wenn wir uns von der göttlichen Liebe her verstehen – gerade auch in unserer Gottlosigkeit. Denn nur so verstehen wir, daß Gottlosigkeit und Lieblosigkeit dasselbe ist. Das Wesen des Menschen ist im Wesen, Willen und Werk Gottes begründet.

2. DAS WESEN GOTTES: DER DREIEINIGE

Das *Sein-zur-Liebe* ist nicht ein Attribut des Menschseins neben anderen, sondern es ist das *Menschsein selbst*. Der Mensch ist gerade soviel Mensch, als er in der Liebe ist. Der Grad seiner Entfremdung von der Liebe ist der Grad seiner Unmenschlichkeit. Nicht die Freiheit, nicht die geistige Schöpferkraft, nicht die Vernunft sind das Eigentlich-Menschliche. Sie sind vielmehr die Verwirklichungsbedingungen seines eigentlichen Menschseins, das in der Liebe besteht. Ihren Sinn tragen sie nicht in sich selbst, ihr Sinn ist die Liebe, die wahre Gemeinschaft. Nicht das Maß der Genialität bestimmt den Grad der Menschlichkeit, des Menschseins, sondern das Maß der Liebe. Aber das alles ist nur dann und inso-

fern wahr, als wir Liebe im Sinn des Neuen Testaments als Erfüllung der Verantwortlichkeit verstehen, eines das andere erläuternd und in seinem rechten Sinn bewahrend. Diese beiden Wörter sind in ihrer Einheit nur zu verstehen, wenn wir Verantwortlichkeit und Liebe aus ihrem Ursprung, aus der Liebe Gottes begreifen. Nur als Antwort auf die göttliche Liebe ist die menschliche Liebe die Erfüllung der Verantwortlichkeit und die Verwirklichung der Menschlichkeit. Die Liebe Gottes, das Urwort, mit dem Gott den Menschen in die Existenz ruft und ihm damit Sinn und Gehalt seiner Existenz gibt, ist der Grund, aus dem heraus das Menschsein wird. Darum müssen wir zuerst von Gott reden, wenn wir recht vom Menschen reden wollen. Wir können aber von Gott nur darum und insofern reden, als er sich uns offenbart hat. Gott, der sich in seiner Offenbarung in seinem unergründlichen Sein uns erschließt, Gott, der sich in seiner Offenbarung so zeigt, wie er an sich ist, so daß seine Offenbarung nicht etwas anderes, sondern er selbst ist: das ist der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wer der Mensch und was das Menschsein, das Sein-in-Verantwortlichkeit, das Sein-zur-Liebe ist, das können wir nur verstehen, wenn wir wissen, daß Gott der dreieinige ist. Er ist der Gott des christlichen Glaubens.

Zunächst ist damit nur dieses Schlichte gemeint, daß Gott in seiner öffentlich-geschichtlichen Offenbarung, in seinem Sohne Jesus Christus, und in seiner heimlich-inwendigen Offenbarung, im Heiligen Geist, kein anderer ist, als er an sich selbst ist, in seinem ewigen Vater-Geheimnis. Es ist wirklich Gott selbst, der uns in Jesus Christus begegnet; es ist wirklich Gott selbst, der als der Heilige Geist uns sein Wort ins Herz senkt. Der Gott, der uns in Jesus Christus seine Liebe und in ihr seinen heiligen, unverletzlichen Herrenwillen offenbart, zeigt uns damit wirklich sich selbst, nicht bloß etwas von sich, nicht bloß eine Erscheinungsform seines Seins. Nein, wir dürfen es jetzt wissen: «Gott ist Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott und Gott in ihm¹.» Diese Liebe ist Gott, und Gott ist diese Liebe. Das Sein von dieser Liebe her ist das Sein von Gott her, und nur das Sein von Gott her ist wirklich ein Sein in der Liebe.

Aber in dieser ersten Aussage ist schon eine zweite enthalten: Gott ist nicht nur für uns, auf uns hin der Liebende; er ist *in sich selbst*, ganz

¹ 1. Joh. 4, 16.

unabhängig vom Sein einer Kreatur, vom Sein der Menschen, *der Liebende*, sonst würde er sich uns anders zeigen, als er in sich selbst ist. Seine Liebe zu uns, den Menschen, ist der Ausfluß seines Wesens, davon, daß er in sich selbst liebend ist und liebt; sie ist die Ausstrahlung seiner Liebe, die er zu seinem Sohn hat von Ewigkeit¹. So ist auch die Liebe, die der Sohn uns zeigt, der Ausfluß der Liebe, die er von Ewigkeit zu seinem Vater hat². Und wie er uns diese seine Liebe zu eigen macht durch den Heiligen Geist – denn «die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist»³ –, so ist in Gott selbst das Urbild und der Urgrund dieser Innerlichkeit. Der Vater liebt den Sohn und der Sohn den Vater durch den Heiligen Geist. *Ein Gott* – der in sich selbst wahrhaft Liebende. Wir wissen, daß wir stammeln, indem wir das sagen. Aber gerade so viel müssen wir noch sagen, um beides miteinander unauflöslich zu verknüpfen, den Gedanken, daß Gott die Liebe und daß er unergründliches Geheimnis ist. Das also ist das Wesen Gottes, von dem aus wir das Wesen des Menschen, unser wesenhaftes Sein verstehen sollen. Nicht irgendeine Liebe ist es, aus der, in der und zu der wir geschaffen sind, sondern diese, das unergründliche Geheimnis Gottes, von allem Selbstverständlichen durch den Abgrund des Dreieinigkeitsmysteriums getrennt. Dieser Gott ist es, der uns verantwortlich macht und uns als Inhalt unserer Verantwortlichkeit – unseres Antwortens – sich selbst, sein Urwort, seine Liebe gibt. Der Gott, der in sich selbst liebend ist, der keiner Kreatur bedarf, um zu lieben, der allein kann Kreatur frei, grundlos, unbedürftig-schenkend lieben. In ihm allein hat die grundlose, freischenkende Liebe ihren Ursprung.

3. DER WILLE GOTTES: DER RATSCHLUSS DER ERWÄHLUNG

Die christliche Lehre vom Willen Gottes ist die Lehre vom göttlichen «Ratschluß». Damit ist gesagt, daß alles, was ist, seinen Ursprung in Gottes Gedanken und Willen hat, daß aber dieser Wille und Gedanke Gottes kein willkürlicher, sondern ein seinem Wesen entsprechender

¹ Joh. 17, 24.

² Joh. 17, 5.

³ Röm. 5, 5.

ist. Die Bibel kennt keinen «doppelten Ratschluß»¹, sondern nur einen, den Ratschluß der Erwählung, also keinen doppelten Willen, sondern nur einen: den uns geoffenbarten Liebeswillen. Aber sie erinnert uns daran – und das ist die Wahrheit in der falschen, unbiblischen Lehre vom doppelten Ratschluß –, daß dieser Liebeswille Gottes sein heiliger Wille ist, an dem der, der sich seiner Liebe widersetzt, zerschellt. Alles, was Kreatur ist, hat also seinen Ursprung nicht im Wesen Gottes – als ein Ausfluß seines Wesens –, sondern in seinem Willen, der ihm, dem Geschaffenen, gegenübersteht.

Daraus ergibt sich, daß alles, was über das Wesen des Menschen in seinem Zusammenhang mit dem Wesen Gottes bisher ausgeführt wurde, nicht in dem Sinne verstanden werden darf, als wäre der Mensch eines Wesens mit Gott. Der Mensch ist, obwohl er aus Liebe, in Liebe und zur Liebe geschaffen ist, nicht göttlichen Wesens, als hätte er Anteil am Sein Gottes, sondern er ist Geschöpf, Produkt seines Willens. Aber dieser Liebeswille, den Gott in seinem Wort dem Menschen mitteilt, ist allerdings der ewige Wille Gottes, so daß des Menschen Wesen, wiewohl es geschaffen ist und also einen Anfang hat, im ewigen Willen Gottes seinen Grund hat. Nicht der Mensch und sein Wesen, aber der Grund seines Wesens ist ewig. Denn der Grund seines Wesens ist der ewige Liebeswille, die ewige Erwählung Gottes. Nicht in einem ewigen An-sich-Sein, sondern im ewigen Willen, in der freien, gnädigen Erwählung allein kann der Mensch, der sein wahres Wesen erkennt, sich selbst verstehen².

¹ Die Lehre von der Erwählung ist bei Calvin mit Recht Mittelpunkt der Theologie. Die Lehre von der doppelten Prädestination hingegen steht bei ihm, im Gegensatz zu dem, was man seit Schneckenburger und Alex. Schweizer immer wieder behauptet hat, an der Peripherie, was schon daraus zu ersehen ist, daß er sie kaum je gepredigt hat. Sie ist denn auch nicht biblisch, sondern eine unstatthafte Schlußfolgerung aus biblischen Prämissen, der Sache nach ein durch Augustin in die Theologie eingeschlepptes Philosophumenon: die Necessitas-Idee. Vgl. die Zürcher Dissertation von P. Jacobs «Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin».

² Der Zusammenhang von Imagolehre und Erwählung ist im Neuen Testament am deutlichsten Röm. 8, 29 ausgedrückt; siehe dazu Eph. 2, 10 und alles, was sich auf den Zusammenhang von Schöpfung und Christus, Schöpfung und Heilsplan bezieht. Das Verständnis der ewigen Erwählung vom Gericht aus, das mit Notwendigkeit zur doppelten Prädestination führt, ist gerade nicht aus der Schrift zu belegen. Warum – das wäre aus einer biblischen Lehre von der Zeit, von der zeit-ersten Dialektik des Vorher und Nachher zu ersehen. Das kann hier nur angedeutet werden. Verworfen werden die, die

Das heißt aber, noch einmal, daß der Mensch nicht aus sich selbst, aber auch, daß er nicht aus «etwas», sondern daß er aus dem ewigen Wort, das seinem Sein vorangeht, aber sich ihm mitteilt, sich verstehen soll. Der Mensch hat – das ist sein Wesen – ein ewiges, wollend-denkendes, nämlich liebendes und in Liebe, aus Liebe zur Liebe ihn anrufendes Gegenüber, und dieses sich ihm mitteilende Gegenüber ist der Grund seines Seins und Wesens. So begründet die Bibel die Verantwortlichkeit des Menschen: in der Erwählung. Erst wer um diesen ewigen Ruf der Erwählung weiß, weiß, was er zu antworten hat; er allein kann antworten¹.

Das Wort der göttlichen Erwählung ist der Ruf zur menschlichen Bestimmung, der Ruf, der uns zugleich freimacht und bindet; freimacht: von der Welt, und bindet: an Gott, verantwortlich Gott und darum frei vom Zwang der Dinge. Es gibt keine andere Freiheit als die in dieser Verantwortlichkeit begründete und keine andere Verantwortlichkeit als die in Gottes Erwählung begründete. Wer diesen Ruf überhört, der hört zwar nicht auf, verantwortlich zu sein – ebensowenig als das Überhören des Rufes den Ruf selbst vernichtet –, aber er hört auf, seine Verantwortlichkeit richtig zu verstehen. Er hört vor allem auf, in dieser Verantwortlichkeit zu leben. Das verantwortungsgemäße Leben, das rechte Wissen um die Verantwortlichkeit und das Leben in der göttlichen Liebe ist eins und dasselbe.

Die ewige Erwählung ist der göttliche Wille, von dem das sogenannte sittliche Gesetz nur ein Abglanz ist, der Abglanz, in dem sich Gott auch noch dem gefallenem Menschen zeigt. Die ewige Erwählung zur Gemeinschaft mit Gott und durch sie zur Gemeinschaft mit aller Kreatur ist die Urform und Urrealität, die auch noch hinter dem sittlichen Gesetz – obschon dort verborgen – steckt. Darum ist nicht der Gehorsam gegen das Gesetz, sondern das gläubige Wissen um die Erwählung die ewige Erwählung in Christus, die ihnen verkündet wird, ablehnen. Es ist uns die theologische Aufgabe gestellt, den biblischen Erwählungsgedanken vom augustinisch-neuplatonischen Mißverständnis, das auch die Theologie der Reformation teilweise belastet, zu befreien.

¹ Vgl. P. Jacobs, a. a. O., wo dieser Zusammenhang von Erwählung und Verantwortlichkeit als Grundstruktur des Calvinischen Theologie nachgewiesen wird. Es wäre namentlich aus dem Alten Testament zu zeigen, wie die ganze «Ethik» auf der Erwählung Israels beruht und die Erinnerung an die Erwählung immer wieder das ethische Hauptmotiv ist.

die Möglichkeit und Wirklichkeit des Guten, der wahren Menschlichkeit, der Liebe. Die Erwählung ist die Art, wie Gott uns an seinem Sein, an seiner ewigen Liebe Anteil nehmen läßt und uns darin unser eigenes, das menschliche Sein gibt. Von dieser ewigen Erwählung wissen wir freilich erst durch das geschichtliche Wort Gottes, durch Jesus Christus, aber so, daß wir es als das Urwort verstehen, in dem wir geschaffen wurden¹.

4. DAS WERK GOTTES: SCHÖPFUNG UND ERLÖSUNG

Das Werk Gottes, in dem das Sein des wirklichen Menschen seinen Ursprung und seinen Bestand hat, ist das Wort und Werk der Schöpfung und Erhaltung; aber der Erkenntnisgrund dieses ersten Werkes ist das zweite: das Werk und Wort der Versöhnung und Erlösung, das geschichtliche, Ewigkeit eröffnende Offenbarungswort. Im zweiten Werk Gottes erkennen wir sein erstes als erstes, als das, in dem wir schon immer unser Leben hatten. Denn in ihm, dem Schöpfungswort und -werk, hat alles seinen Bestand, nicht bloß seinen Ursprung². Daß der Mensch von Gott geschaffen ist, heißt, daß er unselbständiges Wesen, Kreatur ist. Daß er aber im Wort des Schöpfers seinen Bestand hat, bedeutet, daß er, der wirkliche Mensch, auch in seiner Gottlosigkeit vom Gotteswort getragen wird. Darum darf, so gewiß Schöpfung und Erhaltung unterschieden werden müssen, beides nicht voneinander geschieden werden. Der Mensch *war* nicht, seinem Ursprung nach, verantwortliches Wesen, er *ist* es noch immer, auch in seiner Verantwortungslosigkeit, da, wo er seine Verantwortlichkeit verleugnet und sich zu seinem Ursprung in Gegensatz stellt. Darum hört er nicht auf, Mensch zu sein, auch wenn sein Menschsein qualitativ in «Unmenschlichkeit» verkehrt ist. Er könnte nicht verkehrter Mensch sein, er könnte nicht verantwortungslos handeln, er könnte nicht Sünder sein und sündigen, wenn er nicht, auch jetzt noch, seinen «Bestand» im Gotteswort hätte, wenn «das wahre Licht» nicht auch ihn, den geblendeten, «erleuchten»³ würde. Wie er, mitten in seinem Abfall vom Schöpfer, noch von der

¹ Kol. 1, 15 ff.

² Kol. 1, 17.

³ Joh. 1, 9. So Calvin zu der Stelle, 49, 44; 47, 7; 23, 39.

göttlichen Providenz getragen und geführt wird, so wird er auch von dem Wort getragen, «das alles trägt»¹. Und er als Mensch wird, im Unterschied von aller andern Kreatur, so von ihm getragen, daß er auch als Verblendeter noch davon weiß – wenn auch verkehrt. Auch das Verkehrtwissen ist noch ein Wissen, unendlich mehr – zugleich unendlich weniger – als das Nichtwissen. Darum ist der Mensch das Wesen oberhalb und zugleich unterhalb der übrigen Kreatur, die wir kennen; oberhalb: durch seine Verantwortlichkeit, unterhalb: durch deren Leugnung und sein Zuwiderhandeln. Der Mensch hört nie auf, Gottes Werk zu sein und von Gottes Wirken zu leben. «In ihm leben und weben und sind wir»² – das ist zu Heiden gesprochen und gilt unbegrenzt. Gottes Schöpfung und Erhaltung ist größer als des Menschen Gottlosigkeit. Der Wunsch des Menschen, von Gott unabhängig zu werden, ist ihm ja von der Schlange eingegeben, darum ein Trug. Der Mensch bleibt in der Hand und Werkstatt Gottes, auch als der verkehrte, dem nunmehr, wenn ich es so sagen darf, Gottes Hand «wider den Strich» geht.

Wie die Schöpfung und Erhaltung, so kann auch das Wesen des Menschen nur vom vollendeten Werk Gottes, von der Erlösung her verstanden werden. Nicht als ob die Erlösung bloß die Wiederherstellung der Schöpfung wäre; die Formel «Urzeit gleich Endzeit» trifft auf die heidnische Mythologie, nicht auf die biblische Offenbarung zu, denn sie kennzeichnet das Weltgeschehen als ewigen Kreislauf. Das Ziel, das uns in Jesus Christus gezeigt ist, ist wohl auch, und zuerst, Wiederherstellung des Ursprünglichen, aber es ist noch viel mehr als das: die ewige Vollendung, die weit über die Schöpfung hinausgeht. So ist auch das, was der Mensch «eigentlich», nach dem göttlichen Schöpfungsplan ist, nur von dem in Jesus Christus enthüllten Ende, vom Reichgottesziel her zu verstehen. Dort ist uns die *Bestimmung* des Menschen gezeigt³; die Bestimmung aber gehört zum *Wesen des Menschen*. Das reflektiert sich jetzt, in der sündig gottlosen Seinsweise des Menschen darin, daß der Mensch nie bloß vom Sein, sondern auch vom Sollen her verstanden werden muß. Dieses Sollen ist die Fragmentspur der ursprünglichen Zielsetzung. Im Glauben an die Erlösung durch Jesus Christus wird Sein und Sollen wieder eins, wird die Schöpfungsbestimmung uns aus Gnade als unsere Wirklichkeit zugesprochen, und ihre Verwirklichung wird

¹ Heb. 1, 3. ² Agg. 17, 28. ³ 1. Joh. 3, 2.

begonnen. Er, der das fleischgewordene Wort heißt, er, in dem uns Gott sein Reichsziel, das Leben in der vollkommenen Gottes- und Menschengemeinschaft als Sinn alles Daseins enthüllt, er ist es auch, in dem wir erkennen, was es mit unserem Sein – mit dem ursprünglich-schöpfungsmäßigen und dem gegenwärtig-schöpfungswidrigen – und mit unserem Sollen und unserer Bestimmung für eine Bewandnis hat.

Der Mensch erkennt nicht nur, sondern er hat auch in Gottes Wort seinen Ursprung und sein Ziel; denn das Wort Gottes ist kein abbildendes, sondern ein schöpferisches – «alle Dinge sind durch dasselbe geworden»¹; es ist darum auch kein bloß verheißendes, sondern ein neuschaffendes. Darum ist, wie wir früher sagten, die Erkenntnis vom wahren Menschsein keine bloße Erkenntnissache, sondern zugleich ein neues Sein. Nur in diesem neuen Sein – die Bibel nennt es das «Sein in Christus» – kann der Mensch sich in der Wahrheit verstehen; nur indem er in Ihm, dem Wort Gottes, selbst wahr wird, kann er die Wahrheit von sich selbst, auch die Lebenslüge, die wir Sünde nennen, erkennen. Damit ist uns der weitere Weg der Untersuchung vorgezeichnet.

¹ Joh. 1, 3.

FÜNFTES KAPITEL

DER URSPRUNG: DIE GOTTEBENBILDLICHKEIT IMAGO DEI

A. DAS PROBLEM

I. DER AUSGANGSPUNKT

Ein Gefühl, daß der Mensch «etwas Besonderes», «etwas Höheres» sei, hat jedermann. Sogar der Zyniker, der theoretisch dieses Besondere leugnet, läßt sich nicht mit Tiernamen belegen, ohne zu protestieren, und erwartet, daß man sich gegen ihn «menschlich» benehme. Auch wenn er seine nihilistischen Ansichten vorträgt, in denen er dieses Besondere, Höhere dem Gelächter preisgibt, verlangt er Gehör als einer, der gültige, absolut gültige Wahrheit verkündet – eine Geste, die einem «Nichts», einem «degenerierten Gehirntier» nicht wohl ansteht. Kein Mensch ist Zyniker, wenn es um seinen eigenen Geltungsanspruch geht. Aber umgekehrt gäbe es keinen Raum für den Zynismus, wenn der Mensch wirklich dieses Höhere wäre. Ebenso komisch-widerspruchsvoll wie der Zyniker, der mit dem Pathos der Wahrheit seinen Nihilismus predigt, ist sein Antipode, der idealistische Mystiker, der den Menschen zum Gott macht, aber wegen Zahnschmerzen aus der Fassung gerät. Der gewöhnliche, einfache Mensch ist weder Zyniker noch Mystiker. Er weiß um das Besondere, Höhere, aber er weiß auch um «des Menschen Elend». Er weiß – und weiß doch nicht; denn er kennt nicht Grund noch Grenze, er weiß nicht den Ursprung des Höheren und weiß nicht den Ursprung des Gegensatzes in ihm.

Wir können beides nicht von uns aus wissen, weil wir ebenso wie das Höhere auch seinen Gegensatz in uns haben, weil wir im Widerspruch beider gefangen sind. Es ist das Verhängnisvolle dieses Widerspruchs, daß wir gerade darum ihn nicht erkennen können, weil wir in ihm sind, weil er nicht nur «etwas an uns», sondern unser Sein selbst ist, weil wir ganz in ihm und keineswegs über ihm stehen. Zum Sehen braucht es Distanz, Darübersein; nur wenn wir über dem Gegensatz wären, könnten wir ihn und den Ursprung des Höheren erkennen.

Als Christen sagen wir, daß wir nur «in Christus» uns selbst, den Ursprung und den Gegensatz, erkennen können. Jesus Christus, das Wort Gottes, ist ja nicht ein Symbol dessen, was wir sind, etwas von jenem «Höheren», durch das wir uns «das Höhere in uns» deuten; sondern Jesus Christus ist Gottes Wort an uns, das nicht aus der Tiefe unseres eigenen Seins aufsteigt, sondern aus der Höhe Gottes zu uns herabsteigt, uns von jenseits unser selbst und von jenseits des Gegensatzes, dem wir preisgegeben sind, ergreift, um uns zu zeigen, was wir – durch den Gegensatz – verloren haben. Er zeigt es aber nur dem, der «in ihm» ist, dem, der im Glauben sich dieses Wort Gottes sagen, der dadurch auf diese andere Ebene sich stellen läßt und dadurch den Standort oberhalb seiner selbst gewinnt, von dem aus er nunmehr sich selbst im Ursprung und im Gegensatz sehen kann. Das Wort Gottes, das selbst der Ursprung ist, läßt uns das, was jeder Mensch dunkel ahnt, erkennen, aber so, daß wir zugleich innwerden, wie sehr wir mit unserem Ahnen im Dunkeln tappen. Darum ist die christliche Lehre vom Menschen eine dreifache: *Lehre vom Ursprung, Lehre vom Gegensatz und Lehre von der Wirklichkeit des Menschen als Leben im Widerspruch* von Ursprung und Gegensatz. Die christliche Lehre vom Menschen ist darum so ganz anders als jede andere, weil sie allein diesen Widerspruch ernst nimmt und ihn nicht, nach unten oder nach oben hin, wegzudeuten oder zu verharmlosen sucht.

Das Wort, mit dem die christliche Lehre den Ursprung des Menschen und damit Grund, Art und Grenze jenes Höheren bezeichnet, ist das Gleichniswort des Schöpfungsberichtes, daß der Mensch «nach Gottes Ebenbild» geschaffen sei. Aber was das heißt, sollte sich die Kirche nicht durch willkürliche Deutungen, sondern dadurch klarmachen, daß sie diesen Ausdruck im Lichte eines zweiten, neutestamentlichen versteht, daß wir, sofern wir in Jesus Christus sind, «erneuert werden zur vollen Erkenntnis nach dem Bilde dessen, der uns erschaffen hat»¹. Nicht durch Spekulationen über den tieferen Sinn jenes geheimnisvollen Ausdrucks in der Schöpfungsgeschichte, sondern durch Besinnung auf das, was uns in Jesus Christus über unseren Ursprung gesagt wird, sollen wir über den Sinn der «Gottebenbildlichkeit» zur Klarheit kommen. *Nicht die alttestamentliche Erzählung als solche, sondern ihr in*

¹ Kol. 3, 10. Zur alt- und neutestamentlichen Lehre von der *imago Dei* vgl. die Beilage 1, S. 489.

Jesus Christus erfüllter Sinn ist «das Wort Gottes», in dem allein wir uns verstehen können.

2. DIE KLASSISCHE LEHRE

Hätte die Kirche diese Regel befolgt, so wäre sie davor bewahrt geblieben, vom ursprünglichen Sein des Menschen im Sinn einer beschreibbaren Zuständlichkeit, im Sinn eines *status integritatis* zu lehren. So aber hat sie die schlichte biblische Erzählung mit ihren – an sich durchaus notwendigen und höchst bedeutsamen – Reflexionen belastet und damit ein Bild von «den ersten Menschen» geschaffen, das, je theologisch richtiger es war, desto mehr mit seiner historischen Form in Widerspruch geriet. Während in der voraugustinischen Kirche das Bild der ersten Menschen noch völlig unbestimmt zwischen dem eines kindlich-primitiven Anfangsstadiums humaner Entwicklung und dem eines überhaupt nicht irdischen, sondern himmlischen Wesens schwankte¹, hat Augustin aus glaubensmäßigen Erwägungen heraus jenes Bild vom Urstand geschaffen, das seitdem die klassische Kirchenlehre blieb. Das erste Menschenpaar war nicht nur mit der *justitia originalis*, das heißt mit völligem Glaubens- und Liebesgehorsam gegen seinen Schöpfer ausgestattet, sondern auch mit aller Vollkommenheit menschlicher Begabungen des Leibes, der Seele und des Geistes. Ihre völlige Unschuld war also nicht etwa die von Kindern oder Primitiven; vielmehr war es

¹ Die apostolischen Väter erwähnen den Urstand nicht (abgesehen von einer Anspielung an die biblische Historie im Barnabasbrief), Justin kennt eine Lehre vom Sündenfall («Dial. c. Trycho», Kap. 88) ohne genauere Bestimmung des Urstandes, Theophilus betont den kindlichen, unentwickelten Zustand Adams (ad Autol. II, 24f.). Dasselbe gilt von Irenäus, der das Thema ausführlich behandelt; Adams Vorzug war Unschuld, nicht Gerechtigkeit, IV, 38, sein Zustand der eines Primitiven; dasselbe bei Clem. Al. Strom. IV, 23, 623. Über Origenes' ganz anders geartete Theorie siehe das Folgende. Die griechischen Väter äußern sich weniger über den Urstand als solchen als über die *imago*, die für sie mehr das Wesen des Menschen als den geschichtlichen Urstand bezeichnet. Dagegen beginnt nun mit Athanasius auch hier die spätere orthodoxe Anschauung sich abzuzeichnen. Adam wird als vollendeter kontemplativer, vom Irdischen abzogener Geist geschildert (vgl. Harnack, «Dogmengeschichte», II, S. 146). Gregor von Nyssa schwankt zwischen Origenes und Athanasius; vor allem ist ihm wichtig, daß Adam vor dem Fall durch Geschlechtsverkehr nicht befleckt war (ebenda, S. 150). Dieses Schwanken zwischen einer monistisch-evolutionistischen und der origenistischen dualistischen Theorie ist wohl das Vorwiegende; erst Augustin bzw. der pelagianische Streit hat dem Schwanken ein Ende gesetzt, und auch das nur im Westen.

die Gottverbundenheit geistig völlig ausgereifter Menschen, denen auch das uneingeschränkte *liberum arbitrium*, die durch nichts als durch Gottes Gebot begrenzte Entscheidungsfreiheit zukam. Die gewichtigen Unterschiede, die sich trotz der Gemeinsamkeit dieser klassischen Lehre in den einzelnen Konfessionen herausbildeten, werden wir später in Erwägung ziehen. Zunächst jedenfalls verschwinden sie völlig hinter dem gemeinsamen Dogma: die historisch ersten Menschen, Bewohner dieser Erde, Anfänger und erste Generation dieser Geschichte – im Unterschied zu Origines' verworfener gnostischer Lehre von einem vorgeschichtlichen oder übergeschichtlichen, präexistenten Zustand – waren in jeder Beziehung so gut wie vollkommene Menschen. Nicht die Abgrenzung nach unten – gegenüber den Primitiven –, sondern die Abgrenzung nach oben – gegenüber den durch Christus Erlösten – bereitete Schwierigkeiten, weil der Blickpunkt so hoch genommen war. Ja, je reiner eine Theologie die christlichen Zentralgedanken erfaßte, desto höher legte sie diesen Blickpunkt¹, sofern dies gerade noch mit der Unterscheidung zwischen dem ersten Menschen und dem erlösten vereinbar war.

3. DIE WISSENSCHAFTLICHE LAGE UND AUFGABE

Dieses ganze historische Bild von «den ersten Menschen» ist uns heute ein für allemal und restlos zertrümmert². Der Kampf zwischen der historisch-naturwissenschaftlich-paläontologischen und der kirchlichen Lehre von den menschlichen Anfängen, auf beiden Seiten mit der Leidenschaft des Wahrheitsfanatismus geführt, hat auf der ganzen Linie zum Sieg der wissenschaftlichen und zum schrittweisen, aber unaufhaltsamen Rückzug der kirchlichen Anschauung geführt. Auf der Ebene der empirischen Forschung, sei es der historischen oder der naturwissenschaftlichen, die im weiten Feld der Prähistorie ineinander übergehen, sind keine Tatsachen übriggeblieben, die die augustinisch-kirchliche Anschauung von den historisch ersten Menschen zu stützen

¹ Auch Luther kann sich in der Ausmalung der Vollkommenheiten des Urstandes kaum genug tun. Aber in der Hauptsache kommt es ihm nur auf eins an: auf die *justitia originalis*. WA. 42, 45 ff.

² Vgl. Kap. 17 über das Werden des Menschen, S. 382ff.

vermöchten und dafür zeugten, daß der empirische Anfang des Menschengeschlechtes auf einer besonderen Höhe geistigen Seins zu suchen sei. Wohl werden wir Anlaß haben, den hypothetischen Charakter der Entwicklungslehre nicht aus den Augen zu verlieren und für zukünftige Modifikationen des gegenwärtigen Erkenntnisstandes breiten Raum zu lassen; wir werden auch die allzu kühn gemalten naturwissenschaftlichen Bilder vom primitiven Urmenschen als Produkte eines unkritischen wissenschaftlichen Dogmatismus zurückweisen. Aber das alles vermag nichts gegen die Tatsache, daß je tiefer sich die wissenschaftliche Erkenntnis in das Dunkel der Vorzeit einbohrt, das Menschenbild desto «primitiver» wird, desto weniger Züge einer überlegenen, das besondere «höhere Wesen» des Menschen darstellenden Menschenexistenz zu bemerken sind. Das klägliche Schauspiel, daß die Theologie ein von ihr behauptetes «höheres, vollkommeneres» Menschsein der ersten Generation vor der vordringenden wissenschaftlichen Forschung in immer noch frühere, der Forschung noch nicht zugängliche Regionen hinaufschiebt, sollte endlich beendet werden, nachdem es schon längst zum Gespött geworden und die kirchliche Verkündigung dem gerechten Vorwurf der Hinterwäldlerei preisgegeben hat. Viel wichtiger als dieser äußere ist ein innerer Grund für die Preisgabe der Adamshistorie. Durch das Festhalten am historischen Rahmen ist gerade der fundamentale Gehalt der christlichen Lehre vom Ursprung verdeckt oder verschüttet worden. Hielt man das kirchlich-theologische Interesse auf der Ebene der empirischen Historie fest, so blieb die zentrale biblische Wahrheit unter einer als unmöglich erkannten Geschichte verborgen. Dem wissenschaftlich Denkenden blieben dann nur die beiden anderen, mit der historischen Forschung nicht im Widerspruch stehenden Alternativen: der naturalistische oder der idealistische Evolutionismus, also entweder ein so oder so modifizierter «Darwinismus» oder ein so oder so modifizierter «Hegelianismus» – der letztere von vornherein nur einem kleinen Kreis von philosophisch Denkenden zugänglich. So stehen wir heute vor der Tatsache – und die Verkünder des Evangeliums täten gut, sich endlich diese Tatsache einzugestehen und nach ihrer Bedeutung klarzumachen –: der durchschnittliche heutige Mensch weiß oder glaubt über den Ursprung des Menschen nur das, was ihm aus dem Naturgeschichtsunterricht über die «Abstammung des

Menschen» im Gedächtnis geblieben ist. Mit der Eindruckskraft dieser wissenschaftlichen Erkenntnis kann die kirchliche Adamsgeschichte nicht mehr erfolgreich wetteifern.

Die Konsequenzen aus dieser Sachlage hat denn auch die «moderne Theologie» des neunzehnten Jahrhunderts gezogen. Schleiermacher gibt, wie er das in der Regel tut, unter dem Deckmantel einer Neuformulierung der christlichen Lehre, in Wirklichkeit die christliche Grundanschauung vom Ursprung des Menschen preis und ersetzt sie durch einen idealistischen Evolutionismus mit stark naturalistischem Einschlag; aus dem Gedanken des Schöpfungsursprungs wird die Idee des Entwicklungsziels eines universellen Geistprozesses¹. Unzweideutig ist diese Verschiebung bei Hase zugegeben, der meint, daß die Bedeutung der Lehre vom Ursprung «nicht sowohl von einer verlorenen Vergangenheit als von einer designierten Zukunft handelt»². Offenkundig hegelianisierend meint Rothe, es «liege im Begriff der Schöpfung selbst, daß die persönliche Kreatur aus der Materie ... zunächst nicht anders herausgearbeitet werden könne, denn als unmittelbar noch durch die Materie obruierte und verunreinigte, somit auch in ihrer Persönlichkeit alterierte, kurz als sündige»³, und Pfeleiderer glaubt nach Preisgabe der traditionellen Lehre als ihren Kern festhalten zu können, daß das Ideal menschlicher Würde nicht hinter uns, sondern vor uns liege als Ziel der Entwicklung⁴. Ähnlich formuliert Troeltsch, «die Gottebenbildlichkeit bedeutet nicht einen verlorenen Anfangszustand, sondern ein in der geschichtlichen Entwicklung zu erreichendes Ziel»⁵. Auf der ganzen Linie ist also die christliche Lehre um ihrer unmöglich gewordenen historisierenden Form willen preisgegeben und durch den idealistischen Evolutionismus ersetzt, der dann – wie das auch in anderen Punkten geschah – als «eigentlicher Gehalt» der christlichen Anschauung ausgegeben wird. Der wirkliche Kern der christlichen Lehre aber, gänzlich unabhängig von der historischen Fassung, aber auch grundverschieden sowohl vom naturalistischen wie vom idealistischen Evolutionismus, ist das Verständnis des Menschen im Widerspruch von

¹ Schleiermacher, «Glaubenslehre», § 60.

² Hase, «Evangelische Dogmatik», § 52.

³ Rothe, «Theologische Ethik», § 480, S. 46.

⁴ Pfeleiderer, «Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage», S. 537.

⁵ Troeltsch, «Glaubenslehre» (postum), S. 295.

Schöpfungsursprung und seinem Gegensatz, der Sünde. Nicht darum kann es sich handeln, daß die Theologie unter dem Druck des profanen Wissens ihre Lehre «reduziert», daß sie, weil es nun einmal nicht mehr anders geht, «wenigstens einen Kern» rettet, sondern darum, daß sie, durch den Widerspruch vom Weltwissen her aufmerksam gemacht, sich auf ihre eigentliche Botschaft besinnt und eine Form, die von vornherein nicht zu ihr gehörte, vielmehr ihren Sinn verdunkelte und sie mit bedenklichen Konsequenzen belastete, endlich preisgibt.

Die Preisgabe der historisierenden Form der Lehre ist nicht eine Einbuße, auch nicht eine Bagatelle, sondern eine notwendige Reinigung der christlichen Lehre um ihrer selbst, nicht um der Wissenschaft willen¹. Die Wissenschaft gibt uns den Anstoß, für die biblische Botschaft vom Schöpfungsursprung und Sündenfall die ihr sachlich adäquate Form zu finden. Erst so wird dann auch der Gegensatz gegen den metaphysischen Evolutionismus² seine ganze Schärfe erreichen. Durch diese Neuformulierung wird vor allem erst deutlich gemacht, daß, wo vom Ursprung die Rede ist, nicht von irgendeinem Adam, der vor so und so viel tausend Jahren lebte, die Rede ist, sondern von mir selbst, ebenso wie von dir selbst und von jedem selbst. Erst dadurch hört die christliche Lehre auf, schlechte Metaphysik zu sein; denn in ihrer alten, historisierenden Form war sie, ohne es zu wollen, Geschichtsmetaphysik, und darin schlechte Theologie.

B. DER MENSCH ALS SCHÖPFUNG

«Denn du bist's, der mein Inneres gebildet,
der mich gewoben hat in meiner Mutter Schoß.
Ich danke dir, daß ich wunderbar bereitet bin;
wunderbar sind deine Werke, das erkennt meine Seele wohl.

¹ Die Antwort Karl Barths auf die Frage, ob die Schlange im Paradies wirklich gesprochen habe («Credo» S. 163 f.): man soll sich lieber fragen, was sie gesprochen habe, ist eine geistreiche Umgehung eines Problems, das gerade in Holland nicht umgangen werden durfte. Es geht hier um mehr als um ein theologisch belangloses Aufklärungsanliegen, um eine apologetische Frage. Die Adamshistorie muß aus theologischen Gründen preisgegeben werden, da sie an dem «Determinismus» eine Hauptschuld trägt, den auch Barth der klassischen Kirchenlehre vorwirft (S. 34).

² Etwas anderes ist die wissenschaftliche Entwicklungslehre, etwas anderes der metaphysische Evolutionismus. Vgl. dazu Kap. 17.

Meine Knöchlein waren dir nicht verborgen,
als ich im Geheimen gebildet ward, kunstvoll gewirkt
in der Erden Tiefen.

Deine Augen sahen mich als ungeformten Keim,
und in deinem Buche standen geschrieben
alle Tage, die vorher bestimmt waren,
als noch keiner von ihnen da war.»

So spricht der Psalmist¹ von seinem Ursprung in Gottes Schöpfung. Er weiß um «die natürliche Schöpfungsgeschichte», weiß, daß der Mensch durch Zeugung im Mutterschoß entsteht und merkwürdige Stadien embryonaler Gestaltung durchläuft, ehe er seine menschliche Gestalt und sein menschliches Sein bekommt². Aber er weiß auch, daß dies nur die sichtbare Seite seines Wesens ist. Die unsichtbare Seite dieses selben Werdens aber ist Gottes «Sehen», Gottes Wissen, Gottes Vorherbestimmen und Gottes Schaffen. Unmittelbar, nicht durch eine Reflexion auf einen ersten Menschen, weiß er sich von Gott geschaffen; unmittelbar sind der nur dem Glauben zugängliche Schöpfungsakt Gottes und die natürliche wißbare Genesis aufeinander bezogen. Über seinen empirischen *Anfang* weiß er: er ist die Zeugung im Mutterschoß; aber über seinen *Ursprung* weiß er: er ist der Gedanke, der Wille und das Schaffen Gottes. Daß er seinen Anfang in das Licht dieses Ursprungs stellen darf: das ist ihm der Anlaß zum Lobpreis und zum staunenden Danken. Dieses seines Ursprungs aber gedenkt er – das ist der Zusammenhang des Psalms 139 – in der Anbetung des allgegenwärtigen Gottes. Die christliche Lehre von der Schöpfung gibt uns keine besondere, sondern sie übernimmt die jedermann bekannte Anschauung vom *Anfang* des Menschen; aber sie selbst ist die Lehre vom unsichtbar göttlichen *Ursprung* hinter, über und in diesem sichtbar-weltlichen Anfang. Die Lehre von der Schöpfung konkurriert nicht mit der weltlichen Wissenschaft von den sichtbaren, erforschbaren Anfängen, sondern sie weist in eine ganz andere Dimension, in die Dimension des Ursprungs, von der, grundsätzlich, die Wissenschaft ebensowenig weiß als die Farbenchemie von der Schönheit eines Bildes oder die physikalische Akustik vom Gehalt einer Symphonie.

¹ Psalm 139 nach der Zürcher Übersetzung.

² Vgl. dazu Hiob 10, 8.

Das biblische Urwort Schöpfung bedeutet zunächst einmal: das unaufhebbare Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, die unüberbrückbare Distanz. Es gibt kein größeres Pathos der Distanz als das, das in den Worten Schöpfer-Schöpfung liegt. Und das ist nun das Erste und Grundlegende, was über den Menschen gesagt wird: Er ist Geschöpf, und als solches durch einen Abgrund von der Seinsweise Gottes getrennt. Die größte Unähnlichkeit von zweien, die wir überhaupt ausdrücken können – unähnlicher als Licht und Finsternis, Tod und Leben, gut oder böse –, ist die zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen. Denn alle anderen Unähnlichkeiten haben erst unterhalb dieser fundamentalen ihren Ort. Sie beziehen sich auf das Geschaffene, sind also umschlossen von der fundamentalen Ähnlichkeit, daß sie das Geschaffensein gemeinsam haben. Gott aber ist der Ungeschaffene-Schaffende. Der Mensch, was immer ihn von den anderen Kreaturen unterscheiden mag, hat das mit ihnen allen gemeinsam, was ihn von Gott unterscheidet: *er ist geschaffen wie sie*.

Damit ist alle Anmaßung zurückgeworfen, die dem Menschen immer wieder aus der Erkenntnis seiner Besonderheit, seines Ichseins oder Geistseins, zur Versuchung wird¹. Mag der Mensch auch mit Recht behaupten, er sei nicht ein Stück Welt, er sei überhaupt nicht Welt, so hat er doch mit dieser Welt, der er sich gegenüberstellt, dies gemein, daß er mit ihr zusammen Kreatur ist, dem Schöpfer gegenübersteht. Er ist, wie alle andere Kreatur, unselbständiges Sein, ein Sein, das nicht nur von anderswoher wurde, sondern das auch immer nur von anderswoher Bestand hat. Das Geschaffene ist nicht nur einmal von Gott geschaffen worden; dasselbe Schöpferwort, durch das der Schöpfer es schuf, trägt es auch und erhält es so im Dasein.

Ebenso wie der Begriff der Schöpfung oder Kreatur den Menschen von Gott distanziert, ebenso verbindet er ihn unauflösbar mit ihm. *Kreatur ist nicht einfach Welt, sondern Welt-aus-Gott*, Welt, in der Gott wirkend-gegenwärtig ist. Indem der Psalmist von der Schöpfung spricht, spricht er zugleich von der unentrinnbaren, wirksamen Gegenwart Gottes. Der Schöpfungsgedanke ist nicht nur der Protest gegen allen Pantheismus, der die Grenze zwischen Gott und Welt verwischt, son-

¹ Darum ist der Schöpfungsglaube das große Ärgernis für den idealistischen Monismus und zugleich der Protest gegen allen metaphysischen Dualismus.

dern auch gegen jeglichen Deismus, der Gott und Welt trennt, als gäbe es ein schlechthin von Gott gelöstes Sein¹. Kreatürliches Sein ist ein solches Sein, das – ihm zur Seligkeit oder zum Gericht, zur Freude oder zur Qual – mit Gott unlöslich verbunden und immer Wirk-zeug und Manifestation des Wirkenden ist. Es gibt keine göttliche Schöpfung, die nicht als solche zugleich göttliche Selbstmanifestation und göttliche Wirkungsgegenwart ist. Der pantheistisch klingende Satz «In ihm leben und weben und sind wir» ist biblischer Fundamentalsatz; er unterscheidet Schöpfung von profaner Welt. Es gibt keine profane Welt; es gibt nur profanisierte Kreatur. Profanität ist eine Abstraktion, ein Hinsehen auf das Wirkliche unter Absehen vom Wirkenden. Alle Wirklichkeit ist Aktualität, Aktuosität Gottes.

C. DAS EBENBILD GOTTES²

I. DIE GESCHICHTLICHE ERBSCHAFT

Wenn auch der Mensch mit aller Kreatur das Geschaffensein gemeinsam hat, so ist er doch in anderer Weise geschaffen und in anderer Weise Kreatur als sie. Es ist keine müßige Spielerei, sondern sachgemäße Auslegung, wenn man seit alters hervorgehoben hat, daß im biblischen Schöpfungsbericht mit der Schöpfung des Menschen ein Neues anhebe. Nachdem der ganze Kosmos, in verschiedenen Ansätzen gleichsam, aber immer unter demselben göttlichen Imperativ «Und Gott sprach, es werde ... und es ward ...» ins Dasein getreten ist, ist es, als ob der Herr der Schöpfung vor dem letzten größten Wurf eine Weile innehalte und dann eine neue Weise des Schaffens beginne. «Und Gott sprach:

¹ Karl Barth hat in seinem «Credo» (S. 33 f.), wohl zum Erstaunen nicht weniger, sich deutlich zu dieser «Immanenz des der Welt so ganz und gar transzendenten Gottes» bekannt. Es gibt aber auch keine Immanenz des Schöpfers, die nicht zugleich seine Manifestation ist. Hier wurzelt die von Barth hartnäckig bestrittene Lehre von der Schöpfungsoffenbarung, die der Bibel unveräußerlich ist. Nach Luther sprach Gott mit Adam sein Wort durch die Kreaturen (siehe oben S. 75); dieser Zusammenhang ist durch die Sünde zerstört, aber durch die Wiedergeburt – ebenso wie die *imago* – wenigstens zum Teil wiederhergestellt. Daher die Forderung, Gott in seinen Werken anzuschauen (Röm. 1, 19 f.).

² Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die Beilage 1, S. 489 ff.

Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei ... » Der neuen Seinsart des nun zu Schaffenden, des Menschen, entspricht die neue Art des Schöpfungsaktes, eine ganz andere Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer. Der Schöpfer schafft hier nicht kraft eines imperativischen Wortes¹, sondern – so, wie Michelangelo das Wort großartig im Bild ausgelegt hat – in einer herabbeugenden Hinwendung zum Menschen, den er schafft. Der Mensch ist, im Unterschied zur übrigen Kreatur, nicht bloß von Gott oder durch Gott, sondern in und zu Gott geschaffen. Er ist, was er im Ursprung ist, nicht bloß aus Gott und durch Gott, sondern in und zu Gott. Darum kann und soll er sich auch nur in Gott verstehen. Wie es von keiner anderen Kreatur heißt: «Lasset uns schaffen», so heißt es auch von keiner anderen, sie sei «ihm ähnlich», «nach seinem Bild und Gleichnis» geschaffen. Was ist damit gemeint? An der Interpretation dieses Ausdrucks – aber an der Interpretation, die ihn vom Neuen Testament, von Jesus Christus her, versteht – hängt die ganze christliche Lehre vom Menschen. Die Geschichte dieses Begriffes ist die Geschichte des abendländischen Menschenverständnisses, an der die beiden geistigen Großmächte der letzten zwei Jahrtausende, die griechische Philosophie und der christliche Glaube sozusagen zu gleichen Teilen beteiligt sind. Es ging hier – und geht heute noch – um die *Frage nach dem Verhältnis von Christentum, Humanität und Humanismus*. Wenn Max Scheler in dem bereits zitierten Ausdruck die christliche und die idealistisch-griechische Anschauung unter dem einen Begriff der «klassischen Theorie» zusammenfaßt, so ist das insofern gerechtfertigt, als schon in der frühchristlichen Zeit in eben diesem Begriff der *imago Dei* eine Synthese zwischen der platonisch-aristotelisch-stoischen und der christlichen Auffassung vom Menschen sich vollzog, die die ganze Patristik und das christliche Mittelalter beherrschte und bis in die Gegenwart hinein wirksam ist.

Wie kann der Mensch, wie kann das *humanum*, das heißt das, was den Menschen – sei er nun ein «Gottloser» oder ein Gläubiger – von der nichtmenschlichen Kreatur unterscheidet, so aus dem göttlichen Ursprung verstanden werden, daß in diesem Verständnis zugleich der

¹ Zu dieser Auslegung vgl. Tertullian: Die Erschaffung des Menschen geschah *non imperiali verbo ut cætera animalia, sed familiari manu, etiam praemisso blandiente illo verbo, faciamus* etc. Adv. Marc. 4, 2; so auch Luther, WA. 42, 41.

Gegensatz des jetzigen, sündigen Menschen zu seinem Schöpfungsurprung zur Geltung kommt? Im Verständnis des «geschaffen nach dem Bilde Gottes» entschied sich von Anfang an und entscheidet sich heute noch die *Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, Kirche und Kultur, Glaube und Humanität*. Irenäus zeichnete der Kirche für beinahe anderthalb Jahrtausende den Weg vor, und seine Lösung ist heute noch die der katholischen Kirche. Gestützt auf den Doppelausdruck «Bild» und «ähnlich» – hebräisch *Zälem* und *Demuth*¹, griechisch εἰκὼν und ὁμοίωσις, lateinisch *imago* und *similitudo* – unterscheidet der erste große Theologe der altkatholischen Kirche ein Doppeltes im Menschen: die Gottebenbildlichkeit, die in der Freiheit und Vernünftigkeit seiner Natur, und die Ähnlichkeit, die in der Selbstbestimmung gemäß der göttlichen Bestimmung, in der *justitia originalis* als einer besonderen göttlichen Gabe, der Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft besteht. Während die Sünde dieses Zweite, zur Natur Hinzukommende, zerstört hat, ist das Erste, die menschliche Natur, das *humanum*, dem Menschen geblieben. Eine einfache und geniale Lösung des anthropologischen Zentralproblems – die Lösung, auf der das ganze Zweistöckwerkgebäude der katholischen Theologie und Kulturauffassung ruht; eine Synthese von unermeßlichen Konsequenzen.

Erst Luther hat mit diesem Zweistöckwerkbau auch ihre systematische Grundlage, die irenäische Lehre von der *imago* und *similitudo*, erschüttert. Mit sicherem exegetischem Blick erkannte er das Wesen des hebräischen Parallelismus und von da aus die Haltlosigkeit der Scheidung von *imago* und *similitudo*. Aber es ging ihm um ganz anderes als bloß um eine exegetische Korrektur: die Einheit des menschlichen Wesens, genauer: die Einheitlichkeit der theologisch-glaubensmäßigen Sicht des Menschenwesens stand auf dem Spiel. Der Mensch soll – ganz im Sinn der Bibel – aus *einem* Prinzip, aus dem ursprünglichen Gotteswort und Gottesbild, verstanden werden.

Das Menschsein des Menschen ist beides in einem, Natur und Gnade; die Gottbestimmtheit ist die ursprüngliche, eigentliche Natur des Menschen, und was wir jetzt am Menschen als seine «Natur» erkennen, ist *denaturierte Natur*, ist nur ein kümmerlicher Rest des Ursprünglichen.

¹ Zu diesen Ausdrücken und der ganzen alttestamentlichen Frage vgl. Eichrodt, «Theologie des Alten Testaments», II, S. 60f. Dazu die Beilage 1, S. 489 ff.

Der Mensch hat durch die Sünde nicht eine Übernatur, sondern eben gerade seine gottgegebene Natur verloren und ist un-natürlich, un-menschlich geworden. Das Verständnis des Menschen mit einem neutralen Naturbegriff – *animal rationale* – zu beginnen, heißt das Menschsein von vornherein hoffnungslos mißverstehen¹. Der Mensch ist kein Zweistockwerkwesen, sondern eine – wenn auch jetzt korrumpierte – Einheit; seine Gottbezogenheit ist nicht etwas zu seinem menschlichen Wesen Hinzukommendes, sondern der Kern und Grund seiner *humanitas*. Das war Luthers revolutionäre Erkenntnis. Aber dieser Durchstoß durch die dreizehnhundert Jahre alte, falsch-synthetische Tradition wurde nicht ganz bis zu Ende geführt.

Im Interesse der radikalen Durchführung der Erbsündenlehre hatte Luther die katholische Zweiteilung preisgegeben. Die *imago Dei*, also die ursprüngliche Natur – nicht bloß die hinzugekommene Übernatur – ist zerstört. Was aber ist dann von der dem Menschen auch jetzt noch verbliebenen Vernunftnatur, seiner Humanität, kurz von dem, was ihn auch jetzt noch vom Tier unterscheidet, zu halten? Es blieb auf dem Boden der überlieferten historisierenden Anschauung nur eine doppelte Möglichkeit: entweder dieses *humanum* mit der ursprünglichen Schöpfung und also mit der göttlichen Bestimmung des Menschen überhaupt nicht in Beziehung zu setzen; oder aber diese Beziehung doch irgendwie, hinterher, anzuerkennen. Die Reformation ging den zweiten Weg. Sie führte den unklaren und dogmatisch höchst fragwürdigen Begriff eines «Restes» der *imago Dei* ein: im wesentlichen ist zwar das Gottesebenbild im Menschen zerstört, aber ein gewisser Rest ist doch geblieben – gerade so viel, um das *humanum*, das, was den Menschen vom Tier unterscheidet, vom Ursprung her, also theologisch, verstehen zu können. Der zweite, radikalere Weg ist, meines Wissens, erstmalig von Karl Barth beschrritten worden: Das Band zwischen Menschlichkeit und Gottesbeziehung ist zerschnitten; daß «der Mensch der Mensch und keine Katze ist», ist «eine Belanglosigkeit»², das *humanum* ist ein *profanum* geworden. Dieser Dualismus von Offenbarung und Vernunft müßte, konsequent, zur Aufhebung aller Theologie und zur radikalsten Kulturaskese führen.

¹ Dasselbe gilt auch von einem neutralen Strukturbegriff, wie ihn Bultmann fordert, a. a. O. Dazu die Beilage 4, S. 521 ff.

² Karl Barth, «Nein», S. 25 u. 27.

Darum hat keiner der Reformatoren das zu tun gewagt, was Karl Barth, mit scheinbar größerer Konsequenz, getan hat¹. Trotz ihrem Kampf mit dem Humanismus ihrer Zeit waren sie «humanistisch» genug zu wissen, daß der Unterschied zwischen Mensch und Katze keine Banalität und keine profane Tatsache, sondern ein Sachverhalt von höchstem theologischen Belang ist. So mächtig in ihnen der Gedanke von der «Verderbnis der ganzen Natur» des Menschen war – vor diesem Letzten machten sie doch halt: das *humanum* aus der Gottbezogenheit herauszulösen. Ungern zwar räumten sie es ein, daß ein «Rest der *imago* verblieben» sei. Aber sie taten es und retteten so durch einen halblegitimen Begriff den Zusammenhang von *humanitas* und *imago*, von Vernunft und Gotteswort. Aber dieser unklare, gleichsam verstohlen eingeschmuggelte Begriff des «Restes» verhinderte die richtige Klärung des Problems. Er gab dem Humanismus zuviel und zugleich zuwenig; er war die Stelle, wo in der Aufklärungszeit die ganze reformatorische Front durchbrochen und aufgerollt wurde. Er ist auch der Punkt, wo unsere Arbeit neu einzusetzen hat. Es gilt den biblisch-reformatorischen Gedanken von der Einheit des Menschenwesens konsequent durchzuführen, das heißt aber alle drei bisher versuchten Lösungen – die Zweiteilung von *imago* und *similitudo*, den Begriff des *imago*-Restes, die Bagatellisierung oder Profanisierung der Humanität – zu vermeiden, oder positiv gesagt, die dem sündigen Menschen eignende *humanitas* und die verlorene *justitia originalis* aus ein und demselben Ursprung zu verstehen. Das ist aber nur dadurch möglich, daß wir die historisch-mythische Form der überlieferten Lehre preisgeben und jeden Menschen gleichzeitig auf den Ursprung in Gottes Wort und den Sündenfall beziehen; und anderseits, nach Anleitung des Neuen Testaments, den Begriff der *imago Dei* völlig personalistisch und aktualistisch fassen, also den aristotelischen Begriff des *animal rationale* fallen lassen.

¹ Wenn die Bekenntnisschriften nur vom völligen Verlust der *imago*, aber nicht von dem das *humanum* begründenden *imago*-Rest sprechen, so ergibt sich das aus ihrem polemisch-kirchlichen Zweck. Die Lehre vom *imago*-Rest war für jene Zeit sozusagen ein bloßes Theologumenon. Aber nicht nur Melanchthon und Calvin, sondern auch Luther kommt überall da, wo er von der *lex naturae*, von der heidnischen Gotteserkenntnis oder von der *justitia civilis* spricht, auf diesen Begriff des *imago*-Restes zurück. Darüber kann bei Luther schlechterdings kein Zweifel bestehen: Gewissen, Vernunft, *theologia naturalis* usw. – das alles sieht Luther nie anders denn als Überreste der ursprünglichen Gottbezogenheit an, unbeschadet der hoffnungslosen Korruption (vgl. die Beilagen 2 und 3, S. 501ff., 509ff.).

2. DIE GRUNDBESTIMMUNGEN DER IMAGO-LEHRE

«Geschaffen nach dem Bilde Gottes, ihm ähnlich zu sein» ist ein Gleichnis, darum nicht ohne weiteres eindeutig. Es besagt zunächst dies, daß das Wesen des Menschen – in seinem Ursprung oder überhaupt – kein An-sich und nicht aus sich selbst verständlich sei, sondern daß es seinen Seins- und Erkenntnisgrund in Gott habe. Fassen wir diesen Ausdruck nach Maßgabe der spezifisch neutestamentlichen Lehre, so tun wir gut, das «Bild» im Sinn von Spiegelbild zu verstehen, das heißt als ein rückbezügliches, rückverweisendes Sein. «Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit ... , und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zur anderen¹.» Der Mensch hat seinen Sinn und Gehalt nicht in sich, sondern in seinem Gegenüber, im Christus, der das Urbild ist, im Wort Gottes. Und das «Haben» dieses seines Gehaltes – das heißt seines ihm eigenen Seins – ist die Weise des Worthabens, das heißt also das sich in Gott, von Gott her Erkennen und Anerkennen². Durch das Wort schafft Gott den Menschen, aber – so sagen es alle Stellen des Neuen Testaments, die von dieser *imago* handeln – er schafft ihn so, daß in diesem Schaffen selbst des Menschen aktives Empfangen, das Hören, Verstehen und Glauben in Anspruch genommen wird. Gott schafft das menschliche Sein als ein solches, das sich von Gott bestimmt und bedingt weiß und anerkennt und eben darin wahrhaft menschlich ist. Des Menschen Sein als Ich ist das Sein aus und in dem göttlichen Du, genauer aus und in dem göttlichen Wort, dessen Anspruch das menschliche Sein ins Dasein «ruft». Der Ausdruck, daß Gott die Kreatur ins Dasein «ruft»³, trifft einzig beim Menschen im wörtlichen Sinne zu, wie er denn auch vom Menschen her auf die übrige Schöpfung übertragen ist. Die Art dieser doppelseitigen Bezogenheit heißt von Gott aus «Anruf», vom Menschen aus «Antwort»; *das Sein des Menschen ist so, nach seinem Kern verstanden: verantwortliches Sein.*

¹ 2. Kor. 3, 18: «... daß sie gleich sein sollten dem Ebenbild seines Sohnes» (Röm. 8, 29).

² So versteht Luther das Sein des Menschen im Wort Gottes: «Wo er oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewißlich unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle» (WA. 43, 481).

³ 1. Mos. 1; Röm. 4, 17; 2. Kor. 4, 6.

Das Menschsein ist im Unterschied zu allem anderen kreatürlichen Sein, das wir kennen, nicht ein fertiges Geprägtsein, sondern es ist Sein-in-Selbsterkenntnis und Sein-in-Selbstbestimmung, aber in einer Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung, die nicht das erste, sondern immer ein zweites ist: Selbsterkenntnis und -bestimmung auf Grund des Erkannt- und Bestimmtseins. Die anderen Kreaturen werden, bildlich gesprochen, aus der Hand Gottes fertig entlassen; sie sind nun, was sie sein sollen, und sie bleiben es auch¹. Den Menschen aber behält Gott in seiner Hand, in seiner Werkstatt. Er macht ihn nicht einfach fertig; des Menschen Wesen ist gerade dieses an Gott bleiben Müssen und bei Gott bleiben Dürfen. Das ein für allemal fertige Gepräge: das ist das Sein der vernunftlosen Kreatur. Das Gepräge des Menschen aber kommt nur zustande durch Selbstbestimmung auf Grund der göttlichen Bestimmung, als Antwort auf Anruf, durch Entscheidung. Die Entscheidungsnotwendigkeit, die Unentrinnbarkeit des Entscheidens in jedem Moment, ist das Wesensmerkmal des Menschen. Es ist darum – im Unterschied zu allem untermenschlichen Sein – aktuales, sich setzendes, denkend-wollendes Sein, von der Seinsart des Selbstseins. Aber es ist zugleich – im Unterschied zum göttlichen Sein – nicht *actus purus*, nicht aus sich selbst seiendes, sich ursprünglich selbst-setzendes, sondern antwortendes, responsorisches, «antwortliches», ver-antwortliches Sein. Es ist wohl ein Selbst-sein, aber nicht ein aus sich selbst Sein; es ist die von Gott gesetzte kreatürliche Entsprechung seines göttlichen Selbstseins, das von Gott geschaffene Gegenüber Gottes, das Gott antworten kann und in diesem Antworten erst Gottes Schöpfung erfüllt – oder sie zerstört.

Aber diese Verantwortung ist – hier scheidet sich endgültig das biblische vom idealistischen Verständnis – *nicht zuerst Aufgabe, sondern Gabe*, nicht zuerst Forderung, sondern Leben, nicht Gesetz, sondern Gnade. Das Wort, das Antwort heischend den Menschen ruft, ist nicht ein «Du sollst», sondern ein «Du darfst sein». Das Urwort ist kein Imperativ, sondern der Indikativ der göttlichen Liebe: «Du bist mein».

¹ Das steht selbstverständlich nicht im Gegensatz zur Tatsache desjenigen Werdens, das auch in der Naturwelt vor sich geht. Nicht die Allmählichkeit des Werdens ist mit dem «fertigen Gepräge» ausgeschlossen, sondern das responsorische Verhältnis, Selbstbestimmung von der Art, daß in ihr erst göttliche Bestimmung sich verwirklicht.

Das göttliche Urwort ist darum nicht zuerst Forderung, weil es Selbstmitteilung, Liebeswort Gottes ist, das zur Gemeinschaft mit ihm, dem Schöpfer, als Bestimmung des Menschen beruft. Mit diesem Wort wendet sich Gott dem Menschen zu, teilt sich selbst ihm mit und gibt ihm damit sein Leben. Aber er gibt es ihm so, daß der Mensch es empfangen muß. Er wirft es ihm nicht an – das ergäbe ja das fertige Gepräge –, sondern er ruft es ihm zu: so muß es der Mensch in Antwort hinnehmen. Er muß das göttliche Urwort «wiederholen» – nicht ein eigenes Wort machen, aber es selbsttätig zurückgeben: Ja, ich bin dein. Der Mensch ist bestimmt, in glaubender Gegenliebe Gott zu antworten, seine ihm von Gott zugerufene Bestimmung in dankbarer Abhängigkeit als sein Leben hinzunehmen. Nicht um Bild und Abbild geht es also, sondern um Wort und Antwort; das ist die Auslegung, die das Neue Testament der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte, dem Begriff der *imago Dei* gibt. Der Mensch hat den Gehalt seines Seins im Wort Gottes, darum ist sein Wesen: Verantwortlichkeit aus Liebe, in Liebe, zu Liebe.

3. GESCHICHTLICHER RÜCKBLICK

Auch die *landläufige* Anthropologie weiß irgendwie um die Verantwortlichkeit, sogar – irgendwie – um eine Gottesbeziehung. Aber für sie ist sie ein Akzidens, etwas, das zum Wesen des Menschen hinzukommt. Der Mensch ist, zunächst einmal, etwas für sich, eine *Substanz, ein Seelending oder Leibding*¹. Wo er aber – wie im Idealismus – als Geist verstanden wird, wird er als Subjekt dieses Geistes, als sich selbst genügendes Geistzentrum verstanden. Wohl hat Plato etwas geahnt vom responsorischen, gottbezüglichen Charakter der Seele; sie kommt ja – so lautet die platonische Lehre – zu ihrem eigenen Wesen nur durch Anschauen der göttlichen Idee. Aber diese Idee ist ein Neutrum, sie ist nicht handelndes Subjekt; nicht sie ergreift, nicht sie gibt sich hin, sondern der Mensch ergreift sie. Nicht die Idee liebt den Menschen und schenkt sich

¹ Die landläufige Anthropologie ist von Aristoteles in philosophische Begriffe gefaßt; die unter seiner Einwirkung entstandene scholastische Unterscheidung von Substanz und Akzidens ist auch in die reformatorischen Bekenntnisschriften eingedrungen. Eine andere Quelle dieser verhängnisvollen Terminologie, die das Problem unheilbar verwirrt, ist der augustinische Gedanke, daß alles Seiende als solches gut, das Böse also nur *privatio boni sei*. Vgl. zum Beispiel «Enchiridion» 4, 12.

ihm, sondern der Mensch allein liebt und erwirbt sich so das göttliche Leben. Weil Plato den Gott, der sich selbst schenkende Liebe ist, nicht kennt, darum ist auch sein Eros, in dem er das eigentliche Wesen der Seele bestimmt, etwas ganz anderes als das, was im Neuen Testament Liebe heißt, nicht Selbsthingabe, Gehörigkeit und Verantwortung, sondern anschauendes Entzücken, Genuß am Höheren. Bei Aristoteles ist auch dieser Rest der Bezogenheit getilgt: der Mensch ist das vernunftbegabte Wesen, in sich selbst verständlich. Die platonische Sehnsucht ist ihm fremd geworden, der aristotelische Mensch hat sein eigenes Gesetz in sich selbst¹. Die Lehre vom autonomen Ich, von der autonomen Vernunft, kündigt sich an, die dann bei den Stoikern ausgearbeitet und den kommenden Jahrhunderten überliefert wird. Hier ist kein Gegenüber von Gott und Mensch, sondern an seiner Stelle die eine Vernunft, an der der Mensch als das *animal rationale* partizipiert. Das Gespräch muß zum Selbstgespräch werden. Es ist Zeit geworden, die höchsten Dinge, die man zu sagen hat, «εἰς ἑαυτὸν», im Selbstgespräch zu sagen.

Dieser Begriff der göttlichen Vernunft, an der der Mensch als *animal rationale* teilhat, dringt nun durch den Begriff der *imago Dei*, so wie ihn Irenäus versteht, auch in die christliche Theologie ein. Das Gottes-Bild-Sein ist jetzt ein Attribut des menschlichen Wesens geworden; es gehört eben zum Wesen des vernünftigen Seins, daß es dem Sein Gottes ähnlich ist. Der Mensch ist jetzt «auch ein vernünftiges Wesen», wie Gott ein vernünftiges Wesen ist, nur mit dem Unterschied, daß Gott eben die unendliche, der Mensch nur endliche Vernunft ist. Die Aktualität und Du-Bezogenheit des neutestamentlichen *imago*- (εἰκλόν-)

¹ «Bei Aristoteles vollzieht sich die Rückkehr des Menschen zu sich selbst. Der Mensch wird zu etwas Positivem. Der Mensch wie jedes Naturwesen trägt seinen Sinn in sich selbst» (Groethuysen, a. a. O., I, S. 39). A. beschreibt den Menschen als dasjenige Lebewesen, dem der *nus* zu eigen ist (De an. II, 1 u. 2). Dabei ist entscheidend, daß für ihn der *nus* eben das Göttliche ist: τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον (de gen. et corr. B 3, 736b). Die Frage ist nicht die, die meistens gestellt wird: ob Aristoteles, ob überhaupt die griechische Philosophie, menschlichen und göttlichen *nus* irgendwie unterscheidet, sondern ob sie den menschlichen dem göttlichen *nus* wie Ich und Du gegenüberstelle. Diese Frage stellen, heißt sie beantworten. Wo Gott und Mensch als Du und Ich einander gegenüberstehen, da hört die Immanenzphilosophie auf, da beginnt Offenbarung und Glaube; vielmehr, diese Gegenüberstellung geschieht nur vom Glauben, nicht vom Vernunftdenken aus.

Begriffs ist vergessen, an seine Stelle ist der Analogiebegriff, das «So sein wie» getreten. Das Wesen des Menschen ist jetzt etwas ganz anderes als seine Gottesbeziehung; das ursprüngliche Wesen des Menschen, seine ursprüngliche Natur ist das «Vernünftigsein, ähnlich, wie Gott vernünftig ist» und nicht mehr das «zu Gott in antwortender Beziehung stehen». Die Gottesgemeinschaft kommt jetzt als ein zweites, «Übernatürliches» hinzu, das denn auch wieder, durch die Sünde, verschwinden kann, ohne daß das Wesen, die Natur des Menschen alteriert wird. So hat der griechische Rationalismus den biblischen Personalismus verdrängt.

Unter den Philosophen war es Kant, der zuerst durch seine Bestimmung der *Person als verantwortliches Wesen* an dieser jahrtausendealten Tradition rüttelte; der christliche Gedanke drängte sich bei ihm – hier wie in anderen Punkten – an die Philosophie heran; aber der Begriff der einen, autonomen Vernunft ließ seiner Auswirkung keinen Raum. Der verantwortliche Mensch wurde letztlich doch zum selbst-verantwortlichen *homo noumenon*, der monistische Vernunftsbegriff siegte¹. In anderer Richtung hat Fichte sich mächtig gegen die Tradition aufgebäumt: er löste den überkommenen Begriff des Seelendings oder Vernunftdinges auf und setzte dafür – mit einer unerhörten Denkenergie, für die ihm die Welt dauernd Dank schuldet – den Begriff des aktuellen Ich. Aber ihn beherrschte der Wille zur Autonomie, der er im Begriff des welt-schöpferischen und selbstschöpferischen Ich seinen verwegensten, titanischen Ausdruck verlieh². Nur dem einsamen Hamann, dem Denker,

¹ Man hat schon immer (Kroner, «Von Kant bis Hegel»; Sannwald, «Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie») auf die Unklarheit des Begriffs «intelligibles Ich» und auf die Unklarheit des Verhältnisses von empirischer (menschlicher) und transzendentaler oder reiner Vernunft hingewiesen. Aber diese Unklarheit ist keine zufällige; sie liegt im Prinzip der Transzendentalphilosophie selbst. Ob kritischer Idealismus auf dem Boden des Schöpfungsglaubens möglich ist, dürfte noch immer eine offene Frage sein. Wo immer aber der Schöpfungsgedanke philosophisch begründet wird (wie zum Beispiel neuerdings in den Gifford lectures des Erzbischofs von York, W. Temple, «Nature, man and god»), da wird entweder der Schöpfungsgedanke oder das rationale Beweisverfahren nicht streng genug gebraucht.

² Wie sehr diese Ich-Gott-Philosophie auch im heutigen Idealismus lebendig ist, auch wenn er sich vielleicht nicht so kühn auszudrücken wagt wie Fichte, zeigt folgende Stelle bei Hermann Schwarz, «Fichte und Wir», die Sannwald zitiert: «Die fremde Unendlichkeit ist ihm [Fichte] verschwunden, jene geistige Unendlichkeit quillt in uns selber. Den Namen für diese Geistigkeit können wir wählen, wie wir wollen, wenn wir

der es wagte, von der Bibel her zu denken, dämmerte, als er über die Sprache und ihre Beziehung zur Vernunft nachsann, der biblische Grundgedanke vom Ebenbild Gottes und der in ihm liegende Gegensatz zu aller Vernunftautonomie auf. Er wußte wieder davon, daß das menschliche Ich im göttlichen Du und im göttlichen Wort seinen Ursprung habe und daß der Autonomiegedanke das tragisch-sündige «Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst» sei. Auf dem Umweg über Kierkegaard haben wir seinen Gedanken kennen und in seinem Zusammenhang mit der biblischen Offenbarung neu verstehen gelernt.

4. DIE GOTTEBENBILDlichkeit UND DAS MENSCHSEIN

Der Mensch ist sozusagen ein hierarchisch gebautes System. Es gibt in ihm ein Oben und ein Unten, und darum ist er als ganzer von oben nach unten, nicht von unten nach oben zu verstehen. Darüber sind der *common sense*, der idealistische Humanismus und der christliche Glaube einer Meinung. Der Gegensatz beginnt erst da, wo es sich darum handelt, das «Oben» zu bestimmen. Der Idealismus setzt als dieses «Oben» die göttliche Vernunft, an der der Mensch Anteil hat; der christliche Glaube setzt als das «Oben», von dem her der Mensch zu verstehen ist, das schenkend-anrufende Wort Gottes, in dem der Mensch als Mensch seinen Grund hat. Das erste, was über den Menschen in der Bibel gesagt wird, ist dies, daß er zu Gott in einer Beziehung steht, in der Beziehung, in der ein Bild zu seinem Urbild steht. Der Mensch muß zuerst theologisch definiert werden, erst nachher mögen der Philosoph, der Psychologe und der Biologe ihren Spruch tun. Das Menschsein des Menschen ist keine bloß humane, sondern eine «theologische» Angelegenheit; der Mensch ist nicht in sich selbst, nicht aus der Vernunft, die in ihm ist, verständlich. Er ist verständlich einzig und allein aus seinem Gegenüber, aus dem Wort seines Schöpfers. Die Gottesbeziehung, nicht die Vernunft ist die Spitze der Pyramide, der oberste Punkt in der Hierarchie, als welche der Mensch gebaut und als welche der Mensch verständlich ist. Die Vernunft ist sozusagen nur das Organ der Gottesbeziehung, wie

uns nur bewußt bleiben: sie ist so viel mehr als unser empirisches Ich, wie der Himmel höher ist als die Erde. Die meisten mögen das Gott nennen, oder ewiges Leben, oder unendliches Bewußtsein ... das Über-ich in uns» (a. a. O., S. 114).

die Seele das Organ der Vernunft und der materielle Leib das Organ der Seele ist. Die Spitze des Menschen, rein vom Menschen aus betrachtet, ist das Ich-Selbst. Das Ich-Selbst aber ist, was es ist und was es sein soll, durch das göttliche Du.

Nicht von der Vernunft aus ist die Gottesbeziehung, sondern von der Gottesbeziehung aus ist die Vernunft zu verstehen. Die Verantwortlichkeit kommt nicht als Attribut, als eine Bereicherung zum vernünftigen Menschen hinzu, sondern die Vernunft ist von vornherein auf das Vernehmen des Gotteswortes hin angelegt. Sie ist sozusagen das Material, das Substrat der Gottesbeziehung. Weil Gott den Menschen als einen, der seinen Ruf hören und beantworten kann, schafft, darum schafft er ihn auch als einen vernünftigen. Die Vernunft ist das Organ des Vernehmens, aber der Sinn dieses Organes, sein letztes Woher und Wohin, das, was seine Struktur bestimmt, ist Gottes Wort. Weil Gott im Menschen sich ein Gegenüber schafft, dem er sich selbst mitteilen will, darum schafft er den Menschen als ein vernünftiges, als ein Wort-empfangen-könnendes Wesen. Darum ist der Logosbegriff das Letzte und Höchste, was auch die von Gottes Wort entfremdete Vernunft noch eben denken kann. So sehr ist die Vernunft auf das Vernehmen des Gotteswortes hin eingerichtet, so sehr ist ihr die Gottesbeziehung eingesenkt, daß sie auch in ihrer Gottlosigkeit noch Gott denken muß – freilich einen Vernunftgott, der nicht der lebendige ist; denn den lebendigen Gott kann man nicht denken, sondern nur in seinem Wort vernehmen. Der metaphysische Logosbegriff ist sozusagen der ohnmächtig-krampfhafteste Versuch des verstümmelten Organes, seine Funktion zu erfüllen, die es doch infolge der Verstümmelung nicht mehr erfüllen kann¹.

Also nicht als eine – ähnlich wie Gott – vernünftige Natur, der dann als ein Zweites, Übernatürliches, die Beziehung zu Gott, die Gemeinschaft mit Gott beigegeben ist, dürfen wir den nach dem Bilde Gottes

¹ Die ultrareformatorische Theologie, die von einer Beziehung zwischen *humanum* und Gottesverhältnis nichts wissen will, kann dem Irrtum des spekulativen Gottesgedankens nicht einmal ein *fundamentum in re* zubilligen. Uns aber wird gerade von hier aus der Zusammenhang von *deus nudus (absolutus)*, Zorn Gottes, Gesetz und spekulativer Gotteserkenntnis bei Luther deutlich (vgl. Th. Harnack, a. a. O., S. 84 ff.). Der Gott, zu dem man auf dem spekulativen immanenten Wege kommt, ist immer – ob man das weiß oder nicht – der *deus nudus*, der zornige Gott, dessen «Majestät der Kreatur unleidlich» ist. Er verschlingt mit dem göttlichen Du auch das menschliche Ich in einem abstrakten All-Einen.

geschaffenen Menschen verstehen, sondern umgekehrt als den, den Gott sich als sein kreatürliches Gegenüber schafft, in dem er sich ihm mitteilt durch sein Wort und den er darum mit Vernunft als dem Organ des Empfangens von Wort ausstattet. Darum aber, weil dieser Ruf Gottes zuerst ein Sichmitteilen, ein Akt der göttlichen Liebe und nicht zuerst eine Forderung, ein Gesetz ist, darum ist der «Urstand», auch wenn er keine historische Größe ist, doch zuerst als ein Sein und nicht als ein Sollen zu verstehen. Das Sein nach der *imago Dei* ist göttliches Geschenk, mitgeteiltes Leben, nicht bloß Ziel. Vom Negativen aus gesehen: Das, wovon die Sünde eine Abkehr ist, ist nicht bloß eine Forderung, sondern ein gottgegebenes Sein. Das dem Menschen ursprungsmäßig gegebene Leben ist das Sein-in-Gottes-Liebe. Diese Gabe, nicht bloß eine göttliche Aufgabe, ist das Prius unserer empirischen, sündigen Existenz. Das Menschsein ist ursprünglich auf das Empfangen dieser Gabe, nicht auf die selbsttätige Verwirklichung einer Forderung hin angelegt. So verstehen wir uns – unser Nach-dem-Bilde-Gottes-Sein – wieder aus dem Neuen Testament, indem wir zu diesem Bilde erneuert werden, durch das schenkende Wort, durch die sich hingebende Gottesliebe, durch den rein empfangenden Glauben.

Darum weil die Gabe und nicht die Aufgabe das erste ist – «Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt!» –, darum ist der ursprüngliche, gottgeschaffene Lebensstand als ein Sein in der Liebe, als eine *justitia originalis* zu verstehen. Nicht als ob dieser gerechte Mensch irgendwo, irgendwann wirklich gelebt hätte – diese Vorstellung ist das historische Gewand, in das die biblische Botschaft gehüllt ist –, sondern diese ursprüngliche Gerechtigkeit – das Sein in der schenkenden, der zuerst liebenden Liebe Gottes – ist das, wozu Gott den Menschen schafft. Wenn der Mensch, an seinem Teil, sich von dieser göttlichen Gabe abwendet, so wendet er sich eben nicht von einer bloßen Aufgabe, einer Bestimmung, einem selbsttätig zu erreichenden Ziel, sondern von Gottes Gabe ab. Das Leben, wie Gott es gibt, ist das Sein in seiner Liebe; wenn das wirkliche, das empirische Leben so nicht ist, so ist das nicht Gottes, sondern des Menschen Schuld.

Des Menschen ursprüngliches Wesen ist also das *Sein-in-Gottes-Liebe*, das *erfüllt-verantwortliche Sein*, die Verantwortlichkeit, die nicht aus Forderung, sondern aus Gabe, nicht aus dem Gesetz, sondern aus der

Gnade, aus der schenkenden Liebe kommt und selbst im Wiederlieben besteht. So ist, von Gott aus, das menschliche Leben gemeint und geschaffen. Darin hat es seine Menschlichkeit – gerade in seiner Gottbezogenheit, und zwar im Empfangen der göttlichen Liebe. Diese inhaltliche Erfülltheit und diesen responsorischen Charakter haben die Reformatoren verteidigt, wenn sie darauf beharrten, daß die *imago Dei*, die das Wesen des Menschen bestimmt, als *justitia originalis* und nicht als Vernunft, Freiheit oder schöpferische Fähigkeit zu verstehen sei. Der Mensch ist aus dem Sein-in-Gott, aus dem Sein-von-Gott-her, nicht aus dem eigenen Können zu verstehen.

Wie aber steht es denn mit dem Menschsein, das auch der gottlose, der von Gott abgewandte, der sündig gefallene Mensch, der wir erfahrungsgemäß sind, noch hat? Von dem bedenklichen Begriff des *imago-Restes*, den die Reformatoren eingeführt hatten, müssen wir, wie aus dem Vorherigen deutlich wurde, absehen. Denn er sagt zuviel und zuwenig. Zuviel, weil er den Schein erweckt, als gäbe es sozusagen einen von der Sünde ausgesparten Bezirk im Menschenwesen; zuwenig, weil er der Tatsache nicht Rechnung trägt, daß der Mensch gerade in seiner Sünde von seiner ursprünglichen Gottbezogenheit Zeugnis ablegt, daß er sich auch – und gerade – in der Sünde durchaus als das «theologische», das «vor Gott stehende», auf Gott bezogene Wesen manifestiert. Vielmehr müssen wir sagen, daß durch die Sünde der ursprüngliche Lebensstand, die *justitia originalis*, ein völlig verlorener sei – der Mensch lebt tatsächlich nicht gemäß der Liebe Gottes, so daß er den wiederliebt, der ihn zuerst geliebt –, daß aber die «theologische» Struktur des Menschseins, wie sie vom Schöpfer geschaffen ist, durch den Gegensatz des Menschen gegen den Schöpferwillen nicht vernichtet, obschon in ihrer Auswirkung verkehrt sei. *Auch als Sünder ist der Mensch nur aus dem ursprünglichen Gottesbilde verständlich* – nämlich als der im Gegensatz zu ihm Lebende. Vergessen wir nicht, daß wir, wenn wir von einem «Ebenbild Gottes» und seiner «Zerstörung» sprechen, in Gleichnissen reden. Was wir in klaren Begriffen sagen können, ist dies: daß die Gottesbeziehung, die das ganze Wesen des Menschen bestimmt, durch die Sünde nicht aufgehoben, wohl aber verkehrt ist. Der Mensch hört nicht auf, das Gott verantwortliche Wesen zu sein, aber seine Verantwortlichkeit ist aus einem Sein-in-der-Liebe ein Sein-unter-dem-Ge-

setz, ein Leben unter dem Zorn Gottes geworden. Doch kann diese ganze Frage erst im Zusammenhang des nächsten Kapitels völlig geklärt werden.

5. DIE KONKRETE GEMEINSCHAFT

Die Verantwortlichkeit-in-Liebe wird erst wirklich in der Beziehung zum Mitgeschöpf. Zum einen großen Gebot der Gottesliebe tritt als zweites, das «ihm gleich» ist¹ – ein zweites und doch kein zweites – das der Menschenliebe. Aber auch hier ist nicht das Gebot das erste, sondern die Gabe; mit dem göttlichen Du ist dem Menschen auch das menschliche Du als Möglichkeit seines Ichseins gegeben. Der Mensch kann nicht «an sich» Mensch sein; er kann es erst in der Gemeinschaft. Denn erst in Gemeinschaft kann Liebe sich auswirken, und erst in diesem Auswirken der Liebe ist der Mensch menschlich². Das menschliche Du ist nicht ein Akzidens seines Menschseins, etwas, das seinem an sich bestehenden Menschsein einen neuen Inhalt und Reichtum gibt; sondern es ist die Bedingung seines Menschseins. Er kann nicht anders als liebend Mensch sein. Damit ist *ein neuer Humanitätsbegriff* gefunden, der das «eigentlich Menschliche», den Kern der Menschlichkeit nicht in der schaffenden oder erkennenden Vernunft, sondern in der Gemeinschaft als Erfüllung der Verantwortlichkeit bestimmt. «Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung»³ – nicht bloß des moralischen Gesetzes, sondern des Lebensgesetzes. Das menschliche Leben charakterisiert sich als menschliches nicht durch seine Vernunftleistung, sondern durch die Verbundenheit der Menschen in Liebe. Das ist der Gehalt des Menschseins, der der göttlichen Urbestimmung, ja dem göttlichen Wesen selbst als irdisches Abbild entspricht. Der dreieinige Gott ist in seinem An-sich-Sein Liebe; Schöpfer ist er in seinem Verhältnis zur Welt. Darum offenbart er sich in seiner Menschwerdung nicht als schöpferische Genialität, sondern als vollkommene Liebe; und darum erkennen wir in ihr beides: das urbildliche Wesen Gottes und das abbildlich-ursprüngliche Wesen des Menschen. Das, wahre Gemein-

¹ Mat. 22, 39.

² Darum ist der Rationalismus, auch in seiner spekulativ-idealistischen Gestalt, notwendig individualistisch oder abstrakt-universalistisch, in beiden Fällen Du-los.

³ Röm. 13, 10; Mat. 22, 40.

schaft, ist Grund und Gehalt der christlichen «Humanität»; grundverschieden von der individualistisch-humanistischen¹. Der Mensch als Vernunftwesen, als Teilhaber der *einen* Vernunft verstanden, hat im vernünftigen Denken und Gestalten seine Menschlichkeit. Ob er dabei allein bleibt oder nicht, ist grundsätzlich gleichgültig. Der stoische Weise so gut wie der platonische Ideenschauer genügt sich selbst. Die Tatsache, daß es noch andere Menschen gibt, wird ihm vielleicht zu einer staatsethischen Aufgabe oder zur philanthropischen Verpflichtung.

6. DAS DU ALS GRENZE

Im christlichen Gedanken aber ist die Gemeinschaft nicht nur eine konkrete Auswirkung der Bestimmung, sondern zugleich konkrete Begrenzung des Ich. Dem göttlichen Du steht nicht das eine menschliche Ich gegenüber – das wäre kein wahrhaft gebundenes, verantwortliches Ich –, sondern ihm steht die Vielheit der Iche gegenüber, die ihre Gebundenheit an Gott zugleich als Gebundenheit aneinander erkennen. Wie der Schöpfer dem Menschen in der Gemeinschaft, in der Liebe die Menschlichkeit seines Lebens gibt, so gibt er ihm in der Gebundenheit an die anderen seine Grenze. Das menschliche Ich ist von vornherein ein vom konkreten Du begrenztes und darin erst konkret verantwortliches Ich. Nicht nur die Autarkie, sondern auch der Titanismus der autonomen Vernunft ist damit ausgeschlossen.

Das Ich, das sich als autonome Vernunft versteht, hat, wenn es einmal dies sein göttliches Wesen «entdeckt», keine Grenze; denn es hat kein Gegenüber. Darum muß ihm auch die Grenze zwischen sich und Gott zerfließen. Sein Individualismus führt nicht nur zur Autarkie, sondern zum metaphysischen Solipsismus und zur Selbstvergottung; zu jenem titanischen Ichgedanken, dem Fichte in der westlichen Welt den stärksten Ausdruck gab, der aber nur in der östlichen Welt sich in seiner ganzen Ungeheuerlichkeit auswirken konnte. Das Ich weiß sich dort nicht als geschaffen, darum auch nicht als in Verantwortung gebunden, also auch nicht als begrenzt. Es hat weder ein göttliches noch ein menschliches Gegenüber, es ist – so phantastisch das uns westlichen Realisten vorkommen mag: das göttliche Ich. Der rationalistische

¹ Vgl. unten S. 274ff.

Westen aber hat, gerade in seinem Rationalismus, von dieser verwegenen Grenzenlosigkeit wenigstens eins bewahrt: die Vergottung der Vernunft, die Grenzenlosigkeit des rationalen Herrschafts- und Gültigkeitsanspruchs.

7. DER LEIB UND DIE WELT

Aber noch einmal wird in der christlichen Ursprungserkenntnis dem Menschen Auswirkungsmöglichkeit und Grenze zugleich gegeben und gesetzt. Der menschlichen Aktualität der verantwortlichen Selbstbestimmung ist, damit sie unzweideutig als Kreatur bestimmt sei und sich bestimmt wisse, der materielle Leib gegeben. Gegeben als Mittel, Welt zu erfahren und Welt zu gestalten; gesetzt als kreatürliche Grenze des Einzelnen gegenüber dem Schöpfer und der Einzelnen untereinander. Der Mensch ist nach biblischer Anthropologie nicht nur, aber er ist auch ein Stück Welt, «Erde vom Ackerboden»¹. Er ist – trotz Fichtes vehementem Protest – lokalisiertes, an eine bestimmte Stelle dieser raumzeitlichen Welt gebundenes Ich. An seiner Leiblichkeit soll er sich seiner Distanz vom Schöpfergeist und seiner Angewiesenheit auf die anderen Menschen, auf sein Vom-Du-her-Sein, bewußt werden. Der deutlichste Ausdruck dieser durch den Leib vermittelten Bindung ist: Zeugung und Geburt. Hier erfährt der Mensch, sofern er nicht in seinen Abstraktionen die Wirklichkeit überfliegt, die *Gebundenheit* und *Bedingtheit* seines eigenen Seins *durch das Sein anderer*. Er erfährt es auch sonst, in seiner Leiblichkeit und leibgebundenen Geistigkeit. Aber er erfährt in ihr nicht nur seine Gebundenheit, sondern auch seine Verbundenheit, nicht nur seine Grenze, sondern auch seine schöpferische Fähigkeit. Durch den Leib formt er den Stoff und ahmt er, gestaltend, den Schöpfer nach. Als leiblicher Former des Stoffes vermag er seinen Geist in abbildlicher Weise zu manifestieren, so wie der Schöpfer es in urbildlicher Weise in der Schöpfung tut.

¹ 1. Mos. 2,7.

8. DER BÜRGER ZWEIER WELTEN

Von hier aus ist ein Letztes zu sagen. Ursprungsmäßig ist der Mensch geistleibliches Wesen, Angehöriger zweier Seinsbereiche. Durch sein doppeltbezogenes, sein Von-Gott-her-Sein und Auf-Gott-hin-Sein hat er teil am göttlichen Geist. Freilich nicht so, wie es der spekulative Rationalismus meint, substantiell, als *particula Dei*¹, sondern funktionell, in der Weise des Abhängig- und Verantwortlichseins. Aber er hat durch Gottes Geben Anteil am Leben Gottes. Er ist so geschaffen, daß er Gottes ewiges Wort vernehmen und ihm antworten kann, als vernehmende Vernunft und als sich selbst bestimmender Wille. Nicht das ist an der idealistisch-rationalistischen Bestimmung falsch, daß der Mensch Vernunftwesen sei und sich selbst bestimme; sondern daß er *autonomes* Vernunftwesen sei und sich aus sich selbst, autonom, bestimme. Vernunft ohne den Vernehmenden und Selbstbestimmung ohne göttliche Bestimmung, unverantwortliche, gegenüberlose Ich-Vernunft, das ist der Grundirrtum der nichtchristlichen Vernunftlehre.

Durch diesen Anteil am göttlichen Leben und Geistsein steht der Mensch seinerseits *der Welt gegenüber*, als ihr Herr – gemäß göttlicher Anweisung². Als dieses nach-denkende Vernunftwesen kann der Mensch sich von der Welt distanzieren, kann er sie erkennen und durch Erkenntnis beherrschen. Nicht so, wie Gott sie beherrscht, absolut, souverän, sondern begrenzt, nachbildlich, im relativen Sinne. Aber das kann er, und das ist seine, ihm vom Schöpfer zugewiesene Bestimmung-auf-die-Welt-hin, so wie die Verantwortlichkeit zur Liebe seine Bestimmung-zum-Mitmenschen-hin ist. In dieser seiner geistigen Herrschaftsstellung ist der *Mensch etwas anderes als Welt*, nämlich Geistwesen, und darum schafft er in ihr etwas anderes als Welt, nämlich Kultur, Geistwerk. Er ist Bürger zweier Welten, er ist Mittelwesen, kraft gött-

¹ Die in der Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 2, 7) berichtete göttliche Einhauchung des Lebensodems war natürlich seit Philo für idealistische Bibel-Allegorese ein bevorzugter Anlaß. Hier schien sich die Bibel mit der Grundidee des antiken Humanismus, der Anteilhaft am göttlichen Geist (*particula Dei*) oder *Nus* zu berühren. Zweifellos ist mit diesem persönlichen Anhauch eine besondere Nähe Gottes bei dem von ihm geschaffenen Menschen angedeutet (vgl. Eichrodt, a. a. O., S. 99); aber an irgend etwas wie jene griechische Geistimmanenz ist dabei nicht von ferne gedacht. Vgl. Calvin zu der Stelle, opp. 23, 35: Es ist das Leben überhaupt, das der Mensch so empfängt.

² 1. Mos. 1, 26 u. 28; Psalm 8, 7 ff.

licher Bestimmung. Darum ist es keine Anmaßung, wenn er sich über die Welt erhebt. Er soll es und darf es – sofern es in der Grenze geschieht, die ihm gesetzt ist, daß er sich selbst seiner Geschöpflichkeit bewußt bleibt. Er darf wissen, daß er über der sonstigen Kreatur steht, kraft seines Geistes; er darf wissen, daß er darum eine höhere Kreatur, die Krone der Schöpfung ist, obwohl er als Leibwesen ein Säugetier ohne wesentliche Auszeichnung ist. Seine Auszeichnung als Leibwesen bezieht sich nur auf das, was ihn befähigt, seinen Geist gestaltend auszudrücken und vermöge des Geistes zu herrschen; oder aber auf das, was seiner verantwortlichen Beziehung zum Mitmenschen dienlich ist. In mancher anderen Beziehung ist der Mensch nicht die Krone der Schöpfung, sondern eher ein Benachteiligter. Warum sollte er nicht? Seine Besonderheit beruht ja nicht auf seiner Muskelkraft oder der Schärfe seiner Sinnesorgane, sondern darauf, daß er teilhat am Leben Gottes, an Gottes Gedanken und Gottes Willen, durch Gottes Wort.

Diese ausgezeichnete Stellung des Menschen im Kosmos ist dem antiken Denken nicht entgangen¹. Ihre Wahrnehmung und Geltendmachung ist der gemeinsame Boden des antiken und des christlichen Humanitätsprinzipes; aber seine Begründung und Begrenzung ist eine grundverschiedene. Gerade diese Wahrnehmung des Höherseins und Besondersseins ist es, die dem spekulativen Philosophen als Ausgangspunkt seines autonomen Vernunftbegriffes dient. Umgekehrt aber wird vom (antiken und modernen) idealistischen Humanismus die Leiblichkeit als die *partie honteuse*, ja als der Kerker empfunden, der mit dem geistigen Wesen des Menschen unvereinbar sei. Der Leib ist ihm irgendwie Anhängsel – mache man mit ihm und seinen Trieben, was man will, oder verwende man sie, soweit es möglich ist, zur Selbstverherrlichung! Daß der Leib Werkzeug sein könnte, den Willen Gottes zu tun, ist ein Gedanke, der hier ebenso fremd, wie im biblischen Zusammenhang selbstverständlich ist².

¹ Vgl. die Beilage 5, über die antike Humanitätsidee (S. 525 ff.).

² Röm. 12, 1.

9. DIE NEUE UND DIE ALTE LEHRE

In zwei Punkten mußten wir an der überlieferten Lehre von der Gottebenbildlichkeit und vom Urstand Kritik üben. Der erste Punkt betrifft die *historisierende Form*. Nicht irgendein Mensch, der in grauer Vorzeit gelebt hat, ist Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sondern du bist es, ich bin es, jeder Mensch ist es. Der Urstand ist nicht eine Geschichtsepoche, sondern ein Geschichtsmoment, das Moment der gottgeschaffenen Ursprünglichkeit, das wir nur noch in seinem Zusammensein mit seinem Gegensatz, mit der Sünde kennen. Die Frage nach den historischen Anfängen der Menschheit führt in eine ganz andere Dimension, in der für die Beantwortung unserer Frage nichts zu erhoffen ist. Der prähistorische Mensch, wer immer er gewesen sein mag, hat zu Adam keine nähere Beziehung als irgendeiner von uns. Die Frage nach «den ersten Menschen» führt uns in das unaufhellbare Dunkel der Paläontologie, von dem nur so viel klar ist, daß daraus theologisch nichts zu holen ist¹. Damit gilt es einmal ganzen Ernst zu machen; daß wir damit allein nicht nur dem wissenschaftlichen Gewissen, sondern auch der biblischen Grundanschauung vom verantwortlichen Menschen genug tun, wird das nächste Kapitel noch deutlicher machen.

Noch wichtiger ist der zweite Punkt. Die Tatsache, daß auch der sündig-gefallene Mensch noch ein Mensch ist, hat die alte Theologie dazu verführt, diese scheinbar neutrale Humanität als die eigentliche menschliche Natur anzusehen und diese im Sinn des griechischen Rationalismus als Vernunftnatur auszulegen. Diesen *Naturalismus und Rationalismus*, der die ganze Theologiegeschichte beherrscht, bekämpfen wir. Es gibt kein zuerst rational zu verstehendes Wesen des Menschen als Menschen, keine losgelöst von der Gottesbeziehung zu verstehende Menschennatur, zu der dann die Gottesbeziehung als «Übernatürliches» hinzukäme. Die Unterscheidung von Natur und Übernatur ist schlechte Theologie, ebenso wie die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* schlechte Exegese ist. Die ganze «Natur» des Menschen ist übernatürlich – das Sein des Sünders nicht minder als das Sein des Erlösten. Der Mensch wird aufs gründlichste mißverstanden, wenn man, sozusagen durch eine Subtraktionsmethode, das, was dem gefallen Menschen mit dem ur-

¹ Vgl. unten Kap. 17, Das Werden des Menschen usw. (S. 382 ff.)

sprüngen gemeinsam ist, als «die Natur» dem, was verloren ist, als der «Übernatur» gegenüberstellt.

Die Reformatoren haben bereits den Kampf gegen diese Verderbnis aufgenommen, indem sie lehrten, daß die ganze Natur des Menschen – und nichts anderes – korrumpiert sei und daß diese ursprüngliche Natur mit der Gottesgemeinschaft, mit der *justitia originalis* identisch sei. Aber die falsch historisierende Urstandslehre brachte sie um den vollen Ertrag ihrer revolutionären Erkenntnis. Weil sie es nicht wagten, uns mit dem ursprünglichen Adam zu identifizieren, darum wußten sie nicht, wie sie das unleugbare *humanum* des gefallenen Menschen auf die *imago*, die doch verloren sein sollte, beziehen sollten, und griffen darum einerseits auf den rationalistischen Gedanken des *animal rationale* zurück, andererseits führten sie den unklaren «Rest»begriff ein, ohne beides miteinander und mit der ursprünglichen Konzeption von der verlorenen *imago* zur Einheit verbinden zu können. Die Preisgabe der Adams-historie erst ermöglichte uns die konsequente Durchführung des streng theologischen, weil streng aktualistisch-personalistischen Imagobegriffes und damit das Zu-Ende-Denken des biblisch-reformatorischen Gedankens vom Menschen als dem nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen, dessen Bestimmung wir allein durch Jesus Christus kennen.

10. GLÄUBIGE ODER RATIONALISTISCHE MYTHOLOGIE?

Solange die Lehre vom Urstand durch die Adamshistorie belastet war, hatte die rationalistische Kritik leichtes Spiel mit ihr. Die unmögliche historisierende Form verdeckte den wahren Gegensatz zwischen einem Verständnis des Menschen aus dem Wort Gottes und einem Verständnis des Menschen aus der autonomen Vernunft. Vom Standpunkt der autonomen *ratio* aus muß jede streng theologische, das heißt jede mit dem Wort Gottes als Wort-von-gegenüber rechnende Lehre als «mythologisch» beurteilt werden. Denn ist einmal die eine, uns verfügbare menschlich-göttliche Vernunft die höchste Instanz, wie sollte die christliche Lehre etwas anderes als eine Umkehrung der Wahrheit, ein ins Transzendente projizierter Anthropomorphismus sein? Die Konsequenz dieses anthropomorphen Gottesbegriffes ist dann, so lautet die Schluß-

folgerung, der theomorphe Menschenbegriff, in dessen Konsequenz weiterhin die Notwendigkeit einer Offenbarung, also die Notwendigkeit einer Mythologie liegt.

Solange der autonome Vernunftbegriff festgehalten wird, gibt es aus der Logik dieses Gedankens kein Entrinnen. Jedes Hinausgehen über das der Vernunft Erreichbare muß dann als Mythologie – mit Kant zu reden –, als «Überschwenglichkeit» erscheinen. Aber gerade Kant selbst ist mit dieser «Überschwenglichkeit» nie fertig geworden, der schlichte Christ in ihm ringt mit dem Transzendentalphilosophen¹, noch in seinen nicht mehr zu seiner Zeit veröffentlichten Spätwerken. An mehreren Punkten seiner theoretischen Philosophie – in der «Kritik der reinen Vernunft», vor allem aber in seinem Nachdenken über das Problem der Verantwortlichkeit ist er bis an die Grenze seiner rationalistischen Lehre gekommen. Einmal hat er diese Grenze überschritten, dort, wo er ohne Rücksicht auf die Postulate der Autonomielehre dem Phänomen der Verantwortlichkeit in seiner kritischsten Gestalt, in der Gestalt des Bösen nachging. In seiner Lehre vom radikalen Bösen hat er, unter dem Protest aller Zeitgenossen, die idealistische Linie verlassen und ist ein Stück Wegs mit der Bibel gegangen. Aber dann wendet er sich entschlossen um: Er kann, er will auf den Anspruch der autonomen Vernunft, auf den Gedanken des intelligiblen Menschen als unseres eigentlichen Ich nicht verzichten. Der Verzicht ist, in der Tat, auf dem Denkweg nicht zu leisten. Dieser Verzicht wäre genau das, was im Neuen Testament «Buße tun» heißt: Das Ich, das aufhört, sein eigener Richter zu sein, und den Richter über sich, jenseits von sich anerkennt. An diesem Punkt allein, und das heißt wiederum in der Sphäre realer Verantwortlichkeit entscheidet sich die Frage, welches von beidem Mythologie sei: der christliche Gedanke, der aus dem Wort Gottes schöpft, oder der griechische, der die Menschenvernunft zum Gott macht.

¹ Vgl. dazu meine «Religionsphilosophie protestantischer Theologie», in Bäumlers «Handbuch der Philosophie», S. 25 ff.

DER GEGENSATZ: DIE ZERSTÖRUNG DES GOTTESBILDES

I. DAS PROBLEM: DER GEGENSATZ

Die christliche Botschaft von der Versöhnung und Erlösung der Menschheit enthält als ihre negative Voraussetzung die Lehre, daß der nach Gottes Bild geschaffene Mensch sich im Gegensatz zu diesem seinem Ursprung bestimmt habe und daß dieser Gegensatz den Widerspruch seines Wesens zwischen seiner Wahrheit und seiner Wirklichkeit bestimme. Mit dieser, nur dem Glauben an Gottes Wort in Jesus Christus sich erschließenden Erkenntnis behauptet die christliche Lehre, die einzige realistische, das heißt, die einzige der Wirklichkeit entsprechende, die einzig richtig verstehende und auslegende Lehre vom Menschen zu sein¹.

Ebenso wie jedermann etwas vom Höheren und Besonderen des Menschen weiß – auch der Zyniker –, ebenso weiß auch jedermann etwas vom Widerspruch im Menschen – auch der idealistische Mystiker. Die These, daß der Mensch mit der Gottheit identisch oder doch göttlichen Wesens sei, läßt sich ohne gewisse, auf den Gegensatz im Menschenwesen irgendwie Bedacht nehmende Einschränkungen niemandem plausibel machen. Der Mystiker muß zugeben, daß der Mensch nur «in seinem tiefsten Grunde», nach seinem «eigentlichen», aber irgendwie uneigentlich gewordenen oder verdeckten oder doch so scheinenden Wesen mit Gott identisch oder göttlich sei. Und umgekehrt schafft dem Skeptiker das Höhere gerade in der Form Verlegenheit, wo es als Negatives, als Phänomen des Widerspruchs, zum Beispiel als anklagendes Gewissen

¹ K.F. Schumann verwechselt in seinem übrigens sehr lehrreichen Aufsatz «Zur Frage der theologischen Anthropologie» (in der Schrift «Um Kirche und Lehre», S. 78 ff.) Anthropologie als Aussage über mich selbst mit der Aussage als Aussage von mir selbst aus (S. 89) und behauptet darum, daß das, was die Predigt (bzw. die Bibel) entscheidend vom Menschen aussagt, keine anthropologische Aussage sei. Es ist eben christologische, pneumatologische, theologische Anthropologie.

auftritt. Im romantischen Pantheismus zeigt sich der Gegensatz in all dem, was als Feind der Unmittelbarkeit bekämpft wird; im Geist als Widersacher der Seele¹, in der die Naivität zerstörenden Reflexion im Intellektualismus und dergleichen. Der *common sense* aber weiß um den Widerspruch ganz einfach aus der Tatsache des Bösen, die zu leugnen ihm nicht einfällt, die zu deuten er aber unfähig ist². In der Tat: Das Böse ist die offene Wunde, wo die Krankheit ausbricht und nicht mehr zu verheimlichen ist. Das Böse aber anerkennt wenigstens im praktischen Leben – besonders wenn er darunter zu leiden hat – ein jeder, auch wenn er es theoretisch leugnet. Der *Gegensatz von Gut und Böse* ist, so verschieden auch der Inhalt sein mag, den man diesen Begriffen gibt, eine allen Menschen und Völkern gemeinsame Wahrnehmung³. Auch der Inhalt dieser Begriffe ist, sobald man sich mit den verschiedenen Deutungen etwas genauer befaßt, ein relativ gemeinsamer: gut ist, was das Leben fördert, böse, was das Leben hemmt, verdirbt oder zerstört. Aber «gut» und «böse» heißt das Lebenfördernde und -zerstörende erst dort, wo damit der Begriff der Verantwortlichkeit verbunden wird. Das Böse ist vom Übel verschieden; böse ist das lebenzerstörende Handeln eines verantwortlichen Wesens. Böse ist also die negativ bestimmte Verantwortlichkeit. Hier – in der Verantwortlichkeit – bricht der Gegensatz auf.

Aber sobald man Ursprung und Wesen dieses Gegensatzes, der im Bösen ausbricht, etwas genauer bestimmen will, verwirren sich die Meinungen: der Gegensatz kommt aus dem Doppelwesen unserer Natur, daß wir zugleich Leib und Geist sind; aus der als Verhängnis auf uns lastenden Verstricktheit in das irdisch-kosmische Sein; aus dem Willen übermenschlicher Mächte, aus tragischem Schicksal; es ist die Tat des durch die sinnliche Natur bestimmten Willens oder die Wirkung der durch die Kultur noch nicht überwundenen tierischen Natur,

¹ L. Klages, «Der Geist als Widersacher der Seele»; Bergson, «*Evolution créatrice*» und «*Introduction à la métaphysique*».

² Vgl. das, was Heidegger über die Uneigentlichkeit und Schuld ausführt, «*Sein und Zeit*», S. 280ff. Hier gerade zeigt sich das oben Gesagte: Wert und Wertgrenze der Heideggerschen Ausführungen über die Schuld sind gerade die des *sensus communis*.

³ Vgl. Cathrein, «Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit», wo, ganz unabhängig von der katholischen Deutung, ein riesiges anthropologisches Beweismaterial zusammengetragen ist.

die natürliche Auswirkung des noch unentwickelten Menschenwesens, der Primitivität¹. In all diesen «Erklärungen» wird der Versuch gemacht, *das Böse aus einer schicksalshaften Gegebenheit herzuleiten* und also dem Menschen die Verantwortlichkeit für dessen Dasein abzunehmen. Ihnen allen steht *die rein moralische Theorie gegenüber*, daß das Böse keinen anderen Ursprung habe als den freien Willen des Menschen, der sich ebensowohl zum Bösen wie zum Guten entscheiden könne. Hier wird dem Menschen die ganze Verantwortung für das Böse zugerechnet, ohne daß aber verständlich gemacht wird, wie er dazu kommt, sich das eine Mal für das Böse, das andere Mal für das Gute zu entscheiden. Wir stehen also vor dem Tatbestand, daß im einen Fall der tiefe Zwiespalt im Wesen des Menschen irgendwie anerkannt, aber der Verantwortlichkeit entzogen ist, im anderen Fall zwar die Verantwortlichkeit anerkannt, aber der Zwiespalt gelegnet wird. Offenbar ist es uns nicht möglich, beides, die Tatsache des fatalen Zwiespalts und die Tatsache der vollen Verantwortlichkeit, gleichzeitig im Gedanken festzuhalten.

Die biblische Offenbarung aber zeigt uns beides in einem, indem sie uns sagt, daß wir Sünder sind, das heißt Menschen, die nicht nur gelegentlich, dann und wann – nämlich jedesmal, wenn wir gerade nicht das Gute tun – sündigen, sondern deren *Sein* als Sünde bestimmt ist; das heißt aber auch Menschen, die für das Böse, das sie tun und das sie sind, voll verantwortlich sind². Sie läßt also den Gegensatz im Sein sehen, ohne ihn zu verharmlosen; sie läßt aber zugleich die ganze Verantwort-

¹ Zu all diesen Theorien sowie zum ganzen Kapitel vom Bösen vgl. das auch jetzt noch unübertroffene Werk von Jul. Müller, «Christliche Lehre von der Sünde», 2 Bde., 1838–1844, 1877⁶.

² Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß sowohl das Alte Testament wie auch die synoptische Lehre Jesu von der Sünde (richtiger: von den Sünden) immer im Sinn von Tat, kaum je im Sinn eines Seins spricht. Sünde ist Auflehnung, Ungehorsam, Untreue gegen Gott und Übertretung seiner Gebote. Auch wo, wie in der Geschichte vom Sündenfall und im Gleichnis vom verlorenen Sohn, die Sünde zum Thema gemacht wird, wird immer eine Geschichte erzählt, das heißt, Sünde wird uns als Tat gezeigt. Erst auf diesem Hintergrund ist die johanneische und besonders die paulinische Sündenlehre recht zu verstehen, in der von der Sünde vorwiegend im Singularis, als von einer Seinsweise und einer den Menschen beherrschenden Macht gesprochen wird. Diese Vertiefung ist nur dann wirklich eine Vertiefung, wenn der Tatcharakter der Sünde gesichert ist, weil sonst an die Stelle personhafter Sündenerkenntnis eine unpersönliche – wie immer auch tiefsinnige – Sündenmetaphysik tritt, wie dies in der kirchlichen Erbsündenlehre tatsächlich der Fall gewesen ist. Die augustinisch-scholastische Unterscheidung

lichkeit im Tun sehen, ohne sie abzuschwächen¹. Sie anerkennt die unentrinnbare Fatalität, das Schicksalsmäßige im Bösen, nennt uns Knechte der Sünde, die keine freie Wahl haben, die Sünde nicht zu tun oder nicht Sünder zu sein; sie anerkennt aber auch die unaufhebbare Verantwortlichkeit und macht nicht den Versuch, sie einer unpersönlichen, schicksalshaften Größe außerhalb unseres Willens zuzuschieben. Sie faßt die Sünde, den Gegensatz, ganz und gar seinsmäßig, so daß die Wesenstotalität des einzelnen Menschen ebenso wie die numerische Totalität aller Menschen davon betroffen und jede Isolierung des einzelnen Momentes oder Aktes oder einzelner Menschen unmöglich ist; sie faßt sie zugleich ganz und gar willensmäßig-personhaft, so daß kein Neutrum, keine naturhafte Größe als Erklärungsgrund zugelassen wird. Sie bestimmt den Gegensatz so sehr als einen seinsmäßigen, daß der ganze Charakter der menschlichen Existenz, auch das, was weitab vom Moralischen liegt, davon betroffen ist, und sie bestimmt ihn wiederum so persönlich, daß er überhaupt in nichts anderem als in einem Personenverhältnis besteht, nämlich im Verhältnis zwischen Gott und mir, das sich in meinem Verhältnis zum Mitmenschen auswirkt. Dieses dem Denken unzugängliche Paradoxon erweist sich im Glauben als die Wirklichkeit des Menschen, die der Mensch gerade darum nicht erkennen kann, weil er ihr so ganz verhaftet ist. Von dieser Sünde sagt darum Luther, sie sei «so gar ein tieff böse verderbung der Natur, das sie kein vernunft nicht kendet, sondern mus aus der Schrifft offenbarung gegleubet werden»². In dieser Sicht erscheint das, was jeder Mensch als

von Sünde als *actus* und *habitus* ist unbiblich. Sünde ist, auch als Ursünde, immer *actus*, wenn auch nicht isolierbarer, momentaner, sondern totaler Personakt, Akt, der das Sein der Person bestimmt. Vgl. unten S. 149. Dazu den Artikel *ἁμαρτία* in Kittels Wörterbuch.

¹ Sogar Joh. Gerhard, der im übrigen sehr kraß naturalistische Begriffe zur Bezeichnung der Erbsünde nicht scheut (siehe S. 123, Anm. 1, sagt: *ita cohaerent peccatum originale et actualia, ut non facile sit homini contentioso ostendere punctum mathematicum, in quo distinguantur*. A. a. O. V. 17).

² Schmalk. Art. (WA. 50, 221), Luther, verwendet freilich die übliche kirchliche Terminologie: *corruptio naturae* usw., aber er setzt sie sofort in personalistische Ausdrücke um. Wo er selbst formuliert, was Sünde ist, da gebraucht er Ausdrücke wie: unter dem Teufel sein, außer Christus sein, unter Gottes Zorn sein, Feindschaft wider Gott, Verachtung Gottes, Ungehorsam, *curvitas cordis*, Unglaube. «Und also ist kurz und dürre in dies Wort Sünde beschlossen, was man lebt und tut außer dem Glauben an Christum» (WA, 12, 111). «Der Unglaube ist inn allen menschen die heubtsunde, auch im

«das Böse» kennt, nur noch als ein Symptom, als der offene Ausbruch der «Krankheit zum Tode»¹, während sie den Krankheitsherd, den Gegensatz selbst, der hinter dem Unterschied von Gut und Böse liegt, aufdeckt. Der Gegensatz ist – das versteht sich aus dem Gesagten – nicht einfach «etwas Gegensätzliches» im Menschen, sondern ein Gegensatz des ganzen Menschen gegen den ganzen Menschen, eine Spaltung des Menschen selbst. Und diese Spaltung kann, wenn das über den Ursprung Gesagte richtig war, nur darin bestehen, daß der Mensch, der ursprünglich geschaffen ist, sich gemäß der göttlichen Bestimmung zu entscheiden, sich wider diese Bestimmung entschieden hat, so daß, ebenso wie die ursprüngliche Bestimmung ihm sein wahres Leben gab, diese Gegensetzung ihm das wahre Leben raubt und ihn einem Scheinleben preisgibt. Von diesem Gegensatz gegen den Ursprung, der zum selbstverschuldeten Schicksal wird, handelt die christliche Lehre.

2. DIE KIRCHLICHE LEHRE

Die traditionelle kirchliche Lehre behandelt diesen Gegensatz unter dem Doppelbegriff des Sündenfalles und der Erbsünde, wobei der erste Begriff den Gegensatz als die Abwendung vom Ursprung faßt, während der zweite ihn als schicksalsmäßige Bestimmtheit der Wirklichkeit festhält. Gegen diesen Doppelausdruck ist zunächst nichts einzuwenden, ja er entspricht durchaus der Sache und kann nicht preisgegeben werden. Die Frage ist nur, ob die Art, wie diese beiden Seiten einer und derselben Tatsache zusammenschaut sind, sachgemäß sei und die Doppelabsicht, Notwendigkeit und Verantwortlichkeit, Totalität und Personhaftigkeit in gleicher Weise zur Geltung zu bringen, wirkliche.

Diese Frage kann nur verneint werden. Die kirchlich-traditionelle Lehre wird durch ihre historisierende Form genötigt, die Einheit der beiden Gesichtspunkte zu zerreißen. Sie zerstört die Einheit von Verantwortlichkeit und Notwendigkeit, indem sie sie zunächst auf verparadis der anfang und die erste gewest, bleibt auch wol die letzte aller sunden.» Es ist dieser «unglawbe, so von Adam in die menschlich natur gepflanzt ist» (WA. 46, 41). Das ergibt sich aus der Beziehung des Menschen auf das Wort Gottes: *Quam magnum igitur est verbum, tam magnum etiam est peccatum quod contra verbum admittitur* (WA. 42, 122.)

¹ Kierkegaard, «Die Krankheit zum Tode». Werke, Jena, Bd. 8.

schiedene Personen verteilt und dann hinterher die Einheit, statt sie in der Personosphäre festzuhalten, in die Natursphäre verlegt.

Auch die klassische Sündenlehre, die Lehre vom Sündenfall Adams und der von ihm auf alle folgenden Generationen der Menschheit übertragenen Erbsünde, geht, wie die Lehre vom gottebenbildlichen Ursprung, von der alttestamentlichen Historie, wie sie in 1. Mos. 3 erzählt wird, aus, aber so, daß die Geschichte von der Sündenlehre des Neuen Testamentes aus gedeutet¹, mit Hilfe von dogmatischen Postulaten systematisiert und auf letzte, unüberbietbare Ausdrücke gebracht wird. Nachdem die ältere Zeit über den Charakter des Sündenfalls und

¹ Inwiefern kann sich die augustinische Lehre auf Röm. 5, 12 ff. berufen? Die Exegese dieses *locus classicus* der Erbsündenlehre gehört wohl zu den schwierigsten Aufgaben der biblischen Theologie. Nur einige Hauptpunkte seien hervorgehoben. a) Der Gebrauch der Sündenfallgeschichte zur Erklärung der Sündigkeit der Menschen ist dem Alten Testament selbst fremd; er kommt erst in der jüdischen Apokalyptik auf (vgl. N. P. Williams, «The ideas of the fall and of original sin», 1929). b) Im Neuen Testament, ja selbst bei Paulus spielt die Adamshistorie, abgesehen von Röm. 5, 12 ff. und 1. Kor. 15, 21, im Zusammenhang der Sündenlehre keine Rolle. Die Anschauung von der Sünde im Neuen Testament, ja auch die paulinische Lehre, ist in ihrem Sinn unabhängig von der Adamsgeschichte. Die Adamsgeschichte ist *eines* der Mittel, durch die Paulus die Allgemeinheit und Macht der Sünde interpretiert. c) Auch im Römerbrief ist das eigentliche Thema nicht die Erbsünde, sondern der Tod als Folge der Sünde Adams. «Paulus nennt zunächst den Tod das, was der eine zum Los aller gemacht habe» (Schlatter, «Theologie der Apostel», S. 264). d) Ausdrücklich wird, von vornherein, betont, daß das geschehen sei «auf Grund dessen, daß alle gesündigt haben». Die Verurteilung aller wird nicht an den Fall Adams direkt, sondern an die Sünde aller geknüpft. Die augustinische Erbsündenlehre in engerem Sinn ruhte auf der bedenklichen Exegese: ἐφ' ᾧ = *in quo* = *in lumbis Adami*. Die Verurteilung aller als Folge der Sünde Adams setzt die erstgenannte Voraussetzung nicht außer Kraft, sondern setzt sie stillschweigend voraus. e) Der exegetische Befund reicht nicht hin, um etwas wie eine Erbsündenlehre des Paulus zu bestreiten; Paulus kommt an dieser einen Stelle einer solchen Lehre im Gegenteil sehr nahe. Aber ebensowenig reicht sie aus, eine solche zu begründen. Was P. hier will, ist dies: mit den ihm verfügbaren Mitteln beides gleichzeitig zur Geltung zu bringen, die solidarische Einheit der Menschheit in der Sünde (siehe u. S. 140 ff.) und die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen; die Macht, die die Sünde über die Menschheit als ganze ausübt und zugleich die Personhaftigkeit der Sünde. 1. Kor. 15, 21 ist nicht von der Sünde, sondern vom Tod die Rede.

Daß die Sünde jetzt über den Menschen, über die Menschheit herrscht, wo nicht die erlösende Gegenmacht des Auferstandenen wirksam ist, daß der Mensch und die Menschheit jetzt nicht nur sündigt, sondern «in der Sünde ist» – das ist klar des Apostels Meinung; und dieser gibt er hier einmal diesen Ausdruck, den er sonst nie mehr gebraucht, den auch das ganze übrige Neue Testament nicht kennt. Nicht die historische *Entstehung*, sondern die allgemeine und unwiderstehliche *Macht* der Sünde als Seinsweise des Menschen ist das Thema der Bibel.

die Tragweite seiner Folgen für das Menschengeschlecht sehr widersprechende und weit voneinander abweichende Anschauungen entwickelt hatte¹, war es Augustin, der der kirchlichen Lehre die maßgebende Gestalt gab, in der sie nicht nur die römisch-katholische, sondern auch die protestantische Lehrbildung bestimmt hat.

Mit der Glaubwürdigkeit der Historie ist für unser Geschlecht die Überzeugungskraft dieser gewaltigen Lehre, die anderthalb Jahrtausende lang das europäische Denken beherrscht und – wenngleich verschieden modifiziert – den Kernbestand der Sündenlehre aller christlichen Konfessionen gebildet hatte, definitiv dahingefallen. Adam ist für die meisten unserer Zeitgenossen eine Art Märchenfigur; sie wird, als historische Größe, im Denken der nächsten Generationen keine Rolle mehr spielen können.

Aber was wir im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung sagten, das gilt hier erst recht: die Neuformulierung, zu der uns die wissenschaftliche Erkenntnis zwingt, ist nicht ein leider nun einmal unvermeidlicher Rückzug, sondern eine innere, in der im Glauben erfaßten Sache selbst liegende Notwendigkeit. *Die historische Form der Sündenfallslehre ist nicht zuerst und nicht am meisten aus wissenschaftlichen, sondern aus Glaubensgründen bedenklich* und hat zu schweren Verbildungen des Glaubens, der Sündenerkenntnis und der Erkenntnis der Verantwortlichkeit vor Gott geführt. Der Protest gegen sie ist nicht allein einem rationalistischen, «pelagianischen» Denken entsprungen – so gewiß das auch, und in erster Linie wahr ist –, sondern auch der Einsicht, daß durch diese Formulierung des Gegensatzes der Zwang der Sünde auf Kosten der Verantwortlichkeit betont wurde.

Was Augustin wollte und was er gegen den Liberalismus seiner Zeit – den Pelagianismus – mit dem Bewußtsein göttlichen Auftrags und biblischer Wahrheit mit dem ganzen Einsatz seiner Denk- und Glaubenskraft verfocht, war: die Einheit von unentrinnbarer Notwendigkeit und nicht abzuschüttelnder Verantwortlichkeit, die Sünde als personbestimmende Totalität und zugleich die Sünde als personaler Akt. Aber hinter diesem Wollen ist seine tatsächliche Problemlösung weit zurückgeblieben. Wir sagen das nicht, um ihn zu kritisieren – sein Beitrag zur Lösung des Problems hat seinesgleichen nicht. Aber seine Lösung kann uns

¹ Williams, a. a. O., S. 167 ff.

nicht mehr genügen, nachdem unser Sinn für personhafte Verantwortlichkeit einmal geweckt wurde. Die Lösung, die Augustin gibt: Adams Tat macht uns sündig und schuldig, wird mit zwei Argumenten von sehr ungleichem Wert und ungleicher Herkunft gestützt. Adam ist der *physische Stammvater*, die Sünde ist Erb-sünde¹. Die deutsche Übersetzung von *peccatum originis* mit Erb-sünde hat diesem einen Motiv – es ist das weitaus geringwertigere von den zweien – das Übergewicht, in der Regel sogar das ganze Gewicht gegeben: wir sind darum Sünder, weil wir die Sünde durch unsere natürliche Abstammung vom sündigen Stammvater ererbt haben. Etwas, was seinem Sinn nach rein personhaft ist: Sünde, Ungehorsam gegen den Gotteswillen, wird auf eine rein naturhafte Tatsache, die physische Abstammung zurückgeführt. Wir müssen die Schuldverantwortung übernehmen für etwas, an dem wir tathaft nicht beteiligt sind. So etwas kann man wohl «glauben» im Sinne des *sacrificium intellectus*; aber so etwas kann man nie glauben in dem Sinne, wie ich glauben kann und soll, daß Jesus Christus mein Herr und mein Erlöser ist. Hier mußte der Glaube den Charakter einer falschen Heteronomie bekommen, der seinem Wesen widerspricht.

Das zweite Argument – weitaus wertvoller und sachentsprechender – war: Adam ist der *Repräsentant des Menschengeschlechts* überhaupt². Wir

¹ Die Logik der Sache verlangt es, daß gerade die besten Lehrer der Kirche, sofern sie auf dem Boden der Erb-sündenlehre standen, die massivsten Lehrformen vertraten. Augustin: die *peccata Adams* sind unsere *contagione propagationis* (*contra Jul. c. m. 4*); Anselm: *ex parentibus leprosis generantur leprosi, ita ex primis parentibus* usw. (*De conc. virg.*, cap. 2); *peccatum intimis visceribus ac fibris arcissime per omnem vitam adharens* (Gerhard, IV, 334). Eine verhängnisvolle Rolle spielte dabei eine falsche Übersetzung von Hiob 14, 4: *quis faciet mundum de immundo conceptum semine?* (Gerhard weiß, daß die Übersetzung falsch ist, gebraucht sie aber trotzdem fortwährend, IV, 326). *In primo conceptionis ardore peccati venenum una cum ipso calore a matre sit in ipsum transfusum* (Gerhard, IV, 349). In derselben Linie liegt es, wenn im Unterschied zu Augustin die älteren lutherischen Theologen sich genötigt sahen, den Säuglingen nicht bloß Erbsünde, sondern auch aktuelle Sünde beizulegen, gerade wie sie ihnen aktuellen Glauben beilegen mußten, um ihre Taufe als wahres Sakrament aufrechtzuerhalten (vgl. Hutter, *Loci communes*, X, 1, 3, zit. bei Müller, a. a. O., I, S. 51). Diese Auffassung der Übertragung zeigt übrigens, wie sehr auch auf die protestantische Lehrbildung die dualistische Beurteilung der Sexualität bei Augustin gewirkt hat. Die Erbsündenlehre ist ohne dieses Element nicht denkbar.

² *Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius humani generis peccavit*, formuliert Joh. Gerhard im Anschluß an Augustin. Diese Lehre kann sich mit mehr Recht als die Erbsündenlehre auf Röm. 5 berufen, wo nirgends von einer physischen Übertragung gespro-

haben alle mitgesündigt in Adam, wir sind Sünder in Adam. Nicht die physische Vererbung, sondern unsere Solidarität in der Sünde als Tat und Schuld soll hier zum Ausdruck kommen. Aber dieses «Sünder in Adam» hat Augustin, um es anschaulich fassen zu können, wiederum physisch ausgedeutet: *in lumbis Adami*. Wir waren als physiologische Keimanlage in Adam «vertreten». So führt, in der konkreten Ausgestaltung der Lehre, auch dieses zweite Motiv auf das erste zurück und verstärkt sein fatales Übergewicht.

Wenn wir diese Fassung des christlichen Sündenverständnisses als ungenügend und gefährlich zurückweisen, da mit einer physischen Tatsache eine personhafte Beziehung nicht erklärt werden darf, wenn wir also an der Lehre vom *peccatum originale* gerade das, was zur Übersetzung «Erbsünde» führt, als das Bedenkliche bezeichnen, so soll damit das Zeugungs- und Generationenverhältnis vom Kreis der Faktoren, die zu berücksichtigen sind, nicht ausgeschlossen werden. Das *peccatum originis* ist sicher auch Erbsünde. Die Solidarität der Sündverhaftung manifestiert sich auch in der «Vererbung». Was wir verwerfen, ist: die Einseitigkeit, mit der dieses eine Moment zum dominierenden, ja schließlich zum einzigen gemacht wird.

3. DIE REAKTION DER MODERNEN THEOLOGIE

Die moderne Theologie hat nun, in ähnlicher Weise wie in der Frage des Ursprungs, eine neue Lösung des Problems versucht, bei der die Unmöglichkeiten der historischen Fassung vermieden werden sollten. Prüft man diese «Lösungen» genauer, so lassen sie sich als Modifikationen zweier Hauptgedanken in zwei Gruppen auseinanderlegen. In der einen Gruppe wird der Gedanke der schicksalhaften Notwendigkeit, in der anderen der der persönlichen Verantwortung neu gefaßt, aber so, daß je das andere Glied nur scheinbar miterfaßt ist.

chen wird, wogegen es heißt, daß durch den Ungehorsam des einen die vielen (von Gott) als Sünder «behandelt» oder «hingestellt» wurden. Nicht die physische, sondern die rechtliche Übertragung ist hier gemeint, also etwas dem Nahes, was wir Solidarität-in-der-Sünde nennen. Daß übrigens auch das *in quo* mit der Erbsündenlehre in einem gewissen Widerspruch steht, insofern gerade dieser Ausdruck unsere persönliche Beteiligung an der Sünde Adams ausdrücken will, hat mit Recht Harnack hervorgehoben («Lehrbuch der Dogmengeschichte», III, S. 215).

Bei Schleiermacher zum Beispiel ist, seinem ganzen Denken entsprechend, die Seite der *schicksalhaften Notwendigkeit*, des Determinismus sehr massiv zum Ausdruck gebracht. Seine Lehre von der «Erb-sünde» läuft darauf hinaus, daß der Mensch in jedem neuen Stadium seiner Entwicklung durch die früheren gehemmt wird. Und zwar bestehen diese Hemmungen immer in sinnlich-naturhaften Determinationen, die Schleiermacher, in völliger Verkennung des biblischen Sprachgebrauchs mit dem biblischen Ausdruck «Fleisch» bezeichnet¹. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch, von dem die Bibel spricht, wird bei ihm aus einer personalen Entscheidung zur dynamischen Entfaltungsdialektik des Naturhaft-Sinnlichen und des ideell-geistigen Elementes. Die Erbsünde ist eine Art Atavismus, ein noch nicht Mitgekommen-sein des Geistes in der Entwicklung, die sich vom Sinnlichen zum Geistigen hin vollzieht. Das Problem der Erbsünde wird also mit den Mitteln eines idealistischen Evolutionismus mit stark naturalistischem Einschlag – wir können die schon gebrauchte Formel hier nur wiederholen – neu «gelöst», das heißt aber auf ein ganz anderes Geleise geschoben. Es geht gar nicht um Sünde, sondern es geht um Entwicklungsphasen. Mit etwas anderen Begriffen, aber grundsätzlich im selben Schema des idealistischen Evolutionismus «lösen» die von Hegel bestimmten Theologen das Problem².

Gerade entgegengesetzt sind die Versuche, die von Kant her unternommen werden, zum Beispiel von Ritschl. Er geht als guter Kantianer vom *Problem der Verantwortung* aus. Sünde ist, daran kann bei ihm kein Zweifel sein, verantwortliche Tat des Einzelnen. Der sittliche Charakter der Sünde bleibt bei ihm gewahrt. Aber wie kommt er, bei dieser zunächst rein moralistischen, pelagianisch-rationalistischen Auffassung an die andere Seite, die der Notwendigkeit heran? Sein Versuch er-

¹ Sünde ist für Schleiermacher die «durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes» («Der christliche Glaube», § 66, 2). Als Erb-sünde macht sie sich geltend durch den «Vorsprung, welchen das Fleisch zu jener Zeit (das heißt beim Beginn der geistigen Tätigkeit) schon gewonnen hatte», § 67, 2. Darum lobt Schl. am Wort Erb-sünde den ersten Teil und tadelt den zweiten. § 69, Zusatz.

² So zum Beispiel Biedermann, «Dogmatik», II, § 769. Das Faktum der Erbsünde «hat seinen natürlichen Grund in seinem (des Menschen) Wesen als endlicher Geist», «vorab darin, daß von seiner *Naturbasis* her die einzelnen Lebenstribe ... in ihrer *natürlichen* Unmittelbarkeit einzeln ... die Motive bilden».

mangelt nicht der Originalität; aber diese Originalität besteht, genau betrachtet, nur darin, daß er die Erkenntnisse der Milieupsychologie auf das Problem der Sünde anwendet. Der Wille des Einzelnen ist, so sagt er, kein isoliertes Faktum. Der Einzelne wird bei seinen Entschlüssen immer von der ihn umgebenden Mitwelt bestimmt. Sofern nun in dieser Mitwelt immer eine Menge von Kräften wirksam sind, in denen Böses zum Ausdruck und zur Auswirkung kommt – sowohl personale Kräfte, das heißt Menschen, die Böses tun und wollen, als auch unpersonliche, also Institutionen, Sitten, Literatur, Schlagworte und so weiter –, die auf den Einzelnen im Sinne des Bösen einwirken, lebt er in einem «Reich der Sünde» und ist dessen ständigen Einwirkungen ausgesetzt. In dieser Tatsache eines «Reiches der Sünde», das die ganze geschichtliche Erfahrung mit dem Bösen in sich enthält, also eine universell-geschichtliche Sündenmacht an den Einzelnen heranbringt und auf ihn einwirken läßt, glaubt Ritschl den wahren Gehalt der Erbsündenlehre fassen zu können.

Diese Idee vom «Reich der Sünde» entspricht zweifellos einer Wirklichkeit. Sie faßt eine Menge von Tatsachen in einem bestimmten und eindrucksvollen Begriff zusammen und ist darum wertvoll. Aber zu dem, was die christliche Lehre unter *peccatum originis* versteht, hat sie nur eine sehr entfernte Beziehung. Denn ihr Gehalt ist rein psychologisch, etwa das, was das Sprichwort meint, daß böse Gesellschaft gute Sitten verdirbt. Denn die Art, wie die Umwelt auf mich einwirkt, ist ja keine in mir selbst liegende *Nötigung*, sondern eine auf mich eindringende *Versuchung* zum Bösen. Die Macht der Versuchung kann noch so groß sein: ich muß ihr nicht erliegen. Die werbende, ansteckende Kraft des Bösen in der Welt mag noch so gewaltig sein: es gibt ihr gegenüber die Möglichkeit, nein zu sagen, selbständig zu bleiben¹. Mit der Möglichkeit, ihr standzuhalten, rechnet denn auch Ritschl und bricht so aus der christlichen Lehre ihr Hauptmoment: das der Totalität, heraus². Seine Lehre erweist sich bei genauerer Prüfung als ein *sozialpsychologisch vertiefter Pelagianismus*.

¹ «Das Zusammenwirken der vielen in diesen Formen der Sünde führt zu einer Verstärkung derselben in gemeinsamen Gewohnheiten und Grundsätzen ... So kommt eine fast unwiderstehliche Macht der *Versuchung* ... zustande ... das Reich der Sünde ...» Ritschl, «Unterricht in der christlichen Religion», § 30.

² Ritschl, a. a. O., § 27, 28.

4. DAS RADIKALE BÖSE

Viel tiefer als alles, was die moderne Theologie zur Lösung des Problems beigetragen hat, dringt der Versuch Kants, das Wesen des «radikalen Bösen» zu bestimmen¹. Sein streng personaler Verantwortungsbegriff erlaubt Kant, mit einem scharfen Schnitt sich von der Entgegensetzung von sinnlicher Natur und ideeller Geistigkeit zu trennen, die die ganze idealistische Tradition beherrscht. Nicht in der Sinnlichkeit ist das Böse zu suchen, sondern einzig und allein im Willen. Nicht das Endlichsein, die metaphysische Konstitution des Menschen, ist der Ursprung des Bösen, sondern eine personhafte Entscheidung. Das Böse darf nicht auf irgendeine unpersönliche neutrale Größe zurückgeführt werden, sondern hat seinen Ursprung im Personzentrum, ebenso wie es in seiner Auswirkung personverletzend ist. Mit diesen Gedanken läßt sich freilich noch immer die rationalistische, pelagianische Auffassung mit ihrem Individualismus und Indeterminismus verbinden.

Aber nun tut Kant darüber hinaus einen gewaltigen Schritt. Es entgeht ihm nicht, daß die böse Tat, die böse Willensentscheidung, die für den Rationalisten das Letzte ist, nicht selbst ein Letztes ist, sondern vielmehr auf ein Letztes, einen Ursprung, zurückweist. Er bezeichnet diesen Ursprung der bösen Tat als den «Hang zum Bösen». Diesen Hang, dieses in der Person selbst liegende Reservoir des Bösen, aus dem erst jede böse Entscheidung folgt, stellt er als eine Tatsache fest, und zwar als eine Tatsache von unbegrenzter Totalität. Alle Menschen haben diesen Hang zum Bösen in sich. Ebenso anerkennt er die Unmöglichkeit, einen zeitlichen Anfang dieses Hanges, dieser bösen Personbeschaffenheit im empirischen Leben des Einzelnen aufzufinden, ja auch nur einen solchen zu denken; denn jeder Anfang setzte ja schon wieder die Neigung dazu voraus. So steht Kant schließlich vor dem unauflösbaren Rätsel des «angeborenen Bösen», womit er aber nicht etwa die Geburt als Anfang setzt – der Begriff des «angeborenen» ist lediglich negativ zu verstehen, das Böse hat im empirischen Lebensverlauf keinen Anfang –, sondern nur die Unableitbarkeit des Bösen zugleich mit der unbedingt personalen Verantwortlichkeit festhält. Kant bleibt bewußt bei dem

¹ Kant, «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», erstes Stück. Vgl. dazu mein Buch «Der Mittler», S. 102 ff.; Sannwald, a. a. O., S. 93 ff.

Paradox als einem *unauflösbaren, undurchschaubaren* Rätsel stehen und verweist ausdrücklich auf die Geschichte vom Sündenfall als einzig sinn-gemäßen, obschon allerdings symbolischen Ausdruck der von ihm er-faßten Tatsache.

Mit dieser Erfassung des Bösen ist Kant so nahe an die christliche An-schauung herangerückt, daß seine ganze idealistische Zeitgenossen-schaft ihm den Vorwurf des Verrates und der Heuchelei entgegen-schleuderte. Er ist denn auch selbst im dritten Teil seiner Schrift seiner eigenen Erkenntnis untreu geworden und hat, um seinen autonomen Vernunftbegriff halten zu können, das radikale Böse preisgegeben, in-dem er es der Idee opfert, daß der intelligible Mensch das bessere Ich des Menschen sei, von dem aus das Böse selbsttätig überwunden werden könne. Aber das geht uns hier weiter nichts an. Kants Idee des radikalen Bösen bleibt das Ernsthafteste, was je ein – nicht auf die christliche Of-fenbarungslehre abstellender – Philosoph über das Böse gesagt hat¹. Trotzdem ist seine Lehre weit davon entfernt, etwa als die Neuformulierung der christlichen Erkenntnis der Sünde gelten zu können. Sie ist der Ausdruck dessen, was der Mensch, der ernsthaft dem Bösen nach-denkt, selbst finden kann. Sie ist insofern eine Grenzerkenntnis, als der erkennende Mensch – wie das Beispiel Kants selbst zeigt – bei ihr nicht stillstehen, sondern entweder zu einer rationalen, vom autonomen Ver-nunftbegriff aus gedachten «Erklärung» zurückkehren und sie damit wieder preisgeben oder aber, den Boden der autonomen Vernunft definitiv verlassend, ein Glaubender werden muß².

Bei Kant ist, das darf nicht vergessen werden, *nie von der Sünde, sondern vom Bösen* die Rede. Das will heißen, daß das von ihm ins Auge gefaßte

¹ Schellings «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit» (Werke, Bd. IV, S. 223, Münchner Neudruck) kann ich (gegen Jul. Müller, a. a. O., S. 126 ff.) nicht in jeder Beziehung als eine Vertiefung der Kantschen Lehre vom Bösen bezeichnen, da sie die Lösung des Problems in der gnostischen Anschauung eines doppelten Wesens Gottes sucht. Vgl. übrigens Müllers vorzügliche Kritik, a. a. O., S. 131 ff.

² Diese Bedeutung des autonomen Vernunftbegriffs ist deutlich gesehen von Sannwald, a. a. O., und von all den Denkern, die das Du wiederentdeckten, besonders von Ebner, Gogarten, Grisebach. Auch der treffliche Jul. Müller weiß darum: «Autonomie–Theonomie» (a. a. O., I, 107). «Wäre die Autonomie des menschlichen Geistes auch kein Widerspruch in sich selbst, so wäre sie doch ein Widerspruch mit dem Begriff des Geschöpfes» (I, 114). Nur fehlt Müller die Einsicht in die Dialektik des Gesetzes.

Subjekt nicht Gott, dem Schöpfer und Geber des Lebens, sondern dem abstrakten Vernunftgesetz gegenübersteht. Es geht bei Kant also nicht darum, daß der von Gott in Verantwortung zur Liebe geschaffene Mensch der lebenspendenden Bestimmung Gottes widerspricht, daß er zu seinem göttlichen Ursprung sich in Gegensatz stellt, daß er gegen Gott rebelliert, also sich gegen den Herrn zu seinem eigenen Herrn aufwirft und eben darin die gute Schöpfung Gottes verkehrt. Es geht also – und das ist der Kern der Sache – im Kantschen Verständnis des Bösen nicht darum, daß der Mensch sein Leben in seine eigene Hand nimmt, sich von Gott emanzipiert und das Gute in der Kraft seines eigenen Willens tun will, so daß auch sein Gutsein ebenso wie sein Bösesin Sünde ist. Um alles das geht es bei Kant nicht und kann es bei ihm nicht gehen, weil dazu der Ausgangspunkt und Blickpunkt fehlt: die Urbeziehung zu Gott.

Ebenso wie der Personbegriff Kants am Gesetz, am «Du sollst!» gewonnen ist – also Verantwortung, die bereits diesseits des Gegensatzes zum schenkenden Schöpfergott liegt, Personalität, die bereits vom Gott-Gegenübersein nichts mehr weiß –, ebenso ist auch sein radikales Böses nur *eine* Manifestation der Sünde, deren andere, viel gefährlichere, gerade das ist, was bei Kant als das Gute gilt: das Selbertun des Guten. Daß der Mensch erst durch den Sündenfall «weiß, was gut und böse ist», daß *schon der Unterschied von gut und böse selbst Produkt des Gegensatzes* und darum ein nur relativer Gegensatz ist, davon kann Kant nichts wissen, da man dergleichen auf dem Boden, wo er steht, nicht innwerden kann¹.

Aber indem wir von Kant letztlich doch Abstand nehmen müssen, wollen wir wenigstens das uns nochmals sagen lassen, was er – aller, auch der traditionell-christlichen Lehre gegenüber – mit Recht als Verfälschung des Problems bezeichnet. Der Gegensatz darf nicht auf eine sächlich-neutrale, unpersönliche Größe zurückgeführt werden, weder auf die Sinnlichkeit noch auf die Endlichkeit, noch auf die Unvollkom-

¹ Es ist übrigens vollkommen richtig, wenn Harnack (a. a. O., S. 216) ausführt, auch Augustins Lehre vom Urstand sei pelagianisch. Es macht sich hier, wie auch bei den Vätern der reformierten Theologie in ihrer Lehre vom *foedus operum*, der rationalistische Menschenbegriff des Aristoteles geltend («Ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott», Heppe «Dogmatik der reformierten Kirche», S. 204).

menheit des Entwicklungsstandes, noch auf das Nichtwissen – die sokratische Modifikation der Lehre von der Unvollkommenheit –, noch auf die Schwachheit des Geistes, noch auch, kirchlich, auf die Vererbung. Durch all diese Formulierungen wird der Sündenbegriff in seinem Kern, in der Verantwortlichkeit verdorben. Wenn *eines* aus der biblischen Verkündigung von allem Anfang an klar und über jeden Zweifel erhaben ist, so ist es dies, daß Sünde und Verantwortlichkeit untrennbar zusammengehören und daß es keine Verantwortlichkeitszurechnung, keinen Schuldspruch gibt ohne Verantwortlichkeitsbeziehung und Verantwortlichkeitsnachweis, das heißt, daß niemand schuldig gesprochen wird für etwas, was er nicht getan hat¹. Das ist das Postulat, das sich aus der Übersicht über die Geschichte des Problems mit aller Deutlichkeit ergibt.

5. DER UR-GEGENSATZ: DER SÜNDEFALL

Das Erste, was uns die Bibel über die Ursünde sagt, ist, daß sie die Rebellion des Geschöpfes gegen den Schöpfer sei, also nicht etwas Negatives, sondern eine positive Negation. Sünde ist Trotz, Hochmut, das Seinwollen wie Gott, Emanzipation, das sich *ex manu Dei* Losreißen. So wird uns das Wesen der Sünde und ihr Ursprung nicht nur in der Geschichte vom Sündenfall², sondern ebenso im Gleichnis von den bösen Weingärtnern – den Pächtern, die sich zu Herren machen³ – und im Gleichnis vom verlorenen Sohn⁴ erklärt. Der Sohn, der beim Vater lebt, tritt vor ihn hin mit der Forderung: Gib mir, Vater, mein Erbe heraus! Er will selbständig werden. Wenn André Gide in seinem Büchlein «L'enfant prodigue» diesen Willen zur Selbständigkeit als die Geburtsstunde der menschlichen Freiheit und der eigenen Verantwortung feiert, so spricht er ganz aus der Tiefe der modernen, von Gott emanzipierten Seele heraus, die glaubt, daß zum selbständigen Menschsein Freiheit von Gott notwendig sei, gerade wie N. Hartmann um der Freiheit willen den Atheismus postuliert⁵. Daß wahre Freiheit dasselbe sei

¹ Vgl. Jer. 31, 30 und Ez. 18, 5–9.

² 1. Mos. 3.

³ Mat. 21, 33 ff.

⁴ Luk. 15, 11 ff.

⁵ Nik. Hartmann, «Ethik», S. 735 ff.

wie die Abhängigkeit von Gott, daß der Mensch nur dann frei sei, wenn er an Gott gebunden ist – das ist ein Gedanke, der außerhalb des Horizontes der emanzipierten, autonomen Vernunft liegt. Ja, diesen Gedanken *will* sie nicht verstehen, weil sie sonst sterben müßte.

Das gerade ist der Ursprung der Sünde: die *Behauptung der menschlichen Selbständigkeit-gegen-Gott*, die Deklaration der Freiheitsrechte des Menschen als unabhängig von Gottes Willen, die Konstituierung der autonomen Vernunft, Moral, Kultur, jenes «Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst» (Hamann), wo die Vernunft nicht mehr vernennen, sondern selbst geben und haben will, wo sie nicht mehr nachdenkend, sondern vordenkend, urdenkend, schöpferisch sein will, die Selbster-schaffung des Menschen als «Mann eigener Kraft»¹.

Diese Sünde wäre nicht möglich, wenn nicht der Mensch tatsächlich zum Herrsein, Selbständigsein, Überlegensein geschaffen wäre – nämlich gegenüber der Welt, der «Erde», die er «sich untertan machen» soll. Dazu ist er vom Schöpfer mit Geist, Vernunft, schöpferischem und denkerischem Vermögen ausgerüstet. «Alles ist euer»² – so heißt es in der Paradiesgeschichte, ebenso wie im 1. Brief an die Korinther. Aber es wird hinzugefügt: «Ihr aber seid Gottes», oder – im Gleichnis – «von allen Bäumen im Garten darfst du essen; nur von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen darfst du nicht essen»³. Die ganze Welt ist euer, aber ihre Mitte ist nicht euer. Ihre Mitte ist Gott selbst. Sein Herrenrecht, das göttliche Privileg antasten, das heißt «sein» wollen «wie Gott». Was dann geschieht, wenn ihr es doch tut – davon sagt der Herr: «Ihr werdet sterben»⁴, davon sagt die Schlange: «Ihr werdet sein wie Gott»⁵. Die Geschichte des autonomen Menschentums mag uns zeigen, wer die Wahrheit sagte.

Aber dies ist es gerade, was den Menschen reizt: sich mit Gott zu messen. Das ist die *Ver-messenheit*, die Hybris. Sie ist die eigentliche, die Ursünde. Sünde in ihrer ausgewachsenen Form ist diese Vermessenheit

¹ Die Konkordienformel (sol decl.art.I) bestimmt, die Erbsünde sei die *corruptio superiorum et principalium animae facultatum*. Wenn Joh. Gerhard gegen Bellarmin behauptet, der Unglaube und nicht der Hochmut sei Ursprung der Sünde (IV, 308), so hat er dogmatisch recht und psychologisch unrecht. Dogmatisch gilt: das Sichlosreißen vom Wort ist das erste; psychologisch gilt: eben dieses Sichlosreißen vom Wort ist Hochmut. So auch oft Luther.

² 1. Kor. 3, 22; 1. Mos. 2, 16. ³ 1. Mos. 2, 17. ⁴ 1. Mos. 2, 17. ⁵ 1. Mos. 3, 5.

des Sohnes, der gegen den Vater aufsteht. In dieser reinen Form mag sie selten vorkommen; trotzdem liegt sie als Hochmut, Trotz und Selbständigkeitswahn, als Wille, sich von Gottes Willen unabhängig zu machen, aller, auch der kläglichsten Schwachheitssünde zugrunde. Der Mensch sündigt nie einfach aus Schwachheit, sondern immer so, daß er «sich gehen läßt» in Schwachheit. Auch im dumpfsten Sündigen lebt noch ein Funke Entscheidung, aktive, positive Negation, die nie bloß «etwas Negatives» ist.

Es ist das Entscheidend-Besondere der biblischen Lehre von der Sünde, daß diese nicht als ein Negatives, sondern als *eine positive Negation* bezeichnet wird, während die außerchristliche, namentlich die griechisch-philosophische Auffassung, die auch die neuere abendländische Philosophie bestimmt, das Böse schlechthin als Mangel, als Defekt, als ein «Nochnicht» des Geistes versteht¹. Nicht der Geist, sondern das Fehlen des Geistes wird für das Böse verantwortlich gemacht. Wie sollte «die göttliche Vernunft» sündigen können? Alle außerbiblische Lehre macht das Böse harmlos und entschuldigt den Menschen, während die Bibel die Sünde in ihrer ganzen Furchtbarkeit aufzeigt und den Menschen unentschuldigbar macht. Kein Schicksal, keine metaphysische Konstitution, keine Schwäche seiner Natur, sondern er selbst, der Mensch im Zentrum seiner Person, wird dafür verantwortlich gemacht.

Und doch dürfen wir diese Gedanken nicht dahin überspitzen, daß die *menschliche* Sünde zur *satanischen* wird. Gerade die Geschichte vom Sündenfall stellt sich dieser Deutung in den Weg. Der Mensch sündigt nicht, wie der Satan selbst, aus lauter Trotz und Rebellion². Er wird zur Sünde verführt. Es ist eine Macht des Bösen schon vor ihm auf dem Plan; der Mensch ist nicht groß genug, um die Sünde zu erfinden und in die Welt einzuführen. Diese Verführung aber geschieht in der Weise,

¹ Die verhängnisvolle Theorie Augustins, das Böse sei in einem *defectus* zu suchen, kommt hauptsächlich aus seiner Nichtunterscheidung des Sittlich-Guten und des Seins-Guten (Nichtunterscheidbarkeit von *malum* = böse und *malum* = übel), logisch: aus der Nichtunterscheidung von konträrem und kontradiktatorischem Gegensatz, und das heißt letzten Endes daraus, daß die Natur der Person übergeordnet wird. Die negative Theorie des Bösen beherrscht das vorchristliche Denken völlig, namentlich in der Modifikation Sünde = Nichtwissen. Vgl. Kierkegaard: «Daß die Sünde keine Negation, sondern eine Position sei», «Krankheit zum Tode», S. 94.

² Luther: «Im Teufel ist eine viel größere Feindschaft gegen Gott ... als im Menschen» (WA. 42, 107).

daß das Begehren gegen das Vertrauen wachgerufen, gleichsam mobilisiert wird. Die Sünde des Menschen ist keine rein geistige, sondern sie geschieht immer unter Vermittlung des sinnlichen Begehrens. Es entsteht im Menschen der Verdacht, daß die Gebundenheit an Gott seinem Lebenshunger nicht Genüge tue. Aller menschlichen Sünde ist ein Moment der Schwachheit, nämlich der Angst um sein Leben beigemischt, eine Besorgnis, mit dem Gehorsam gegen Gott allein zu kurz zu kommen, also ein Mangel an Vertrauen, es mit Gott allein wagen zu dürfen, nicht einfach Frechheit, Angst um sich selbst, nicht einfach Empörung; eine Art Schwindelgefühl dessen, der an Gottes Hand allein über dem Abgrund gehen sollte. Die nackte *superbia* ist die satanische, nicht die menschliche Sünde. Des Menschen Hochmut besteht darin zu glauben, daß er besser als Gott für sich selbst sorgen könne, daß er besser als sein Schöpfer wisse, was für ihn gut sei. Seine Sünde ist aus Mißtrauen, Zweifel, Gelüsten und trotzigem Freiheitsbegehren gemischt. Es ist uns verwehrt, sie auf eine einzige Formel zu bringen, die Zweideutigkeit haftet ihr, auch in ihrem innersten Kern, an. Nur reine Geister, nicht der geistleibliche Mensch können unzweideutig, aus reiner Hybris sündigen. In unübertrefflicher Weise ist dieser Mischcharakter der Ursünde in der Geschichte vom Sündenfall geschildert: es ist eine Furcht, die lockt, es ist ein eingeflüsterter Zweifel, der sich regt, es ist der Traum vom Sein wie Gott, der den Ausschlag gibt.

Aber weder die Einflüsterung des Satans noch die von außen geweckte Begierde soll die Entstehung der Sünde erklären. Nur wer verstanden hat, daß die Sünde unerklärlich ist, weiß, was sie ist¹. Die Sünde – auch die menschliche, nicht bloß die satanische Sünde – ist das eine große negative Mysterium unserer Existenz, von dem wir nur eines wissen: daß wir dafür verantwortlich sind, ohne Möglichkeit, die Verantwortlichkeit auf irgend etwas außer uns abzuwälzen. Das glauben wir, nicht, weil es so in der Bibel steht, sondern das erkennen wir, wenn Gott in Jesus Christus uns den Ursprung und unseren Fall zeigt. Durch Gottes Wort erkennen wir selbst, daß es so ist; wir nehmen die Schuld in freier Anerkennung, in der Evidenz der Glaubenserkenntnis auf uns

¹ «Vielmehr müssen wir das Böse, da es nur durch Willkür zustande kommt, die Willkür aber das Abbrechen vom vernünftigen Grund und Zusammenhang ist, als *das seinem Wesen nach Unbegreifliche* anerkennen.» Jul. Müller, II, 234.

und sagen zum Urteil Gottes ein unzweideutiges Ja. Der letzte Grund der Sünde ist dies, daß wir uns selbst mehr lieben als unseren Schöpfer – der unbegreifliche, aber uns im Innersten bekannte Selbstwille.

So ist also die schöpfungsmäßige Ausstattung des Menschen, sein Besonderes, seine *Gottesebnbildlichkeit Voraussetzung der Sünde*. Die Sünde selbst ist eine Manifestation des Gottesbildes im Menschen; nur der nach dem Bilde Gottes Geschaffene kann sündigen, und in seiner Sünde zeigt er die «übernatürliche», die nicht welthafte, aus dem Urbild in Gott stammende Geistkraft. Auch im Sündigen zeigt der Mensch seine Größe und Überlegenheit. Kein Tier vermag zu sündigen, denn es vermag sich nicht zu erheben wider seine Bestimmung, wider das, als was es geschaffen ist; es hat nicht die Macht der Entscheidung. Diese gefährliche Macht hat der Schöpfer seinem letzten, höchsten irdischen Geschöpf gegeben, indem er es nicht einfach durch sein Wort, sondern in seinem Wort, darum verantwortlich, schuf. Und eben diese seine Besonderheit wird ihm, dem Menschen, zur Versuchung. Das Abbild will Urbild sein, das *Antworten-Sollende* will «selbstwortend» sein, der Planet will Sonne, selbstleuchtender Stern sein. Der Mensch «kann» das sein – dank der Schöpfungsgabe. Aber indem er das tut, kann er schon nicht mehr, was er konnte.

Das ist das Geheimnis der Unumkehrbarkeit.

6. DAS IRREPARABLE

Das Sein des Ich ist nicht substantiales, sondern aktuales Sein – das wußte Fichte. Aber das Sein des menschlichen Ich ist im Unterschied zum Sein des göttlichen Ich nicht *actus purus*, sondern re-aktive oder, wie wir sagen, responsorische Aktualität, Beziehung. Des Menschen ursprüngliches Sein ist sein Zu-Gott-Sein, gemäß seinem Von-Gott-her-Sein. Die Sünde aber ist die Verkehrung dieser Stellung. Sie macht aus dem Zu-Gott-hin das Von-Gott-weg. Die Umkehrung der *Beziehung* muß also, wenn die Gleichung «Wesen gleich Beziehung» zu Recht besteht, zugleich Wesensverkehrung sein. Das will nicht heißen, daß der Mensch eine andere «Seinsstruktur», etwa die des Tieres oder Dinges bekommen habe; er ist und bleibt Mensch, er ist und bleibt, im Unterschied von jeder anderen uns bekannten Kreatur, in jener ausgezeich-

neten, besonderen Bezogenheit zu Gott, die Verantwortlichkeit heißt, sein Sein ist nach wie vor verantwortliches und verantwortendes Sein, es hat nach wie vor die Entscheidungsqualität als sein Besonderes. Der Mensch bleibt nach wie vor der, der nicht nur durch das Wort, sondern im Wort Gottes seine Existenz hat – wie wäre er sonst verantwortlich? Aber Sünde will sagen, daß diese Beziehung – diese besondere und unauflösbare Beziehung – jetzt negativ qualifiziert ist. Das ist ja gerade die *Lüge hinter der Urrebellion*, die Lüge der Schlange, daß der Mensch meint, sich von Gott emanzipieren zu können. Er kann ja nicht Gott sein, er bleibt abhängig, er bleibt in der Verantwortung; aber seine Verantwortlichkeit ist jetzt negativ bestimmt. Er war bestimmt zum Ja und hat nein gesagt; er war bestimmt zur Gemeinschaft und hat die Gemeinschaft gebrochen; er war bestimmt zur Liebe und ist jetzt durch seinen Trotz aus der Liebe gefallen. «Das Trachten des Fleisches» – das heißt nach biblischem Sprachgebrauch der aus der Verbundenheit mit Gott losgelösten Kreatur – «ist Feindschaft wider Gott»¹. Für den trotzigsten Menschen gibt es keinen liebenden Gott, sondern nur einen feindlichen. Und wieder ist es im Zentrum seines Wesens, im Bewußtsein der Verantwortung, wo diese Feindschaft ausbricht: im bösen Gewissen.

Adam fürchtet sich vor Gott und versteckt sich vor ihm, jetzt wo der Fall geschehen ist. Vorher war diese Furcht ihm fremd, zur ursprünglichen, gottgesetzten Schöpfung gehört sie nicht. Sie ist das Zeichen der Gottferne, sie ist die Art, wie die Gottferne dem Menschen zum Bewußtsein kommt. Dem bösen Gewissen ist Gott der *zornige Gott*; der Mensch als Sünder «hat» Gott nicht anders als in der Gestalt des zornigen, des abstoßenden, fernhaltenden, anklagenden, «verdammenden».

Das ist keine bloß subjektive Einbildung, sondern Realität. Das ist die Wirkung der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der «Konsequenz» Gottes. «Gott läßt seiner nicht spotten, was der Mensch säet, das wird er auch ernten².» Gott nimmt des Menschen Emanzipation an; er behaftet ihn darauf. Das gebrochene Gottesverhältnis stellt zwischen Gott und den Sünder: die Schuld. Das Geschehene ist kein Vorübergehendes, die *Vergangenheit läßt sich nicht abschütteln, sie gehört zu mir*. Die Sünde, sofern sie als ein Vergangen-Gegenwärtiges zwischen mir und Gott steht,

¹ Röm. 8, 7. ² Gal. 6, 7.

ist die Schuld. Im Begriff der Schuld objektiviert sich die Ernsthaftigkeit des Geschehens, das Unwiederbringlich-Verlorene¹. Die Unschuld, einmal verloren, ist nicht mehr zu gewinnen. Der Verlust der Unschuld ist irreparabel, der Bruch ist unheilbar. Der Mensch kann wohl sein Leben zerstören, aber er kann sich nicht wieder lebendig machen. Er kann sich das Auge blenden, aber er kann es nicht mehr sehend machen. Er kann seine Gottesgemeinschaft zerbrechen, aber er kann sie nicht wiederherstellen. Der Weg der Rückkehr ins Paradies ist verlegt, die Cherubinen mit dem flammenden Schwert bewachen seine Tore, es gibt kein Zurück; zwischen uns und Gott liegt, für uns unbewegbar, als nicht zu beseitigendes und nicht zu übersteigendes Hindernis: die Schuld. Die Lawine ist niedergegangen und versperrt den Zugang zu Gott. Darum ist das Schuldproblem – die Frage, wie die Schuld weggeschafft werden könne – das Zentralproblem des christlichen Glaubens. Die Schuld hält uns fest bei der irreparablen Vergangenheit, sie identifiziert uns mit diesem einmal Geschehenen, das nicht mehr ungeschehen zu machen ist. Das Wissen darum, das zentrale Wissen, das Wissen am Ort der Verantwortlichkeit, ist das böse Gewissen. Das böse Gewissen predigt uns den zornigen Gott.

7. DIE VERKEHRUNG DES WESENS

Aber das ist nur die eine Seite der Frage. Es ist nicht so, daß es mit der Sünde schon wieder gut werden könnte, wenn nur dieses eine, die Schuld nicht wäre, daß «wir» ja schon wieder umkehren würden, wenn nur die Schuld nicht den Weg verlegte. Vielmehr ist es so, daß die Verkehrung der Beziehung sich auch als Verkehrung des Wesens nach seiner Aktualität auswirkt. Wir sind nicht nur Schuldner, sondern auch Sünder geworden. Wir sind es nun, nachdem wir es einmal geworden sind. «Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht»², wir haben das Bild zerstört, wir können es nicht wieder reparieren. Wir haben uns «übernommen». Wie einer, der zu laut schrie und nun die Stimme verlor, so haben wir uns überhoben in unserer Freiheit und nun die Freiheit –

¹ Vgl. den Zusammenhang von Schuld, Irreparables und Zorn Gottes bei Luther (Theodosius Harnack, «Luthers Theologie», I, S. 197 ff.).

² Joh. 8, 34.

nicht jede, aber die ursprüngliche Freiheit – verloren. Mit der Sünde ist sie – *diese* Freiheit – zerstört, denn sie war ja in der gottgegebenen Stellung zu ihm begründet. Mit dieser Stellung haben wir auch jene Freiheit verloren. Wenn wir als Kinder Grimassen schnitten, warnte die Mutter: Tu's nicht, «es könnte dir bleiben». Diese Grimasse – die Emanzipation von Gott, die Rebellion, die Lüge der Selbständigkeit – ist «uns geblieben». Sie ist zur Dauerform geworden, zur *Dauerform unserer jetzigen Existenz*. Wir *sind* Sünder, wir *tun* nicht nur Sünde. Wir sind als die, «die Sünde tun, der Sünde Knechte» geworden.

Und das übrige? Was heißt hier «übrig»? Der Mensch ist ein Ganzes, als Person. Sein Personsein beruht auf jener *imago*. Mit der Zerstörung der Gottbeziehung ist auch die Gottebenbildlichkeit zerstört. Das will nicht heißen, daß sie nicht mehr da ist, sondern genau dies: daß sie als zerstörte da ist. Die Person ist nicht weg, aber der persönliche Gehalt der Person, das personhafte Sein, das Sein in der Liebe Gottes, die Gemeinschaft ist weg. Vielmehr ist auch sie nicht einfach weg, sondern verkehrt. Haß heißt nicht, daß die Liebe weg ist, sondern daß die Liebe in ihr Gegenteil verkehrt ist. Der Wein der göttlichen Liebe ist zum Essig der Feindschaft gegen Gott geworden. Wir sind kraft göttlicher Schöpfung unaufhebbar an diese Existenzform gebunden, daß wir entweder lieben oder hassen müssen, daß wir diese «Dimension», Liebe-Haß nicht verlassen können. So ist das Ursprüngliche weg, daß es in seine negative Form verkehrt ist. Damit ist gesagt, daß es hier kein «das übrige aber» gibt. Mit der Verkehrung des Wesens ist das Ganze verkehrt. Die *Richtung* der Existenz ist jetzt die umgekehrte. Gott ist aus dem Zentrum gerückt, und *wir* sind im Zentrum, unser Leben ist *exzentrisch* geworden. Die Lüge, daß wir das Zentrum seien, ist das Charakteristikum unseres jetzigen Lebens. Wir «drehen uns um uns selbst». Die Dominante unseres Lebens ist jetzt nicht mehr der *dominus*, sondern der Rebell: das Ich selbst. *Cor incurvatum in se*, das auf sich selbst zurückgekrümmte Ich, nennt es Luther¹ und gebraucht damit nicht eine überspitzte, sondern die einzig exakte Formel, vermöge deren er die Lebenswirklichkeit des Menschen bis ins Kleinste hinein zu sehen

¹ Luther («Römerbrief», Ficker, II, 184; 136): *Incurvatum in se adeo, ut non tantum corporalia, sed et spiritualia bona sibi inflexit et se in omnibus querit. Curvus es totus in te et versus in tui amorem* (II, 337).

imstande ist. Das sich selbst suchende Ich entdeckt er, nicht dort, wo es jedermann sieht, im krassen Egoismus, sondern dort, wo man gewöhnlich das Gute sieht, in unserer Tugend, unserem «Streben nach dem Hohen», in unserer Frömmigkeit, unserer Mystik – wir werden es weiter verfolgen in unserer Kunst, Wissenschaft und Philosophie. In jedem Reigen dieses Lebens ist das sich selbst suchende Ich der Chorführer. Die zerstörte Gottesbeziehung bedeutet die Verkehrung und Vergiftung aller Lebensfunktionen. Wir werden noch sehen, daß dieser Satz von der völligen Verderbtheit nicht meint, daß überhaupt «nichts Gutes am Menschen sei». Es ist alles gut an ihm, weil es von Gott geschaffen ist¹, aber all dieses Gute, das aus Gottes Schöpfung stammt, steht unter einem Gesetz des Bösen, vielmehr: der Sünde. Die Ordnung des Ganzen, das letzte Motiv, der letzte Zusammenhang, die Einheit, die Grundrichtung ist «nicht gut», weil eben alles ver-rückt ist. Wie auf einem verrüttelten Schachbrett alle einzelnen Figuren noch da sind, unzerbrochen, «gut», wie sie aus des Drechslers Werkstatt kamen, aber alles verworren, verkehrt gestellt und darin sinnlos – so ist das Wesen des Menschen. Doch darüber ist später zu reden; hier war erst vom Gesichtspunkt der Totalität der Sünde als solcher, nicht von den einzelnen Manifestationen zu handeln. *Mit der Sünde ist das Wesen des Menschen, nicht bloß etwas im Wesen, alteriert, verkehrt*².

Aber von *einer* Manifestation der verkehrten Gottesbeziehung müssen wir reden, wenn wir vom Menschen im Sinn der biblischen Anschauung handeln: von der Verkehrung im Verhältnis zum Mitmenschen. Hier muß sich, wenn irgendwo, bewähren, was über die Wirkung der Sünde

¹ Nicht das ist neuplatonisch-unbiblisch, daß Augustin (siehe o. S. 132¹) das Seiende als solches gut nennt, sondern daß er nicht – oder nicht immer – unterscheidet zwischen dem Nichtsein von etwas – als *defectus* – und der *defectio* als Akt, zwischen der *privatio boni* als ontologischer und der *privatio boni* als ethischer oder Existentialaussage; und zweitens, daß er, auch wo er von der Liebe zu Gott spricht, diese immer ein wenig im Sinne des platonischen Eros versteht. Luthers Lehre von der göttlichen Welterhaltung (*apud Deum idem est creare et conservare*, WA. 43, 233; Gott bleibt bei seinen Kreaturen mit seinem Wort, dem eingeborenen Sohne) kommt zum selben Resultat wie die Ausführungen oben; vgl. Anm. 1 der nächsten Seite.

² Das ist das relative Recht der Flaccianischen Häresie; in der Tat ist die *imago Dei* kein bloßes Akzidens und der Verlust der *imago* nicht der Verlust eines Akzidens; sondern *imago Dei* ist Wesen, und ihre Verkehrung ist Wesensverkehrung. Der Begriff der Verkehrung entspricht viel eher dem kontradiktorischen Charakter, das heißt der Wortbezogenheit der Sünde, als der Begriff der *corruptio*, der mehr konträren und darum

gesagt wurde. Der Mensch, so sagten wir, ist geschaffen in Gemeinschaft und zur Gemeinschaft, in Liebe und zur Liebe. Das hört auch durch die Sünde nicht auf, der Sinn seiner Existenz zu sein. So sollte es sein, wie jeder weiß. Und es hört auch in der Sünde nicht auf, so zu sein, sofern Gottes Werk in Frage steht¹. Der Mensch ist auch jetzt Gemeinschaftswesen – nicht Kollektivwesen wie das Tier, aber auch nicht Individualwesen, wie es sich die abstrakte Vernunft denkt. Seine ganze Existenz ist von der Geburt an, wo durch Gemeinschaft zweier der neue Dritte wurde, von Gemeinschaftsbeziehungen durchzogen. Der Einzelne wird auch jetzt in der Gemeinschaft und durch die Anderen, was er ist, und was er ist, wirkt sich aus für die Anderen¹. Diese – wenn ich so sagen darf – formale Schöpfungsstruktur des Menschseins ist geblieben ebenso wie die formale Verantwortlichkeit. Ja, beides ist im Grunde eins, da die Gemeinschaft nichts anderes ist als die Verantwortlichkeit *in concreto*. Aber: die Gemeinschaftlichkeit, der Liebesgehalt dieser Gemeinschaftsexistenz ist zerstört. Ganz andere Mächte als die Liebe – jene Liebe, wie sie in 1. Kor. 13 geschildert wird – bestimmen ihre Wirklichkeit. Was das Motiv, das letzte, herrschende Motiv betrifft, heißt diese «Gemeinschaft» *bellum omnium contra omnes*, gröber oder feiner, physisch, geistig oder seelisch. *Cor incurvatum in se* – das ist die heimliche Formel auch dort, wo es nach dem Gegenteil, nach Liebe und Gerechtigkeit zu gehen scheint. Wiederum soll das nicht heißen, daß keine Liebe und keine Gerechtigkeit da sei – wer wäre so wirklichkeitsblind, das zu behaupten!² –,

naturhaften Charakter hat. Der Streit zwischen Flaccius und seinen Gegnern ist unentscheidbar, weil ein falsches Entweder-Oder vorliegt. Flaccius konnte sich darauf berufen, daß auch Luther mehrfach von der Sünde als «Bildnis des Teufels» gesprochen hat: «Der mensch mus ein bilde sein entwedder Gottes odder des Teuffels. Denn nach wilchem er sich richtet, dem ist er ehlich» (WA. 24, 51). Die Gegner konnten sich darauf berufen, daß der Mensch auch als Sünder immer noch Gottes Schöpfung sei. «*Omnis substantia est a Deo creatore*» (Gerhard, a. a. O., IV, 335).

¹ Luther: *merito autem hoc in loco* (Gen. 11, 29) *id observamus, quod inter morbum naturae per peccatum viciatae, et suum opus ... spiritus sanctus discernit ... etiam in viciata natura ... donum generationis nobis commendat, tanquam insignem benedictionem* (WA. 42, 433). Man müsse immer unterscheiden zwischen der *creatura* und ihren (erkennbaren) Ordnungen einerseits und dem *peccatum originale* – etwas, was heute gerade im Namen der reformatorischen Sündenlehre verboten wird. Vgl. zum Beispiel H. Thielicke, «Geschichte und Existenz», 1935.

² Vgl. unten das über das moralisch Gute und die *justitia civilis* Gesagte, S. 154³.

sondern daß es keine Liebe und Gerechtigkeit gibt, die nicht vom Egoismus infiziert ist, hinter der nicht als letzte Dominante das «in sich gekrümmte Herz» stünde.

8. DIE SOLIDARITÄT IN DER SÜNDE

Ego totus, ich ganz, das ist unsere bisherige Erkenntnis. *Nos toti*, wir alle – was das heiße, ist die nächste, vielleicht auch die schwerste Frage. Denn darum kann es sich nicht handeln, daß es sozusagen zufällig «allen so gegangen ist wie mir, dem Einzelnen», so daß wir, wenn wir uns kennenlernen, jeden als «auch einen, wie wir sind» kennenlernen. So mag es wohl empirisch zugehen; aber das Problem, warum es so ist, bleibt hinter dieser Tatsachenfeststellung verborgen. Was wollte Augustinus eigentlich sagen – ohne es recht sagen zu können –, wenn er uns alle in dem einen Adam zusammenfaßte? Sicher nichts von dem, was jeder-mann, wenn er aufmerksam das Leben studiert, erkennen kann, weder jenes «Reich der Sünde» noch irgendeine neutral-schicksalshafte Gegebenheit, für die wir keine Verantwortung tragen. Nur vom Wort Gottes aus, und das heißt nur, wenn wir mit dem biblischen Gedanken Ernst machen, daß wir im Wort geschaffen sind, kann sich uns dieses größte Rätsel aufhellen.

Wer ist «der Mensch», der von Gott im Ursprung geschaffen ist nach seinem Bilde? Bin ich es, oder du oder jener, jeder für sich? Gewiß, ich bin es, und du bist es, und jener ist es, jeder für sich, als dieser Einzelne, mit seinem eigenen Leben, seinem Ich-Selbst, das unauswechselbar ist¹. Aber ist es nicht seltsam, daß wir, wo wir vom Eigentlichen, vom Zentralen in uns selbst reden, wissen, daß wir ebensogut von den anderen wie von uns selbst reden könnten? Ich zwar kann immer nur von mir reden; aber ich weiß, daß, indem ich es tue, der andere es nicht nur

¹ Vgl. die merkwürdige Stelle bei Ezechiel, wo der Prophet Auftrag bekommt, den König von Tyrus anzureden. «Du warst das urbildliche Siegel, voll Weisheit und vollendeter Schönheit. ... In Eden, dem Gottesgarten, warst du, warst bedeckt von allerlei Edelsteinen ... An dem Tage, da du geschaffen wardst, wurden sie eingesetzt ... Du wandeltest unsträflich in deinen Wegen von dem Tage deiner Erschaffung an, bis Unrecht an dir erfunden ward ... Da stieß ich dich aus dem Heiligtum des Gottesberges hinaus ... Dein Herz hatte sich überhoben an deiner Schönheit, auf die Erde schleuderte ich dich hinab ...» (Ez. 28, 12 ff.).

verstehen kann, sondern daß es ihn ebenso betrifft wie mich. Das, so merken wir, ist die Voraussetzung dafür, daß wir einander verstehen können. Aber den Grund dafür wissen wir nicht. Den Grund dafür sagt uns das Wort Gottes, indem es uns zeigt, daß «der Mensch, den Gott schuf, immer zugleich dieser Einzelne und die Menschheit» ist (Kierkegaard)¹. Denn das war es ja, was wir als den biblischen Gedanken vom Menschen erkannten: daß Gott, indem er mich als verantwortlich schafft, mich in und zur Gemeinschaft mit den anderen schafft. *Der isolierte Einzelne ist eine Abstraktion der vom Wort Gottes losgelösten Vernunft.* «Der Andere» kommt nicht zu meinem Wesen hinzu, nachdem mein Wesen, nachdem ich selbst als «dieser da» fertig bin. Sondern der Andere, die Anderen sind in mein Wesen hineingewoben. Ich bin gar nicht Mensch ohne den Anderen. Ich bin nicht Ich ohne das Du. Wie ich nicht Mensch sein kann ohne die Gottesbeziehung, ohne das göttliche Du, so kann ich auch nicht Mensch sein ohne das menschliche Du. Und wenn alle Menschen auf der Erde stürben und ich bliebe einzig übrig: immer noch wäre mein Leben, in seiner robinsonhaften Verkrüppelung, sofern es noch ein menschliches ist, ein Du-bezogenes in der Erinnerung, in der Sehnsucht und in der Hoffnung. Robinsons ganzes Sehnen geht darnach, wieder unter die Menschen zu kommen, um wieder Mensch werden zu können.

Wir sind in der Schöpfung individualisierte, *gegliederte Einheit*, ein Leib mit vielen Gliedern. «Wo ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wo ein Glied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit².» Wir sind eine solidarisch verbundene Einheit, verbunden nicht als Gattungswesen, wie die Individuen einer zoologischen Spezies – das mögen wir auch sein, aber das betrifft nicht unser Menschsein –, sondern verbunden in einer ganz einzigartigen Weise, jener Weise, die gegenseitige Verantwortlichkeit heißt, die aber nicht als Aufgabe, sondern als Gabe,

¹ Kierkegaard, «Der Begriff der Angst», S. 22: «... die wesentliche Bestimmung menschlicher Existenz, daß der Mensch Individuum ist und als solches zugleich er selbst und das ganze Geschlecht, so daß das ganze Geschlecht an dem Individuum partizipiert und das Individuum an dem ganzen Geschlecht (wenn also ein einzelner gänzlich vom Geschlecht abfallen könnte, so würde sein Abfall zugleich das Geschlecht anders bestimmen, wenn hingegen ein Tier von der Art abiele, so würde diese ganz gleichgültig dagegen sein). ... Die Vollendung des Individuums in sich selbst ist somit die vollkommene Partizipation an dem Ganzen.»

² 1. Kor. 12, 26.

als gottgegebenes Leben, nicht als erst von uns in der Zukunft zu realisierendes Ziel, sondern als Schöpfung und Anfang in Gott zu verstehen ist. Als dieses Ganze hat uns Gott geschaffen – so daß erst und gerade in diesem Sein-im-Ganzen, in diesem personalen von einander her Sein und auf einander hin Sein jeder das werden kann, wozu er bestimmt ist, verantwortliche Person, menschlicher Mensch¹.

Ist das der Ursprung, so kann der Gegensatz zum Ursprung kein Erlebnis, keine Tat des Einzelnen als Einzelner sein. Die Sünde Adams ist die Zerstörung der Gemeinschaft mit Gott, die zugleich die Zerreißung dieser Verbundenheit ist, das Wider-Gott-Sein, das zugleich ein Wider-einander-Sein ist. Gewiß, jeder Einzelne ist als Einzelner Sünder; aber er ist zugleich das solidarisch verbundene Ganze, der Leib, die real-ganzheitliche Menschheit. Wie wir uns in Christus als diese ursprüngliche Gemeinschaft-im-Wort, als die nicht für ihr Einzelsein, sondern für den Leib Christi Erwählten, als die Gemeinschaft der Erwählten erkennen, so erkennen wir in ihm auch die Sünde als den Gegensatz zum erwählenden Wort und die Auflösung dieser in der Erwählung gemeinten und bereiten Gemeinschaft. In Christus alle Einer – das gilt nicht nur für das Ziel, sondern auch für den Ursprung, also auch für die Verkehrung des Ursprungs. So, wie der im Wort Gottes geschaffene Mensch zugleich der Einzelne und die Menschheit ist, so ist auch der aus der ursprünglichen Schöpfung gefallene Mensch zugleich der Einzelne und die Gemeinschaft. *Wir sind in der Sünde solidarisch verbunden*, gerade so, wie wir in der Schöpfung solidarisch verbunden sind, nur mit dem Unterschied, daß wir eben – das gehört zur Sünde – diese Solidarität in der Sünde verleugnen.

Darum ist die Offenbarung Gottes, in der er uns sich selbst und unseren Ursprung, den wahren Gott und den wahren Menschen, offenbart, die Offenbarung der völlig solidarischen Liebe, die das gerade nicht tut, was wir alle tun: die Schuld der anderen ihnen, den anderen zuwerfen und pharisäisch sich als den Unschuldigen unter den Schuldigen aussondern. Ist Jesus Christus das Wort Gottes, das uns den Sinn des wahren Menschseins offenbart, so offenbart seine solidarische Schuldverbundenheit mit uns im Gegenbild seiner Solidarität-mit-allem den wahren Cha-

¹ Vgl. die Ausführungen Kählers über die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz in «Die Wissenschaft der christlichen Lehre», S. 271 ff.

rakter unserer Schuld und zugleich damit den Charakter unserer Sünde: den Solidaritätsbruch.

9. RECHT UND UNRECHT DER KIRCHLICHEN LEHRE

In Adam haben sie alle gesündigt – das ist die biblische Aussage; aber wie, das sagt uns die Bibel nicht. Die Lehre von der Erb-sünde ist in sie hineingetragen¹. Worauf es in der neutestamentlichen Lehre allein ankommt, ist: die Einheit des Menschengeschlechts in der Sünde, als Gegenbild zur Einheit der erlösten Menschheit in Christus – Typus und Antitypus. Aber mehr als das: der Antitypus Adams, der «zweite Adam», Christus, ist zugleich der Ursprung; das Erlöserwort Gottes ist zugleich das Schöpferwort, in dem, durch das und zu dem hin wir – nicht nur erlöst, sondern – geschaffen sind. Nur aus dieser Einheit des Schöpfer- und Erlöserwortes² ergibt sich ein Verständnis der Einheit aller Einzelnen, die sich auch als Einheit in der Sünde auswirkt. Aber ebenso wie sich der Ursprung nicht anschaulich darstellen läßt – die historische Veranschaulichung der kirchlichen Lehre vom Urstand führt sofort zu den fatalsten Fehlbestimmungen –, so läßt sich auch die Verbundenheit aller im Gegensatz nicht veranschaulichen. Wie wir hinsichtlich der Schöpfung umsonst fragen: Wie, wo, wann hat sich dies zugetragen? so auch hinsichtlich des Falles. Schöpfung und Fall liegen beide hinter der historisch-anschaulichen Wirklichkeit, als ihre immer schon vorgefundenen, im Geschichtlichen sich bereits auswirkenden Voraussetzungen³.

¹ Vgl. oben S. 121, Anm. 1.

² «Gott der Vater hat das geschöpf aller Creaturen durch sein Wort angefangen und volbracht und erhelt es auch noch fur und fur durch dasselbige, bleibet so lange bey seinem Werck, das er schafft, so lang bis er wil, das es nimer sein sol» (Luther zu Joh. 1, 3). Dasselbe sagt er von Christus «... und wird alles durch jn noch regieret und erhalten bis zum ende der welt, denn er ist aller Creaturn anfang mittel und ende»; «das durch dasselbe Wort auch alle ding, so geschaffen sind, in ihrem wesen erhalten werden, sonst würden sie nicht so lange geschaffen bleiben» (WA. 46, 558, 560, 561).

³ Jul. Müllers Lehre von «einer jenseits unseres zeitlich individuellen Daseins begründeten Sündhaftigkeit, welche ... ihren Ursprung in unserer persönlichen Selbstentscheidung haben muß», die «Idee einer außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit, von der ihr Leben in der Zeit abhängig ist» (a. a. O., II, 496), entspringt sehr ähnlichen Überlegungen, wie sie hier gemacht wurden, ist aber eine metaphysisch

Recht und Unrecht der kirchlich-traditionellen Lehre ist genau bestimmt durch die gemeinte *Sache* auf der einen und den *historisch-anschaulichen* Ausdruck auf der anderen Seite. Was sie meint, ist die Verbundenheit aller in Schöpfung und Sünde. Was sie aber, um dieses Gemeinte anschaulich zu machen oder zu «erklären», um das im Ursprung und gegen den Ursprung Geschehene als historisches Ereignis zu berichten, sagt, ist etwas ganz anderes: die verantwortliche Tat eines Einzelnen, dessen Schuld aus uns unbegreiflichen Gründen uns zugerechnet und dessen Sünde auf eine mit dem Wesen der Sünde im Widerspruch stehende Weise, nämlich durch naturhafte Vererbung, auf uns übertragen wird. *Dieses* Ärgernis mit *dem* Ärgernis zu verwechseln, das immer neben der Möglichkeit des Glaubens als die Möglichkeit des Unglaubens liegt, bedeutet eine verhängnisvolle Verfälschung dessen, was uns im Neuen Testament als Glaube und Ärgernis geoffenbart ist. Das Ärgernis im Neuen Testament ist immer: das Ausweichenwollen vor der Verantwortung gegen Gott oder das Ausweichen vor der völligen Abhängigkeit von seinem Tun. Das «Ärgernis» der kirchlichen Lehre aber besteht darin, daß wir verantwortlich gemacht werden für eine Sünde, die ein anderer als wir selbst begangen hat. Denn wenn die kirchliche Lehre den Fehler damit gutmachen will, daß sie lehrt, wir alle sündigen nun in Kraft der vererbten Sünde Adams, so betrifft dies gerade nicht die Sünde, für die wir haftbar gemacht werden: das *peccatum originis*. Und die Sünden, die wir selbst tun, sind nach der kirchlichen Lehre notwendige Folgen jener Übertragung, also wiederum etwas, wofür wir ehrlicherweise die Verantwortung nicht übernehmen können. Was ist der Grund dieser Verwirrung? Nichts anderes als die historische Anschaulichkeit, die Meinung, einen Bericht geben zu können. Das führte dazu, den ersten Menschen, wie Kierkegaard sagt, in phantastischer Weise aus der Reihe der späteren Menschen herauszuheben¹ und – was viel schlimmer ist – die späteren Menschen in phantastischer Weise zu

spekulative Überschreitung der Grenze, die unserem Wissen, auch unserem Glaubenswissen, gesetzt ist, und führt – trotz Müllers Abgrenzung (II, 102) – auf origenistische Bahnen. Gerade die Frage, die am ehesten auf eine solche Lehre vom Urfall hinlenken könnte, die nach dem Grund der Solidarität-in-der-Sünde, wird durch Müllers Theorie nicht gelöst, während Origenes sie durch Kombination von Fall und (leiblicher) Menschheit in seiner Weise, nämlich platonisch-dualistisch löst.

¹ Kierkegaard, «Begriff der Angst», S. 22.

entmenschlichen. Wir dürfen, ich wiederhole es, der historischen Wissenschaft dankbar dafür sein, daß sie uns die Historie von der Schöpfung und die Historie vom Sündenfall genommen und uns dadurch gezwungen hat, das Gotteswort von Schöpfung und Sündenfall wieder zu suchen.

Mit alledem soll nicht gesagt werden, daß dem Gedanken von der Erbsünde in diesem engeren, kirchlichen, traditionellen Sinne keinerlei Wahrheit zukomme. Als eine der Manifestationen der Sündensolidarität ist auch der für uns undurchschaubare, aber der Erfahrung sich aufdrängende Zusammenhang der Einzelnen durch die physische Abstammung zu würdigen. Die Übertragung des geistigen Wesens, des «Charakters» von den Eltern auf die Kinder ist eine so aufdringliche und tragisch-gewaltige Erfahrung, daß es seltsam wäre, wenn sie mit dem Gedanken des *peccatum originis* nicht in Zusammenhang gebracht würde. Aber falsch war es, darin eine Erklärung der Urtatsache der Solidarität der Sünde selbst zu sehen. Auf dieser Ebene war die – von der Kirche als pelagianisch abgelehnte – Lehre, daß dieser Erbfaktor bloß als Anlage, das heißt als Anlaß, nicht aber als Grund der Sünde verstanden werden dürfe, ebenso berechtigt wie die kirchliche Lehre selbst. Denn diesem physischen Determinismus gegenüber behält seine Leugnung um der Verantwortlichkeit willen ihr gutes relatives Recht. Beide Tatsachen, die relative Bedingtheit durch die Erbmasse und die relative Freiheit ihr gegenüber, sind wohl Manifestationen – einerseits der Notwendigkeit, andererseits der Verantwortlichkeit, aber nicht diese selbst¹. Weder beweist die relative Erbbedingtheit das *peccatum originis* noch ist die relative Freiheit der Erbanlage gegenüber ein Gegenbeweis gegen die Erbsünde; sondern beide Tatsachen sind wichtige, aber durchaus nicht eindeutige Hinweise auf die Sünde in ihrer Schicksalhaftigkeit und ihrer Verantwortlichkeit. Unter diesen Hinweisen, auf der Ebene des Relativen, bekommt auch jene Lehre vom «Reich der Sünde», die ethische Milieuthorie ihr relatives Recht; auch sie ist eine Manifestation davon, wie die unanschauliche, undurchschaubare Solidarität der Sünde sich anschaulich, geschichtlichpsychologisch manifestiert. Um-

¹ Ähnlich urteilt K. Barth: «Die pelagianische Freiheitslehre und die fatalistische Notwendigkeitslehre ... bedeuten in grundsätzlich gleicher Weise Verkennungen der Freiheit, in der die göttliche Vorsehung die Kontingenz des Geschöpfes, die Freiheit des menschlichen Willens gerade als solche anerkennt, umschließt und regiert» («Credo», S. 34).

gekehrt aber ist auf dem Boden dieser Relativitäten auch die Wahrnehmung einer moralischen Freiheit, einer Fähigkeit zum Guten aus freiem Entschluß, wie sie der ethische Rationalismus lehrt, durchaus nicht zu verwerfen, sobald wir uns daran erinnern, daß dieses Gute innerhalb des Bereiches liegt, den der Begriff der Sünde umschließt. Es gibt Sünde im Guten sowohl wie im Bösen, in der Tugend wie im Laster¹, und dieses Gute, diese Tugend, diese Hochgemutheit und ideale Gesinnung zu leugnen, wäre ebenso falsch, wie sie gegen die Tatsache der allgemeinen und totalen Sündhaftigkeit auszuspielen. Damit sind wir auf ein Problem gestoßen, das einer genaueren Erörterung bedürftig ist, auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem *peccatum originis* und der im unmittelbaren Bereich der Wahrnehmung liegenden, der sogenannten Tatsünde. Diese Erörterung wird uns auch darüber genaueren Aufschluß geben müssen, in welchem Sinne das *peccatum originis* der Erfahrung zugänglich oder unzugänglich sei.

10. URSÜNDE UND TATSÜNDEN

Daß wir Sünder sind, heißt, daß die Sünde nicht nur eine gelegentliche, vielleicht auch häufige, aber immer aus der Fehlentscheidung des Moments stammende Tat, sondern eine verkehrte Bestimmtheit unseres Wesens sei. Die Behauptung aber, die Sünde sei «unser Wesen» geworden, ist, mit Recht, auch von der lutherischen Theologie, innerhalb deren diese ungeheuerliche Anschauung entstand, als eine «manichäische» Entstellung und Übertreibung des Gedankens vom *peccatum originis* verurteilt worden². Aber auch ohne diese äußerste Zuspitzung bleibt die christliche Behauptung schwer genug. Du bist ein Sünder, heißt: du *mußt* sündigen, du *kannst nicht anders* als im Widerspruch zu Gottes Willen handeln. Wie ist dieses «nicht Können», dieses «Müssen», diese «Notwendigkeit» zu verstehen? Wie können wir es verstehen, ohne den Entscheidungscharakter und die Verantwortlichkeit der jetzigen, erfahrungsgemäßen Lebenswirklichkeit zu zerstören? Wie

¹ Das ist es, was der idealistische Humanismus, was aber auch der religiöse Moralismus aller Art, kurzum, was der Mensch außerhalb der Christusoffenbarung nicht weiß, der dem moralischen Menschen notwendig inhärierende Pharisäismus, der «Pharisäismus der Idee», wie Kutter tief sinnig sagt.

² Vgl. das oben S. 138² über Flaccius Gesagte.

können wir, umgekehrt, für diese Platz schaffen, ohne die Grundaussage, jenes Müssen wieder aufzuheben? Es muß einmal einer jetzt zur Selbstverständlichkeit gewordenen kritiklosen Verehrung der Reformatoren gegenüber gesagt werden, daß ihre Lehre in dieser Frage weit davon entfernt ist, das abschließende Wort zu sein, daß in dieser Frage Augustin¹ die Probleme gründlicher durchdacht und – ich wiederhole: in dieser Frage! – mehr zu ihrer Lösung getan hat als Luther oder Calvin. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Reformatoren in dem Interesse, das «Müssen», das Sündersein auf alle Fälle, um jeden Preis gegen jede Abschwächung sicherzustellen, dies oft in solcher Weise getan haben, daß sie vor dem Vorwurf, einem krassen Determinismus verfallen zu sein, nicht gänzlich freizusprechen sind. Die traditionelle, historische Fassung der Erbsündenlehre hat freilich dazu mehr als nur Veranlassung gegeben; solange dieser eiserne Ring nicht gesprengt war, war nur eines von beiden möglich: die Abschwächung des Müssens zu einem bloß psychologischen «beinahe Müssen», oder auf der anderen Seite die naturhaft-kausale Determination. Und doch wären in Augustins tief-schürfenden Erörterungen über die Mehrdeutigkeit des *non posse*, der Notwendigkeit, Ansätze zu einer Überwindung dieses fatalen Dilemmas zu finden gewesen. Daß die Reformatoren nicht auch diese Aufgabe bewältigt haben – wer würde es ihnen vorwerfen wollen? Wir reden davon nicht, um ihr Verdienst herabzusetzen, sondern um uns unsere Aufgabe deutlich zu machen. Der Ausdruck, der Mensch «ist» ein Sünder, er «muß» sündigen, darf auf keinen Fall so verstanden werden, daß das jeweils im Moment sich vollziehende sündige Handeln wie eine Schlußfolgerung aus Prämissen oder wie eine physische Wirkung aus ihren Ursachen «folgt». Das Gleichnis vom Baum und den Früchten² darf nicht auf diese Weise ausgelegt werden. Der Satz, der Mensch ist Sünder, ist weder der Obersatz für die logische *conclusio*: also sind alle seine Taten sündig, noch ist die Tatsache, die er beschreibt, das Sündersein, die Ursache der einzelnen sündigen Handlungen. Das «Müssen» kann weder den logisch-konsekutiven noch den physisch-kausalen Sinn

¹ Vgl. die hervorragende Darstellung und Interpretation der Freiheitslehre Augustins von Heinrich Barth, «Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins»; dazu H. Diem, «Augustins Interesse in der Prädestinationslehre», Festschrift für Karl Barth, S. 379f.

² Mat. 7, 17.

haben. Denn jede Sünde, die der Mensch tut, ist wieder neue Entscheidung wider Gott und wird eben darum von der Bibel ebenso ernst genommen wie das Sündigsein. Ja – so merkwürdig uns das zunächst scheinen mag: zwischen den beiden Aussagen, daß der Mensch der Sünde Knecht sei und daß jede Sünde reale Entscheidung sei, scheint in der Bibel nicht einmal ein Spannungsverhältnis zu bestehen; die beiden Aussagen werden, jede an ihrem Ort, mit gleichem, vollem Gewicht nebeneinandergestellt. Nichts ist der Bibel – auch Paulus – ferner als der Determinismus, höchstens – der Indeterminismus! Wie ist das zu verstehen?

Eine auch nur einigermaßen befriedigende Antwort könnte erst am Schluß dieses ganzen Buches entwickelt werden, da alle noch folgenden Untersuchungen Beiträge zu einer solchen sein sollen. Wir können hier nur, das Resultat vorwegnehmend, das Wichtigste zusammenfassen. Die ganze heillose Verworrenheit, die das Denken – gerade auch das klassisch kirchliche Denken – über diese Frage kennzeichnet, kommt davon her, daß man den *Menschen nicht in seiner wesenhaften Beziehung zum Wort Gottes verstand*, sondern ihn als ein für sich bestehendes Seelending oder Vernunftwesen auffaßte und das Verhältnis des göttlichen Willens zu ihm entweder deterministisch-kausal (Seelending) oder indeterministisch-autonom (Vernunftwesen) denken mußte. So ist das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit von vornherein und endgültig unlösbar. Auch ein so außergewöhnlich bibelnaher Denker wie Luther hat sich der Macht dieser griechischen Denkgewohnheit nicht völlig zu entziehen vermocht. Er rettet freilich mit seinen Paradoxien letzten Endes immer das biblische Verständnis des Menschen; aber er mutet uns in diesen Paradoxien – die eben nicht aus der Sache selbst, sondern aus den ungenügenden Denkmitteln stammen – eine innere Spannkraft zu, die wir meistens nicht haben, die wir auch nicht haben müßten, wenn die Wahrheit nicht mit so unsachgemäßen Mitteln zum Ausdruck gebracht würde.

Der Mensch ist Sünder; aber dieses «ist» ist darum, weil es sich auf den Menschen bezieht, mit keinem anderen «ist» zu verwechseln. Des Menschen «Sein» hört nie auf, ein Sein-in-Entscheidung zu sein. Der Mensch ist auch als Sünder kein so oder so qualifiziertes Seelen- oder Vernunftding. Der Mensch «ist» nicht Sünder so, wie der Elefant ein Säuge-

tier «ist» oder die Winkelsumme des Dreiecks hundertachtzig Grad «ist». In der Kopula dieses Prädikates, im «ist» steckt das ganze Problem des Menschseins, während die Philosophen und Theologen es meistens im Prädikativ suchten. Sünder-sein heißt so viel wie: in der Auflehnung gegen Gott begriffen sein. Sünde wird nie zur Qualität oder gar zur Substanz. Sünde ist und bleibt Akt. Die durch den Erb-sünde-begriff ins Physische abgeglittene kirchliche Lehre hat diese dauernde Aktualität der Sünde übersehen oder doch – durch ihren Physizismus – verdunkelt, denn sie hat dem Sündigsein dieselbe Seinsart verliehen wie dem blauäugig-«Sein» eines Kindes, dessen Vater auch blauäugig war.

Darum, weil man diese Aktualität des «ist» nicht verstand, sondern es mit dem logischen («ist» hundertachtzig Grad) oder dem physischen («ist» blauäugig) verwechselte, verstand man auch nicht das Verhältnis zwischen der Aktualität der Ursünde und der sogenannten Tatsünde. *Sünde ist nie ein Zustand, sondern immer Akt.* Auch das Sünder-sein ist nicht Zustand, sondern Akt, darum, weil es *Personsein* ist. Personsein ist aktuales Sein, auch wenn es «Dauersein» ist. Die Anwendung dinglich-physisch-naturhafter Kategorien auf die Sünde kann ihr Verständnis nur aufs gründlichste verderben. Auch «Fleisch» ist im Neuen Testament keine naturhafte, sondern eine personhafte Bestimmung¹: der Dauerakt des von Gott Abgewendetseins, das Erstarrtsein der Person in dieser Negativität des Aktes. Es gibt in der Bibel – nicht nur im Alten Testament, sondern auch im Neuen, nicht nur bei den Synoptikern, sondern auch bei Paulus – kein Reden von Sünde, das etwas anderes meint als den Akt der Abwendung von Gott. Aber dieser Akt wird nun eben in dem Begriff Sünder-sein als ein die Totalität bestimmender gefaßt². Wenn Pelagius gegen Augustin nur das behauptet hätte, so wäre er unüberwindlich gewesen. Aber er behauptete etwas ganz anderes: er behauptete, daß der Mensch jederzeit die Möglichkeit habe, sich so oder so, für oder gegen Gott zu entscheiden. Mit dieser

¹ Dazu unten S. 250, Anm. 1.

² Den Zusammenhang von Sündersein und sündigen hat Gutbrod («Die paulinische Anthropologie», S. 135) gut formuliert: «Weil der Mensch sündigt, ist er Sünder, und weil er Sünder ist, sündigt er.» Daß bei Paulus die Sünde als Macht erscheint, die den Menschen beherrscht, steht durchaus nicht im Gegensatz zu unserer These, daß die Sünde, bzw. das Sündersein, nie als Zustand, sondern immer als Akt zu verstehen sei. Gerade die Personifikation der Sünde als Macht ist ein Versuch, ihre (negative) Aktua-

Behauptung aber fiel die ganze christliche Erlösungsbotschaft, und Augustin mußte, mit allen Mitteln – und wenn er denn keine anderen hatte, mit den Mitteln der Erb-sündenlehre – diesen alles zerstörenden Irrtum in der Kirche heimatlos machen. Das große Recht war auf seiner Seite; aber nicht das ganze Recht. Darum geht es jetzt.

Der Abfall von Gott ist nicht einfach etwas Abgeschlossenes, der Abfall von Gott vollzieht sich immer wieder. Der Gegensatz liegt nicht als eine im tragischen Sinne fatale Begebenheit hinter uns und als eine ebenso fatale Beschaffenheit in uns. Der Gegensatz bleibt – wie könnte er je etwas anderes werden? – Gegensatz, Wider-spruch, Ab-wendung. Darum sind wir, jeder von uns, Adam, wie wir auch alle zusammen Adam sind. Der Satz, daß wir Sünder sind, daß wir gefallene Geschöpfe sind, sagt nichts über die «Ursache» dieser Abwendung – denn hier gibt es keine Ursachen. Vielmehr sagt er etwas über die Totalität des Personseins in diesem Akt der Abkehr von Gott. Er sagt aus, daß der, der diese Abkehr vollzieht, nicht mehr anders kann als sie immer wieder vollziehen, nicht etwa, weil das zur Gewohnheit wird, sondern weil das das Besondere dieses Aktes ist. Darum, weil in diesem Akt die Schöpfungsgrundlage, die Schöpfungswahrheit und -wirklichkeit unseres Seins verneint wird, darum wird in diesem Akt – in seinem immerwährenden Vollzug – unser Wesen alteriert, verkehrt. Es hört nicht auf, Aktualität zu sein, hört auch nicht auf, bezogene oder responsorische Aktualität zu sein; aber es lebt nun als negative, mit sich selbst und Gottes Ursetzung sich ständig in Widerspruch setzende Aktualität. Luther trifft – ohne das mit seinen Denkmitteln genügend ausdrücken zu können – das Richtige, wenn er immer betont: die Person ist sündig, darum «kann» sie keine guten Werke tun. Das ist sein Leitfaden, dem entlang er seine sicheren Tritte tut¹. Die Erb-sündenlehre ist das ihm

lität geltend zu machen. Er zeigt in derselben Richtung wie die im Text (S. 145) gegebene Analogie von Sünde und «Verfassung». Verfassung ist hier – wie dort Macht – als *principium activum* verstanden. Nur ein einziges Mal ist im Neuen Testament im Zusammenhang mit der Sünde «Natur» gebraucht: «von Natur Kinder des Zorns» (Eph. 2, 3); aber φύσις ist hier mehr eine geschichtliche als eine metaphysische Bestimmung: das Sein außerhalb der Heilsoffenbarung.

¹ «die erbsund, odder natursund odder, personsund, die recht hewbtsund; wo die nit were, sso were auch kein wirklich sund. Disse sund wirrt nitt gethan, wie alle andere sund, ssondern sie ist, sie lebt und thut alle sund und ist die wessenlich sund, die da nitt eynd stund odder tzeyttlang sundigt, ssondern wo und wie lang die person ist, da

von der Tradition zur Verfügung gestellte Mittel, sich das gedanklich zurechtzulegen. Das Ausdrucksmittel ist oft fragwürdig, die gemeinte Sache aber, daß die ganze Person sündig ist, ist das, um was es sich in der Tat handelt. Das gerade sagt die Bibel und nichts anderes. *Personsein ist Totalakt*; der Totalakt aber kann gar keinen anderen Inhalt haben als das Gottesverhältnis. Im Person-Totalakt konstituiert sich das Sein der Person, das sich nunmehr in allem «Tun» auswirken muß.

Ich will versuchen, das mit einem Gleichnis auszudrücken, das doch wohl noch etwas mehr als nur Gleichnis ist. Ein Staat ist ein Staat durch seine Konstitution. Die Konstitution *geschieht*, sie ist kein Naturereignis, sondern ein Geschichtsereignis, und sie ist, so gewiß sie einmal einen Anfang hat, auch immerwährend *in actu*. Ein Staat zerfällt sofort – oder beginnt doch sofort zu zerfallen –, wo die ursprüngliche Konstitution in ihm nicht mehr lebendig ist. Ein lebendiger Staat konstituiert sich selbst immer neu im Willen des Volkes (vom *contrat social* ist hier ebensowenig die Rede wie von irgendeiner anderen *Form* der Staatsentstehung). Der Staat «ist» nicht so, wie ein Bau «ist», sondern er «ist» in der Weise der Aktualität. Aber aus dieser Aktualität der Konstitution, die ihm sein Gepräge gibt, folgen nun andere, untergeordnete Akte: die Gesetzgebung als ein relativer Totalakt, die Verfügungen als weiter untergeordnete Akte, endlich die laufenden Regierungsgeschäfte. Nicht mit logischer und nicht mit kausaler Notwendigkeit «folgen» diese einzelnen, stufenweise untergeordneten Akte. In einem lebendigen Staat «folgen» zwar Gesetzgebung, Verfügungen und Einzelhandlungen aus der lebendigen, daß heißt aus der sich immer neusetzenden Konstitution des Staates; aber das geschieht weder kausal-notwendig, noch logisch-notwendig, sondern eben auf eine besondere Art.

ist die sund auch» (WA. X, 1, 508f.). Luther sagt von seiner Personlehre geradezu: *est autem haec doctrinae nostrae summa quod docemus et profitemur personam prius Deo acceptam esse quam opus et personam non fieri justam ex opere justo, sed opus fieri justum et bonum ex persona justa et bona* (zu Gen. 4, 4, WA. 42, 190). An anderer Stelle (*Disput.* Drews, S. 20–22) werden die Begriffe *tota persona*, *cor* und *imago Dei* aufeinander bezogen: *Redime, hic dicitur, ad personam totam. Igitur primo requiritur cor. Opus fit per cor. Cor debet primo credere... Rex vero credit et fit nova persona. Iam ergo non est amplius larva diaboli, sed imago Dei*. Weiter erscheint in diesem Zusammenhang *tota vita* (22), *actus primus*; *oportet prius adesse personam quae credat. Persona, imago, cor, totus homo* sind Äquivalente und sind alle aktual zu fassen: *relatio ad verbum* (vgl. auch Schott, «Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes totus homo», 1928).

Die Konstitution manifestiert sich immer neu an diesen mehr oder minder umfassenden Einzelakten, und zugleich vollzieht sich die immer neue Konstituierung, die Konstitution als Dauerakt, in ihnen. Es ist also etwas ganz Besonderes um die Konstitution im Verhältnis zu den Gesetzen, Verfügungen und Regierungshandlungen. Die Aktualität der Konstitution bestimmt und umschließt jene anderen Akte in einer Weise, die jene zu Manifestationen macht; aber die Konstitution setzt die Akte nicht als Akte außer Kraft. Im Gegenteil, nur in der wahrhaften Aktualität dieser Akte, darin, daß sie keine logischen Schlußfolgerungen und keine kausalen Konsequenzen aus der Konstitution sind, nur darin vollzieht sich die stets lebendige Konstitution des Staates.

Einigermaßen analog dazu verhält es sich mit dem die Person konstituierenden Akt und den einzelnen «Taten» oder «Werken» der Person. Die Konstituierung der Person erfolgt – und kann nicht anders erfolgen als – in der Bestimmung des Gottesverhältnisses. Der Mensch ist – sagten wir – so, wie seine Stellung zu Gott ist, noch richtiger: er ist das, als was er seine Stellung zu Gott bestimmt. Aber nun ist er ja darin nicht in der Weise frei, wie wir uns den sich konstituierenden Staat gedacht haben. Die Stellung des Menschen zu Gott ist durch die Schöpfung bestimmt, sie ist dem Menschen gegeben. Sie ist, unaufhebbar, so geschaffen, daß der Mensch im Wort Gottes gründet, daß er in und zur Liebe geschaffen ist. Wenn nun der Mensch sich gegen das Wort Gottes entscheidet, so gibt er sich damit nicht einfach eine andere Konstitution – diese Macht hat er gar nicht –, sondern er setzt sich in seiner Konstitution mit ihr in Widerspruch. *Seine Konstitution ist* also, um im Gleichnis zu bleiben, *Dauer-Revolution*¹. Mit allen Revolutionen hat es

¹ Es ist wohl ohne weiteres klar, daß die hier vorgetragene Auffassung nur sehr entfernte Beziehungen zu der philosophischen Lehre vom intelligiblen Charakter hat, wie sie in verschiedener Weise von Kant, Schelling und Schopenhauer ausgebildet wurde. Der Gegensatz liegt vor allem im Ausgangspunkt: Keine Schöpfung im Wort Gottes; er liegt zweitens darin, daß jene Lehre (dem Ausgangspunkt entsprechend) eine völlig individualistische ist; drittens darin, daß sie hinsichtlich des Intelligiblen völlig indeterministisch, hinsichtlich des Empirischen völlig deterministisch ist. Gemeinsam aber ist: daß wir das, was die Kirche mit Sündenfall-Erbsünde meint, nicht in der Region des empirisch Aufweisbaren suchen, sondern «dahinter», freilich nicht in einem zeitlosen oder außerzeitlichen Sein, wohl aber in einem geschöpflichen Ursein, das gerade wie die Schöpfung nur vom Wort Gottes her, nicht von der Erfahrung her «gesehen» werden kann.

aber diese Bewandnis, daß sie nicht aus sich selbst zu Ende kommen, sondern nur dadurch, daß ein Gewaltiger kommt und Ordnung schafft, indem er einfach das revolutionäre «Regiment» – das eben kein Regiment ist – beiseiteschafft. Ähnlich verhält es sich mit dem Wesen der menschlichen Revolution gegen Gott; sie kann sich selbst kein Ende setzen. Eben dazu ist sie unvermögend, eben darin besteht der Fluch des Widerspruchs gegen Gottes Konstitution des Menschen, daß des Menschen selbstgemachte rebellische Pseudo-«Konstitution» zu einer wirklichen Ordnung nicht ausreicht. Denn das Prinzip der Revolution ist die Unordnung, das Chaos, das nicht Ordnung schaffen Können. Aber diese unordentliche Konstitution, diese Revolutionsregierung – die doch keine Regierung ist – ist das Wesen, das Gepräge der Verfassung des Menschen als Sünder. Der Mensch, der Sünder ist, kann nicht mehr Nichtsünder sein, nicht weil er jetzt die «Qualität» hat, Sünder zu sein, sondern weil es mit dem negativen Totalitätsakt diese ganz besondere Bewandnis hat, die mit nichts anderem sich vergleichen läßt (ausgenommen mit Personähnlichem wie eben dem Staat), daß dieser Akt nicht mehr rückgängig zu machen ist, daß er nur sich selbst immer neu setzen kann.

Kant war auf einer richtigen Spur, als er behauptete, das radikale Böse könne «nicht durch allmähliche Reform ... , sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung»¹ überwunden werden. Aber sein Irrtum war, daß er meinte, im Menschen selbst liege die Möglichkeit zu einer solchen Revolution. Zu dieser Anschauung kam er, weil er den Totalitätscharakter und den Revolutionscharakter des Bösen doch nicht recht erkannte. Ja, er durfte ihn nicht sehen, weil er sonst seine Immanenzphilosophie, seine Lehre von der autonomen Vernunft, hätte aufgeben müssen. Das aber wollte er nicht; er wollte daran festhalten, daß der Mensch selbst, als *homo noumenon*, sein eigener Schöpfer und Neuschöpfer sei.

¹ Kant, «Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft», Ausgabe Kehrbach, S. 49.

II. GROSSE UND KLEINE SÜNDE, DAS MORALISCH GUTE

Das Zweite, was wir aus dieser Neubesinnung erkennen, ist dies, daß dieser Totalitätsakt sich nun dauernd, immer neu in Einzelakten von mehr oder weniger großer Mächtigkeit manifestieren muß. Diese relative Verschiedenheit der Mächtigkeit, von den Menschen immer wahrgenommen, ist die Grundlage für die auch in der Bibel durchaus anerkannte, selbstverständliche Unterscheidung von größeren und kleineren Sünden¹. Sie sind alle Manifestationen der einen Rebellion; hinsichtlich der Ursünde gibt es kein «größer oder kleiner». Aber es wäre doch einfach ein Zeichen völliger Wirklichkeitsblindheit, eines sturen Doktrinarismus, wenn man nicht anerkennen wollte, daß es einen Unterschied macht, ob einer einen Mitmenschen mit kalter Überlegung erschlägt oder ob er seinem lieben Freund gegenüber eine lieblose Bemerkung macht, die ihn ein wenig verletzt. Beides sind Manifestationen einer und derselben Urtatsache, die keine Abstufungen kennt; aber aus ihr folgt – gemäß der Mächtigkeit des Tatbereiches, gemäß der größeren oder geringeren Ganzheit, mit der die Person «dabei» ist – die größere oder geringere Sündigkeit der «Tatsünde». Die Nichtbeachtung dieser Unterscheidungen hat unsagbar viel unnötigen Streit der Meinungen und – was schlimmer ist – unsäglich viel Gewissensverwirrung geschaffen.

Ja, wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Innerhalb der Ursünde ist der Unterschied von «gut» und «böse» nicht aufgehoben. Daß wir «allzumal Sünder» sind², heißt nicht, daß wir nichts – im landläufigen, moralischen Sinne des Wortes – Gutes, sondern nur Böses tun können. Eine solche Behauptung widerspricht ebenso jeder Erfahrung wie der klaren biblischen Lehre. Die Reformatoren haben, wiewohl sie den Konsequenzen, den die katholische Theologie daraus zog, hartnäckig und leidenschaftlich widerstanden, diese Tatsache auch ganz freimütig anerkannt und diesem Bereich den Namen der *justitia civilis* gegeben³.

¹ *Peccata alia aliis graviora esse docet Christus*. Nur die Stoiker haben gewagt, diesen Unterschied aufzuheben *contra omnem sensum generis humani* (Gerhard, V, 59). Vgl. dazu Mat. 12, 31; 1. Joh. 5, 16; Luk. 12, 47 f.; Joh. 19, 11 u. a. ² Röm. 3, 23.

³ Der Begriff der *justitia civilis* faßt den Röm. 2, 14 angedeuteten Tatbestand. Luther ist in der Anerkennung heidnischer Tugend sehr weit gegangen, weil für ihn diese

Es gibt, innerhalb des großen Kreises des Sünderseins, der uns alle umschließt, durchaus den Unterschied zwischen treuen Ehemännern und untreuen, pflichtbewußten Beamten und pflichtvergesenen, Menschen, die sich Mühe geben, das Gute zu tun, und es darin weit bringen, und verlotterten, denen alles Moralische gleichgültig ist, ja, die es lächerlich finden. Der theologische Doktrinarismus muß schon arg ins Kraut geschossen sein, bis er diese Unterschiede und ihre Bedeutsamkeit zu leugnen imstande ist; auf irgendeine bedeutende Lehrtradition kann er sich jedenfalls nicht berufen, am allerwenigsten auf Luther oder Calvin. Das Sündersein ist mit dem moralisch Gutsein durchaus vereinbar; ja letzten Endes verhält sich das Sündersein oder Nichtsündersein zu dem Unterschied von moralisch gut und böse indifferent: die Zöllner und Huren werden vor den gerechten Pharisäern – denen moralische Gerechtigkeit abzusprechen niemandem einfallen kann – ins Himmelreich kommen. Nicht, weil die Pharisäer moralisch gut sind – als ob es ein Vorzug wäre, ein moralischer Lump zu sein –, sondern weil im moralischen Gutsein immer die Versuchung lauert, sich damit endgültig vor der Erkenntnis des Sünderseins zu verschließen. Das moralisch Gute – immer in diesem relativen Sinne verstanden, der eben mit dem Ausdruck moralisch gegeben ist – ist an sich, objektiv, selbstverständlich das dem Willen Gottes entsprechendere als das moralisch Böse. Gott will, wenn er uns gebietet: «Du sollst nicht ehebrechen» damit tatsächlich sagen, daß man keinen Ehebruch begehen soll, im ganz massiven, jedermann geläufigen Sinne. Das will Gott, das meint sein Gebot; nur meint es unendlich mehr als das, und diesem «unendlich mehr» bleibt der Pharisäer, der gesetzliche Mensch verschlossen. Um das recht zu verstehen, ist noch eine letzte Seite des Sündenproblems ins Auge zu fassen, das Gesetz.

«moralische Gerechtigkeit» kein Gegensatz zu «Sünde» war. Systematisch wird diese Möglichkeit begründet in jenen *tenuis quaedam reliquiae der imago Dei*, die uns gelassen sind als *rectrices externae disciplinae* (Wechselbegriff für *justitia civilis*) und als Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade *qua velut paedagogia quodam Deus utitur ad instaurationem imaginis* (Gerhard, IV, 292), damit *externa illa paedagogia in Christo locum habere posset, quae in diabolis non est* (Gerhard, a. a. O., V, 202).

12. DER URSPRUNG, DER GEGENSATZ UND DAS GESETZ

Der Mensch im göttlichen Ursprung, der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ist der wahrhaft verantwortliche Mensch, das heißt der Mensch, der Gottes Liebesruf mit dankbarer Liebe beantwortet, der Mensch, der in der Gemeinschaft mit dem Schöpfer und dadurch mit dem Geschöpf lebt. Die wahre Verantwortlichkeit ist mit dieser Liebe identisch, die in der Gottesliebe gründet. In dieser Liebe allein kann der Mensch seine Schöpfungsbestimmung erfüllen; in dieser Liebe allein verantwortet er sein Leben dem Schöpfer; indem er sich so an den Nächsten gebunden weiß und diese Bindung als Gesetz seines Lebens auslebt¹, ist er ein wahrhaft menschlicher Mensch.

Dieser Mensch existiert nicht, er hat nur einmal in der Geschichte existiert, in der Gestalt jenes Einen, der sagen konnte: «Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zum Lösegeld für viele².» Wir anderen aber sind «Sünder», das heißt: wir leben, wir finden uns alle vor in diesem Gegensatz zum Ursprung. Wir erkennen uns in diesem Gegensatz zum Ursprung gerade dadurch, daß der Ursprung uns wieder vor Augen gestellt wird. Dort, wo sich die Tiefe der göttlichen Liebe offenbart, dort, wo zugleich die wahre menschliche Liebe ihr unbegreiflich Äußerstes tut, am Kreuz des Christus, werden wir die Tiefe unseres Gegensatzes zum Ursprung inne. Dort erst erkennen wir, wie unverantwortlich wir leben. Diese praktisch-tatsächliche Leugnung der Verantwortlichkeit, diese Selbstbestimmung im Gegensatz zu ihr – das eben ist die Sünde.

Aber nun zeigt sich die Überlegenheit der göttlichen Schöpfungsbestimmung über unsere negative Selbstbestimmung, das heißt die Ungleichheit des göttlich-positiven und des menschlich-negativen Faktors in unserer Wirklichkeit, darin, daß wir durch die Sünde zwar aufhören, die Verantwortlichkeit auszuleben, daß wir aber durchaus nicht aufhören, verantwortlich zu sein, auch nicht einmal aufhören, um die Ver-

¹ Gesetz des Glaubens: Röm. 3, 27; Gesetz des Geistes des Lebens: Röm. 8, 2; Gesetz der Freiheit: Jak. 1, 25.

² Mark. 10, 45.

antwortlichkeit zu wissen. Verantwortlichkeit bleibt nach wie vor die charakteristische Wesensformel für den Menschen – für den Menschen im Abfall so gut wie für den Menschen im Ursprung. Aber die *Verantwortlichkeit ist jetzt nicht mehr die Formel seiner Wirklichkeit, sondern nur noch die Formel seines Sollens*, und dadurch ist ihr Sinn aufs tiefste alteriert. Der Mensch liebt zwar nicht Gott und den Nächsten, sondern sich selbst, aber er sollte Gott und den Nächsten lieben. Aus dem göttlichen Wesensgesetz ist ein Sollgesetz geworden. Aus dem Sein-aus-Liebe und in-Liebe ist das Leben in den Zwiespalt von Sollen und Sein geraten. Dieses Sollgesetz ist es, was bei Paulus «Gesetz» heißt. Das Sein unter dem Gesetz ist also die Art und Weise, wie der Mensch als Sünder existiert. Darum ist das Sein unter dem Gesetz ein ebenso deutlicher Ausdruck des Gegensatzes wie die Sünde selbst. Beides ist dasselbe, von zwei Seiten gesehen. Sünde heißt: der Mensch tut jetzt nicht mehr, was Gott will, sondern was er will. Gesetz heißt: auch der Mensch, der tut, was er will, hört nicht auf, unter Gottes Willen zu stehen, nur daß jetzt dieser Gotteswille für ihn nicht mehr Lebensgeschenk, sondern todbringende Forderung ist¹. Darum ist das Gesetz, wie Paulus sagt, «zwischenhineingekommen»². Daß wir das Gute sollen, ist das Zeichen, daß wir nicht mehr im Guten leben. Das «Wissen von Gut und Böse», das Wissen um Gottes Willen in dieser Form des Gegensatzes ist die Wirkung des Sündenfalles³. Die Sünde ist die Art, wie der Mensch sich von Gott emanzipiert, sich aus der Hand Gottes nimmt; das *Gesetz* aber ist die Art, wie Gott den Emanzipierten, den Rebellen in seiner Hand behält. Aus dem Gesetz der Verantwortlichkeit sich herauswinden kann der Mensch nicht; dieser eiserne Ring umschließt seine Existenz undurchbrechbar und bewahrt ihr so einen Rest von Menschlichkeit⁴.

Der Mensch als vom Ursprung Getrennter ist nicht nur verantwortlich, sondern er weiß auch, obschon dunkel, daß er es ist. Das Gesetz

¹ Vgl. Stange, «Die ältesten ethischen Disputationen Luthers»; F. v. Baader, «Philosophische Schriften», I, S. 17.

² Gal. 3, 19: «Das Gesetz ist hinzugetan worden»; Röm. 5, 20: «Das Gesetz ist daneben hineingekommen». Dazu Luther: «Adam war also geschaffen, das er keins gepots durffte», WA. 24, 72. Der Wille Gottes wird «dem Menschen zum Gesetz im eigentlichen Sinne erst nach Eintritt der Sünde, wie (er) denn auch nach Beseitigung derselben wieder aufhört, Gesetz zu sein». Theod. Harnack, a. a. O., 382.

³ 1. Mos. 3, 5.

⁴ Vgl. den Begriff der göttlichen «Schutzhaft», Gal. 3, 23.

ist ihm, unverlierbar, ins Herz geschrieben, ein Irgendwie-darum-Wissen gehört zum unverlierbaren menschlichen Wesensbestand. Jeder Mensch weiß, daß er verantwortlich ist¹. Aber es liegt im Wesen des Gesetzes als solchem, daß es keine «vollkommene Gesetzeserkenntnis» geben kann. Der Gotteswille ist, sofern er als «Gesetz» verstanden wird, immer schon von vornherein mißverstanden, wenschon keiner zum Verständnis des Gotteswillens kommt außer durch die vollendete Gesetzeserkenntnis hindurch. Darum ist das Gesetz und die Gesetzeserkenntnis der eigentlich «kritische» Punkt im Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Im Verständnis des Gesetzes fällt die Entscheidung². Das ist es, was zuerst Paulus und nach ihm Luther mit voller Deutlichkeit gesehen haben. Nicht bloß darum geht es in der Erlösung, daß der Mensch vom Fluch des Gesetzes, von der Schuld-Strafe, freigesprochen wird und die Kraft bekommt, das Gesetz zu erfüllen, sondern darum, daß er aufhört, sein Leben vom «Gesetz» her zu verstehen, daß er es wieder als ein geschenktes, als Gnade verstehen kann. Erst in der Freiheit vom Gesetz erfüllt sich der Sinn des Gesetzes, weil der Sinn des Gesetzes, die Liebe, mit dem Wesen des Gesetzes als statutarische Forderung im Widerspruch steht. Darum gerade kann der vollkommene Gotteswille in keinem Gesetz, auch nicht im Liebesgesetz vollkommen gefaßt werden. Der Sinn der Liebe ist gerade: die Freiheit vom Gesetz durch die Gebundenheit und Begründetheit in der göttlichen Liebe.

Das Gesetz aber stellt zwischen das göttliche Du und «mich selbst», ebenso zwischen das menschliche Du und mich selbst ein Etwas, eine *abstrakte Regel*, was immer auch ihr Inhalt sein möge. Auf dieses «Etwas», dessen Tun gefordert ist, ist durch das Gesetz als «Gesetz» das Interesse gelenkt, und dadurch bekommt die Beziehung zu Gott, zum

¹ Luther: «Das erkenntnis aus dem Gesetz ist der Vernunfft bekant, und die Vernunfft hat Gott fast ergriffen und gerochen, denn sie aus dem Gesetz gesehen, was recht und unrecht sey, und ist das Gesetz in unser hertz geschrieben ... Wiewohl es klerer durch Mosen gegeben ist, noch ist das gleich wol war, das von natur alle vernünfftige Menschen so weit komen, das sie wissen, es sey unrecht, Vater und Mutter oder der Oberkeit ungehorsam zu sein etc. ... so weit kömet die Vernunfft in Gottes erkenntnis, das sie hat *cognitionem legalem*, das sie weis Gottes gebot ... Und die Philosophi haben dis erkenntnis Gottes auch gehabt, aber es ist nicht das rechte erkenntnis Gottes, so durchs Gesetze geschiet, es sey Mosi oder, das in unser natur ist gepflanzet» (WA. 46, 667 f.). Für Calvin vgl. jetzt: Bohatec, «Calvin und das Recht».

² Siehe die Beilage 2, S. 501 ff.

Mitmenschen, zum Leben ein starres und abstraktes Gepräge. Dem Gesetz als Statut haftet, notwendigerweise, etwas Unpersönliches an. Das Gesetz schiebt sich zwischen Person und Person, so daß eine unmittelbare Beziehung unmöglich ist. Auch wo das Gesetz ganz formal gefaßt wird, wie in Kants kategorischem Imperativ, wo es die reine Form der Verantwortlichkeit selbst umschreibt und auf alles inhaltliche Was verzichtend den statutarischen Charakter verliert, hört es, darum, weil es Sollgesetz bleibt, doch nicht auf, abstrakt-unpersönlich zu sein. Es setzt mich nicht mit dem – göttlichen oder menschlichen – «Du selbst» in Beziehung, sondern mit der abstrakten Größe «Vernunft». Das letzte Motiv ist darum in der Gesetzesmoral die Selbstachtung; die Verantwortung gegen Gott und den Nächsten ist zur Selbstverantwortung des vernünftigen Ich sich selbst gegenüber entartet. Ich, der empirische Mensch, verantworte mich vor meinem eigenen höheren, intelligiblen *noumenon*-Ich, dem autonomen Vernunft-Ich. Gesetzliche Verantwortlichkeit ist, letzten Endes, Selbstverantwortlichkeit, also nicht ein Verhalten zum Du, sondern zum Ich. Es ist darum nicht zu verwundern, sondern notwendige Konsequenz, daß Kant von einem Gebot der Liebe nichts wissen will. Was über die Achtung der Vernunft vor sich selbst hinausgeht, das ist für ihn vom Übel; es soll die Grenze der einen, in sich geschlossenen Vernunft nicht überschritten, die Ethik darf nicht wahrhaft persönlich werden.

Aber auch da, wo das Gesetz einen mehr personalen Charakter hat, in der religiösen Moral der Völker, in ihren heiligen Gesetzbüchern und Dekalogen, bleibt die Fassung der Verantwortlichkeit eine unpersönliche. Hier ist es zwar nicht, wie in der Philosophie, die abstrakte Vernunft, die den unpersönlichen Charakter der Verantwortlichkeit ausmacht, sondern das Statutarische. Das und das sollst du, das und das ist dir von den Göttern oder von Gott geboten – dieses «Etwas» tritt jetzt zwischen mich und das Du. Mit dem Moralischen ist das Rituelle und Zeremonielle, das Magisch-Technische, der ganze kultische Apparat verbunden. Gerade dieses Durcheinander ist charakteristisch für die außerbiblische Religionswelt. Auch wo etwa das Gebot der Gottes- und Menschenliebe auftaucht, ist es doch nicht als «die Erfüllung des Gesetzes» erkannt, als das eine große Doppelgebot, mit dem alles gesagt wäre. Diese Radikalisierung des Gesetzes als Gesetz erfolgt erst im

Neuen Testament – dort, wo das Gesetz, indem es erfüllt wurde, zugleich aufgehoben wurde. Damit werden wir noch einmal vor die Frage: Gesetz und Offenbarung gestellt.

Daß wir verantwortlich sind, weiß jedermann, aber was der Inhalt, was der Grund und was der Sinn der Verantwortlichkeit ist, das weiß nicht jedermann. Das Gesetz Gottes ist uns ins Herz geschrieben; das bedeutet nicht, daß wir nun also den Willen Gottes wirklich kennen. Im Gegenteil! *Gerade das Gesetz ist es, das uns den Willen Gottes verhüllt* – dasselbe Gesetz, das uns, die Sünder, immer wieder an Gottes Willen erinnert und an ihm festhält. Von Gott kommt auch der zynische oder fanatische Gottesleugner nicht weg – insofern, als auch er immer irgendwie die Tatsache der Verantwortlichkeit anerkennen muß. Aber die Deutungen, die er dieser Verantwortlichkeit gibt, zeigen seine Gottesferne ebenso unverkennbar, wie die Tatsache, daß er irgendwie das Phänomen der Verantwortlichkeit deuten muß, seine Gottgebundenheit anzeigt. Wo aber wird das Gesetz richtig gedeutet? Die richtige Deutung der Verantwortlichkeit ist das Liebesgebot, und zwar das doppelte Liebesgebot: «Du sollst Gott über alles lieben ...» und das zweite, das «ihm gleich ist», «du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst»¹. Das Gebot der Menschenliebe ist nichts spezifisch Biblisches; auch die Erkenntnis, daß im Gebot der Menschenliebe alles Gesetz zusammengefaßt sei, ist eine Erkenntnis, die außerhalb der biblischen Offenbarung nicht völlig fehlt². Ja, sogar das Gebot der Gottesliebe und der Einheit von Gottesliebe und Menschenliebe ist im außerchristlichen Religionsbereich irgendwie bekannt. Gerade dieses «irgendwie» ist charakteristisch. Das gehört zum Wesen des Gesetzes. Auch in seiner reinsten Form, in der Form des doppelten Liebesgebotes, ist das Gesetz zugleich Bekanntgabe und Verhüllung des göttlichen Willens. Dafür ist die jüdische Auffassung kennzeichnend.

Das große Doppelgebot ist keine Entdeckung Jesu. Daß in diesen zwei Geboten das ganze Gesetz enthalten sei, das wußte «irgendwie», obschon nicht mit der Klarheit, in der das im Neuen Testament ausgesprochen wird, jeder fromme Jude³, das wußte «irgendwie» auch der

¹ Mat. 22, 37f.

² Haas, «Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt», 1927.

³ Vgl. ἀγάπη in Kittels Wörterbuch: «Die Liebe, von der die Rabbinen sprechen, ist weder die Liebe zwischen Gott und Mensch allein, noch allein die Liebe zwischen

stoisch-fromme Weise. Der personale Sinn dieses Gebotes stand für den Juden außer Diskussion, während er gerade für den Stoiker problematisch war; umgekehrt war für den Stoiker der humane Sinn dieses Gebotes klarer als für den Juden, für den es mit national-religiöser Positivität und daher mit viel Statutarischem belastet war. Aber Jude und stoischer Weise waren gleichermaßen erfüllt von dem Gedanken, daß man dieses Gebot, darum weil es geboten war, auch erfüllen könne. Die Erfüllung des Gebotes war, für beide, der Weg zum richtigen Sein und zum richtigen Gottes- und Menschenverhältnis. Sie beide verstanden nicht, daß schon die bloße Form des Imperativs «Du sollst lieben» den ganzen Widerspruch im Menschen manifestiert. Das «Du sollst», das Gebot als «Gesetz», gibt es nur für den, der schon nicht mehr in der Gemeinschaft mit Gott steht und für den darum das Lieben nicht mehr eine Selbstverständlichkeit ist. Das Gesetz manifestiert bereits den vollzogenen Bruch, also verhüllt es auch, indem es ihn anzeigt, den Willen Gottes. Es gibt dem Menschen einen Gott, zu dem man sich durch rechte Gesetzeserfüllung ins richtige Verhältnis setzen kann. Diese Meinung aber ist nicht nur irrig, sondern sie ist Sünde: falsche Selbständigkeit des Menschen, Selbstgerechtigkeit. Gerade der Mensch, der meint, durch Erfüllung dieses Gebotes Gottes Willen zu tun, offenbart damit, daß er ganz und gar nicht weiß, was Gottes Wille ist, so wahr es anderseits ist, daß Gottes- und Menschenliebe der Wille Gottes ist. Das Zutrauen des Menschen – des pharisäischen oder stoischen Gesetzesmenschen – zu sich selbst, diesen Gehorsam selbst leisten zu können und dadurch sich ins rechte Verhältnis zu Gott und den Menschen zu setzen, diese *Autarkie des religiös-sittlichen Menschen ist gerade das Vollmaß der Sünde*, neben dem die moralische Verkommenheit der «Zöllner und Huren» sozusagen harmlos erscheint, weil ihnen wenigstens ihre Ohnmacht einigermaßen bewußt ist und sie von der Gefahr, sich selbst gerecht vorzukommen, frei sind. Das moralisch-gesetzliche Verständnis der Verantwortlichkeit, das mich auf mich selbst stellt, ist gerade der Gipfel des Mißverständnisses der Verantwortlichkeit.

So dialektisch verschlungen ist also das «natürliche» und das geoffenbarte Verständnis der Verantwortlichkeit, also des Menschseins. Nur

Mensch und Mensch, auch nicht beides nebeneinander, sondern beides zugleich und ineins.» I, S. 43.

durch die äußerste Verschärfung des Gesetzes hindurch kommt es zum Verständnis der Gnade. Aber nur so kommt es zum Verständnis der Gnade, daß das gesetzliche Gottesverhältnis selbst als die Sünde erkannt wird. Der Punkt der größten Gottesnähe ist zugleich der Punkt der größten Gottesferne, die direkteste Anknüpfung ist zugleich die schärfste Gegensätzlichkeit. Der Sinn des Gesetzes kann nur in der Überwindung des Gesetzes verstanden werden. Was das Gesetz will und soll, ist nur von jenseits des Gesetzes zu sehen, von dort her, wo der Mensch am göttlichen Gesetz zerbricht, wo der auf sich selbst gestellte Mensch erkennt, daß die Verwirklichung seiner Verantwortlichkeit nicht möglich ist, daß er immer schuldig bleibt, was er zu tun schuldig wäre, daß Schuldigkeit-Verpflichtung und Schuldigkeit = Verschuldung dasselbe sind. Nur dadurch, daß der Mensch das Gesetz ernst nimmt, kommt es dazu, daß er im Zerbrechen am Gesetz die Grundverkehrung seiner Existenz, die falsche Selbständigkeit wahrnehmen kann. So ist das Gesetz nicht nur der kritische, sondern der diakritische Punkt im rechten Gottes- und Selbstverständnis. Das «Du sollst Gott und deinen Nächsten lieben» ist die richtigste Erkenntnis, die der Mensch aus sich haben kann. Wo er sie aber ernst nimmt, da stürzt ihn dieses Gebot in die Verzweiflung, aus der ihn nur die vergebende Gnade, die unbegreiflich-schenkende Liebe, *sola gratia*, retten kann.

Von da aus ist verständlich, warum die Frage nach dem *Verhältnis von Gesetz und Offenbarung* nicht eindeutig beantwortet werden kann. Das Gesetz Gottes ist allen Menschen ins Herz eingepflanzt; aber es ist, wie die geschichtliche und tägliche Erfahrung zeigt, durch die Sünde gleichsam verschüttet. Es muß darum neu geoffenbart werden; aber diese Offenbarung ist nicht die eigentliche. Sofern im Alten Testament das «Gesetz» geoffenbart ist, gehört es – nach Gal. 4 – zum Alten Bund, zum «jetzigen Jerusalem». Denn es führt nicht grundsätzlich weiter als die *lex naturae*; es bleibt bei jener *cognitio legalis*, die als solche nicht die Erkenntnis des wahren Gottes und des wahren Gotteswillens ist. Sofern aber das Alte Testament wirklich Offenbarung ist, im selben Sinne wie die des Neuen («das obere Jerusalem»), ist es, wie dieselbe Galaterstelle deutlich sagt: Verheißung, Offenbarung nicht des zuerst fordernden, sondern des zuerst schenkenden Gottes. Die Bergpredigt aber ist, obschon sie rein für sich genommen gewiß auch die höchste, schärfste

Zuspitzung des «Gesetzes» ist, wesentlich nicht als Gesetz, sondern als messianische Lebensordnung zu verstehen; denen gegeben, die die Gnade Gottes in Jesus, dem Christus kennen, die nicht auf Gott hin, sondern von Gott her leben. Der eigentliche Sinn dieses Gesetzes liegt jenseits alles «Gesetzes» und wird dort offenbar, wo es aufgehoben wird, indem es erfüllt wird, im Kreuz des Christus.

Was Liebe ist, das weiß man erst, wenn man im Sinn von 1. Kor. 13 davon weiß; und diese Liebe erkennt keiner aus dem Gesetz, auch nicht aus der – als Gesetz aufgefaßten – Bergpredigt¹; sondern diese erkennt man nur aus dem, was der einzige Gegenstand der Verkündigung ist: Jesus Christus, der Gekreuzigte. Hier erst enthüllt sich uns der Sinn der Verantwortlichkeit, ihr Woher und ihr Wohin; hier aber wird sie nicht bloß enthüllt, sondern auch geschenkt, als das neue Leben, das Liebe ist, durch den Glauben. Hier aber wird auch das ganze gesetzliche Verständnis des Menschseins und des Gottesverhältnisses als die Tiefe des «Mißverständnisses der Vernunft mit sich selbst», nämlich als die Sünde selbst geoffenbart. Denn hier zeigt es sich, daß das gesetzliche Gottes- und Selbstverständnis zur Urverkehrung gehört; der so erkannte Gott ist der zornige Gott.

13. DER ZORN GOTTES UND DAS SEIN-ZUM-TODE

Wie das ursprüngliche Sein des Menschen das Sein-in-Gottes-Liebe ist, so ist das Sein des gefallen Menschen das Sein-im-Zorn-Gottes. Der Mensch wird Gott nie los, auch in der Hölle nicht. Ja gerade das ist die Hölle – daß man Gott endlich loswerden möchte und es nicht kann. Aber allerdings: den «fremden Gott» hat man in der Hölle, nicht den eigentlichen, den Gott mit «verstelltem Angesicht», nicht den, der er, der dreieinige, an sich und in sich selbst ist. Denn in sich selbst ist er lauter Liebe. Das darf aber nicht so verstanden werden, als wäre der Zorn Gottes eine rein subjektive Größe, sozusagen ein Mißverständnis. Jawohl, in einem letzten, tiefsten Sinne ist es so; nämlich in dem Sinne, in dem auch die Sünde ein Mißverständnis ist, jenes unselige «Mißver-

¹ Vgl. Thurneysen, «Die Bergpredigt», dessen Hauptthese ich kräftig unterstützen möchte, während ich seine Einzelauslegung vielfach als Vergewaltigung des Textes empfinde.

ständnis der Vernunft mit sich selbst», das sich selbst Mißverstehen und das Gott Mißverstehen. Aber so gewiß dieses Mißverständnis eine objektive Realität ist, die Wesensverkehrung des Menschen, so gewiß ist sein Korrelat, der Zorn Gottes, eine objektive Realität. Diesen Gott hat der Mensch, sofern er in der Sünde ist; einen ändern kann er nicht und darf er nicht haben. Einen anderen Gott – den wahren Gott, Gott, so wie er eigentlich ist – kann er nur haben, wenn er wieder in den Ursprung zurückgerufen wird durch die ganz allein von Gott ausgehende und ganz allein durch Gott geschehende Versöhnung. Mit der transzendenten Seite dieses Problems haben wir uns hier nicht zu beschäftigen. Die Lehre von Gottes Zorn und Zornstrafe und die Lehre von der Befreiung von Gottes Zornstrafe gehört nicht direkt zu unserem Thema¹.

Aber jene Lehre ist der perspektivische Punkt, auf den alles, was vom Menschen als Sünder zu sagen ist, bezogen sein muß, wenn es richtig gesehen sein soll. Unsere Frage muß also lauten: Was für eine Art der Existenz hat der Mensch unter dem Zorn Gottes, worin manifestiert sich denn diese unsere, uns allen bekannte Existenz des wirklichen Menschen als das Sein unter dem Zorn Gottes? Die Antwort darauf heißt: Sie ist *ein Sein-zum-Tode*. Das ist die Auswirkung des Gotteszornes im Sündersein. «Der Tod ist der Sünde Sold»².

Wir haben nicht umsonst hartnäckig an dem paradox klingenden Satz festgehalten: In seinem Liebeswort gibt Gott dem Menschen das Leben. Das Menschenleben darf man, wenn man es nicht hoffnungslos mißverstehen will, nicht zuerst als biologisches Faktum verstehen, zu dem dann noch «allerlei» hinzukommt, zum Beispiel das Bewußtsein, der Geist und endlich auch noch die Religion. Mag die genetische Anschauung

¹ Dazu vor allem Theodosius Harnack, a. a. O. Die Dialektik von Zorn und Liebe Gottes, die der von Gesetz und Evangelium einerseits, von *Deus nudus, absolutus* und *Deus revelatus* andererseits entspricht, ist seitdem so nicht wieder gesehen worden. Vgl. dazu ferner «Der verborgene Gott bei Luther» von Blanke, mein Buch «Der Mittler» und meinen Aufsatz «Der Zorn Gottes und die Versöhnung durch Christus» in «Zwischen den Zeiten», 1927, S. 93 ff.

² Röm. 6, 23. Der Ausdruck «Sein zum Tode» stammt von Heidegger, der es umgeformt hat aus Kierkegaards «Krankheit zum Tode», das dieser wiederum aus 1. Joh. 5, 16 entnommen hat. Was Heidegger unter diesen Begriff faßt, ist – mehr oder weniger – das um sich Wissen und um den Tod Wissen des *sensus communis*, im Sinne Oetingers. Wie ganz anders etwa Luther den Tod versteht, siehe bei Stomps, «Die Anthropologie Martin Luthers».

uns tausendmal dieses Bild zeigen: ein wirkliches Verständnis des Menschen kann nur gewonnen werden, wenn wir ganz oben anfangen. Das Leben des Menschen ist das Sein in Gottes Liebe. In der Liebe Gottes ist allein das Einheitsband da, das alle Teile zusammenhält, wie die Liebe Gottes auch der Ursprung selbst, der Grund-warum, für die menschliche Existenz ist. Eben darum ist der Gegensatz: das Sein-in-Gottes-Zorn, die Auflösung dieses Einheitsbandes, das Sein-zum-Tode. Freilich handelt es sich hier nicht um eine bloße Negation. Das ist schon damit ausgeschlossen, daß es eben ein Sein im Zorn Gottes, also ein Sein zum Tode ist. Die Position, das Ja, hat die Priorität gegenüber der Negation, dem Nein, denn Gottes Schöpfung wird durch die Sünde nicht vernichtet. Der Mensch hört auch als Sünder nicht auf, in Gott zu sein; gerade das ist das – wenn ich so sagen darf – negative Wunder der Sünde. Gerade darum gibt es nicht so etwas wie ein neutrales profanes *humanum*, das als solches nichts mit Gott zu tun hätte. Auch der Sünder steht in Beziehung zu Gott, aber in der verkehrten Beziehung: als der Verkehrte. Der Verkehrung des Menschseins entspricht die Verkehrung Gottes. Gott «verstellt sein Angesicht»¹. Und das ist wiederum dasselbe wie das Sein unter dem Gesetz. Gesetz und Zorn Gottes gehören zusammen. Denn das Gesetz – als Existenzgrund, als Lebensbasis verstanden, das heißt als Korrelat des gesetzlichen Seins oder der Gesetzlichkeit – ist der verkehrte Gotteswille. Gott, der zum Menschen im Verhältnis des zuerst Fordernden, nicht des zuerst Schenkenden steht, ist der Gott, der sein Angesicht verstellt, der zornige Gott. Der Fluch des Gesetzes ist das Sein-unter-dem-Zorn und das Sein-zum-Tode.

Mit Sein-zum-Tode ist nicht die Tatsache gemeint, daß das Menschenleben auf den Tod zuläuft und in allen seinen Äußerungen davon weiß. Das gehört freilich dazu; aber es ist nur die Oberfläche. Der Tod des Menschen ist darum, weil der Mensch vor allem Subjekt, nicht bloß Objekt, weil er in Gottes ewigem Wort geschaffen ist, etwas ganz anderes als der Tod irgendeiner anderen Kreatur. Davon soll später gesprochen werden². Darum ist auch das Sein-zum-Tode etwas ganz an-

¹ So übersetzt Luther Jer. 3, 12, wohl ungenau. Dagegen ist der Ausdruck, daß Gott sein Angesicht «verbirgt», häufig und bedeutet immer den Entzug der gnädigen Offenbarungsgegenwart. Jes. 64, 7. Besonders charakteristisch: «Euere Sünden verhüllten sein Angesicht vor euch». Jes. 59, 2. Ähnlich 2. Kor. 3, 13 ff.

² Siehe unten S. 480.

deres als das bloße auf den physischen Tod Hinlaufen. Nicht das Vorauswissen des physischen Todes, des Endes der irdischen Existenz, charakterisiert das Sein-zum-Tode, sondern viel mehr noch das nichtwissende Wissen um ein Nachher. Es ist das nichtwissende Wissen des Sünders; das böse Gewissen verbindet sich mit dem Gedanken an das unbekanntes Nachher. Hier, wenn irgendwo, begegnet der sündige Mensch dem Zorn Gottes, in einer dunklen Vorausahnung einer möglichen ewigen Strafe¹. Dieses nichtwissende Wissen, diese *unbestimmte Angst vor dem Kommenden*, wirft ihre Schatten über alles menschliche Leben. Sie ist das Gefälle des Stromes, der dem Katarakt zueilt und der von ihm her schon bewegt ist.

Aber das Sein-zum-Tode hat nicht nur diese subjektive Seite. Die Auflösung des Lebensbandes ist zwar noch nicht vollzogen, aber sie ist im Vollzug begriffen. Das menschliche Leben ist objektiv ein Sterben. Physiologisch gesprochen ist diese Aussage sinnlos; denn wir haben keinen Begriff des positiven Lebens, an dem der Tod und das Sterben als Negatives zu messen wäre, als eben das uns gegebene; es hat darum keinen Sinn, dieses ein Sterben zu nennen. Aber wir sprechen nicht vom biologischen Lebensphänomen, sondern wir sprechen vom Menschenleben. Im menschlichen Lebensakt als solchem, wie wir ihn kennen, ist auch schon immer eine Auflösung, ein Todesakt, eine Zerspaltung mitgesetzt. In all unseren Lebensakten ist eine Dissoziation wahrzunehmen, die Zerlegung eines einheitlich Gemeinten, das doch nie Einheit wird. Die zentrale Äußerung dieser Dissoziation ist: der Zwiespalt, der Gegenstand des nächsten Kapitels sein wird. Je mehr es um das Ganze der Person geht, desto deutlicher ist die Dissoziation fühlbar. Im Sein des Subjekts ist Sein und Bewußtsein nicht mehr zu scheiden. Das menschliche Personleben ist – sofern es uns empirisch bekannt ist – immer ein zwiespältiges. Die christlichen Theosophen sprechen von der *turba* als einer Folge des Sündenfalles und einer Wirkung des Gotteszornes². Wie

¹ Vgl. die Ausführungen über den Zusammenhang von Zorn Gottes, Gewissen und Todesangst bei Luther in Günther Jacob, «Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers», S. 23 ff. Das Gewissen ist «ynn solcher Angst und wolt gerne aus der welt lauffen und fur Gottes angesicht fliehen, wenn es künde; das ist die rechte höchste Angst vor bösen Gewissen, das wird auch eigentlich die hellische pain sein, das die verdampften wollen fliehen und sich verbergen, das sie Got nicht sehe, und nicht können», S. 33.

² Vgl. Delitzsch, «System der biblischen Psychologie», S. 94.

der göttlichen Liebe die Herrlichkeit, so entspricht dem göttlichen Zorn die *turba*, der Aufruhr in der Kreatur. Der Mensch ist durch die Sünde «exzentrisch» geworden und durch die Exzentrizität in Verwirrung geraten. Mit all seinen Anstrengungen bringt er das Zusammengehörige nicht recht zusammen. *Es ist allem ein Element der Zertrennung, der Auflösung beigemischt*; es hat alles empirisch Menschliche etwas vom Charakter des Gerinnens an sich, so, wie Blut gerinnt, sobald es nicht mehr im Lebenskreis zirkuliert.

Dieses «Gerinnen», im Zentralen erfaßt, ist: die Gesetzlichkeit. Leben und Gesetzlichkeit sind Feinde. *Gesetz ist Starrheit*, Leben ist Biegsamkeit. Die Liebe allein hat diese Biegsamkeit, die zugleich Einheit ist: sie ist das Band, das alles zusammenhält, ohne es zu vergewaltigen¹. Die Gesetzlichkeit aber ist glashart. Sie macht nicht «das Herz fest» wie der echte Glaube², sondern sie macht das Herz hart. Sie verbindet nicht wirklich mit dem Nächsten, sondern sie trennt von ihm. Sie verbindet vor allem nicht mit Gott, sondern sie macht «selbständig». Es ist die Selbständigkeit des Todes, der Zerspaltung. Die Loslösung des Blattes vom lebendigen Baum ist sein Tod. Der Fluch des Gesetzes ist nicht nur, wie so oft in den Dogmatiken zu lesen ist, die Straffolge, sondern zuerst und zutiefst: das Sein-im-Zorn-Gottes, das Sein-zum-Tode und also das in sich selbst gespaltene und von Gottes Liebe, darum auch von der Mitkreatur getrennte Sein. Wir haben nunmehr dieses zerspaltene Sein in seinen Manifestationen genauer zu studieren.

¹ Eph. 4, 3 u. 16; Kol. 3, 14. ² Hebr. 13, 9.

DER WIDERSPRUCH VON URSPRUNG UND GEGENSATZ: DER WIRKLICHE MENSCH

I. DER NEUE PROBLEMSTAND

Das eigentliche Rätsel des Menschen ist der Widerspruch in seinem Wesen, nicht die Zusammengesetztheit seiner Natur aus Leib und Seele; nicht daß er zugleich Welt-Stück und mehr als Welt ist, sondern daß die ursprüngliche Schöpfungseinheit aller dieser Elemente verloren und aus dem Miteinander und Füreinander ein Widereinander geworden ist. Die außerchristliche Anthropologie versucht mit diesem Widerspruch entweder dadurch fertig zu werden, daß sie ihn auf jenen konstitutionellen Gegensatz von sinnlicher und geistiger Natur zurückführt oder den Gegensatz in bloße aufeinanderfolgende Entwicklungsphasen, in eine Serie von kontinuierlichen Etappen der Selbstverwirklichung auflöst. Die christliche Lehre nimmt ihn als Widerspruch ernst: es ist der Mensch, der in seiner Selbstbestimmung der göttlichen Schöpfungsbestimmung widerspricht. Diese Doppelheit ist es, die der menschlichen Wirklichkeit ihr Gepräge gibt. Darum, weil der Mensch Gottes geschaffenes, aber von ihm, dem Geschöpf selbst, zerstörtes Ebenbild ist, darum ist seine Existenz im Unterschied zu jener anderen: die Existenz im Widerspruch.

Die traditionelle Lehre, die die ursprüngliche Schöpfung und den Sündenfall auf der einen Seite, die sündige Beschaffenheit auf der anderen Seite auf zwei verschiedene Subjekte – Adam dort, ich hier – verteilte, konnte, wie wir sahen, den Widerspruch im menschlichen Wesen immer nur halbwegs zum Ausdruck bringen. Entweder ließ sie die menschliche Natur unversehrt sein und betrachtete also den Abfall von Gott als etwas dem Menschenwesen Äußerliches; oder sie betonte die Verderbnis des Menschenwesens durch den Abfall von Gott, wurde dann aber mit der Tatsache der Humanität nicht fertig. Es blieb ihr in diesem Falle nichts übrig, als diese Humanität auf «Reste des ursprüng-

lichen Gottesbildes» zurückzuführen. Die Preisgabe der historisierenden Vorstellung von Schöpfung und Fall befreit uns von diesem Dilemma und läßt uns den Widerspruch im Menschen erst recht als aktuellen Widerspruch erkennen. Der Mensch ist als Sünder in der dauernden Auflehnung, in einem von ihm selbst nicht mehr zu beseitigenden Aufruhr gegen seine Schöpfungsbestimmung und also gegen sein ihm von Gott gegebenes Wesen. Die göttliche Schöpfung ist da – nicht in Überresten, sondern als das vom Menschen stets neu, aber unvermeidlich verneinte Erste.

Der Mensch ist und bleibt der, der in Gottes Wort sein Wesen und seinen Bestand hat, darum, und darum allein, verantwortlich. *Er hört nicht auf, in Gottes Wort zu sein, von Gott gerufen und zur Verantwortung aufgefordert.* Aber durch seinen Gegensatz ist seine Stellung zu dem ihn rufenden Gott verkehrt, darum auch der Ruf selbst aus einem Ruf der schenkenden Liebe zu einem fordernden und anklagenden Gesetz geworden. Das Gesetz als das eigentlich Bestimmende der menschlichen Existenz ist das Zeichen von beidem: daß Gottes Rufen nicht aufhört und daß des Menschen Hören ein verkehrtes ist. Nicht das Gesetz ist verkehrt, und nicht der im Gesetz sich offenbarende Gott ist ein verkehrter Gott, ein Götze; aber des Menschen Verständnis des Gesetzes, und darum sein Gottes- und Selbstverständnis von der Gesetzlichkeit aus ist ein verkehrtes, und der Gott, den er sich macht, ist ein Götze. Es ist eine tiefe Erkenntnis Luthers, wenn er das ganze Heidentum – mit Einschluß des falschen Christentums – auf den einen Nenner bringt: gesetzliche Religion¹. Der gesetzlich verstandene Gott ist ein Götze, das heißt ein Gott, mit dem man selbst fertig wird; und das gesetzliche Selbstverständnis des Menschen ist, im tiefsten Grund, Selbstvergottung, indem es im Menschen selbst sucht, was allein in Gott zu finden ist: die wahrhaft menschliche Lebensmöglichkeit.

Darum gibt es nichts Menschliches, das nicht die ursprüngliche *imago Dei* andeutet, und ebenso gibt es nichts Menschliches, das nicht die Verkehrtheit des Menschenwesens anzeigt. Es gibt auch jetzt, diesseits des Sündenfalls, ein *humanum*, das den Menschen von allen anderen uns bekannten Kreaturen unterscheidet. Aber dieses spezifisch Mensch-

¹ Vgl. Voßberg, «Luthers Kritik aller Religion», S. 46 ff. Dazu Seeberg, «Lehrbuch der Dogmengeschichte», IV, S. 201 ff.

liche ist nicht die unversehrte menschliche Natur, wie dies die katholische Kirche lehrt, noch ist es bloß ein «Rest» der ursprünglichen Menschennatur, wie die Reformatoren es darstellen. Vielmehr ist es das nach Gottes Bild geschaffene Menschenwesen, ganz und gar, aber in seiner völligen Verkehrung. *Das Menschliche als Form*, als Struktur – nämlich als verantwortliches Sein – ist geblieben, *das Menschliche als Inhalt*, nämlich als Sein in Liebe, ist verloren. Der Mensch hört nicht auf, «vor Gott» zu sein; aber er ist jetzt verkehrt vor Gott und darum Gott auch verkehrt vor ihm.

Darum besteht fortwährend die Versuchung, diese Menschlichkeitsform für sich zu betrachten und die in ihr liegende Idee des Menschen¹ als das eigentliche Wesen des Menschen aufzufassen, wie dies der *Idealismus* tut. Die dem Menschen unverlierbar eignende Verantwortlichkeit wird so verstanden, daß das Gesetz als *Gesetz seines Wesens* gedeutet und so zur Grundlage der Idee des autonomen Menschentums gemacht wird. Statt daß der Mensch sich fragt, ob er denn dieses Gesetz auch erfülle, berauscht er sich daran, daß dieses Gesetz «in ihm» sei. Er rechnet das, was Gottes Forderung *an* ihn und Gottes Zeugnis *wider* ihn ist, sich selbst als Zeugnis seines Wesens zu und verdeckt sich damit seine eigene Wirklichkeit². Aus der Verantwortlichkeit wird Göttlichkeit; so mißversteht der *Humanismus* die formale Menschlichkeit.

Umgekehrt besteht die Gefahr, um der Verderbnis des Ursprünglichen willen, das spezifisch Menschliche, das auch dem sündigen Men-

¹ Ausgezeichnet faßt Schott (a. a. O., S. 28) den Gegensatz zwischen der rational-philosophischen und der gläubigen Anthropologie nach Luthers Meinung: «Die Philosophie zeigt, was aus dem Menschen hätte werden können, die Theologie, was aus ihm geworden ist.» Das, was wir hier formal nennen, nennt Luther *secundum substantiam metaphisice* (WA. 2, 464).

² Der Seelenmythus Platons hängt mit seiner Eros- und Ideenlehre aufs engste zusammen: Die aufsteigende Bewegung des Eros entspricht dem «Fall» aus der Welt der Idee, in die der materiellen Leiblichkeit. Die *anamnesis* ist es, die aus der einen zur anderen zurückführt. Der Seelenmythus ist verschieden gefaßt in «Phädrus», «Phaidon», «Symposion», «Staat» und «Timäus»; aber der Grundgedanke bleibt derselbe. Vgl. dazu Zeller, «Die Philosophie der Griechen», Bd. 2, S. 690 ff. – Heinr. Barth, «Die Seele in der Philosophie Platons», 1921. Bei Aristoteles ist die Grundidee des Mythos ins Begriffliche umgesetzt, das Unbewegliche bewegt in der Weise des Geliebtwerdens: κινεῖ ὡς ἐρώμενον («Metaph.» 1072, b, 3); zugleich aber wird dieses ethisch-religiöse Prinzip bei ihm naturphilosophisch gewendet: dieser Aufstieg ist die Stufenbewegung der gesamten Naturwelt. Der Neuplatonismus kennt wieder einen echten Seelenmythus; er unterscheidet sich aber vom platonischen durch den Emanationsgedanken einerseits,

schen verblieben ist, zu bagatellisieren oder zu profanisieren¹, das heißt, zu vergessen, daß auch der gefallene Mensch immer «vor Gott» ist und daß auch im Sündersein das «theologische», das gottbezogene Wesen des Menschen sich manifestiert. Indem der Mensch-als-Sünder aus seiner unverlierbaren Bezogenheit auf Gottes Wort herausgelöst wird, wird er zum *truncus et lapis*, der sich dem göttlichen Wort gegenüber schlechtweg passiv, als Objekt verhält, die göttliche Wirkung ohne aneignende Selbstentscheidung erleidet, so wie ein Stein den Schlag des Steinmetzen erleidet. Einem falschen Humanismus entspricht hier eine ebenso falsche *Entmenschlichung des Menschen*.

Nach wahrhaft biblischer Lehre ist gerade das im Menschen, *was seine Sünde anzeigt*, immer auch das, *was seine Gottgeschaffenheit anzeigt*, darum weil beides im wirklichen, aktuellen Gegensatz zueinander, und nicht in einer neutralen, sozusagen schlackenhaft gewordenen Naturbeschaffenheit verstanden wird. Der Mensch *ist* Rebell gegen seine Gottesbestimmung; er *ist* jener Pächter, der sich als Herr des Weinbergs aufspielt und darum die Boten des Herrn tötet. Er *ist* jener verlorene Sohn, der vom Vater das Erbe herausbegehrt und es nun vertut. Er ist das alles nicht nur gewesen, sondern die Revolution ist noch in vollem Gang. Die Fatalität des Sündenfalls besteht nicht darin, daß der Mensch einst von Gott geschaffen *war* und nun seit ein paar Jahrtausenden nur noch Erbe der Sünde Adams ist; sondern die Fatalität des Sündenfalls besteht darin, daß jeder Mensch in seiner Person, aber in Verbundenheit mit der Menschheit, diesen Fall jeden Tag neu vollzieht und nicht anders als vollziehen kann, daß er in diesem Abfall begriffen ist und aus ihm nicht mehr heraus, zum Ursprung nicht mehr zurück kann. Darum durch die mystisch-gnostische Lehre vom Eins und Einswerden andererseits; man darf wohl auch hinzufügen: durch das Vorwiegen des Ästhetisch-Spekulativen gegenüber dem Sittlichen. Die Schönheit des All-Einen ist das alles Bewegende. Vgl. Zeller, a. a. O., S. 600 ff.

¹ Karl Barth hat öfters und mit einer gewissen Befriedigung darauf hingewiesen, wie der deutsche Idealismus schließlich zu Feuerbach, Strauß und Marx hingeführt habe; er läßt nicht einmal eine relative Überlegenheit der idealistischen Anthropologie gegenüber einer rein naturalistischen gelten, wie ihm überhaupt das *humanum* als solches eben ein *profanum* und der Mensch «auch innerhalb der geschöpflichen Welt etwas Geringfügiges und Unbedeutendes» ist («Credo», S. 30). Damit rückt Barth deutlich von der Linie der Reformatoren ab, die mehrfach die platonische Seelenlehre gegenüber der «viehischen» Auffassung Epikurs lobend erwähnen, so wenig sie – abgesehen von Zwingli – aus diesem relativen einen prinzipiellen Unterschied machen.

ist ihm die Schöpfung nach Gottes Ebenbild als der von ihm verleugnete Ursprung immerfort gegenwärtig, im anklagenden Gesetz, das der Mensch als Wahrheit irgendwie kennt und doch praktisch verleugnet. In diesem aktualen Gegensatz, der wirklicher Widerspruch ist, muß der Mensch verstanden werden, wenn er in seiner Wirklichkeit verstanden werden soll.

Die überlieferte kirchliche Anthropologie widerspricht aber nicht bloß der Bibel, sondern der aktuellen *Erfahrung vom Menschen*. Nicht als ob die Erfahrung als solche uns den wirklichen Menschen zeigen könnte – wir wissen, daß jedes empiristische Programm auf versteckte Axiome hinausläuft. Aber die Lehre und Verkündigung der Kirche muß so sein, daß sie von der Erfahrung nicht Lügen gestraft wird. Man darf sich nicht hinter den paradoxen, nur dem Glauben zugänglichen Charakter der kirchlichen Lehre verstecken, um Aussagen festzuhalten, die nicht als wahr gelten dürfen, weil die Erfahrung sie als falsch beweist. Die echt biblischen Paradoxien widersprechen dem Erfahrungswissen nie, so wenig sie auch selbst der Erfahrung zugänglich sind. Die Bibel setzt nicht an die Stelle des uns aus der Erfahrung bekannten Menschen einen anderen; sondern sie deutet uns die Rätsel, die uns eben dieser aus der Erfahrung bekannte Mensch aufgibt und die uns keine Philosophie oder Psychologie deuten kann. Der Widerspruch im Menschen kommt in bestimmten Erscheinungen zum Vorschein, obschon der Hintergrund dieser Erscheinungen, der Widerspruch von Ursprung und Gegensatz, von Schöpfung und Sünde selbst nicht «erscheint», sondern nur im Glauben zu erfassen ist. Solche manifestierenden Tatsachen sind im folgenden unter drei Gesichtspunkten ins Auge gefaßt: Manifestationen der Gottebenbildlichkeit, der Sünde und des Widerspruchs beider.

2. DIE SPUREN DES GOTTESBILDES UND

«DIE GRÖSSE DES MENSCHEN»

Es muß schon etwas Besonderes um den Menschen sein, daß er, ohne geradewegs verrückt zu sein, sich mit Gott verwechseln kann. Fichte ist wahrhaftig kein Schwätzer; auch die halsbrecherischste Kühnheit der Vedantalehre mit ihrer Identifikation: Atman gleich Brahman, Ich gleich Gott, ist nicht *sine fundamento in re*. Gerade dieser Höhepunkt des

«Mißverständnisses der Vernunft mit sich selbst» ist zugleich die deutlichste Manifestation davon, daß der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen ist und daß ihm diese seine göttliche Ursprungsbestimmung mitten in seiner Verkehrung noch gegenwärtig ist¹. Gerade die kühnste der Sünden, die Selbstvergottung, ist nur möglich durch die göttliche Schöpfungsbestimmung, die den Menschen über die gesamte übrige Kreatur erhebt. Was ist Sünde überhaupt anderes als dieses Mißverständnis der gottgegebenen Freiheit und eben darin Zeichen dieses göttlichen Ursprungs?

Der Mensch allein ist geistiges *Subjekt*, wie Gott. Er steht als Geist der ganzen Welt gegenüber als ein nicht-welthaftes Sein. Diese Weltüberlegenheit erlebt er in seinem Erkennen. Er «hat» Welt nur darum, weil er von ihr distanziert, weil er ihr gegen-über ist. Er ist als das Subjekt alles Erkennens unvergleichbar mit allem Erkannten. Wie sollte er, dem alles untertan gemacht, zu dem gesagt wurde: Alles ist dein, von allen Bäumen darfst du essen, er, der allein allen Kreaturen ihren Namen geben durfte, nicht der Versuchung ausgesetzt sein, auch an den Baum in der Mitte des Gartens zu rühren und ihn mit den anderen Bäumen zu verwechseln, sein zu wollen wie Gott? Diese sündige Verwechslung, durch die sich das Abbild zum Urbild macht, ist nur darum möglich, weil es Abbild ist. Die ursprüngliche Gottbezogenheit lebt in jedem geistigen Akt – eben darin, daß er ein geistiger ist. Das Geistige ist geistig durch die Beziehung auf das Absolute, Unendliche, Unbedingte².

Warum forscht der Mensch nach der Wahrheit? Nicht bloß deshalb, weil ihm die Kenntnis der Wahrheit Nutzen bringt, sondern weil ihm die Idee der unbedingten Wahrheit keine Ruhe läßt. Er sucht seine verlorene Heimat, ohne zu wissen, daß sie es ist, die er sucht. In der *Unbedingtheit* dieser *Wahrheitsidee* lebt die Unbedingtheit des Schöpfer-

¹ «A mesure qu'on a plus de lumière, on découvre plus de grandeur et plus de bassesse dans l'homme» (Pascal, «Pensées», Fr. 443). «La grandeur de l'homme est si visible, qu'elle se tire même de sa misère. Car ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme ... Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé» (ebenda, Fr. 409)? «Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur» (ebenda, Fr. 418).

² «Das erst stuck, der geist, ist das hohste, tiefste, edelste teil des menschen, damit er geschickt ist, unbegreiflich, unsichtige, ewige ding zu fassen. Und ist kurtzlich das hauss, da der glawbe und gottis wort innen wonet» (Luther, WA. 7, 550).

wortes. Er sucht und muß suchen das, «was die Welt im Innersten zusammenhält», den tiefsten Grund, die erste Ursache, den Zusammenhang; und sein erkennender Geist beugt sich vor dem Gesetz des Wahren, vor der Forderung der «unbedingten», «objektiven» Wahrheit, der Wahrheit um der Wahrheit willen. So groß ist die Macht dieser Idee der reinen Wahrheit, daß er um ihretwillen Opfer bringt, ja auch wohl sein Leben opfert. Wer will leugnen, daß in dieser Hingabe an die Wahrheit etwas Heiliges liegt? Dieses Wahrheitsuchen ist mit keinen biologischen Begriffen der Selbsterhaltung oder Gattungserhaltung zu erfassen. Die Idee des Unbedingten, der Gültigkeit, der Wahrheit-an-sich ist aus keiner triebhaften Wirklichkeitsabbildung zu erfassen. Sie ist unableitbar – es sei denn eben: ableitbar aus dem göttlichen Ursprung, dem Urwort, in dem der Menscheng Geist gründet, auch nachdem er gefallen ist.

Das ist auch die Wahrheit, die im ontologischen Gottesbeweis steckt. Die *Gottesidee*, die der Menscheng Geist notwendig bildet, ist nur aus Gott selbst zu erklären¹, so gewiß diese selbstgebildete Gottesidee nicht der lebendige Gott, sondern ein «Abgott» ist und dem Menschen zur Selbstvergottung Anlaß gibt. Weil der Mensch im Wort Gottes geschaffen ist, darum kommt er auch als Sünder von der Idee Gottes nicht los. Er kommt von ihr auch dann nicht los, wenn er sie nicht formuliert, ja, wenn er sie leugnet. Noch in seiner Gottesleugnung, nämlich in ihrem Gültigkeitsanspruch lebt, ihm unbewußt, der Glaube an unbedingte Wahrheit.

Nicht nur als der erkennende, sondern auch *als der schaffende* lebt der wirkliche Mensch von seinem göttlichen Ursprung im Wort. Wenn der Biber seinen Bau «schafft», so geht er über das nicht hinaus, was ihm nützlich ist. Der Mensch aber überschreitet, sogar im Bereich der bloßen Technik und Zivilisation, immer irgendwie die Grenze des bloß

¹ «Solch liecht und verstand (daß ein Gott ist) ist ynn aler menschen hertzen und lest sich nicht dempffen noch leschen. Es sind wohl etliche gewest als die Epicuri, Plinius und der gleychen, die es mit dem Munde leucken ... und wollen das liecht yn yhrem hertzen dempffen. Aber es hilft sie nicht, yhr gewissen sagt yhn anders. Denn Paulus leuget nicht, dass Gott habs yhn offfinbart, das sie von Gott etwas wissen» (Luther, WA. 19, 205). Was Augustin über den Zusammenhang von Gott und *veritas* sagt (vgl. Gilson, «Der heilige Augustin», S. 135 ff., Heim, «Das Gewißheitsproblem», S. 49 ff.), bleibt höchst bedeutsam, auch wenn alles spezifisch Neuplatonische aus seinen Formulierungen ausgestrichen wird.

Nützlichen. Er erlebt und sucht in der Technik zugleich Herrschaft über die Natur, nicht bloß Nutzung und Ausbeutung ihrer materiellen Schätze. Er will sich selbst, seine Überlegenheit über sie dokumentieren, über sie triumphieren. Noch viel mehr aber verrät sich sein gottgeschaffenes Wesen in seinem eigentlichen «Schaffen», das heißt in einem Tun, in dem er bewußt und völlig über den Bereich des Nützlichen hinausgeht. Mag die Kunst in ihren geschichtlichen Anfängen technischen, magischen oder anderen mit der Lebenserhaltung zusammenhängenden Motiven entsprungen sein: ihr Wesen jedenfalls ist gerade die Unabhängigkeit von der Lebenserhaltung, die Gestaltung des Schönen um des Schönen willen. Dem unvollkommenen Gegebenen setzt der Mensch ein Vollkommenes gegenüber, ein gesteigertes, intensiviertes, vom Zufälligen befreites, ein ideales Sein, dessen Anschauung ihm eine Befriedigung von ganz anderer Art gibt als das Erlebnis irgendeiner welthaften Realität. Kunst ist immer – was sie sonst noch sein mag – das Kind der *Sehnsucht nach dem Vollkommenen*. Das Vollkommene aber ist wiederum eine «Idee», die aus keiner Beobachtung des Gegebenen stammt. Vielmehr ist diese Idee ein ursprünglicher Maßstab, an dem wir alles Gegebene messen. Platos Argumentation, daß die Idee des Vollkommenen – und wäre es auch nur die des vollkommenen Kreises – aus keiner Wahrnehmung entspringe, sondern im Gegenteil aller Wahrnehmung als ihre Möglichkeit vorausgehe, ist bis heute unwiderlegt. Das Vollkommene ist keine «Steigerung des Unvollkommenen», denn die Steigerung des Unvollkommenen ist nur: das noch Unvollkommenere. Es ist auch keine «Abstraktion» – «Weglassung des Unvollkommenen», denn um das Unvollkommene wegzulassen, muß ich schon die Idee des Vollkommenen als Regel des Weglassens benutzen. Nur die völlige Geistlosigkeit kann darauf verfallen, die Idee aus der Wahrnehmung herzuleiten. Die Kunst aber lebt aus der Idee – nicht aus dem gedachten, aber aus dem innerlich geschauten und ersehnten Vollkommenen. Alle echte Schöpfung kommt aus solcher Schau und solcher Sehnsucht, und diese Schau und Sehnsucht kommt aus dem Schöpfungsursprung im Wort.

Als es den ersten griechischen Philosophen sich aufdrängte, den Grund von allem *logos* zu nennen, da müssen sie noch eine dem späteren Rationalismus verlorengegangene Ahnung von dem Zusammenhang

zwischen Vernunft und Wort gehabt haben. *Daß der Mensch sprechen kann* und sprechen muß, daß er der Sprache, des Wortes mächtig ist, das hat man immer und mit Recht als das bezeichnendste Merkmal der Humanität angesehen. Die Tiere haben keine Sprache; dazu fehlt ihnen die Möglichkeit, im Begriff Wahrheit festzuhalten, die unabhängig ist von einem in der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Gegenstand oder Sachverhalt. Sprache ist Ausdruck der Vernunft, nicht bloß des Verstandes. Aber Sprache ist noch viel mehr als das: Sprache ist Ausdruck der Du-Bezogenheit der menschlichen Existenz. Daß wir auch dann, wenn wir «für uns allein» denken, nicht ohne Sprache auskommen und daß etwas erst fertig gedacht ist, wenn es auch sprachlich formuliert ist, ist das Zeichen dafür, daß das menschliche Sein kein einsames Vernunftsein ist, sondern gemeinsames, mitteilbares Sein¹. Die Sprache ist: Vernunft-in-Gemeinschaft. Man kann den landläufigen Satz, die Sprache sei das Mittel der Vernunft, der aus der Gemeinschaftslosigkeit der Vernunftautonomie stammt, geradezu umkehren und sagen: die Vernunft sei das Mittel der Sprache. Wir sind dazu geschaffen, daß wir einander «etwas zu sagen haben». Wie dem auch sei: unter allen Hinweisen auf die Schöpfung des Menschen im Wort Gottes ist die Sprache der deutlichste. Nicht «die Tat», sondern «das Wort war im Anfang» – denn Gott hat keine sinnlose und gemeinschaftslose Welt geschaffen. Im Wort hat er die Welt geschaffen: darin ist begründet, daß sie in und zur Liebe geschaffen ist. Nicht von der Vernunft aus ist die Sprache zu verstehen, sondern vom Wort Gottes aus sind beide, Vernunft und Sprache, zu verstehen als die zwei mächtigsten Hinweise auf den einen verlorenen göttlichen Ursprung, in dem wir doch noch, verkehrt, leben. Darum offenbart uns Gott sich selbst und unseren Ursprung durch die Fleischwerdung des Wortes, und diese wiederum durch die Verkündigung, also durch das Mittel der menschlichen Sprache.

Aber nicht nur die Sprache weist auf diesen Ursprung der Gemeinschaftsbestimmung hin. Man kann gewiß den Versuch machen – und er ist oft genug gemacht worden –, alle Formen des Gemeinschaftslebens vom Trieb aus zu verstehen. Aber alle diese Versuche scheitern an den

¹ Das ist der Grundgedanke der bahnbrechenden Schrift von Ferd. Ebner, «Das Wort und die geistigen Realitäten».

Tatsachen. Die Triebkomponente reicht nicht aus zur Erklärung der Freundschaft, der Ehe, der Volkszusammengehörigkeit, des Humanitätsbewußtseins. In allen diesen Gegebenheiten ist mit dem Triebhaften ein ideeller Faktor verbunden: *Gemeinschaftsidee*, Gemeinschaftsfähigkeit, Gemeinschaftswilligkeit, Gemeinschaftssehnsucht. Gib einem Menschen alles, was er zum Leben braucht, in Hülle und Fülle, und nimm ihm die Gemeinschaft: so ist er doch die elendeste aller Kreaturen. Sogar noch in seiner Flucht aus der Gemeinschaft sucht der Mensch Gemeinschaft: im Kloster. Hinter der Staatenbildung, dem lauten, dominierenden Hauptthema der Weltgeschichte, wirkt als die heimliche Triebkraft der Wille zur alle umfassenden und alle zusammenballenden Gemeinschaft. Der Mensch ist eben nicht ζῶον πολιτικόν, sondern *humanus*; keine πόλις, kein Volksstaat kann ihm genügen, darum, weil auch jenseits dieser Grenzen Menschen wohnen, die zu ihm gehören. Im uralten imperialistischen oder pazifistischen Traum des einen Menschheitsreiches lebt die «Erinnerung» an eine ursprünglich paradiesische Einheit aller Menschen¹ als menschheitliche Bestimmung.

Das unmittelbarste Zeugnis dieses Bildes ist das *moralisch-religiöse Bewußtsein*. Es gibt keine menschliche Gesellschaft und hat nie eine gegeben, die nicht ihren moralischen Kodex gehabt hätte, keine, in der nicht, trotz aller fließenden Übergänge der Unterschied zwischen dem Moralisch-Guten und dem Konventionellen oder Nützlichen lebendig wäre. Das moralische Bewußtsein reicht, allem theologischen Doktrinarismus zum Trotz, auch außerhalb jeden christlichen Einflusses in große Tiefen. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist das eigentlich menschliche Urphänomen, das keinem gänzlich fehlt oder das manchmal eine ungeheure Mächtigkeit oder wieder eine unglaubliche Zartheit erreicht. Ganz besonders in seiner negativen Gestalt, als Bewußtsein der Schuld, als böses Gewissen, ist es eine Größe, die jeder Rationalisierung spottet und sich um theoretische Leugnung nicht kümmert. Es ist einfach da und zeugt wider uns – für unseren verlorenen Ur-

¹ Vielleicht das eindrucklichste Beispiel dafür ist Alexander der Große; wohl kann bei ihm vom Bewußtsein einer universellen Kultur- und Humanitätsmission gesprochen werden; aber das Elementare seines Ausgreifens reicht tiefer als sein griechischer Humanitätsbegriff.

sprung!¹ Denn es gibt nichts tiefer Menschliches als das Bewußtsein der Schuld; nichts, worin das verlorene Gottesbild seine Gegenwart deutlicher manifestiert. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und seine Macht ist es, die dem Leben des Menschen den Stempel der Menschlichkeit gibt, den ihm die Vernunft, auch die höchste Genialität niemals geben kann, aber so oft raubt. Nicht die mehr oder weniger geniale Schöpferkraft des Geistes, auch nicht sein Spiel und sein Lachen machen das Leben des Menschen «menschenwürdig» – auch die Hölle ist nicht ohne Genialität, und es gibt auch ein teuflisches Lachen und Spielen –, sondern allein die Verbundenheit in Liebe und Treue. Der genialste und freieste der Geister könnte ein Un-mensch sein, das Teuflische hat nicht an der schöpferischen Geistigkeit, sondern nur an der Gebundenheit-in-Verantwortung seine Grenze und sein Gegenteil. Aber diese Verbundenheit und Gebundenheit gibt es, immer und überall wieder, unvermutet und beschämend stark². In ihr tritt uns nicht das Rätsel, sondern das Geheimnis Mensch gegenüber. Treue, wo aller Vorteil nur auf der Seite der Untreue wäre – das ist das Wunder des aufwärtsströmenden Wassers. Dies Wunder geschieht. Hier offenbart sich die «Übernatur» in der Natur des Menschen, des gefallenen, sündigen Menschen, hier wird mitten im Abfall und Gegensatz der Ursprung als heilige Gegenwart offenbar.

Und doch ist das Bewußtsein des Heiligen, das Religiöse, zunächst ganz eigenen Ursprungs und seine Entwicklung weithin unabhängig vom Moralischen. Warum müssen die Menschen Götter verehren? Alle positivistischen Religionstheorien – die Ableitung aus der Furcht, aus dem Wunsch, aus dem Erklärungsbedürfnis, aus dem Staunen über das Unverständene und dergleichen – bleiben uns die Antwort schuldig auf die Frage: Warum anerkennt der Mensch etwas Heiliges, das er, so oft gegen seinen Wunsch und Nutzen, verehren und dem er dienen muß? Mögen die modernen Religionstheorien uns vieles von dem genaueren Was und Wie der Religion aufhellen, die Urtatsache selbst, die

¹ Vgl. Kähler, «Das Gewissen», bes. S. 139 ff.; Cathrein, a. a. O. Calvin: *Certe conscientia, quae inter bonum et malum discernens Dei judicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum* («Institutio», I, 15, 2).

² Calvin: *Exempla igitur ista monere nos videntur, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus, quod eius instinctu quidam non modo eximiis facinoribus excellerunt, sed perpetuo tenore vitae honestissime se gesserunt* («Institutio», I, 3, 3.)

Anerkennung der heiligen Macht, der der Mensch in Verehrung sich beugen muß, nicht weil ihm das nützt, sondern weil er innerlich vom Heiligen überwältigt ist, weil er nicht anders «darf» – das Dürfen und Nichtdürfen ist ein religiöses Urwort –, bleibt jeder Erklärung verschlossen, genau so, wie ihr gedankliches Korrelat, die Idee des Absoluten, des Unbedingten und Vollkommenen, aus keinem endlichen Inhalt abzuleiten ist.

Nach dem heutigen Stand der Ethnographie hat es nie und nirgends religionslose Völker gegeben¹. Das will nicht heißen, daß die Religionslosigkeit nicht auch eine Möglichkeit des sündigen Menschen wäre. Es gibt ja, neben der Religion, auch den Atheismus und Agnostizismus, heute wohl zum erstenmal auch als Massenerscheinung. Aber auch in der Gottesleugnung ist ein Gottesbewußtsein, und die Motive der Gottesleugnung sind oft frömmere als die der betreffenden empirischen Religion, deren Inhalte geleugnet werden. Der religiöse Trieb äußert sich auch, unausrottbar, im gottlosen Gemüt: als Trieb, irgend etwas, und wäre es das Absurdeste, unbedingt zu setzen und göttlich zu verehren².

In der religiösen Geschichte ist das Heilige immer irgendwie vom Guten getrennt; Divinität und Humanität liegen auseinander. Es ist das Besondere des christlichen Gottesgedankens, daß beides zwar nicht eins, aber in einem offenbart ist, der Offenbarer der vollkommenen Humanität ist zugleich der Offenbarer der wahrhaftigen Divinität, das Heilige ist zugleich das Gute, weil das Heilige, weil Gott offenbar ist als die Liebe, die als solche das Gute ist. Aber wenn auch diese Einheit dem religiösen Bewußtsein außerhalb der Bibel verborgen blieb, so sind doch in aller Religion Fragmente – verkrümmte, entstellte, aber

¹ Vgl. das monumentale Werk von P. Wilhelm Schmidt, «Der Ursprung der Gottesidee» (namentlich den letzten der sechs Bände), das, was immer man über die Ausdeutung denken möge, eine unvergleichliche Materialsammlung und -sichtung der primitiven Religion gibt, durch die gewisse positivistische Vorurteile für immer erledigt sind.

² Es ist hier, wie in allen Fragen, die die «Natur» des Menschen betreffen, zu unterscheiden zwischen dem «offiziellen» Bewußtsein und den tatsächlich das geistige Leben beherrschenden Mächten. Die Atheisten sind immer gläubiger (oder auch abergläubischer), als sie zugeben, und die Gläubigen meistens ungläubiger, als sie wissen – beides nicht im Sinn eines Werturteils, sondern einer Tatsache verstanden. Wie sich die im Bewußtsein verdrängte Religion im Unbewußten manifestiert, hat Jung gezeigt. Vgl. zum Beispiel den interessanten Fall, den er in «Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten» (S. 24 ff.) erzählt.

doch unverkennbare Spuren dieses Urgeheimnisses, in dem der Mensch seinen Ursprung hat, lebendig. Denn jenes «Wort, das im Anfang war» ist auch das «Licht, das jeden Menschen erleuchtet». Darum ist die Religionsgeschichte, was immer sie sonst noch sein mag, doch auch und vor allem: Zeugnis der – wenn auch verkehrten – Gottesbeziehung. Sie zeugt davon, daß der Mensch von Gott nie loskommt, sondern – mitten in seiner Flucht vor Gott – sich ihm immer wieder zuwenden muß; und daß der Mensch, auch wenn er in seiner Abwendung von Gott das Bild seines Wesens verkehrt, auch in diesem verkehrten Bild noch eine Erinnerung an den Ursprung bewahrt, die in ihm und seinem Leben sich wirksam erweist. Das ist die biblische Lehre, daß zwar der Mensch, durch die Abkehr, «ferne» wird, daß aber Gott selbst «nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, sondern in ihm leben und weben und sind wir»¹. «Was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart»². Er hat sich an den Menschen «nicht unbezeugt gelassen». Aber sie «haben», was er ihnen zeigt, in Götzen «verkehrt»³.

Auch die greulichste Götterfigur sagt darum noch etwas vom Geheimnis des Heiligen, und der abscheulichste Kultus noch etwas davon, daß wir von Gott für Gott geschaffen sind⁴. Darum entspringt immer aus der Religion – trotz aller Unsittlichkeit, die in ihr daheim sein mag – das Bewußtsein heiliger Bindung und Verbundenheit, das das Leben zum menschlichen macht; darum ist nach dem Wort eines Ungläubigen die Religion, was immer sie sein mag, die Seele jeder Kultur, und wo sie stirbt, verweist die Kultur zur bloßen Zivilisation und Technik (Spengler).

¹ Apg. 17, 27f.; 14, 17.

² Röm. 1, 19.

³ Röm. 1, 23.

⁴ Diese Dialektik der Religionsgeschichte, die der Dialektik des natürlichen Menschen überhaupt entspricht, hat – in Abhängigkeit von Karl Barth – Joh. Witte («Die Christusbotschaft und die Religionen») verkannt. Er beruft sich dafür mit Unrecht auf Luther, der, wie gerade die von Witte angeführten Zitate zeigen, diese Dialektik erkannt und anerkannt hat. Gerade der Götzte ist für Luther ebensowohl Beweis von der allgemeinen Offenbarung Gottes als von der sündigen Verkehrtheit der Menschen. Verkehren heißt nicht annihilieren. Darin, daß der Mensch immer entweder Gott oder Abgott haben muß, zeigt sich gerade das «theologische» Sein des Menschen.

3. DIE MANIFESTATIONEN DES GEGENSATZES UND «DAS ELENDE DES MENSCHEN»¹

Es gibt keinen stärkeren «Beweis» für die Tatsächlichkeit und Tiefe jenes Gegensatzes, den wir die Ursünde nannten, als die Selbstvergottung des Menschen. Nur selten kommt diese innerste Tendenz unseres *cor incurvatum in se ipsum* zur bewußten und eingestandenen Manifestation. Die Formel «Gott und Ich ist eins» bezeichnet einen «Höhepunkt» der mystischen Religiosität. Sie setzt eine völlige Loslösung von der konkreten Erfahrungswelt voraus. Denn in dieser Erfahrungswelt bietet sich dem Menschen wenig Anlaß, sich mit dem Allmächtigen zu verwechseln. Was der Mensch zunächst erlebt, ist seine Ohnmacht und Nichtigkeit. Das Ende seines faustischen Erkenntnisweges ist «und sehe, daß wir nichts wissen können», *ignoramus ignorabimus, docta ignorantia*, die Verzweiflung an allem Erkennen – nicht bloß an seiner Vollendbarkeit –, die Skepsis.

Was wissen wir eigentlich, wenn wir nicht das Ganze wissen? Was ist eine Erkenntnis, die sich sofort in neue Problematik verwandelt? Ist unser Erkenntnisfortschritt etwas anderes als das Vorwärtsgehen auf einer treibenden Eisscholle, von der wir nicht wissen, woher sie kommt, und wohin sie fährt? Etwas anderes als das ziellose Vorwärts des ewigen Juden?

Gewiß, unsere Erkenntnis bewährt sich in technischer Brauchbarkeit, sie dient uns dazu, die Kräfte der Natur uns dienstbar zu machen. Unsere Erkenntnis reicht so weit, daß wir uns in der Welt der Tatsachen praktisch orientieren können. Aber heißt das: erkennen? Wissen wir, was ein Atom ist, was Stoff oder Kraft, was Raum oder Zeit, was Leben oder Impuls ist? Wohl ist die Fortbewegung der Erkenntnis «einsinnig» in ihrer Richtung, wir sind, ein für allemal, über das Weltbild der Antike «hinaus». Aber wo wird das nächste Jahrhundert sein? Und

¹ Die «*misère de l'homme*» ist ein Hauptthema der «*Pensées*» von Pascal; aber für ihn ist, im Unterschied zu Barth und seinen Nachfolgern, diese *misère* ein dialektischer Begriff: «la misère se concluant de la grandeur et la grandeur de la misère» (416). «L'homme connaît donc qu'il est misérable ... mais il est bien grand puisqu'il le connaît» (ebenda). «Toutes ces misères-là mêmes prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misère d'un roi dépossédé» (398). Das Wissen um diese Dialektik ist es, was Pascal von Montaigne unterscheidet.

ist nicht aller Erkenntnisfortschritt zugleich eine zunehmende Entfremdung von der Wirklichkeit? Ist nicht die Abstraktion, die uns die Dinge dienstbar macht in der Technik, zugleich das, was uns von der Intimität des Naturerkennens trennt, die der Primitive, der Künstler, das Kind hat? Weiß nicht der schlichte Mensch besser, was Wasser und Feuer ist als der Gelehrte, der uns die Formel dafür angibt?¹ Und weiter – sind nicht gerade die, die am meisten wissen, am ehesten geneigt, der völligen Skepsis zu verfallen, da mit jedem neuen Wissen das Rätsel: «Was ist das, das ist?» nur noch größer geworden ist? «Und sehe, daß wir nichts wissen können» ... Ist nicht vielleicht gerade das, was der Stolz unseres Erkennens ist, die Objektivität, zugleich das, was uns am radikalsten von der Wirklichkeit trennt? Der ganze Wissensfortschritt der Neuzeit hat uns der wesenhaften Wahrheit nicht nähergebracht, sondern uns erst recht ins Dunkel des Nichtwissens, des Nichtdurchsehens, des Nichtzuhauseseins geführt. Weiß nicht vielleicht am Ende ein braver Spatz doch mehr vom Naturgeheimnis als wir Klüglinge? O Ironie des *homo sapiens*, o Tragikomik des Menschen, der sich mit Gott verwechselt!

Aber die *misère de l'homme* wird nicht nur im Erkennen offenbar. Der *schöpferische* Mensch ist heute so weit, daß er die Geschichte vom Zauberberlehrerling als die seine verstehen lernt. Er gerät in äußerste Lebensgefahr durch all die dienstbaren Geister, die er sich selbst schuf; die tausendfache Verstärkung seiner Sinnesorgane, seiner Hände und Füße durch die Technik hat ihn nicht wirklich reicher, auf keinen Fall glücklicher und freier gemacht². Er ist der Sklave seiner eigenen Maschine geworden, er muß sie – o Ironie! – «bedienen» (Haecker)³, muß für sie leben, nach ihrer Eigengesetzlichkeit muß das menschliche

¹ Es ist vor allem die erkenntnistheoretische Romantik, die auf diese Wirklichkeit verfälschende Einseitigkeit der begrifflich rationalen Erkenntnis hinweist. Vgl. Bergson, «Evolution créatrice», «Introduction à la métaphysique». Dahin gehört auch Schelers emotionale Erkenntnislehre, grundsätzlich auch Nietzsche (vgl. «Wille zur Macht», III, «Wille zur Macht als Erkenntnis»), obschon er tatsächlich vom intellektualistisch positivistischen Wirklichkeitsbild seiner Zeit nicht loskommt. Ebenso H. Kutter, «Das Unmittelbare».

² Kaum jemand hat darüber Bedeutenderes gesagt als Berdiajew in seinem Buch: «Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit» und in seinen tiefsinnigen «Cinq méditations sur l'existence».

³ Th. Haecker, a. a. O., S. 37.

Leben sich richten. Während die Menschheit sich räumlich hundertmal näher gerückt ist, ist sie sich innerlich im selben Maßstab fremder und in sich zerrissener geworden.

In der Sphäre des kulturellen, des eigentlichen Schaffens, ist das weniger massiv fühlbar, aber vielleicht noch gefährlicher. Der Aufschrei: «der Geist Widersacher der Seele» ist nicht von ungefähr, die Flucht in die Primitivität ist nicht bloß eine sozusagen natürliche Ermüdungserscheinung, sondern tiefe Verzweiflung an diesem ganzen geistigen Treiben, das wir Bildung, Kunst, Kultur nennen. Der Intellektuelle, der Kulturträger ist irgendwie wesentlich ein Menschenfeind, weil er das eigentlich Menschliche durch ein System geistiger Werte oder Güter verdeckt, vergewaltigt, zerstört. Sollte Ferdinand Ebner unrecht haben, wenn er diese ganze Geistigkeit als einen bloßen «Traum vom Geist»¹ bezeichnet? Sehen wir es denn nicht immer wieder, daß diese Geistigkeit irgendwie lebensuntauglich macht? Wir sehnen uns nach dem Einfachen, nach dem ganz Natürlichen. Aber es ist, als ob der Mensch, er allein, dazu verdammt wäre, das Einfache und Natürliche nie zu finden. Jedes Kaninchen kann leben – kann sein richtiges Kaninchenleben in aller Selbstverständlichkeit ausleben: der Mensch kann es nicht, er ist als Kulturwesen, von allem Anfang an mit einer Art Verrücktheit behaftet, die alle Versuche zur Selbstverständlichkeit und harmlosen Daseinsfreude mißlingen läßt.

Ob wir dabei den Menschen als Individuum nehmen oder als Gemeinschaftswesen, bleibt sich gleich. Seit es Geschichte gibt, ist das ihr Thema: der Gegensatz von *Individualismus und Kollektivismus*, von Freiheit und Autorität, von Selbständigkeit und Einordnung, von Raubtierwesen und Herdentierwesen. Jede Bewegung, die dem Einzelnen zu seinem Recht verhelfen will, artet in Libertinismus und Gemeinschaftsauflösung aus – die Athener haben wohl gewußt, warum sie Sokrates den Giftbecher trinken ließen; und jede Reaktion, die die Gemeinschaft, die Autorität, die Ordnung, das Ganze gegenüber der Willkür und dem Egoismus des Einzelnen zur Geltung bringen will, artet in Unterdrückung, Gewalttat und stumpfe Geistlosigkeit aus. Die Freiheitsbewegungen, hinreißend in ihrem Anfang und großartig in ihren Führern, zersetzen die Gemeinschaft, und die Gemeinschaftsbewegun-

¹ Ferdinand Ebner, «Das Wort und die geistigen Realitäten», S. 20.

gen, anfänglich von einem tiefen Pathos der Verantwortlichkeit und des Dienstes getragen, zerstampfen den Einzelnen und sein Recht. Nicht die Betrachtung der Naturvorgänge, sondern die Vertiefung in diese Tragik der Menschengeschichte ist die Schule des Pessimismus, der Verzweiflung am Menschen und seiner Bestimmung.

Der Mensch hat ein *Gewissen*, von dem eine optimistische Aufklärung behauptet hat, es sei die Stimme Gottes. Was hat dieses Gewissen den Menschen nicht schon alles geboten! Die Blutrache so gut wie die Inquisition mit ihren Foltern und Feuern, die Anarchie so gut wie die Tyrannis, die zynische Offenheit so gut wie die diplomatische Lüge berufen sich alle auf diese «Gottesstimme». Hat es größere Menschenquäler gegeben als die Gewissenhaften, die Moralisten, die «Pharisäer-der-Idee?»¹ Aller triebhafte Sadismus ist harmlos gegenüber der Grausamkeit des Doktrinarismus, der der Idee, dem Prinzip, der «großen Sache» alles menschliche Glück, Recht, Freiheit, Herz opfert. *Fiat justitia, pereat mundus!* Das göttliche Sittengesetz in uns – was für ein Hochmut, was für ein Gottheitswahnsinn ist gerade aus dieser Quelle emporgestiegen! Was ist schlimmer, das Chaos der Unsitte und Unsittlichkeit oder die Sklaverei der Sitte und die Lebensfeindlichkeit der Moral? Was ist furchtbarer, der moralisch Verkommene, der «Zöllner», oder der moralisch Gerechte, der «Pharisäer»?

Die Humanität: Tummelplatz der Dämonen, der menschliche Geist: Arsenal der Werkzeuge der Lebenszerstörung. Wie ohnmächtig ist die menschliche Vernunft im Aufbauen, wie allmächtig im Zerstören! Mit ein paar Bomben zerstört der Mensch in ein paar Sekunden das Werk von Jahrhunderten, und niemand weiß, ob nicht ein nächster Krieg bestimmt ist, in wenigen Tagen die Kultur der Jahrtausende wegzufegen, für immer. Nicht die tierischen Triebe, sondern *der Geist* des Menschen ist der Ursprung alles Bösen, derselbe Geist, der schafft, baut, forscht, strebt, der die Wahrheit sucht und die Gerechtigkeit liebt, der nach Liebe und Gemeinschaft sich sehnt, dieser selbe Geist, dieses selbe «heilig-glühend Herz» ist der feurige Schlund, aus dem alles dämonisch Verderbliche stammt.

Derselbe Geist, der die Gottheit verehrt, ist es auch, der vor ihr flieht. Was ist die *Religionsgeschichte* anderes als die Geschichte davon,

¹ Hermann Kutter, in seiner kleinen Schrift «Ich kann mir nicht helfen ...».

wie der Mensch sich mit dem Gott, den er nun einmal nicht loswerden kann, möglichst billig abzufinden sucht? Weit hinter aller bewußten Motivation liegt dieser Ursprung der religiösen Vorstellungsbildung¹. Kein Mensch ist sich bewußt, durch seinen pantheistischen Gottesgedanken dem lebendigen Gott, dem Herr-Gott sich entziehen zu wollen – und doch ist es so. Aus dem Unbewußten steigen die religiösen Symbole und auch die eigentlichen Gestaltungskräfte des metaphysischen Denkens herauf. Aber das Unbewußte ist ja nicht ein Etwas, dem der Mensch ausgeliefert ist. Auch das Unbewußte gehört zu dem, was der Mensch zu verantworten hat – mag es auch, wie die Ursünde, hinter allem liegen, über was wir geistig verfügen, mag es auch für uns den Charakter einer schicksalhaften Gegebenheit haben.

Mannigfaltig sind die Fluchtwege, auf denen sich der Mensch, der schuldig geworden ist, dem Blick Gottes zu entziehen sucht. Ihre Gesamtheit heißt: die Geschichte der Religionen, ihrer Kulte und ihrer Mythologien. Ihr Prinzip: Weltvergottung, sei es in der primitiv vorstellungsmäßigen Form des heidnischen Polytheismus oder in der begrifflich abstrakten Form der pantheistischen Metaphysik; oder aber das Gegenteil: die Weltentmächtigung Gottes, das ohnmächtige, entthronte, kaltgestellte Gottwesen, die gestürzte Götterdynastie, der schattenhafte Urhebergott, der Schöpfergott des Deismus, der «nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe», und endlich der Atheismus, der kurzweg erklärt, «Gott ist tot» (Nietzsche), der sich einbildet, mit seiner theoretischen Gottesleugnung sich Gottes entledigt zu haben. Es wäre eine Aufgabe von mehr als bloß theoretischem Wert, eine christliche Mythologie oder Idologie, eine Lehre von der Götzenbildung vom Gottesglauben aus zu schreiben². Paulus hat im ersten Kapitel des Römerbriefes die Grundzüge einer solchen christlichen Lehre von der Götzenerschaffung entworfen. Der Götze

¹ Das ist das relative Recht der naturalistischen Religionstheorie – Hume, Spencer, Comte, Feuerbach – bis zu Freuds «Die Zukunft einer Illusion». Jungs Religionspsychologie rechnet mit einer metaphysischen Tiefe, die sich im kollektiv Unbewußten erschließt; aber sie sieht ebenso einseitig nur die Hinterseite, die nur allzu durchsichtige Triebseite der Religion, wie der Idealismus nur die Vorderseite sieht. Vgl. meine «Religionsphilosophie» (S. 64 ff.) und meine Schrift «Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen», 1931.

² Schellings «Philosophie der Mythologie» kann dafür keinen Ersatz bilden, soviel von ihr auch heute noch zu lernen ist; denn ihr Ausgangspunkt ist eben letztlich doch

entsteht durch die Abwendung vom Schöpfer und der Übertragung der Verehrung, die ihm gebührt, auf die Kreatur. Das Motiv dieser Abwendung und falschen Hoheitsübertragung ist die Undankbarkeit und der Ungehorsam. Es ist dem Menschen so viel bequemer, Götzen zu haben als Gott. Auch wo der Götze Großes verlangt, fordert er nicht den Menschen selbst; auch wo man dem Gotte alles opfert, will man wenigstens damit seine Huld verdienen. Und wiederum: Wo der Gott oder die Götter völlige Gewalt über den Menschen gewinnen, da gerät der Mensch in unfreie, dämonische Abhängigkeit, die die Verantwortlichkeit auflöst. Auch der Pantheismus, der Deismus und der Atheismus, diese abstrakteren, reflektierteren Mythologien sind ebensoviele Ausflüchte vor dem Anspruch Gottes.

Der Götze hat unendlich viele Gesichter, er kommt in der Einzahl vor und in unendlicher Vielzahl, in personhafter und ganz unpersönlicher Gestalt, als transzendenter Begriff oder auch als verabsolutierte, nicht als solche bewußte Endlichkeit. Immer aber ist der Götze eine Macht, der der Mensch hörig ist, ohne ihr doch recht verantwortlich zu sein – «von den Götzen hingerissen», sagt Paulus¹ –, eine Macht, die bindet, ohne frei zu machen, oder die freiläßt, ohne zu binden, die man nicht recht lieben und doch auch nicht recht – im Sinn der Ehrfurcht – fürchten kann. Der Götze ist immer verweltlichter Gott und vergöttlichte Welt, ein vermenschlichter Gott, der doch nicht richtig menschlich, ein vergöttlichter Mensch, der doch nicht richtig göttlich ist. Er ist immer dem Teufel ebenso ähnlich wie dem wahren Gott, er ist nie gleichzeitig der Heilige und der Barmherzige, der Absolute und der Persönliche, der Herr über alles und der gute Hirte, der sein Leben läßt für seine Schafe. Der Götze ist immer – und das umschreibt sein Wesen am vollständigsten – die ins Unbedingte projizierte eigene Gottlosigkeit des Menschen, ob dieser Götze nun Zeus, All-ich, All-eins, Nichts – oder auch «die» Vernunft, «die» Kultur, «der» Mensch, «die Menschheit», «die ideale Gesellschaft» oder wie immer heiße. Wie man in den Bergen am Abend plötzlich auf einer Nebel-

nicht der des christlichen Glaubens, sondern der einer mehr oder minder dualistischen Gnosis. Eine bedeutsame Korrektur Schellings bietet E. Reisner, «Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht», 1929, S. 208 ff.: «Das mythische Vergangenheitsbild». ¹ 1. Kor. 12, 2.

decke unter sich sein eigenes phantastisch vergrößertes und verzerrtes Bild sieht – so ist der Götze mein gottloses Ich, projiziert auf die Ebene des Unbedingten und verzerrt im Nebel meiner phantastisch gewordenen Vorstellungskraft. Vom Götzen ist es wahr, daß ihn der Mensch nach seinem Bilde schafft. Aber eins wollen wir nie vergessen: daß er das kann und daß er das muß, das hat er von Gott.

Greif heraus aus dem Menschenleben, was du willst: du greifst ein Produkt der Urverkehrung, der Ur-sünde! Aber indem du Sünde siehst, siehst du das Ebenbild Gottes. Nur wo es *imago Dei* gibt, gibt es *peccatum*, die Sünde selbst ist Zeugnis des göttlichen Ursprungs des Menschen. Auch wo der Mensch titanisch gegen Gott sich aufbäumt und ihn mit großartig-frecher Gebärde «abschafft» oder sich zum Gott macht, auch da schaut hinter der menschlichen Verkehrung das Gottesbild selbst hervor. Der Mensch könnte nicht gottlos sein ohne Gott; er könnte nicht Gott fluchen, wenn er nicht zuerst von Gott geliebt wäre. Der Zorn Gottes, unter dem der götzendienerische, sündig verkehrte Mensch steht, ist nichts anderes als die göttliche Liebe, die dem gegen Gott Gewendeten zur Gegenmacht geworden ist. Der Zorn Gottes ist die Liebe Gottes, so wie der von Gott abgewendete, entgegengekehrte Mensch sie erfährt, wie er sie dank der Heiligkeit Gottes erfahren muß und erfahren soll.

4. DIE MANIFESTATIONEN DES WIDERSPRUCHS ALS SOLCHEN

a) Der Widerspruch der Anschauungen und der Versuch der Synthese

Der Widerspruch im Menschenwesen ist so offenbar, daß es kaum eine Möglichkeit gibt, ihn nicht zu sehen. Die Manifestationen dieses Widerspruchs sind darum Phänomene, die jedermann kennt und die jedermann, der darüber nachgedacht hat, irgendwie mit dem Widerspruch im Menschen in Zusammenhang bringt. Was wir von der christlichen Erkenntnis des Menschen aussagen, ist nicht dies, daß es solche Phänomene des Widerspruchs gebe und welche es seien, sondern daß diese jedermann bekannten Phänomene *den* Widerspruch manifestieren, von dem wir als Christen sprechen und der einzig im strengen Sinn Wider-

spruch heißen kann. Der Widerspruch, von dem wir hier reden, ist das Zusammenbestehen der göttlichen Schöpfungsbestimmung und des Gegensatzes dazu in der sündigen Selbstbestimmung des Menschen. Also nicht die Binsenwahrheit, daß jeder «kein ausgeklügelt Buch», sondern ein «Mensch mit seinem Widerspruch» sei, nicht die Tatsache eines «niedrigeren und eines höheren Ichs», der «zwei Seelen, ach, in meiner Brust», sondern dieser bestimmte Widerspruch von Schöpfungsursprung und Sünde ist hier als das, was in den Manifestationen erscheint, vorausgesetzt.

Das Nächstliegende ist die Tatsache, daß der Mensch sich selbst nicht mehr einheitlich verstehen kann. Sofern er aber doch als Wissenschaftler, als Philosoph, als Denker, nach einer einheitlichen Deutung strebt, erzwingt er diese Vereinheitlichung durch Übersteigerung der einen und Unterschlagung der anderen Wesensseite des Menschen. Seit Jahrtausenden ringen miteinander die idealistische und die materialistische Auffassung vom Menschen¹. Der *Idealismus* geht von der Vernunft, vom Geist aus und betrachtet die Leiblichkeit, die sinnlich materielle Natur des Menschen als ein Akzidens, etwas, was das «Wesentliche» des Menschen nicht betrifft. Er sieht nur die *grandeur de l'homme*, alles das, was seinen göttlichen Ursprung andeutet; aber darum, weil er die sinnliche Natur nicht zum eigentlichen Menschenwesen rechnet, wird ihm überhaupt die Grenze zwischen menschlichem und göttlichem Sein fließend. Der «intelligible Mensch» wird mit der reinen göttlichen, autonomen Vernunft identifiziert, der Geist des Menschen – oder die Vernunft des Menschen – ist die göttliche Weltvernunft selbst. Die häßlichen Zutaten, die «von unten» kommen – wie, darüber gibt es seit Platos Seelenmythus im Idealismus die verschiedensten Theorien – vermögen nicht, dieses herrliche Bild vom Menschenwesen zu verdunkeln. Der Mensch ist göttliches Wesen².

¹ Eine christlich-dialektische Lehre von den nicht christlichen Gott-Mensch-Welt-Auffassungen schwebte bekanntlich Pascal vor; er hat sie in seinem Gespräch mit de Saci skizziert. Eine reichere, aber sachlich gleichgerichtete Dialektik des außerchristlichen Seinsverständnisses bietet Kierkegaards ganzes Werk – vom «Entweder-Oder» und den «Stadien» bis zur «Krankheit zum Tode».

² Die in England immer noch vertretene Synthese von Christentum und Idealismus – auf dem Kontinent zum letztenmal von Eucken versucht – kommt zustande durch eine abschwächende Zusammenfügung des genuinen Idealismus und des genuinen christlichen Glaubens, so etwa in den Werken des Deans of St. Paul, Inge.

Umgekehrt sieht der *Materialismus* in der sinnlichen, materiellen Natur des Menschen das «Eigentliche», während der sogenannte Geist nur ein Epiphänomen des materiellen Lebensprozesses ist. Der Mensch ist wesentlich dasselbe wie das Tier, seine Triebe so gut wie seine physisch-psychische Organisation sind dieselben, nur daß durch die besondere Entwicklung seines Großhirns und des Zentralnervensystems der Lebensprozeß hier neue Möglichkeiten der Differenzierung gewinnt. Aus solcher Differenzierung ist die sogenannte Kultur zu verstehen, als ein irgendwie biologisch notwendiger Überbau der Vitalfunktionen. Das Geistige ist eine Art Regulator für den möglichst ungestörten Ablauf des Lebens dieses hochentwickelten Tieres, das eben um seiner Eigenart willen besonderer Schutzvorrichtungen bedarf.

Der Mensch ein Gott, der Mensch ein Tier – das sind auch heute die beiden miteinander streitenden Theorien über den Menschen, jede, besonders die idealistische, mannigfaltig modifiziert, verfeinert, aber beide in ihren Grundzügen unverkennbar. Beiden gemeinsam aber ist dieses: daß sie den Menschen von einem unpersönlichen Etwas her verstehen, sei es vom «Geist-überhaupt», sei es von der «Natur-überhaupt», und daß sie darum beide am Entscheidenden, an der Verantwortlichkeit vorbeigehen. Der Materialismus deutet die Verantwortlichkeit in einen altruistischen, gattungserhaltenden Trieb um; der Idealismus macht aus ihr die Selbstverantwortung des Geistes vor sich selbst¹. Weil sie beide den Ursprung im Wort nicht erkennen oder anerkennen, können sie auch die Existenz-in-Verantwortlichkeit, das Sein-in-personaler-Verantwortung, also die Bestimmung zur Liebe nicht erkennen. Darum aber müssen sie auch die Tatsache der Sünde, des Bösen und der Schuld, umdeuten, sei es als Entwicklungs- oder Anpassungsstörung oder als Irrtum, verursacht durch die Verdunkelung des Geistes von seiten des

¹ Die ernsthafteste Annäherung an den Begriff echter Verantwortlichkeit bietet Kants kategorischer Imperativ; aber auch er löst sich, durch den Begriff des intelligiblen, autonomen Ich letztlich in du-lose Selbstverantwortlichkeit auf, wobei man aber nicht einmal sagen kann, daß das empirische Ich dem intelligiblen Ich verantwortlich sei; denn das empirische Ich ist gerade der Verantwortlichkeit nicht fähig, weil es kausal determiniert ist. Noch schwerer fällt es Fichte, eine Verantwortlichkeit zu konstruieren; an ihre Stelle setzt er zunächst das Bewußtsein der Freiheit, sodann die Forderung der Freiheit als Autonomie (vgl. zum Beispiel Fichte, «System der Sittenlehre», Werke, Medicus, II, S. 401 ff.). In Heideggers Terminologie: das Existenzideal der Eigentlichkeit.

physischen Triebes und der sinnlichen Wahrnehmungen. Also entweder physische Hemmung des Geistes oder organisch-funktionelle Störung des Lebensprozesses. Weil der Mensch in seiner Selbsterkenntnis das Zentrum, das Geschaffensein im Wort Gottes verfehlt, bricht ihm alles auseinander und versucht er das Auseinandergebrochene mit künstlichen, gewaltsam abstrakten Schemata wieder zusammenzufügen.

Der Gegensatz der Anschauungen aber geht von da aus auf das Ganze, auf die Gesamtweltanschauung über. *Weltanschauung* ist das, was man haben muß, wenn man keinen Glauben hat. Man hat entweder Weltanschauung oder Glauben, das heißt, man versteht die Existenz entweder in Verantwortung oder aber theoretisch. Die Weltanschauungen lassen sich wiederum in Gegensatzpaaren aufreihen: Materialismus – Idealismus, Pantheismus – Deismus, Rationalismus – Sensualismus, Dogmatismus – Skepsis, Monismus – Dualismus (Pluralismus) usw. An Versuchen der Synthese fehlt es natürlich nicht; aber die Geschichte der Philosophie zeigt uns, daß die Synthesen immer schwächer waren als die einseitigen Systeme. Offenbar ist auf dem Boden der Theorie die Synthese nur durch eine Zusammenbiegung, durch Kompromiß der beiden Ausgangsprinzipien möglich. Wohl die großartigste Synthese ist die des Hegelianismus, die aber eben – sonst wäre sie nicht so großartig – keine eigentliche Synthese ist, sondern die stufenweise Überwindung der Gegensätze durch die Dialektik des Geistes, die Darstellung aller Antithesen als Scheingegensätze, als Entwicklungsphasen des einen Geistes. Der letzte Gegensatz, der hier zu überwinden ist, ist der zwischen dem endlichen (menschlichen) und dem absoluten göttlichen Geist, und die Überwindung geschieht, nach Hegel, im religiösen Bewußtsein, im Bewußtsein der Wesenseinheit mit Gott, im Vollzug des Grundgedankens der spekulativen Mystik. Diese scheinbare Synthese entpuppt sich also als absoluter Idealismus, als nächster Geistesverwandter der indischen Identitätsmystik. Diese «Lösung» ist also nur dadurch möglich, daß man letztlich doch den Widerspruch im Menschen als einen Schein erklärt, als etwas, das im Licht einer höheren Betrachtung gesehen kein Widerspruch ist, sondern verschiedene Etappen einer geistigen Entfaltungsbewegung. Wo das Denken das letzte Wort hat, da wird man mit dem Widerspruch fertig; denn das Denken ist darauf aus, um jeden Preis den Widerspruch aus der Welt zu schaffen.

Wie der Teufel das Kruzifix, so fürchtet das Denken den Widerspruch. Es ruht nicht, bis es ihn beseitigt hat¹. Das ist die Lüge im Denken, das ist, so könnte man auch sagen, die verzweifelte Selbstbehauptung des Menschen in seinem Denken, daß er den Widerspruch, in dem er lebt, leugnet, indem er das Denken so weit treibt, bis der Widerspruch verschwunden ist².

*b) Die Anerkennung und Deutung des Widerspruchs
im außerchristlichen Denken*

Aber nicht immer «gelingt» das dem Denken. Es gibt nun einmal Menschen, die sich durch keine Künste des Denkens den Widerspruch ihrer Existenz, den sie erfahren, den sie erleiden, in dem sie sich irgendwie schuldig wissen, wegreden lassen. Eine solche tapfere Art ist der Religion Zarathustras eigen. Der Widerspruch von Licht und Finsternis, Gut und Böse, Lüge und Wahrheit ist ihr das Urdatum, vor das wir gestellt sind. Er ist auf zwei Urmächte zurückzuführen, den guten und den bösen Gott, aber doch so, daß der Mensch für das Böse mitverantwortlich ist. Die Überwindung des Gegensatzes kann nicht durch eine Theorie, eine Erklärung irgendwelcher Art geschehen, sondern nur durch die Tat, und zwar nur durch die Tat des guten Gottes, an der aber der Mensch durch seine guten Taten mitbeteiligt sein muß. Eine ganz und gar mannhafte Auseinandersetzung mit der Tatsache des Widerspruchs! Wenn etwas in der Religionsgeschichte Anspruch darauf erheben könnte, eine «Parallele» des Christentums genannt zu werden, dann sicher diese dualistisch-ethische Eschatologie Zarathustras. Und

¹ Selbstverständlich ist die Beseitigung des Widerspruchs Aufgabe, ja ethisches Postulat für das Denken; aber dieses formale Postulat ist begrenzt durch das materiale: Wirklichkeitsrespekt, das, was wir das «erfahrungskritische Postulat» nannten. Der Monismus des Nur-Denkens vergewaltigt die Wirklichkeit, vor allem die Urwirklichkeit: das Gegenüber von Du und Ich.

² Es ist die große philosophische Tat Kierkegaards, den Gedanken der Kontingenz (der Nicht-denkbarkeit) und des Widerspruchs als Existenzwiderspruch gegen Hegel geltend gemacht zu haben. Hier hat Grisebach eingesetzt und den Zusammenhang von Idealismus und Identitätsprinzip nachgewiesen. Aber Kierkegaard hat deutlicher erkannt, daß beides, Kontingenz und Widerspruch, nur im christlichen Glauben (Schöpfung, Sünde) richtig erfaßt werden kann, während Grisebach sich immer wieder dem Gedanken einer neutralen Philosophie hingeeben hat (zuletzt in seiner Schrift «Freiheit und Zucht»).

doch liegt der Unterschied auf der Hand. Der Mensch steht erst *vor* der Entscheidung, der Widerspruch geht noch nicht durch sein Wesen hindurch, er kann darum kraft seines guten Einsatzes den Widerspruch, der im Kosmos ist, als ein selbst Unversehrter heilen helfen. Er bedarf selbst der Heilung nicht, er bedarf nicht der *restitutio imaginis*, sondern nur der Anspannung seiner gottgegebenen Kräfte. Der Widerspruch geht wohl durch die Welt, aber nicht durch den Menschen¹.

Anderer Art, vielleicht tiefer, ist der platonische Seelenmythus, der seinerseits wieder mit der tragischen Auffassung verwandt ist. Der Widerspruch geht allerdings durch das Menschenwesen hindurch, er ist auch Folge eines «Sündenfalles». Dieser Sündenfall aber ist nicht etwa eine Rebellion gegen den Schöpfer und die Emanzipation von der Gebundenheit an ihn, sondern sie ist der Sturz aus der himmlischen Welt, der durch «das schlechte Pferd» am Doppelgespann, durch die sinnliche Natur verursacht wurde. Was der genaue Sinn des platonischen Mythus ist, ist schwer zu sagen²; aber sicher ist das eine, daß der Sturz aus der himmlischen Welt durch die sinnliche Natur bedingt ist, das heißt, daß für das Böse die Sinnlichkeit verantwortlich gemacht wird. Zuletzt läuft die Auskunft eben doch auf die bereits genannte idealistische hinaus, daß der Widerspruch nicht den Geist selbst betrifft, sondern davon herkommt, daß dem edlen Geist das unedle Teil, die Sinnlichkeit oder Leiblichkeit, beigegeben ist. Der Geist ist das Opfer der sinnlichen Verführung. Es handelt sich also nicht um einen tathaften Widerspruch, Trotz, Auflehnung des Menschen wider den Schöpfer, sondern um eine fatale Zusammensetzung der menschlichen Natur.

Das Größte und Tiefste, was außerhalb der Bibel über den Widerspruch gesagt wurde, ist die griechische Idee der tragischen Schuld. Der Mensch gerät in schuldhaften Gegensatz zum Gotteswillen, aber diese Schuld ist sein Fatum. Wie ein Blinder fällt er in sie hinein³, nicht wis-

¹ Vgl. Lommel, «Die Religion Zarathustras, nach dem Awesta dargestellt», 1930.

² Rohdes Auslegung scheint mir die sachgemäßeste zu sein: die präexistente Seele stürzt in die materielle Welt hinunter wegen einer «Schwächung des erkennenden Seelenteils». «Es ist also nicht wie bei Empedokles ein religiös-sittliches Vergehen, was zur Verkörperung der Seelen führt, sondern ein Verlust an Intellekt, ein intellektueller Sündenfall.» Vgl. Rohde, «Psyche», II, S. 271 ff.

³ «Diese Schuld ist nicht moralische Schuld eines die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse besitzenden Menschen, sondern ist Verblendung, die zuletzt mit seiner Existenz gegeben ist. Der Mensch muß schuldig werden ... Aus der Begrenztheit des mensch-

send, nicht wollend, ein Spielzeug des Zufalls, ein Opfer der «tragischen Verknötung der Umstände». Darum hat man Mitleid mit dem so tragisch schuldig gewordenen Helden. In diesem Mitleid bemitleidet der Mensch seine eigene tragische Schuld. Das Selbstmitleid und das Tragische sind unzertrennlich verbunden, eben darum, weil die Schuld keine echte, keine selbsterworbene ist. Der Mensch nimmt die Schuld nicht wirklich auf sich, er erklärt sie aus dem Schicksal. Dieser tragische Aspekt kann auch auf den ganzen Kosmos übertragen werden und wird dann zur pessimistischen Lehre vom Weltleid und vom tragischen Weltchicksal.

Mit dieser kosmologischen Disharmonielehre (die dann wieder im subjektiven Idealismus der Brahman-Atman-Spekulation monistisch aufgelöst wird) verbindet sich in Indien in einer für uns unverständlichen Weise eine Lehre, die mit der von der Erbsünde eine gewisse Ähnlichkeit hat: die Lehre vom Karma. Schuld an jedem irdischen schicksalhaften So-sein ist eine frühere vor-irdische Tat des Einzelnen. Jeder ist in seinem früheren Dasein der Bestimmer seines eigenen späteren Schicksals in der Kette der Wiedergeburten. Hier ist schicksalhafter Determinismus und moralischer Indeterminismus in einer merkwürdigen Weise miteinander verbunden. Hinter der Lehre von der Wiedergeburt aber steckt, als ihre Voraussetzung, die indische Grundanschauung vom Nichtseinsollen ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) der physischen, empirischen Welt, und dementsprechend geschieht die Befreiung vom Karma wesentlich durch asketische Selbsterlösung. Die Parallele zur christlichen Erbsündenlehre ist also nur eine scheinbare; denn es fehlt der christliche Grundgedanke, die gute Schöpfung des heiligen und liebenden Gottes¹.

lichen Wissens folgt die menschliche Schuld ... eine mit dem Dasein gegebene Schuld» (Artikel: «ἀμαρτάνω» in Kittels Wörterbuch, I, 300). Zugleich aber findet sich hier eine Erbsündentheorie (Tantalus, Ödipus): «die von den Vorfahren her stammenden Verfehlungen» (Eum. 934) sind es, die Eteokles zum gräßlichen Entschlusse treiben (Rohde, «Psyche», II, 229). Verhängnis und Schuld sind eins.

¹ Die Lehre vom Karma, die mit der vom Samsara (Kreislauf der Geburten) das indische Denken bestimmt, ist sozusagen metaphysischer Moralismus, Lehre von der kosmischen Kausalität der moralischen Verfehlung. Sie ist ebenso unpersönlich wie starr, individualistisch und weltflüchtig. Der Reiß geht nicht durch den Menschen hindurch; der Mensch selbst ist es, der sich aus dem Verhängnis freimacht, insbesondere durch Askese.

Sehr verschieden ist also die Kraft und Treue, mit der die, von allen irgendwie bemerkte Tatsache des Widerspruchs in der menschlichen Existenz festgehalten und gedeutet wird. Aber all diese Lösungsversuche zeigen, so verschieden sie sind, doch das eine: daß der eigentliche Widerspruch, die Sünde, vom Menschen selbst nicht richtig erkannt werden kann. Der Mensch sieht wohl den Riß, aber er sieht ihm nicht auf den Grund. Er steckt zu tief in ihm, um ihn recht erkennen zu können. Er erlebt den Widerspruch mehr unbewußt als ein tatsächliches Zerrissensein, dessen Ursache er nicht weiß. Der moderne Mensch aber, der ihn dank seinem monistischen Denken leugnet, muß ihn desto empfindlicher in dieser unbewußten Weise erleben als Gegensatz zwischen dem Unbewußten und dem Bewußten, gesteigert in der Neurose und in einer letzten Verschärfung, die sich aller bewußten Einstellung entzieht, in der Personspaltung der eigentlichen Geisteskrankheit und des Wahnsinns. Wir dürfen zwar nicht behaupten, daß alle Geisteskrankheit diesen Ursprung habe; daß aber die zunehmende Häufigkeit der Neurosen und Psychosen nicht nur, ja auch nicht in erster Linie, auf der Kompliziertheit des modernen Zivilisationslebens, sondern vor allem auf jener Verdrängung, auf jenem Ausweichen vor dem Widerspruch durch Leugnung, beruht, scheint mir eine nicht leicht zu widerlegende Deutung des Phänomens zu sein, der heutige Psychiater – auf ihre Weise – mehr und mehr zuneigen¹.

c) *Einzelphänomene des Widerspruchs*

Ein solches Grundphänomen, das den Widerspruch anzeigt, ist die *Angst*. Die Bibel lehrt über die Angst, daß sie der Grundzustand des von Gott getrennten, des nicht versöhnten Menschen sei – «In der Welt habt ihr Angst»² –, das Gegenteil jener Gemütsverfassung, die dem Glauben entspricht und als «Frieden haben» bezeichnet wird.

¹ Vgl. Maeder, «Psychoanalyse und Synthese» («Arzt und Seelsorger», Heft 8) und «Die Richtung im Seelenleben». C. G. Jung, «Wirklichkeit der Seele» (namentlich «Vom Werden der Persönlichkeit», S. 180 ff.).

² Joh. 16, 33. Dasselbe, in säkularer Neutralität und darum ohne die Tiefe der Kierkegaardschen Analyse des Angstbegriffes: Heidegger, «Sein und Zeit», S. 184 ff. und S. 266. Nicht die Angst, sondern die Sorge ist für Heidegger die «Grundbefindlichkeit» des Daseins.

Angst ist das Gefühl des Nichtzuhauseseins, der Unheimlichkeit. Diese Angst beherrscht das Leben des Menschen, nicht nur ausnahmsweise und bei gewissen dazu veranlagten Individuen, sondern schlechterdings bei allen Menschen und zu jeder Zeit. Die Angst ist die Luft, in der der Mensch, sofern er ein von Gott getrennter ist, atmet – oder eben nicht atmet. Angst ist die Atemnot – *angustiae* –, die Enge der Seele in ihrer Gottgetrenntheit.

Die meisten Menschen wissen gar nicht, daß sie oder wie sehr sie Angst haben. Ihr Bewußtsein weiß meist nichts von dieser Angst, aber ihre Handlungen zeigen sie an. Ein großer Teil des menschlichen Handelns entspringt dem Streben nach Sicherungen aller Art, also der Angst. Die dem praktischen Leben zugewendete Angst heißt Sorge. Es dürfte schon plausibler erscheinen, die Sorge als Grundhaltung des Menschen auszugeben; aber was ist Sorge anderes als nach Sicherheiten ausspähende Lebensangst? Es ist nicht von ungefähr, wenn der bedeutendste philosophische Anthropologe der Gegenwart die *Sorge* als die eigentliche Daseinsweise des Menschen auffaßt¹. Alle Angst und alle Abwehrversuche der Sorge haben ihren letzten Grund im Tod, in der Tatsache, daß wir auf den Tod hin leben. Nicht nur die ägyptischen Pyramiden, sondern die ganze Zivilisation und Kultur sind ein Versuch, dem Tod zu entrinnen, jenem Tod, der der Sünde Sold ist, das heißt jenem Tod, den wir als mit dem Widerspruch unserer Existenz im Zusammenhang stehend erleben.

Die Lebensangst ist die Art, wie unsere Heimatlosigkeit, unsere Verbannung aus der Heimat uns gefühlsmäßig zum Bewußtsein kommt. Aber ein gut Teil unserer geistigen Kultur besteht darin, diese Angst zu maskieren und zu verdrängen. Wie vieles in unserer «Kultur» ist einfach Schlafpulver gegen die Lebensangst². Am krassesten kommt das zum Vorschein im Gebrauch der chemischen Narkotika. Aber es gibt auch geistige Narkotika, die denselben Zweck, die vorübergehende Vertreibung der Lebensangst, verfolgen und auch erreichen. Eine besondere Form dieser Angst ist das, was Pascal *l'ennui* nennt und was man nicht einfach mit Langeweile übersetzen kann. Richtiger würden wir sagen: das Lebensgähnen, die Lebensöde, die leere Seele, die ihre

¹ Siehe Heidegger, «Sein und Zeit», S. 180 ff., «Die Sorge als Sein des Daseins».

² Vgl. Max Picard, «Die Flucht vor Gott».

Leere fühlt und sie nicht aushalten kann, ohne das Loch irgendwie zu verstopfen¹. Unmißverständlich kommt das zum Ausdruck in unserem deutschen Wort Zeit-vertreib. Die Zeit ist das Grundelement unserer Existenz, sozusagen das Substrat unseres Lebens. Diese Zeit will man – vertreiben! Man hält die Existenz in der Zeit nicht aus, man flieht aus ihr in eine Scheinexistenz, in ein Leben, wo man sich vergessen kann. Nicht nur das meiste in unserem ausgesprochenen Vergnügungsleben, Sport und Spiel, sondern auch ein Gutteil unseres hochgeistigen Kulturbetriebes ist im Grunde nichts anderes als solcher Zeitvertreib, durch den man sich vergessen will; Surrogat, mit dem man die leere Seele zwar nicht sättigen, aber doch füllen kann; Narkotikum, mit dem man den Seelenhunger etwas betäubt. In solchen Beobachtungen bewahrheitet sich jenes herrliche Augustinwort: «Unsere Seele ist unruhig, bis daß sie Ruhe findet, in dir, Herr. Denn du hast uns für dich erschaffen.» Dieses Wort ist der Leitfaden aller wahrhaften Psychologie; ohne ihn verirrt man sich rettungslos im Labyrinth der Seele.

Diese Unruhe der Seele, die nach der negativen Seite hin Angst heißt, heißt nach der positiven Seite hin *Sehnsucht*. Auch die Sehnsucht ist darum wie die Angst Grundzustand unseres Lebens-im-Widerspruch. Ja, in ihr kommt der Widerspruch als Widerspruch vielleicht noch deutlicher zur Erscheinung. Wir könnten uns nicht sehnen, wenn wir nicht von etwas anderem wüßten; wir müßten uns nicht sehnen, wenn dieses andere wirklich unser wäre.

Plato hat die gewaltige Bedeutung der Sehnsucht gesehen. Die Sehnsucht, der Eros, das Verlangen nach der fernen Geliebten, nämlich der göttlichen Wahrheit-Gutheit ist für Plato der Flügel, mit dem sich die Seele zum Ursprung zurückschwingt. Er hat die Sehnsucht richtig erkannt, aber er hat ihr zuviel zugetraut. Der Traum vom Geist – die Ideenschau – ist noch nicht das Leben im Geist. Darum führt auch diese Geistigkeit nicht zum Mitmenschen, zur Liebe, sondern sie trennt

¹ «Rien est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir» (Fr. 131). «Si l'homme était heureux, il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu» (Fr. 170). Die Zerstreuung ist das größte Elend, denn sie hält uns davon ab, den Grund unseres Elends und das wahre Heil zu suchen (Fr. 171).

von ihm und sucht die Einsamkeit, gerade wie die mystische Sehnsucht und die mystische Geistigkeit. Nicht der Weg zurück ist die Sehnsucht, sondern bloß die dunkle Erinnerung an das Verlorene und die vergebliche Hinwendung zu ihm in der Phantasie, im Traum vom Geist. Darum ist die ganze ideelle Geistigkeit, das Produkt der Sehnsucht, als Letztes verstanden, genau so ein Surrogat für das wahre «Brot des Lebens» wie die «Zerstreuung» und das Narkotikum. Die wahre Füllung der Seelenleere kann nur das sein, in dem und zu dem sie geschaffen ist, das Wort Gottes.

Von der Angst und der Sehnsucht aus ließe sich das ganze affektive Leben und von da aus der ganze seelische Mechanismus überhaupt neu verstehen. Die platonische Liebe heißt nicht umsonst *Eros*, das heißt, sie ist nicht umsonst mit dem Wort bezeichnet, mit dem die vermenschlichte Form des Sexualtriebes benannt wird. Die menschliche Erotik ist niemals von der tierischen her zu verstehen, wenn sie auch die Elemente des tierischen Triebes und der tierischen Funktion in sich hat. Sie hat immer ein spezifisch menschliches Element, das Unendliche der Phantasie. Der Mensch sucht immer viel mehr in der geschlechtlichen Liebe, als sie wirklich zu bieten vermag, weil er im *Eros* «das Eigentliche» sucht, das doch niemals im *Eros*, sondern nur in der Liebe ist, in jener Liebe, von der das Neue Testament spricht. Die menschliche Erotik ist zum größten Teil Mißverständnis über die Liebe, darum ewig ungestillte Sehnsucht¹.

Wir sind der Psychoanalyse zu hohem Dank verpflichtet, daß sie uns die gewaltige Bedeutung des *Eros* – und wäre es auch zunächst nur in der eng sexuellen Bedeutung – klargemacht hat. Der *Eros* ist in der Tat mit dem ganzen Leben des Menschen verwoben, er ist nicht nur eine Teilfunktion. Er erstreckt sich vom Niedrigsten bis zum Höchsten. Es ist in gewissem Sinne richtig, zu sagen: Der Mensch ist *Eros*. Dieser Satz ist jedenfalls mindestens so richtig wie der: Der Mensch ist Geist oder Vernunft. Daß Plato beides so eng miteinander verbunden hat, zeigt die unvergleichliche Tiefe seiner philosophischen Konzeption. Wer von den großen idealistischen Systembauern späterer Zeit weiß um diese Grundtatsache? Der Mensch ist so sehr *Eros* – darum, weil er von Gott geschaffen ist in Liebe zur Liebe, und darum, weil er von Gott

¹ Vgl. meine Schrift «*Eros und Liebe*», 1937.

gefallen ist. Der Eros in seiner jetzigen Dynamik ist das Produkt unserer Existenzverwirrung. Es ist nicht Naivität, sondern tiefste Weisheit, was in der Geschichte vom Sündenfall als erste Folge des Ungehorsams erzählt ist. «Da gingen ihnen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren. Darum hefteten sie sich Feigenblätter zusammen und flochten sich Schürzen¹.» Die Selbstverständlichkeit der Geschlechtsbeziehung ist dahin, Scham und Eros zeigen die zerbrochene Ordnung des Ursprungs. Die Bestimmung des Menschen zur Liebe wirkt sich nun in einer verheerenden Dynamik dieser «Liebe» aus, in der er immer suchen muß, ohne doch je zu finden, was er gesucht hat, und was zu suchen er doch, trotz aller Enttäuschung, nicht lassen kann.

Aber es gibt noch eine ganze Reihe von seelischen Erscheinungen, in denen sich der Widerspruch manifestiert, aus denen er nicht bloß indirekt, wie aus den beiden besprochenen, sondern direkt sich ablesen läßt, ja in denen er als Widerspruch zum Bewußtsein kommt: der Zweifel, die Verzweiflung und das böse Gewissen. Der Zweifel – das Wort kommt natürlich von «zwei» – ist die Gespaltenheit der Seele hinsichtlich dessen, was wahr, was gut, was richtig, was gerecht, was «gültig» ist. Er scheint zunächst eine seelische Begebenheit neben anderen zu sein, die eben, wie andere, gelegentlich unter bestimmten Bedingungen auftritt und dann wieder verschwindet. Aber eine genauere Untersuchung lehrt uns ein anderes. Es gibt einen «chronischen» Zweifel – nicht bloß bei jenen seltsamen Individuen, die man «Zweifler», oder etwas gelehrter, «Skeptiker» heißt; sondern der Zweifel ist, bei Lichte besehen, ebenso wie die Angst und die Sehnsucht, ein Grundzustand des menschlichen Daseins in dem Maß, als der Geist wach wird. Die Lebendigkeit des Geistes zeigt sich in der Regsamkeit der Frage. Der lebendige Geist kann gar nicht anders, als alles in Frage stellen. Der «normale Mensch» zweifelt zwar nicht am Einmaleins, auch nicht daran, daß Feuer immer heiß und Blei immer schwer ist und daß auch morgen wieder die Sonne aufgehen wird; aber wo es um die Totalität des Lebens geht, um den Sinn, das Woher und Wohin, das Oben und Unten, das Erlaubte und Unerlaubte, das Gebotene und Verbotene, das wahre Glück und das wahre Menschsein, «das» nach dem Tode und «das» jenseits der Sichtbarkeit – über alles das hat der

¹ 1. Mos. 3, 7.

Mensch keine Gewißheit, in alles das schleicht sich der Zweifel und frißt, wie der Engerling die Gras- und Krautwurzel abfrißt, die heimlichen Gewißheiten der Kinderzeit. Wie sollte der Mensch zur Gewißheit kommen – außer durch den Glauben, für den er geschaffen ist! Auch der Zweifel gehört zum *cor inquietum*, das keine Ruhe findet, bis es die Mitte des Lebens wiedergefunden hat¹. Wohl gibt es auch anderen Glauben als den christlichen; und man ist leicht geneigt, zu behaupten, daß jener andere Glaube denen, die ihn haben, «ebenso gewiß» sei wie der christliche für die Christen. Gewiß, ein Maori glaubt ebenso fest an seine Götter und Zauberpraktiken wie ein Christ an den menschgewordenen Gottessohn. Aber eins ist nicht zu bestreiten: wenn die Vernunft wach wird im Maori, so fängt er an zu zweifeln und kommt nie mehr zur Ruhe. Die Vernunft zersetzt jede Religion, und die «Weltanschauungen», die blassen, theoretischen Ersatzmittel für verlorene Religion haben den Zweifel schon von Anfang an in sich. Es ist ein Prozeß, den wir heute in rasendem Tempo vor sich gehen sehen. Alle Religion wird vom Zweifel ergriffen und zersetzt – mit Ausnahme jenes Glaubens, der um das Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst weiß, des Glaubens, der wieder weiß, daß die Vernunft der Abkömmling, nicht aber der Herr des Gotteswortes ist. Dieser Satz läßt sich selbstverständlich nicht beweisen; nur das praktische «Experiment» wird ihn, bis zum Ende der Zeiten, erweisen.

Wenn der Zweifel den Kern des Menschen ergreift, wird er zur *Verzweiflung*. Die Verzweiflung ist nicht mehr bloß ein Schwanken hinsichtlich des Gültigen, sondern sie ist das Erbeben der Grundfesten unserer Existenz. Der Verzweifelte hat nicht nur seelische Atemnot, Angst; er ist seelisch am Ersticken. Er hat das verloren, was für die Seele der «Sauerstoff» ist, die Hoffnung, den Glauben an eine wenigstens mögliche Lösung des Lebensproblems. Er ist fertig, er hat abgeschlossen. Die Idee des Lebens – was er vom Leben erwartet hat, was sinnvoll, schön, gut, wünschenswert wäre – und die Wirklichkeit des Lebens haben keine Verbindung mehr; die Bewegung zwischen beiden

¹ Luther: Man muß das Wort zweifeln einschärfen. Denn die Papisten machen den Glauben sehr gering und halten nicht dafür, daß Zweifeln etwas Böses sei. Hingegen Christus legt dem Zweifel die ganze Schuld bei und gibt deutlich zu verstehen, daß ein Zweifler versinkt (nach WA. 38, 581).

ist zur Ruhe erstarrt, sie sind auseinandergetreten, die Spannung ist gebrochen, der Nerv des Lebens zerrissen. Das ist der verzweifelte Mensch, das heißt der Mensch, der bei vollem Bewußtsein, ohne wahn-sinnig zu sein, in zwei zerrissen ist, in den «wahren», jenseits von ihm, und den «wirklichen», so daß die Unruhe, die sonst vom einen auf den andern ausgeht, vorbei ist. Der absolute Kältepunkt der Existenz ist erreicht, wo die Bewegung aufgehört hat.

Dieser Punkt ist ein vielleicht nie ganz erreichter Grenzfall. Was wir gewöhnlich «verzweifelt» nennen, ist nur eine mehr oder weniger fort-geschrittene Annäherung an ihn, eine relative Hoffnungslosigkeit, das negative Fertigsein mit einer bestimmten begrenzten Möglichkeit, aber nicht mit der Totalität. Dem Totalitätspunkt angenähert ist offenbar der Zustand, in dem ein Mensch seinem Leben ein Ende setzt, weil er «fertig» ist damit. Und doch – welcher Selbstmörder legt Hand an sich mit völlig kaltem Blut, ohne Furcht und ohne Hoffnung? Ohne das Gefühl, damit doch noch irgendwie einen «verzweifelten Ausweg» zu begehen? Der Mensch, so darf man wohl sagen, ist nie völlig verzweifel-t, solange er noch atmet. Es ist, als ob das Gleichnis von der Seelen-atmung doch mehr als nur ein Gleichnis wäre, als ob die letzte Grenze der Verzweiflung mit dem Lebensakt selbst unvereinbar wäre. Umge-kehrt aber gibt es mehr Verzweiflung, als wir zunächst denken. Es ist keine Schrulle, wenn Kierkegaard den Versuch unternommen hat, das ganze menschliche Leben – sofern es nicht im «Glauben» ist – als ein verzweifelt und seine Erscheinungen als unzählige Variationen über das eine Thema Verzweiflung darzustellen, und das Buch, worin er das tut, ist nicht umsonst die großartigste von allen seinen Schriften ge-worden¹. Wir wollen nicht um Worte streiten. Es geht darum, daß das, was in der Verzweiflung zu seinem Ende kommt, der Gegensatz zwis-chen dem wahren und dem wirklichen Menschsein, zwischen der Schöpfungsbestimmung einerseits und der Selbstbestimmung und em-pirischen Bestimmtheit andererseits, nicht nur alles menschliche Leben durchzieht, sondern auch irgendwie allem menschlichen Leben als Riß, als unheilbares Auseinander zum Bewußtsein kommt, wenn auch dunkel und verdeckt. Auch der Glückliche und Harmonische ist nicht so glücklich und harmonisch, wie er sich und anderen vormacht. Auch

¹ Kierkegaard, «Die Krankheit zum Tode».

er spürt irgendwie den Riß in seiner Existenz, die Wunde in der Mitte, im Herzen, die nicht heilt. Auch er merkt, daß er sein Bild vom Leben und seine Lebenswirklichkeit nicht zur Deckung bringen kann, daß die Proportionen und Symmetrien gestört sind, daß etwas «durcheinander» ist¹.

Eine Empfindung der gestörten Ordnung hat jeder Mensch, der überhaupt zu menschlichem, das heißt zum Verantwortungsbewußtsein erwacht ist: *das böse Gewissen*. Man behauptet zwar, daß der moderne Mensch davon nichts wisse, aber man beweist damit nur, daß man nur die Oberfläche des Bewußtseins sieht. Des Menschen um sich selbst Wissen ist unendlich tiefer als sein «Bewußtsein», und sogar sein Bewußtsein ist unendlich tiefer als seine Theorien über sich selbst. Theoretisch weiß der moderne Mensch sehr oft nichts von einem bösen Gewissen. Er hat ja das Sollen und auch den Gottesgedanken abgeschafft. Er erklärt sich das, was man früher Schuld und Sünde nannte, auf «natürliche» Weise. Er hat – wir sprachen davon – ein monistisches Erklärungsschema zur Hand, das ihm den Widerspruch löst. Aber das alles betrifft nur die «offizielle Lesung»; die «private», heimliche ist ganz anders. Natürlich hält der Mensch die offizielle Lesung auch sich selbst gegenüber bewußt fest; aber er muß es erleben, daß sein wirkliches Bewußtsein und noch mehr die Totalität seiner Seele von dieser offiziellen Lesung nur sehr wenig Notiz nimmt. Das Schuldgefühl reagiert zum Beispiel außerordentlich prompt und meist auch erstaunlich fein, wo es um die Schuld anderer ihm gegenüber geht. Es reagiert aber auch fortwährend heimlich bei ihm selbst, er hat «ein böses Gewissen», auch wenn er tausendmal behauptet, so etwas gehöre zum Aberglauben alter Zeiten. Es bricht bei ihm immer dort durch, wo die Zensur der Theorie nicht rasch genug dazwischentritt. Das böse Gewissen ist wie ein Hund, den man wegen seines unangenehmen Bellens im Keller eingesperrt hat, der aber beständig darauf lauert, in die ihm verschlossene Wohnung einzubrechen, und dem es auch immer wieder in unbewach-

¹ Luther spricht von einer *fiducialis desperatio* (vgl. den Brief an Spenclein, 1516, «Zwischen den Zeiten», 1923, 26 ff.), von einer getrosteten Verzweiflung: «Durch getrostete Verzweiflung an dir und an deinen Werken wirst du Frieden finden.» Diese Verzweiflung ist aber nichts anderes als die Preisgabe der Selbstgewißheit des autonomen Ich und die Rückkehr in die ursprüngliche Stellung: das in Gottes Wort begründete Selbst.

ten Momenten gelingt. Das böse Gewissen ist immer da, es ist chronisch, aber es ist nicht immer mit derselben Intensität da, es wird erst an besonderen Ereignissen im intensiveren Sinne «wach». Aber dann nimmt es nicht nur zu diesem neuen, besonderen Anlaß Stellung, sondern gibt mit dem Urteil über das Einzelne zugleich ein, wenn auch ganz irrationales und unbegriffliches, Urteil über den ganzen Zustand ab. Es ist bekannt, wie bei Menschen mit feinem, wachem Verantwortungsgefühl ein kleines Unrecht, das sie tun, sofort das ganze Existenzproblem aufrollt und die ganze Lebensschuld aufrührt.

Das böse Gewissen ist mit der Lebensangst und der uneingestandenenen Verzweiflung nahe verwandt. Aber es ist im Unterschied zu jenen der negative Grundzustand, das Widerspruchsbewußtsein *im Zentrum* der Existenz, *im Ort der Verantwortlichkeit*. Daß mein Verantwortlichsein, also mein eigentliches Menschsein, negativ bestimmt ist – das heißt «schuldig sein», das ist die Meldung des bösen Gewissens. Aber es ist nicht das rationale moralische Urteil, «das und das ist unrecht». Es kommt aus einer größeren Tiefe als das moralische Bewußtsein¹. Es ist der Ort, wo die Verantwortlichkeit die Totalität meint, also ebensowohl das Gottesverhältnis wie das Verhältnis zum Mitmenschen und zur Welt. Es ist wie die Angst ein Bewußtsein der Heimatlosigkeit, aber von anderer Art; es ist das Bewußtsein des aus der Heimat Ausgestoßenseins, und zwar des Ausgestoßenseins durch eigene Schuld. Das ist das Bild, das uns in der Plastik der mythologischen Phantasie vom bösen Gewissen entworfen wird, das Phänomen, das uns die Dichter schildern und das – wenn auch in sehr verschiedenem Grad der Deutlichkeit – jeder von uns selbst erlebt. Mit diesem bösen Gewissen wird keine monistische Theorie fertig, so wenig als mit der Angst vor dem Tode. Im bösen Gewissen erst erfahren wir die Unheimlichkeit unseres Daseins in ihrer ganzen Trostlosigkeit. Nichts macht uns so einsam, so fremd, so ruhelos wie das böse Gewissen. Wer es bewußt unterdrückt, wird ihm in Träumen, in nervösen Störungen und schließlich vielleicht in ernsthafter seelischer Erkrankung wiederbegegnet. Dieser Hausbewohner läßt sich durch eine einfache Wohnungskündigung nicht vertreiben. Das

¹ Vgl. Kähler, «Das Gewissen», 1878, und Käblers Artikel über das Gewissen in der PRE³. Ferner mein Buch: «Das Gebot und die Ordnungen», S. 140 ff. G. Jacob, «Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers».

böse Gewissen ist die Art, wie wir als Sünder die Gegenwart Gottes erfahren. Es ist sozusagen der negative heilige Geist, der Zorn Gottes als Erfahrung, das Leben unter dem Fluch des Gesetzes als seelische Wirklichkeit. Darum muß die Lebenswende, vom Unglauben zum Glauben, von der Sünde zur Versöhnung mit Gott hier, an diesem Ort, stattfinden, wie das denn auch das Zeugnis der Bibel ist und besonders von Luther wiederentdeckt wurde. «Gott und das Gewissen sind einander unleidlich», nämlich der lebendige Gott der Liebe und das böse Gewissen, das der zentrale Ausdruck unseres Widerspruchs, das heißt die zentrale Wirkung und die nächste Folge der Sünde ist. Daß nur von hier aus der wirkliche Mensch zu verstehen sei, ist eine Erkenntnis, die sich gerade heute wieder solchen aufdrängt, die den Menschen aus ihrem Widerspruch heraushelfen möchten. Ob sie sich selbst diesen Widerspruch aufzuheben getrauen oder aber ihn einfach als das, was er ist, anerkennen und seine Heilung von anderswoher erwarten, das wird das Kriterium sein, an dem sich der wirkliche Seelenarzt und der Seelenpfehscher unterscheiden.

Das also ist der wirkliche Mensch, dieses Wesen, das im Widerspruch lebt. Weil der Mensch im Gegensatz gegen seinen göttlichen Schöpfungsursprung begriffen ist, täglich diesen Gegensatz erneuernd, darum lebt er im Widerspruch mit seiner eigenen gottgegebenen Natur, darum ist sein jetziges Wesen selbst: Widerspruch.

«Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradictions, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers... Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même... Si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance; et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes... nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge; incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus¹.»

¹ Pascal, a. a. O., Fr. 434.

DIE EINWÄNDE GEGEN

DIE CHRISTLICHE LEHRE UND DIE RÜCKFRAGE
VON DER WIRKLICHKEIT HER

Die Entscheidung über die Wahrheit oder Unwahrheit der christlichen Lehre vom Menschen fällt in der Erfahrung. Dieser Satz kann von zwei Seiten her in Frage gestellt werden, von der theologisch-gläubigen und von der philosophisch-rationalen. Der Theologe als Sachwalter des Glaubens kann in dem oben aufgestellten Satz eine Preisgabe des Glaubens an Gottes Wort oder an die Botschaft der Kirche erblicken und sich genötigt fühlen, dagegen zu protestieren, daß die Wahrheit der christlichen Lehre der Erfahrung preisgegeben werden soll. Ist nicht für ihn das Wort Gottes, das biblische Evangelium und also auch die biblische Lehre vom Menschen ein Apriori und darum niemals ein Produkt der Erfahrung; verlangt die Kirche, die Bibel nicht «blinden» Glauben für ihre Botschaft und lehrt sie nicht, daß Erfahrung sie weder beweisen noch widerlegen könne?

Hier scheiden sich die Wege; darum gilt es hier, mit den Worten genau umzugehen und alle Schlagworte zu meiden. Nach biblischer Lehre gibt es keinen anderen Glauben als einen solchen, der selbst «Erfahrung» ist, nämlich wirkliche Begegnung mit dem wirklichen Gott. Der Glaube an Gottes Wort ist niemals in dem Sinne «blind», daß der, der glaubt, nicht wüßte, warum er glaubt, warum er glauben muß, sondern einfach einem Glaubensgebot der Kirche folgte. Echter Glaube ist «eigener» Glaube, ein solches Geschehen, in dem «ich selbst» von der Wahrheitsmacht des Gotteswortes überwunden werde. Das Gotteswort wird aber nie einen Menschen auf andere Weise wirklich überwinden, ihn innerlich zum Glauben nötigen, «alle Vernunft gefangennehmen»¹ als so, daß das, was ihm in der Bibel, in der Verkündigung der Kirche, in der Seelsorge als Gottes Wort gesagt wird, ihn in seiner Wirklichkeit ent-deckt, und dadurch ihm zum Wort Gottes

¹ 2. Kor. 10, 5.

wird. Es kann kein Mensch richtig glauben, daß er ein Sünder sei, wenn er nicht, indem ihm das gesagt wird, seine eigene Wirklichkeit mit diesem Prädikat «Sündersein» zur Deckung bringt, indem er – wie Paulus das bezeichnet – «überführt»¹ wird, so wie ein Angeklagter, der bisher hartnäckig leugnete, durch den lückenlosen Beweis des Untersuchungsrichters «überführt» wird. Glauben ist immer ein Überführtwerden, und das heißt ein sich in seiner Wirklichkeit ent-deckt Fühlen. Der Moment, wo ich mich entdeckt fühle, wo ich sagen muß: Ja, so bin ich wirklich, und der Moment, wo ich glaube, ist ein und derselbe. In dieser Überführung besteht gerade die Wirkung des Wortes und Geistes Gottes an mir, dem von ihm Getroffenen. Dieses sich getroffen Wissen, dieses Bewußtsein: das Urteil der Bibel trifft mich dort, wo ich wirklich bin, dieses sich aufgedeckt Fühlen ist zwar nicht das ganze, aber doch ein wesentliches Moment des Glaubens, ohne das «Glaube» bloß eine *fides historica*, heteronome Annahme eines mir vorgeschriebenen Lehrsatzes wäre. Das Wort Gottes stellt nicht an der Erfahrung der Wirklichkeit vorbei an mich Ansprüche, sondern es läßt mich meine Wirklichkeit überhaupt erst sehen, so sehen, daß ich weiß, daß ich jetzt meine Wirklichkeit sehe. Das heißt, die rechte Erfahrung meiner Wirklichkeit und der Glaube an Gottes Wort sind unzertrennlich ineinander². Ich kann meine Wirklichkeit gar nicht anders sehen als im Licht von Gottes Wort, und ich kann Gottes Wort nicht anders glauben, als indem es mir meine Wirklichkeit aufdeckt. Das Wort Gottes muß das «Gewissen treffen», wie Luther sagt, damit es zu wirklichem Glauben führt. Das Ent-decktwerden des sündigen, wirklichen Ich vom

¹ 1. Kor. 14, 24f.

² Mit dem Schlagwort «Erfahrungstheologie» ist auch einiges Richtige totgeschlagen worden. Der Glaube stützt sich nicht auf Erfahrung, sondern auf das Wort Gottes, auf Jesus Christus und die aller Erfahrung zuwiderlaufende Gnadenverheißung allein. Aber als solches Sichstützen auf das Wort, als Ergriffenwerden vom Wort und Jasagen zum Wort, ist der Glaube allerdings auch Erfahrung, Erfahrung des Heiligen Geistes. «Es mag niemand got noch gottes wort recht verstehen, er habs denn on mittel von dem heyligen geyst. Niemand kansz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfarez, vorschus und empfinds denn, unnd yn derselben erfarung leret der heylige geyst alsz ynn seiner eygenen schule, auszer wilcher wirt nichts geleret denn nur schein wort unnd geschwetz» (Luther, WA. 7, 546). Wer die Dialektik des Glaubens zugunsten der objektiven oder subjektiven Seite aufhebt, zerstört – orthodox oder pietistisch – das Geheimnis des Glaubens. Vgl. das Kapitel «Glaube als Erfahrung» in Loewenich, «Luthers theologia crucis».

Wort Gottes, das Sichentdeckt- und Überführtwissen ist «die Buße», die Zustimmung des Herzens zum schuldig sprechenden Urteil Gottes. Das ist der Akt der Identifikation von Wort und Wirklichkeit. Dieser Erfahrung der Wirklichkeit weicht die christliche Verkündigung nicht aus, sondern diese sucht sie. In diesem Sinne muß Glaube Erfahrung werden – er muß «mein» Glaube sein, Glaube des Herzens, kein Kopf-glaube –, sonst ist er bloße Theorie¹. In diesem Sinne also besteht Deckung von Glaube und Wirklichkeitserfahrung; in diesem Sinne bleibt auch für die christliche Lehre das erfahrungskritische Postulat in Geltung. So hoch auch die Verheißung des Gotteswortes über alles hinausgeht, was erfahren wird, so kann es zum *Glauben* an diese Verheißung *nur* kommen *in der, durch dieses Wort geschehenden, Selbstentdeckung des wirklichen Ich*.

Aus entgegengesetzten Gründen kann der Rationalist – der, dem die Vernunft letzte Instanz ist – den aufgestellten Satz beanstanden. Er wird sagen: Die christliche Anthropologie ruht auf so vernunftwidrigen Annahmen, daß sie mir vor aller Prüfung an der Wirklichkeit unannehmbar ist. Er fühlt es sozusagen unter seiner Würde, die Aussagen der christlichen Lehre überhaupt der Erfahrungsprobe zu unterziehen. Er «weiß», unabhängig von aller Erfahrung, daß der christliche Glaube falsch ist, darum weil er seiner Vernunft widerspricht. Die christliche Lehre ruht auf den «absurden», «mythologischen» Voraussetzungen von Schöpfung und Fall, weiter auf der nicht minder «absurden» Voraussetzung der Persönlichkeit Gottes und endlich – das ist das krasseste: auf der «absurden Mythologie» der Menschwerdung Gottes. Auf eine Lehre dieser Art läßt sich ein wissenschaftlich und philosophisch gebildeter Mensch unserer Zeit überhaupt nicht ein.

Diesem Rationalismus ist weiter nichts entgegenzuhalten, als daß er *im höchsten Maße unkritisch* sei. Er beginnt mit eben dem Satz als Axiom, dessen Falschheit der christliche Glaube behauptet, nämlich mit dem Satz, daß die sich selbst genügende, in sich selbst geschlossene Vernunft letzte Wahrheitsinstanz sei. Gerade diesen Rationalismus bezeichnet

¹ Vgl. meine Schrift: «Vom Werk des heiligen Geistes», S. 27 ff. Luther: *Ibi explora animum tuum an credas Deum esse tuum patrem* (WA. 43, 243). «Solle aber ein schrecken des gewissens untergedruckt werden ... da wirdt eine göttliche gewalt zugehören undt nicht ein gedanken, es mus ein anders in dir sein, das ehr (der Satan) finde eine kraft in dir, die ihm zu starck sei ...» (WA. 33, 226).

die christliche Lehre als das $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$, als den Sündenfall der Vernunft, der die Vernunft von der Wahrheit trennt, statt sie zu ihr zu führen. Die Leugnung der sich selbst genügenden, in sich selbst gründenden, nur sich selbst Rechenschaft schuldigen Vernunft ist gerade die Quintessenz der christlichen Anthropologie, wie sie im vorigen entwickelt worden ist. Sie getraut sich auch zu beweisen, warum sie diese Leugnung vollziehen muß, nur daß dieser Beweis eben nicht innerhalb der bereits so emanzipierten, von Gottes Wort losgelösten Vernunft geführt werden kann, sondern nur innerhalb jenes Verständnisses der Vernunft, das vom Wort Gottes ausgeht. Aber in diesen «Beweis» für die Falschheit des rationalistischen Axioms schließt die christliche Lehre den Hinweis auf die menschliche Wirklichkeit ein. Sie fordert also den Rationalisten auf, sein Axiom an der Wirklichkeit selbst nachzuprüfen, und sagt ihm ein vernichtendes Resultat dieser Nachprüfung voraus. Aber sie sagt ihm auch, daß er seine Wirklichkeit überhaupt nur im Lichte des Wortes Gottes sehen könne.

Der Punkt aber, in dem sowohl die Vernunft als auch die Erfahrung mit dem Glauben zusammentreffen – freilich so, daß das *Zusammentreffen* zugleich ein *Zusammenstoßen* wird –, ist die Verantwortlichkeit¹. Weder der Rationalist, noch der Empiriker, noch der Gläubige leugnet die Verantwortlichkeit. Im Gegenteil, sie alle müssen sie anerkennen. Die Frage kann also nur sein, wer das Rätsel der Verantwortlichkeit löst, das heißt, wer über die Verantwortlichkeit das sage, was der Wirklichkeit entspricht; negativ, wer über die Verantwortlichkeit so lehre, daß den Tatsachen keine Gewalt angetan wird. Die christliche Lehre vom Menschen ist nichts anderes als Lehre von der Verantwortlichkeit². Sie behauptet, daß vom Wort Gottes aus allein die Tatsache der Ver-

¹ Der Berührungspunkt christlich-theologischer und außerchristlich-«natürlicher» Anthropologie ist das, was Luther Gesetzesbuße nennt und was er als notwendige Vorstufe der Glaubensbuße gegen die Antinomer verteidigt. Die Disputationen im Zusammenhang mit der Visitation zeigen sozusagen auf jeder Seite die Bekümmertheit des Seelsorgers angesichts des Doktrinarismus seiner ultrareformatorischen Gegner, die behaupten, nur die Predigt der Gnade, nicht die Predigt des Gesetzes sei notwendig. Indem sich Luther gegen diesen Irrtum wendet (zum Beispiel Drews, S. 326; S. 330 usw.) und zugleich die These aufrechterhält, daß die *lex* zum unverlierbaren Bestand des Menschen gehöre (zum Beispiel S. 328, 312 und oft), verteidigt er die Anknüpfung an die natürliche Selbsterkenntnis als notwendigen *methodus* aller Seelsorge und Verkündigung. Vgl. dazu die Beilage 2, S. 501 ff. ² Siehe oben S. 55.

antwortlichkeit ohne Verfälschung, ohne Ideologie, ohne Verdeckung sichtbar werde. Mit diesem Anspruch kann man sich nicht auseinandersetzen, indem man sich darüber hinwegsetzt – es sei denn, man glaube in diesem Falle einmal das Recht zu haben, unkritisch zu sein und das *demonstrandum* von vornherein als *demonstratio* zu verwenden. Wenn man sich aber dem erfahrungskritischen Postulat unterzieht, wird man es, jedenfalls zunächst, völlig unterlassen, die Voraussetzungen der christlichen Lehre vom Menschen als unmögliche Mythologie auszugeben; man wird sich schon der Mühe unterziehen müssen, *von der Erfahrung her die christliche Lehre zu widerlegen*.

Das scheint auch heute noch manchem sehr leicht zu sein. Und es war auch in der Tat leicht, solange die christliche Lehre in ihr historisches Gewand gehüllt war. Mit den Tatsachen der Geschichte und der Naturwissenschaft war dieser «Bericht» von Schöpfung und Sündenfall in der Tat nicht zu vereinigen. Ebensowenig als der biblische Bericht vom Sechstageswerk, als historischer Bericht verstanden, mit den Tatsachen der naturwissenschaftlichen Kosmogonie in Einklang zu bringen ist, ebensowenig läßt sich der Bericht vom Paradies, von den ersten Menschen und ihrem Sündenfall mit den uns heute bekannten Tatsachen vereinbaren. Was aber sollte von wissenschaftlicher Seite gegen das einzuwenden sein, was der Dichter des 139. Psalms über sein Geschaffensein von Gott im Mutterleibe ausspricht? Hier ist unter völliger Wahrung des empirischen Wissens vom Menschen eine Aussage über den Hintergrund des empirisch Wißbaren gemacht, das sich jeder empirischen Verifikation entzieht. Sofern aber die Glaubensaussage, die einer anderen Dimension angehört als das empirische Wissen, auch in die Erfahrungswirklichkeit hinreicht, indem sie zum Beispiel sagt, daß eben darum, weil der Mensch Gottes Geschöpf sei, er ein verantwortliches Wesen sei und als verantwortliches Wesen auch existiere und erfahren werde, so steht diese Seite der Glaubensaussage allerdings *mit keiner wissenschaftlichen Aussage im Widerspruch*, sondern formuliert im Gegenteil einen Tatbestand, den auch der nichtglaubende Mensch irgendwie anerkennen muß und um dessen Deutung er sich, mehr oder weniger erfolglos, müht.

Aber auch nachdem die historisierende Form der christlichen Lehre – und zwar noch dringlicher aus Gründen des Glaubens als aus solchen des

Wissens – preisgegeben ist, bleibt noch immer eine Reihe von *Einwänden*, die, sei es von philosophischer, sei es von wissenschaftlicher Seite, gegen die christliche Lehre erhoben werden. Diese Lehre räume dem Menschen eine Sonderstellung im Kosmos ein, die mit den heute bekannten Tatsachen – im Unterschied zum antiken Weltbild – nicht mehr zu vereinbaren sei. Oder die christliche Auffassung des Menschen widerspreche der uns erst in neuerer Zeit recht bekanntgewordenen Geschichte der Menschheit. Oder die Behauptung von Schöpfung und Sündenfall trage den Tatsachen der individuellen und generellen Entwicklung nicht genügend Rechnung; was in ihr als harter Gegensatz auseinandertrete, lasse sich bei genauerer Erforschung viel einfacher und rationaler als eine lange Evolutionsgeschichte verstehen. Oder der christliche Glaube vertrete einen Dualismus von Leib und Seele, Materie und Geist, der mit den heutigen psycho-physischen und anatomisch-biologischen Erkenntnissen nicht mehr in Einklang zu bringen sei. Oder die christliche Lehre schematisiere den Menschen und übersehe völlig die unendlich vielen und ungeheuer tiefen individuellen Unterschiede zwischen «den» Menschen, die eine Lehre von «dem» Menschen überhaupt als künstliche, wertlose Abstraktion erscheinen lasse. Oder die christliche Lehre steigere den Wert des Einzelnen in einer Weise, die dem kollektiv-generischen Wesen des Menschen als einer Lebensform unter anderen widerspreche. Sie gebe ihm eine Freiheit, die er nicht habe – so lautet der Vorwurf von der einen Seite; sie mache ihn zu einem unfreien Wesen, dessen Verantwortlichkeit zwar behauptet, aber tatsächlich doch geleugnet werde – so lautet der Vorwurf von der anderen Seite. Und endlich: die christliche Lehre fasse den Menschen viel zu sehr als Persontotalität auf, während er in Wirklichkeit viel mehr eine Resultante der verschiedensten Kräfte sei; wiederum: Sie löse die Einheit des Menschen auf und mache aus jedem gesunden Menschen einen Schizophrenen.

Hinter allen diesen Einwänden stehen Beobachtungen und Gedankengänge von fragloser Bedeutsamkeit; es kommen in ihnen Probleme zum Vorschein, mit denen sich eine christliche Lehre vom Menschen auch dann befassen müßte, wenn sie sich mit keinen gegnerischen Meinungen auseinandersetzen hätte, Fragen, die sich dem Christen in seinem eigenen Glaubenskampfe immer wieder stellen und denen wir

darum auch in der Geschichte des christlichen Denkens so gut wie in der Geschichte der christlichen Verkündigung und Seelsorge immer wieder begegnen. Mit den bisher gezeichneten Grundzügen einer christlichen Anthropologie ist also das, was von uns mit Recht erwartet werden kann, noch keineswegs getan. Vielmehr müssen diese Grundlinien nunmehr an einigen der wichtigsten Einzelprobleme – lauter solchen, die heute ebenso brennend sind, wie je zuvor – weiter erläutert und auch weiter geprüft werden.

Wir werden allen den gestellten Fragen der Reihe nach begegnen, nur wird die Reihenfolge die umgekehrte sein. Warum wir diesen Weg einschlagen müssen, wird bald klar werden; die Meinung aber ist die, daß die genauere Explikation der christlichen Grundlehren die Wahrheitsmomente in jenen Einwänden schon in sich schließe und darum eine besondere polemische Auseinandersetzung überflüssig mache. Nur um das, was die christliche Lehre selbst meint, deutlich zu machen, wird es nötig sein, auf diese gegnerischen Meinungen einzugehen. So wird denn der zweite Hauptteil das, was im ersten Teil erst in großen Umrißlinien gezeichnet werden konnte, mehr ins Einzelne auszuführen haben und damit erst völlig deutlich machen können, was es heiße, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen, durch die Sünde aus diesem Ursprung gefallen und damit in den Widerspruch mit sich selbst hineingeraten sei. Erst von diesem zweiten Teil her wird der erste völlig verständlich werden.

ZWEITER HAUPTTEIL

ENTFALTUNG

DIE EINHEIT DER PERSON UND IHR ZERFALL

I. DIE EINHEIT DER PERSON

Jede Anthropologie muß sich irgendwie mit der Frage der Personeneinheit auseinandersetzen, muß in irgendeinem Sinne von ihr als einer Tatsache ausgehen. Aber die Art, wie das geschieht, ist eine sehr verschiedene. Das Nächstliegende ist das Ausgehen von der Einheit des physischen *Organismus*. Aber schon diese Einheit, die den Organismus vom Konglomerat unterscheidet, ist ein Problem, dem sich eine rein mechanistisch-atomistische Auffassung nicht gewachsen zeigt. Das Rätsel der organischen Struktureinheit weist bereits aus der Sichtbarkeit hinaus auf ein Unsichtbares, ein strukturelles Einheitsprinzip, eine Entelechie, eine Dominante, oder wie immer wir dieses X, das die Teile zum Ganzen zusammenfügt, benennen wollen. Man kann, wie der amerikanische Behaviourismus, entschlossen darauf verzichten, dem Grund dieser Einheit nachzuforschen, und sich einfach an die einheitliche Äußerung, an das «Sichverhalten» dieser nun einmal gegebenen Totalität halten¹. Aber um die Tatsache, daß dieses Wesen, Mensch genannt, in einer Weise reagiert, wie sonst lebendige Wesen nicht reagieren – vielmehr, daß es eben «agiert» und nicht bloß reagiert –, kommt schließlich auch der massivste Realismus nicht herum; der Schritt vom Außen nach innen erweist sich als unvermeidlich. Seit Aristoteles hat man sich auch in der Wissenschaft daran gewöhnt, dieses Innen *Seele* zu nennen². Aber auch hier wieder stehen wir vor derselben Frage:

¹ Am extremsten: Watson, «Psychology from the standpoint of the behaviorist». Gemäßigter und darum auch lehrreicher: Thorndike, «Educational psychology».

² Die Bedeutung von Aristoteles «De anima» für die ganze europäische Psychologie ist unermeßlich (vgl. Siebeck, «Geschichte der Psychologie»; Dessoir, «Abriß einer Geschichte der Psychologie»). Dieser Aristotelismus ist auch in der kirchlichen Theologie von Anfang an zu Hause. Tertullian freilich folgt mehr den Stoikern, aber die griechischen Väter haben alle von Aristoteles gelernt. Die Psychologie ist überhaupt eines der Einfallstore für antikes Denken in die christliche Lehre. Sie ist als solches um so wichtiger, als die Einwirkung hier unkontrolliert und mehr oder weniger unbewußt geschah. Vgl. die Beilage 1, S. 489ff.

Ist sie eine Einheit, oder ist auch «das Seelische» wieder nur ein Kollektivname für eine Mannigfaltigkeit von psychischen Elementen? Gibt es das: «die» Seele? Immer wieder hat sich allen atomistischen Bestrebungen gegenüber die Notwendigkeit herausgestellt, irgend etwas wie eine weiter nicht zerlegbare und darum auch nicht erklärbare Einheit mindestens zu supponieren, teils um aus ihr die Einheit des Organismus, teils um den Zusammenhang der psychischen Vorgänge selbst – der bewußten und der unbewußten – verstehen zu können. Auch dem Forscher, der für Metaphysik nichts übrig hat, drängt sich, aus rein psychologischen Beobachtungen heraus, eine solche Einheitsvorstellung auf. Am aufschlußreichsten scheint innerhalb der neueren Psychologie der rein aus psychologischen Nötigungen heraus unternommene Versuch, das gesamte seelische Leben aus dem einen Grundtrieb der *libido* zu verstehen, wobei freilich sofort die Notwendigkeit sich herausstellte, *libido* von sehr verschiedener Art zu unterscheiden¹.

Aber auch bei dieser psychologischen Betrachtung kann man auf die Dauer nicht stehenbleiben. Die Wissenschaft selbst, die man treibt, läßt sich nicht einfach als psychologisches Phänomen, als Erscheinungsform der *libido* und dergleichen begreifen. Lebt sie doch von der Unterscheidung gültiger und ungültiger, wahrer und falscher Aussagen. Von der psychologischen Betrachtung hebt sich die noetische ab, von der Seele der *Noûς*, die *Vernunft*, *der Geist* als das Vermögen, Wahrheit zu erfassen, Gültiges, Normgemäßes zu fordern und hervorzubringen, Ideen zu erkennen und durch sie das Chaos der Eindrücke, Empfindungen und Triebe zu ordnen. Noch einmal geht die Bewegung um einen Schritt tiefer nach innen oder in die Höhe. Man erkennt eine Einheit «hinter» oder «über» dem Psychischen, ein Einheitsprinzip, das in ähnlicher Weise das Psychische zu einem Strukturorganen zusammenordnet wie jenes Strukturprinzip den Organismus des Leibes: den Geist. Hier hört das bloße Beobachten auf. Dem Geist, seinem Denken und Schaffen, kommt man nicht anders bei, als indem man sich selbst in dieses sein Denken und Schaffen hineinbegibt. Die Philosophie des Geistes tritt hinter der Psychologie auf den Plan, um der höchsten, der

¹ Eine kräftige Gegenwirkung gegen den psychologischen Atomismus stellt auch die Gestaltpsychologie und die ihr verwandte «Würzburger Schule» dar (Wertheimer, Koffka, Külpe, Messer u. a.).

alles dominierenden Einheit des Menschen oder im Menschen auf den Grund zu kommen. Aber kaum, daß sie sich diese Aufgabe gestellt hat, ist sie auch schon über den Geist des Menschen hinaus auf eine noch höher liegende Einheit gewiesen, eine Einheit, die nicht nur das Zusammenstimmen der einzelnen «Geister», der Menschen in einer Wahrheit, einer Idee, sondern vor allem auch das in diesen geistigen Akten erfaßte Gültige selbst nach seiner Einheit erklären soll¹. In der Bestimmung dieses über den Menschenggeistern stehenden einen, dieses letzten, die Wahrheit, das Gültige selbst in sich schließenden *Prinzips aller Wahrheit und Gültigkeit*, alles Sinnes und aller geistigen Gesetzmäßigkeit gehen jedoch die Ansichten, seit vor bald dreitausend Jahren das Problem gestellt worden ist, hoffnungslos auseinander. Um zu wissen, was denn die Einheit im Menschen ist, müßte man wissen, wie sich «der Geist» zu «den Geistern» der Menschen, wie er, der Geist, sich zur Totalität des Seins, vor allem auch zum materiellen Sein verhält, an dem der Mensch durch seinen Leib Anteil hat, und wie sich von da aus das Verhältnis von Leib und Geist, Seele und Geist verstehen ließe. Es ist gerade die Frage nach der Einheit im Menschen, von der aus sich immer wieder die ganze Problematik der Philosophie entfaltet hat und die zu keinem Ende kommen zu können scheint.

Auch der neueste Versuch, die Einheit des Menschseins als «Dasein-in-Welt» und damit als «Sorge» und «Sein-zum-Tode» zu begreifen, ist, so bedeutsam und lehrreich er ist, nichts weniger als eine befriedigende Antwort auf die Frage, worin die Einheit des Menschen bestehe, worin sie begründet sei und wie weit sie gehe. Sein größter Vorzug besteht vielleicht darin, daß er uns zurückführt zu dem, was der schlichte Mensch, der weder Wissenschaft noch Philosophie treibt, von seiner eigenen Einheit weiß². Der einfache Mensch löst das Problem mit den zwei Worten: *Ich selbst*. Das ist die Einheit der Person, in der er lebt, von der er, ohne darüber nachzudenken, weiß, vielleicht mehr weiß, als wenn er darüber nachzudenken anfängt. Und doch – wer ist er denn,

¹ Diese Problematik beherrscht von Plato an die Philosophie; die Notwendigkeit dieser Erweiterung des Horizontes ist in neuester Zeit besonders deutlich in der Entwicklung der Phänomenologie zu erkennen.

² Heidegger, «Sein und Zeit». Mit dem Begriff des «Daseins» entwickelt Heidegger eine, der Absicht nach formale, strukturelle Anthropologie, läßt uns aber eine Reihe von Grundfragen der Anthropologie schlechterdings unbeantwortet.

der Ich-Selbst? Was bedeuten diese zwei rätselhaft vielsagenden Worte? Meinen sie dasselbe oder, wenn nicht, wie verhalten sie sich zueinander? Wir suchen die Antwort auf diese Frage nicht in der Philosophie und nicht in der Psychologie – so wenig wir die Erkenntnis, die uns die eine und die andere gibt, geringschätzen wollen –, sondern im Wort Gottes.

Die Einheit des Menschen, das Rätsel des Ich-Selbst, wird man nie verstehen außer dadurch, daß man sie aus der Schöpfung im und für das Wort Gottes versteht. Der Mensch ist *von Gott als leiblich-geistige Einheit geschaffen*. Diese Dualität – über deren genaueren Sinn später gehandelt werden soll – kann und soll nicht aufgehoben werden, weder materialistisch, noch idealistisch, noch durch irgendeine Identitätslehre. Aber das will nicht heißen, daß wir im Glauben den Menschen nicht als Einheit verstehen können oder sollen. Wir sollen und können ihn nur *nicht aus ihm* oder *in ihm selbst*, sondern einzig von Gottes Schöpfung her als Einheit erkennen. Dort ist aber auch seine «hierarchische» Konstitution begründet. Indem Gott den Menschen ihm zum Bilde geschaffen hat, hat er ihn als Person geschaffen. Nicht den Geist, nicht die Seele, sondern die geistleibliche Totalität, die Person «Mensch» hat Gott nach seinem Bilde geschaffen. Die Einheit des Menschen ist die Einheit seines Personseins. Sein Personsein aber können wir wiederum nur aus dem Wort Gottes – glaubend – vernehmen, nämlich als das zur Gemeinschaft mit Gott berufene und also zur Verantwortung-in-Liebe bestimmte Wesen. Das ist die biblische Grundlage für das Verständnis des «Ich-Selbst».

Der Mensch ist das theomorphe Wesen. Er hat sein Personsein *vom Personsein Gottes*. Aber dadurch, daß er es von Gott *bekommt*, ist er anders Person, als Gott Person ist. Gott, der Gott, der sich uns in seinem Wort zu erkennen gibt, ist die unbedingte, die aus sich selbst seiende, die ewig sich selbst setzende, die von nirgendwoher begrenzte und durch nichts als durch sich selbst bestimmte Person, absoluter und sich selbst absolut durchsichtiger Geist. Aber diese Bestimmung «absoluter Geist» würde uns sofort ins Bodenlose und Unpersönliche führen, wenn wir nicht sofort ein Zweites hinzufügen könnten: er ist der zu sich selbst sich verhaltende, der sich selbst in Liebe erkennende und wollende, er ist *der dreieinige Gott*. Darum ist nur der dreifaltige Gott der wirklich persönliche. Denn er ist

in sich selbst ein sich verhaltender, ein sich selbst wollender, erkennender, liebender. Der nicht in seiner Dreieinigkeit – und das heißt nicht aus der Offenbarung in Jesus Christus – erkannte Gott ist nicht der in sich selbst liebende, darum auch nicht in sich selbst Person seiende Gott. Dieses dreifaltige Personsein Gottes ist das Urbild, nach dem und zu dem hin der Mensch geschaffen ist. Diese Dreifaltigkeit ist der Grund von beidem, daß der Mensch wie Gott Person ist und daß er ganz anders als Gott Person ist¹. Gott ist urwortliche, schöpferische, in sich selbst gründende und sich selbst genügende Liebe, der Mensch ist von Gott geschaffen als «antwortliche», rückbezügliche, also ihren Gehalt außer sich selbst habende Liebe. Bei Gott ist Ich und Selbst eins, *des Menschen Ich aber hat sein Selbst in Gottes Wort*. Gott ist in sich selbst Liebe², der Mensch aber kann nur aus Gott und zu Gott hin Liebe sein. Seine Liebe kann immer nur von der Art sein: «Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.» Sobald er aus sich selbst oder sich selbst lieben will, so wie Gott, der Dreieinige, es tut, verkehrt er sein Selbst und zerreißt sich selbst. Nur in Gottes Liebe kann der Mensch liebend und darin er selbst sein. Daß er als Gehalt seines Seins Gottes Liebe hat, das ist das Gottähnliche. Darin ist er Gottes Spiegelbild. «Wir aber, die wir mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn sich in uns spiegeln lassen, werden dadurch in sein Ebenbild umgestaltet von einer Herrlichkeit zur anderen³.» Daß er aber diesen seinen Gehalt und Sinn nicht in sich, sondern im Wort Gottes hat, das ihm Gottes Liebe schenkt, darin ist er Gott absolut unähnlich, Kreatur. Darin, daß

¹ Augustins tiefsinnige Untersuchungen über das Verhältnis der Dreieinigkeit Gottes und der Struktur der menschlichen Person – in seinem Werke «De Trinitate» – sind von der protestantischen Theologie nie recht verstanden worden, weil sie darin bloß die Gefahr einer spekulativen Begründung des Dreieinigkeitsglaubens sah. Sie sind aber von Augustin gar nicht in erster Linie – wenn überhaupt – apologetisch, sondern als christliche Ontologie gemeint; sie wollen der Frage nachgehen, wie sich das Personsein Gottes zum Personsein des Menschen verhalte. So verstanden ist das Werk «De Trinitate» eine unerschöpflich reiche Fundgrube und das Forschen in dieser Richtung weit ersprießlicher als das allgemeine Reden über das neumodische Thema von der *analogia entis*, durch das m. E. bis jetzt mehr Verwirrung als Klärung entstanden ist.

² Nygren wirft die höchst beachtliche Frage auf, ob nicht das Johannesevangelium durch die Hervorhebung der innertrinitarischen Liebe den Gegensatz der neutestamentlichen *agape* (grundlose Liebe) gegen den platonischen *eros* (Liebe zum Wertvollen) erweiche («Eros und Agape», S. 128 ff.). Das Problem muß jedenfalls gesehen werden.

³ 2. Kor. 3, 18. Siehe oben S. 91¹.

er wie Gott sagen kann: Ich, darin ist er Gott ähnlich; darin aber, daß er, sobald er in der Wahrheit sagen will «Ich selbst», sich sofort auf Gott als Grund seines Ichseins zurückbeziehen, sich verantworten muß, darin ist er ihm absolut unähnlich.

Es ist ein Rest griechisch-abstrakten, unbiblischen Denkens, wenn auch die Theologen immer wieder, wenn sie vom Ich des Menschen reden, vom Erkennen statt von der Liebe ausgehen. Die Liebe ist die Einheit des Wollens, des Erkennens und des Fühlens, der einzige Totalakt der Person. Darum muß auch *das Wesen des Ich* nicht vom Erkennen, auch nicht von der Selbsterkenntnis aus bestimmt werden, sondern von der gottgeschenkten, Gott antwortenden Liebe, *der Verantwortlichkeit-in-Liebe*. Nicht im Selbstbewußtsein ist der letzte Grund der Personalität zu finden, auch nicht im Selbstwollen; damit anfangen, heißt, den Menschen losgelöst von Gott als Person verstehen wollen, und das heißt, von vornherein jenem Urmißverständnis-über-sich-Selbst anheimfallen. Es gehört zum rechten, zum gläubigen Selbstbewußtsein des Menschen im Unterschied zu aller rationalen Ichbestimmung gerade dies, daß der Mensch sich seiner selbst in Gottes Wort bewußt wird. Das isolierte Selbstbewußtsein, das *cogito ergo sum*, ist Abfallsprodukt. Das Selbstbewußtsein des Menschen ist «theologisch», darum, weil der Mensch das «theologische» Wesen ist. Das Ich, mit dem die Philosophen einzusetzen pflegen, ist ein, wie Gottes Ich, für sich selbst bestehendes, weshalb denn auch regelmäßig die Ichphilosophie irgendwie zur Selbstvergottung führt¹.

Ebenso verhält es sich mit der Selbstbestimmung. Gewiß gehört das sich selbst Bestimmen zum Wesen der Person als Person. Aber zum ursprünglichen, gottgeschaffenen Personwesen gehört nur eine solche Selbstbestimmung, die zugleich und zuerst Gottbestimmtheit ist, wie Kierkegaard es schön sagt: «Die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Verhalten zu sich selbst und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig auf die Macht, die es setzte².» Aber diese «Macht» ist keine andere als die Liebe des Schöpfers, und das sich durchsichtig auf sie Gründen kann nichts anderes sein als das dankbare Jasagen zu

¹ Vgl. dazu Sannwald, a. a. O.

² Kierkegaard, «Die Krankheit zum Tode», S. 11.

dieser Liebe, die wir Gottesliebe oder Gottesglauben nennen¹. So ist auch das rechte Selbstgefühl nicht schlechthin das bei sich selbst Sein und mit sich eins und darin still Sein, sondern dasjenige bei sich selbst Sein und mit sich eins Sein, das in Gott ruht und auf ihm gründet, «der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft»².

Alles *Personsein* ist ein im Verhältnis-Sein, das göttliche ein *Verhältnis* zu sich selbst, das menschliche ein Verhältnis zu sich selbst auf dem Grund des Verhältnisses zu Gott. Nur aus der Liebe, nicht aus dem Subjekt des Erkenntnisprozesses ist dieser Begriff der Person zu gewinnen. Weil das natürliche Erkennen das nicht weiß und nicht wissen kann – denn man kann es ja eben nur im Wort Gottes wissen –, darum bricht ihm das Geistige und die Liebe im Verständnis des Menschen so hoffnungslos auseinander. Wo man den Menschen vom Geist aus verstehen will, kommt man zu einem abstrakten und vom Du losgelösten Ichbegriff, zu einer monologischen, ja monomanischen Geistigkeit, wo der Solipsismus die nächstliegende Konsequenz ist, zu einer abstrakten, herzlosen, kalten Vernunft, zur Logisierung oder Mathematisierung der Person. Wo man, umgekehrt, von der Liebe ausgeht und noch etwas davon weiß, daß der Mensch vor allem das Liebe wollende Wesen ist, da kommt man, weil man den Ursprung und Gehalt der Liebe nicht kennt, zu einer geistlosen und vernunftwidrigen *libido* und zur Biologisierung oder Psychologisierung der Person.

Ebenso steht es mit dem Verhältnis zum Du, das im Wesen der menschlichen Person ursprünglich gesetzt ist. Recht verstanden ist das konkrete Personsein³ immer dasselbe wie das Sein-in-Gemeinschaft, verantwortliches Sein-in-Liebe. Wo man aber um den Ursprung nicht

¹ Über das Verhältnis von Glaube und Liebe gibt Nygren besonders klare Auskunft. Er zeigt, wie Paulus den synoptischen Begriff der Liebe zu Gott durch den Begriff des Glaubens ersetzt hat (a. a. O., S. 106 ff.), weil er Glaube als empfangend, Liebe als gebend deutlich machen will. Andererseits hat Luther im «Sermon von den guten Werken» gezeigt, wie unzertrennlich Glaube und Gottesliebe sind. «Ja wan wirs recht ansehen, szo ist die lieb das erst odder yhe zugleich mit dem glauben. Dan ich mocht gotte nit trawen, wen ich nit gedecht, er wolle mir gunstig und holt sein, dadurch ich yhm widder holt und bewegt werd, ym hertzlich zutrawen und alles guttis zu ym vorsehen» (WA. 6, 210). ² Phil. 4, 7.

³ Das Wort Person stellt selbst ein kompliziertes geschichtliches Problem dar (vgl. Hirzel, «Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum», München 1914, Sitzungsbericht der bayrischen Akademie; Rheinfelder, «Das Wort persona, Geschichte seiner Bedeutungen», 1928). Die Anspielung auf die Maske wird man nur sehr vorsichtig und die Etymologie *personare* überhaupt nicht mehr gebrauchen dürfen.

weiß, da wird die Person entweder in einem abstrakt-geistigen Individualismus falsch isoliert – das sich selbst genügende autonom-autarke Vernunft-Ich; oder die einheitlich-selbständige Personalität löst sich dem Verständnis in lauter vitale Beziehungen auf. An der einen Grenze: der Mensch als sich selbst genügender Gott, auf der anderen Seite: das Gattungswesen Mensch, das *animal homo sapiens* im Menschenrudel.

Von allen Denkern, die nicht auf dem Boden der christlichen Offenbarung stehen, sind wohl Plato und Kant der christlichen Erkenntnis am nächsten gekommen, der eine durch seinen Begriff der Person als des verantwortlichen Wesens, der andere durch sein Verständnis des Menschen vom Eros her. Der Vergleich zwischen dem Personbegriff Kants und dem christlichen ist höchst lehrreich. Da Kant, gemäß seinem Vernunftbegriff nicht von der göttlichen Liebe als Grund der Personverantwortlichkeit ausgehen darf, gewinnt er seinen Begriff von der Verantwortlichkeit als Verhältnis zum praktischen Vernunftgesetz. Daraus ergeben sich folgende Parallelen und Gegensätze. Das Personsein¹ ist zwar verstanden als ein Bezogensein, aber es ist kein Bezogensein auf Person, sondern auf das Vernunftgesetz und darum schließlich nach Motiv und Gehalt unpersönlich: Selbstachtung als Motiv und allgemeine Regel als Gehalt. Das Personsein gründet zwar auch in einer Art Berufung; aber diese Berufung ist nicht zugleich die Gabe des Schöpfers, sondern reines Sollen; darum kann Person sich nicht verwirklichen in der Liebe, sondern nur im Gehorsam, darum besteht aber auch keine Verbindung mit der Leiblichkeit und ihren Neigungen. Leib und Geist sind dualistisch auseinandergerissen. Kant kennt wohl einen Anspruch an den Menschen, der ihn zur Person macht; aber dieser Anspruch kommt doch letztlich aus ihm selbst, nämlich aus seinem Vernunft-Ich und ist darum ein Verhalten zu sich selbst, nämlich Selbstachtung der Vernunft, läßt also den Menschen ohne Beziehung zum Du. An die Stelle des Du, sowohl des göttlichen wie des menschlichen, rückt die abstrakte Menschheit als Idee². Daß aus dieser Grund-

¹ Kant kennt verschiedene Personbegriffe, den psychologischen, den moralischen, den erkenntnistheoretischen. Sie sind nirgends zur Einheit verbunden. Aber entscheidend ist sein Begriff der Persönlichkeit als «Freiheit eines vernünftigen Wesens nach moralischen Gesetzen» und darin begründet «Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur» («Kritik der praktischen Vernunft», Kehrbach, S. 105). ² Siehe oben S. 189.

differenz auch ein tiefer Gegensatz in der Auffassung des Bösen resultiert, wird im zweiten Abschnitt klarwerden.

Platos Konzeption des Menschen ist der des Königsbergers überlegen in ihrer Aufeinanderbeziehung von Geist und Eros, steht ihr aber nach hinsichtlich der Verantwortlichkeit. Sie ist totaler als die von Kant, aber weniger personal. Der Begriff des Eros verbindet den Geist mit der Natur, die Vernunft mit dem Affekt, sogar mit der Leiblichkeit. Aber diese Verbindung gelingt ihm nur durch den so echt griechischen Begriff der *καλοκαγαθία*, das heißt aber durch das Dominieren des Ästhetischen im Verständnis des Geistes oder des Verhältnisses zur göttlichen Idee¹. In diesem Begriff des Ideen-Eros zeigt sich denn auch der ganze Gegensatz von Platonismus und christlichem Glauben. Plato kann nicht sagen «Lasset uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt»; denn seine «Idee des Guten» liebt nicht, das Lieben ist ausschließlich auf seiten des Menschen und hat darum einen anderen Charakter, nicht den des dankbaren, demütigen Gehorsams, sondern den einer geistig sublimierten Erotik: Genuß am Ewigen.

Auch die *libido*-Theorie der neuesten Psychologie bietet einen ebenso verwandten wie gegensätzlichen Aspekt. Da sie ganz vom affektiven Leben her gewonnen ist, kommt sie der menschlichen Wirklichkeit sehr nahe, muß dann aber auch das Ursprünglich-Schöpfungsmäßige und das Sündig-Zerfallene ungeschieden und ununterschieden in einem überaus ungeklärten Begriff der *libido*-Liebe beisammen lassen, unter der man alles verstehen kann, was überhaupt zu Trieb oder Wille eine positive Beziehung hat. Aber als Zeugnis der zerfallenen Einheit ist das Seelenverständnis dieser Schule von ganz besonderem Wert. Das wird uns verständlich, wenn wir uns nun wieder nach dem Begriff umsehen, mit dem die Bibel das Personsein des Menschen in seiner zentralen Einheit versteht. Dieser Begriff ist: *das Herz*. Wo vom Menschen als ganzem, und zwar unter dem Aspekt der personalen Einheit gesprochen wird, da wird von seinem Herzen gesprochen.

Das «Herz» ist, nach biblischer Anschauung², erstens das einheitliche Zentrum aller seelischen Grundfunktionen. Was man ganz will,

¹ Ähnlich Schillers Versuch, den Kantschen Dualismus durch das Ästhetische zu überwinden («Die ästhetische Erziehung des Menschen»).

² Die folgenden Zitate sind der «Biblischen Psychologie» von Delitzsch entnommen

das tut man von Herzen¹, «den man liebt, dem gibt man sein Herz»² und den hat man im Herzen³. Das Herz weiß⁴ oder erkennt, versteht⁵, erwägt⁶, das Herz ist «die Vorratskammer alles Gehörten und Erlebten»⁷; man «bringt die Worte hervor aus dem Herzen»⁸, dem Herzen werden zugeeignet «alle Grade des Schmerzes, der Freude, der Unzufriedenheit von der Sorge bis zur Verzweiflung»⁹. Die Einigkeit des Wollens, Denkens und Empfindens «als voll bewußte heißt ein Herz sein»¹⁰. Aber ebenso ist das Herz das Zentrum der sittlichen Gesinnung und der Gottesbeziehung, «Werkstatt und Ausgangsort alles Guten und Bösen»¹¹, der Gottesliebe und des selbstvergötternden Hochmuts¹². Im Herzen ist das Gottesgesetz allen Menschen eingeschrieben¹³, es ist «der Acker für den Samen des göttlichen Wortes»¹⁴, es ist die Wohnstätte des Heiligen Geistes¹⁵. Es ist «das Kämmerlein des geheimen Verkehrs mit Gott»¹⁶, «der Mittelpunkt des ganzen Menschen, der Träger des persönlichen Bewußtseins»¹⁷, es «vermittelt alle Beziehungen und Handlungen, sowohl nach der geistigen als leiblichen Seite hin, sofern sie mit Selbstbewußtsein und Freitätigkeit erfolgen»¹⁸. Das Herz ist in der Bibel, mit einem Wort, das, was wir als Einheit der Person bezeichnen haben; es ist, in der schlechterdings unvergleichlichen Bedeutung, die es in der ganzen Bibel hat, der deutlichste Beweis für die Wichtigkeit des Gedankens der Personeneinheit innerhalb der christlichen Anthropologie.

Das Herz ist, vom göttlichen Ursprung des Menschen aus gedacht, das empfangende und wiedergebende Zentrum des Gotteswortes und der Gottesliebe. Darum «mit dem Herzen glaubt man»¹⁹, «von ganzem Herzen» sollen wir Gott lieben²⁰, ebenso wie «die Gottesliebe ausge- (S. 204 ff.), die wohl das Erschöpfendste und Beste über die Bedeutung des Herzens in der Bibel Alten und Neuen Testaments bietet, was bis anhin geschrieben wurde. Das wörtlich Angeführte ist immer von Delitzsch (vgl. auch Schlatter, «Herz und Gehirn im ersten Jahrhundert». «Studien zur systematischen Theologie», Theodor v. Haering zum 70. Geburtstag. 1918, S. 86 ff.).

¹ Röm. 6, 17.² Spr. 23, 7.³ Phil. 1, 7; 2. Kor. 7, 3.⁴ 5. Mos. 29, 3.⁵ Jes. 32, 4.⁶ Luk. 2, 19.⁷ Luk. 1, 66.⁸ Hiob 8, 10.⁹ Apg. 2, 46; Joh. 16, 6;

Jak. 3, 14; Apg. 7, 54;

Pred. Sal. 2, 20.

¹⁰ Jer. 32, 39; Apg. 4, 32.¹¹ Mat. 12, 34.¹² Ez. 28, 2.5.¹³ Röm. 2, 15.¹⁴ Mat. 13, 19 ff.¹⁵ Eph. 3, 17; 2. Kor. 1, 22.¹⁶ Eph. 5, 19.¹⁷ 5. Mos. 4, 29; 6, 5.¹⁸ S. 207.¹⁹ Röm. 10, 10.²⁰ Mat. 22, 37.

gossen ist in unseren Herzen durch den Heiligen Geist»¹. Das so bestimmte Herz – das ist der Mensch, wie Gott ihn meint, das ist das Selbst, wie es «sich durchsichtig gründet auf die Macht, die es setzte», das ist der biblische Personbegriff. Darum ist es aber auch das Herz, das sich von Gott losreißt, das unter den Fluch der Sünde und des Gesetzes gerät und an das sich dementsprechend das Buß- und Versöhnungswort der rettenden Gnade Gottes wendet.

Wie das «Herz» das Subjekt des einheitlichen Personseins, so ist die dankbare Wiederliebe, *der Glaube*, der ursprungsgemäße Totalakt dieses Subjekts. Eben darum ist die Aktualität des menschlichen Ichseins kein *actus purus*, sondern *actus* auf Grund einer *passio*, *actus relativus*. Der Mensch empfängt ja zuerst, ehe er re-agierte. Er empfängt sein Sein in der Liebe und aus der Liebe und zur Liebe Gottes durch das Wort Gottes, er empfängt zuerst glaubend, ehe er wiederliebend antworten kann. Vielmehr, das Ja des dankbar annehmenden Glaubens ist unzertrennlich verbunden mit der Wiederliebe. Daß die Liebe des Menschen mit diesem gläubig dankbaren Empfangen anhebt, das unterscheidet sie am tiefsten vom Platonischen Eros; daß das Ich sein Selbst empfängt, ehe es sich selbst in Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung setzt, das unterscheidet dieses Ich vom Ich der Transzendentalphilosophie; daß die Liebe als menschliche Lebensmöglichkeit und -wirklichkeit von Gott her kommt und von diesem Ursprung her seine rückbezügliche Richtung auf Gott hin hat, das unterscheidet diese Liebe von der «*libido*» der Psychologen. In dieser Liebe – aber nur in ihr – sind nicht nur Wille, Erkenntnis und Gefühl des Geistes, sondern ist auch die Totalität des Seelischen, ja, in gewissem Sinne sogar des unbewußt Seelischen miteinbezogen. Eben darum ist es hier – hier allein! – der ganze Mensch, der antwortet.

Diese Wieder-Liebe (dieser «herzliche Glaube») ist zunächst ein *Erkennen*. Es wird ja Wort Gottes aufgenommen, es vollzieht sich ein Akt des Verstehens, der Sinnerfassung. Die Liebe Gottes wird erkannt, und in ihr der Sinn und Grund unserer Existenz. Dieser Erkenntnisakt, der so schlicht ist, daß ihn auch das Kind schon vollziehen kann und in dessen Vollzug der Weiseste vor dem Einfältigsten keinen Vorzug hat, erschließt das Geheimnis, um dessen Entschleierung die Philosophen

¹ Röm. 5, 5.

aller Zeiten sich mehr oder weniger vergeblich bemüht haben. Es ist ein Akt von höchster metaphysischer Dignität. Das Geheimnis Gottes – der dreieinigen, in sich selbst Liebe seienden Person – und das Geheimnis des Menschen, seines Ursprungs, seines Wesens und seines Zieles enthüllen sich in ihm. Was es etwa sonst noch zu erkennen gibt, ist im Vergleich zu diesem ein Kleines. Die Liebe ist ein Denken, aber ein Denken, das im strengsten Sinne Nach-denken, empfangendes Denken ist; denn sein Inhalt ist die Erwählung, seine Form ist der Dank. Danken ist das vollgehaltigste Denken.

Diese Liebe ist zweitens ein *Wollen*. Gott gibt dem Menschen in seinem Wort seinen Willen kund, zuerst das, was er für ihn will, und erst auf Grund davon das, was er von ihm will. Die Liebe Gottes ist der Wille Gottes, sein freier, souveräner Herrenwille, sein unbegreiflich sich mitteilender Vaterwille. Die Liebe Gottes empfangen kann man darum nicht anders als so, daß man selbst in diesen Willen hineingezogen wird, als Nach-wollender, Mit-wollender. Liebe ist die einzige Freiwilligkeit, also der einzige Wille, der ganz Wille ist. Freiwilliger Gehorsam ist die ursprungsgemäße Form der menschlichen Freiheit¹. Diese Liebe des Menschen ist Selbstbestimmung. Sie gibt dem ganzen Leben die einheitliche Richtung, und sie *gibt* sie ihm ganz und gar, sie entnimmt sie ihm nicht. Dieser Punkt ist jenes archimedische *ὄς μοι ποῦ στῶ*; denn der Inhalt dieses Willens kommt nicht aus der Welt, sondern über die Welt, nicht aus dem Leben, sondern nur in das Leben. Es ist darum «reiner Wille», ohne Beweggründe von unten her und doch ganz und gar nicht abstrakter und kalter, sondern konkreter und «herzlicher» Wille. Sein Gegenstand ist kein Es – weder der Natur noch des Geistes –, sondern das Du Gottes und des Nächsten, und alles Es ist nur Mittel und Werkzeug. Aber diese Selbstbestimmung ist nicht, wie die des Fichteschen Ich, der Akt der Selbsterschaffung, sondern der Akt des Selbstempfanges.

Darum ist diese Liebe auch, drittens, *Gefühl*. Der Gegensatz von Gefühl und Geist, der das europäische Denken über den Geist charakterisiert, ist kein ursprünglicher, sondern ein Produkt des Abfalls. Das Gefühl hat eben darum in der Geistigkeit des Gottesverhältnisses sei-

¹ So drückt Paulus den Zweck seiner ganzen Missionstätigkeit aus: ausgesendet «zum Gehorsam des Glaubens unter allen Heiden», Röm. 1, 5.

nen legitimen Ort, weil diese Geistigkeit eine empfangene, keine selbsterschaffene ist. Von Gottes Liebe ergriffen werden, heißt im Zentrum des Wesens getroffen werden, sie erleiden, aber nicht als Schmerz, sondern als höchste Freude, als Glück und als Frieden, das heißt als das Zuhause sein des Ich in Gott und als das Geeintsein des Ich mit seinem Selbst. Nicht als ob in der Liebe – als Geliebtsein und Wiederlieben – das Gefühl das erste oder wichtigste wäre. Es ist auch hier deutlich das zweite, es folgt dem Erkennen und Jasagen nach, aber es folgt ihm so dicht auf dem Fuß, daß man auch sagen kann, es ist schon drin. Denn in dem Moment, wo die Liebe Gottes wahrhaft «entdeckt» wird, ist schon die Freude da. Ja, muß man nicht sagen, daß der Charakter dieses Erkennens eben der ist, daß es ein In-Freude-Entdecken ist? Ebenso folgt diese Freude dem Ja des freien Gehorsams und ist doch schon «drin» als das, was die Freiwilligkeit des Wollens charakterisiert. Was ist Gottesliebe anderes als ein Sich-in-Gott-Freuen?

Was Calvin vom Glauben sagt, daß er «die Wurzeln im innersten Herzen bewegt»¹, das gilt auch hier. Die Wurzel des Herzens aber ist das Seelische, das ins Unbewußte hinabreicht und von dort aus auch den ganzen Organismus durchdringt. «Wenn ich erwache, rede ich von dir»² – der alttestamentliche Fromme denkt sich auch seinen Schlaf als ein in Gott Ruhen. Die rechte Gottinnigkeit dringt auch ins Unbewußt-Seelische ein, ebenso wie die Unruhe des Herzens und die Gespaltenheit der Person in der Sünde ins Unbewußt-Seelische eindringen und sich nicht nur physiognomisch in Gesicht und Gebärde, sondern auch in Krankheit und physischer Zerrüttung ausdrücken. Der Ausdruck «Herz» als Gleichnis der Personeinheit ist – auch wenn er Gleichnis ist – kein zufällig gewähltes, sondern ein durch die Erfahrung gegebenes Gleichnis. Er soll die *Einheit von Lebenszentrum und Personzentrum* ausdrücken. Die Gottesbeziehung des Ursprungs steht auch über dem Gegensatz des Geistigen und des Vitalen, und die christliche Theologie hat durchaus keinen Anlaß, diesen Gegensatz, der seit Plato die Philosophie beherrscht, in sich aufzunehmen. Die Bibel rechnet immer mit einem Glauben, der «durch Mark und Bein» geht, und mit einem Leiden an Gott, das das leibliche Herz brechen läßt³. Damit kehren wir zum Anfang zurück, daß Gott den Menschen als geist-

¹ «Institutio», III, 2, 36. ² Ps. 63, 7. ³ Heb. 4, 12; Jer. 23, 9.

leibliche Einheit geschaffen hat, aber als eine hierarchisch geordnete, die nur von oben her, aus dem Oben, das auch oberhalb seines Geistes ist, verstanden werden kann.

2. DER ZERFALL DER PERSONEINHEIT

In welchem Sinne bedeutet die Zerstörung der Urbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf durch den Sündenfall eine Zerstörung der Personeneinheit und in welchem Sinne nicht? Gerade der Begriff Herz, der sowohl von der gottlosen wie von der mit Gott geeinten Person als Bezeichnung ihrer Einheit und Totalität gebraucht wird, nötigt uns zu dieser Frage. Kann überhaupt von einer Zerstörung der Personeneinheit durch die Sünde gesprochen werden, wenn doch auch dem Sünder diese Personeneinheit «Herz» zugesprochen wird? Es wird ja eben nicht gesagt, daß der Mensch durch die Sünde das Herz verliere, sondern daß auch die Sünde im Herzen ihren Sitz habe¹. Es bleibt also, das ist das erste, die Personeneinheit in einem gewissen Sinne bestehen. Die Frage kann darum nur lauten, ob sie in irgendeinem Sinne verlorengelasse und wie sich in diesem Fall die immer noch vorhandene und die verlorene Einheit der Person zueinander verhalten. Ist der Mensch in der Sünde noch genau so Person wie im Ursprung, oder in welchem Sinne geht er der Personalität verlustig? Das ist die erste Frage, der wir uns nunmehr zuzuwenden haben.

Wie die Konstitution, so geht auch die *Desintegration der Personeneinheit vom Zentrum* aus. Durch den Sündenfall verliert der Mensch den Inhalt seines Personseins, das Sein in Gottes Liebe. Was ihm vom Ursprünglichen übrigbleibt, ist die Form seiner Existenz als Mensch, das Personsein und Menschsein als Struktur; aber diese Form ist mit einem dem ursprünglichen entgegengesetzten Gehalt erfüllt. «Das Trachten des Fleisches ist Feindschaft wider Gott»² – das *cor incurvatum in se*, das sich selbst suchende Ich. Noch ist die Gottbezogenheit da, die Verantwortlichkeit; aber diese Gottbezogenheit ist inhaltlich bestimmt als Gottesfeindschaft und Gottesflucht. Noch ist das menschliche Sein verantwortliches Sein; aber diese Verantwortlichkeit ist zur gesetzlichen Forderung geworden. Der Mensch wird durch die Sünde kein Tier, er bleibt

¹ Mat. 12, 34; Röm. 1, 24. ² Röm. 8, 7.

humanus; aber er verliert mit der göttlichen Liebe und dem Sein in der Liebe den eigentlich menschlichen Gehalt der Humanität. Es bleibt ihm von der ursprünglichen Humanität nur das Formale: das schöpferische Vermögen kraft der Erkenntnis der Idee, das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung als unverlierbare Kennzeichen des Menschseins.

Durch den Sündenfall ist die Einheit von *Sein und Bestimmung* oder also von Ich und Selbst verlorengegangen. Darum muß der sündige Mensch unablässig sein Selbst oder sich selbst suchen. Statt um Gott kreist jetzt die menschliche Lebensbewegung um das – verlorene und darum gesuchte – Selbst. Daher das *cor incurvatum in se ipsum*. Dieser Grundegoismus ist die Manifestation und zugleich die stets neue Aktualisierung der Ursünde. Dieses Auseinander von Ich und Selbst ist die zentrale Personspaltung, die den sündigen Menschen charakterisiert, jene Ver-zweiflung, die Kierkegaard in seiner «Krankheit zum Tode» als den Zustand des gefallen Menschen in theologischer Ontologie und Psychologie, als Zerfall der ursprünglichen Einheit der Urelemente des menschlichen Seins darstellt.

Die erste Wirkung der zerbrochenen Personeneinheit ist *das Auseinanderfallen von Verantwortlichkeit und Liebe*. Das Sollen und das Begehren treten in Gegensatz zueinander. Die Gottesbeziehung ist jetzt, nachdem das Sein in der Liebe Gottes verloren und durch das Sein in der Schuld und unter dem Zorn Gottes abgelöst ist – und zwar so, daß eine Rückkehr zum Ursprünglichen unmöglich ist –, einzig noch als Sollen da. Die andere Seite der Sünde ist – wie wir schon sahen – das Stehen unter dem Gesetz. Das ist der theologisch exakteste Ausdruck für die Seinsweise des Sünders. Er ist nicht einfach los vom Willen Gottes, aber er kennt den Willen Gottes nur noch als Gesetz, als Forderung, als Sollen. Dieses Sollen ist die theologische Seite, der gottbezogene Aspekt der formalen Personalität, die auch nach dem Sündenfall vom Ursprung her übrigbleibt. Die die Humanität begründende Vernunft hat als ihr jetziges Zentrum das göttliche Gesetz – wenn auch dieses nicht in Klarheit. Die praktische Gottesbeziehung des «natürlichen Menschen» ist die der Gesetzlichkeit. Das ist der gemeinsame Nenner aller außerchristlichen Religion und aller Verderbnis des christlichen Glaubens. Gesetzlichkeit ist aber auch der Charakter der außerchristlichen ethischen Beziehung zum Mitmenschen. Der Gegensatz von Gesetz und Neigung,

auf dem die Kantsche Ethik aufbaut, ist der folgerichtige Ausdruck des Menschseins, das nicht mehr in der Liebe Gottes, sondern nur noch im Gesetz lebt.

Dieser Gesetzlichkeit der Religion und des Ethos entspricht als Negatives das *gesetzlose Begehren*, die gottlos gewordene Liebe. Es gehört aber zu der Anarchie, die durch den Abfall ins Werk gesetzt ist, daß dieses Begehren selbst kein einheitliches mehr sein kann. Auf der einen Seite entsteht ein auf sich selbst gerichtetes Begehren, Selbstsucht, nach sich selbst Gieren, Selbstverliebtheit, Narzißmus. Der Selbstwille, der in den Gotteswillen eingebettet sein sollte, tritt jetzt nackt heraus. Er setzt das Ich an die Stelle Gottes, er macht sich selbst zum Endzweck und Richtpunkt alles Begehrens und Tuns; es ist die Selbstherrlichkeit, das *cor incurvatum in se ipsum* in seiner konkreten, direkten Erscheinung. Aber da das menschliche Ich nicht für das Ich, sondern für Gott konstituiert ist, greift der Mensch, der nicht mehr Gott sucht, sondern sich selbst, immer ins Leere. Er muß darum eins von zweien tun: entweder sich selbst phantastisch steigern, sich zum Gott aufblasen oder das leere Ich sozusagen mit Weltstoff ausfüllen. Das erste geschieht in allen Formen der metaphysischen, religiösen, mystischen Selbstvergottung. Das Seinwollen wie Gott wird zum konkreten Inhalt des Lebens, nicht bloß, wie im Sündenfall selbst, zur letzten hintergründlichen Voraussetzung. Viel häufiger ist das zweite: das leere Ich stürzt sich auf die Welt. Zunächst geschieht auch das in religiöser Form: Natur- und Weltvergottung, Heidentum. Die dem Schöpfer entzogene Ehrung wird auf die Kreatur übertragen¹. Aber aus dieser Weltvergottung wird weiterhin die ganz gemeine Weltgier. Das ist so sehr das gewöhnliche, daß der natürliche Mensch die Sünde überhaupt nur in dieser Form kennt. Diese Weltgier aber hat die Folge, daß das Ich sich selbst in der Welt verliert, daß es in ihr vor allem seine Freiheit verliert. Was in der göttlichen Liebe eins ist, wird hier zum Gegensatz: das sich selbst Haben und das sich selbst Verlieren. Darum muß der Mensch, der sich auf die Welt gestürzt hat oder zu stürzen bereit ist, sich immer wieder aus der Welt zurücknehmen – und das ist der Inhalt aller natürlichen Ethik²:

¹ Röm. 1, 21f. ² Die aristotelische Ethik ist dafür der klassische Beleg. Ihr individuellethisches Prinzip ist die Selbstbewahrung, ihr sozialetisches: die Gerechtigkeit. Die Freundschaft gilt nur dem wertvollen Menschen («Nik. Ethik», 1156b).

Selbstbeherrschung und Selbstbehauptung gegenüber der Welt bis zur Weltentsagung, Askese. So wird der Mensch hin und her gerissen zwischen zwei entgegengesetzten Strebungen, der *Kontraktion* auf sich selbst und der *Expansion* in die Welt, zwischen Unabhängigkeitsbegehren und Selbstwegwerfung und Verstrickung in die Dinge dieser Welt, namentlich in diejenigen, die ihm zum Genuß dienen, zwischen hochmütiger, egoistischer Absonderung und selbstvergessener Preisgabe.

Insbesondere ist das Verhältnis zum andern Menschen von dieser süchtigen Zerspaltung betroffen. Die Liebe, die nicht mehr als Verantwortung verstanden wird, wird auch da, wo sie auf Menschen gerichtet ist, zur genußsüchtigen und herrschsüchtigen Leidenschaft, entweder ein Herrseinwollen über den Anderen in süchtiger *Herrschaftlichkeit* oder ein Sichverlieren an den Anderen in süchtiger *Hörigkeit*. Daneben aber steht das moralische Gesetz, das die Beziehung zum Nächsten mit mehr oder weniger Erfolg regelt oder doch korrigiert und eine gröbere oder feinere Ordnung als Überwindung der Anarchie des Triebes zustande bringt. Vor allem geschieht das durch das Prinzip der Gerechtigkeit, das Hauptprinzip der gesetzlichen Sozialethik, das aber zugleich das zwischenmenschliche Verhältnis abstrakt-unpersönlich und das Verhalten selbstgerecht und lieblos-sachlich macht.

Aber nicht nur die Einheit von Liebe und Verantwortlichkeit bricht auseinander, sondern ebenso auch die *Einheit der psychologischen Grundfunktionen*, Wille, Gedanke und Gefühl. Auch der desintegrierte, der sündig-gefallene Mensch hat ein geistiges Leben. Das Geistsein – vielmehr das Auch-Geist-Sein – gehört unverlierbar zum Wesensbestand des Menschen als *humanus*, der formalen Personalität, die ihm verblieben ist. Aber die von der Liebe, vom personhaften Wort Gottes losgelöste *Geistigkeit ist notwendig unpersönlich, gesetzlich, abstrakt*. Das Letzte, Höchste, was ihr zugänglich ist, ist das Reich der Ideen. Geistigkeit als Idealität und gesetzliche Vernunft gehören zusammen. Gottes Wille wird zur Idee des Guten oder zum immanenten praktischen Vernunftgesetz; das in Gott geborgene Selbst wird zu «meinem göttlichen Selbst»; aus dem «ich in Gott» wird das *est Deus in nobis*. Das göttliche Du verschwindet dem abstrakten Geist, gerade wie das menschliche Du in der allgemeinen Menschheitsidee und in dem allgemeinen Vernunft-Ich sich auflöst. Ebenso brechen jetzt Natur und Geist in einen unauf-

hebbaren Gegensatz auseinander – in einen Gegensatz, der immer nur durch Verfälschung, entweder des Geistes oder der Natur, «aufgehoben» werden kann – und diesem metaphysischen Gegensatz entspricht die Entfremdung des Denkens vom Lebensgrund, der die Entzweiung von sinnlicher Empfindung und Gedanke entspricht. Das Denken wird, je mehr es sich ausbildet, desto mehr «hirnmäßig»-lebensfeindlich, das Begehren und die Vitalität wird chaotisch. Der Geist wird herzlos und das Herz geistlos.

Dasselbe gilt auf dem Gebiet des Willens. Der von Gott emanzipierte Wille wird, je machtvoller er in sich selbst ist, desto mehr zur nackten Willkür, zur Eigenwilligkeit, die für die Wahrheit blind ist, harte Willensmäßigkeit, die unbarmherzig das Gefühl mit Füßen tritt. Es geht dem Willen nur noch um das Wollen an sich, das heißt um die Macht. «*Wille zur Macht*» ist die richtige Formel für den gottlos gewordenen Willen, ebenso wie die Selbstvergottung der Vernunft das Ziel der Denkmanzipation ist. Nicht der Atheismus des Denkens, sondern der Atheismus des Willens ist der eigentliche Gegensatz zum Glauben. Er ist es, der spricht: «Gäbe es Götter, wer hielte es aus, kein Gott zu sein?» (Nietzsche.) Er nähert sich der luziferischen Hybris, die Gott gleichsam zum Zweikampf herausfordert¹. Wo aber der Wille diese – wenn auch negative – Richtung nach oben verliert, da wird er zum bloßen Welt-machtwillen und kann sich eigentlich nur durch das ausgesucht Sinnlose in den Setzungen der Willkür noch vom bloßen Welt- und Lustbegehren unterscheiden. Die Grausamkeit des eigentlichen Willensmenschen hat hier ihren Ursprung. Endlich wird der Wille da, wo er sich mit der Vernunft eint, zwar machtvoll in der Gestaltung, aber unmenschlich in seiner rücksichtslosen Prinzipienhaftigkeit. *Fiat justitia, pereat mundus!*

Ganz Ähnliches gilt vom Gefühl. Im Ursprung ist die Lust in der Freude an Gott geistig gebunden; durch den Fall wird sie einerseits entbunden, andererseits in ihr Gegenteil verkehrt. Die Entbindung der Lust bedeutet ihre Preisgabe an die Sinnenwelt. Denn im abstrakten Ver-

¹ «Dieser erbarmungswürdige Gott des christlichen Monotono-Theismus! Dieses hybride Verfallsgebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle *décadence*-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben» (Nietzsche, «Antichrist», Nr. 19).

nunftleben ist für sie wenig Spielraum. Wohl ist jener platonische Eros, die geistige Zeugungslust und das Entzücken der Ideenschau, der Beweis, daß Gefühl und Geist nicht absolut auseinandergeraten sind. Aber dieser platonische Eros ist selbst mehr Idee als Wirklichkeit, jedenfalls in der Wirklichkeit immer mit einem dunklen Partner verknüpft. Gerade in der Tiefe, dort, wo man im Denken oder Schauen dem – verlorenen – göttlichen Ursprung nachgeht, herrscht ein ganz anderes Gefühl als das der Lust, jene Melancholie, jenes Weh über das Sein und das Menschenlos, jene verzehrende Sehnsucht nach dem «Augenblick», zu dem man sagen könnte: «Verweile doch, du bist so schön», jenes Bewußtsein des tragischen Zwiespalts oder jener Aufschrei gegen die böse gottlose Welt und das sinnlose Schicksal, die von jeher als die Grundstimmung der tiefer Denkenden und tiefer Schauenden gegolten haben und die durch die allzu gewalttätigen Dithyramben der Lust, womit der moderne Gottlose gegen den Pessimismus des Weltschmerzes protestiert, nur sehr unglaublich überdeckt werden. Das *Grundgefühl* der von Gottes Liebe losgelösten Existenz ist: tiefes Leid und Unfriede.

Hinter diesem Leid steckt einerseits die Enttäuschung darüber, daß sich der Sinn des Lebens nicht finden lasse – und wie sollte er an der Liebe Gottes vorbei sich finden lassen? –, andererseits das böse Gewissen, die Angst der Gottlosigkeit, die noch dunkel um ihr Unrecht weiß. In beiden fühlt sich der Mensch preisgegeben, ohnmächtig, ins Dasein «geworfen» (Heidegger). Das Gefühl nimmt nicht teil an der personhaften Selbstbestimmung, die sonst noch dem gefallenem, sündigen Menschen eignet. In seinem Gefühl ist er völlig passiv, über sein Gefühl vermag er nichts, in seinem Gefühl kommt, wider seinen Willen, die Disharmonie seiner Existenz zum Vorschein, während er im Denken und im Wollen sich selbst wenigstens einigermaßen darüber hinwegzusetzen vermag. Sein Gesamtgefühl ist die ohne seinen Willen gezogene und ihm präsentierte *Gesamtbilanz seiner Existenz*, die keine Kunst der gedanklichen Spekulation oder keine Zielbewußtheit des Willens austilgen kann. Dieses ungestillte Lebensverlangen, diese negative Lebensbilanz ist darum in der Bibel überall der wichtigste Anknüpfungspunkt der evangelischen Botschaft. «Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke¹.»

¹ Joh. 7, 37.

So also steht es mit der Einheit der Person im Abfall vom Ursprung. Gewiß, der Mensch ist – sofern die Desintegration nicht die äußerste Form, die der pathologischen Bewußtseinspaltung und Aufhebung des einheitlichen Selbstbewußtseins, des Wahnsinns angenommen hat¹ – noch eine *Einheit im formalen Sinn* des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung. Aber in dieser Schale steckt kein einheitlicher, sondern ein höchst gegensätzlicher Inhalt. Die einzelnen Funktionen haben sozusagen verschiedene Zentren, Sonderregierungen gebildet und entwickeln sich wie die verschiedenen, gleichzeitigen Regierungen in einem Bürgerkrieg je eine auf Kosten der anderen. Wohl werden alle diese Inhalte umschlossen von dem noch nicht der Auflösung preisgegebenen, einheitlichen «ich denke», «ich fühle», «ich will». Noch ist es möglich, wenigstens eine relative Einheit der Person im «Herzen» anzuerkennen. Aber *gerade das Herz ist ja zerrissen*, geteilt, widerspruchsvoll. Gerade das Herz spürt die Disharmonie der Existenz in seinem Herze-Leid. Das Herz ist zerspalten in ein oberes und ein unteres, ein ohnmächtig dem Sollen zugewandtes und eine machtvoll und blind ihm widerstrebende Niedertracht². Aus dem Herzen kommen die guten und die bösen Gedanken, und darum spielt sich auch im Herzen jenes gegenseitig Anklagen und Verteidigen der Gedanken ab, die nach Paulus zugleich die Gegenwart und die Kraftlosigkeit des dem Herzen eingeschriebenen Gesetzes manifestieren³.

Einheit der Person – ja; aber der Person, die gerade das personhafte Sein verloren hat und es doch immer wieder sucht. Humanität, Menschsein als Gehalt dieser Personalität – ja; aber ein Menschsein, dem gerade das entscheidend Menschliche fehlt, das immer einen Zug, manchmal aber auch die ganze Furchtbarkeit der Unmenschlichkeit an sich hat. Einheit – ja; aber die Einheit des im tiefsten Grunde Verzweifelten. Diese noch vorhandene geistige Einheit nennen wir die geistig seelische «Gesundheit» oder «Normalität» im Unterschied zur Verrücktheit, zum Wahnsinn. Und doch ist diese ganze Gesundheit in sich selbst eine Verrücktheit und ein Wahnsinn. Verrückt ist der Mittelpunkt der

¹ Vgl. die Personspaltung und die Phänomene der Doppel- und Multipersonalität, die uns Ribot («Les maladies de la personnalité») und Österreich («Die Phänomenologie des Ich nach ihren Grundproblemen») beschrieben haben.

² Röm. 7, 14 ff.

³ Röm. 2, 14 f., dazu Röm. 7.

Existenz aus Gott, der die wirkliche Mitte ist, in das Ich und die Welt, die doch nicht wirklich Mitte sein können und darum dem Ich keinen Ruhepunkt zu geben vermögen, sondern es immer hin und her schwanken lassen. Wahnsinn – denn die Sünde ist das Produkt eines Wahnes, des Wahnes der gottledigen Selbständigkeit, und sie kann nicht umhin, Wahn hervorzubringen, nämlich all die Ersatzgottheiten niedrigster und höchster Art, die Ersatzmittel für jenes Glück und jenen Frieden, die das Sein in der Wahrheit mit sich bringt, all die Ersatzziele, die sich die in ihre Leere gähnende Seele sucht.

Von der ursprünglichen Einheit und vom Zerfall der Einheit können wir aber nur darum sprechen, weil und sofern uns mitten in der zerfallenen Existenz die Einheit wieder geschenkt wird dadurch, daß das Wort des Ursprungs, das wir verloren und nicht mehr finden können, wieder zu uns kommt, uns im Glauben erfaßt, uns die verlorene Liebe wieder schenkt und so das Ursprüngliche wiederherstellt. Aber davon ist hier nicht mehr zu handeln.

MENSCHENGEIST UND MENSCHENVERNUNFT

I. GOTTESGEIST UND MENSCHENGEIST

Der Mensch kann Person sein, weil und sofern er Geist hat. Das Personsein ist im Geist «fundiert», der Geist ist sozusagen das Substrat, das Element des Personseins. Aber was ist Geist, und welcher Art ist das Fundiertsein der Person im Geist? Die Frage nach dem Geist ist, so scheint es, eine philosophische, das Geistproblem ist der eigentliche Gegenstand aller ernsthaften Philosophie. Werden wir also, hier angekommen, aufhören, theologisch zu fragen und zu denken, das heißt, aufhören, von Gott aus – von dem Gott aus, der sich in seinem Wort offenbart – zu fragen und zu denken und zur Abwechslung ein wenig Philosophie treiben? Wir sind weit davon entfernt, die Arbeit der Philosophie gering zu achten oder Philosophie und Theologie von vornherein zueinander in Gegensatz zu stellen. Die Philosophen sollen auch für den, der vom Glauben aus denkt, nicht umsonst gedacht haben. Aber wenn es denn wahr ist, daß der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen ist, und also – sowohl in seinem ursprünglichen als in seinem sündigen Sein – nur von Gott aus und in Gott sich selbst verstehen kann, so müssen wir den Mut haben, auch an das *Geistproblem als Theologen* heranzutreten und das, was wir aus der Philosophie gelernt haben, als Handwerkzeug zur besseren Erfassung dessen, was wir von der Bibel her zu sagen haben, zu betrachten und zu verwenden. Es muß sich zeigen, daß die Geistfrage sich anders darstellt, wenn wir auch sie – gemäß unserem Grundgedanken, daß der Mensch «hierarchisch» verfaßt ist und also immer nur von oben nach unten und nicht von unten nach oben richtig verstanden werden kann – von Gott aus und nicht vom Menschen aus durchdenken.

«Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten¹.» Gott *ist* Geist, der Mensch *hat* Geist. Gott ist *actus purus*. Er hat keine Natur², er ist nicht fundiert, gesetzt, von irgend-

¹ Joh. 4, 24. ² Eine Natur in Gott will die Gnosis erkennen; die Natur in Gott ist

woher als von ihm selbst her begründet. Er setzt sich selbst und ist darum sich selbst vollkommen durchsichtig. Wir aber sind von ihm gesetzt, auch als Geist; der Mensch bekommt den Geist vom Schöpfer. Aber er bekommt den Geist vom Schöpfer auf andere Weise, als er den Leib bekommt. Wenn es in der kindlichen Anschauungsform der Genesiserzählung heißt, daß Gott den Leib des Menschen vom Ackerboden nahm und ihm den Lebensodem einhauchte¹, so ist darin etwa angedeutet, was die Grundanschauung der Bibel ist und wodurch sich das biblische Denken grundsätzlich nach zwei Seiten hin abgrenzt. Der Geist des Menschen ist nicht von unten her, sondern «von oben her» zu begreifen, der *menschliche Geist* steht in einer *unaufhebbaren Beziehung zum göttlichen Geist*; aber er ist nicht der göttliche Geist. Der Geist ist nicht einfach «das Vermögen, zu denken und zu wollen und zu fühlen». Dieser neutrale, psychologische Geistbegriff wird dem Wesen des Geistes nicht gerecht. Das weiß jede ordentliche Philosophie, indem sie den Geist von allem, was psychologisch-funktionell verstanden werden kann, dadurch unterscheidet, daß sie ihn auf etwas jenseits vom Gegebenen, auf Idee, *logos*, Gesetz, Wert oder dergleichen bezieht. Geist ist, im Unterschied zum bloß funktionell Psychischen, «transzendierend», hinausgreifend und von einem Jenseits-vom-Ich, von einem Ungegebenen her allein zu verstehen². Man mag wohl sagen, daß Geist das sei, was denkt, will und fühlt, aber eben das Denken im Unterschied zum bloßen Vorstellen, das Wollen im Unterschied vom Trieb, das Fühlen im Unterschied zu bloßer Lust- und Unlustempfindung ist das Geistige, und dieser Unterschied rührt her von einer «Gerichtetheit», einer Bezogenheit auf Gültiges, Normatives, Seinsollendes, Sinn, *logos*. Im Geist herrscht eine Gesetzmäßigkeit anderer Art als im Psychischen, nicht die Ablaufgesetzmäßigkeit, sondern die Sinn- und Normgesetzmäßigkeit. Geist gibt es nur in Beziehung auf Sinn oder – wie die heutige Philosophie, mit Unrecht wie ich meine, lieber sagt – auf «Wert»³. Darum wird eine anständige Philosophie nie umhin können, den Begriff eines

auch das Thema bei Jakob Böhme, Oetinger, Schelling und – um einen geistvollen neuen Vertreter dieses Gedankens zu nennen: bei Berdiajew, zum Beispiel in «Die Bestimmung des Menschen», S. 41 ff.

¹ Zu 1. Mos. 2, 7, vgl. S. 110 und die Beilage 5 über die antike Humanitätsidee, S. 525 ff.

² Siehe oben Luthers Begriff des Geistes, S. 173, Anm. 2.

³ Vgl. die Wertlehren von Rickert, Scheler, N. Hartmann.

«Sinnes im Sinnvollen», einer «Norm aller Normen», eines Wertfundamentes oder -grundes oder dergleichen zu bilden, um den Geist als Geist zu verstehen. Es ist diese Bezogenheit auf ein Jenseits, das Transzendieren, was den Geist und das Geistige von der Psyche und vom Psychischen unterscheidet. Der höchste Begriff, den die griechische Philosophie zur Bezeichnung dieser transzendenten Einheit bildet in der Bezogenheit, auf welche der Geist als Geist sich allein betätigen und sein kann, ist der des göttlichen *nus* oder *logos* oder der Idee der Ideen.

Wir sagen, dieser letzte Beziehungspunkt, auf welchen hin und von welchem her unser Geist als Geist ist, ist der Gott, der sich uns in seinem Wort offenbart. Nicht nur das. Es ist der Gottesgeist, der sich uns in seinem Wort offenbart und darin uns als Geist schafft. Von diesem Punkt haben wir auszugehen, wenn wir «den Geist überhaupt» und «das Geistige überhaupt» verstehen wollen. Ist schon der philosophische Geistbegriff kein neutral-psychologischer, sondern ein nur *im Transzendieren*¹ zu verstehender, so erst recht der theologische. Wir werden irgendwie das, was die Philosophie erkennt, die Bezogenheit auf Idee, Wert, Norm, Gesetz zu berücksichtigen und dafür Platz zu schaffen haben; aber der letzte Beziehungspunkt des Geistseins kann das alles nicht sein. Wir sagen vorläufig, um einmal einen Ausgangspunkt zu haben: Unbeschadet dessen, daß der Geist Beziehung auf Idee, Norm, Wert und Gesetz ist, ist er, vor allem, in erster Linie, Bezogenheit auf Gott, wie er sich in seinem Wort offenbart, ja Beziehung auf das Wort, in dem und zu dem wir geschaffen sind. Der Geist ist, im Unterschied zur Person, dasjenige, vermöge dessen wir uns «beziehen», vermöge dessen wir denkend, wollend und fühlend uns auf Gottes Wort beziehen können. Darum sagten wir, daß das Personsein im Geist fundiert sei. Vermöge des Geistes, in Akten des Geistes, vollzieht sich jene Beziehung auf Gottes Wort, die uns zu Personen macht. Vermöge des Geistes vernehmen wir Gottes Wort, vermöge des Geistes glauben wir und lieben wir.

Der Sprachgebrauch der Bibel hinsichtlich des Menschengestes ist kein eindeutiger und geklärt. Paulus, der auch hier der eigentliche

¹ Auf dieses im Wesen des menschlichen Geistes angelegte Transzendieren legt mit Recht Jaspers das entscheidende Gewicht; aber seine Sicht-von-unten erlaubt ihm nicht, daraus theologische Konsequenzen zu ziehen. Anders Heinrich Barth, «Ontologie und Idealismus», «Zwischen den Zeiten», 1929, S. 511 ff.

Begriffsbildner ist, spricht ebenso vom menschlichen *nus* wie vom menschlichen *pneuma* als Empfangsorgan des göttlichen Wortes. Wo von der Schöpfungsoffenbarung in den Werken Gottes die Rede ist, spricht er vom *nus*. Jene Manifestation Gottes in seinen Werken werden $\nuοοϋμενα καθορᾶται$ ¹, ebenso wie im Hebräerbrief die Wertschöpfung durch Gottes Wort als ein *noumenon*, als ein im Glaubensakt des *nus* zu Erfassendes gezeigt wird² und wie es in der Apokalypse der *nus* ist, dem die verborgene Weisheit sich auftut³. Wo aber von der wiederherstellenden Offenbarung durch den Heiligen Geist die Rede ist, da heißt es, daß der Heilige Geist Zeugnis gibt unsrem Geist ($\piνεϋμα$), daß wir Gottes Kinder seien⁴. Es wird aber auch beides zusammengestellt in dem Ausdruck, daß der Mensch im Geist des *nus* erneuert werde⁵. Wir hoffen durch weitere Überlegungen auch auf diese Differenzierung noch einiges Licht werfen zu können; vorläufig möge die Feststellung genügen, daß in der Bibel der Geist – sei es nun *nus* oder *pneuma* des Menschen – in seinen Akten das Empfangsorgan des göttlichen Wortes, des göttlichen Geistes ist. In geistigen Akten vollzieht sich die Beziehung des Menschen zu Gott, als geistigen Totalakt haben wir auch den Glauben und die Liebe zu verstehen.

Daraus ergeben sich zwei Fragen. Wenn wir den Geist des Menschen aus seiner Beziehung zum göttlichen Geist, wie er sich in seinem Wort offenbart, verstehen müssen: wie verhält sich dann der Gottesgedanke, den unser Geist – unsere Vernunft – von sich aus vollzieht, zum Gottesgedanken des Glaubens? Und wie ist vom Geist, der als Mittel der Gottesbeziehung verstanden wird, das geistige Leben überhaupt, das nicht direkt mit dem Gottesgedanken zu tun hat, zu verstehen? Die erste Frage ist identisch mit der nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, die aber hier nur nach ihrer subjektiv-anthropologischen, nicht nach ihrer objektiv-theologischen Seite hin zu entwickeln ist.

2. DER GOTTESBEGRIFF DER VERNUNFT

Der menschliche Geist bildet von sich aus, ohne besondere Offenbarung, und zwar mit einer gewissen Notwendigkeit, die Gottesidee oder etwas ihr Entsprechendes: *die Idee des Absoluten*, der transzendentalen

¹ Röm. 1, 20. ² Hebr. 11, 3. ³ Off. 13, 18; 17, 9. ⁴ Röm. 8, 16. ⁵ Eph. 4, 23.

Einheit und dergleichen. Während nun der Rationalismus aller Schattierungen die Offenbarung im Wort Gottes von dieser «vernunftimmanenten» Gottesidee aus begreift und beurteilt, versteht umgekehrt der christliche Glaube diese vernunftimmanente Gottesidee als einen Hinweis auf den verlorenen Ursprung, auf die ursprüngliche Beziehung zwischen Gottes Wort und dem menschlichen Geist. Daß der Mensch, mag er wollen oder nicht, glauben oder nicht, mit Notwendigkeit diese Idee des Absoluten bildet, ist ein Zeichen davon, daß auch der gefallene Mensch, kraft dessen, daß Gottes Geist ihm nahe bleibt, auch wenn er, der Mensch, sich von Gott entfremdet, immer noch auf Gott bezogen ist. Gott hält ihn fest, darin, daß er das Unbedingte denken muß. Zugleich aber ist die Abstraktheit und Leere dieses «Gottes»-gedankens eine Manifestation der Entfremdung des Menschen von seinem persönlichen Schöpfer¹. Der menschliche Geist in dieser Entfremdung vom lebendigen persönlichen Gott ist das, was wir jetzt als «die menschliche Vernunft» kennen.

Das vernunftmäßige Denken erzeugt mit Notwendigkeit einen abstrakten Gottesbegriff, erreicht aber eben darum niemals den persönlichen lebendigen Gott². Denn dieses Denken bleibt in sich selbst gefangen; es ist *monologisch*. Die zwei Merkmale des vernunftmäßigen Denkens, die Geschlossenheit des Begründungszusammenhangs und die als Autarkie verstandene Autonomie, sind die zwei Seiten dieses einen Sachverhaltes. Was wir «vernünftig» denken, das muß im Begründungszusammenhang stehen, das muß streng begründete Aussage sein. Die Vernunft selbst kann zwischen dem Unvernünftigen und dem Übervernünftigen keinen Unterschied machen. Und anderseits: die Vernunft-

¹ Vgl. oben, S. 105. Dazu meine «Religionsphilosophie protestantischer Theologie» in Bäumlers «Handbuch».

² Vgl. meine Schrift «Gott und Mensch», das erste Stück. Die heute auch in der Theologie übliche Verachtung der Idee dürfte mehr mit dem Irrationalismus der Zeitströmung als mit der christlichen Wahrheit etwas zu tun haben. Darum ist auch die Meinung, bei Augustin sei alles, was platonisch oder neuplatonisch ist, deswegen ohne weiteres unbiblich, irrig. Augustin hat wohl gewußt, warum er in seiner letzten Periode zwar seinen Neuplatonismus, aber nicht seine platonisch-plotinischen Erkenntnisse preisgegeben hat. Daß er es wagt, auch als paulinischer Christ noch zu philosophieren, ist für viele schon ein hinlänglicher Grund, ihm Verrat des Glaubens vorzuwerfen. Diese falsche Diastase von Theologie und Philosophie wird uns mit Recht von den Katholiken zum Vorwurf gemacht (vgl. Gilson, «L'esprit de la philosophie médiévale», Kapitel 1).

erkenntnis anerkennt kein «von außen»; sie will und muß im Kreis der Immanenz bleiben. Sie anerkennt darum nur eine «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Darum will die Vernunfttheologie *Gott in die Vernunft hineinnehmen*, statt die Vernunft in Gott hinein und unter Gott zu stellen. Sie identifiziert Gott und die widerspruchslose Wahrheit. Gerade das, was für den Glauben das A und O ist, das Gegenüber von Gott und Mensch, das persönliche und person-schaffende Wort des personhaften Gottes: das ist der Vernunft das eine große Ärgernis. Wie ein Denker, der sich dieser Vernunftforderung verpflichtet weiß und doch aus seinem geschichtlichen Hintergrund den christlichen Gottesgedanken kennt und ihn nicht ganz loslassen will, gegen das Dilemma: Glaube oder Vernunft-als-Letztes anrennt, ist wohl nirgends so eindrücklich wie in Kants nachgelassenen metaphysischen Werken. Er denkt den Gott des christlichen Glaubens, aber er will ihn vernunftmäßig denken, nicht glauben. Weil sein Denkwille die Oberhand gewinnt, muß er schließlich den christlichen Gottesgedanken verwerfen¹. Immer macht die Vernunftforderung – das Prinzip des immanenten Begründungszusammenhangs, das Prinzip der Denkeinheit, die transzendente Denkmethode – den Inhalt des christlichen Gottesbegriffs zunichte. Denn dieser Inhalt kann nicht als Vernunftinhalt gedacht, er kann nur als Offenbarung geglaubt werden. In der Vernunft bleibt der Mensch bei sich selbst, bei der einen *in sich geschlossenen Vernunft*; im Glauben aber tritt ihm das sich offenbarende, ihn «von außen» anredende Du gegenüber. Der Vernunftgott ist der Gott, den ich mir selbst sage; der Offenbarungsgott ist der Gott, der sich selbst mir sagt. Dieses «von außen», dieses «Du-Gegenüber» ist ernst, letztlich ernst gemeint, so daß also nicht, zu guter Letzt, doch noch das «es sich selbst sagende Ich» und das «es mir sagende göttliche Du» dasselbe sind. Darum sagten wir: die autonome Vernunft ist der gegen Gottes Offenbarung sich verschließende, der bei sich selbst bleibende Geist, und was sie «transzendent» nennt, ist nur die von ihr selbst gezogene Grenze, jenseits deren sie nichts anerkennt, weil es nicht ihre eigene, vernünftige Setzung wäre.

¹ «Kants opus postumum», herausgegeben von Adickes, «Kantstudien», 1920, IV. Teil, 2. Abschnitt, S. 776 ff.

3. GOTT UND DIE IDEEN

Von hier aus ist nun auch die zweite Frage, die der Ideebezogenheit des Geistes, zu verstehen. Welchen Sinn und Wahrheitsgehalt haben jene Größen, die das von der Offenbarung nicht wissende philosophische Denken als letzte Beziehungspunkte des Geistes setzt, innerhalb unseres theologischen Geistverständnisses? Läßt sich der philosophische Idealismus, so wie die patristische Theologie seit Justin es angenommen hat, in das christliche Gottesverständnis einbauen und mit ihr zum Ganzen verweben, oder besteht hier ein Entweder-Oder? Kann es hier überhaupt ein Entweder-Oder geben, kann man etwa den Geist ohne Ideen Normen, Werte, Geistgesetz, *logos* verstehen? Ist nicht der Geist eben gerade durch diese Beziehung vom Psychischen unterschieden? Wie sollen wir überhaupt denken können, wenn wir nicht die Begriffe: wahr, gültig, gut, schön bilden?

In der Tat – das können wir nicht, und es bilde sich nur kein christlicher Theologe ein, er könne auf diesen «Idealismus» verzichten. Er wird, was er *in thesi* leugnet, *in praxi* fortwährend tun, es sei denn, er höre dann auf zu denken. Nicht das ist die Frage, ob wir ohne diese Größen auskommen, sondern wie wir sie einordnen und welche letzte Dignität wir ihnen geben.

Es kann sich auch in einer entschlossenen christlich-theologischen Anthropologie *niemals* darum handeln, *die Vernunft abzuwerten*, einer Vernunftfeindlichkeit und irgendeinem Irrationalismus zu huldigen. Wenn denn zwischen zwei Übeln gewählt werden müßte, so müßte man, ohne sich einen Moment zu besinnen, Rationalist und nicht Irrationalist werden. Die Vernunft «das Vermögen der Idee» (Kant) ist, sogar nach Luthers Aussage, das größte Gottesgeschenk, das wir haben¹. Die Frage ist nur die, ob wir von Gott aus die Vernunft oder von der

¹ «Es ist unzweifelhaft, daß die Vernunft von allen das weitaus Wichtigste und vor allen Dingen dieses Lebens das Beste, ja etwas Göttliches sei. Und diese Herrlichkeit hat Gott nach dem Falle Adams der Vernunft nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt. Doch daß sie eine solche Majestät sei, weiß die Vernunft nicht aus sich selbst, sondern nur aus der Erfahrung» (Luther nach WA. 39, T., S. 175). «Der Mensch ist sonderlich begabt mit dem herrlichen Licht der Vernunft und Verstands, das die Menschen so viel edeler künste erdacht und erfunden haben, es sey weisheit, behendigkeit oder geschicklichkeit, das köme alles her von diesem Licht oder von dem Wort, das das Leben der Menschen war» (WA. 46, 562).

Vernunft aus Gott verstehen wollen. Das heißt aber, da diese Frage schon beantwortet ist, wir haben die Aufgabe, die Vernunft in ihre Schranken zu weisen, ihr aber dort, innerhalb ihrer Grenzen, ihr Recht einzuräumen. Nicht die Vernunft als solche steht im Gegensatz zum Glauben, sondern nur *die in sich geschlossene Vernunft*, und das heißt die Vernunft, die sich an die Stelle Gottes setzt, die Vernunft, die Gott in sich, statt sich in Gott verstehen will, die anmaßlich-selbstherrliche Vernunft. Nicht zwischen Glaube und Vernunft, sondern zwischen Glaube und Rationalismus besteht der Krieg auf Leben und Tod, wobei aber unter Rationalismus nicht bloß das flache Denken des 18. Jahrhunderts, das gewöhnlich so heißt, verstanden wird, sondern ebensogut das titanische Vernunftdenken, das deutscher Idealismus heißt, und jenes, das wir aus der griechischen Philosophie als Erbe überkommen haben. Die Vernunft ist recht, wo immer sie sich das Wort Gottes sagen läßt und nicht meint, Gottes Wahrheit sich selbst sagen zu können.

Die Vernunft ist das abstrakte und begründende Denken, und zwar dieses, sofern es auf Idee, Gesetz, Wert, Norm bezogen ist. Diese abstrakten Größen sind für den Glauben kein Letztes, aber sie sind ein Vorletztes, ohne das wir Menschen auch an das Letzte nicht herankommen, richtiger: ohne die das Letzte, nämlich das Wort Gottes selbst, nicht an uns heran kann. Auch das Wort Gottes ist *logos*, Sinn, der von uns verstanden, das heißt als *Gedachtes* aufgenommen, aber eben nicht von unserem Denken hervorgebracht, sondern *aufgenommen* werden will. Wir erfassen glaubend in dem, was uns in Gottes Wort als Wahres, Gutes und Schönes gesagt wird, immer, darüber hinaus, die Person des Redenden und sind im Glauben für dies sein Reden empfangend aufgeschlossen. Die Wahrheit, abstrakt gefaßt, abgelöst von der Person des redenden Gottes, ist nicht das Letzte, aber das notwendige Vorletzte, das aber im Letzten gründet und von ihm herkommt. Unser *nus* ist darum das Gefäß, aber nicht der Quell des Gotteswortes. Wo er Gottes Wort empfängt, heißt er: Glaube.

Damit ist grundsätzlich die *rechte Einordnung der Ideen* vollzogen. Alle Wahrheit ist Gottes Wahrheit, alles Gute ist Gottes Gutes, aller Wert ist Gottes Setzung und Gabe, alles Gesetz ist sein Gesetz, alle Norm ist Ausdruck seines Denkens und Willens¹. Aber während die *Person* des

¹ Nicht nur Zwingli, sondern ebenso haben Luther und Calvin anerkannt, daß Gott

redenden Gottes uns entschwindet, wo wir uns, aus uns selbst denkend und wollend, seinem Wort entziehen, entschwinden uns damit nicht überhaupt die Wahrheit, die er setzt, die Werte, die er gibt, die Gesetze und Normen, die seinen Willen ausdrücken. Im Gegenteil – was hinsichtlich des Zentralen, der Stellung zum Guten gesagt wurde, das gilt in gewisser Abänderung von allem Geistigen: der Mensch außerhalb des Glaubens steht unter dem Gesetz. Das Gesetz ist ihm aus einem Vorletzten ein Letztes geworden, er ist jetzt dem Gesetz preisgegeben und steht damit unter dem Fluch des Gesetzes. Das *Abstrakt-Gesetzliche*, abstrakte Wahrheit, abstrakte Werte und Normen sind jetzt für ihn das einzige, was er von Gott noch weiß¹ – und darin erlebt er die Verkehrung und den Fluch der Gesetzlichkeit. Das Gesetz selbst aber – und mit ihm die Idee – ist göttlich und gut. Ja, es ist der einzige Repräsentant Gottes für den gefallenen Menschen. Nicht daß das Gesetz überhaupt da ist, ist der Fluch, sondern, daß der Mensch ihm jetzt preisgegeben, daß es für ihn jetzt das Letzte ist. Das sittliche Gesetz ist der von Gottes Person, von seinem gnädigen zu uns Reden losgelöste Gotteswille. Es ist uns gelassen, es ist unserem Geiste eingepflanzt. Es ist das Mark der sittlichen Vernunft. Durch das Gesetz erhält Gott die gefallene Menschheit auf den Glauben und die Erlösung hin². Das Gesetz ist so sehr ernst zu nehmen, daß Gott selbst nur durch die Erfüllung des Gesetzes hindurch uns seine Gnade neu schenkt, daß kein Mensch zu Gott zurückkommt, es sei denn durch das Zerbrechen am Gesetz und seiner Forderung.

4. DIE KREATURERKENNTNIS DER VERNUNFT

Mit dem Gesetz als Norm des Willens ist der Kern der Vernunft bloßgelegt. Unser Vernunftdenken ist notwendig ein gesetzliches Denken. Seine Gesetzlichkeit ist seine Strenge, das, was das Denken vom bloßen Vorstellen und Phantasieren unterscheidet. Wirklich gedacht ist nur, was gesetzlich, normgemäß gedacht ist. Hinter dem sittlichen Ver-

auch den Heiden durch das Licht der Vernunft viel Wahrheit gezeigt habe und daß Gott der Quell *aller* Vernunft sei. Sie haben sich dafür auf Stellen wie Joh. 1, 4 und 1, 9 berufen (siehe oben S. 82, Anm. 3).

¹ Über die Wahrheit als Abstraktion vgl. Buber, «Die Frage an den Einzelnen», und Grisebachs Auffassung der Wahrheit als Identität des denkenden Ichs mit sich selbst.

² Röm. 7, 12; Röm. 2, 14; Gal. 3, 23 ff.

nunftgesetz steht das logische. Ohne logisches Gesetz gibt es auch keine sittliche Vernunft. Auch das theologische Denken ist logisches Denken, sonst wäre es kein Denken, sondern Geschwätz. Ja, sogar das Gebet entbehrt der logischen Gesetzmäßigkeit nicht. Auch es ist vernünftiges Reden mit Gott, ebenso wie der Glaube vernünftiges Antworten auf das Wort Gottes ist¹. Aber das Logische steht hier im Dienst eines anderen, es ist kein Es-sich-selbst-Sagen, sondern ein Es-sich-sagen-Lassen. Im Glauben wird der Monolog des Selbstdenkens durch das Hören des Wortes von jenseits unser selbst unterbrochen, der Glaube hält fest, daß die Wahrheit, die mir gesagt wird, von Gott gesagt, wirklich gesagt und nicht von mir erdacht wird. Die Glaubenswahrheit ist darum im Unterschied zur Vernunftwahrheit «Mitteilungswahrheit», «von oben», nicht «von innen». Hier, im Glauben, vollzieht sich darum die *Wende vom Gesetz zur Gnade*. Der Glaube ist die für das Jenseits-der-Vernunft geöffnete Vernunft.

Das Selbstdenken aber kennt, so weit es reicht, diese Unterbrechung nicht; es schreitet vorwärts unter der festen Führung durch das Gesetz des Gültigen. Der legitime Bereich dieses Denkens ist nur negativ anzugeben: alles, was nicht Gott selbst, sondern die Welt «an sich» und den Menschen «an sich» betrifft. Dieses «an sich» ist aber kein isolierter Bereich – es gibt ja nichts, was ohne Beziehung zu Gott ist –, sondern es ist zu verstehen als ein «insofern». Alles Sein, das nicht Gott ist, hat als kreatürliches Sein ein – relatives – «an sich»-Sein und kann darum in diesem «an-sich»-Sein, das heißt *in seiner relativen, kreatürlichen Selbständigkeit erkannt* werden. Der Astronom hat als Astronom keine Theologie zu treiben, so gewiß es Gottes Schöpfung ist, was er beobachtend und rechnend erfaßt. Aber er erfaßt sie, zunächst, nicht als Gottes Schöpfung, sondern als Welt. Wenn er ein Glaubender ist, weiß er aber, daß diese Welt Gottes Schöpfung ist und versteht ihre Gesetzmäßigkeit als Gottes Gesetze². Ein gottesgläubiger Naturforscher wie Kepler bezieht das, was er als Forscher erkennt, auf das, was er als Glaubender aus Gottes Wort weiß; ja, er ist imstande, Gott den

¹ Vgl. 1. Kor. 14, 15 ff. Dazu Luther: Sic etiam ratio dienet dem glauben, das sie eim ding nach denkt, quando est illustrata; sed sine fide nihil prodest nec potest ratio ... Ratio autem illustra nimbt alle gedanken vom verbo. Substantia bleybt, vanitas, die geht under, quando illustratur ratio a Spiritu (Luther, «Tischreden», WA., I, S. 191).

² Vgl. Calvin, opp. 23, 22 u. 100.

Schöpfer in seinem Werk zu erkennen; denn νοούμενα καθορᾶται, sagt Paulus von der Schöpfermajestät. So ist auch der Mensch selbst, in seiner Geschichte, in seiner Kultur, in seinem leiblichen, seelischen und geistigen Wesen Kreatur, also relativ-selbständiges und darum in seinem Eigensein zu erkennendes Wesen. Es gibt eine durchaus legitime, vernunftmäßige, teils naturwissenschaftliche, teils geisteswissenschaftliche Anthropologie. «Denn was den Menschen betrifft (τὰ τοῦ ἀνθρώπου), weiß der Menscheng Geist, der in ihm ist», und dieser wird ausdrücklich von dem Gottesgeist unterschieden, der das zu erkennen gibt, «was in Gott ist»¹. Die Kreatur kann in ihrer kreatürlichen Selbständigkeit, in ihrem kreatürlichen Eigenwesen von der menschlichen Vernunft erkannt werden. Das gehört zu dem ihr gegebenen Herrschaftsrecht. Wo es sich aber um das Personsein, um die Freiheit, die Verantwortlichkeit des Menschen handelt, da hört die wissenschaftliche Neutralität auf; da geht es um das Ganze, um die Wahrheit, für die keine Spezialisten zuständig sind, die Wahrheit, die nur im Akt der Entscheidung für oder wider Gottes Wort zu Gesicht kommt, die Wahrheit, die von der Vernunft, die sich selbst das Letzte sagen will, notwendig verfehlt wird. Je mehr es sich also um den «Personkern» der menschlichen Existenz handelt, desto weniger tut die Vernunft sichere Tritte, desto eingeschränkter wird ihre anzuerkennende *Autonomie*, desto verhängnisvoller ihr selbstsicheres Gebaren und ihr Erkenntnisanspruch.

5. DIE WERTE UND DAS SCHÖPFERISCHE

Der Mensch ist von Gott so ausgestattet, daß er selbst wissen und erfahren kann, wessen er zum Leben bedarf, was ihm förderlich und schädlich, was auch für das Zusammenleben der Menschen nützlich und schädlich ist. Er vermag den Begriff der Güter und, durch Ideation, die hinter ihnen liegenden Werte zu erfassen. Er kann und soll auch das von seiner Vernunft aus erfäßbare geistige Sein in Ideen und Idealen sich klarzumachen versuchen. Aber je «höher» wir auf dieser Leiter steigen, desto mehr kommen wir in den Bereich dessen, was mit dem Personsein Gottes und des Menschen zusammenhängt, was also nicht mehr von der Vernunft, sondern nur vom Glauben erkannt werden

¹ 1. Kor. 2, 11.

kann, desto mehr wird sich also die «in sich selbst geschlossene Vernunft» als Quelle des Irrtums bemerkbar machen.

Die *Kultur* ist grundsätzlich die Domäne des Vernunft-Geistes. Ihr letzter Sinn, ihr Grund, ihre Grenze und ihre Gefahr kann nur im Glauben verstanden werden; aber ihre immanente Gesetzmäßigkeit, ihr immanenter Sinn ist, als das vom Menschengeist Hervorgebrachte oder Hervorzubringende, auch vom Menschengeist zu verstehen. Die Kultur schaffende Potenz ist nicht der Glaube, sondern der Vernunftgeist. Das stimmt mit dem überein, was von der anderen Seite her früher über das formale Personsein, das durch die Sünde nicht zerstört ist, gesagt worden ist. So verhält es sich grundsätzlich; in der Wirklichkeit aber überschreitet die Vernunft beständig in sündiger Anmaßung und Gottvergessenheit ihre Grenze und macht, gerade als Kulturschöpferin, sich selbst und ihre Geschöpfe zu Götzen. Das schöpferische Vermögen des Menschen ist der bevorzugte Anlaß der geistigen Sünde. Der schöpferisch-denkende Geist wird dem Menschen Verführung zur Selbstvergottung, zur Verwechslung von Gottesgeist und Menschengeist.

Das *Schöpferische* im Menschen im engeren, genaueren Sinne ist nicht so sehr das abstrakte und vom logischen Gesetz geleitete Denken, als die *Phantasie*, das Vermögen des freien inneren und äußeren Bildens. Ohne dieses Element ist auch das strengste Denken nicht; auch die dürrste Schlußfolgerung ist ohne Phantasie, ohne ein Verstehen, ohne schöpferische Intuition nicht möglich. Aber dieses Element ist hier in enge Schranken gewiesen. Am freiesten entfaltet es sich im künstlerischen Dichten und Gestalten. Hier ist die – rein formale – Ähnlichkeit des göttlichen und des menschlichen Geistes die größte. Denn hier tritt der Mensch dem Gegebenen am freiesten gegenüber und schafft ein Neues, nie Dagewesenes. Hier schöpft der Geist aus den Tiefen des Unbewußten und aus dem Reichtum des «Gemütes». Vermöge dieses schöpferischen Geistes baut sich der Mensch eine eigene Welt auf, neben die geschaffene. Darum ist auch diese schöpferische Fähigkeit in besonderem Maße dem sündigen Mißbrauch ausgesetzt und ein besonderer Anlaß der Selbstüberhebung. Der Mensch benutzt diese «geistige Welt» zur Flucht aus der Wirklichkeit und zum Ausweichen vor ihrem Anspruch, zur Verdeckung seiner sündigen Verkehrtheit und Arm-

seligkeit und zur Selbsttäuschung über seine wahre Situation. Das Bilderverbot des Alten Testaments ist nicht nur in seinem nächstliegenden kultischen Sinne zu verstehen. Es ist damit eine Warnungstafel nach der Seite hin aufgerichtet, wo der selbstherrliche Mensch in seinem inneren Reichtum der Vergötzung von Ich und Welt am leichtesten verfällt. Die heidnische Mythenbildung und die künstlerisch dichterische Symbolik stehen in einem engen Bunde, und es ist mehr als dichterische Freiheit, wenn auch die Dichter der Neuzeit so oft ein ernstes Spiel mit der Götterwelt treiben. Die pantheistische Selbst- und Weltvergottung hüllt sich hier in bezaubernd-täuschende Gewänder. Je höher der schöpferische Geist den Menschen treibt, desto sicherer verfällt er, wenn ihm nicht der Glaube die Zügel anlegt, dem Wahnsinn der Selbstvergottung¹.

6. DER VERSTAND

Aber auch am entgegengesetzten Ende droht ihm Gefahr. Der dem Letzten, Unbedingten abgewandte Geist, der sich der äußeren Welt – an sich unvermeidlich und mit Recht – zuwendet, verfällt nur zu leicht der Versuchung, die Deutung der Existenz als ganzer von dieser Basis aus zu wagen. Er hat sich als wissenschaftlicher Verstand der Dingwelt auf eine bestimmte Weise zu bemächtigen vermocht, eine gewisse Art des Denkens hat sich hier erfolgreich erwiesen, warum sollte diese Art des Denkens nicht auch die überhaupt richtige, die letztgültige sein? Ein engbrüstiger *Intellektualismus* und armseliger *Positivismus*, wenn nicht gar die stupideste aller «Weltanschauungen», der Materialismus, «beweisen» uns, daß es «nichts Höheres» gibt, daß alles «angeblich Höhere» bloße Wunschbilder unseres phantasierenden Gemütes sind. Der Mensch ist – um vom Herzen zu schweigen – so kopflos geworden, daß er diese «Weltanschauung» sogar mit dem Pathos absoluter Wahrheit und sittlicher Notwendigkeit verkündigt, ohne auf den Widerspruch zwischen dem formalen Absolutismus und der materialen Verneinung des Absoluten auch nur aufmerksam zu wer-

¹ Dieses gefährlich ernste Spiel mit dem polytheistischen Mythos treibt vor allem Hölderlin; der Zauber seiner Sprache darf uns darüber nicht täuschen, daß hier verwegene Selbstvergottung getrieben wird.

den. Wir wollen das winzige Körnlein Wahrheit, das auch in dieser Denkverirrung steckt, nicht unbeachtet lassen: einem anmaßlichen hybriden Idealismus gegenüber hat sogar der Materialismus, einer schweifenden, zuchtlosen Spekulation gegenüber hat auch die dürre positivistische Verständigkeit ein gewisses Korrektivrecht.

Im übrigen wollen wir auch den hausbackensten *Verstand als Gottes Gabe* anerkennen. Wo es ums Alltägliche geht, ist der Alltagsverstand zuständig. Es kann auch mit diesem Alltagsverstand, der sich kein X für ein U vormachen läßt, ein tief gläubiger Sinn verbunden sein. Die Verstandesverachtung als solche ist immer ein Zeichen der mangelnden Einordnung in die Kreatürlichkeit unseres Daseins¹. Der Verstand ist das Vermögen, das Endliche, besonders das Dingliche und Dingähnliche, zu erkennen und sich mit Hilfe dieser Erkenntnis in dieser endlichen Welt praktisch zurechtzufinden. Die Bibel ist voller Respekt für solche Klugheit, denn sie gehört zur Erfassung der konkreten Lebensbestimmung jedes Menschen. Gottes Weisheit und Liebe hat es mehr mit diesem Alltagsverstand, der versteht, ein richtiges nahrhaftes Brot zu machen, als mit den hochfliegenden Spekulationen der großen Geister zu tun. Aber auch mit dem wissenschaftlichen Verstand, der sorgfältig die wirkliche Welt beobachtet, die Tatsachen sammelt und den Gesetzen des Geschehens auf den Grund geht, gerät der Glaube nicht leicht in Konflikt. Nicht die Naturwissenschaft oder die empirische Psychologie, sondern die Anmaßlichkeiten der «wissenschaftlichen Weltanschauung» und der Psychologismus führen in den Gegensatz zu dem, was uns Gottes Wort sagt.

7. DAS GEFÜHL UND DIE MYSTIK

Ein besonderes Wort ist nötig über das wenig beachtete Verhältnis von Geist und Gefühl. Wenn wir an das zurückdenken, was im vorigen

¹ So großartig und wahr auch vieles am Fichteschen Protest gegen seine philisterhafte Zeitgenossenschaft («Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters») ist, so ist doch das Pathos und der Pharisäismus, mit denen die Anklage vorgebracht wird, nur zu verstehen von seiten eines Denkers, der gleichzeitig die Anschauung vertritt: «In bezug auf die Religionslehre ist das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium ihrer Falschheit ..., das Ableugnen einer solchen ... das erste Kriterium der Wahrheit» (V, 191). Ähnliches gilt von der romantischen Verachtung des Bürgerlichen überhaupt.

Kapitel über das «Herz» als Personenzentrum gesagt wurde, ist es selbstverständlich, daß wir uns der üblichen Entgegensetzung von Gefühl und Geist nicht anschließen können. Das Gefühl verhält sich zur Lust-Unlustempfindung wie der Wille zum Trieb und wie der Gedanke zur bloßen Vorstellung. Echtes Gefühl, wie zum Beispiel Freude oder Leid, ist ohne Geist nicht möglich. Denn solche Gefühle entstehen nur aus oder in geistigen Zusammenhängen. Ein gutes Essen erweckt an sich keine Freude, sondern bloß Lust; wenn ich mit Freude esse, so geschieht das, weil mein Geist in einer bestimmten Richtung auf Wahres, Gutes oder Schönes gerichtet ist, das mit dem Essen zusammenhängt, so wie der Apostel sagen kann, «ob ihr esset oder trinket, tut alles zur Ehre Gottes»¹. Durch die Freude wird die Lust auf eine höhere Stufe gehoben, indem ihr Gegenstand in einem größeren Zusammenhang verstanden wird.

Den Gefühlen entsprechen, als ihre objektiven Korrelate, die Werte. Wir fühlen die Werte, aber das Wertfühlen ist nie ohne ein Denken, in dem der Sinn des Wertes erfaßt wird². Das Gefühl begleitet den geistigen Akt, es selbst aber ist kein Akt, sondern eine passive Bestimmtheit der Person durch den Inhalt des im geistigen Akt Erschlossenen. Aber – und das ist das relativ Richtige an der Entgegensetzung von Gefühl und Geist – das Gefühl ist immer auch *Totalisator des Gesamtzustandes* der Person. Es gibt darum Gefühle sehr verschiedener Tiefe, die gleichzeitig neben- oder besser ineinander bestehen können. Man kann «obenhin» freudig gestimmt sein «über etwas», und gleichzeitig liegt «auf dem Grund der Seele» eine tiefe Wehmut, ein Leid. Dadurch geschieht es, daß das Gefühl beständig und ungewollt die verschiedenen Sphären, das Zentralpersönliche, die verschiedenen Schichten des geistigen Lebens und das rein Psychische miteinander verbindet und ineinander übergehen läßt.

Dem Gefühl für die Gottesbeziehung eine besondere Bedeutung zuzuschreiben, haben wir, für die die Gottesbeziehung durch den Glauben positiv, durch die Sünde negativ bestimmt ist, keinen Anlaß. Das Ge-

¹ 1. Kor. 10, 31.

² Über dem «christlichen» Begriff Gottes als des «höchsten Gutes» liegt immer ein Schimmer von Eudämonismus, der von der antiken Eroslehre und der mystischen Gottesliebe herkommt; darum vermeidet ihn die Bibel.

fühl ist *begleitend*, nicht *bestimmend*. Wohl ist der Glaube nicht bloß ein Verstehen und Wollen, sondern auch «Leidenschaft»¹, und ist insbesondere die Liebe ohne Gefühl nicht zu denken. Aber das Gefühl ist dabei nicht das Ausschlaggebende, Führende und Bestimmende, sondern das Begleitende, das Mitfolgende. Dagegen spielt das Gefühl in der mystischen Religion die entscheidende Rolle. Das Erlebnis der Einheit mit dem Unendlichen, mit dem All, die Verschmelzung von Gottheit und Mensch wird in der Mystik gerade im Gefühl gesucht. Denn allem Denken und Wollen eignet Gegenständlichkeit; für das Denken und Wollen gibt es ein Gegenüber, ein Gedachtes und Gewolltes. Die Einheit, die Verschmelzung, kann in solchen Akten nicht erreicht werden, sie muß zuständlich erlebt werden. Das «kann» nur im Gefühl geschehen, das heißt, dem Gefühl wird diese Bedeutung zugeschrieben; ein bestimmtes Gefühlserlebnis wird als das Erlebnis der Einheit mit der Gottheit gedeutet. Dieses Erlebnis ist die *Ekstase*, ein Gefühlszustand, bei dem alle bestimmte Bewußtheit, alles gegenständliche Denken und Wollen in einem Meer des Fühlens untergehen, verschwimmen oder versinken, wo alle Begrenzungen des Ich durch ein ihm gegenüberstehendes Andere verschwinden. Die Realität dieses Gefühlszustandes, die Möglichkeit eines solchen Erlebnisses zu leugnen, ist unmöglich; die Frage ist nur, was die Bedeutung, der Wirklichkeitsgehalt dieses Erlebnisses sei. Der mystischen Deutung stellt der Glaube ein scharfes, unzweideutiges Nein entgegen. Der lebendige Gott wird so nicht «erlebt», was immer nun der Gehalt dieses Erlebens sein möge. Der lebendige Gott offenbart sich in seinem Wort durch den Glauben, nicht in der Ekstase. Wir haben aber hier keine Theorie der Mystik zu entwerfen, es genügt die deutliche Abgrenzung von ihr².

¹ Daß der Glaube auch «Leidenschaft» ist, hat uns vor allem Kierkegaard wieder gelehrt. Vgl. «Furcht und Zittern» und «Unwissenschaftliche Nachschrift». Glaube ist «die objektive Ungewißheit in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit» («Nachschrift»; I, S. 278).

² 1. Kor. 14 und 2. Kor. 12 sowie andere Stellen des Neuen Testaments zeigen, daß auch das ekstatische Element dem christlichen Leben nicht überhaupt fremd ist; aber es ist nicht Grund und ist nicht Ziel des Gottesverhältnisses.

8. DER MENSCHENGEIST UND DAS BÖSE

Zum Schluß ein Wort über das Verhältnis des Geistes zum Bösen, beziehungsweise zum Unglauben und zur Sünde. Der Idealismus behauptet, daß das Böse aus der «niedrigen» Natur, aus der Sinnlichkeit, aus einem Nicht-zur-Stelle-Sein des Geistes entspringe, also eigentlich etwas Negatives sei. Er kommt zu dieser Behauptung, weil für ihn der Geist als solcher, ganz abgesehen von seiner akthaften Bestimmtheit oder Richtung, der Geist als Möglichkeit, formal verstanden, göttlichen Wesens ist. Geist haben, Vernunft haben ist Anteil haben am göttlichen Sein, an der göttlichen Vernunft. Dieser These stellt der christliche Glaube den Satz entgegen, daß *auch das Böse, die Sünde, der Unglaube, ihren Sitz und Ursprung im Geist* habe, daß darum Sünde um so größer sei, je mehr Geist da ist. Ganz mit Unrecht hat sich der Idealismus – oft auch der als christliche Theologie sich ausgebende Idealismus – auf den biblischen Gegensatz von Geist und «Fleisch» berufen; denn mit dem «Fleisch» hängt allerdings in der Bibel das Böse, die Sünde, zusammen. Aber der biblische Begriff des Fleisches meint etwas ganz anderes als «das niedrige Begehungsvermögen», die Sinnlichkeit, die dem «Niedrigen», das heißt dem Materiellen zugewandten Triebkräfte. Der Bibel ist dieser Begriff des Niedrigen überhaupt fremd. «Fleisch»¹ ist vielmehr: das Kreatürliche im Unterschied zum Schöpfer – das heißt das an sich Ohnmächtige – oder das Kreatürliche in seiner falschen Selbständigkeit gegenüber dem Schöpfer. Darum ist Sünde beides: fleischlich und doch zugleich Akt des Geistes. Sünde ist in der Bibel nie etwas anderes als ein Totalakt der Person, nämlich bestimmungswidrige Selbstbestimmung, Ungehorsam gegen Gottes Willen.

Diese negative Selbstbestimmtheit heißt «Fleisch» einmal darum, weil sie dadurch in ihrer Nichtigkeit, in ihrem Todessinn charakterisiert werden soll, sodann darum, weil diese Selbstbestimmung wider Gottes Geist mit Notwendigkeit die Auslieferung der Person an das

¹ Der Begriff Fleisch, *σάρξ*, im Neuen Testament stellt ein außerordentlich schwieriges Problem dar; es ist fraglich, ob Paulus, der ihn hauptsächlich verwendet, in seinem Sprachgebrauch durchaus eindeutig ist. Vgl. dazu Gutbrod, «Die paulinische Anthropologie», S. 153: «Der Mensch wird aus der *σάρξ* sündig bestimmt, eben weil sie, die doch sein Wesen ist, durch seine Sünde selbst sündig ist.» Vgl. auch Schott, «Fleisch und Geist nach Luthers Lehre».

sinnliche Begehren, an die Welt, an den Trieb zur Folge hat; endlich darum, weil sie den Verlust der Freiheit, nämlich der wesenhaften, der Freiheit im materialen, nicht im formalen Sinne des Wortes, mit sich bringt. «Wer Sünde tut, ist der Sünde Knecht.» Darüber soll das nächste Kapitel genaueren Aufschluß geben.

Insofern wir uns, von der Erkenntnis des Gotteswortes aus, immer als Sünder vorfinden, ist also unsere *gesamte Geistigkeit* mit diesem «fleischlichen» Charakter behaftet. Der Mittelpunkt dieser Fleischlichkeit ist jene in sich selbst geschlossene, autonome, emanzipierte Vernunft, die Vernunft, gegen die Luther kämpfte. Unsere Vernunft ist, abgesehen von der Wiederherstellung durch das Wort der Gnade, immer schon eine sündig in sich geschlossene, eine rationalistisch verseuchte, eine ungläubige Vernunft. Sie ist es auch und gerade da, wo sie eine irrationalistische Philosophie hervorbringt. Wir sind «von Natur», das heißt abgesehen von der Erlösung, immer solche Menschen, die in ihrem Denken nicht offen sind gegen das göttliche Wort hin, ja, die sich von sich aus gar nicht öffnen können und es auch gar nicht wollen. Unser Herrseinwollen kleidet sich in das vornehme Gewand des «autonomen» Vernunftdenkens, vermöge dessen wir den Offenbarungsanspruch des Gotteswortes als Versuchung zum Irrationalismus zurückweisen. Wir werden dieser Selbstverteidigung der in sich geschlossenen Vernunft bei Gelegenheit des Humanismusproblems noch genauer nachgehen.

Die Wirkung des Unglaubens auf die Geistigkeit ist *um so größer, je mehr es sich um das Zentrum, um das personale Gottesverhältnis und das Personsein handelt*. Sie ist um so weniger manifest und um so weniger grundsätzlich zu erkennen, je weiter wir uns von diesem Zentralen entfernen. Ob einer als Christ oder als Ungläubiger Anatomie oder Physik treibt, wird in seiner Wissenschaft als solcher kaum zum Vorschein kommen. Aber darin, wie der Anatom oder Physiker sein Menschsein versteht und lebt, wird sein Glaube oder Unglaube manifest werden. Die Erkenntnis ist, je mehr sie es bloß mit Welt als Welt zu tun hat, um so mehr dem Bereich der Sünde entrückt, um so «neutraler». Der Wille aber, als das immer Personhafte, bleibt ihr, auch wo es sich um Kleinigkeiten des Alltags handelt, verhaftet. So würde sich aber auch im Gefühl, wenn wir Augen hätten, es zu sehen, die Wirkung der Sünde als

eine Grund-Unfreude, die unter allen anderen Gefühlen immer verborgen liegt, als «Unfriede», der, abgesehen vom «Frieden Gottes», immer in uns wohnt, entdecken lassen. Aber wir haben die Kunst der Verstellung so gut geübt, daß wir selbst ihr Opfer geworden sind. Wir gebrauchen geradezu, ohne es recht zu wissen, die reichen Schätze und Möglichkeiten unseres Geistes, um uns über diesen innersten Unfrieden hinwegzutäuschen. Gerade der schöpferische Geist gibt zu diesem Zweck seine unerschöpflichen Reserven her; doch werden wir das am besten im Zusammenhang mit dem Freiheitsproblem verstehen können.

FREIHEIT UND UNFREIHEIT

I. DIE PHILOSOPHIE DER FREIHEIT UND DER
UNFREIHEIT

Das Problem der Freiheit ist so recht eigentlich «das» Problem des Menschseins, denn Freiheit ist das Urelement des personalen Seins. *Freiheit ist das spezifisch Menschliche.* Um Freiheit geht es auch in der Bibel: «Wo der Geist ist, da ist Freiheit¹.» – «Zur Freiheit seid ihr berufen².» – «Wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei³.» Um Freiheit geht es aber vor allem im Humanismus. Er weiß, daß er um das *humanum* kämpft, indem er um die Freiheit kämpft. Freiheit sollte also der gemeinsame Boden sein, wo biblisches und humanistisches Verständnis des Menschen sich treffen. In Wirklichkeit ist es gerade das Freiheitsproblem, in dem sie in schärfstem Gegensatz auseinandergehen. Ebenso wie Freiheit die Quintessenz des Menschseins ist, so ist Unfreiheit die Quintessenz der Sünde. «Wer Sünde tut, ist der Sünde Knecht⁴.» Sünde ist der Gegensatz zur Freiheit. Wo der Begriff Sünde im Mittelpunkt des Menschenverständnisses steht, da ist die Unfreiheit des Menschen, das *servum arbitrium*, das Thema der Anthropologie. Wird es einer solchen Betrachtung möglich sein, das Freiheitsanliegen der Humanität genügend zur Geltung zu bringen? Wird sie es so überlegen tun können, daß der Protest des Humanismus als Mißverständnis sich erweist?

Wie schon Augustinus in seiner christlichen Freiheitslehre einen Zweifrontenkrieg führen mußte, gegen eine falsche Leugnung der Freiheit durch den manichäischen Schicksalsdeterminismus auf der einen und gegen eine falsche Behauptung der Freiheit durch den pelagianischen Humanismus auf der anderen Seite, so auch wir. Ja, man muß wohl sagen, daß heute die Leugnung der menschlichen Freiheit durch einen naturalistischen Determinismus dem Zeitgeist viel mehr das Gepräge gibt als die humanistische Freiheitslehre, daß heute deshalb das

¹ 2. Kor. 3, 17. ² Gal. 5, 13. ³ Joh. 8, 36. ⁴ Joh. 8, 34.

Abgleiten in den Determinismus, das sich unsere Reformatoren im Kampf gegen ihren einzigen Gegner, den offenen Liberalismus der Humanisten und den verkappten Liberalismus der katholischen Theologie einigermaßen ungestraft leisten durften, eine viel ernstlichere Sache geworden ist. Heute muß die Losung heißen: Determinismus auf keinen Fall! Denn er macht überhaupt jedes Verständnis des Menschen als Menschen unmöglich. Hätte Luther mit einem solchen Determinismus rechnen müssen, er hätte niemals sein «*De servo arbitrio*» so geschrieben, wie er es angesichts des doppelten Liberalismus seiner Zeit tun durfte, vielleicht tun mußte¹.

Der *Naturalismus*, ganz besonders in seiner krassen, materialistischen Gestalt, sieht im Menschen nur das Objekt, das «Gehirntier», ein Lebewesen, das sich nur durch den Grad der Differenziertheit seines Organismus, namentlich seines Zentralnervensystems, von anderen unterscheidet. Ob es das Naturleben selbst wieder materialistisch deutet oder nicht, bleibt sich hinsichtlich unserer Frage gleich. Mag dem Menschen immerhin wie allen Lebewesen und vielleicht in höherem Maße als ihnen eine gewisse Spontaneität eignen, so wird doch diese vitale Spontaneität als ein gegebenes Naturfaktum angesehen, als ein bestimmtes Kraftquantum besonderer Art. Der Mensch ist in jedem Fall Produkt der Natur, als Individuum wie als Gattung, in dem, was er ist, völlig eindeutig bestimmt durch die Kräfte, die ihn gebildet haben, und in seinen Lebensäußerungen, seinen sogenannten Handlungen, ebenso eindeutig determiniert durch die Kräfte, die seine «Konstitution» ausmachen. Auch wenn man die extreme Formel *L'homme machine* vermeidet, so nimmt man doch an, daß der Mensch durch seine Natur in ähnlicher Weise festgelegt ist wie die Maschine in ihrer Funktion durch ihren Bau und ihre Masse und die ihr mitgeteilte Energie. Diese determinierende Struktur nennt man den «Charakter»², er selbst aber ist die Resultante der Kräfte, die ihn geschaffen haben. Es ist eigentümlich, wie diese absolut deterministische Metaphysik des Menschen sich bei vielen mit einer ebenso indeterministischen Ethik verbindet, die mit der me-

¹ Vgl. Pfister, «Die Willensfreiheit», Zickendraht, «Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit».

² So Kretschmer, «Körperbau und Charakter». S. auch unten Kap. 13, über das Problem des Charakters (S. 295 ff.).

taphysischen Grundlage in unversöhnlichem, kontradiktorischem Widerspruch steht. Sofern aber dieser Widerspruch vermieden wird, das heißt, sofern man von dieser deterministischen Metaphysik konsequent weiterdenkt, kann man nur zu einer völligen Verneinung der Verantwortlichkeit kommen¹. Der Mensch handelt ja so, wie er muß, gerade wie eine Maschine so funktioniert, wie sie eben konstruiert ist. Auf welche Faktoren man die Resultante «Charakter» und, entsprechend deren Funktionieren, das menschliche «Handeln» besonders zurückführt, ob man mehr auf die Erbmasse oder auf das Milieu, mehr auf generelle oder auf individuelle Formkräfte das Gewicht legt, ist grundsätzlich gleichgültig. Von Verantwortlichkeit kann, so oder so, nicht die Rede sein. Mit der Verantwortlichkeit aber entfällt überhaupt der Sinn der menschlichen Existenz, ihr Humanitätsgehalt. Mag auch das intelligente Menschentier anders leben als andere Tiere, mag es um der Komplexität seiner Struktur und der daraus resultierenden Verletzlichkeit seines Lebens willen besondere Schutzvorrichtungen, Zivilisation und Kultur genannt, nötig haben, mag es durch die besondere Einrichtung seines Gehirn- und Nervensystems in der Lage sein, sich in kühnen Wunschträumen über die Realität zu erheben, so bleiben Träume eben Träume, und biologische Schutzvorrichtungen bleiben ihren biologischen Zwecken verhaftet. Die Phantasmagorien eines sogenannten geistigen Lebens haben keinen realen Sinn, es sind Blasen, die das Meer des naturhaften Geschehens aufwirft und wieder zerplatzen läßt ohne Sinn und Ziel. Mag die Freiheit unbeweisbar sein: die Sinnlosigkeit einer unfreien Existenz jedenfalls ist beweisbar. Sie bedarf bei den meisten Verfechtern dieses Determinismus keines Beweises. Sie lehnen die Frage nach dem Sinn von vornherein – offenbar als sinnlos – ab.

Diesem trostlosen Bild menschlicher Wirklichkeit stellt der *idealistische Humanismus* ein unvergleichlich schöneres gegenüber. Der Mensch ist frei, weil er Geist, weil er Subjekt ist. Ebenso wie zum Wesen des Objektseins die Determiniertheit, «der gezwungene Zwang» (Spitteler) gehört – so sehr zu ihm gehört, daß dadurch das Objektsein definiert werden kann –, ebenso gehört zum Sein des Subjekts, des Geistes, des Ich die Freiheit, so sehr, daß man beide durch einander definieren kann. Objekt ist das, was so ist, wie es als Resultante zusammenwirken-

¹ Vgl. meine Ethik, «Das Gebot und die Ordnungen», S. 21 ff.

der Kräfte geworden ist. Subjekt aber ist das, was so ist, wie es sich bestimmt, wobei «sich bestimmen» ebensowohl ein sich selbst Denken als ein sich selbst Wollen ist. Geistsein ist der Gegensatz zum Dingsein, zu allem in Analogie zum Ding gedachten Objektsein. Vielleicht gibt es – darüber herrscht im Idealismus der Freiheit¹ keine Einhelligkeit – ein Mittleres zwischen dem Objekt- und dem Subjektsein, etwa die allem Leben eignende Spontaneität, als ein Mittleres zwischen Freiheit und Notwendigkeit, und innerhalb dieser vitalen Spontaneität wiederum eine Reihe von Stufen, Mittelgliedern, die vom Nullpunkt der Freiheit beim Ding über die Spontaneität des höher organisierten Tieres bis zur menschlichen Freiheit heranzuführen. Wenn dem so wäre, so müßte jedenfalls dieses Phänomen «von oben», nicht «von unten» her verstanden werden, das heißt, es müßte die ganze Skala der Freiheit von der Freiheit als Stufenleiter der verminderten Freiheit, nicht von der Unfreiheit aus verstanden werden. Denn man kann wohl durch Verminderung von der Freiheit zur Unfreiheit, aber man kann nicht umgekehrt von der Notwendigkeit durch Vermehrung oder Steigerung – von was? – zur Freiheit gelangen.

So merkwürdig das heute erscheinen mag, so unbestreitbar ist es: wir müssen, wenn wir es überhaupt verstehen sollen, das Tier vom Menschen aus, nicht den Menschen vom Tier aus verstehen². Das Tier, das untermenschliche Leben überhaupt, ist «erst auf dem Weg» zur Freiheit; die Etappen dieses Weges bezeichnen die verschiedenen «Stufen» dieses noch nicht menschlichen Seins nach der Stufenordnung ihrer Entfernung vom Menschen. Diese wären zugleich Stufenordnungen der Anteilhabe am Geistsein. Doch ist das ein Problem, das im Idealismus von Plato-Aristoteles an bis heute kontrovers geblieben ist.

Im Geist allein liegt die Freiheit. Durch den Geist kann sich der Mensch seiner Gegebenheit, seinem Jetzt-so-und-so-Sein gegenüber distanzieren. Er hat das Vermögen der Ideen, er kann sein Sein am Sein-sollenden, sein Unvollkommensein am Vollkommenen, die Erscheinungen in ihrer Unreinheit an der Reinheit der Idee oder des Ideals

¹ Dilthey unterscheidet den Idealismus der Freiheit (a. a. O., S. 348 ff.) von einem anderen, den man den objektiven Idealismus oder den Idealismus der Kultur nennen könnte und der mehr zum Pantheismus hinneigt.

² So Schellings Naturphilosophie, so aber auch Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik. Die Idee der Stufenordnung beherrscht auch die aristotelische und die

messen. Aber er kann diese Idee nicht nur denken, gleichsam als eine ideale, aber unwirkliche Ergänzung seines wirklichen Seins¹ – dann hätte die materialistische Auffassung der Idee als bloßer Einbildung recht –, sondern er kann diese Idee in seinem Leben wirksam werden lassen. Er kann sich auf Idee hin entscheiden, er kann gestaltend der Idee Ausdruck verleihen, er kann Idee in Wirklichkeit umsetzen. Der Geist erweist sich als wirksames Prinzip, und in dieser Wirksamkeit erlebt der Mensch seine Freiheit: freie Gestaltung des Nochnichtseienden ins Seiende hinein vermöge der freien Tätigkeit des Geistes.

Das ergibt allerdings ein ganz anderes Bild von den Möglichkeiten menschlicher Existenz. Sie hat von vornherein einen Sinn, eben in dieser idealen Möglichkeit, die durch die Idee gegeben ist. Einerseits ist schon das Erfassen der Idee als solcher, das Schauen, eine Sinnverwirklichung, die allem bloß vitalen Lebensablauf gegenüber unvergleichbar gehaltvoll ist. Dann aber besteht die Möglichkeit, dieses geschaute Sinnvolle auch in die materielle Wirklichkeit einzuführen durch das künstlerisch-kulturelle oder das ethisch-kulturelle Schaffen, das heißt durch die Schaffung von Werken und durch den Aufbau geistgeformter Menschengemeinschaft, endlich aber auch durch die ideelle Formung der eigenen Person zu einer geistigen Persönlichkeit. Das Urelement dieser ganzen Geistexistenz aber ist: die Freiheit.

Freilich muß auch der Idealismus der Freiheit mit determinierenden, die Freiheit begrenzenden Faktoren rechnen, nicht bloß mit der Begrenzung durch den Stoff, das Material der Freiheit – denn diese Begrenzung ist zugleich die Möglichkeit des Schaffens, der Formgebung –, sondern viel mehr mit Grenzen, die im handelnden Subjekt selbst liegen und die letztlich alle davon herkommen, daß das Subjekt in einer rätselhaften Weise mit einem Objekt, dem Leib, verbunden ist. Die Leiblichkeit ist darum für den Idealismus der Freiheit als die Grenze der Freiheit zugleich das Ärgernis, das Nichtseinsollende, der leidige Doppelgänger, dessen Koexistenz mit dem Geist nicht nur eine theoretische Verlegenheit, sondern vor allem eine praktische Peinlichkeit ist. *σῶμα*-plotinische Philosophie; dort ist sie optimistisch-rational, hier pessimistisch-religiös bestimmt. Die erste hat hauptsächlich die mittelalterliche Scholastik, die zweite die mittelalterliche Mystik bestimmt.

¹ So bei Friedrich Albert Lange in seiner «Geschichte des Materialismus» und in Vaihingers «Als-Ob»-Philosophie.

σῆμα, der Leib ein Kerker!¹ Er ist das an uns, was nicht Mensch ist, das Untere, Niedere, Welthafte, von dem man nicht spricht, wenn man vom eigentlichen Menschsein und seiner Bestimmung, seinem Sinn spricht. Hier, in der Leiblichkeit, wird denn auch der Sitz und Quell jener Hemmungen des wahrhaft freien, geistigen Lebens gesucht, «das Böse», das der Christ «die Sünde» heißt. Denn aus dem Geist als der Freiheit können sie nicht stammen. Sie betreffen darum auch nicht wirklich «mich selbst», sondern eher «mich als nicht-selbst», das Fremde, das Nichtzugehörige an mir. Man soll darum von ihnen nicht ein großes Aufheben machen.

2. DAS CHRISTLICHE FREIHEITSVERSTÄNDNIS

Es ist zunächst offenkundig, daß die christliche Freiheitslehre der idealistischen unendlich viel näher steht als dem materialistischen Determinismus – eine Tatsache, zu der sich die großen Kirchenlehrer aller Zeiten, Kierkegaard, Calvin und Luther nicht minder als Augustin und Athanasius freimütig bekannt haben und die durch keinen noch so scharfen Gegensatz zu eben diesem Idealismus der Freiheit verdunkelt werden sollte. Das menschliche Sein mag hier falsch bestimmt sein: so ist es doch als menschliches bestimmt; der Sinn des Lebens mag mißdeutet sein, so ist doch ein Sinn des Lebens anerkannt. Über diese Urverwandtschaft dürfen wir uns, mag der Gegensatz im übrigen noch so scharf sein, nicht hinwegsetzen. Der Gegensatz wird nämlich dadurch nicht abgeschwächt, sondern erst recht verschärft. Nicht in der Geistlosigkeit, sondern im Geist spielen sich die großen Gegensätze ab. Gegensatz kann es nur geben, wo es irgendwie Vergleichbarkeit gibt. Mit der materialistischen Auffassung des Menschen haben sich die Lehrer der Kirche überhaupt nie ernstlich auseinandergesetzt, weil sie ihnen zu sinnwidrig vorkam, um ernst genommen zu werden. Der Kampf mit dem Idealismus aber ist darum ein so scharfer, weil im Idealismus so viel Wahrheitsgehalt steckt, daß sein Irrtum erst recht gefährlich wird.

Wie vom Menschen überhaupt, so ist auch von der Freiheit im christlichen Denken unter drei ganz verschiedenen Aspekten die Rede, unter

¹ «Wir sind in unseren Leib eingesperrt wie die Auster in ihre Schale», sagt Plato im «Phädrus», 250 C.

dem des Ursprungs, unter dem des Abfalls und Gegensatzes, endlich unter dem der Zurückführung in den Ursprung und der Vollendung. Der Standort aber, von dem aus diese drei Aspekte sich ergeben, ist immer derselbe: die Offenbarung des Gotteswortes. Wir haben auch die Freiheitslehre, so gut wie die Lehre vom Personsein und vom Geist, vom Glaubenszentrum Jesus Christus aus zu entwickeln.

Die Freiheit, aus der, in der und zu der der Mensch geschaffen ist, ist die *Freiheit-in-Verantwortung*, die Freiheit-in-und-zur-Liebe. Damit ist bereits die entscheidende Abgrenzung gegenüber dem humanistischen Freiheitsverständnis vollzogen, freilich nur dann, wenn wir dieses «geschaffen» in der Aktualität verstehen, in der es früher dargestellt worden ist. Der pelagianische Liberalismus ist aus einem falschen, deistischen Schöpfungsbegriff erwachsen und erwächst – weniger im Idealismus als im Indeterminismus des *common sense* – immer wieder von daher. Das ursprüngliche Sein des Menschen ist kein für sich bestehendes, kein substantiales, sondern es ist ein Von-Gott-her-, In-Gott- und Auf-Gott-hin-Sein. Es ist nie unabhängiges Sein, sondern im Gegenteil: die Abhängigkeit im Vollzug. Darin, nicht in irgendeiner quantitativen Unterscheidung, liegt der Unterschied zwischen der geschöpflichen und der Freiheit des Schöpfers. *Einzig das Sein Gottes ist un-bedingte, absolute Freiheit, die des Geschöpfes ist bedingte, relative Freiheit*, Freiheit in der Abhängigkeit. Je mehr das Freiheitsverständnis an dieser Urtatsache der dauernden Abhängigkeit vorbeigeht – bis zu dem Grenzfall, wo das Menschen-Ich sich als das unbedingte freie, welt schöpferische Gott-Ich mißverstehet –, desto verhängnisvoller wird das Mißverständnis werden¹.

Das angebliche Paradox, daß die Freiheit des Menschen in seiner Abhängigkeit von Gott begründet sei, besteht nur solange, als man eben jenen deistischen Begriff vom gottgeschaffenen Ich oder gar jenen pantheistischen Begriff vom Gott-Ich hat². Insofern allerdings die Wahr-

¹ Die griechisch-humanistische Freiheitsidee ist darum von der christlichen verschieden, weil sie Gott nicht als den unbedingtfreien, den souveränen Herrn kennt und den Geist des Menschen als *particula divinitatis* mißverstehet. Vgl. die Beilage 5 über den antiken Humanitätsbegriff (unten S. 525 ff.).

² Daher Fichtes vehementer Protest gegen den Schöpfungsbegriff. Umgekehrt wird aus dieser seiner Ablehnung des Schöpfungsgedankens erst deutlich, wie bei ihm das Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem absoluten Ich gemeint ist.

heit, diese Erkenntnis der Abhängigkeit, unserer Vernunft fremd geworden ist, ist die christliche Freiheitslehre «paradox». Für den Glauben ist die Paradoxie aufgehoben. Ist des Menschen Ich das von Gottes Wort zur Verantwortung gerufene und in diesem Ruf stets neu geschaffene, so fällt das Mißverständnis eines in sich selbst gründenden Ich, einer unabhängigen *substantia cogitans*, dahin, der Mensch erkennt sich als das Wesen, das gerade im Unterschied zu allem substantiellen Sein in der Aktualität, nämlich im *actus* Gottes und im eigenen Akt der Antwort bleibt.

Weil das Sein des Menschen gerade in der Abhängigkeit von Gott, in Gottes erwählendem und Verantwortung gebendem Ruf beruht, darum ist auch seine Freiheit nur dort vollgehaltig, wo der Mensch in dieser Abhängigkeit bleibt, darum ist – um es einmal quantitativ zu sagen – das Maximum seiner Abhängigkeit von Gott zugleich das Maximum seiner Freiheit und nimmt seine Freiheit ab mit der Entfernung von seinem Ursprungsort, von Gott. Wie ein Planet um so mehr Wärme selbst strahlen kann, je näher er bei der Sonne ist, so hat der Mensch um so mehr Freiheit, je näher er bei Gott ist. Doch sind hier alle quantitativen und dynamischen Bilder gefährlich; denn es geht hier nicht um ein Mehr-oder-Weniger, sondern es geht um das Entweder-Oder, nämlich das in Gott Bleiben oder das sich von Gott Trennen. Es geht um Urstand und Fall. Jener Sohn, der sich vom Vater auszahlen läßt, schleicht nicht in der Nähe des Hauses herum, er geht in die Ferne¹ Er ist weg, nicht mehr oder weniger weit, sondern einfach fern von Hause, die Tür ist hinter ihm ins Schloß gefallen, es gibt kein Zurück mehr.

Aber welcher Art ist denn die in der Abhängigkeit von Gott begründete Freiheit? Zweifellos *Freiheit des Willens*, Freiheit der Wahl, Freiheit, ja oder nein zu sagen. Diese Freiheit, das ja oder nein sagen Können, weist auf eine Unvollkommenheit des Urstandes im Unterschied zur Vollkommenheit des Zieles hin. Dem Urstand eignet nach Augustins tief sinniger Unterscheidung die Freiheit des *non-peccare posse*, dem Endstand der ewigen Seligkeit eignet die Freiheit des *non-possesse peccare*, sie hat teil an der göttlichen Freiheit selbst. Ihr gegenüber ist also die Freiheit des Ursprungs eine echt kreatürliche, eine limitierte, gerade

¹ Luk. 15, 11 ff.

in dem, was sie besonders frei zu machen scheint, daß sie etwas «kann». Es gibt ein *Können*, das nicht ein Zeichen der Freiheit, sondern der Freiheitsbegrenzung, der *Unvollkommenheit* ist. Dem Menschen im Ursprung eignet mit der Entscheidungsmöglichkeit auch die Entscheidungsnotwendigkeit – das, was der ewigen Seligkeit nicht eignen kann.

Aber es ist nicht nur Entscheidungsfreiheit, sondern es ist auch – dies eine weitere Determination – *doppelte Verantwortungsnotwendigkeit*. Der Mensch kann nicht anders als entweder ja oder nein sagen. Ob Sünder oder nicht, er muß stetsfort entscheiden. Das Ausweichen vor der Entscheidung hilft hier nicht das geringste, denn auch dies ist Entscheidung. Unentrinnbar – viel unentrinnbarer als das Gesetz, daß er atmen muß – ist das Gesetz, daß der Mensch sich entscheiden muß, so lang er lebt, und in jedem Moment, wo er lebt. Daran kann nichts etwas ändern als eine Machttat Gottes, die die Konstitution des Menschen verändert – jene Machttat, die wir die Vollendung im ewigen Leben, oder jene, die wir Verdammnis heißen. Erst dann hört das Sich-entscheiden-Müssen zugleich mit dem Sich-entscheiden-Können auf. Dann fällt der Mensch der negativen oder positiven Entschiedenheit, entweder der Notwendigkeit ohne Hoffnungsmöglichkeit oder der Freiheit ohne Hoffnungsnotwendigkeit, anheim, dem ewigen Tod oder dem ewigen Leben. Hier aber, diesseits von jenem Letzten, muß der Mensch in jedem Augenblick entscheiden, ob er will oder nicht. Er hat nicht die Freiheit, zu entscheiden oder nicht zu entscheiden, sondern nur die, ja oder nein zu sagen. Das wird für die spätere Bestimmung der Unfreiheit von großer Bedeutung sein.

Durch die Verantwortlichkeit ist aber die Freiheit in einer weiteren Weise eingegrenzt: der Ruf zur Verantwortung ist ein *eindeutiger Ruf zur Liebe*. Der Mensch wird nicht vor eine Wahl gestellt, wie Herkules an dem berühmten Scheidewege, sondern er wird zu Gott gerufen, eindeutig, unbedingt, kategorisch. Nur wird dieses eindeutig ihm Bestimmte in seine Entscheidung gelegt und nicht, wie bei einem Naturwesen, von ihm erzwungen. Auch in diesem Punkt ist die Erzählung vom Sündenfall theologisch exakt. Gott spricht zu Adam nicht: Du kannst jetzt so oder so, sondern er gibt ihm ganz eindeutig seine Bestimmung und warnt ihn bloß vor einem – allerdings in den Bereich der Möglichkeit gestellten – Ungehorsam. Das ist etwas ganz anderes als

Herkules am Scheidewege, darum, weil es sich eben nicht um die freie Entscheidung für Gut oder Böse – das *liberum arbitrium indifferentiae* ist im Bild von Herkules gut symbolisiert – handelt, sondern um den Ruf, um die Erwählung zur Gottesgemeinschaft, um die vom Schöpfer dem Menschen gegebene und nicht in sein Ermessen gestellte Bestimmung. Der Mensch ist in dieser Freiheit nicht als Selbstherr seines Lebens, sondern eben deutlich als Knecht, der einen Herrn hat, bestimmt. Der Mensch ist von vornherein Gottes Eigentum, er wird es nicht erst durch seine Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung soll nur das, was schon ist, was gegeben ist, aufnehmen. Es ist die Schöpfung selbst, die sich in diesem Rufen vollzieht. In diesem Ruf bekommt ja der Mensch sein Menschenleben, er hat es nicht schon vorher, so daß dann die Bestimmung als ein zweites noch hinzukäme. Schöpfung und Bestimmung ist eins. Es ist bereits rationalistische Verderbnis, wenn Existenz und Bestimmung auseinandertreten, es ist dann bereits jene deistische Anschauung von der Selbständigkeit des Menschseins wirksam; der Mensch steht, wo er so denkt, schon diesseits des Sündenfalles, wo der Ruf Gottes als bloßes Sollen erscheint, das dem Menschen die Wahl läßt zwischen Gut und Böse. Willensfreiheit als Wahlfreiheit im Sinn des *liberum arbitrium indifferentiae* ist ein ebenso verfälschtes Verständnis der Freiheit, wie der Determinismus ein verfälschtes Verständnis der Abhängigkeit ist¹. Echte Freiheit ist nicht jene rationalistisch gedachte Wahlfreiheit, sondern die Freiwilligkeit des Gehorsams gegen den zur Gemeinschaft mit sich berufenden Gott. Das «Wissen von Gut und Böse» als zwei vor mir liegenden Möglichkeiten, zwischen denen ich wählen soll, – das ist das «Wissen» des sündig gewordenen Menschen². Dieses «Wissen» geht denn auch wieder unter im Glauben, den wir

¹ Ein rationalistisch-individualistisches Element steckt in der klassischen kirchlichen, auch in der reformierten Urstandslehre infolge der falschen (irenäischen) Fassung des *imago*-Begriffes. Adam vor dem Fall hat zwar nicht geradezu das *liberum arbitrium indifferentiae* (*dependebat enim a Deo*, Heppé, a. a. O., S. 177), aber das *foedus operum* wird in einer Weise geschildert, die von dieser *dependentia* wenig mehr erkennen läßt (Heppé, 204 ff.). Genau so wirkt sich in der lutherischen Urstandslehre der Begriff der ursprünglichen Natur Adams aus; er gibt dem Menschen als *Eigenschaft*, was nur als *Beziehung* recht verstanden werden kann. Der scholastische Ausdruck, die *justitia originalis* sei nur *accidens* nicht *substantia*, tut dazu ein übriges (vgl. Schmidt, «Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche», S. 158 ff.).

² 1. Mos. 3, 5.

erfahren als das Wieder-Herr-Werden Gottes über uns, als ein Gefangenengenommenwerden der Vernunft unter den Gehorsam¹.

Aber diese dreifache Begrenzung der Freiheit, die die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf markiert, ist für den Menschen nicht etwa eine Einbuße an Leben; sondern diese Begrenzung gibt seinem Leben den menschlichen Sinn. Es ist die Begrenzung, durch die erst die Kreatur ihre relative *Selbständigkeit* bekommt. Das zeigt sich, auch noch beim gefallenem, empirischen Menschen, darin, daß da, wo diese Begrenzung nicht erkannt wird, der Mensch seine Personalität nicht erkennt und sein Eigenleben mystisch im Göttlichen oder naturalistisch in der Natur zerfließen läßt. Diese Begrenzung ist die Umriß gebende Gestaltung. Durch sie wird das menschliche Ich dem göttlichen Du gegenübergestellt und bekommt es zugleich seine Grenze und Selbständigkeit gegenüber dem menschlichen Du. Freiheit in Verantwortlichkeit, Freiheit zur Liebe² ist der personhafte Sinn der menschlichen Existenz. Wo man die Freiheit wesentlich als schöpferische Fähigkeit versteht, wirkt sie sich notwendig unpersönlich aus. Das Schöpferische hat mit Personalität wenig zu tun. Genialität ist nicht personal, sondern eine geistige Naturmacht. Ebenso wie der Geniale als solcher Gott als schaffende Natur, nicht als liebende Person denkt, ebenso hat er kein Interesse am menschlichen Personsein, sondern nur am Individuellen. Das Personsein ist ethisch, das Ethische aber empfindet der bloß schöpferisch sein wollende Mensch immer als lästige Einengung. Die Ansprüche des Nächsten kommen seinem schöpferischen Handeln in die Quere, die Verantwortung vor Gott engt den Kreis des ästhetisch Möglichen ein, bringt in ein Leben von unentschiedenen Möglichkeiten das Entweder-Oder, schafft aus dem So-und-anders-Können die Eindeutigkeit des Dies-oder-das-Sollens. Der Ästhetische empfindet den Ethischen immer als borniert. Diese «Borniertheit» gerade ist das Personhafte, die Begrenzung meiner an sich unbegrenzten Möglichkeiten durch das Du. So wie der Eros an sich unbegrenzt ist und erst durch die Ehe – diese bornierte Einehe! – seine Grenze findet, so findet das genialisch freie Leben in der Anforderung durch die Person seine Grenze,

¹ 2. Kor. 10, 5.

² Liebe ist hier immer im strengen Sinn der Nächstenliebe verstanden. Daß das Schöpferische mit dem Eros zusammenhängt, wissen wir seit Platos «Symposion».

darin aber erst seinen personhaften Sinn¹. Unbegrenzter Eros ist naturhaft, erst als Einehe wird er wahrhaft persönlich, dort, wo er verantwortlich wird.

Der geistige Gehalt unseres Lebens wird immer durch Begrenzung erreicht. Das Denken ist Begrenzung der unendlichen Möglichkeiten des bloßen Vorstellens, das Wollen ist Begrenzung der an sich unendlichen Möglichkeiten des Begehrens, das künstlerische Gestalten ist ein begrenzendes Auswählen, ein Ausschneiden und Ausscheiden. Geist heißt Zucht: logische Zucht, ästhetische Zucht, ethische Zucht. *Die höchste Zucht ist die der Gottgehörigkeit*. Hier wird dem Menschen aller Eigenwille genommen, und darin wird er erst wahrhaft geistig, wahrhaft Persönlichkeit. Von dieser Art ist die Freiheit, die Gott dem Menschen gibt; darin macht er ihn erst zum eigentlichen Menschen. *Deo servire libertas*.

3. DAS CHRISTLICHE VERSTÄNDNIS DER UNFREIHEIT

Der erste Satz, mit dem eine christliche Lehre von der Unfreiheit beginnen muß, wenn sie nicht den Teufel der falschen Freiheit durch den Beelzebub des Determinismus vertreiben will, ist der, daß die Unfreiheit, in die der Mensch durch die Sünde fällt, die *Unfreiheit in der Freiheit* ist. Wohl ist, «wer Sünde tut, der Sünde Knecht»; aber er tut Sünde nie anders als in eigener Entscheidung. Darüber hat Augustin genauer, sorgfältiger gelehrt als die Reformatoren – eben darum, weil der manichäische Determinismus ihm die Gefahr einer falschen Unfreiheitslehre zeigte². «Mit freier Entscheidung hat mich Gott geschaffen; wenn ich gesündigt habe, habe *ich* gesündigt ... Ich, ich, nicht das Schicksal, nicht das Ungefähr, nicht der Satan, weil auch er nicht genötigt hat, sondern ich seiner Übertretung die Zustimmung gegeben habe³.» – «Wer von uns möchte aber behaupten, daß durch die Sünde des ersten Menschen die freie Entscheidung aus dem Menschengeschlecht entschwunden sei ... Die freie Entscheidung ist im Sünder so wenig

¹ Das ist das Thema des Kierkegaardschen Werkes «Entweder-Oder».

² Vgl. dazu die mustergültige Darstellung und Auslegung von Heinrich Barth, «Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins», der ich Wesentliches verdanke. Die oben angeführten Augustin-Stellen stehen bei Barth, S. 78 u. 82.

³ Migne, 37, 37 (bei Barth).

verlorengegangen, daß sie geradezu mit ihrer Hilfe sündigen.» – «Sie sind also frei von der Gerechtigkeit [Röm. 6, 20] nur durch die Entscheidung des Willens¹.» Auch der Sünder ist ein Mensch, kein Tier, kein Ding; die Form seiner gottgeschaffenen Existenz, das Sein-in-Entscheidung, ist nicht zerstört. Es genügt nicht, mit den Reformatoren hier bloß ein Wollen einzuräumen, man muß durchaus von freiem Willen sprechen. Von der negativen Qualifikation dieser Freiheit des Willens soll sofort die Rede sein, es kann aber davon erst gesprochen werden, nachdem jede deterministische Mißdeutung ausgeschlossen ist.

Ja, man kann geradezu sagen: mit Ausnahme einer einzigen, allerdings zentralen, neuen Begrenzung, deren Charakter noch zu bestimmen ist, ist *dem Menschen alle Freiheit*, wenigstens grundsätzlich, *verblieben*². Sein Denken, sein Schaffen, sein geistiges Leben entbehren nicht jenes Elementes der Freiheit, das nun einmal das Geistige als solches vom Naturhaften auszeichnet. Nur durch diese Freiheit vermag er Kunst und Wissenschaft, Zivilisation und Kultur, Recht und Staat zu schaffen, Familie, Ehe, Freundschaft, Sitte, moralische Ordnung hervorzubringen. Er ist ja noch immer ein Subjekt, mit der Fähigkeit, sich vom Gegebenen zu distanzieren, er hat noch immer die Vernunft und in ihr das Vermögen, Idee zu erfassen und an ihr als Norm das, was ist, zu messen. Wie er auch als Sünder noch das hat, was die Reformatoren *justitia civilis* heißen, so ist ihm auch noch eine *libertas civilis*, jene Freiheit geblieben, die man seit alters die formale Freiheit nannte. Diese «Form», die vom Menschsein unzertrennlich ist, die Struktur des Menschseins als Sein-in-Entscheidung ist durch die Sünde nicht aufgehoben.

Wir sollten richtiger sagen: *grundsätzlich* nicht aufgehoben. Denn allerdings ist es so, daß die Wirkung der Sünde auch in die Sphäre dessen, was den Menschen als Menschen kennzeichnet, hineinreicht. Der Mensch, der sich bis zur Bewußtlosigkeit betrinkt, ist in diesem Zustand der Betrunkenheit kaum mehr als menschliches Wesen anzusprechen; er ist, juristisch ausgedrückt, nicht mehr «zurechnungs-

¹ Migne, 44, 552.

² Vgl. Joh. Gerhard, «Loci», V, 201; *in reliquis omnibus aliquam arbitrii libertatem in homine superesse dicimus*.

fähig». Auch im empirischen Bereich hat die Sünde eine Freiheit und Humanität zerstörende Wirkung. Auch die schöpferischen Fähigkeiten eines Menschen können durch die Sünde – nicht nur in der extremen Form der physischen Schädigung infolge von Laster, sondern auch durch die Perversion des Denkens und Willens, durch seelische Konflikte, durch «Dekadenz» der Kulturauffassung, durch innere Gebundenheiten aller Art gehemmt und vernichtet werden. Wie viele schöpferische Kräfte und wie viele schöpferische Werke werden durch die sündige Desintegration der Personeneinheit und der Gemeinschaft verdorben oder vernichtet!

Trotzdem müssen wir grundsätzlich sagen: auch der sündige Mensch hat einen freien Willen, der freie Wille ist die Voraussetzung und die Essenz seines Menschseins. Das kann und soll vom christlichen Glauben aus nicht in Abrede gestellt werden. Wenn der Glaube oft anders sagt, so kommt das davon her, daß diese Freiheit einem Denken, das an der Beziehung zu Gott orientiert ist, dem die Gottesfrage alles andere in zweite Linie rückt, unbeträchtlich vorkommt gegenüber einer anderen, die völlig verloren ist; und zweitens daher, daß eben dieser Freiheitsverlust dem «natürlichen Denken» unbekannt ist, also von denen, denen es bekannt ist, mit desto mehr Energie und wenn nötig mit Einseitigkeit ins Blickfeld gerückt werden muß. Welches ist diese *verlorene Freiheit*?

Es ist mit einem Wort die Freiheit, die in der Gottesgemeinschaft als solcher und in ihr allein begründet, ja mit ihr eins ist. Indem der Mensch durch die Sünde sich von Gott getrennt hat, ist, wie wir früher zeigten, mit seiner Stellung zu Gott sein Wesen verändert. Er lebt jetzt nicht mehr in Gott, sondern Gott entgegen; er hat jetzt nicht mehr Gott für sich, sondern gegen sich. Er ist von seinem Schöpfer, seinem Lebensquell, von dem Guten, von der Liebe, die sein ursprüngliches Leben ist, entfremdet und entfernt. Er hat jetzt dieses Gute nicht mehr als ein geschenktes, sondern nur noch als ein gesolltes; er *hat* es also nicht mehr, sondern *soll* es bloß haben. Die Aufgabe seines Lebens ist jetzt die hoffnungslose Quadratur des Zirkels: er soll freiwillig das Gute tun, das man als gesolltes gar nicht freiwillig tun kann. Das Gute, das nur in Freiwilligkeit, nur in der Selbstverständlichkeit der Liebe getan werden kann, ist ihm jetzt gesetzliche Forderung! Er soll – lieben!¹ Dieser

¹ Kant: «Denn ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ist in sich widersprechend»,

Unsinn ist das Resultat der Verkehrung des Lebenssinnes, der Verkehrung des Gottesverhältnisses. Das wahrhaft Gute tun kann der Mensch nur, wenn er von Gott her kommt; nun soll er es, indem er zu Gott hin geht. Er soll gut *tun*, bevor er gut *ist*, ja noch schärfer, er, der jetzt böse ist, soll das Gute tun.

Das ist die fatale Entscheidung, die unabänderlich gefallen ist; durch seinen Abfall von Gott ist er ja aus dem Gutsein gefallen. Durch die Sünde ist er Sünder geworden. *Der Sünder soll das Gute tun! Der Gottlose, der Gottesfeind soll Gott lieben!* Das kann er nicht. Nicht nur: nicht ganz, nicht vollkommen; sondern das kann er ganz und gar nicht. Es fehlt dazu die Voraussetzung, das Sein in Gottes Liebe. Wie könnte der, der nicht in der Liebe ist, lieben? So wenig als der, der nicht mehr im Wasser ist, schwimmen oder der, der nicht mehr in der Luft ist, fliegen kann, so wenig kann der, der nicht mehr in der Liebe ist, lieben. Wenn er aber nicht lieben kann – so lieben, wie man in Gott liebt –, so kann er gerade das nicht mehr, was der Sinn seines Lebens ist, was seinem Leben die echte Menschlichkeit gibt. Er kann den göttlichen Sinn seines Lebens nicht mehr erfüllen. Nicht nur zum Teil, sondern ganz und gar nicht. Und nicht nur vorläufig, bis er ihn wieder gewonnen hat, sondern unwiederbringlich. Das einmal geblendete Auge kann man nicht mehr sehend machen, den einmal zerschnittenen Zusammenhang mit Gott kann man nicht wieder anknüpfen, die einmal verlorene Liebe Gottes kann man nicht mehr gewinnen. Und wenn man es noch «könnte», so dürfte man es gar nicht. Vor dem Paradies stehen die Cherubim mit dem flammenden Schwert und bewachen es. Über dem Tor des Paradieses stehen in flammender Schrift die Worte: Schuld, Gottes Zorn, Fluch des Gesetzes. Es darf nur hinein, wer das ganze Gesetz erfüllt hat, und schon der erste Anfang dieser Erfüllung ist nicht möglich, weil «das Anfangskapital», das Sein in der Liebe Gottes, fehlt. Wie soll man als Sünder in der Liebe Gottes sein, und wie soll man, ohne in der Liebe Gottes zu sein, Gott und den Nächsten lieben? Wie soll man aber ohne Gott und den Nächsten zu lieben, sich wieder vor Gott stellen

«Kritik der praktischen Vernunft», S. 101 (Kehrbach). Das ist die Grenze der Pflichtmoral, gegen die Schiller anrannte und die er durch das Ästhetische, das heißt durch eine Rückkehr zum platonischen Eros, überwinden wollte («Die ästhetische Erziehung des Menschen»).

dürfen? Das ist der *circulus vitiosus*, in den das Leben durch die Sünde geraten ist. Und das ist die Unfreiheit, um die es in der christlichen Liebe geht.

Es ist die Unfreiheit des *non-possesse non-peccare*, das Unvermögen, kein Sünder zu sein. Dieses Unvermögen ist absolut, nicht relativ. Diese Freiheit ist unbedingt, uneingeschränkt verloren. Diese Freiheit aber ist die eigentliche, denn es ist diejenige, die über den ewigen Sinn oder Unsinn, über die göttliche Bestimmung entscheidet. Wo man um den göttlichen Sinn der Existenz weiß, da zählt allerdings neben dem Verlust dieser Freiheit das, was sonst an Freiheit geblieben ist, nicht, da zählt es so wenig, daß man es – trotz seines weltlich reichen Inhalts – als bloße «formale» Freiheit bezeichnet und ihr wesenhafte Bedeutung abspricht. Denn das Menschlich-Wesenhafte ist die Gottesbeziehung. Die Freiheit aber, die der Mensch auch als Sünder noch hat, vermag nicht, ihn vor dem Endfiasko, vor dem Gericht und dem ewigen Tod zu retten. Was ist ein Sinn, der im Unsinn endet? Was ist ein Leben, dessen Fazit der Tod, der ewige Tod ist? So kehrt sich das Urteil, das wir zuerst sprachen, um. Wir sagen jetzt nicht mehr: alle Freiheit ist dem Menschen gelassen, außer der einen ..., sondern wir sagen jetzt: die *eigentliche Freiheit hat der Mensch verloren*. Gerade daß er auch jetzt noch ein Mensch ist, qualifiziert diese Negation, es ist die Freiheit zum Sündigen, es ist eine Freiheit zum ewigen Tode.

Angesichts dieser Sachlage ist auch die Tatsache, daß dem Menschen nicht nur die Fähigkeit Kulturschöpfer zu sein, sondern auch moralisch Gutes zu tun geblieben ist, letzten Endes bedeutungslos. Denn dieses moralisch Gute, mag es auch zur Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen höchst wertvoll und bedeutsam sein, kommt «vor Gott», vor der entscheidenden Instanz, nicht in Betracht. Die Sünde umschließt ja, wie wir sahen, das moralisch Gute mit dem moralisch Bösen. Der innerste Kern der Person, das Gottesverhältnis, ist verderbt, verkehrt, gottlos, *cor incurvatum in se ipsum*. Daran ändert alle Moralität nichts. Und wenn sie daran nichts ändert, so bedeutet sie eben, letztlich, entscheidend, nichts. Sie bedeutet nichts, was das negative Urteil im Gericht verändert. Es gibt keine «Gerechtigkeit aus Werken», die «vor Gott gilt». Dieses eine muß jetzt vor allem anderen, unvergleichbar vor allem anderen ausgesprochen werden als das, was der Glaube,

und er allein, sieht. Es soll aber nicht unwahr gesagt werden, nicht so, daß das, was der natürliche Mensch wirklich sieht und als wahr weiß, dadurch verneint wird. Wie sollte auch aus der Übertreibung Gutes entstehen, wie sollte man mit Unwahrheit Gottes Wahrheit zu Hilfe kommen müssen! Aber es muß auf jeden Fall so stark gesagt werden, daß jenes Mißverständnis ausgeschlossen wird, in dem sich der Urfall immer wiederholt, das liberale Mißverständnis von der menschlichen Freiheit¹.

Denn dieser, dem sündigen Menschen eignende Freiheitsbegriff ist mit dem Wesen der Sünde so eng verbunden, daß man die Sünde selbst immer nur so treffen kann, daß man auch ihn trifft. *Das falsche Freiheitsverständnis ist geradezu die Quintessenz der Sünde.* Sünde ist das Freiheitswollen und der Wahn des Freiseinkönnens von Gott. Aus ihm gewinnt die Sünde immer wieder ihre gefährlichste Macht, denn durch ihn gibt sie sich das Gepräge der Geistigkeit, durch ihn bildet sich der Mensch ein, ein höchstes Gut der Menschheit gegen die Unmenschlichkeit der Religion verteidigen zu müssen. Das Pathos der Sünde kommt aus dem liberalen Freiheitsverständnis; das humanistische Mißverständnis beruht in der Meinung, daß in der autonomen Vernunft und Freiheit der Sinn des Menschseins, der Humanität, verteidigt und zur Geltung gebracht werde². Darum ist die anthropologische Frage so wichtig, so zentral, weil in diesem Selbstverständnis des Menschen die Sünde sich zu ihrer Höchstleistung aufschwingt. Das Sündigste in der Sünde ist der liberale, *humanistische Freiheitswahn*. Aus ihm stammt die im Namen des Geistes geschehende Selbstrechtfertigung des sündigen Menschen. In der Freiheitsfrage fällt darum die Entscheidung zwischen Glaube und Gottlosigkeit. Oder nach der Seite der Schwachheit ausgelegt: im humanistischen Freiheitsverständnis versteckt sich der Sünder vor dem Anspruch und Gericht Gottes. Gerade darum ist es so wichtig, ihm

¹ Selbstverständlich ist hier nicht vom politischen Liberalismus und seinem berechtigten Kampf um gewisse Freiheitsrechte die Rede. Das liberale Mißverständnis ist das pelagianische. Sein Kernsatz ist von Pelagius formuliert: *posse hominem sine peccato esse et dei mandata facile custodire, si vellit* (Harnack, «Dogmengeschichte», III, 178). Ganz ähnlich Kant: «Es ist noch jetzt seine Pflicht, sich zu bessern, er muß es also auch können» («Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», S. 42).

² Es gipfelt in Ciceros Spruch: «Für die Tugend wird niemals einer Gott danken, als habe er sie empfangen», dem das Paulinische «Was hast du, das du nicht empfangen hättest?» gegenübersteht.

nicht durch falsche Fassung des Unfreiheitsgedankens eine Waffe zu liefern: denn nichts macht das Böse so stark wie das Unrecht in seiner Bekämpfung. Hier ist von der Kirche, gerade von der reformatorischen, viel gesündigt worden. Hier wird auch heute wieder viel gesündigt. Der Glaubenserkenntnis von der Unfreiheit der Sünde ist mit der Leugnung der moralischen und schöpferischen Freiheit nicht gedient.

4. DIE HUMANISTISCHEN EINWÄNDE

Das Hauptargument des Humanismus gegen die christliche Unfreiheitslehre ist dies: *sie raube dem Menschen seine Verantwortlichkeit*¹. Wenn das wahr wäre, so müßten wir alle, koste es, was es wolle, Humanisten werden. Denn wo es um die Verantwortlichkeit geht, da geht es um den Menschen und das Menschsein. Aber diese Anklage schießt weit daneben; es ist im Gegenteil so, daß nur der christliche Glaube die Verantwortlichkeit letztlich ernst nimmt. Dafür rufen wir alles, was bisher gesagt worden ist, als Zeugnis an. Das christliche Menschenverständnis ist von Anfang bis Ende nichts anderes als Lehre von der Verantwortlichkeit, und nur vom christlichen Menschenverständnis kann das gesagt werden. Aber durch die christliche Lehre von der Unfreiheit bekommt allerdings der Begriff der Verantwortlichkeit einen neuen, schweren Sinn: Schuld. Daß alles, was der Mensch in seiner jetzigen Verfassung tut, vor Gott schuldig macht, das hebt nicht die Verantwortlichkeit auf, sondern das zeigt nur, wie ernst es um die Verantwortlichkeit steht. Wir sind verantwortlich dafür, daß wir sind, was wir sind: Sünder. Wir sind verantwortlich für den Zwiespalt, an dem unser Leben unheilbar krankt, wir sind schuld an dem Gerichtsurteil, das über uns ergeht.

Das zweite Argument des Humanismus gegen das Christentum lautet: wenn es so mit dem Menschen stünde, wie die Christen sagen, so hätte *all sein Handeln keinen Wert*. Er kann ja doch nichts anderes tun als Sünde – was macht's also aus, was er tut? Was antworten wir? Wir bejahen die Prämisse und verneinen die Konklusion. Der Mensch kann

¹ So Pelagius: *si (peccatum) necessitatis est, peccatum non est, si voluntatis, vitari potest. Iterum quaerendum est, utrumne debeat homo sine peccato esse. Procul dubio debet. Si debet, potest, si non potest, ergo non debet* (bei Gieseler, «Kirchengeschichte», I, 2, S. 115). Es liegt unzweifelhaft Konsequenz im Gedanken N. Hartmanns, daß im Interesse der (so verstandenen) Freiheit der Atheismus als Postulat hervorgehe.

allerdings außerhalb Gottes nichts anderes als sündigen – *per definitionem*. Aber er kann etwas anderes: er kann und soll – glauben, aus der falschen Freiheit in die Gottgebundenheit zurückkehren¹. Das ist der Inhalt des Gotteswortes, das in Jesus Christus an ihn gerichtet ist². Es ist ein Wort zur Buße, zur Umkehr aus seiner falschen Selbständigkeit und zur Rückkehr in die ihm angebotene göttliche Liebe. Es gibt allerdings innerhalb der Gottlosigkeit keine Alternative zum Sündigen; aber es gibt die Alternative, zu Gott zurückzukehren, im Glauben. Nicht daß es keine Alternative mehr gibt, ist die Situation, in die uns die christliche Verkündigung stellt; sondern daß die Alternative jetzt lautet: Sünde oder Glaube, und nicht mehr: Tugend oder Laster, moralisch Gutes oder moralisch Böses tun. Daß der Mensch auch noch als Sünder das Sein-in-Entscheidung hat, kommt darin in positivem Sinne zum Ausdruck, daß der Mensch für das Wort Gottes in Anspruch genommen wird, daß es nicht anders zum Glauben kommen kann als durch Entscheidung des Menschen. Unbeschadet dessen, daß der Glaube Gottes Geschenk ist, gilt, daß der Glaube auch menschliche Entscheidung ist, ja nichts anderes als Entscheidung, von Gott gegebene, aber von Gott im Inanspruchnehmen des Menschenwillens gegebene Entscheidung. Davon soll später gehandelt werden.

Das dritte Argument der humanistischen Freiheitslehre gegen die christliche Unfreiheitslehre ist, daß durch sie das *Gute*, das doch in allem und namentlich im menschlichen, vor allem in seinem geistigen Leben sei, *entwertet werde*. Diese Behauptung beruht auf einem Mißverständnis. Die Erkenntnis, daß wir Sünder sind, schließt keineswegs aus, daß es viel Gutes im Menschenleben gibt, sowohl leiblich, als geistig, als moralisch Gutes³. Der Vorwurf, der von der Bibel her gegen uns erhoben wird, ist nicht der, daß wir dieses Gute schätzen, sondern daß wir es nicht als Gabe des Schöpfers verstehen und daß wir nicht einsehen, wie wir das Gute durch unsere Sünde verderben. Der Mensch, der seine Freiheit humanistisch interpretiert, ist nicht ein rechter

¹ Luk. 15, 18.

² Das Glauben-können darf weder vom Wort, das dieses Können schafft, losgelöst, noch durch die Reflexion, daß es ein geschenktes Können ist, verneint werden. Vgl. die Beilage 3, S. 518 ff. Der Glaube ist ja in sich selbst die Anerkennung, daß alles Können von Gott kommt.

³ Über die Anerkennung eines moralisch Guten (*justitia civilis*) siehe oben S. 154 ff.

Pfleger und Wahrer jenes Guten, sondern ein Zerstörer. Sein falscher Selbständigkeitswille legt den Keim der Desintegration in alle Lebensbeziehungen hinein. Durch die Emanzipation vom Gotteswillen wird die Kultur zum Götzen, der Geist abstrakt und unpersönlich, das Begehren geistlos und wild, das Erotische wird zur dämonischen Macht und die Ehe in der Wurzel zerstört. Der in Gottes Liebe lebende Mensch wäre in ganz anderer Weise als der emanzipierte imstande, sich die Erde untertan zu machen, das Leben zu ordnen und in alles geistig-kulturelle Leben Sinn und Einheit zu bringen. Es ist wahr, die Kultur, die wir kennen, ist immer von Sünde durchsetzt, und darum muß das Gericht Gottes auch über sie ergehen. Aber das will nicht heißen, daß von Gott aus, so wie ihn der Glaube erkennt, Kultur, schöpferisches Leben, Geistigkeit verneint werden.

Das letzte Argument kehrt zum Anfang zurück: die christliche Lehre von der Unfreiheit *zerstöre die Menschenwürde*. In Wahrheit verhält es sich umgekehrt. Der christliche Glaube, vielmehr der im Glauben ergriffene Christus, stellt die Menschenwürde wieder her, die durch die Sünde zerstört ist. Wenn allerdings Menschenwürde dasselbe ist wie die Unabhängigkeit von Gott, dann freilich zerstört der christliche Glaube die Menschenwürde von Grund aus. Aber das ist eine Scheinwürde, eine auf Lüge beruhende Anmaßung, die immer notwendig ihr Gegenstück, den Zynismus, als Reaktion erzeugt. Es gibt keine andere Menschenwürde als die, daß wir zur Gotteskindschaft berufen sind. Wo diese Berufung angenommen wird, im Glauben, da hört die Anmaßung und der Zynismus auf, da bekommt der Mensch einen neuen Stolz und eine neue Demut zugleich, den Stolz und die Demut dessen, dem Gottes Liebe geschenkt und der zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist. Und darin bekommt er die neue Freiheit, die «herrliche Freiheit der Kinder Gottes»¹.

5. ABGRENZUNG GEGEN DIE LEHRTRADITION

Aber wenn auch die Einwände des Humanismus die Substanz des christlichen Glaubens nicht treffen, so haben sie *doch ein Teilrecht* gegenüber der historischen Form der christlichen Lehre. Die Art, wie die Kirche

¹ Röm. 8, 21.

von Sünde und Unfreiheit gelehrt hat, ist an dem nie zur Ruhe kommenden Protest des Humanismus nicht ganz unschuldig. Ich meine damit nicht bloß das gelegentliche Abgleiten der Unfreiheitslehre in deterministische Formulierungen, wie sie namentlich den Reformatoren in ihrem Kampf gegen den Humanismus in die Feder geflossen sind, sondern die kirchliche Lehre von der Erbsünde überhaupt. Durch ihre historisierende Fassung, durch die Adam und der gegenwärtige Mensch trotz entgegengesetzter Absicht auseinandergerissen wurden und durch das in ihrer Konsequenz liegende Übergewicht des Vererbungsgedankens hat die christliche Lehre ein der Bibel selbst ganz fremdes naturalistisch-deterministisches Gepräge erhalten. Der zweideutige Begriff der «Natur» tat ein übriges dazu. Der Begriff «sündige Natur», richtig verstanden dasselbe wie «sündiges Wesen», bekam einen naturalistischen Nebensinn, der den Entscheidungscharakter der Sünde schwer verdunkelte. Das Sünder-sein geriet in den Bann naturhafter Kategorien und verlor dadurch den Sinn, den es in der Bibel selbst, unzweideutig und ohne jegliche Verdunkelung, hat: den des Seins-in-Entscheidung. Die Reformatoren haben diese Schwierigkeit gespürt und immer wieder durch den Begriff der sündigen *Person* und durch den Hinweis auf unsere Mitverantwortlichkeit für die Tat Adams dem Wort Sünde und Sünder seinen biblischen Gehalt zurückgegeben; aber ganz ist ihnen das, aus den genannten Gründen, nicht gelungen.

Mit der gegenwärtigen Tendenz, gerade die massivsten Formulierungen der kirchlichen Tradition wieder zur Geltung zu bringen, tun wir der Aufgabe, die uns heute gestellt ist, kein Genüge. Das ungeheure Gewicht, das heute das deterministische Denken besitzt, legt uns die heilige Pflicht auf, für den Gedanken der Unfreiheit eine Form zu finden, die vom Vorwurf deterministischer Entgleisung frei ist. Ich wage nicht zu glauben, daß dies in diesem Buche schon völlig gelungen sei; vielmehr glaube ich, daß es nur in der Zusammenarbeit der besten Kräfte gelingen kann. Es ist schon viel, wenn wir wenigstens die Aufgabe deutlich sehen und anerkennen.

DER EINZELNE UND DIE GEMEINSCHAFT

I. INDIVIDUUM UND INDIVIDUALITÄT

Wir kennen das Problem «der Einzelne und die Gemeinschaft» vor allem als ethisches¹. Individualismus oder Kollektivismus, das Recht der Einzelpersönlichkeit oder das Recht der Gemeinschaftsgrößen Staat, Familie, Gesellschaft, die Freiheit und Selbständigkeit des Einzelnen oder die Autorität des «höheren» Ganzen, dem sich der Einzelne einzuordnen habe – das sind die Fragen, die heute im Mittelpunkt der praktischen Problematik stehen und in Politik und Wirtschaft ebenso wie in der privatpersönlichen Sphäre Gegenstand leidenschaftlicher Auseinandersetzung und Ursache furchtbarster Spannungen und Leiden sind. Aber hinter den ethisch-praktischen Problemen stehen anthropologische Anschauungen, Doktrinen und Axiome. Aus ihnen werden die praktischen Postulate gewonnen. Hinter dem Sozialismus oder Kommunismus ebenso wie hinter dem Totalitarismus des Staates und dem korporativen Programm stehen ganz bestimmte Anschauungen vom Menschen, aus denen die praktischen Forderungen ihre Kraft und ihre «Rechtfertigung» ziehen. Ist der Mensch wesentlich Einzelwesen oder Kollektivwesen, ist seine Bestimmung, seine Würde, sein Wert mehr kollektiv-sozialer oder mehr individuell-persönlicher Art? Das ist die Frage, um die es auch in diesem Kapitel gehen soll, während die ethische Konsequenz, so sehr sie indirekt unserer Frage ihre besondere Aktualität verleiht, nicht mehr in unserem Blickfeld steht. Ergibt sich vom christlichen Glauben aus eine charakteristische Anschauung über das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft, genauer über das Einzelsein und das Gemeinschaftssein? Wir werden auch diesmal wieder vom höchsten Punkt, von Jesus Christus, von der Schöpfung des Menschen im Wort Gottes ausgehen müssen, um nicht eine bloß zufällige, sondern im christlichen Grundgedanken fest begründete Lehre über das Verhältnis der beiden Größen geben zu können.

¹ Vgl. meine Ethik, «Das Gebot und die Ordnungen», S. 277 ff.

Der Mensch ist geschaffen im und zum Wort Gottes, darin als das verantwortliche Wesen. Damit ist unmißverständlich der Mensch als Einzelner bestimmt. Verantwortlichkeit ist das, was den Einzelnen als Einzelnen aussondert und ihn selbständig macht. Massen, Kollektivitäten, Gattungen haben keine Verantwortlichkeit; sie sind nicht fähig, Verantwortlichkeit zu übernehmen. Verantwortlich entscheiden kann immer nur der Einzelne, und nur ihn kann man im strengen Sinn für etwas haftbar machen. Auch die Kollektiv-Verantwortlichkeiten bauen sich auf den Verantwortlichkeiten der Einzelnen auf. Es gibt wohl solidarische Haftbarkeiten, aber sie gehen immer zuletzt auf die Haftbarkeit der Einzelnen zurück. Keine romantische Theorie von überpersönlichen Subjekten – Volksgeist, Volksseele und so weiter – vermag darüber hinwegzutäuschen, daß, wo es um Entscheidung geht, immer die Einzelperson allein in Frage kommt; ihr Geist, ihr Wille ist der Quellpunkt aller Entscheidungen. In dem Maß und in der Weise, als im christlichen Glauben der Gehalt und Wert der Verantwortlichkeit gegenüber einem vulgären Verantwortlichkeitsbegriff gesteigert ist, in dem Maß und in der Weise ist auch Gehalt und Wert des Einzelseins gesteigert.

Das Einzelsein oder das «ein Einzelner Sein» scheint zunächst nichts mit Verantwortlichkeit zu tun zu haben. Es gibt ja doch ebensogut einzelne Schafe, die eine Herde bilden, oder einzelne Steine in einer Mauer oder einzelne Moleküle in einem Atom, als es einzelne Menschen gibt. Die individuelle Existenz – im Unterschied zu der im nächsten Kapitel zu besprechenden individuellen Eigenart¹ –, das heißt die Tatsache, daß dieses-da nicht dasselbe ist wie jenes-dort, die Nichtselbigkeit im Unterschied zur Nichtgleichheit, ist zunächst eine Bestimmtheit alles Existierenden, alles Wirklichen, im Unterschied zum bloß Gedachten. Auch wenn wir uns alle Wasserstoffatome gleich denken, so ist doch jedes vom anderen durch den Abgrund geschieden, daß es – zwar nicht anders, aber – ein anderes ist. Der Unterschied von nichtgleich und gleich ist ein relativer, der von nichtderselbe und derselbe ist ein absoluter. Dieses-da ist absolut nicht jenes-dort, nicht mehr oder weniger. Diese *exklusive Identität* mit sich selbst, diese unbedingte Sel-

¹ Natorp hat, um der Verwechslung des Nichtselben mit dem Nichtgleichen vorzubeugen, den Begriff der Individuität eingeführt; er hat sich leider nicht durchgesetzt.

bigkeit scheint also unterschiedslos ebensowohl auf das Dinghafte wie auf das Geistigseiende sich zu beziehen. Ist es doch eben dieser Gedanke einer nicht weiter auflösbaren Selbigkeit, die Demokrit dazu führte, das Atom mit demselben Begriff zu bezeichnen, mit dem wir das selbständig-Seiende als solches bezeichnen: In-dividuum, ἄτομον.

Und doch bekommt die Selbigkeit, das «ich bin dieser und nicht ein anderer», «ich allein unter all den Billionen von Individuen aller Art bin dieser da, mit nichts als mit mir selbst identisch» – diese Selbigkeit und *Unauswechselbarkeit* bekommt beim Menschen einen ganz anderen Sinn als bei jedem anderen Wesen, und erst im christlichen Glauben an das Sein-im-Wort-Gottes bekommt dieser Gedanke der Selbigkeit seinen Vollgehalt.

Auch ein Wasserstoffatom oder ein Proton ist zwar unauswechselbar dieses-da, es allein. Aber diese Unauswechselbarkeit weiß es selbst nicht, der Abgrund zwischen ihm und dem anderen, die exklusive Selbigkeit und Nichtidentität mit einem anderen wird nicht aktuell. Sie ist auch inhaltlich völlig bedeutungslos. Was liegt an dem Unterschied zwischen dem Atom Nummer eins und dem Atom Nummer zwei, zwischen dem Eichenblatt a und dem Eichenblatt b? Die Unauswechselbarkeit spielt keine Rolle, weder subjektiv noch objektiv. Sobald zum bloßen Sein Bewußtsein und Wille irgendwelcher Art hinzukommt, fängt die Nichtselbigkeit des anderen-dort mit diesem-da an, eine Rolle zu spielen. Es ist diesem Spatz-da wichtig, daß er und nicht jener Spatz-dort den Brocken erwischt. Er verdrängt den anderen. Zwar verdrängt auch das Atom-hier das Atom-dort; es gibt in der räumlichen Wirklichkeit keine Interpenetration. Das, was hier ist, ist nicht dort, und das, was dort ist, ist nicht hier. Das Hiersein von diesem-da verhindert das Hiersein von jenem-dort. Aber diese Verdrängung ist unbewußt und unbedeutend. *Sie wird erst bedeutend, wo sie bewußt wird, und wird erst bewußt, wo sie bedeutend wird.* Der Spatz a läßt sich mit dem Spatz b nicht mehr verwechseln, er «protestiert», wenn er nicht zu «seiner» Sache kommt.

Aber nicht nur wird erst beim Menschen dieses Wissen um die exklusive Identität mit sich selbst völlig klar bewußt und darum der Wille zum Selbstsein völlig bestimmt, sondern hier bekommt beides einen völlig neuen Gehalt, der den Abgrund, der mich-da von dir-dort trennt,

abermals um eine Unendlichkeit tiefer reißt. Vom Menschen aus gesehen erscheint alle Unauswechselbarkeit des «unter» ihm stehenden Seins belanglos, weil es wertlos ist. Der Wert haftet am Sosein, nicht am Dieses-da-Sein. Ob mir der Gärtner diese oder jene Rose abschneidet, ist gleichgültig, wenn nur die eine genau so schön ist wie die andere. Wie es mir gleichgültig ist, welches Exemplar eines bestimmten Buches mir der Buchhändler gibt – sie sind alle als Maschinenprodukte völlig gleich –, so verhält es sich letztlich mit allem Dingsein und Natursein. Sofern es nicht um individuelle Verschiedenheiten geht, spielt die Nichtidentität keine Rolle. Die gleichartigen Individuen sind auswechselbar, ihre metaphysische Nichtauswechselbarkeit – die unbestritten bleibt – ist bedeutungslos. Sie sind Exemplare, bei denen nur die Gattung zählt. Die Schafe a, b, c sind Exemplare der Herde, der ganzen Spezies. Ist die Bedingung erfüllt, daß sie zur Gattung «schönes, wolle-reiches, fettes Schaf usw.» gehören, so ist das Individuum gleichgültig.

Nur beim Menschen wird das anders. Sofern zwar ein Mensch vor dem anderen hervorragt durch seine Talente oder sein Genie, bleiben wir auf der Naturstufe, obschon hier durch die Differenziertheit der Individualisierung die Klassen zu Individuen zusammenschrumpfen. Genie von der Art Rubens gibt es nur einmal, obschon Rubens nicht das höchste Genie ist. Aber diese Einmaligkeit ist doch nur eine relative, wie wir sofort im Falle der bloßen «Talente» merken. «Talente» sind auswechselbar. Der Übergang aber vom Talent zum Genie ist ein relativer, also ist auch die Unauswechselbarkeit des Genies eine nur relative Größe. Der Geniewert ist ein Individualitätswert und darum relativ wie alles, was sich auf Individualität bezieht¹.

2. DER GRUND DES SELBSTWERTES

Ganz anders verhält es sich mit dem *Personwert*. Er ist unbedingt. Dem Gärtner macht es nichts aus, wenn ich «eine von seinen Rosen» begehre. Aber wenn ich von einem Vater «eine von seinen Töchtern» zur Frau begehre, weil «sie mir alle gleich wert sind», so hat dieser Vater, so hat vor allem jede dieser Töchter den besten Grund, gekränkt zu sein. Die menschliche Person als Person genommen ist unbedingt un-

¹ Darüber gibt das nächste Kapitel genauere Auskunft.

auswechselbar; sie ist unbedingt Nicht-Exemplar, unbedingt diese-da-und-keine-andere. Dem Fabrikanten zwar ist es gleichgültig, wer die Maschine bedient, wenn nur der, der sie bedient, seine Sache recht macht, er ist auswechselbar. Der Fabrikant hat zu ihm als Fabrikant, der so kalkuliert, keine personhafte Beziehung; dieser Arbeiter existiert für ihn – wie die Engländer ehrlich sagen – nur als «Hand». Aber während der Arbeiter vielleicht sich drein fügt, was das Arbeitsverhältnis betrifft, so anerkennt er doch, solange er noch einen Funken Menschenwürde in sich hat, diese Auswechselbarkeit nicht in seiner Existenz als Mensch. Er weiß: als Mensch bin ich unauswechselbar, mag ich auch als «Hand» auswechselbar sein, und je mehr die Verhältnisse «persönlich» werden, desto mehr wird diese Unauswechselbarkeit anerkannt. «Keiner ist unersetzlich», sagt das unpersönliche Denken. «Keiner ist ersetzbar», sagt das persönliche Denken. Als Person ist der Mensch im unbedingten Sinn exklusiv dieser-da-und-kein-anderer.

Was aber ist der tiefste Grund und der volle Gehalt dieser personhaften Unvertauschbarkeit, dieses unbedingten, dieses nicht-relativen Selbstwertes? Der «natürliche Mensch» kann darauf eigentlich keine Antwort geben. Er beruft sich auf die Idee des Personseins, des personhaften Menschseins; aber wie denn in ihr diese Unbedingtheit des Selbstseins liege, dafür ist hier kein Grund vorzubringen. Denn in der Vernunftidee als solcher liegt sie nicht¹. Wenn der Mensch nur als Vernunftträger oder als Geistwesen Person ist, so ist sein Personsein gerade nicht unauswechselbare Selbigkeit². Es kommt ja dann nur auf «den Geist überhaupt», die «Vernunft überhaupt» an; die individuelle Existenz als solche hat keine Bedeutung. Wir sehen es denn

¹ Leibniz hat in seiner Idee der Monade diese Unauswechselbarkeit des Individuums als solchen zum Grundprinzip seiner Metaphysik gemacht. Es ist kein Zufall, daß die griechische Philosophie diese Idee nicht kennt; sie ist erst vom christlichen Personbegriff aus möglich, wenn sie auch bei Leibniz nicht den vollen Gehalt der christlichen Personidee gewinnt.

² Der ganze Idealismus, von Plato bis Hegel, hat der Einzelperson als solcher keinen metaphysischen Grund zu geben vermocht. Leibniz macht davon eine Ausnahme; aber bei ihm wird durch den Kontinuitätsgedanken – die bloß relative Unterscheidung der menschlichen Person- und der untermenschlichen Atom-monade – das Besondere der Person wieder fraglich. Das kann darum nicht anders sein, weil Leibniz nicht vom personhaften Liebeswillen Gottes, sondern vom bloßen Bewußtsein oder «Vorstellen» ausgeht.

auch in der Vernunftphilosophie, etwa bei Hegel, wie wenig Bedeutung dem personhaften Selbstsein zukommt. Aus keiner rationalen Philosophie ist dieses Bewußtsein des unbedingten Wertes der Person als Person abzuleiten. Sofern aber ein Gefühl dafür da ist – übrigens mehr potentiell als aktuell –, ist es eine Erinnerung an den Schöpfungsursprung.

Darum, weil *Gott*, der Selbstpersönliche, uns, *mich*, *diesen-da als diesen-da kennt*, weil er «mich bei meinem Namen gerufen hat»¹, als er mich schuf², weil er mich nicht als Exemplar, sondern als diesen bestimmten Menschen von Ewigkeit her liebt und mich, nicht die Menschheit im allgemeinen, zum ewigen Ziel bestimmt, nämlich eben zu einem persönlichen Ziel, zur Gemeinschaft mit ihm, dem Schöpfer, weil er mich unbedingt unvertauschbar werthält, weil er mich unbedingt mit keinem anderen verwechselt oder keinem anderen zulieb vergleichgültigt, weil er mir dieses höchstpersönliche Leben schenkt in seinem höchstpersönlichen Wort der Erwählung³: darum, und darum allein bin ich, als dieser-da unauswechselbar, darum bin ich ein Selbst. Im erwählenden Wort Gottes habe ich meine Person, mein Selbst. Die göttliche ewige Erwählung ist der Grund – und zwar der einzige und zureichende Grund – meiner unbedingten Selbstwertigkeit. Es gibt keinen Personwert-an-sich⁴, sondern das Wertsein der Person als Person ist begründet im Geschaffensein des Menschen im personhaften Wort Gottes. Darin allein ist es begründet, daß ich kein Exemplar, keine Nummer, sondern im unbedingten Sinne ein Einzelner bin. Die metaphysische Selbigkeit, die auch dem Atom zukommt, wird erst da zur Selbigkeit der Person, wo ihr Wert ein unbedingter und ihre Bewußtheit eine absolute ist: in Gottes Wertsetzen und Gottes Bewußtsein. «Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?»⁵

Durch diesen *Personruf* Gottes aber wird nun auch unsere Verantwortung eine unbedingte, und im Bewußtsein dieser Unbedingtheit der

¹ Jes. 43, 1; 45, 4. ² Psalm 139, 13 ff. ³ Gal. 1, 15.

⁴ Mit Recht widerspricht Nygren der Harnackschen Lehre von dem «unendlichen Wert der Menschenseele», sofern (dadurch) die Vorstellung wachgerufen wird, daß es dieser unveräußerliche Wert ist, dem Gottes Liebe gilt («Eros und Agape», S. 62). Wohl aber bekommt die menschliche Seele durch die göttliche Liebe diesen unendlichen Wert. ⁵ Psalm 8.

Verantwortung wird uns immer wieder unser Personsein, die *Unauswechselbarkeit unserer Existenz klar*. Wozu Gott *mich* beruft, dazu hat er seit Ewigkeit noch nie einen berufen, und dazu wird er in alle Ewigkeit nie einen anderen berufen. Er gibt mir einen unbedingt-unauswechselbaren «Beruf»; das, was ich durch seine Gabe als Aufgabe habe, kann mir, auch nicht im allerkleinsten, nicht irgendein Mensch abnehmen. «Hier tritt kein anderer für ihn ein, auf sich selber steht er da ganz allein.» Diese Selbständigkeit kennt weder die platonische, noch die stoische, noch die neuplatonische Philosophie¹. Diese Selbständigkeit, diese Unvertauschbarkeit der Lebensaufgabe ist das Korrelat des christlichen Erwählungs- und Schöpfungsgedankens, wie wir denn auch sehen, daß mit dem christlichen Glauben überall dieses Bewußtsein des unvertauschbaren Wertes und der unübertragbaren Verantwortlichkeit verschwindet. Daß ich unbedingt auf meinem Posten bleiben muß und daß kein anderer meine Stelle einnehmen kann – auch wenn es im technischen Sinn tausend vollwertige Ersatzmänner gibt –, dieser Berufsernst ist nur von Gottes persönlichem Rufen her zu verstehen. Diese Selbständigkeit schafft mit der absoluten Unvertauschbarkeit eine absolute Isolierung. Sie kommt vor allem in dem Gedanken zum Vorschein, daß *ich ganz allein vor den Weltrichter* treten muß. Da hört, mit Kierkegaard zu reden, alles Kompaniewesen auf, da werde ich unbedingt: dieser Einzelne. Da ist absolute, ewig-abgründige Einsamkeit, da hilft auch keine christliche Gemeinschaft – wir beten nicht für die Verstorbenen! –, da bin ich, ich ganz allein, Gott selbst gegenüber, Aug in Auge, unbedingt «unter vier Augen». Wie ich selbst glauben, mich entscheiden muß², wie ich selbst das erwählende Wort, den Ruf Gottes hören muß – und keine Kirche, kein Priester, kein Papst, ja auch kein Bibelwort kann mir dieses Selbsthören abnehmen –, so muß ich auch selbst vor dem Richter stehen und kein anderer kann dann für mich eintreten –

¹ Plato kennt allerdings eine gewisse Differenzierung der Menschen, sie liegt seiner Ständeordnung zugrunde. Aber sie ist zugleich eine metaphysische Wertungleichheit. Die Stoa hebt diese Wertungleichheit im Begriff der überall identischen Vernunft auf, aber mit ihr verschwindet die Differenzierung des Lebensberufs in einer abstrakten, ungeschichtlichen Humanitätsidee.

² Die katholische Lehre und noch mehr die katholische Praxis wagt es nicht, den Einzelnen Gott selbst gegenüberzustellen; darum die Mittler und Vermittlungen, darum auch ihr Gebet für die Verstorbenen.

keiner als er selbst, der gnädige Gott, der mir selbst «den Fürsprecher»¹ stellt. So einsam, so unbedingt selbstständig macht der christliche Glaube.

3. DIE SELBSTVERANTWORTUNG UND IHRE NEGATION

Nicht erst im Glauben hat der Mensch diese Selbstverantwortlichkeit. Wir sagten schon früher: ob er will oder nicht, selbst antworten muß der Mensch immer. Auch wenn er sich der Verantwortung entzieht, auch wenn er die Verantwortung auf andere abschiebt, auch wenn er sagt: ich weiß nicht, wie es damit steht, der Priester, die Kirche, der Papst soll es für mich entscheiden, oder die Zukunft, das Schicksal, der Tod oder was sonst wird es entscheiden, so ist es doch er selbst, der Mensch, der so sagt, und er selbst wird im Gericht verantworten müssen, daß er so entschieden hat. Der unbedingten Verantwortlichkeit entrinnt keiner, auch der nicht, der sie leugnet. Seine Leugnung der Verantwortlichkeit ist eine verantwortliche Handlung; er sehe zu, ob er sie wirklich verantworten kann! Der Mensch muß Stellung nehmen, und er tut es auch dann, wenn er sich weigert, Stellung zu nehmen. Auch die Weigerung ist eine Stellungnahme. Auch wenn er sich hinter Kollektivitäten verbirgt und ihnen seine Verantwortlichkeit abtritt, so tut er das auf eigene Verantwortung². Er muß es verantworten im «Jüngsten Gericht»; er muß es jeden Tag vor dem Gott, der ihn geschaffen und gerufen, verantworten, auch wenn er ihn leugnet und seinen Ruf überhört. So gut als die Fabrikpfeife auch den faulen und leichtsinnigen Arbeiter, der sie nicht hören will, ruft – und er wird zur Verantwortung gezogen, wenn er behauptet, er habe sie nicht gehört –, so gilt der Ruf zur Verantwortung jedem Menschen, und es wird ihm «angerechnet», wenn er ihn überhört³.

Diese *Verantwortlichkeit ist die Begründung unserer Freiheit*. Niemand

¹ 1. Joh. 2, 1.

² Niemand hat dies so eindringlich gesagt wie Kierkegaard (vgl. jetzt: Buber, «Die Frage an den Einzelnen»). Das hat weder mit Individualismus noch mit Subjektivismus etwas zu tun; denn zu dieser Gewißheit des Einzelnen gehören als Korrelate: die objektive Offenbarung und die Gemeinschaft. Gewiß kommt bei Kierkegaard die Gemeinschaft zu kurz, aber sie ist grundsätzlich in seiner Kategorie «der Einzelnen» mitgesetzt.

³ Röm. 1, 21; 2, 14 ff.

kann mir diese Selbstentscheidung rauben. Nichts kann mich zum Ja-sagen zwingen – die Macht, die es allein könnte, will es gerade nicht, weil sie auf meine Selbstantwort wartet. Kein Mensch, keine Kreatur ist meiner Entscheidung mächtig; ich allein bin es. Gott hat mir diese Selbstmächtigkeit der Entscheidung¹ durch die Schöpfung gegeben und gibt sie mir immer wieder durch seinen Ruf zur Verantwortung. In dem Moment, wo ich tatsächlich vom Ruf Gottes nichts mehr hörte, wo das Wissen um Gottes Gesetz in mir ausgetilgt würde, würde ich aufhören, ein Mensch zu sein. Ich wäre zwar noch immer ein Exemplar der Spezies *homo sapiens*, aber nicht mehr *humanus*. Es ist das Eigentümliche, das Spezifikum der Spezies *homo sapiens*, daß sie – gerade keine Spezies ist, in der der Einzelne ein Exemplar ist, sondern *humanitas*, in der der Einzelne Person ist. Es gehört darum auch zur Eigentümlichkeit dieser «Spezies», daß der Einzelne aus ihr heraustreten und sie verleugnen, daß er – in gewissen Grenzen wenigstens – ein Un-mensch werden kann. Das ist die gefährliche Freiheit, die zu dieser Selbständigkeit gehört.

Muß nicht – so möchte man menschlich fragen – die Hand Gottes gezittert haben, als er dem Menschen diese Selbständigkeit anerschuf? Denn es ist – abgesehen von den Engeln, von denen wir aus der Erfahrung so gut wie nichts und aus der Bibel nicht viel mehr wissen² – das Gefährlichste, ja das einzig Gefährliche, was Gott erschuf³. Er schuf das, durch was seine Schöpfung zwar nicht zerstört, aber verdorben und verkehrt werden konnte. Diese Gottebenbildlichkeit ist dem selbständig entscheidenden Menschen ja wirklich «in den Kopf gestiegen» und hat ihn verrückt gemacht. Aus dem Wort des Schöpfers: «Du mußt selbst ja sagen, ich zwing dich nicht» machte der Mensch «Ich

¹ Das *ἀυτεξούσιον* spielt in der altkirchlichen Lehre eine große Rolle; aber es ist in der Regel rationalistisch-individualistisch verstanden, vom rationalen *imago*-Begriff aus (Justin Apol. II, 14; Iren. IV, 4, 3; Tertullian c. Marc. II, 5; Joh. Damasc. II, 12). Vgl. Engelhardt, «Die Gottesbildlichkeit des Menschen», in «Jahrbücher für deutsche Theologie», 1870, S. 31.

² Zur Engellehre siehe unten S. 406.

³ In dieser Betonung der gottebenbildlichen Freiheit liegt der Punkt der größten Nähe und zugleich des Gegensatzes zu Berdiajews tiefsinniger christlichen Gnosis; seine Lehre von der «ewigen Geburt Gottes aus dem Ungrund» («Bestimmung des Menschen», S. 47) von der «ungeschaffenen Freiheit», dem Nichtsein, das dem Sein vorangeht (S. 80), und die Hervorkehrung des Schöpferischen als des eigentlich Menschlichen (S. 51) zeigen die typisch gnostisch-dualistischen Züge, die in die im übrigen tief christliche Auffassung einen Riß bringen.

kann ja oder nein sagen, wie ich will». Aus dem «Du kannst und du sollst selbst entscheiden» machte der Mensch «Ich kann selbst bestimmen». Aus der in Gottes Bestimmung gebundenen macht der Mensch die *ungebundene Selbständigkeit*, also aus der echten Verantwortlichkeit die scheinbare, die Selbstverantwortung. Gerade in dem heutigen Menschen ist diese Sünde in ihrer Urform wieder lebendig: die Ersetzung der echten Verantwortlichkeit durch die Selbstverantwortung, das «Ich bin es mir selbst schuldig». Der Mensch ist sich selbst nur dadurch etwas schuldig, daß er allein Gott sich selbst schuldig ist.

Das «Mißverständnis der Vernunft mit sich selbst», die Ursünde, ist das *Mißverständnis der Selbständigkeit*. Dieses Mißverständnis wirkt sich als Mißverständnis und Lüge darin aus, daß der Mensch durch diese angemäße Selbständigkeit gar nicht frei oder selbständig, sondern im Gegenteil unfrei und unselbständig wird. Der prometheische Trotz stürzt den Menschen entweder in den Wahnsinn oder in kläglichste Verhaftung an die Welt und die Menschen, oder in beides zugleich. Wie unwahr war letzten Endes die prophetische Selbständigkeit Nietzsches, wie hat auch dieser Titan in seiner Einsamkeit nach menschlicher Anerkennung gelehzt, wie verletzbar war sein Stolz, wie unselig seine Einsamkeit! Und doch war er ein seltener Ausnahmefall. Denn die meisten Menschen emanzipieren sich von der Gottgebundenheit, um der nächstbesten Lust, dem Geiz, der Befriedigung seltsam unmenschlicher, versklavender Leidenschaften, irgendeiner Sucht zu verfallen. Das Wort Schillers «Vor dem Sklaven, wenn er die Ketten bricht, vor dem freien Menschen erzittert nicht» ist tiefer, als er selbst wußte. Dieser Sklavenaufstand ist die Sünde der Emanzipation. Der Freie aber, vor dem man sich nicht zu fürchten braucht, ist einzig der Mensch im Ursprung, der wahrhaft königlich Freie, den die Menschheit nur einmal gesehen hat.

Der von Gott losgelöste Mensch hat mit seinem gottesbildlichen Selbst auch die wahre Selbständigkeit verloren¹. – Seine im strengsten Sinne «überspannte» Selbständigkeit – das «Gott gegenüber selbständig sein Wollen» – macht ihn in Wirklichkeit unselbständig. Er verfällt der Welt, er wird ein Höriger der Menschen; er ist dies auch da, wo er sich scheinbar über sie erhebt und sie beherrscht. Der scheinbar unab-

¹ Röm. 6, 16 u. 20; 7, 14.

hängige Machtmensch kann ebensowenig ohne die Beherrschten sein als der Herdenmensch ohne die Herde. Die «freien Geister» sind noch immer von der Anerkennung einer Elite in höchstem Maße abhängig gewesen. Die Ruhmsucht und Eitelkeit der «Unabhängigen», der Genialischen und Einzelgänger ist bekannt. Die meisten Menschen aber leben in der Abhängigkeit von der Kollektivität, vom «man»¹ in all seinen Formen, vom Zeitgeist, von der Mode, von dem, was «man» sagt, denkt und will. In dem Moment aber, wo ein Mensch anfängt, mit Gott zu leben, erwacht er erst zur Selbständigkeit, zur eigenen Verantwortung und zum eigenen Denken und Wollen. Es ist derselbe Moment, wo er anfängt, um rechte Gemeinschaft zu wissen.

4. ARTEN DER VERBUNDENHEIT, DIE GEMEINSCHAFT

Denn das ist das Paradoxe des christlichen Selbständigkeitsgedankens: dasselbe, was dem Menschen seine unbedingte Selbstwertigkeit gibt und ihn darin zum Einzelnen macht, in einer Vereinzelung, die ganz unvergleichbar ist mit aller anderen, dieses selbe stellt ihn ebenso unbedingte in die Gemeinschaft und gibt ihm eine unvergleichliche Verbundenheit.

Alles wirklich Seiende ist trotz dem Abgrund, der das Dieses-hier vom Dieses-dort trennt, verbunden Seiendes. Das Atom ist zwar hier und nicht dort, und wo es ist, ist ein anderes nicht. Und doch gilt in einer nie restlos durchschaubaren *coincidentia oppositorum* auch das Gegenteil: Das Atom ist immer auch dort, wo es nicht ist, und Das-dort ist eben auch da, wo Dies-hier ist. Das ist das Geheimnis des Aufeinanderwirkens, das unsichtbare Band, das durch die Trennung des Raumes hindurch das Getrennte verbindet². Einen Rest von Verbundenheit hat auch der harte Kiesel, der neben seinem Nachbar liegt, es geht eine, wenn auch noch so minimale, Anziehungskraft vom einen zum anderen. Aber von diesem Minimum abgesehen ist doch das Außer-einander, das Nicht-ineinander und Nicht-miteinander für uns das Merkmal, durch das wir das Tote vom Lebendigen unterscheiden.

¹ Vgl. Heidegger, «Sein und Zeit», S. 126 ff.

² Bekanntlich ist dies Rätsel des Aufeinanderwirkens für Lotze der metaphysische Ort seines Gottesgedankens.

Im lebendigen Organismus gibt es das geheimnisvolle Ineinander der Teile, die Verbundenheit zum Ganzen. Durch ein ähnliches, obschon viel lockereres Band sind auch die lebendigen Individuen miteinander verbunden in Blutsgemeinschaft. Die Henne verteidigt ihre Küchlein als ihr eigenes Blut, jede Säugetiermutter wacht eifersüchtig über ihrer Brut, sie ist mit ihr zur Lebensgemeinschaft verbunden. Und doch gehen sie auseinander. Wirkliche Verbundenheit mit einem anderen Wesen kennt das Tier nur unter dem Einfluß des Menschen. Nur der Mensch kennt die Verbundenheit, die über das biologische Verhältnis der Zeugungs- und Blutsgemeinschaft hinausgeht, Verbundenheit der freien Wahl. Erst durch die freie Entscheidung wird aus dem Zusammenleben die Gemeinschaft, so wie erst durch das Ja der Treue aus einem Liebespaar ein Ehepaar wird. Von der menschlichen Gemeinschaft aus gesehen, kann man alles, was die Natur als Verbundenheit kennt, als Gemeinschaftslosigkeit bezeichnen. *Gemeinschaft ist ein spezifisch menschliches Phänomen.* Worauf aber beruht die echt menschliche, die echt gemeinschaftliche Gemeinschaft? Nicht auf der Sympathie; denn die Sympathie ist zwar ein mächtiges, aber auch ein unstabiles und «parteiisches» Element, das nur ganz un stabile, willkürliche und unzuverlässige Verbundenheit zu schaffen vermag¹. Auch die Vernunft begründet nicht wahrhaftige Gemeinschaft. Die Vernunft kann wohl höhere «Zweckgemeinschaften», ideale Bünde, Kulturverbände und Staaten schaffen, aber in ihnen wird nicht so sehr das Verbundensein mit den anderen Personen als die gemeinsame Förderung einer geistigen Sache erstrebt. Das Miteinander der Personen ist dabei Nebensache. Die griechische Philosophie kennt als das eigentliche Element und zugleich Vorbild der Gemeinschaft: die Freundschaft². Aber auch sie ist infolge ihrer Wert- und Sympathiebedingtheit einerseits und ihrer Exklusivität andererseits noch keine Verwirklichung unbedingter Gemeinschaft. Die unbedingte Gemeinschaft ist die Verbundenheit durch das, was das Neue Testament «Liebe» heißt.

¹ Vgl. Max Scheler, «Wesen und Formen der Sympathie» und «Der Formalismus in der Ethik». Die Grenze des Schelerschen Personalismus (jener Periode!) ist sein vom Neuplatonismus bestimmter Gottes- und Liebesbegriff (Eros).

² Typisch dafür die aristotelische Auffassung der Freundschaft. Oben S.228².

5. BEGRÜNDUNG DER ECHTEN GEMEINSCHAFT

Gott hat den Menschen zum Selbstsein, als Einzelnen, aber nicht zum Alleinsein, zum Für-sich-selbst-Sein geschaffen. Gerade in dem, worin er ihm sein Selbstsein gibt, gibt er ihm auch sein Sein-in-Gemeinschaft: darin, daß er ihn zu seiner Liebe ruft. Gott hat den Menschen zuerst und zumeist zur *Gemeinschaft mit ihm, dem Schöpfer*, geschaffen. Darum ist der Mensch im Ursprung nie allein, auch wenn er «einsam» ist. Er ist immer in der Zwiesprache mit seinem Schöpfer. Verkehr mit Gott, echtes Gebet, ist der Lebensakt des Menschen im Ursprung. Das Gebet ist die einzige endgültige Widerlegung des Solipsismus. Was den Menschen wahrhaft selbständig macht, das ist gerade die Gottesgemeinschaft, ebenso wie es Gottesgemeinschaft nur in voller Selbständigkeit gibt. Nur in der Gemeinschaft mit Gott kann der Mensch seine Selbständigkeit, sein Selbst realisieren, denn er hat ja sein Selbst in Gott. Die Realisierung des Selbst ist also identisch mit der völligen Abhängigkeit von Gott. «Gott ist unsere nächste Beziehung», sagt ein tiefes Pestalozziwort.

Das Sein in Gott aber ist als das Sein in Gottes Liebe auch notwendigerweise Sein in der Liebe zu aller Kreatur. Wer den göttlichen Schöpferwillen bejaht, kann nicht anders als Gottes Geschöpfe lieben, weil Gott sie liebt. Gott hat den Menschen nicht nur zur Gemeinschaft mit ihm selbst, sondern zur *Gemeinschaft mit dem Mitgeschöpf* geschaffen. Er hat den Menschen von vornherein nicht nur als Einzelnen, sondern als Glied der umfassendsten Menschengemeinschaft geschaffen. Die Erwählung als Herausruf aus der Welt zu sich ist zugleich ein Zusammenruf zueinander, die *κλησις* ist mit der *ἐκκλησία* notwendig, als mit ihrem Korrelat, verbunden¹. Das Ziel, zu dem Gott den Einzelnen ruft und zu dem man nur als «Einzelner», als Selbstverantwortlicher, Selbstverantwortender kommt, ist: das Reich Gottes. Die denkbar universalste und die unbedingte Gemeinschaft ist die andere Seite der gottgegebenen Verantwortung. Verantwortliche Existenz ist gemeinschaftliche, gemeinschaftsgebundene Existenz: Liebe – so, wie das Neue Testament von Liebe spricht².

¹ Darum läßt Luther in seiner Genesisvorlesung die Kirche schon im Paradies beginnen (WA. 42, 72).

² Der christliche *agape*-Begriff ist genau so verschieden von jedem anderen Liebesbegriff, als die Botschaft vom Kreuz verschieden ist von allem Mythos und aller Philosophie.

6. GEMEINSCHAFT UND SELBSTSEIN

Dem entspricht es, daß der Mensch nur in der Liebe ganz «er selbst» sein kann. Nur in der Liebe tut der Mensch ganz freiwillig, was er tut. Abgesehen von der Liebe steht er immer unter einem – entweder naturgesetzlichen oder moralgesetzlichen – Zwang. Es gibt mancherlei, auch geistiges Müssen – vom Müssen der physiologischen Automatismen bis zum Müssen der Leidenschaft, des künstlerischen oder wissenschaftlichen Gestaltungstriebes, des ekstatischen Gefühlserlebnisses. Aber keine dieser Arten des Müssens ist mit völliger Freiwilligkeit gepaart, wie auch in keiner dieser Arten des Müssens das Tun und Sein des Menschen völlig personhaft ist. Die Liebe allein ist *ein völlig freies Müssen* und darum völlig personhaftes Sein und Tun. «Gehorsam fühlt ich meine Seele stets am schönsten frei», sagt Goethes Iphigenie. Aber erst in der Liebe Gottes, die uns im Christus ergreift, gibt es diese Liebe, die ganz gehorsam und ganz frei ist. «Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit»¹; dieser Geist aber ist der Heilige Geist, die Liebe Gottes, die durch ihn ausgegossen ist in unsere Herzen². Es ist derselbe Geist, der «die Gemeinde» schafft, jene Art der Verbundenheit, in der allein in vollem Maße zutrifft, daß ein Glied mit dem anderen leidet und sich freut³, weil sie alle miteinander und mit dem Haupte verbunden sind zu einem lebendigen Ganzen⁴, wo die Einzelnen an ihm, der ihnen das gemeinschaftliche Leben gibt, wachsen wie die Reben am Weinstock⁵.

Auf diese Gemeinschaft hin ist alles Menschliche vom Schöpfer angelegt. Gott hat den Menschen so geschaffen, daß *der Einzelne immer nur durch den Anderen*, daß das Ich nur durch das Du, Ich werden kann. Der Mann kann nur durch das Weib wirklich Mann werden, das Kind gibt dem Vater die Väterlichkeit⁶. Im Füreinandersein entfalten sich erst

¹ 2. Kor. 3, 17.

² Röm. 5, 5. Vgl. Luther: «Lasset charitatem nicht so ein gering ding sein, quia charitas ist Gott selber ... Darumb wer die Liebe hat, der muss eitel Gott haben und desselben vol sein» (WA. 36, 422 u. 427). Die Liebe ist der Heilige Geist selbst: Rbr. II, 140, 20 ff.

³ 1. Kor. 12, 26. ⁴ Eph. 4, 15. ⁵ Joh. 15, 4.

⁶ Dieses vom Anderen-her-Sein ist zwar nicht Gogartens Entdeckung – Buber und Ebner sind ihm darin vorausgegangen –, aber von Gogarten in seiner Bedeutung für das Verständnis der ganzen christlichen Botschaft zuerst erkannt worden, zum erstenmal in «Ich glaube an den dreieinigen Gott» und deutlicher in «Glaube und Wirklichkeit». Vgl. Cullberg, a. a. O., S. 74.

die Werte der individuellen Verschiedenheiten, so, wie die eigenartige Beschaffenheit der einzelnen Glieder bestimmt ist durch ihre Funktion für den Gesamtorganismus. Als ein Austausch im Geben und Nehmen, als ein Geben im Nehmen und ein Nehmen im Geben ist das menschliche Leben gemeint; so vollzieht es sich, wo es aus dem Ursprung gelebt wird, so vollzieht es sich darum «in der Gemeinde der Gläubigen». Das ist die *communio sanctorum*, die zugleich eine *participatio omnium bonorum* ist. Erst in solcher Gemeinschaft kann sich die wahre Selbständigkeit entfalten¹.

Das ist der Grund jenes paradox klingenden evangelischen Grundgesetzes: «Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren, wer es aber verliert, wird es finden².» Persönlichkeit gehört zusammen mit Opfer, ja mit Selbstopfer. Was Liebe ist, wird uns dort allein authentisch ausgelegt, wo der, der nichts für sich selber wollte, sein Leben gab als Lösegeld für viele. Die wahre Selbständigkeit realisiert sich in der Selbstverleugnung. Die wahre Selbstverleugnung aber darf nicht mit krankhaftem Leidenswillen («Masochismus») verwechselt werden. Der echten Liebe ist eine strenge Sachlichkeit eigen, die den Anderen, um dessentwillen man sich opfert, in Anspruch nimmt, die ihn selbst herausfordert zum Mitgehen und Umkehren. Selbstverleugnung ist nicht Selbstwegwerfung, kein Sichhinwegsetzen über den Wert der eigenen Existenz – auch nicht über den Wert der eigenen physischen Existenz. Die Liebe sucht nicht das Ihre, sondern «das, was des Nächsten ist»; aber sie wirft das Eigene nicht mutwillig weg. Sie verteidigt es freilich auch nicht, wie die Gerechtigkeit das tut, indem sie die Ansprüche nach einem rationalen Prinzip der Gleichheit abwägt; sie realisiert das Eigene, indem sie in freier Entscheidung im Blick auf das göttliche Ziel dem Anderen entgegenkommt bis zur Grenze der völligen Selbstentäußerung. Sie grenzt nicht das Eigene gegen den Anderen ab, sondern sie lebt im Anderen als Glied des Leibes, an dem sie selbst Glied ist. Sie weiß von keinem anderen Opfer als von dem, das in der Wahrheit und um der Wahrheit willen, in der auch das Du eingeschlos-

¹ Luther: «Ich glaub, das yn disser gemeyne odder Christenheyt alle ding gemeyn seynd, und eyns yglichen gutter des andern eygen und niemant icht's eygen sey» (WA. 7, 218; WA. 6, 131). Bei Althaus, «Communio sanctorum».

² Mat. 16, 25.

sen ist, geschieht. Sie ist strengste Sachlichkeit und Personhaftigkeit in einem.

Darum ist die Liebe der Verliebtheit entgegengesetzt. Die Verliebtheit ist süchtig, eine ekstatische Form der Selbstliebe. Die Verliebtheit ist, wie die Sprache es durch die Vorsilbe Ver... richtig andeutet, Verlust der Selbständigkeit, während die Liebe gerade ihre Behauptung ist. Verliebtheit ist Hörigkeit, unfreie Abhängigkeit vom Anderen, Liebe aber ist freie Selbstsetzung im Hören des Gottesanspruchs, der uns im Anderen begegnet. Liebe ist die höchste Tat der geistigen Person, Verliebtheit aber ist Gefangenschaft durch den Trieb zum Anderen.

7. DER KOLLEKTIVISMUS

Wie die Bestimmung zum Selbstsein, so kann auch die Bestimmung zur Gemeinschaft mißverstanden werden. Ein solches Mißverständnis ist der Kollektivismus jeglicher Art, die Unterordnung des Personseins unter naturhafte oder abstrakt geistige Mächte. Der Kollektivismus ist eine Verkehrung der hierarchischen göttlichen Seinsordnung, die alles, das Natürliche und das Geistige, dem Personsein unterordnet. Die Möglichkeit solcher Verkehrung besteht dadurch, daß der Mensch sowohl eine leibliche als eine geistige Natur hat. Diese Natur – die geistige so gut wie die leibliche – stellt ihn in überindividuelle Zusammenhänge hinein, die die Basis seiner personalen Existenz bilden, die ihre Voraussetzung, aber als solche ihr untergeordnet sind. Der einzelne Mensch entsteht im Zusammenhang mit dem Naturleben, vor allem mit dem menschlichen Gattungsleben. Aus vitalen Zusammenhängen, aus der sexuellen Verbindung, aus Familie, Sippe, Volk und Rasse steigt die individuelle Existenz empor mit der Bestimmung zur Personhaftigkeit. Als Person löst er sich heraus aus diesen blutmäßigen Gebundenheiten. Wo diese Loslösung durch Überordnung des Untergeordneten, durch die Erhebung dessen, was Mittel ist, zum Selbstzweck, verhindert oder rückgängig gemacht wird, da versinkt das personhafte im naturhaften Sein, da *wird aus der Gemeinschaft der naturhafte Kollektivismus*. Ein Ähnliches geschieht aber auch da, wo die künstlichen Verbindungen, die zum Zweck der Lebenserhaltung geschaffen werden und geschaffen werden müssen, die Verbandformen der Zivilisation,

der Wirtschaft und Gesellschaft, aus Mitteln zu übergeordneten Zwecken werden, wo die (personale) Gemeinschaft der (impersonalen) Vergesellschaftung untergeordnet oder geopfert wird. Eine Art von Kollektivismus entsteht sodann auch da, wo das menschliche Personleben seinen geistigen Mitteln, seiner Kultur und den Institutionen, die ihr dienen, untergeordnet und aufgeopfert, wo der einzelne Mensch zum «Kulturdünger» erniedrigt wird¹. Es geschieht in der lebensgefährlichsten Weise dort, wo die mächtigste aller Gemeinschaftsformen, der Staat, an dessen Bildung Geist und Natur gleichermaßen beteiligt sind, der gleichermaßen den vitalen wie den geistigen Zusammenhängen, den Zusammengehörigkeiten des Blutes wie denen der Ideen entstammt, sich zum Selbstzweck der menschlichen Existenz erhebt, wo also der Mensch zum bloßen Mittel des Staatszweckes wird. Der Staat hat die Macht, das persönliche Leben zu zerstampfen. Als *unbedingter Staat* mißbraucht er die souveräne Macht, die ihm zum Schutze des persönlichen Lebens gegeben ist, zu dessen Vernichtung. Aber vergessen wir nicht: immer ist es der Mensch, der sich zu solchem Kollektivismus bestimmt. Der Staat ist kein Naturwesen, sondern er hat geschichtliches Gepräge, er stammt aus menschlicher Entscheidung und Tat. Er ist nie anders verderbliches Schicksal als so, daß er zugleich verderbliche Sünde ist.

Noch furchtbarer freilich als diese *lebensgefährliche* Dämonisierung der Gemeinschaft vom Staat her ist die *seelengefährliche* von seiten der Kirche. Kirche ist im Neuen Testament nie etwas anderes als die in Gottes Erwählen begründete und in seinem wirksamen Berufen geschenkte Gemeinschaft der Gläubigen. *Est autem ecclesia communio sanctorum* ... Darum hat in der echten Kirche nichts und niemand Autorität als «das Haupt», Jesus Christus, sein eigener Geist, sein eigenes Wort, kein Priester, aber auch keine Synode, kein Bekenntnis oder Dogma, ja nicht einmal die Heilige Schrift; sie hat Autorität nur, sofern sie Wort Gottes ist, nicht an sich, und darum nie als theologisch oder kirchenrechtlich verfügbare Größe. Der Klerikalismus aber macht aus den Mitteln, die Jesus Christus gebraucht, um seine Gemeinde zu regieren, selbstgeltende, götzenhafte Autoritäten: die hierarchisch-

¹ Vgl. Berdiajew's «Vergötzung des Kollektivs» in «Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit», S. 55 ff.

priesterliche oder die theologisch-dogmatische, eine an die Stelle des Wortes Gottes tretende, aber mit göttlicher Autorität bekleidete Zwischeninstanz, Papst, Dogma, durch die notwendig die Kirche aus einer Gemeinschaft zu einem Kollektivum und durch die die Gesetzmäßigkeit des Heiligen Geistes durch Weltgesetze des Kirchenrechtes und der theologischen Wissenschaft verdrängt oder verdorben wird. Nicht das kirchliche Amt und nicht die Funktion des *Credo*, sondern ihre Bekleidung mit unbedingter, gewissensbindender göttlicher Autorität steht hier in Frage. Durch sie wird die Korrelation: der Einzelne – die Gemeinschaft aufgehoben und eine Subordination des Einzelnen unter die Kollektivgröße Kirche an ihre Stelle gesetzt. Damit ist das Furchtbarste geschehen, was geschehen kann: die Dämonisierung des Heiligtums selbst.

8. DAS VERSTÄNDNIS DER GEMEINSCHAFT AUSSERHALB DES CHRISTLICHEN GLAUBENS

Von hier aus ist es nun auch möglich, die Alternativen zum christlichen Verständnis des Selbstseins und des Seins-in-Gemeinschaft in ihrer Tragweite zu erkennen. Der *Naturalismus* in all seinen Formen kennt überhaupt keine Selbständigkeit des Einzelnen. Die Kategorie «der Einzelne» ist ihm verschlossen, denn er kennt den Menschen nur als Gattungswesen. Die Menschheit ist ja nur ein Zweig am Baum des Lebens überhaupt, eine besondere zoologische Spezies. Zur Anerkennung eines Selbstseins fehlt die Voraussetzung: die Erkenntnis der Freiheit, der Verantwortlichkeit. An die Stelle des Selbstseins des Einzelnen setzt er die Individualität, wie denn Individualität das ist, was allem naturhaften Sein eignet. Individualität aber ist das Korrelat zum Gattungsmäßig-Allgemeinen.

Darum versteht der Naturalismus das Menschsein wesentlich als kollektive Angelegenheit. Wie im Tierleben so ist hier auch im Menschenleben alles auf die Erhaltung der Gattung angelegt. Der Einzelne hat keinen Selbstzweck, sein Zweck geht im Gattungszweck auf. Der Sinn des Lebens ist Anpassung an die biologischen und sonstigen Gegebenheiten, hauptsächlich die Anpassung der Bedürfnisse des Einzelnen an die Bedürfnisse der Gattung. Daraus soll sich die Moral – sofern mit

einer solchen gerechnet wird –, das Recht, die Zivilisation und Kultur ergeben. Eine Hypostasierung dieses Gattungszwecks soll das Gewissen und das religiöse Bewußtsein sein. Tatsächlich wird sich aber aus einer solchen Anschauung weder Moral, noch Kultur, noch Religion, sondern allerhöchstens ein utilitaristischer Zivilisationsbetrieb ergeben. Die Auslieferung des Einzelnen und seiner Selbständigkeit an das inhaltsdürftigste Kollektiv ist unvermeidlich.

Ganz anders stellt sich das Problem im Idealismus. Aus dem idealistischen Grundgedanken ergeben sich ganz verschiedene Möglichkeiten, den Einzelnen und die Gemeinschaft aufeinander zu beziehen, wie wir ja schon bei Plato zwei verschiedene Lebensideale, ein individualistisches und ein kollektivistisches, nebeneinander, wenn auch in einer deutlichen Abstufung, entwickelt sehen¹. Es gibt einen *Idealismus der Freiheit*, dem die Selbständigkeit der Einzelnen als Geisträger der übergeordnete Zweck ist. Sein am sittlichen Gesetz gewonnener Persönlichkeitsbegriff ist hinreichend, um einen solchen übergeordneten Anspruch der Einzelpersönlichkeit zu begründen und zu postulieren. Es entsteht die Lebensanschauung des idealistischen Individualismus. Der Einzelne hat als Träger der Vernunft das Wesentliche zu einer menschlichen Existenz in sich selbst. Er bedarf, letzten Endes, des Anderen nicht. Der Weise, dem die Anschauung der göttlichen Idee der eigentliche Lebensinhalt ist, oder die freie geistige Persönlichkeit, die sich selbst und ihr Leben nach dem Gebot der Vernunft gestaltet, hat keine primäre, notwendige Beziehung zur Gemeinschaft, sondern im Gegenteil, wie der platonische «Phädon» zeigt, den Zug zur Isolierung, zum Alleinsein². Auch der künstlerisch-schaffende Mensch bedarf als solcher der Gemeinschaft nicht. «Es bildet ein Talent sich in der Stille», der Schaffende ist auf den Anderen nicht direkt, nicht in seinem Schaffen selbst angewiesen. Immerhin geht der Schaffende durch sein Werk aus

¹ Vgl. Groethuysen, a. a. O., S. 29: «Die beiden anthropologischen Typen».

² Bei Plato ist das Mittelglied zwischen der rein geistigen Existenz des Weisen und dem Staat: die sinnlich leibliche Bedingtheit des menschlichen Lebens. Der Staat aber ist auch für Plato, wie für das ältere Griechenland die eigentliche, die einzig ernstlich in Betracht kommende, notwendige Gemeinschaft. Als eine rein geistige Gemeinschaft könnte einzig die im philosophischen Eros begründete Schule oder der Freundeskreis gelten. Doch ist davon bei Plato kaum die Rede. Der Mensch als Geistwesen ist Ideenschauer und als solcher einsam.

der Einsamkeit heraus, sein Werk bedeutet Öffentlichkeit, er braucht die Anderen, die sein Werk anschauen und genießen.

Vor allem aber muß in dem Maß, als das ethische Gesetz in den Vordergrund tritt, auch die Beziehung zum Mitmenschen wichtig werden. Die Gemeinschaft ist hier im Gedanken einer durch das Vernunftgesetz geordneten Menschheit, eines «Reiches der Vernunft» repräsentiert. Und doch kommt es hier nicht zum wirklichen Verständnis der Gemeinschaft. Dieser ethische Idealismus kennt wohl die «Gerechtigkeit» – der Einzelne ist mit dem Mitmenschen verbunden durch die Achtung –, aber echte Gemeinschaft gibt es hier nicht. Dazu fehlt die Verbundenheit der individuellen Personen als solcher – nicht bloß als Träger des Vernunft-Ich –, dazu fehlt: die Liebe. Die Liebe hat im System des Idealismus der Freiheit keinen Raum¹.

Wieder anders gestaltet sich das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft im System des *objektiven Idealismus*. Ihm steht nicht die Idee der Freiheit, sondern die des universellen Geisteslebens, des «objektiven Geistes» im Vordergrund. Das Subjekt ist nur – an sich unbedeutender – Träger und Hervorbringer dieser geistigen Gestaltung. Der wesentliche Träger dieses geistigen Seins ist nicht der Einzelne, sondern der Staat – freilich der Staat in geistiger Sicht. Dem Ideal des einsamen Weisen stellt Plato die Idee seines Staates gegenüber, wobei es freilich aus der Systematik seines Gedankens folgt, daß letztlich der Staat um des Weisen, nicht der Weise um des Staates willen da ist. Die staatliche Gemeinschaft ist für ihn von geringerem Gehalt als die Ideenschau des Einzelnen. Bei Hegel ist das Übergewicht des Universellen über das Personhafte unverkennbar eindeutig ausgeprägt. Das personale Leben ist den abstrakten Geistmächten untergeordnet. In seinem System des Idealis-

¹ Wie wenig Kants «Reich der Zwecke» («Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», zweiter Abschnitt, S. 70, Kehrback) wirklich als Gemeinschaft aufzufassen ist, ergibt sich schon aus der Definition «systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze»; «so stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor ..., so stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein ... vor» (S. 65). Der Mensch ist nicht Mensch durch Beziehung auf den anderen, sondern durch die in ihm wohnende Vernunft bzw. durch ihr Gesetz. Die Unselbstständigkeit des Du – also der Gemeinschaft – wird vollends deutlich bei Fichte. «Der Begriff des Du entsteht aus der Verbindung des Es und des Ich» (Werke, III, S. 86); dem Du wird in dieser Ableitung keine weitere Beachtung geschenkt. Erst später wird das Du als praktisches Postulat des Ich verstanden (vgl. Cullberg, a. a. O., S. 26).

mus ist nicht die Kultur um des Menschen willen, sondern der Mensch um der Kultur willen da, und zwar vor allem um jener Kulturgestalt willen, in der auch das Vitale unter die Herrschaft des Geistes gebracht ist: um des Staates willen¹. Aus der Geringerwertung des Einzellebens wird kein Hehl gemacht. Sein Wert ist zu messen an seinem Beitrag für die Gestaltung der Kultur, seine Bedeutung ist innerhalb des Geistganzen eine untergeordnete und letztlich – in der Eschatologie dieses Idealismus – eine vorübergehende. Nur «der Geist», nicht die einzelne Person hat Ewigkeitswert und Ewigkeitsbestand. Im objektiven Idealismus gibt es weder eine wahrhaft personale noch eine wahrhaft gemeinschaftliche Existenz. Beides verfällt einer abstrakten, unpersönlichen und gemeinschaftslosen Geistigkeit. Gemeinsame Anteilnahme an solcher Kultur ist keine Gemeinschaft, sondern – als Ziel verstanden – geistige Einheit. Einheit aber ist nicht die Vollendung, sondern der Gegensatz der Gemeinschaft. Diese Einheitsidee entspricht der monistischen Grundkonzeption: das Letztwirkliche ist der eine Geist, nicht das Gegenüber von göttlicher Person und menschlich-kreatürlichen Personen. Der objektive Idealismus ist Geistpantheismus, Monismus des Geistes, der kein personales Gegenüber, sondern nur das Aufgehen aller in einen Geist kennt. An diesem Gegensatz wird erst vollends deutlich, daß personales Sein und Sein-in-Gemeinschaft zusammengehören. Wie der Gott Hegels letzten Endes unpersönlicher Geist ist, so gibt es auch keine Gemeinschaft mit ihm und durch ihn, sondern nur das Verschwinden alles Persönlichen in diesem Allgeist. Gemeinschaft aber und personales Selbstsein gibt es nur dadurch, daß der persönliche Gott, der in sich selbst Person ist, der dreieinige Gott, seine Geschöpfe, die er durch sein Wort der Liebe geschaffen hat, durch dieses Wort der Liebe auch zur Gemeinschaft mit sich beruft und ihnen darin gemeinschaftliche Existenz als Verbundenheit untereinander durch diese Liebe gibt.

¹ «Alles, was der Mensch ist, verdankt er dem Staat; er hat nur darin sein Wesen. Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, hat er allein durch den Staat», denn das Göttliche des Staates ist die sittliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist (Hegel, Werke, ed. Lasson, Bd. VIII, S. 90f.).

DER CHARAKTER UND DIE MANNIGFALTIGKEIT DER CHARAKTERE

I. DER CHARAKTER ALS TAT

Das Personsein, Geist und Freiheit sind Bestimmungen, die dem Menschen als Menschen zukommen, an denen man also durch die bloße Tatsache, daß man als ein Mensch geschaffen ist, teilhat. Und doch sind sie alle drei von der Art, daß sie die reine Gegebenheit ausschließen. Person, Geist und Freiheit sind nur *in actu* wirklich. Sie schließen ein Um-sich-selbst-Wissen und ein Sich-selbst-Bestimmen in sich. Wo wir vom Menschen als Person reden, der Geist und Freiheit hat, reden wir von ihm als einem, der notwendigerweise in der Entscheidung existiert. Das Daß seiner Lebensentscheidung ist damit ausgemacht; das Was oder Wie ist offen.

Indem wir diese drei Grundbegriffe menschlicher Existenz auf den Gegensatz von Schöpfung und Sünde bezogen haben, ist zum bloßen formalen Daß bereits das entscheidende Was und Wie hinzugekommen. Das Personsein ist keine schlechthin offene Möglichkeit; im Gegenteil, sie ist durch die Doppelbestimmung Schöpfung und Sünde doppelt geschlossen, in der Weise, wie uns das vor allem in dem Begriff «Unfreiheit des freien Menschen» deutlich wurde. Der Mensch ist wohl noch in der Entscheidung, sonst wäre er nicht mehr Mensch; aber in seinen Entscheiden ist die Grund- oder Urentscheidung je schon gefallen. Die Qualität, das *Was und Wie der Urentscheidung*, ist der konstante Faktor in allen seinen weiteren Entscheidungen. Das ist der Gehalt der Idee des *peccatum originis*. Sowohl das vom Schöpfer ihm aufgedrückte Ebenbild als auch dessen Zerstörung in der Sünde ist, ohne aufzuhören Tat zu sein, als die alles bestimmende Urtat zugleich auch das Urgepräge seines Wesens¹.

¹ Kant unterscheidet zwischen dem empirischen Charakter, der Gegenstand der Wahrnehmung und als solcher streng kausal determiniert ist, und dem intelligiblen

Dieses Gepräge ist allen Menschen gemeinsam; jeder Mensch ist das ebenbildlich-gefallene Geschöpf, Adam. Wenn nun aber der Gedanke von da aus weitergeht und auf die Tatsache der Verschiedenheit der Menschen stößt, so geschieht es, wie die Erfahrung zeigt, allzu leicht, daß er aus der Region des Geistes unvermittelt in die der Natur überspringt und als das, was die Menschen – die alle «Adam» sind – voneinander unterscheidet, lediglich die Differenzierung der natürlichen Individualität erfaßt. Damit wird nicht nur ein an sich außerordentlich wichtiges Mittelglied übersehen, sondern durch dieses Übersehen wird das Personsein des wirklichen Menschen seiner Konkretheit entkleidet. Der einzelne Mensch wäre dann einerseits, von Gott aus gesehen, ebenbildliches Geschöpf und Sünder und andererseits, vom Menschen aus gesehen, natürliche Individualität. Das, was die Menschen besondert, wäre also eine reine Gegebenheit, und das Tathafte, Entscheidungsmäßige läge oberhalb der konkret-geschichtlichen Existenz und ihrer jetzigen, wirklichen Entscheidungen. Der Mittelbegriff, der hier fehlt, ist der des Charakters.

Der Charakter ist freilich keine direkt theologische Kategorie, wie er denn auch in der Bibel nicht eine Größe von entscheidendem Gewicht ist. Wohl beweist die Bibel, sowohl in ihrer Erzählung wie in ihrer Lehre, eine scharfe Erfassung dessen, was die Menschen als Charaktere voneinander unterscheidet. Es gibt nicht vieles in der Weltliteratur, was sich an Kraft der Charakteristik mit dem Alten Testament messen könnte. Man braucht sich nur an die eine Geschichte von Joseph und seinen Brüdern oder an die Chronik des Königs David zu erinnern, um dessen gewiß zu sein, daß das, was wir mit dem griechischen Begriff «Charakter» meinen, dem biblischen Denken nicht fremd ist. Auch darüber besteht kein Zweifel, daß die Bibel den Zusammenhang zwi-

Charakter, der «zwar niemals unmittelbar gekannt werden könnte, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müsse» («Kritik der reinen Vernunft», Kehrbach, S. 433). Ob Kant damit etwas Ähnliches meint wie Schopenhauer, für den der intelligible Charakter ein «außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt» ist, der im empirischen Charakter erscheint, ist zweifelhaft. Eine klare Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Personsein ist durch den ganzen Aufbau der Vernunftkritik ausgeschlossen. Der Schopenhauersche Begriff aber versagt dadurch, daß er das empirisch-geschichtliche Leben des Menschen zum Mechanismus macht.

schen Charakter und Geist, Freiheit und Person oder, in biblischer Sprache, zwischen Charakter und Herz wohl kennt und weit davon entfernt ist, den Charakter mit der Individualität zu verwechseln, wie das einem naturalistischen Denken, gerade dem unserer Zeit, nahe liegt. Aber hinter der Grundunterscheidung: für Gott – wider Gott, Glaube – Sünde, Ursprung – Gegensatz, tritt allerdings die Differenzierung der Menschen unter dem Gesichtspunkt Charakter stark zurück. Die Bibel hat kein speziell charakterologisches Interesse. Warum, das wird im folgenden klarwerden.

Wenn wir uns trotzdem mit diesem Gegenstand ausdrücklich beschäftigen, so geschieht es nicht darum, weil wir, abweichend von der Bibel, als moderne Menschen nun einmal ein Interesse haben für das, was die Menschen unterscheidend charakterisiert – denn damit würden wir unseren Boden verlassen und den einer allgemeinen, philosophischen Anthropologie betreten –, sondern weil nur durch die Aufhellung dieses Mittleren jene Grundunterscheidungen Schöpfung und Sünde völlig geklärt werden können, weil nur so der jetzt wirkliche Mensch mit jener doppelten Urbestimmung identifiziert werden kann. Denn der jetzt wirkliche, der empirische Mensch, den wir kennen, ist, nach der Seite der geistigen Entscheidung hin verstanden: der Charakter. Der *Charakter ist die empirische Totalität des Menschen als Tat*, als Entscheidungseinheit verstanden.

Unter dem Charakter verstehen wir zunächst das, was Menschen voneinander unterscheidet, aber nicht in der Weise der Naturgegebenheit – der Individualitätsverschiedenheit –, sondern in der Weise der Selbstbestimmung, des sich selbst Geprä-Gebens. Individualität wird einem angeboren, Charakter nicht. Charakter ist zwar, ähnlich der Individualität, ein dem einzelnen Akt Vorausgehendes, ihn Bestimmendes. Das Tun als einzelnes verstanden folgt aus dem Charakter. Aber der Charakter selbst ist Produkt eines Tuns, und zwar nicht bloß im Sinne der Summierung – so wie ein Flußdelta durch Anschwemmung, wie Gewohnheit durch Übung entsteht –, sondern im Sinn der systematischen Einheit, der «Verfassung». Charakter ist *Produkt der Selbstbestimmung*. In welchem Sinn und innerhalb welcher Grenzen, wird noch genauer zu untersuchen sein. Zunächst kommt es darauf an, den Charakter wesentlich dem Geist, der Freiheit, der Person zuzuweisen und ihn

damit von allem bloß Naturgegebenen zu unterscheiden. Daß er weiterhin auch zum Naturgegebenen in bestimmter Beziehung steht, soll damit nicht in Abrede gestellt werden¹.

Auch wenn wir vom Hintergründlich-Letzten, von *imago* und *peccatum originis* absehen, also in der Sphäre des Empirisch-Relativen bleiben, ist jeder Mensch eine Totalität von besonderem «Gepräge». Auch der sogenannte Charakterlose hat seine Prägung, die Konstanz des Unzuverlässigseins oder Inkonstantseins. Man kann sich darauf verlassen, daß man sich auf ihn nicht verlassen kann. Aber die Tatsache, daß die Sprache den Begriff charakterlos bildet, weist uns allerdings darauf hin, daß diese Totalität keine Selbstverständlichkeit ist², daß sie durch einen Akt zustande kommt, der – wenigstens scheinbar – auch ausbleiben kann. Charakter ist eine Selbstzusammenfassung, ein sich selbst Richtung-Geben, Selbstbestimmung auf etwas hin, und zwar «konstitutive», grundlegende Selbstentscheidung. Charakter ist – wenn auch nur in einem relativen Sinne – Totalakt; er ist, richtiger gesagt, die «Verfassung», die durch einen solchen Totalakt entsteht und aus der nun weitere Akte von geringerer Totalität «folgen».

Diese Tatsache ist selten richtig gesehen worden, vielmehr hat sie auch starke Denker auf das deterministische Geleise gelockt. Allerdings liegt hier Determination vor, und zwar in doppeltem Sinne. Der Charakter ist sowohl ein Determinierendes als ein Determiniertes. Er ist *determinierend* eben darin, daß Handlungen mit einer gewissen Notwendigkeit aus ihm folgen. Aber dieses «Folgen» ist nicht einfach das kausale, ebensowenig als das logische. Es bezeichnet eine Relation *sui generis*: nämlich die Folge des einzelnen Willensaktes aus der Grund-

¹ Es ist das gute Recht der naturwissenschaftlichen Anthropologie, den Charakter zunächst rein biologisch-deterministisch aufzufassen, wie dies etwa Kretschmer in seinem «Körperbau und Charakter» tut; nur muß sich der Naturforscher dessen bewußt sein, daß er damit nur *einen* Aspekt zur Geltung bringt, nämlich denjenigen, den wir mit «Individualität» bezeichnen. Wir zerlegen also das «Gepräge» in ein naturhaft gegebenes und ein aus personhafter Selbstbestimmung stammendes. Das *vinculum substantiale* (Leibniz) wird uns immer Geheimnis bleiben. Nach Kant ist der Charakter «die praktisch konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen» («Kritik der praktischen Vernunft», Kehrbach, S. 182).

² Kant braucht in der Anthropologie den Begriff Charakter sowohl im positiv wertenden Sinn als auch neutral; immer aber versteht er darunter «nicht das, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht» («Anthropologie», §94).

richtung des Willens; ebenso die Folge der Einzelanschauung aus der Grundanschauung. Diese Determination ist das genaue Gegenteil der kausalen; sie bezeichnet nichts anderes als die Macht der Freiheit, das Einzelne unter sich zu zwingen, sich im mannigfaltigen Stoff des Lebens als synthetische, Einheit schaffende Kraft auszuwirken. Es ist die Mächtigkeit der Synthese gegenüber der assoziativen Vereinzlung und gegenüber der Vereinzlung der Zeitmomente, *durée réelle*, Gedanke und Wille als Einheit schaffende Kraft. Es ist Determination aus der personhaften, nicht aus der naturhaften Existenz, von der Art, wie ein König sein Land und Volk «bestimmt».

Charakter ist aber auch Determination im Sinn des *Determinierten*: Charakter ist nicht selbst die Setzung, sondern das Gesetzte, freilich so, daß beides kaum zu unterscheiden, jedenfalls nicht zu scheiden ist. Es ist eine falsch-deterministische, kausalistische Vorstellung wirksam, wo man diese Grund-einstellung, dieses Sich-selbst-Richtung-Geben auf irgendeine naturhafte Gegebenheit zurückführt. Damit verkennt man von vornherein das Wesen der Freiheit, die das Urelement des Charakters ist. Charakter ist Gebilde der Freiheit, des nicht weiter ableitbaren Willens. Immer unter der Voraussetzung, daß wir uns in der Mittelzone des Empirisch-Relativen befinden, ist der Satz Fichtes richtig: *Der Mensch ist das, was er liebt*. Warum er aber gerade dieses liebt und nicht statt dessen ein anderes – das ist das irrationale Urdatum des Willens. Die Ableitung aus naturhaften Gegebenheiten, zum Beispiel aus körperlichen Dispositionen, ist eine völlige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein grober Denkfehler – womit keineswegs die nahe Beziehung zu solchen physischen Tatsachen geleugnet ist¹.

2. DER CHARAKTER ALS MITTLERES

Der Begriff des Charakters bezeichnet, wie schon das bereits gestreifte Phänomen der Charakterlosigkeit andeutet, keine eindeutige Größe, sondern etwas *Relatives und Fließendes*. Es gibt ein Mehr oder Minder von solcher Totalität und solcher Akthaftigkeit. Es gibt Men-

¹ Nach dem heutigen Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis kann man ebensogut sagen, der «Körperbau» (Typus) sei eine Funktion des Charakters als umgekehrt (vgl. v. Monakows Horme-Lehre).

schen mit wenig oder fast keinem Gepräge. Es gibt weiterhin keine feste Grenze zwischen dem, was wir als «grundlegenden» vom «konsekutiven» Akt unterscheiden können. Auch der konsekutive Akt hat noch Entscheidungscharakter. Es mag wohl aus einem bestimmten Charakter «folgen», so oder so zu handeln; trotzdem erfolgt dieses Handeln nicht in der Weise wie der Donnerschlag auf den Blitz, sondern in der Weise einer Entscheidung von minderm Umfang, etwa so, wie das vollziehende Organ, das den Befehl eines Oberen ausführt, deswegen nicht als Mechanismus, sondern als wollend-entscheidende Person, wenn auch mit einer Entscheidung von geringerem Freiheitsradius, handelt. Zwischen der Einzelhandlung und dem Charakter als Totalität liegen viele Mittelglieder. Es gibt keine Einzelhandlung von schlechthinniger Einzelhaftigkeit und keinen Charakter von schlechthinniger Totalität. Die beiden Begriffe bezeichnen mehr Richtungspunkte als bestimmt abgrenzbare Größen. Damit hängt das Weitere zusammen, daß der Charakter keine unbedingte, sondern nur eine annäherungsweise, eine mehr oder weniger vorhandene Einheit ist. Es gibt Stufen der Totalität vom Einzelakt bis zum Totalakt-Charakter; aber es liegt, wie noch zu zeigen ist, im Wesen des Charakters selbst, daß er keine unbedingte, sondern nur eine sehr relativ bestimmte Einheit sein kann. Die Stufen der Totalität sind zugleich Schichten der Persontiefe. Aber die Person selbst ist immer unendlich tiefer als der Charakter; denn die Person selbst ist durch die *imago Dei* und das *peccatum originis* bestimmt, an die kein Charakter, keine Differenzierung der Menschen untereinander, heranreicht.

Ein klassisches Beispiel für Wesen und Grenze des Charakters ist jenes berühmte Wort aus Richard III.: ... «bin ich gewillt, ein Bösewicht zu sein». Es ist nicht «etwas», was Richard in diesem Moment entscheidet – so wie man sich entscheidet, diese oder jene Kleinigkeit jetzt zu tun oder nicht zu tun, oder sich entscheidet, diese oder jene bedeutsame Tat jetzt ins Werk zu setzen oder nicht. Vielmehr bestimmt Richard in diesem Moment seine «Verfassung», aus der seine weiteren Handlungen mit einer gewissen Notwendigkeit folgen werden. Die «Tiefe» dieser Fundamental-Entscheidung, die bis ins Sein reicht, ist eine ganz andere als die jener Folgeentscheidungen. Diese Tiefe bestimmt den «Umfang», die Reichweite der hier und jetzt gefällten

Entscheidung. Sie bedingt noch ein Drittes: die *Dauer* des Gepräges. Bloße Tatentscheidungen können, je «oberflächlicher» sie sind, desto leichter und schneller rückgängig gemacht werden. Wer sich aber wie Richard entschieden hat, ein Bösewicht zu sein, der kann nicht schon im nächsten Moment, gleichsam im Handumdrehen diese Entscheidung rückgängig machen. Nicht bloß die Übung und Gewöhnung gibt Dauer-gepräge, sondern auch die Tiefe der Entscheidung. Der so «gewählte» Charakter ist – in gewissen Grenzen, von denen sofort zu reden ist – Schicksal¹. Um an einen früher gebrauchten Ausdruck zu erinnern: «Es bleibt dir.» Richard *ist* jetzt ein Bösewicht. Seine Entscheidung hat einen fatalen, einen schicksalsernsten Erfolg.

Gewiß ist das, was Shakespeare hier zeigt, nicht ein Vorgang, der sich so in der seelischen Wirklichkeit je beobachten läßt. Der Dichter zeigt uns hier etwas sozusagen in der umgekehrten Zeitlupe, in großer zeitlicher Verkürzung und darum zugleich in einer gewissen schematischen Abstraktion. So «einfach» geht es nicht zu bei der Selbstbestimmung des Charakters, schon darum nicht, weil Richard sich selbst ja nicht aus dem Nichts schafft, sondern schon in dem «Richard vor der Entscheidung» etwas steckt, was ihn bewegt, sich so und nicht anders zu entscheiden. Wir sagen mit Recht, daß ein Entschluß «reife»; auch dieser Entschluß Richards ist gereift, das heißt aber, es sind in ihm viele Entscheidungen verschiedener Zeitmomente in eins zusammengefaßt. Aber diese schematische Darstellung hat den Vorzug, uns den Vorgang selbst nach seinem Wesen deutlich zu machen, daß nämlich Charakter auf Entscheidung beruht, und zwar auf «Fundamentalentscheidung». Die psychologische Verfeinerung der Beschreibung darf diese Grundtatsache nicht verdunkeln – was freilich meistens geschieht.

Aber ebenso, wie es notwendig ist, den Charakter als Fundamentalentscheidung zunächst den Konsekutiv- oder Partialentscheidungen, ganz besonders denen, die ganz auf der Oberfläche geschehen, entgegenzustellen, so ist es auch notwendig zu erkennen, daß es sich beim Charakter doch nur um *etwas relativ Fundamentales* und etwas relativ *Totales* handelt. Die Totalität der Entscheidung, die uns empirisch erreichbar ist, ist doppelt begrenzt, durch die Schöpfung und durch die

¹ Ἡθοῦς ἀνθρώπου δαίμων, «der Charakter ist des Menschen Schicksal», sagt Heraklit (Diels, Fr. 119).

Ursünde. Erstens *durch die Schöpfung*. Der Mensch kann sich nur in den Grenzen, die ihm der Schöpfer eingeräumt hat, selbst bestimmen. Er kann sich nicht dazu bestimmen, ein anderes Wesen als ein Mensch zu sein – wie das das magische Bewußtsein, das im Mythos und Märchen zu uns spricht, behauptet. Er kann sich darum auch nicht dazu entscheiden, das Entscheiden zu lassen, der Aktualität des Entscheiden-müssens zu entfliehen; auch die Flucht in die Passivität ist kein Entrinnen aus der Entscheidungssphäre, sondern nur gleichsam das Hinwegschleichen aus dem hellerleuchteten Entscheidungszentrum an die dunklere Peripherie des Entscheidungskreises, in einen Dämmerzustand der Entscheidungsschlaffheit, der aber immerhin als menschlicher Zustand Verantwortungsqualität behält und darum selbst noch Entscheidung in sich trägt¹. Der Mensch kann sich auch nicht entscheiden, Gott zu sein, obschon er in seinem Wahn sich so etwas einbilden mag und sich so «überhebt». Er kann damit die kreatürlichen Grenzen seiner Personalität nicht sprengen, er bleibt auch in seiner Gottanmaßung ein sterblicher und durch tausend Zufälligkeiten bedingter Mensch.

Die empirische Entscheidungsfreiheit ist zweitens auch eingegrenzt *durch die bereits gefallene negative Entscheidung*, die je schon vor jeder bewußten, empirisch sich vollziehenden Entscheidung liegt. Vielleicht kann sich Richard wirklich entscheiden, ein Bösewicht zu sein; denn der Bösewicht ist eine bestimmte Modifikation des Sünders. Aber er kann sich nicht dazu entscheiden, kein Sünder, oder ein Heiliger zu sein – es sei denn im Glauben, der nicht zuerst Entscheidung, sondern Empfang einer außer uns gefallenen Entscheidung ist. Innerhalb der empirisch-menschlichen Möglichkeiten liegt diese nicht; sie ist vielmehr die göttliche Möglichkeit, die von uns aus gesehen Unmöglichkeit ist. Diese Entscheidung, sündlos, gottwohlgefällig, «gerecht» im biblischen Sinne zu sein, ist uns durch die Ur-sünde unmöglich. Daß gerade diese Möglichkeit, die von der Schöpfung aus gesehen die eigentlich-menschliche, die uns von Gott zugedachte wäre, uns entzogen ist, und zwar nicht durch Schicksal, sondern durch Ur-Entscheidung, die je schon gefallen ist, das gerade ist der Inhalt der Lehre vom *peccatum originis*. Wir können uns also, empirisch, im Sinne der fundamentalen

¹ Vgl. Off. 3, 15.

Charakterentscheidung, nur in dem Raum, der durch Schöpfung und Ursünde abgegrenzt ist, entscheiden.

Aber auch das ist, wie das vorhin über Richard Gesagte, nicht abstrakt zu verstehen, sondern muß in seine psychologische und auch physiologische Konkretheit umgesetzt werden. Wir sind nicht nur als «Mensch überhaupt» geschaffen, sondern als individuell verschiedene und also bestimmte Menschen. Die Schöpfung ist in unser empirisches Werden eingebettet. Ebenso ist auch die Ursünde nicht schematisch abstrakt zu denken; auch sie ist empirisch vermittelt. Geschichtliche und physische Erbschaft, geschichtliche und naturhafte Einwirkung vermittelt uns sowohl das von Gott Anerschaffene als auch die solidarisch-menschheitliche Entfremdung. Beides nicht so, daß die Freiheit der Entscheidung aufgehoben ist – weder die Freiheit der oberflächlichen Einzelentscheidung noch die Freiheit der Charakterbestimmung im Sinn Richards –, sondern nur so, daß die Freiheit dadurch eingegrenzt ist.

3. DIE ZWEIFELHAFTIGKEIT DES CHARAKTERS

Es gehört nun zu den Begrenzungen, die dem Empirischen als solchem gesteckt sind, daß auch eine Fundamentalentscheidung, in der wir «uns» entscheiden, so wie Richard sich entscheidet, ein Bösewicht zu sein, nie eine totale sein kann, da wir durch den Widerspruch von Schöpfung und Sünde bereits gespalten sind. Wir bringen, um es etwas banal zu sagen, einen Totalakt gar nicht fertig, wir sind seiner unfähig. Gerade das gehört zum Wesen des Sünders als Sünder, daß er immer in sich gespalten ist, daß von ihm immer das gilt, was Paulus klassisch beschrieben hat: daß er im Widerspruch mit sich selbst lebt, indem sein «Geist» etwas anderes will als sein «Fleisch», indem das göttliche Gesetz, das in sein Herz eingegraben ist und darum irgendwie sein Wollen mitbestimmt, im Gegensatz steht zu seinem fleischlichen, selbstischen Wollen. Der Mensch ist ver-zwei-felt, er ist immer gespalten, auch wenn er es selbst nicht weiß. Der stärkste Ausdruck dieser Ver-zweiflung ist die *Unfähigkeit, irgend etwas ganz zu wollen*.

Wohl sagen wir, ich will das und das «von ganzem Herzen»; das ist richtig in den Grenzen des Umfangs dieses «etwas»; man kann aber «etwas» gar nicht von ganzem Herzen wollen. Das ganze Herz läßt sich

nicht auf einen Punkt konzentrieren, es ist nie «einspitzig»¹. Wir wollen immer viel einander Widerstrebendes gleichzeitig, auch wenn wir uns dessen nicht klar bewußt sind. Das gilt so im Bösen wie im Guten. Gottes Erhaltungsgnade läßt es nicht zu, daß wir von ganzem Herzen das Böse wollen. Die Kirchenlehre behauptet, das sei das Privileg des Teufels; die Erfahrung jedenfalls lehrt übereinstimmend mit der Bibel, daß der Mensch nicht einfach Teufel werden kann, auch wenn er noch wollte. In diesem Erdenleben jedenfalls ist ihm diese äußerste negative Möglichkeit durch göttliche Gnade versagt, wenn uns auch die Bibel durch Begriffe wie «Sünde wider den Heiligen Geist, die nicht vergeben wird», «Verstockung» oder «Sünde zum Tode» daran erinnert, daß es auch in dieser zeitlichen Erfahrung ein negatives *definitivum* als Grenzfall gibt². Ebenso wenig ist – von uns aus, ohne das erlösende Tun Gottes – die andere Möglichkeit empirisch offen, daß wir uns von ganzem Herzen für das Gute entscheiden; denn unser Herz ist böse, obschon es jenen Spielraum der Entscheidung zwischen gut und böse im relativen Sinne gibt, von dem wir früher sprachen. Wenn wir es vermöchten, das Gute «von ganzem Herzen» zu wollen, so wären wir erlöst. Daß wir erlöst werden müssen, heißt gerade, daß diese Möglichkeit als die unsere faktisch nicht vorhanden ist. *Wir sind Menschen mit gespaltenem, nicht mit ganzem Herzen*, die das Gute und das Böse nie «ganz», sondern nur «halbherzig» wollen³.

Auch Richard III. kann nicht von ganzem Herzen sich zum Bösewichtsein entscheiden. Darum entbehrt jener Monologauspruch nicht eines gewissen komischen Beigeschmacks. Nur das Rumpelstilzchen im Märchen konnte das: sich selbst in zwei Stücke zerreißen. Wir gewöhnlichen Sterblichen, Richard eingeschlossen, vermögen das nicht. Auch der Bösewicht bleibt noch irgendwie verwundbar in seinem Bösessein, auch er bleibt noch irgendwo das Kind, das gern nicht böse sein möchte. Abgesehen vom Grenzfall völliger Verstocktheit bleibt der Mensch

¹ Das steht natürlich nicht im Widerspruch zu der zentralen biblischen Aussage vom bösen Herzen des Menschen; denn das böse Herz ist gerade das zerspaltene.

² Hebr. 3, 13; Mat. 12, 31 f.; 1. Joh. 5, 16.

³ «Wer eines will, das nicht das Gute ist, der will eigentlich nicht eines; eine Täuschung, ein Schein, ein Selbstbetrug ist es, daß er eines will; denn in seinem Innersten ist er, muß er zwiespältig sein» (Kierkegaard, «Die Reinheit des Herzens, Eine Beichte»).

«zweideutig» und darin plastisch. Es ist nicht einfach «der ganze Richard» in jenen Entschluß eingegangen. Auch er hat noch ein *cor inquietum*, auch in ihm ist, wie immer verborgen, noch eine Unruhe des Gewissens und der Sehnsucht.

Und darum, weil hier der Totalitätsanspruch, der in jeder Charakter-selbstbestimmung liegt, ein zum Teil fiktiver ist, gehört zum Charakter als solchem ein Element der Täuschung, ja sogar der gewollten Selbst-täuschung, der *Pose*. Sobald ein Mensch sich selbst seines Charakters bewußt wird und seinen Charakter bewußt festhält, wird er, notwendig, zugleich zum Poseur. Der Charakter wird zu einer Art Maske, die man sich aufsetzt – auch bei Richard III. wird man diesen Eindruck nicht los –; er ist eine Rolle, die man spielt. Man spielt sie mit Ernst und Ausdauer, ja auf Tod und Leben; und doch nicht in völliger Aufrichtigkeit. Jeder Mensch hat, gerade in dem, was er bewußt will und erstrebt, in dem, als was er sich selbst am ernstlichsten bestimmt, etwas von diesem Poseur, von dieser *persona*-Maske; auch die echtsten machen darin keine Ausnahme – wer spürte zum Beispiel nicht dieses Die-Goethe-Rolle-Spielen bei Goethe oder Die-Napoleon-Rolle-Spielen bei Napoleon? Und auch der, der sich einbildet, nichts anderes sein zu wollen als er selbst, sich zu geben als der, der er «wirklich» ist, macht von diesem Gesetz keine Ausnahme; auch er posiert den natürlichen, den unge-spalteten, den mit sich selbst einigen Menschen¹.

Das heißt nicht weniger als: der Charakter ist in sich selbst und notwendig etwas *Zweideutiges*. Der Mensch ist zu wenig Naturwesen, um einfach harmlos das sein zu können, was er naturhaft im Sinn der Gegebenheit ist; denn zu diesem Gegebenen gehört auch das Menschsein und seine Bestimmung. Keine selbstgewählte Lebensattitüde macht uns frei von Schöpfung und Sünde. Andererseits ist der Mensch zu wenig frei, um sich wirklich zu dem machen zu können, was er innerlich ganz bejahen kann. Denn ganz bejahen könnte er nur seine ursprüngliche, göttliche Bestimmung, und diese gerade kann er nicht ganz bejahen, weil er ja Sünder ist. Das ist die Zweideutigkeit des Charakters, daß wir

¹ Das, was Jung die *Persona* nennt (zum Beispiel in «Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten», S. 63 ff.), berührt sich mit dem hier Gemeinten, nur daß ich solche «*Persona*» auch dort sehen würde, wo Jung bereits «eigentliche Individualität», das Selbst, sieht (S. 64).

zwar nicht umhin können, uns selbst «gemäß etwas», gemäß irgend-einer Idee des Seinsollenden oder des zu uns Passenden zu bestimmen, und doch, durch die Sünde, verhindert sind, diese Selbstsetzung auch wirklich durchzuführen. Aller Charakter hat nicht nur etwas Posenhaftes, sondern auch etwas *Krampfartiges* an sich, weshalb man die Flucht in die gewollte Charakterlosigkeit, in die Prägungsverwischung sehr wohl verstehen kann. Nur ist auch sie nicht so ehrlich, nicht so krampf- und posenlos durchzuführen, wie man es sich etwa einbildet.

Warum hat der Charakter diese Zweideutigkeit? Weil er ein Ersatzprodukt ist, ein menschliches *Surrogat* für die gottgegebene Bestimmung. Der krampf- und posenlose «Charakter» wäre der Mensch, der in seiner gottgegebenen Individualität die allgemein menschliche Bestimmung der Liebe verwirklichte. Wer aus Gottes Liebe an dem ihm zugewiesenen Ort gemäß seiner Individualität lebte, der würde keine «Rolle» mehr spielen, der hörte auf, einen Charakter zu haben. In der Tat – was für einen Charakter hat Jesus, der Christus? Von der göttlichen Bestimmung aus gesehen hat jeder Charakter nicht nur jene Zweideutigkeit, sondern auch etwas Karikaturenhafes an sich. Wir empfinden das deutlich bei den sogenannten «Charakterköpfen»; sie fordern zur Karikatur heraus, weil sie schon selbst durch die Einseitigkeit, mit der in ihnen etwas Besonderes betont ist, Karikaturen sind. Aber das gilt von jedem Charakter außer jenem, der eben kein Charakter mehr wäre, weil seine Selbstentscheidung mit der göttlichen Bestimmung zusammenfiel. Darum mag auch hier schon angedeutet werden, daß der Glaube, in dem Maß, als er den Menschen wirklich durch die Liebe bestimmt, dieses Karikaturhafte und auch den Charakter aufhebt, indem er an seine Stelle die völlig individuelle Personalität oder – was dasselbe ist – die völlig personalisierte Individualität, die Liebe setzt, die sich ganz mit dem natürlich Gegebenen verbindet. Menschen, in denen der Christus sieghaft Gestalt gewonnen hat¹, haben nichts mehr von der Auffälligkeit der Charaktertypen an sich; sie sind nur auffällig durch ihre Selbstverständlichkeit. Es mag zur Beleuchtung des Gesagten dies hier vorweggenommen werden, daß es zu diesem Glauben nur kommt durch das Ablegen der Charaktermaske, das Aufhören des Lebensrolle-Spielens, durch das völlige Durchsichtigwerden nicht nur vor

¹ Gal. 4, 19.

Gott, sondern auch vor den Menschen, worauf der Zusammenhang von Buße und Beichte hinweist. Die am schwersten abzulegende Maske ist – das liegt in der Natur der Sache – die fromme; der Pharisäer des Neuen Testaments ist nicht einfach der Heuchler, sondern der ὑποκρίτης, der Schauspieler, der eine fromme Rolle mit Ernst spielt. Damit haben wir bereits die Frage nach dem verschiedenen Was der Charaktere berührt.

4. DIE MANNIGFALTIGKEIT DER CHARAKTERE

Der Charakter entsteht als fundamentale Selbstentscheidung «auf etwas hin». Dieses «Etwas», auf das hin der Mensch sich entscheiden kann, kann zwar ein Verschiedenes sein; aber diese Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten ist keine unbegrenzte, sondern im Gegenteil eine sehr begrenzte. Die Menschheit hat zwar eine reichhaltige, aber keine unbeschränkte «Theatergarderobe» von Charaktermöglichkeiten; sie läßt sich im Unterschied zur unübersehbaren Mannigfaltigkeit der gottgeschaffenen Individualitäten wenigstens schematisch rasch überblicken, an Hand von zwei Schemata, von denen ich das eine das horizontale, das andere das vertikale nennen will. Das bekanntere, horizontale, besteht in einer verschiedenen «Mischung» der Grundelemente des menschlichen Seins in der Selbstbestimmung; diese Mannigfaltigkeit ist eine Parallele zu der der naturhaften Temperamente, mit dem Unterschied, daß dort die Mischung eine uns gegebene, hier eine selbstgemachte, eben eine durch Selbstentscheidung zustandekommende ist. Die vertikale dagegen ist eine Stufenordnung entsprechend der «Höhe» des «Etwas», auf das hin man sich selbst bestimmt, wobei als Maß der Höhe der Unterschied von Geist und Natur angenommen wird. Wisprechen zunächst von dieser zweiten, möchten aber, um Mißverständnisse zu vermeiden, nochmals in Erinnerung rufen, was früher über die «offizielle» und «inoffizielle» Dominante gesagt worden ist.

Jeder Mensch bestimmt sich mehr oder weniger bewußt zu etwas; er macht sich ein Bild davon, was er «eigentlich» ist und «eigentlich» will. Er spielt nun mehr oder weniger konsequent diese seine Rolle, während seine Wirklichkeit – und zwar nicht nur etwa seine natürliche Individualität, sondern sein Wille – im Schatten des Halbbewußten

eine *zweite, inoffizielle Rolle*, ebenfalls mehr oder minder konsequent durchspielt. Dieser Gegensatz, der nichts anderes ist als die Unfähigkeit des unerlösten Menschen, ganz zu sein, schafft nun eine Menge von besonderen Charakterproblemen, die für den Dichter besonders verlockende Gegenstände, für uns aber nicht weiter von Interesse sind. Es muß uns genügen, auf diesen Unterschied zwischen dem Bewußt-«Offiziellen» und dem Halbbewußt- oder Unbewußt-«Inoffiziellen» hingewiesen zu haben, damit das Folgende nicht unter den Verdacht einer unpsychologischen Abstraktheit, Künstlichkeit und Wirklichkeitsferne zu stehen kommt¹.

Das vertikale Schema, die Stufenordnung der Charaktere, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Mensch, indem er sich «auf etwas hin» bestimmt, sich entweder im Sinn des naturhaften oder des geistigen Seins bestimmt. Die so entstehenden charakteristischen Lebensformen habe ich anderwärts mit einiger Ausführlichkeit geschildert²; ich kann mich hier auf einige beispielhafte Andeutungen beschränken. So kann sich der Mensch im Sinn bloßer Lebenserhaltung bestimmen; er gibt seinem Leben und damit sich selbst das Gepräge des rein Utilitär-Zivilisationsmäßigen; sein Denken und Wollen ist auf Sicherstellung des zum äußeren Leben Nötigen gerichtet, darum ganz im Endlichen gefangen. Als «in sich ruhende Endlichkeit» hat Tillich treffend diesen Charakter, den des Spießbürgers, bezeichnet. Nur ist auch hier zu bemerken, daß kein Mensch einfach das ist, als was er sich so bestimmt; es bleibt immer etwas von der ursprünglichen, göttlichen Bestimmung und von der tieferliegenden Ursünde wirksam. Kein Mensch ist bloß ein Philister, er ist, als Adam, immer noch viel mehr – nach dem Guten hin und nach dem Bösen hin –, auch wenn dieses Mehr vielleicht nur verborgen, unbewußt oder in unverstandenen Gefühlen wirksam ist.

Oder der Mensch bestimmt sich unter dem Gesichtspunkt «Geist»; er führt eine «geistige Existenz»; aber dieses Geistsein ist bloß ästhe-

¹ Der Heideggersche Gegensatz von «Eigentlichkeit» und «man» geht zurück auf den Fichteschen und den stoischen Freiheitsbegriff, nur ist er hier mit einem negativen Vorzeichen versehen. «Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit ist ... eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der eigensten Möglichkeit» (a. a. O., S. 306f.).

² «Das Gebot und die Ordnungen», S. 6ff.

tisch verstanden. Es ist bloßes Spiel-mit-Geist, es verläuft in der Kategorie des Interessanten, des Schöpferischen und des Schönen. Ästhetische Geistigkeit prägt diesen Charakter und gibt ihm die Gestalt des Liebenswertig-Unverbindlichen oder des Großartig-Unverantwortlichen. Es stehen ihm immer alle Möglichkeiten offen; das «bornierte» ethische Entweder-Oder hat ihn noch nicht hart gemacht. Der Mensch weiß sich hier noch identisch mit allem Hohen und Höchsten, ohne zu merken, daß er dieses Hohe nicht in der Wirklichkeit, sondern bloß in der bewundernden, entzückten Anschauung hat. Diese ästhetische Geistigkeit hat darum als ihr uneingestandenes, verleugnetes, dunkles «zweites Ich» ein rein triebhaftes, ganz und gar ungeistiges neben sich, das durch die ästhetische Fassadenwirklichkeit nur mühsam verdeckt wird. Und zuhinterst oder zuunterst liegt jenes *cor inquietum*, ein heimliches Wissen darum, daß «das alles» ja nicht genügt. In ähnlicher Weise wäre vom Charakter der sinnlichen Unendlichkeit – dem Dämonischen – oder vom moralischen oder vom mystischen Charakter zu sprechen, von denen jeder eine ganz bestimmte, fest umgrenzbare Lebensstufe einnimmt; doch muß hier auf eine nähere Ausführung verzichtet werden. Nur dies eine ist hinzuzufügen: daß der Begriff des «Höheren» christlich verstanden ein dialektischer ist, das heißt, das jeweils Höhere ist zwar wohl einerseits eine Annäherung an das Schöpfungsmäßig-Ursprüngliche, an die göttliche Bestimmung, aber als ein Mißverständnis des Geistspruches zugleich eine um so gefährlichere Entfremdung. Der primitive Mensch steht – wie die biblische Anschauung vom Kind zeigt – dem Göttlich-Bestimmungsmäßigen in gewissem Sinne wieder näher als alles «Höhere», so weit es andererseits durch die Abwesenheit des Geistigen von ihm entfernt ist.

Daß jedes derartige Charakterbild eine gewisse Abstraktion darstellt, ist schon damit angezeigt, daß dieses erste, vertikale Schema durch das *zweite, horizontale*, ergänzt werden kann und muß. Hier wird die Mannigfaltigkeit der Charaktere dadurch erfaßt, daß jeder als eine Übertreibung oder einseitige Hervorhebung eines der Grundelemente des menschlichen Wesens, also als Einseitigkeit, als Hypertrophie und Atrophie, als Karikatur aufgefaßt wird.

Diese Charakterologie hat Kierkegaard in seiner «Krankheit zum Tode» an Hand von Kategorien wie: Endlichkeit–Unendlichkeit, Frei-

heit–Notwendigkeit, Bewußtheit–Unbewußtheit skizziert in einer Weise, die alles, was sonst etwa an Versuchen der Charakterologie bisher vorgelegt worden ist¹, weit unter sich läßt. Am tiefgründigsten ist vielleicht – um ein besonders wichtiges Beispiel herauszugreifen – seine Untersuchung über das «Verzweifelt-nicht-man-selbst-sein-Wollen» – Verzweiflung als Schwachheit – und «Verzweifelt-man-selbst-sein-Wollen» – Verzweiflung als Trotz, das heißt «der verzweifelte Mißbrauch des Ewigen in dem Selbst» ... «Aber gerade weil er Verzweiflung vermöge des Ewigen ist, liegt ihm das Wahre sehr nahe; und eben weil ihm das Wahre sehr nahe liegt, ist er unendlich weit davon entfernt ... Dazu, verzweifelt man selbst sein zu wollen, gehört Bewußtsein von einem unendlichen Selbst. Vermöge dieser unendlichen Form will das Selbst verzweifelt über sich selbst schalten und walten oder sich selbst schaffen, der Mensch will ein Selbst zu dem Selbst machen, das er sein will, und bestimmen, was er in seinem konkreten Selbst mit haben will und was nicht ... er will sein Selbst nicht anziehen, in dem ihm gegebenen Selbst nicht seine Aufgabe sehen, er will es vermöge der unendlichen Form, die es ist, selbst konstruieren»².

5. DIE ÜBERWINDUNG DES CHARAKTERS IM GLAUBEN

Diese ganze Charakterologie Kierkegaards ruht auf der Basis des christlichen Menschenverständnisses; all diese Charaktere, diese Karikaturen des eigentlichen Menschseins sind gemessen an jenem Selbstsein, das «sich durchsichtig gründet auf die Macht, die es setzte». Kierkegaard hat nicht selbst die Konsequenz gezogen, aber sie liegt auf der Hand: daß der Charakter immer und notwendig zweideutig, krampfhaft und posenhaft sein müsse, solange nicht das geschieht, wodurch das Charakterhafte überwunden wird und das rein Menschliche an seine Stelle tritt: daß nämlich der Mensch statt *sein Selbst sich zu geben*, es *aus der Hand des Schöpfers empfängt*, also glaubt. Wir sind «ein Charakter» nur so lange und nur insofern, als wir nicht im Glauben, im Wort Gottes, im Christus sind. In dem Moment, wo das Ich sein Selbst aus der Hand

¹ Vgl. die gute Übersicht in der «Charakterologie» von Seifert, in Bäumlers «Handbuch der Philosophie».

² Kierkegaard, «Die Krankheit zum Tode», S. 65f.

Gottes annimmt, statt wie bisher es sich selbst zu geben, hört der Krampf und die Pose der Charakterrolle auf. Diesem Geschehen gegenüber sind alle Charakterdifferenzierungen irrelevant. Keine der Charakterrollen steht dem Glauben so nahe und zugleich so fern wie die des Pharisäers, dessen, der zugleich im Krampf und in der Pose mit Ernst und Überzeugung und doch mit einer letzten Verlogenheit die Rolle des Sittlich-Religiösen spielt. Wie Richard III. «gewillt ist, ein Bösewicht zu sein», so entscheidet sich dieser Fromme aus eigener Kraft dafür, ein gottwohlgefälliger Mensch zu sein. Er merkt nicht, daß dieses «aus eigener Kraft» gerade der Grundgegensatz gegen die göttliche Bestimmung ist, merkt also nicht, daß seine Selbstbestimmung, wie religiös auch immer, von der Ursünde umschlossen und geradezu ihr höchster Ausdruck ist. Und doch merkt er es irgendwie; darum steigert er fortwährend seine Anstrengungen, um die innere Unruhe zu überwinden, bis er schließlich an ein Ende kommt – entweder zur Resignation und zum Kompromiß oder zur Verzweiflung, oder – durch die Verzweiflung hindurch – zum Glauben. Der Glaube aber besteht darin, daß der Mensch sein Selbertunwollen als die Sünde erkennt, seinen religiösen und ethischen Charakter als Rolle, als Heuchelei durchschaut und, indem er die Maske wegwirft und vor Gott und Menschen ehrlich wird, die Entscheidung Gottes für ihn an die Stelle der eigenen Entscheidung für Gott setzt, also sein Selbst aus der Hand Gottes als geschenktes annimmt. Das ist es, was Paulus die «Gerechtigkeit des Glaubens» nennt¹.

Nun erst erkennen wir, warum der Begriff des Charakters kein direkt theologischer ist und doch, um der theologischen Bestimmungen willen, nicht übersprungen werden durfte. Er bezeichnet nichts anderes als die verschiedenen Erscheinungsformen des Sünders, das, worin die Menschen nicht als geschaffene, sondern als sündige voneinander verschieden sind. Der Charakter hat in einer rein weltlichen Ethik und darum auch im bürgerlich-praktischen Denken sein gutes relatives Recht und seine große Wichtigkeit. Er gehört aber ganz und gar in das Gebiet der *justitia civilis*, in jenes Mittelgebiet, wo es, innerhalb der Grenzen sündigen Menschseins, den Unterschied von guten und bösen, von weniger guten und weniger bösen Menschen in all den verschiedenen Schattierungen gibt, mit denen jede Beschreibung menschlichen Lebens rech-

¹ Vgl. mein «Das Gebot und die Ordnungen», 8. Kapitel.

net. Es ist aber aus dem Gesagten zugleich verständlich, warum der Charakter nicht mit der schöpfungsmäßigen Individualität verwechselt werden darf, sondern zwischen den beiden Wesensbegriffen: ebenbildliches und sündiges Wesen einerseits und der natürlichen Individualität andererseits eine zum Verschwinden bestimmte Größe ist, während die Individualität, sofern sie schöpfungsmäßig gegebene Naturgrundlage des Menschseins ist, auch in der Ewigkeit nicht ausgelöscht werden soll. Von diesem naturhaft Gegebenen soll nunmehr gesprochen werden.

INDIVIDUALITÄT UND HUMANITÄT

I. DAS ALLGEMEINE PROBLEM DER INDIVIDUALITÄT

Das Problem der Individualität, die Frage nach der Bedeutung der individuellen Eigenart und insbesondere das Wichtignehmen dieser individuellen Eigenart der Menschen kennzeichnet das anthropologische Denken der neuern Zeit. Das Altertum und das Mittelalter haben ihm, aufs Ganze gesehen, wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Erst mit der Renaissance tritt es in den Vordergrund des Interesses¹ und beherrscht heute das Denken über den Menschen derart, daß dadurch das Gemeinsam-Menschliche beinahe gänzlich verdeckt ist. Im Nationalitätsbewußtsein und in dem in ihm gründenden Nationalismus ist es zur geschichtsbildenden Potenz ersten Ranges geworden. Wenn nicht alle Zeichen trügen, wird es in der Gestalt des Rasseproblems die Zukunft noch stärker bewegen. Als Frage nach der persönlichen Individualität und nach der Bedeutung der Geschlechtsdifferenz steht es im Mittelpunkt des heutigen psychologischen Interesses. Wie verhält sich das, was die Menschen voneinander unterscheidet, zu dem, was allen Menschen gemeinsam ist? Unsere Frage muß lauten, ob es von der Bibel, von der christlichen Offenbarungserkenntnis her eine besondere Lösung dieser Problematik gebe.

Der alte Satz «*principium individuationis est materia*» muß vom christlichen Glauben aus so umgeformt werden: «*Principium individuationis est voluntas Dei creatoris*». Zwischen diesen beiden Sätzen gähnt ein Abgrund. Der erste Satz ist wesentlich pantheistisch-monistisch. Es steht hinter ihm die Anschauung, daß das eigentliche Sein das allgemeine sei. Das Wesentliche ist dasselbe wie das Generelle – eine Anschauung, die unser aller Denken um so mehr beherrscht, als wir uns dessen gewöhnlich nicht bewußt sind. Es ist der Grundgedanke der griechischen Philosophie, das eigentliche Sein sei das ideelle Sein, ein allge-

¹ Vgl. Dilthey, «Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im Zeitalter der Renaissance und Reformation», a. a. O., S. 423.

meines Geistsein und ein geistiges Allgemeinsein¹. Die Materie ist dann Prinzip der Individuation als Negation, als Begrenzung im Sinn der Seinsverminderung. Das allgemeinste Sein ist das wirkliche, das ὄντως ὄν. Je weniger allgemein, desto weniger seiend. Die äußerste Grenze dieses allgemeinen Seins, die Grenze gegen das Nichtsein hin, ist dann das Individuelle, das keiner Allgemeinheit mehr teilhaftige. Das Individuelle ist von hier aus das Unwesentliche, das Zufällig-Unbedeutende, das, mit dem sich zu befassen sich nicht lohnt.

Dieser ganzen Ontologie stellt der Schöpfungsglaube² den Satz entgegen: *Alles Wirkliche* ist als ein Geschaffenes ein *Individuelles*. Individualität ist das Merkmal der geschaffenen, kreatürlichen – aber nicht etwa materiellen – Wirklichkeit. Alles, was geschaffen ist, ist nicht nur als Individuum geschaffen, als dieses-da, das nicht jenes-dort ist – wovon im zwölften Kapitel die Rede war –, sondern auch als Individualität, als dieses-da, das von jenem-dort *verschieden* ist. Der Individualitätsunterschied, der Unterschied von gleich und nichtgleich (anders) geht nicht so tief wie der Unterschied von Selbigkeit und Nichtselbigkeit. Selbigkeit und Nichtselbigkeit ist kontradiktorischer, Gleichsein und Nichtgleichsein ist bloß konträrer Gegensatz³. Überall, wo der Gegensatz bloß konträr, nicht kontradiktorisch ist, gibt es Übergänge, eine gleitende Skala von einem Maximum der Ungleichheit oder Gleichheit bis zum Nullpunkt. Das Nichtselbige ist unvertauschbar, das Nichtgleiche ist nur mehr oder weniger unverwechselbar bis zum Grenzfall der Nichtunterscheidbarkeit.

Alles Wirkliche ist individuelles Sein, es hat Individualität. Wie irreführend der Satz ist, daß die Materie das Prinzip der Individuation sei, zeigt sich darin, daß ein Sein, je mehr es sich dem Materiellen nähert, desto weniger individuell ist. Die Grenze des individuellen Verschiedenseins ist zweifellos das Sein des materiellen «Atoms». Zwei Wasserstoffatome – oder zwei Protone – haben nur ein äußerstes Minimum von Individualität von «besonderem Gepräge». Je höher wir in der Hierarchie des Seienden steigen, desto mehr nimmt die Be-

¹ Vgl. Zeller über Aristoteles, a. a. O., II, 2, S. 312 f.

² Es zeigt sich auch hier wieder die Notwendigkeit einer christlichen Ontologie, die vom biblischen Schöpfer- und Kreaturgedanken bestimmt wäre.

³ Darum stellt Bergsons Ableitung des Nichts aus dem Anders die Dinge völlig auf den Kopf («Evolution créatrice», S. 295 ff.).

deutung der Individualität zu. Säugetiere sind in unvergleichlich stärkerem Maße individualisiert als Infusorien. Ihr *Maximum* erreicht die Individualität erst beim *Personwesen*, bei der «persönlichen Individualität». Nicht die Materie individualisiert, sondern das Leben, und noch mehr als das Leben der Geist. Je geistiger Menschen sind, desto unverwechselbarer sind sie, desto mehr «eigentümliches Gepräge» haben sie.

Es ist darum auch sehr fraglich, ob wir Individualität einfach als Naturbestimmung ansehen dürfen. Individualität ist freilich im Unterschied zur Personalität das, worin der Mensch sich einfach vorfindet, wo die Freiheit seiner Selbstbestimmung zunächst nicht hinreicht. Am deutlichsten ist das bei der *leiblichen* Individualität. Ich bin entweder blauäugig oder dunkel, entweder groß oder klein, entweder «pyknisch» oder «athletisch» (Kretschmer) oder wie immer diese Körperbautypen heißen mögen; meine Freiheit hat damit nichts zu schaffen, diese Artung ist mir schlechthin gegeben¹. Das gilt auch hinsichtlich meiner *seelischen* Struktur. Der psychische Typus und die psychische Eigenart sind meiner Selbstbestimmung entzogen, ich «bin nun einmal so», wie ich geschaffen bin. Es gibt hier eine Konstante, die allen Variablen, die durch die Selbstentscheidung bestimmt sind, vorausgegeben ist als seelisches Material der geistigen Bestimmung.

Das gilt drittens auch von der «*geistigen* Anlage». Talente, geistige Fähigkeiten sind angeboren, sind schlechthin gegeben und bilden in dieser Gegebenheit-von-Anfang-an das Stammkapital, mit dem die Persönlichkeit haushalten kann und muß. Diese anerschaffene leibliche, seelische und geistige Artung ist jedem einzelnen Menschen als eine verschiedene, ihm eigentümliche gegeben. Wir können diese Verschiedenheiten, diese Individualitäten wohl in Typen zusammenfassen, das heißt, wir können die Ungleichartigkeiten wieder in Gleichartigkeiten unterer Stufe gruppieren, aber innerhalb eines solchen Typus liegen wieder unbegrenzt viele individuelle Verschiedenheiten. Ist schon kein Eichenblatt gleich wie ein anderes, wieviel weniger zwei Menschen desselben leiblichen oder seelischen oder geistigen Typus! Im Ernst gibt es hier nie Verwechselbarkeit; nur der oberflächliche Blick sieht nicht das Besondere jeder einzelnen Person. Zwillinge, die

¹ Mat. 6, 27.

der Fernerstehende nicht auseinanderhalten kann, werden in der Familie oder von ihren Freunden nie verwechselt.

So zweifellos das alles ist, so ist damit doch nicht alles gesagt. Die Individualität, auch die geistige Individualität, ist zwar irgendwie – den genaueren Sinn werden wir noch suchen müssen – schlechtweg Gabe und Setzung des Schöpfers, aber sie ist nicht das allein. Sie ist zugleich *Produkt der Geschichte*. Wir sehen das am deutlichsten bei der negativ bestimmten Individualität. Es gibt degenerative Individualitäten, bei deren Entstehung wir den in personaler Entscheidung liegenden, den von der menschlichen Tat abhängigen Faktor noch genau feststellen können. Ein besonders bekannter trauriger Fall ist das Trinkerkind, ein bestimmter Individualitätstypus, der in menschlicher Tat, im übermäßigen Alkoholgenuß des Vaters, seine gewiß nicht schöpfungsmäßige Ursache hat. Wie der Mensch als Züchter Varietäten willkürlich hervorbringen kann, so eignet auch dem geschichtlichen Leben diese negativ und positiv züchtende Möglichkeit¹. Wille und Gedanke des Menschen treten ein in den Kreis der Faktoren, die die Individualität, die dem Einzelnen schlechtweg gegeben wird, bestimmen. Die Geschichte des Adels, der städtischen Geschlechter, aber auch der Kulturen, Zivilisationen und Religionen bietet für solche Individualitätsbestimmung durch den menschlichen Willen, das menschliche Tun und Nichttun reichlich Beispiele.

Aber auch die Geschichte, das Tun und Lassen, das Denken und Sichentscheiden des Einzelnen selbst wirken auf die Individualität ein. Die freie Entscheidung des Menschen als Person vermag in gewissen Grenzen das gegebene Verhältnis der seelischen und geistigen Elemente, das die anfängliche Individualität bildet, umzugruppieren. Die *Persönlichkeit hat Einfluß auf das Temperament*, den seelischen Reaktionsmechanismus, den wir zur naturgegebenen Individualität rechnen. Die typischen Temperamentsbilder, die «psychologischen Typen», verändern sich mit der personhaften Entwicklung eines Menschen, zum Beispiel mit seiner Gesamtlebensauffassung, mit seinem Glauben oder Nichtglauben. Je stärker das Personhaft-Eigene in einem Menschen

¹ In A. Huxleys Roman «Brave new world» wird das schauerliche Zukunftsbild einer Menschenfabrik gezeichnet, wo die menschlichen Individualitäten (und sogar Charaktere!) durch planmäßige Mischung der Keimfaktoren fabriziert werden.

wird, desto mehr tritt in ihm das naturhaft Individuell-Eigene zurück, ohne doch je zu verschwinden. Das Personleben wirkt Individualität ausgleichend nach der Naturseite hin und Individualität steigernd nach der geistigen Seite hin. Diese Überlegungen mögen uns davor bewahren, Individualität ohne weiteres als eine Natursache zu bezeichnen, und auch davor, sie mit der Schöpfung in allzu eindeutigen Zusammenhang zu bringen. Auch die Sünde ist an der Individualität beteiligt.

Welches aber ist die Bedeutung der Individualität vom Schöpfungsgedanken aus? Es bleibt dabei: der Schöpfer schafft individualisierte Kreatur, Individualität ist das Merkmal der Kreatur als solcher. Was aber ist ihr Sinn? Durch die Besinnung auf die göttliche Offenbarung erhalten wir auf diese Frage keine eindeutige, sondern eine mehrfache Antwort. Der *erste* Sinn der individualisierten Schöpfung ist der der Manifestation des göttlichen Schöpfergeistes in seinem Reichtum und in seiner Freiheit¹. Gott schafft, was er will, Großes und Kleines, Mächtiges und Schwaches, Einfaches und Kompliziertes, die unabsehbare Mannigfaltigkeit der Gattungen und Arten, Unterarten und Varietäten²; er schafft auch die noch viel unabsehbarere Mannigfaltigkeit der Individualitäten im eigentlichen, engsten Sinn, weil er es so will. Diese individuelle Schöpfung ist für uns schlechtweg «kontingent», zufällig im Sinn der Undurchschaubarkeit des Sinnes. Der Schöpfer beweist darin seine Freiheit und die Unerschöpflichkeit seiner «Erfindung»³. Der Abstand zwischen der uns verliehenen Schöpfergabe und seinem Schöpfergeist wird uns in der Unüberschaubarkeit seiner Schöpfungen anschaulich. An dieser irrationalen Mannigfaltigkeit des Geschaffenen hat auch die Mannigfaltigkeit der menschlichen Individualitäten teil.

Das *zweite*, was hier zu sagen ist, steht im Zusammenhang mit dem, was früher über das Sein des Einzelnen als Einzelnen gesagt wurde. Gott der Schöpfer schafft nicht die Menschheit, sondern er schafft jeden einzelnen Menschen besonders, er «hat dich bei deinem Namen gerufen»⁴, er kennt dich «persönlich», «namentlich». Darum bist du kein Exemplar, sondern Person, ein unaufhebbares Selbst. Der Schöpfer kennt dich als diesen-da. Darin beruht unsere Unvertauschbarkeit in Ewigkeit. Gott würde uns kennen und nicht verwechseln, auch

¹ Ps. 104, 24 ff. ² 1. Mos. 1, 21 ff. ³ Ps. 148. ⁴ Jes. 43, 1.

wenn wir alle völlig gleich wären. Für ihn ist mit unserem Selbstsein, mit der Unvertauschbarkeit auch das Besondersein, die Unverwechselbarkeit gegeben. Aber er will uns auch für einander unverwechselbar machen, er bekleidet unser Selbstsein mit Individualität, um uns einander unverwechselbar zu machen. Die Individualität, das Nichtgleichsein, wird so zur Erscheinungsform der Selbstheit, des Nichtderselbeseins. Die *Individualität ist das Kleid der personhaften Selbständigkeit*. Darum ist sie wichtig, aber nicht allzu wichtig; man darf darum wissen, aber nicht allzu großes Gewicht darauf legen. Sie ist das, was sich von selbst gibt, wenn es mit dem Personsein richtig steht. Darum wächst sie mit dem personalen Selbst und wird doch auch wieder zurückgenommen in das personhafte Selbst¹. Je mehr wir Person sind, desto weniger werden wir die Individualität herauskehren und betonen, desto mehr aber werden wir individuelles Gepräge haben.

Das *dritte* betrifft den Zusammenhang von Selbst und Gemeinschaft. Gott hat das Selbst zum Selbstsein-in-Gemeinschaft geschaffen, als ein nicht-autarkes, nicht für sich selbst sein sollendes und nicht für sich selbst sein könnendes Selbst. Darum gibt uns Gott solche Individualität, durch die wir zur gegenseitigen Ergänzung aufeinander angewiesen sind. Das wichtigste Beispiel dafür ist die Geschlechtsindividualität, Mann und Weib. Sie hat nicht nur den Natursinn der Fortpflanzung, sondern auch den Personalsinn der «Zweisamkeit» als Hinweis auf die Gemeinsamkeit des Lebens. Sie ist so tief in das Menschsein hineingelegt, damit der Mensch sich nicht als autarkes Selbst mißverstehe. Wenn er es doch tut, so rächt sich vor allem die Geschlechtlichkeit an solcher Überspannung. Der sich selbst mit Gott verwechselnde Mensch wird durch nichts so sehr wie durch seine Sexualität an seine Kreatürlichkeit, an sein Nichtalleinseinkönnen gemahnt. Die Begründung der Zweigeschlechtigkeit heißt: «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei³.» Aber alle menschliche Individualität ist in diesem Sinne gemeinschaftspädagogisch. Darum weil die Menschen so verschieden sind, können sie und darum müssen sie einander ergänzen, also miteinander sein. Nur durch diese Differenzierung der Individuali-

¹ Gal. 3, 28; Kol. 3, 11.

² 1. Mos. 2, 18. Dazu das Gleichnis vom Leib und den Gliedern, 1. Kor. 12.

³ 1. Mos. 2, 18; dazu 1. Kor. 7, 4 u. 5.

täten können sie zu einem «Leib» verbunden sein¹. Der Organismus verlangt Differenziertheit der Organe und der Funktionen. Der eine Menschheitsleib, im Ursprung gesehen, ist aus differenzierten Organen aufgebaut, wodurch jedem seine besondere Funktion zugewiesen ist. Die Individualität des Seins ist die Voraussetzung der Besonderheit des persönlichen Berufs, genauer: die Voraussetzung der konkreten Realisierung des besonderen Berufes. Individualität und personaler Beruf schließen sich so, im Ursprung, zur Einheit zusammen. Dabei darf Individualität aber nicht bloß im Sinn der naturhaften, sondern sie muß ebenso im Sinn der geschichtlichen Differenzierung verstanden werden. Natur und Geschichte müssen, hinsichtlich der Individualität wie des Berufes, zusammengedacht werden, wie sie denn auch *de facto*, wie wir sahen, gar nicht zu trennen sind².

Nun erkennen wir erst, wie ganz anders das christliche Verständnis der Individualität ist als das idealistisch-pantheistische. Der vom Gedanken des Allgemeinen beherrschte Idealismus kann die Individualität nur als leidige Begrenzung des geistigen Seins, als etwas Negatives verstehen; der Schöpfungsglaube aber versteht sie durchaus positiv, sowohl im Hinblick auf Gott selbst wie auf das Sein des Menschen. Allerdings ist Individualität das Charakteristikum des Geschöpflich-Begrenzten – Gott selbst hat keine Individualität –, aber das ist nur für den eine lästige Begrenzung, eine negative Bestimmung, der «es nicht aushält, kein Gott zu sein» (Nietzsche). Vom Gedanken der personhaften Kreatur aus ist Individualität einerseits die Unterstreichung des Selbstseins der Person, andererseits der Gemeinschaftsbezogenheit des personalen Lebens. Als Individualitäten, als Personen, die sich individuell voneinander unterscheiden, sind wir erst recht «Selbste»; zugleich aber sind wir dadurch erst recht aufeinander angewiesen und zur Gemeinschaft befähigt. Wären wir alle gleich, was könnten wir einander sein und geben? Individualität ist die Vollendung unserer Schöpfung als zur Gemeinschaft bestimmte Personen.

¹ 1. Kor. 12; Röm. 12, 4 ff.

² 1. Kor. 7, 20 f. Das paulinische Gleichnis vom Leib verwendet unterschiedslos die natürliche und die geschichtliche Individualität.

2. DAS ALLGEMEINE PROBLEM DER HUMANITÄT

Wie gestaltet sich von da aus das Verständnis des Gemeinsam-Menschlichen, der Humanität? Daß es dieses Gemeinsam-Menschliche gibt, ist keine Selbstverständlichkeit, sondern eine in der Geschichte erst erworbene Erkenntnis, die vielleicht auch wieder verlorengehen könnte. Wo sich der Mensch als Naturwesen versteht, da ist zur Bildung des Begriffes «das Gemeinmenschliche» wenig Anlaß. Physisch betrachtet ist die Besonderheit und Einheit des Menschengeschlechts, das allen Menschen und nur ihnen Gemeinsame, nicht das besonders Auffallende. Die Idee der Humanität erwächst nicht so sehr aus dem physischen als aus dem geistig-personalen Aspekt des Menschseins. Es wäre aber auch ein Irrtum, zu glauben, daß die Menschheitsidee als solche eine spezifisch christliche Erkenntnis sei. Sie ist schon vor dem Christentum da und ist auch außerhalb des biblisch-christlichen Einflußkreises mächtig. Wir kennen sie als außerchristliche vor allem in der Gestalt der antiken, namentlich der stoischen Humanitätslehre. Hier ist sie erstmalig¹ mit vollem Bewußtsein gestaltet und zugleich begründet. Aber wie die Begründung, so ist auch der Gehalt dieser antik-philosophischen Humanitätsidee von der des christlichen Glaubens trotz aller Berührungspunkte sehr verschieden.

Die *antike Humanitätsidee*² ist, selbstverständlich, religionsphilosophisch begründet. Der Grieche ist ein zu klarer Denker, um sich des transzendenten Gehaltes dieser Idee nicht bewußt zu sein. Menschheit, ein *humanum* kann es nur geben, wo es Gottheit, ein *divinum* gibt. Aber den Zusammenhang beider begründet der antike Humanismus rationalimmanent, nämlich durch den Gedanken der einen gott-menschlichen Vernunft, des göttlich-menschlichen *logos*. Der Mensch hat am göttlichen *logos* Anteil kraft seiner Vernunft. Das geistige Sein des Menschen wird begründet durch die Immanenz des Transzendenten, des Göttlichen. Wohl nähert sich der stoische Pantheismus in vielen seiner Äußerungen dem personalistischen biblischen Gottesgedanken; aber

¹ Es wäre immerhin zu untersuchen, ob und in welchem Maße hier (etwa bei Posidonius) bereits jüdischer Einfluß mitgewirkt hat.

² Vgl. die Beilage 5 über die antike Humanitätsidee (S. 525 ff.). Wie fern noch ein Plato von einer allgemeinen Humanitätsidee war, ist aus seinem Staat bekannt.

der rationale Ursprung der Humanitäts- oder Logosidee verhindert immer wieder die Gewinnung eines wahrhaft persönlichen Gottesgedankens. Der wahrhaft persönliche Gottesgedanke kann nicht durch Denken gefunden, er kann nur in Offenbarung dem Glauben geschenkt werden. Der Gott, zu dem wir auf dem Weg des eigenen Denkens gelangen, ist notwendig letzten Endes unpersönlich¹.

Dasselbe gilt auch vom Humanitätsverständnis, das immer das Korrelat des Gottesverständnisses ist. Ebenso wie der der Menschenvernunft immanente Gott, so ist auch der durch seine Vernunft am göttlichen Sein teilhabende Mensch letzten Endes unpersönlich gedacht. Sein tiefster Grund ist nicht individuell-personales, sondern allgemeines Vernunftsein, allgemeiner *logos*-Geist. In diesem uns innewohnenden, allgemeinen *logos* oder Geist, dieser göttlichen Vernunft hat – wie wir früher sahen² – nach der Auffassung des Humanismus das humane Wesen des Menschen seinen Grund, sowohl sein Selbstsein als auch das Menschheitssein. Das *humanum* ist in der Anteilhabe am göttlichen *logos*, an der göttlichen Vernunft begründet. Das ist es, was den Menschen über die Tiere erhebt, was ihm als Menschen eigentümlich ist und was darum auch alle Menschen miteinander verbindet. Durch diese ihnen innewohnende göttliche Vernunft sind die Menschen human-verbunden, mögen sie im übrigen auch blutsmäßig einander fremd sein.

Die griechisch-rationale Humanitätsidee, von der der abendländische Humanismus bestimmt ist, ist darum in dreifachem Sinne abstrakt. *Erstens* schafft sie kein positives Verhältnis zum anderen Menschen als Du. Die Beziehung zum Mitmenschen ist normiert durch den Gedanken, daß auch der Andere Träger derselben Vernunft ist wie ich selbst; zwischen ihm und mir besteht also ein Identitätsverhältnis hinsichtlich des Wesentlichen, dem, subjektiv, die Achtung, aber nicht die Liebe entspricht. Es kann zwischen uns wohl Einheit – Einheit in der einen, identischen Vernunft – aber nicht personale Gemeinschaft, Liebe zum Du des Anderen bestehen. Sie ist *zweitens* abstrakt in dem Sinne, daß sie ohne Beziehung ist zur Gemütsseite des Menschenwesens; die rationale Humanitätsidee ist ohne persönliche Wärme. Denn der Dualismus von Vernunft und Gefühl ist unvermeidlich, wo der reine Vernunftbegriff des Menschseins konsequent durchgedacht wird. Die stoische Verach-

¹ Vgl. meine Schrift: «Gott und Mensch», erster Aufsatz. ² Siehe oben S. 255 ff.

tung alles Affektiv-Emotionalen («Ataraxie») ist dafür typisch. Sie ist *drittens* abstrakt in dem Sinne, daß sie zu einer positiven Würdigung des Individuellen als solchen, dessen, was dem Einzelnen eigentümlich ist, keine Möglichkeit bietet. Sie ist egalitär – gleichmacherisch. Alle Menschen sind wesenhaft gleich, ihre Ungleichheit ist das Zufällige, Bedeutungslose; die individuelle Verschiedenheit ist als Begrenzung und Hemmung der einen identischen Vernunft ganz und gar negativ zu würdigen. Die starke Seite dieses Humanitätsbegriffs dagegen ist das Verständnis für alle geistige Leistung, für alle Hervorbringungen der Vernunft, für die Kultur und alles, was der Kultur dient, für die Aufgaben der Naturbeherrschung, für die Naturüberlegenheit, wie sie sich im Erkennen wie im Gestalten manifestiert, kurzum für all das, was wir früher die formale Humanität¹ nannten. Es ist die formale Geistigkeit, auf der diese Humanität aufgebaut ist.

Vom *christlichen Humanitätsverständnis* ist – allgemein – nicht mehr viel zu sagen, da alles, was bisher von «dem» Menschen, sowohl seinem Selbstsein als seinem Sein-in-Gemeinschaft, gesagt wurde, nichts anderes als die Entfaltung eben dieses *humanums* war. Zusammenfassend wollen wir die Aufmerksamkeit nur auf dieses eine lenken. Im Gegensatz zum rationalen Humanismus ist die Humanitätsidee des christlichen Glaubens darum, weil sie von der personal-gemeinschaftlichen Schöpfungsbestimmung ausgeht, «material», nicht «formal» orientiert. Nicht das schöpferische Wesen des Menschen als solches, nicht seine Überlegenheit über die Natur als solche, sondern das, was als der letzte Sinn dieses mit solchen schöpferischen Kräften ausgestatteten Menschseins uns gegeben und aufgegeben ist, das materiale Ziel, nämlich die Verantwortlichkeit-in-Liebe, die Gemeinschaft, das Sein in der Liebe Gottes und in der Verbundenheit durch diese Liebe, ist hier der Gehalt der Humanität. Nicht *daß* der Mensch Geistwesen ist und Kultur schafft, sondern *wie* er als Geistwesen lebt und *was* er mit seinem Kulturschaffen will und *wohin* er beides, sein Geistsein und sein Kulturschaffen, sein Selbstsein und schöpferisches Sein als zu seinem Ziel richtet, ist ent-

¹ Formal nennen wir sie, sofern sie erst die Voraussetzung geistiger Entscheidungs- und Denkakte, also noch nicht durch solche, material, bestimmt ist. Selbstverständlich ist das nicht der scholastisch-mittelalterliche, sondern der moderne Gebrauch des Wortes formal, der vom thomistisch-aristotelischen sehr verschieden ist.

scheidend. Das Geistsein als solches macht ihn noch nicht «menschlich»; kann er doch gerade vermöge seines – vielleicht genialen – Geistes Un-mensch sein. An diesem Gehalt gemessen erweist sich die ganze kulturelle Potenz erst als Möglichkeit, noch nicht als Wirklichkeit des Menschseins, alle kulturelle Verwirklichung erst als Voraussetzung, Rahmen und Mittel, noch nicht als Inhalt menschlicher Existenz. Für den Idealisten ist das Geistsein als solches schon das Göttliche, in christlicher Sicht aber steht das Geistsein ebenso der satanischen wie der göttlichen Möglichkeit offen. Der tiefste Gegensatz liegt nicht zwischen Geist und Natur, sondern zwischen gottgemäßem und gottwidrigem Geistgebrauch. Die Menschheit kann gerade vermöge dessen, was sie vor den andern Wesen auszeichnet, vermöge der Vernunft, des Geistes, der Kultur, der geistigen Leistung, den Sinn des Menschseins radikal verneinen und das Bild des Menschen zerstören und unkenntlich machen. Ja, nicht nur kann sie das, sie tut es, sie ist in dieser Zerstörung immerwährend begriffen. Man kann darum als Christ nicht begeistert von der Menschheit und den ihr gegebenen Möglichkeiten reden, da sich sofort die Erinnerung an den Mißbrauch aller dieser Möglichkeiten einstellt, der die Menschheit gerade zerreißt, statt sie zu einen, der in ihr Gegensätze aufbrechen läßt, von denen keine Spezies anderer Wesen etwas weiß – Gegensätze, die eine völlige gegenseitige Selbstvernichtung der Menschheit in den Bereich der Möglichkeit rücken. Wahhaftig, es bedarf einer gewaltigen Abstraktion, um trotz alledem beim Wort Menschheit in Begeisterung zu geraten! Die Humanitätsbegeisterung vergeht dem, der weiß, was der Mensch – nicht vermöge seiner Triebe, sondern vermöge seines Geistes – an Wahn, Lüge und Zerstörung fertig bringt.

Trotz alledem gibt es einen *echten, biblisch-christlichen Humanismus* und eine aus dem Zentrum des christlichen Glaubens geschöpfte Humanitätsidee: den Gedanken der in Gottes Schöpfung begründeten und in Gottes Offenbarung, in der Menschwerdung des Gottessohnes zu erkennenden und durch Gottes Erlösung wiedergeschaffenen Ursprungs- und Zieleinheit des Menschengeschlechtes¹. In Jesus Christus erkennen wir nicht nur das Bild des wahren Menschen, sondern auch den Ur-

¹ Einzelne biblische Belege dafür anzuführen ist ebenso überflüssig als unmöglich: man müßte die ganze Bibel ausschreiben. Im Alten Testament gewinnt der Gedanke der

sprung und das Ziel der von Gott geschaffenen und zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander bestimmten Menschheit. Die Offenbarung der wahren Divinität ist zugleich die Offenbarung und Begründung der wahren Humanität, des wahren Menschseins und der wahren Menschheit. Der Verlust des wahren Menschseins durch die Sünde hebt nicht den göttlichen Schöpfungsplan der Schaffung einer in Christus begründeten und geeinten Menschheit auf. Zu dieser *humanitas* ist jeder Mensch erschaffen; dieser Schöpfungsgrund, der zugleich das Schöpfungsziel ist, bestimmt, auch durch den Gegensatz der Sünde hindurch, jeden Menschen als *humanus* und die Menschheit, durch alle ihre Gegensätze hindurch, als die eine *humanitas*. Nur von diesem unbedingt Gemeinsamen her sind die in der Sünde begründeten Gegensätze und die in Schöpfung und Sünde begründeten Individualitätsunterschiede richtig zu verstehen. Doch wird sich das am besten im Blick auf die einzelnen besonderen Probleme der Individualität erkennen lassen.

Aus zwei Gründen ist es nötig, einige *spezielle Probleme* der Individualität ins Auge zu fassen, einmal wegen ihrer praktischen Aktualität, sodann, weil nur im Ringen mit ihnen die Wahrheit der christlichen Humanitätsidee sich erweisen kann. Beides steht miteinander im engsten Zusammenhang. Es sind heute ganz bestimmte praktische Tendenzen, von denen aus ganz allgemein die Wahrheit jeder – ob nun christlichen oder idealistischen – Humanitätsidee in Zweifel gezogen wird. Der Wille zu bestimmten individuellen Gestaltungen ist so mächtig, daß er alles, was die Menschheit über ihre Einheit im Laufe der Jahrtausende gelernt hat, brutal beiseite schiebt, um sich durchzusetzen. Es ist allerdings sofort ergänzend hinzuzufügen, daß umgekehrt dieser praktische in Gottes Schöpfung und Reichsplan begründeten Einheit aller Menschen erst allmählich bestimmten und unzweideutigen Ausdruck; die Geschichte des Volkes Israel steht im Vordergrund. Im Neuen Testament ist die im Alten erst sich ankündende Einheitschau überall vollendet. Es geht um den alten und den neuen Adam, es geht um «den» Menschen und um «alle» Menschen. Sie alle sind von Gott geschaffen nach seinem Bilde, sie alle sind Sünder geworden, ihnen allen gilt die Erlösungsbotschaft – ob sie sie nun annehmen und so ihrer teilhaftig werden oder nicht. Das Erlösungsziel ist schlechterdings universal-menschheitlich, und alle Differenzierungen fallen ihm gegenüber außer Betracht. «Ihr seid allzumal einer in Christo Jesu.» Es hat nur eine Grenze, nämlich die, die in ihm selber liegt: daß man es nicht annimmt, obwohl es angeboten wird, daß man nicht glaubt. Von diesem einen Erlösungsziel geht der Blick zurück auf den Ursprung, auf die Einheit des Schöpfungs-*Logos* für alle. In ihm ist die Einheit der Menschheit begründet, wie sie durch ihn geoffenbart ist (Eph. 1, 9 u. 10).

Antihumanismus nur darum zu solch mächtiger Auswirkung kommt, weil seit einem Jahrhundert ein krasser Naturalismus jeglichen Glauben an eine besondere, höhere Bestimmung der Menschheit unterhöhlt hatte. Wie überall arbeiten auch hier theoretischer und praktischer Unglaube Hand in Hand. Aus der Fülle der heute besonders aktuellen und wohl auch jederzeit bedeutsamen Individualitätsprobleme seien nur einige wenige, allerdings wohl die wichtigsten, beispielsweise herausgegriffen: die Probleme der Rasse, der Masse, der persönlichen Individualität und endlich, um seiner besonderen Schwierigkeit willen in einem eigenen Kapitel verhandelt, das Problem der Geschlechter.

3. RASSE UND HUMANITÄT

Das moderne Rassenproblem hat einen doppelten Ursprung, einmal im Instinkt und Affekt, in einer aus halb unbewußten Gründen stammenden Erkenntnis und Abwehr des Artfremden, die, indem sie zum Bewußtsein kommt, nach einer vernünftigen Legitimierung sucht; zweitens in einer romantisch-ästhetischen Individualitätslehre, die gewisse neuere biologische Erkenntnisse in ihren Dienst zu stellen weiß und sich so zu einer pseudowissenschaftlichen Rassen-Wert-Philosophie verdichtet. Die Wahrnehmung des artfremden Menschen weckt natürlicherweise einen Abwehrinstinkt, ein Gefühl, das rational etwa so zu umschreiben wäre: Das ist ein Mensch-wesen anderer Art als ich, mit dem mag und soll ich nichts zu tun haben. Diesem Abwehrinstinkt sind wohl auch andere Gefühle beigemischt, Neugier, das Komische – ein Neger wird für Kinder immer ein Gegenstand spontaner Heiterkeit sein –, Furcht, bis zum Gefühl des Unheimlichen usw. Was ist die Bedeutung dieser naturhaften Gefühle, was ist ihre geistige Berechtigung?

Zunächst ist festzustellen, daß «mit dem Begriff der Rasse sehr vorsichtig umgegangen werden muß, weil noch ganz ungeklärt ist, wie denn die heutigen Arten in der Natur in ihren vielen Variationen entstehen konnten. «Rasse ist ein Begriff der Naturwissenschaft und nicht der Geschichtswissenschaft¹.» Zweitens ist es eine erweisbare Tatsache, daß der heute so viel berufene Rasseinstinkt, jenes Abwehrgefühl, sich sehr verschieden zeigt gegenüber «Rassen», die sich blut-

¹ W. Classen, in «Religion in Geschichte und Gegenwart», IV, Sp. 1704.

mäßig zweifellos sehr nahe stehen, wie zum Beispiel gegenüber den Juden einerseits, den Arabern andererseits. Hier scheinen viel mehr geschichtliche als rassistisch-blutmäßige Prägungen und Einstellungen wirksam zu sein. Drittens ist zwischen naturwissenschaftlich festgestellten Tatsachen und wilder, aus ganz anderer als wissenschaftlicher Erkenntnis stammender, aber wissenschaftlich sich gebärdender Rassenmythologie zu unterscheiden¹, wobei es in der Regel die letztere ist, die sich zu politischen Schlagworten, Programmen und Aktionen verdichtet. Es ist nicht so sehr die Rassentatsache als jene genannte romantische Rassephilosophie und -mythologie, die – freilich zusammen mit fundamentalen geschichtlichen Tatsachen – wenigstens im «weißen» Kulturbereich die praktischen Probleme schafft. Was aber ist, von der biblischen Gotteserkenntnis her, vom Rassenproblem zu denken?

Was das *Tatsächlich-Empirische* betrifft, so haben wir in dieser wie in anderen Fragen der Naturwissenschaft, von der Bibel her keine besonders beglaubigte Lehre zu erwarten. Wir müssen durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß sich als Resultat der naturwissenschaftlichen Forschung die Uneinheitlichkeit der menschlichen Rasse, ihr mehrheitlicher, nicht-einheitlicher Ursprung ergeben könnte², so wenig sich auch bis jetzt von der Wissenschaft her als «feststehende Erkenntnis» aussagen läßt. Wir werden weder in dieser noch in anderen Fragen, die das Werden des Menschen betreffen³, Apologetik der Bibelerzählungen treiben dürfen und uns auch durch die Tatsache, daß das Neue Testament⁴ in dieser wie in anderen weltbildlichen Fragen sich einfach an das Alte Testament anschließt, in dieser Haltung nicht irremachen lassen dürfen. Wie es mit dem blutmäßigen Ursprung der Völker und Rassen, mit ihrer blutmäßigen Verwandtschaft und ihren empirischen Ei-

¹ Zu dieser Kategorie ist, nach dem Urteil der Fachleute, zu zählen Günthers weitverbreitete «Rassenkunde des deutschen Volkes».

² Vgl. das kenntnisreiche Referat über die neuesten Forschungen der naturwissenschaftlichen Anthropologie von Titius, «Natur und Gott», S. 538 ff. Dazu Bavink, «Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften», 5. Aufl., S. 468 ff. «Der Mensch steht in einem unzweifelhaften Abstammungszusammenhange mit dem Tierreich» (S. 477), aber «die wirkliche Religion hat mit dieser Frage nach dem Stammbaum des Menschen gar nichts zu tun» (S. 478).

³ Vgl. das 17. Kapitel «Das Werden des Menschen», S. 382 ff.

⁴ Vgl. Apg. 17, 26; Röm. 5, 12 u. 18.

enschaften steht, werden wir von der Wissenschaft und nicht von der Bibel zu lernen haben.

Ganz anders aber steht es mit der *Bedeutung* der so – empirisch wissenschaftlich – erkannten Tatsachen. So wenig wir auch berechtigt sind, der Bibel irgendwelche paläontologisch-anthropologische Wissenschaft zu entnehmen, so klar ist es doch andererseits, daß die Betrachtung des Menschengeschlechts als Einheit für den biblischen Glauben unbedingt unaufgebbares, fundamentales «Dogma» ist. Alle christlichen Hauptlehren, die den Menschen betreffen, anfangend beim Zentraldogma von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, durch die das ganze Menschengeschlecht in all seinen Rassen in die Erlösung einbezogen ist, die Lehre von der *imago Dei* und dem *peccatum originis* haben entweder überhaupt keine, oder dann schlechthin allgemeine Gültigkeit, die jegliche Rassediskrimination ausschließt. «In Christus» ist nicht nur «nicht Jude, noch Griechen, nicht Barbar noch Skythe»¹, sondern auch nicht Schwarzer, Weißer oder Gelber. So hat es die christliche Kirche in ihrer Missionspraxis von allem Anfang an verstanden, darin ist sie bis zum heutigen Tage keinen Moment in Zweifel gewesen. Die Frage ist nur, wie sich denn die beiden, zunächst entgegengesetzten Anschauungen, die der Einheitlichkeit und die der Nichteinheitlichkeit des Menschengeschlechts, zueinander verhalten und welches die Tragweite – besonders auch die praktische Tragweite – einer jeden von ihnen sei.

Auf diese Frage ist zunächst zu antworten: Die Glaubensaussage von der *Einheit der Schöpfung des Menschengeschlechts* im und zum göttlichen Ebenbild ist vom biologisch paläontologischen Befund der Wissenschaft vollständig unabhängig. Die Adamgeschichte des ersten Buches Mose bringt eine zwar in geschichtliche Form gekleidete, aber in sich selbst überempirische, übergeschichtliche Tatsache zum Ausdruck; die biologische Stammbaumfrage hat mit dem Glauben an die Einheit der Schöpfung sehr wenig zu tun. Was in der einen Sicht Einheit ist, mag – oder mag auch nicht – in der anderen Sicht Nichteinheit sein. Wir erklären als solche, die von der Bibel aus denken, unser völliges Desinteressement an der Frage des biologischen Stammbaums. Die Einheit der göttlichen Menschenschöpfung liegt auf einer anderen Ebene. Die

¹ Kol. 3, 11.

Menschheit ist nicht notwendigerweise zoologisch eine Einheit, sie mag aus verschiedenen Spezies verschiedener Herkunft zusammengesetzt sein oder auch nicht. Sie ist aber ohne allen Zweifel eine Einheit, eine *humanitas* durch das *humanum*, ihren einheitlichen Ursprung und ihre geistig-gottgegebene einheitliche Bestimmung in Gottes Schöpferwort und Heilsplan.

Das will nicht heißen, daß alle Rassen oder alle Völker – wie immer der Begriff des Volkes genauer zu umgrenzen und die Entstehung eines Volkes zu denken sein mag – die gleiche geistige Art und Begabung haben. Das eine und selbe *humanum*, das Geschaffensein im und zum Bilde Gottes und das Gefallensein von Gott durch die Sünde ist bei den einzelnen Gruppen zweifellos in verschiedener Weise *differenziert und graduiert*. Es gibt, ganz allgemein gesprochen, begabtere und weniger begabte Rassen und Völker, ebenso wie es begabtere und unbegabtere Individuen gibt. Es gibt also eine generelle Begabungsdifferenzierung und -abstufung. Es muß aber sofort hinzugefügt werden, daß es auch Verschiedenheiten der Begabungsarten gibt, deren Verteilung wiederum eine mehr oder minder «zufällige», irrationale ist. Die Griechen sind nicht in jeder Hinsicht das begabteste Volk der Weltgeschichte, die weiße und gelbe Rasse sind nicht in allen Stücken der schwarzen überlegen.

Es gibt nicht nur eine rassenmäßige und vielleicht in gewissem Grad auch völkermäßige Differenzierung der kulturellen Begabungen, sondern vielleicht auch der moralischen und religiösen «Durchschnittsausstattung». Aber diese Differenzierung bewegt sich ganz und gar in der Sphäre des Relativen, des Mehr oder Weniger. Die Elemente, die das *humanum* ausmachen, sind verschieden gemischt, und sie sind in verschiedenem Grade vertreten. Aber die *wesentlichen Elemente fehlen nirgends ganz*, und sie sind überall begrenzt. Sie sind andersartig geprägt, aber es fehlt nicht an einer gemeinsamen wesenhaften Grundartung. Jede Rasse ist – nicht im selben Maße und nicht in derselben Weise – der Zivilisation und der Kultur fähig. Jeder Mensch, welcher Rasse er angehörig sei, nimmt teil am gemeinsamen Schatz des *humanum*; er kann alles Wesentlich-Menschliche verstehen; es gibt eine Einheit des humanen Verständnisses – zum Beispiel von Begriffen wie Freude, Treue, Wohltun, Gerechtigkeit, selbstverständlich auch aller logischen Stamm-

begriffe – und der Wertung. Das Entscheidende aber ist – denn hier allein liegt der Ursprung des Selbstseins und des Seins zur Gemeinschaft, des material Menschlichen –, daß keine Rasse und kein Volk unfähig ist, die Botschaft von Jesus Christus, vom göttlichen Heilsplan zu verstehen.

Den tausendfachen Beweis dafür hat die *Mission* erbracht¹. Keine, auch nicht die primitivste der Negersprachen hat sich als untauglich für die Übersetzung der Bibel erwiesen, es ist in keiner Rasse, in keinem Völkerstamm der missionierenden Kirche die Tatsache hoffnungsloser Verslossenheit für die Botschaft von Gott, dem Schöpfer und Erlöser entgegengetreten. Mochten die Anfangsschwierigkeiten noch so groß sein, so ist doch missionarischer Eifer und von Christusliebe getragene Bemühung noch immer und überall mit unzweifelhaftem, manchmal erstaunlich großem, manchmal bescheidenem Erfolg gelohnt worden. Das heißt, daß keine Rasse- oder Volksartung ein definitives Hindernis für das wahre, das biblisch-christliche Selbstverständnis des Menschen bildet. Im Gegenteil, in diesem Entscheidenden, dem gegenüber alle kulturellen Differenzen belanglos werden, hat sich immer wieder das eine gezeigt, daß die wahre Menschwerdung des Menschen, die auf dem ursprünglich-schöpfungsmäßigen Menschsein ruht, sich zur kulturellen Geistigkeit völlig inkoordinabel verhält. Die Rassedifferenzierung, die hinsichtlich der Kulturfähigkeit eine relativ große ist, erweist sich in der Frage der wesentlichen Humanität als belanglos. Ob die Schwarzen oder die Gelben oder die Weißen eher des Glaubens und der Liebe im Sinn des Evangeliums, also des wahrhaftigen Menschseins fähig sind, ist eine Frage, die ebenso aus der Erfahrung wie aus der grundsätzlichen Erkenntnis des Schöpfungs- und Erlösungsglaubens heraus nur als ein Mißverständnis abgelehnt werden kann. Jeder, der Menschenangesicht trägt, ist auf das Evangelium Gottes hin ansprechbar, während das Tier grundsätzlich – und auch von der biblischen Weisung aus – nicht ansprechbar ist. Nicht die Rasse, sondern nur die völlig pathologische Individualnatur auf der einen Seite und das Geheimnis der göttlichen und der menschlichen persönlichen Entscheidung, von dem wir nie definitiv wissen können, auf der andern Seite, bilden hier eine Grenze.

¹ Vgl. etwa Warneck, «Die Lebenskräfte des Evangeliums», den Artikel «Rassenprobleme in der Missionsarbeit», in «Religion in Geschichte und Gegenwart»², IV, Sp. 1706 ff., und Oldham, «Christianity and the Race problem».

4. DIE SEELISCH-GEISTIGE INDIVIDUALITÄT DES EINZELNEN

Die individuelle seelisch-geistige Eigenart des einzelnen Menschen ist das bevorzugte anthropologische Thema des modernen individualistischen Menschen, ganz im Gegensatz zum sachlichen Gewicht dieser Frage. Der Mensch, der vergessen hat, worauf es im Menschsein ankommt, weiß von der Tatsache, daß «nicht alles auf eins herauskommt», nur noch dies Unbeträchtliche, daß nicht alle Menschen gleich, sondern ungleich sind. Wir werden nun unsererseits nicht in den umgekehrten Fehler verfallen, die individuelle Differenzierung als *quantité négligeable* zu betrachten. Das stünde im Widerspruch mit unserer vom Schöpfungsgedanken aus gewonnenen Grunderkenntnis der Bedeutung der Individualität. Aber wir müssen die Frage von vornherein zu anderen in die richtige Proportion bringen. Die individuelle Verschiedenheit ist eine zwar nicht bedeutungslose, aber doch sehr *untergeordnete* Tatsache, nicht nur für die Anthropologie im allgemeinen, sondern auch für jeden einzelnen Menschen. Man kann sie nicht letztlich wichtig nehmen, sondern nur vorletztlich, nur vorvorletztlich. Innerhalb dieser deutlichen Begrenzung aber darf sie nicht übergangen werden, schon darum nicht, weil sie dadurch nur desto sicherer ihr relatives Recht durch Überbetonung geltend machen müßte.

Die seelische Differenzierung hängt mit der leiblichen aufs engste zusammen, reicht aber ihrerseits auch ins Geistige hinein. Seit Theophrasts «*Charakteren*»- und Hippokrates' und Galens Temperamentenlehre, besonders aber seit den charakterologischen Bemühungen der Renaissancepsychologen ist die Unterscheidung typischer Individualdifferenzen ein Lieblingsthema der Psychologie gewesen. Die Lehre des Hippokrates von den vier Temperamenten ist ein auch heute noch beachtlicher Versuch¹, die Verschiedenheit der Menschen von der Seite ihrer affektiven Reaktion her zu verstehen. Wenn Hippokrates sie mit den «Körpersäften» in Beziehung brachte, so steckt darin vielleicht etwas mehr psychophysische Weisheit, als man in neuerer Zeit hat anerkennen wollen. In keinem Fall aber ist es die einzige Möglich-

¹ Die Tatsache, daß ein Denker wie Kant sich ihrer sehr angelegentlich angenommen hat (vgl. seine «Anthropologie»), spricht nicht wenig zu ihren Gunsten.

keit psychologischer Typenbildung. In neuester Zeit hat besonders der Versuch einer neuen psychologischen Typologie von Jung, mit gutem Recht, Beachtung gefunden¹. Die Unterscheidung des introvertierten und extravertierten, des Empfindungs-, Denk-, Gefühls- und Intuitionstypus, unter Berücksichtigung der komplementären Sphären des Bewußten und Unbewußten, ergibt in den mannigfaltigen Kreuzungsmöglichkeiten in der Tat ein lehrreiches Schema für das Verständnis der an sich unzählbaren Varietäten seelischer Artung. Auf der anderen Seite zeigt sich gerade bei Jung, wie schwer es ist, das, was seelische Individualität ist, nicht mit dem zu verwechseln, was aus personhafter Entscheidung erfolgt. Seelische Individualität muß zunächst – trotz der fließenden Übergänge – vom persönlichen Charakter unterschieden werden. *Den seelischen Typus hat ein Mensch von seiner Geburt her, den Charakter nicht.* Mit einem bestimmten «Temperament» wird man geboren, aber mit einer bestimmten Einstellung zum Leben nicht.

Aber nun zeigt es sich, sowohl im Blick auf die «Temperamente» wie auf die modernen psychologischen Typenbilder, daß der seelische Typus zum Geistig-Personalen sich nicht indifferent verhält. Ein extrem «sanguinisches» Temperament zum Beispiel oder eine extrem dem Typus des Extravertierten sich nähernde seelische Individualität ist mit einer «tieferen» Grundhaltung der Person irgendwie unverträglich. Das kann nicht heißen, daß ein so gearteter Mensch einer tieferen Grundhaltung nicht fähig wäre; sondern es kann nur das Umgekehrte heißen, daß nämlich das Zum-Glauben-Kommen und das Im-Glauben-Leben auf den angeborenen seelischen Typus zurückwirkt und ihn umgestaltet. Das Angeborene ist also durchaus nicht ohne weiteres das Unabänderliche. Das angeboren Typische oder Individuelle ist nur eine relative Konstante. Es wird zwar immer eine Anfangs-Konstante durch alle personhaften Wandlungen hindurch wirksam bleiben, aber eine Konstante, die nie zum vornherein und nie definitiv erfaßt werden kann.

Wir haben schon auf die Tatsache hingewiesen, daß die harten Konturen, mit denen sich die seelischen Typen im Naturzustand voneinander abzeichnen, durch ein starkes geistig-personales Leben verwischt und durch ein Gepräge ganz anderer, nicht naturhafter Art ersetzt oder

¹ C. G. Jung, «Psychologische Typen».

richtiger überformt werden. Das geistige Leben wirkt also hinsichtlich der Einseitigkeiten des Temperamentes, der psychischen Eigenart *ausgleichend*. Je mehr ein Mensch wahrhaft personales Leben hat, je mehr er in Glauben und Liebe lebt, desto weniger wird man bei ihm von einem Temperament besonderer Art oder von einem deutlichen psychologischen Typus wahrnehmen, während er doch jetzt viel mehr «persönliches Eigengepräge» hat als zu der Zeit, wo dieses Personale bei ihm noch nicht vorhanden war. In dieses persönliche Gepräge ist freilich seine ihm angeborene seelische Individualität eingeschmolzen, aber eben damit auch umgeschmolzen. Umgekehrt läßt die entgegengesetzte Lebensbewegung, die Sünde, die Härten der naturhaft seelischen Eigenart erst recht deutlich hervortreten und bildet sie, wie schon im letzten Kapitel gezeigt wurde, zu karikaturenhafte Charakteren aus. An den Bildern eines Daumier wäre das leicht deutlich zu machen.

Im psychischen Typus, in der seelischen Individualität, ist das personhaft Verschiedene irgendwie ahnungsweise präformiert; jede seelische Eigenart, jeder psychische Typus hat sozusagen zu einer bestimmten geistigen Haltung eine Affinität. Aber diese Affinität darf nicht als absolute Determinante mißverstanden werden. Die Person ist in diese seelische Form eingehüllt, sie kann ihr verfallen, sie kann sich mit ihr identifizieren – wodurch sie dann immerhin etwas anderes, nämlich eben ein bestimmter Charakter wird –, aber sie muß es nicht. Das «Ich bin nun einmal so» ist immer ein sündiges Mißverständnis des Menschen, eine Verleugnung seines personhaften Selbst. Nur das Tier dürfte das sagen – aber das Tier sagt es nicht, weil es nichts davon weiß. Der seelisch-individuellen Anlage steht die Person immer in Distanz gegenüber, nicht erst durch den Glauben, sondern auch – wenn schon in anderer Weise – in der Sünde. Auch der ungläubige Mensch hat die Möglichkeit, sich zu «bilden», das ihm naturhaft gegebene Gepräge umzuprägen. Aber erst im Glauben gewinnt der Mensch zu dieser natürlich-seelischen Anlage das richtige Verhältnis. Er unterscheidet grundsätzlich die *schöpfungsmäßige Natur* und die *sündige Naturhaftigkeit*, er verneint nicht das natürlich Gegebene, aber er identifiziert sich auch nicht schlechthin mit ihm. Er versteht diese seine Natur als ihm besonders zugeordnete und mit seinem Sein verbundene Welt, die ihm wie alle

Welt zugleich Gabe und Aufgabe, und zwar zu Bildendes und Umzubildendes, gehorsam dankbar Hinzunehmendes und gehorsam bußfertig Abzustoßendes ist. Er rebelliert nicht, wie der sich nur als Geistmensch mißverstehende, gegen sein schöpfungsmäßiges So-und-nicht-anders-Sein, das mit dem kreatürlichen Sein notwendig verbunden ist, aber er streckt vor ihm auch nicht, wie der sich als bloßes Naturwesen Mißverstehende, die Waffen. Wie er aber das eine und wie er das andere tut, das gehört in den Bereich der ethischen, nicht der anthropologischen Problematik.

5. GENIE UND «DURCHSCHNITTMENSCH»

Genialität ist eine Art der geistigen Individualität. Die geistige Begabung, in ihrem Höchstmaß Genie genannt, ist, wie die Worte Begabung und Genie andeuten, etwas Naturgegebenes, etwas, was man so oder so, in diesem oder jenem Maße von der Geburt her mitbekommt. Es ist in unserem nachromantischen Zeitalter besonders notwendig, die Relativität der Unterscheidung Genie–Nichtgenie oder, wie sie in romantischer Anmaßung formuliert wird: Genie–Durchschnittsmensch, auszusprechen. Genie ist ein besonderes Maß geistiger Ausstattung, ein solches Maß oder Quantum, das geradezu als neue Qualität erscheinen kann. In Wirklichkeit ist jeder Mensch in gewissem Grad und in bestimmter Hinsicht genial, ganz besonders jedes Kind. Die schöpferische Begabung mag sehr groß oder sehr klein sein, in gewissem Maße hat sie jeder Mensch. Es gibt darum keine feste Grenze zwischen dem genialen und dem nichtgenialen Menschen. Die scheinbare völlige Abwesenheit jedes schöpferischen Funkens ist aber in jedem Fall nur durch die lieblose Oberflächlichkeit unseres Sehens oder auch durch den Mangel an Entwicklungsmöglichkeit bedingt. Die Lehrer an Spezialklassen für Unbegabte wissen etwas davon, wieviel, wiewenig noch so bescheidenes, schöpferisches Können auch noch im Unbegabtesten liegt. Doch gibt es eine Grenze, die dann auch mit der Grenze des für uns erkennbaren Menschseins zusammenfällt: den Idioten.

Das Wahrheitsmoment in dem romantischen Begriff vom *Genie als einer besonderen Qualität*, als einer besondern Spezies von Menschen, ist dies, daß Genialität nicht so sehr eine Summe von Begabungen, auch

nicht ein Höchstmaß einer bestimmten Begabung ist, sondern – im Unterschied zum großen Talent – eine allgemeine geistige Wachheit, eine allgemeine Ursprünglichkeit des Sehens und Denkens. Aber auch das ist ein *relativum*. Es gibt auch das und gerade das in allen Graden der Abstufung, und es fehlt auch das und gerade das keinem «normalen» Menschen schlechthin. Jeder nicht in Systemen der Konvention und der Dressur erstarrte, also jeder irgendwie natürlich gebliebene Mensch, jeder Mensch, in dem das Kind unter den Künstlichkeiten der Zivilisation und Kultur nicht ganz erstorben ist, hat etwas Originelles, das dem Genialen verwandt ist. Genies und Kinder lieben einander. Genialität hat als ihre wichtigste Komponente eine unbändige Natürlichkeit. Worauf es aber in unserem Zusammenhang ankommt, ist dies, was diese Frage des Geistmaßes, des Geistquantums, des Ursprünglichkeitsgrades lebendiger Geistigkeit mit dem Menschen, mit dem Personsein im Sinn des christlichen Glaubens zu tun habe.

Es ist klar, daß dort, wo man die *Humanität an Kulturmaßstäben statt am Personmaßstab mißt*, die Genialität ungeheuerlich überschätzt werden muß. Das Genie ist dann recht eigentlich «der» Mensch und der Nichtgeniale eine Art Ausschußware¹. Dieser ästhetische Gesichtspunkt läßt uns, wie wir jetzt wissen, am Wesentlich-Humanen vorbeisehen. Der geniale Mensch kann ein wahrer Unmensch sein, und umgekehrt kann ein sehr ungenialer Mensch ein wahrhaft menschlicher Mensch sein. Mit dem eigentlich Menschlichen hat das Maß der geistigen Ausstattung nichts zu tun. Es ist bloß ein dynamisches Vorzeichen des Menschseins oder Nichtmenschseins. Wenn der geniale Mensch im Sinn des Personseins wahrhaft menschlich ist, dann wird allerdings seine Menschlichkeit etwas sehr viel Gewaltigeres, geschichtlich Wirksameres sein als die des Nichtgenialen. Es muß darum – das ist die Kehrseite – immer unterschieden werden zwischen dem, was an einem Menschen durch sein wahrhaftes Personsein im Sinn des Glaubens und der Liebe, und

¹ Vgl. Lucka, «Grenzen der Seele», zweiter Teil, S. 191. «Das Genie ... ist eine höhere Synthese aus Natur und Freiheit, es ist ein Superlativ, ein Ideal des Menschlichen, es ist der notwendige Mensch, an dem nichts Zufälliges mehr haftet. Im Genie tritt uns eine glückliche Lösung der Menschheitstragik vor die Augen.» Das ist die notwendige Konsequenz der Auffassung: «Menschlichkeit im höchsten Sinne ist Produktivität; und so kann das Maximum des Menschlichen nur in unbedingter Produktivität liegen» (S. 192).

dem, was an ihm dank seines Genieses außerordentlich ist. Die Beurteilung von Persönlichkeiten, die in der Geschichte des Christentums mächtig hervorgetreten sind, ist sehr oft durch die Verwechslung der beiden Maßstäbe getrübt. Es kann einer in der Geschichte der Kirche eine gewaltige Rolle spielen, weil sein Glaube mit großer Genialität gepaart war, ohne daß deswegen sein Glaube von einer außergewöhnlichen Kraft gewesen wäre. Kierkegaard hat uns besonders auf die in diesem Sachverhalt steckenden Irrtumsmöglichkeiten hingewiesen. Er hat in seiner eigenen Person den Unterschied zwischen «einem Apostel und einem Genie»¹ in seiner ganzen Tragweite und Existenztiefe kennengelernt und mit Demut und Leidenschaft zugleich zur Geltung gebracht.

Auf der anderen Seite zeigt uns die Tatsache der Idiotie, daß wir das Menschsein und die geistige Begabung auch nicht dualistisch auseinanderreißen dürfen. Ohne ein gewisses Maß geistiger Begabung ist Menschsein in jedem Sinne unmöglich. Ohne jenen Geist, der in seinem Höchstmaß Genie heißt, kann der Mensch auch sein Menschsein nicht verstehen und sich selbst nicht im Sinne der Personalität entscheiden. Der Geist, sagten wir oben, fundiert das Personsein. Man braucht kein großer Geist zu sein, um ein wahrhaft glaubender und liebender zu sein; aber *ohne Geist, als Idiot kann man auch nicht glauben*. Zum Verstehen des Gotteswortes gehört als Voraussetzung das Verstehen überhaupt, das Wortverstehen im allgemeinen, rein menschlichen Sinne. Was jenes armselige Geschöpf, das, im extremen Fall, nach unserem Erkennen jedes Funkens von geistigem Leben bar ist, in Gottes Haushalt bedeutet, wissen wir nicht; wir wissen nur, daß es der Verkündigung des Wortes Gottes unzugänglich ist, daß es also auch in diesem Leben das nicht werden kann, was ohne Verstehen des Wortes nicht möglich ist: ein Glaubender. Es ist aber mehr als bloß wahrscheinlich, daß auch der geistärmste Idiot irgendwie für wahrhafte Liebe empfänglich und also nicht ganz ohne einen Schimmer personaler Existenz ist. Trotzdem bleibt er für uns ein Grenzfall von undurchsichtiger Bedeutung².

¹ Kierkegaard, «Das Buch über Adler» und «Über den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie», herausgegeben und übersetzt von Th. Haecker unter dem Titel: «Der Begriff des Auserwählten».

² Da die Bibel unzweideutig den *nus* des Menschen als Ort und Organ des Glaubens voraussetzt und das *meta-noein* im Glaubensvorgang selbst enthalten ist, ist es unerlaubt,

Als Genie oder Nichtgenie wird man *geboren*. Keine Schulung, Bildung, Zucht, Arbeit, weder eigene noch fremde, kann aus dem Nichtgenie ein Genie machen. Das Kapital geistigen Vermögens, das uns für dieses Leben zur Verfügung steht, kann durch menschliche Tätigkeit nicht geschaffen oder auch nur vermehrt werden. Dagegen kann es einerseits zerstört, anderseits mehr oder weniger «gebildet», das heißt entwickelt, entfaltet werden. Das menschliche Können ist im Negativen viel weniger begrenzt als im Positiven. Wie wir Leben vernichten, aber nicht schaffen können, so können wir auch Geist vernichten, aber nicht schaffen. Der Lasterhafte kann seine Genialität, seine geistige Begabung für immer ruinieren. Es gibt aber auch die entgegengesetzte Möglichkeit, diese Begabung zu entwickeln. Den Inbegriff dessen, was wir tun können und tun, um die schöpferische Begabung in uns, im Menschen überhaupt zur Entfaltung zu bringen, nennen wir die Bildung. Es ist möglich, durch geistige Übung, durch Aufnehmen fremden Geistes, durch tätige Inanspruchnahme der Fähigkeiten die geistige Lebendigkeit und Kraft in hohem Maße zu fördern, wie es anderseits möglich ist, sie durch Unterlassen von alledem verkümmern zu lassen. Aber das ändert nichts daran, daß die Begabung selbst, als solche, nicht in unserer Macht steht. Bilden kann man nur das, was vorhanden ist, Bilden ist nicht Schaffen. Durch Bildung wird man gebildet, aber nicht genial. Auch die höchste Bildung kann Genialität nie ersetzen, wie umgekehrt auch Genialität die Bildung nicht ersetzen kann. Die beiden sind, so nahe sie zusammengehören, inkommensurabel.

Darum widerspricht die These Carlyles¹, daß Genie und personhafte Menschlichkeit letztlich dasselbe seien, daß der große Mann im Sinn der Genialität auch ein wahrhaft großer, menschlicher Mensch sein müsse, der Wahrheit, wie sie auch durch die Wirklichkeitserfahrung widerlegt wird. Durch die personhafte Selbstbestimmung, durch Charakter und Menschlichkeitsgehalt bekommt die Begabung oder Genialität wohl eine bestimmte Richtung und einen bestimmten Gehalt, aber sie selbst

die Schöpferkraft des gepredigten Gotteswortes dermaßen zu betonen, daß die Beziehung zum empfangenden *nus* und zum verstehenden Denkkakt des Menschen außer acht gelassen wird, um ja nicht zugeben zu müssen, daß eine Anknüpfung stattfindet. Die Anknüpfung ist eben gerade durch das *meta-noein* als eine dialektische bezeichnet. Vgl. die Beilage 3, S. 518.

¹ Carlyle, «Über Helden und Heldenverehrung».

ist davon unabhängig. Sie ist und bleibt geistige Naturkraft, ein Quantum, das der Mensch nicht vergrößern kann. Und doch besteht zwischen beiden eine wenigstens analogische und indirekte Beziehung. Wahrhafte *Liebe hat etwas mit der Genialität Verwandtes*, sie ist auf ihre Weise schöpferisch. «Liebe macht erfinderisch», sagt man schon von der natürlichen Liebe. Das Wort hat noch mehr Berechtigung, wenn wir es auf jene Liebe beziehen, die «durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist»¹. Denn diese Liebe rührt an die Wurzel des persönlichen Lebens, ja sie ist seine tiefste Wurzel – jenes Selbst, das im Wort Gottes für uns geborgen und verborgen liegt. Nicht umsonst nennt das Neue Testament diese Liebe «lebendiges Wasser» und bezeichnet sie als einen Anfang des ewigen Lebens². Durch den Glauben werden wir göttlichen Lebens, also irgendwie auch schöpferischen Lebens teilhaftig.

Es wird zwar keiner dadurch, daß er ein wahrhaft Glaubender wird, ein genialer Mathematiker, Künstler oder Denker. Aber es werden dadurch in ihm Lebenskräfte entbunden, die er vorher in sich nicht kannte. Wenn in «Jesus Christus alle Schätze der Weisheit verborgen»³ sind, so bekommt der Glaubende eine Erkenntnis, die, ohne deswegen genial zu sein, tiefer dringt und höher greift als alle Weisheit und Philosophie. Er bekommt vor allem durch die Liebe eine Art genialer Wachheit für das Menschsein, für das personale Leben, für den Nächsten, einen Scharfblick und Tiefblick für das, was sein Mitmensch «eigentlich ist» und was ihm zutiefst nötig ist oder fehlt; eine Weisheit, die in ihrer absolut originellen, unschematischen, einmaligen, individuell-persönlichen Art ein merkwürdiges Analogon zur Genialität darstellt. Durch den Glauben wird der Mensch frei von *allem gesetzlichen Wesen* – so, daß diese Freiheit umgekehrt ein Maßstab des Glaubens ist – und damit frei von unendlich vielem, was das wahrhaft natürliche, wahrhaft kreatürliche Leben hemmte. Durch den Glauben wachsen darum Menschen von geistig sehr bescheidener Ausstattung oft zu einer erstaunlichen Größe und zu einem ungewöhnlichen Maß geistiger Selbständigkeit und Unbefangenheit, Weisheit und Klarheit, neben der sich auch eine viel größere geistige Begabung kleinlich ausnimmt. Das schöne Schiller-Wort «Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken» gewinnt

¹ Röm. 5, 5. ² Joh. 7, 38. ³ Kol. 2, 3.

hier, wo es um den höchsten «Zweck» geht – vorausgesetzt, daß es ihm wahrhaftig und mit ganzem Ernst um dieses eine geht –, eine wunderbare Bestätigung auf höherer Ebene.

Das letzte Wort aber kann nicht dieses sein, sondern: «Was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen¹.» Von zweierlei Art ist die «Weisheit von oben» und die «Weisheit der Welt», obwohl auch diese ihren Grund in der göttlichen Schöpfung hat. Nicht darauf sollen wir achten, daß uns der Glaube «also doch irgendwie genial» mache – wer darauf besonders achtete, könnte nur bitter enttäuscht werden –, sondern darauf, daß wir durch ihn allein zur göttlichen Bestimmung zurückkehren, die wir in eigener Weisheit immer wieder verlassen, daß der Glaube gerade nur denen gegeben wird, die die *Nichtigkeit aller menschlichen Begabung* im Blick auf das Eigentliche erkennen und in den Lobpreis des Herrn einstimmen: «Ich preise dich, Herr des Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart hast. Ja Vater, so ist es dein Wille gewesen².»

Es gibt also einen «christlichen Humanismus», womit wir nicht jene Kombination von antikem Humanismus mit christlichem Glauben meinen, die etwa in Erasmus von Rotterdam ihren Patron und ihr Vorbild hat, sondern die Erkenntnis und Geltendmachung der Einheit der Menschheit und der besonderen Würde und göttlichen Auszeichnung des Menschseins, die im Zentrum der biblischen Offenbarung begründet ist. Der echte christliche Humanismus ist begründet in der Tatsache der Menschwerdung des Gottessohnes, die ihrerseits zurückweist auf die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes. Auch die Sünde – und im Gegenbild der göttlichen Offenbarung: das Kreuz des Christus – ändert nichts daran, sondern bestätigt es, daß der Mensch durch den Schöpfer in unerhörter Weise ausgezeichnet ist als der, in dem die Schöpfung ihre Spitze hat und dessen Erlösung darum auch das Ziel und der Sinn der ganzen Geschichte ist. Der Mensch – nicht der Arier, nicht der Mann, nicht der Kulturmensch, nicht der Träger geistiger Werte, nicht der Übermensch der Zukunft, sondern alles, was Menschenantlitz trägt. Es gibt nur eine Unterscheidung, die ent-schei-

¹ 1. Kor. 1, 27. ² Mat. 11, 25.

det, diese freilich entscheidet für Zeit und Ewigkeit: – «auf daß *alle, die an ihn glauben*, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben»¹. Die einzige Differenzierung, die letztlich-ernst ist, ist diese, ob der Mensch zurückkehrt zu seinem Ursprung oder in seiner Abtrennung, in seinem Gegensatz zum Wort, in dem er geschaffen ist, beharrt. Nicht die formale Humanität, auf die der Humanismus baut, sondern dieses Inhaltliche ist entscheidend; darum ist der Sinn des Menschseins nicht in einem Unabänderlichen gesichert, sondern er ist Sache der Entscheidung.

¹ Joh. 3, 16.

FÜNFZEHNTE KAPITEL

MANN UND FRAU

I. DIE GESCHLECHTSDIFFERENZ ALS SCHÖPFUNG

Das Problem der Geschlechter und der Geschlechtlichkeit ist zunächst eine der Erscheinungsformen des Problems der Individualität. Durch das Männlich- oder Weiblichsein ist der Mensch ebenso wie durch die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Rasse, durch seine individuelle seelische Eigenart oder durch die geistige Begabung individualisiert, das Menschliche an ihm ist durch das Mann- oder Weibsein in bestimmter Weise differenziert. Wenn wir diese Frage trotzdem nicht in jenem Zusammenhang verhandeln, so geschieht es darum, weil die Geschlechtsdifferenz viel tiefer greift als alle Individualität und das Problem der Geschlechtlichkeit ein viel fundamentaleres ist als das irgendeiner individuellen Bestimmtheit. Man kann nicht sagen, die Menschheit sei in Sanguiniker und Choleriker, in Extravertierte oder Introvertierte, in Weiße und Nichtweiße, in Genies und Nichtgenies geschieden. Aber die Menschheit ist allerdings in Männer und Frauen geschieden, und diese Scheidung geht bis an die Wurzel unserer personalen Existenz, greift hinein bis in die tiefsten «metaphysischen» Gründe unserer Persönlichkeit und unseres Schicksals. Wie das Problem der Ehe für jede Ethik, so ist das Problem der Geschlechter für jede Anthropologie Prüfstein und Schicksalsfrage. Zwar nicht für die Philosophen, die von vornherein nur «den» Menschen – und das heißt dann in der Regel den Mann – im Auge haben¹, wohl aber für die Dichter aller Zeiten und aller Gattungen, für die mythenbildende Seele der Völker, also für den lebendigen «natürlichen Menschen» als solchen, hat die sexuelle

¹ Immerhin haben Philosophen wie Schelling und namentlich Wilhelm von Humboldt über das Geschlecht als anthropologisches Problem Beträchtliches gesagt (vgl. des letztgenannten Schrift «Über die männliche und weibliche Form», Werke, Bd. I). Daß Goethes Denken von Anfang bis Ende um dieses Problem kreist, daß es in Dantes Weltanschauung bestimmend ist, ist bekannt. Bei Plato klingt es noch eben an, nach ihm spielt es kaum mehr eine Rolle in der antiken Philosophie. (Bei Posidonius wird es im Zusammenhang mit der kosmischen Sympathie wenigstens erwähnt, Reinhardt, a. a. O., S. 127.)

Spaltung diese schicksalshafte Bedeutung. Was hat die Bibel zu diesem Problem besonderes zu sagen?

«Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, *als Mann und Weib schuf er sie*¹.» Das ist der ungeheure Doppelsatz, lapidar einfach, so daß es einem kaum bewußt wird, daß mit ihm eine ganze ungeheure Welt von Mythos und gnostischer Spekulation, von Zynismus und Asketismus, von Sexualitätsvergottung und Sexualangst hinter uns verschwindet. Es sieht so unglaublich kindlich einfach aus, daß mit dem Satz, der die Ebenbildlichkeit des Menschen ausspricht, der andere verbunden ist, daß Gott «sie schuf, einen Mann und ein Weib». Und doch ist das nur einmal in der ganzen Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses so gesagt worden – eben hier, und auf hundert andere Arten ist immer ein Anderes, das mit diesem im Widerspruch steht, gesagt worden, ein zu viel oder zu wenig, eine Überhebung des einen oder des anderen, oder eine Verfluchung der Tatsache, daß es das gibt. Um dieses einen Satzes willen schon leuchtet die Bibel aus allen Büchern der Welt heraus als das Wort Gottes. So gehört es denn also zusammen, daß Gott den Menschen schuf nach seinem Bilde und daß er ihn schuf als einen Mann und ein Weib. Es lohnt sich, darüber tief nachzudenken, damit auch wir darüber nicht zu viel und nicht zu wenig sagen.

Es ist bekanntlich nicht richtig, zu sagen, daß die Zweigeschlechtigkeit allem Naturleben eigne. Es gibt geschlechtlich undifferenziertes Leben, asexuelle Lebewesen, die sich durch Zellteilung fortpflanzen, und es gibt bisexuelle Wesen, die die geschlechtliche Differenzierung in sich selbst haben. Es ist keine Selbstverständlichkeit, daß der Mensch nicht zu diesen gehört, sondern zu denen, die sich paaren. Der Mensch ist, wenn ich mich einmal so zoologisch ausdrücken darf, das eigentliche, *das einzig vollkommene Säugetier*, indem jene Tendenz, die wir im Säugetierstamm, je höher er sich erhebt, als seine biologische Idee erkennen, erst im Menschen unzweideutig zur Auswirkung kommt: das Zusammenbleiben der Zeugungspartner und das Zusammenbleiben der Jungen mit den Alten, die Dauerpaarung und die Dauerfürsorge. Beides aber, Ehe und Familie, erweist sich, gerade beim Menschen, als etwas, das sich naturhaft nicht realisieren läßt, sondern nur als sittliche Insti-

¹ 1. Mos. 1, 27. Vgl. zum ganzen Kapitel das bedeutende Buch von O. Piper, «Sinn und Geheimnis der Geschlechter».

tution möglich ist. Nur im personhaften Verhältnis der Ehe erfüllt sich der biologische Sinn der naturhaften Paarung. Schon aus diesem einen ist zu erkennen, daß die Sexualität des Menschen keine bloße Naturtatsache im Sinn der Biologie ist.

Gewiß ist der Mensch zunächst ein Sexualwesen im Sinn der naturhaften Anlage und Funktion. Aber diese sexuelle Anlage ist nicht etwas rein Naturhaftes – wie etwa der Verdauungsapparat. Sie ist für das ganze seelische und sogar das geistige Wesen des Mannes und des Weibes mitbestimmend. So, wie die ganze Physis des Menschen mit der organischen Sexualfunktion verbunden, ja von ihr durchdrungen ist, so auch sein psychisches und geistiges Sein. Umgekehrt durchdringt die geistig-seelische Menschlichkeit die sexuelle Funktion, so daß man wohl die Behauptung wagen darf, der Mensch kenne den tierischen Sexualtrieb nicht. Die *Sexualität des Menschen ist immer irgendwie erotisch* und durch das Erotische geistig oder auch dämonisch charakterisiert. Das Tier kennt keine Erotik, darum, weil es keine Ideen hat und, erst recht, von Liebe als Persongemeinschaft nichts wissen kann. Dagegen wissen auch die sogenannten «Primitiven» nichts von tierischer, sondern nur von erotischer und sittlicher, das heißt irgendwie personhafter Sexualität. Die völlige Ausschaltung des Erotisch-Personhaften und des Ethisch-Personhaften ist nicht menschliche Natur, sondern eine kulturelle Dekadenzerscheinung. Aber es hieße in naturschwärmerischer Romantik die Augen vor der Wirklichkeit verschließen, wollten wir an einen Zustand der reinen Natürlichkeit, etwa bei den primitiven Völkern, glauben. Ebenso wie das spezifisch Menschliche in der Sexualität der Menschen nie völlig fehlt, ebenso ist überall etwas von jener wider-natürlichen dämonischen Deformation der Sexualität zu finden, die dem Tier ebenso wie jenes andere fehlt¹. Je mehr aber der Mensch zum Bewußtsein seiner selbst kommt, desto mehr empfindet er seine Sexualität als problematisch, eine Erfahrung, in der Lust und Leid, Licht und Dunkel, Freiheit und Sklaverei auf rätselhafte Weise ineinandergeschlungen sind. Die Notwendigkeit, auch hier den Doppelgesichtspunkt Schöpfung und Sünde zur Geltung zu bringen, drängt sich aus der Menschheitserfahrung selbst auf.

¹ Es genügt, an die Geschichte von Sodoms Untergang, 1. Mos. 19, zu erinnern.

2. DER RISS, SCHAM UND SEHNSUCHT

Mit dem Satz, daß Gott sie schuf, Mann und Weib, ist der Mythos vom *Androgynen* für das christliche Denken als Unmöglichkeit erklärt. Das muß darum besonders hervorgehoben werden, weil wie zu allen Zeiten so auch heute eine gnostische Tendenz sich spürbar macht, die die Zweigeschlechtigkeit als Folge des Sündenfalls hinstellt. Diese Anschauung ist griechisch-heidnischen, nicht biblischen Ursprungs¹. Wir verkennen aber nicht die bedeutsamen Motive und Wahrheiten, die hinter dieser alten gnostischen Lehre liegen. Die Sexualität, die wir aus der menschlichen Erfahrung kennen, zeugt in der Tat von einem ungeheuren *Riß*, der durch das Menschenwesen hindurchgeht und sich gerade auf diesem Gebiet mit besonderer schmerzlicher Deutlichkeit anzeigt. Zwei Tatsachen sind es vor allem, die alles, und eben gerade alles echt-menschliche «Lieben» im Sinn der sexuellen Erotik begleiten, die unüberwindliche Scham und die unstillbare Sehnsucht. Die sexuelle Scham ist nicht, wie positivistische Oberflächlichkeit meint, etwas künstlich Gezüchtetes, Anerzogenes, sondern ein tief in der menschlichen Natur begründetes, echtmenschliches Gefühl. Von dieser Scham nichts wissen, ist nicht ein Zeichen besonders hoher, sondern besonders entarteter Menschlichkeit. Der Mensch schämt sich nicht bloß der ihm sittlich verbotenen Sexualität, sondern die Scham begleitet ihn auch in die völlig personhaft gestaltete, eheliche Geschlechtsbeziehung hinein, und zwar um so mehr, je mehr er als Person bestimmt, je geistiger seine Existenz ist. Wir können uns auch unseren Herrn, an dessen Essen und Trinken wir keinen Anstoß nehmen, schlechterdings nicht als verheiratet denken. Auch die Lehre von seiner Geburt aus der Jungfrau Maria weist – was immer man sonst über sie denken mag – in diese Richtung. Es scheint, daß etwas mit der Sexualität von Grund aus und irreparabel nicht in der Ordnung, nämlich in der göttlichen Ordnung ist.

Aber auch die ungeheure, unstillbare Sehnsucht, die in der Liebeslyrik aller Zeiten und Völker zum Ausdruck kommt, deutet auf jenen fundamentalen Riß hin. Gewiß, es ist zunächst die Sehnsucht nach der oder dem Geliebten, nach der völligen Vereinigung mit ihm. Aber ist

¹ Der bedeutendste Vertreter des gnostischen Androgynenmythos in neuester Zeit ist Berdiajew. Vgl. seine «Bestimmung des Menschen», S. 89 ff.

das alles? Wartet nicht hinter jeder Erfüllung, ja sogar in ihr, das Verlangen nach etwas irgendwie Totalerem, gilt nicht hier das «Genug ist nicht genug» in einer Weise, wie es sonst nirgends gilt? Liegt also nicht hier eine Spaltung vor, die keine noch so innige Gemeinschaft, auch wenn ihr weder das physische noch das seelisch-geistige Moment der Vereinigung fehlt, zu überwinden vermag? Sollte nicht am Ende doch der Mythos, daß Mann und Weib eben zu Unrecht zwei sind und rechtmäßigerweise eins sein sollten, etwas Richtiges treffen? Verhält es sich vielleicht so, daß die sexuelle Polarität weit über das sexuell-erotische Erleben hinaus eine kosmische Potenz ist, ein metaphysisches Dualitätsprinzip, das eine metaphysische Ursplaltung anzeigt?

Die Bibel aber sagt, mit den denkbar einfachsten und unzweideutigsten Worten: Gott schuf sie, Mann und Weib. Was also ist dann der Sinn dieser Zweiheit, und wie ist, von hier aus, der Komplex jener Tatsachen zu verstehen, die so viele, auch christliche Denker, zum Androgynenmythos führen? Die erste Frage können wir am besten negativ beantworten. Das Verlangen nach einer Überwindung der geschlechtlichen Zweiheit gehört zu einem offen oder heimlich monistischen Denken. Im platonischen Idealismus des Geistes ist der androgyne Gedanke durchaus heimatberechtigt¹, im biblischen Denken ist er es nicht. Warum? Die Begründung aus dem Naturfaktum als solchem weisen wir ab. Gott hätte wohl Mittel und Wege gehabt, den Menschen so auszustatten, daß seine Spezies auch ohne den den Säugetieren gemeinsamen Naturapparat, ohne Zeugung durch Paarung, sich hätte fortpflanzen können, ebensogut wie Gott den Menschen tatsächlich von manchen Servituten der Tierreihe befreit hat. Es sollte so nicht sein, er wollte es anders, irgendwie demütigender für den Menschen einrichten. Nicht eine Naturnotwendigkeit, sondern sein Wille ist der Grund dieses Tatbestandes, und wir dürfen in Ehrfurcht den Versuch wagen,

¹ Plato verbirgt seine eigene Anschauung unter der poetisch-mythologischen Rede des Aristophanes im «Symposion»; aber daß er den Androgynenmythos in dieser Weise anklingen läßt, ist mehr als bloß dichterische Laune. Das Thema kehrt wieder bei W. v. Humboldt in seinem «Ideal reiner und geschlechtsloser Menschheit» («Über die männliche und weibliche Form», Werke, I, S. 351). Es ist durch das Wiederaufleben der Mythendeutung Bachofens und durch Klages' neuromantische Philosophie des kosmogonischen Eros erneut zum heftig umstrittenen Gegenstand philosophischen Gesprächs geworden.

aus dem Ganzen der Schrift heraus diesen Willen zu verstehen. Gott schafft uns als endliche, kreatürliche und aufeinander angewiesene, nicht für sich selbst bestehen könnende, nicht *autarke* Wesen. Wir sollen gerade in der Funktion, in der uns der Schöpfer am meisten an seinem Schöpfungswerk teilnehmen läßt, dieses Aufeinanderangewiesensein erfahren. «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei¹.» Es ist ihm um der beständigen Gefahr willen, sich mit dem Schöpfergeist zu verwechseln, gut, daß er als Kreatur an jener Einrichtung teilhabe, die am fundamentalsten zwei Wesen aneinander bindet und also jedes unselbständig, der Ergänzung durch das andere bedürftig macht. Die hochmütige Idee der selbstgenugsamen Einzelperson wird hier am wirksamsten getroffen.

Aber woher dann die Scham und woher die Sehnsucht? Darauf lautet, auch diesmal völlig explizit und eindeutig, die Antwort der Bibel: aus dem Sündenfall. Die erste Wirkung des Sündenfalls des von Gott geschaffenen Paares ist: die *Scham*². Jetzt erst, nachdem Mann und Weib gesündigt haben, geht ein Riß durch ihre Geschlechtlichkeit hindurch und macht sie ihnen zum Gegenstand des Sichschämens. Nicht ihre Sexualität an sich ist der Grund der Scham – es heißt vor dem Sündenfall ausdrücklich: «Sie schämten sich nicht»³ –, sondern die durch die Sünde enthüllte Nacktheit, die vorher, ebenso wie die furchtbare Majestät Gottes, für sie bedeckt war durch das sie verbindende Liebeswort Gottes. Damit ist gesagt, nicht daß die Sexualität, die sexuelle Differenz und Polarität von Mann und Weib Sünde sei, sondern daß in die sexuelle Beziehung die Sünde in der Weise hineingekommen sei, daß Geschlechtsnatur und Personleben, Sexualität und geistige Bestimmung, Geschlechtswesen und geistiges Wesen auseinandergefallen sind. Die Scham ist der Ausdruck dieser Entzweiung, die Befremdung darüber, daß der Mensch sowohl das eine wie das andere ist. Der Mensch empfindet jetzt, mit Recht, das Personhaft-Geistige und die Sexualität, die er jetzt hat, als nicht zusammenpassend, empfindet also die Geschlechtlichkeit vom Personsein aus als nicht zu ihm gehörig, als niedrig, als schmachvolle erniedrigende tierische Natur. In der Scham ist aber auch, mit der Befremdung, die Angst vor einem Unheimlichen und zugleich das neugierige Verlangen nach ihm.

¹ 1. Mos. 2, 18. ² 1. Mos. 3, 7. ³ 1. Mos. 2, 25.

Das ist die Brücke zum zweiten hin, zur *Sehnsucht*. «Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein»¹ – das ist der Fluch, der dem Falle folgt. Nicht das sexuelle Verlangen an sich wird in dieses Licht gerückt – das Wort vom einander Anhängen des Mannes und Weibes und das Wort vom «ein Fleisch werden» steht *vor* der Geschichte vom Sündenfall² –, sondern die Begierde und die unstillbare Sucht. Die Sucht ist ihrem Wesen nach unstillbar, während der natürliche Trieb gesättigt werden kann. Die Sucht kennt nur der Mensch, vermöge seiner geistigen Natur. Die aus der wahrhaften Liebe, aus dem Personhaften herausgeratene Beziehung der Geschlechter kann nicht befriedigen, sie läßt ein tiefstes Verlangen unbefriedigt, nicht das Streben nach Einheit, sondern das Streben nach wahrer Gemeinschaft. In der Vereinigung selbst ist, durch die Sünde, Zwiespalt, darum befriedigt sie nicht, sondern läßt ein ungestilltes Verlangen zurück. Aber der Mensch ist als Sünder nicht fähig, dieses Verlangen richtig zu deuten, und die Sünde sitzt jetzt so tief in seinem Wesen, daß auch mit der richtigen Deutung allein nicht geholfen wäre. Einzig die vollkommene Rückkehr in die Liebe könnte diesen Zwiespalt beseitigen; diese Rückkehr aber kann in diesem irdisch-geschichtlichen Leben sich nicht völlig ereignen, da der Mensch auch als Glaubender noch zugleich ein Sünder bleibt, da also auch im Glaubenden jene Desintegration, jenes Auseinanderfallen von Personhaftigkeit und Geschlechtlichkeit noch irgendwie vorhanden ist.

Auf diesem *Dualismus von Person und Sexus* beruht die ganze sexuelle Problematik; die Unpersönlichkeit der Geschlechtlichkeit ist das, was dem Menschen zu schaffen macht, zugleich aber auch das, was seine Begier als das Unheimlich-Lockende erregt. Mit der vollkommenen Personalisierung des Eros verschwindet der unheimlich-lockende Zauber. Darum macht sich die Dirne möglichst unpersönlich, darum «bedarf» die sexuelle Begier der entpersonalisierenden maskenhaften Heimlichkeiten und Dunkelheiten, um sich auszuwirken. Der Venusberg ist künstlich erleuchtet, die Sexualgottheiten sind Nachtgötter, dieser ganze sündhaft-entpersonalisierte Eros sucht das *clair-obscur* des Halbbewußten und nährt sich von dorthier. Es entsteht der Kampf zwischen dem Lichtgott «Apollo» und den «chthonischen» Gottheiten³, zwi-

¹ 1. Mos. 3, 16. ² 1. Mos. 2, 24.

³ Bachofens «Das Mutterrecht» (1861) war ein erster genialer Versuch, diesen my-

schen der Helle des Geistes und dem Dunkel der Leidenschaft, ein Kampf, der, vom Menschen aus, nie zu Ende gehen kann, weil auch der Geist nicht mehr der ursprungsgemäß-personhafte, sondern ein abstrakt ideenhafter geworden ist. Weder «Apoll» noch die dunklen Erdgötter haben «recht», denn diesem Vernunftlicht fehlt die Wärme, ebenso wie jener schwülen Wärme das Licht fehlt. Die Entzweiung von Geist und Natur durch die Sünde ist nun vor allem Entzweiung von geistiger und sexueller Bestimmtheit geworden.

3. DAS MÄNNLICHE UND DAS WEIBLICHE WESEN

Die Tiefe dieser Spaltung zeigt, wie tief das Geschlechtliche von der Schöpfung her ins Wesen des Menschen gesenkt ist. Der Mensch ist nicht außer dem vielen, was er sonst ist, auch noch Geschlechtswesen, sondern die geschlechtliche Differenz durchdringt und bestimmt das ganze Menschsein. Der Mann ist nicht nur in seiner Sexualfunktion Mann, sondern er ist Mann in all seinem Denken, Wollen und Fühlen. Dasselbe gilt vom Frausein der Frau. Die *Differenzierung* der biologisch-geschlechtlichen Funktion beim Mann und bei der Frau hat ihre genaue Entsprechung im *seelischen und im geistigen Wesen* der beiden Geschlechter, obschon sie – entsprechend dem, was über das Verhältnis von Individualität und Geist früher ausgeführt wurde – in dem Maß, als der Geist, und insbesondere in dem Maß, als der personhafte Geist stark wird, zurücktritt. In dieser Begrenzung läßt sich sagen, daß der Mann auch geistig das zeugende, die Frau das gebärende und nährend-pflegerische Prinzip zum Ausdruck bringt¹. Der Mann ist mehr nach außen, die Frau mehr nach innen gekehrt, der Mann objektiviert, die Frau subjektiviert, der Mann sucht das Neue, die Frau bewahrt das Alte, der Mann schweift, die Frau macht Wohnung.

thischen Gegensatz ernst zu nehmen; aber es bedurfte noch der Durchschlagskraft Nietzsches («Geburt der Tragödie») und seiner Lehre vom Apollinischen und Dionysischen, um die Bedeutung der – freilich ganz andersartigen – Bachofenschen Lehre ins rechte Licht zu setzen.

¹ Vgl. Humboldts feine Charakteristik der Geschlechter in seinem Aufsatz «Über die männliche und die weibliche Form» (Werke, Bd. 1, S. 335 ff.). Es entspricht Humboldts harmonistischer Anschauung, daß er mehr das Positive und Ergänzende als das Negative und Gegensätzliche sieht.

Die Art dieser Differenzierung bringt es auch mit sich, daß für den Mann die Bindung an die naturhafte Geschlechtsfunktion weniger tief greift als bei der Frau. Die Frau ist durch ihr naturhaftes Frau- und Muttersein unvergleichlich mehr belastet als der Mann durch Mannsein und Vaterschaft. Das Werden des neuen Menschen ist in ganz anderem Sinn ein Teil des Lebens der Frau als des Mannes. Sie muß ihr Herzblut an das neue Wesen abgeben, sie muß es austragen, muß es nicht nur unter Schmerzen, sondern unter Lebensgefahr zur Welt bringen, muß das schon zur Welt gebrachte an ihrem Herzen nähren. Sie ist, durch diese Naturbestimmung, in unvergleichlicher Weise an das naturhafte Geschehen gebunden, von ihm ausgefüllt, begrenzt, aber zugleich auch bewahrt. Sie ist viel weniger in der Lage, über sich selbst frei zu verfügen, es wird über sie verfügt – nicht durch den Mann, sondern durch ihr Mutterwerden. Bis ins tiefste hinab reicht diese Differenz.

Mann und Weib sind beide Sünder, ebenso wie sie beide nach Gottes Bild geschaffen sind. Aber *sie sind anders Sünder*. Ihre Andersheit gibt auch ihrem Sündersein ein verschiedenes Gepräge. Der Mann, der freischweifende, sündigt vor allem nach der Seite der Freiheit hin; er ist der willkürliche, der herrische, der gewalttätige, der hochmütig anmaßliche, der keine Bindung anerkennende, der freche; er verliert sich nicht so sehr an die Natur als an seine eigenen Schöpfungen, seine Kultur und Zivilisation; er objektiviert nicht nur, sondern macht alles zum Objekt. Er brutalisiert die Kreatur und tritt sie mit Füßen, er setzt sich hochmütig über ihre Ordnungen hinweg und gibt ihr seine Willkürordnung. Er ist der Vergewaltiger und Zerstörer. Aber er vergißt nicht leicht, daß er zur Freiheit bestimmt ist, daß er berufen ist, sich die Erde untertan zu machen. Auch wenn ihn die Sinnlichkeit fesselt, ergibt er sich nicht leicht in die Fesselung, er nimmt sie nicht einfach als Schicksal hin. Des Mannes Sünde ist, allgemein gesprochen, so gewalttätig und offenkundig, daß er weniger Mühe hat als die Frau, zuzugeben, daß er ein Sünder ist.

Umgekehrt wird die Frau nicht so leicht die kreatürliche Bindung leugnen und zerreißen. Sie bleibt der Schöpfung-als-Gegebenheit näher, sie bewahrt den Zusammenhang eher; aber ihre Sünde ist, daß sie die Freiheit, die sie so oft äußerlich nicht hat, vergißt und auch innerlich preisgibt. Sie fügt sich, sie rebelliert nicht gegen das Böse, sie ver-

sinkt im Naturberuf, sie erhebt sich nicht über das Gegebene, sie verliert sich in Naturmystik, sie betont in ihrer Existenz das Geschlechtsverhältnis. Sie ist viel mehr auf den Mann eingestellt als der Mann auf sie, das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist für sie viel mehr der Mittelpunkt als für den Mann, sie verliert darüber ihre allgemein menschliche Bestimmung, ihre geistige Aufgabe, sie läßt es sich vom Manne einreden, daß sie «ins Haus gehöre und weiter nichts». Sie ist – nicht ohne daß der Mann ihr diese Rolle aufnötigt – viel mehr «Weibchen» als der Mann «Männchen», sie ist in diesem Sinn viel mehr geschlechtsbetont, sexuell, als der Mann, obwohl der Trieb in ihr, schon rein organisch, nicht so akut und stürmisch ist. Ist der Mann falsch-frei, so ist sie falsch-gebunden, ist der Mann unpersönlich-geistig, so ist sie falschpersönlich-naturhaft.

Eine solche Typologie der Geschlechter ist selbstverständlich, wie jede Typologie, mit allem Vorbehalt aufzunehmen. Ganz besonders die moderne Frau wird sich in diesem Bild nicht ohne weiteres erkennen. Aber sie möge nicht vergessen, daß wir nicht von der Frau seit 1850 sprechen, sondern von der Frau «seit Adams Zeiten», von der Frau bei den Primitiven, im Altertum, im Mittelalter, von der orientalischen Frau, von der unemanzipierten Frau der Gegenwart, die immer noch mehr als neun Zehntel der heute lebenden Frauen repräsentiert. Die emanzipierte Frau von heute hat im allgemeinen die Tendenz, die Geschlechtsdifferenz, sofern sie unabänderlich ist, als eine rein biologische Angelegenheit, dagegen die psychisch-geistige Differenzierung teils als Phantasiegebilde, teils als Produkt der Erziehung unter männlicher Vorherrschaft aufzufassen. Sie will es nicht Wort haben, daß dieselbe Strukturverschiedenheit, die im Physischen offenkundig ist, auch im seelisch-geistigen Wesen der Frau als Natur, nicht als Produkt der Erziehung zu finden sei. Das ist die übertreibende Einseitigkeit, die jeder Emanzipationsbewegung anhaftet. Gegen das Zeugnis der Geschichte und aller Literaturen kommt diese moderne Frauenpsychologie nicht auf.

Aber es steckt hinter ihr ein nicht zu überhörendes Wahrheitsanliegen. Der Mann als der faktisch dominierende Gestalter der Geschichte, der Kultur, der Rechtsverhältnisse und der öffentlichen Erziehung hat aus kurzichtig egoistischen Motiven die Frau in der Tat künstlich auf

ihre Naturbestimmung festgelegt und ihre freie geistige Entfaltung, zu der sie so gut wie der Mann als Ebenbild Gottes berufen ist, gehemmt, unterbunden. Er hat sie nach seinem Wunschbilde von der Frau geformt. Die Frau ist noch heute in viel höherem Maße, als wir gewöhnlich annehmen, die Sklavin des Mannes, auch die Frau in den gehobeneren Schichten, auch die gebildete Frau. Ihr eigentliches Wesen ist darum noch nicht deutlich zu erfassen. Es ist noch verdeckt von dem Männerbild der Frau und von der Frau, die das Produkt des herrischen Männerwillens ist. Das Recht der Frauenemanzipation ist mit einem billigen Hinweis auf deren übertreibende Formen nicht abgetan, die Frau hat noch einen langen Freiheitsweg vor sich. Was die Frau «eigentlich» ist, können wir darum heute erst in einer sehr vorläufigen Weise und mit Vorbehalt sagen. Der Mann hat reichlich Gelegenheit gehabt, sich zu zeigen als das, was er ist; er hat – das ist ein Teil dieser Selbstmanifestation – sich gerade darin gezeigt, daß er der Frau dieselbe Möglichkeit entzog.

4. GESCHLECHT UND HUMANITÄT

Der Mann konnte das nicht tun, ohne zuerst eine Theorie vom Wesen der Frau zu entwerfen, die sein Tun legitimierte. Es ist die Theorie von der metaphysischen, wesenhaften Minderwertigkeit der Frau¹. Sie steht im Zusammenhang mit jenem Mißverständnis des Menschen über sich selbst, sie ist ein Teil jener falsch-abstrakten Auffassung vom Wesen des Geistigen, die wir oben geschildert haben. Wenn man, wie das der Mann meistens tut, das Menschsein vom Gesichtspunkt der Kulturpotenz, der schöpferischen Fähigkeiten, also als «formale», nicht als «materiale» Humanität auslegt, so ist allerdings die Frau in mindermem

¹ Es gibt eine ausgesprochen misogyne Tradition in der Philosophie. Ich meine damit nicht die dem «apollinischen» Vernunftdenken des Mannes selbstverständliche und in der griechischen Philosophie seit Sokrates ganz unverhohlene Geringschätzung der Frau, sondern die stark emotional betonte, zum Teil leidenschaftliche Verdächtigung und Karikierung des Weiblichen, die irgendwie mit einem persönlichen Leiden unter dem Sexualproblem zusammenhängt. Hierher gehört weniger Schopenhauers zynische Misogynie als Weiningers zugleich geniales und absurdes Buch «Geschlecht und Charakter», das Opus von Strindberg, gewisse oft zitierte Äußerungen Nietzsches und auch solche von Kierkegaard. Vgl. Geismar, «Sören Kierkegaard», das Kapitel «Mann und Weib», S. 585 ff.

Maße Mensch als der Mann. Denn die Frau ist in geringerem Maße als der Mann frei schaffender Geist. Das hängt wurzelhaft mit ihrer Naturbestimmung zusammen. Im Gegensatz von «Apollo» und den «chthonisch-tellurischen» Gottheiten ist der *Mann* zweifellos das *mehr* «*apollinische*», die *Frau* das *mehr* «*tellurisch-chthonische*» *Wesen*. Wir sagten aber schon, der Kampf zwischen diesen beiden Gottheiten – diesen echten Götzen – ist endlos, weil es ein von der Sünde bestimmter Gegensatz ist. Er spiegelt eben jenes Mißverständnis vom Geistsein, das den abstrakten, den auf Kultur und Werk, nicht aber auf Person gerichteten Geist allein kennt und ihn zum Maß aller Geistigkeit macht.

Geht man aber vom biblischen Begriff der Geistigkeit, vom materialen Humanitätsbegriff aus, der nicht die unpersönliche Kultur, sondern das Sein-in-Liebe, das Sein-zur-Gemeinschaft als Sinn der menschlichen Existenz versteht, so wird das Bild vom Verhältnis der Geschlechter zur Humanitätsbestimmung auf einmal ein ganz anderes. Aus einem *Grad*unterschied wird ein *Art*unterschied, aus einer Stufenordnung wird ein Parallelismus. Die Frau ist auf andere Weise menschlich und unmenschlich, aber sie ist nicht weniger menschlich als der Mann. Ihr Personsein ist weniger «geistig», aber dafür auch weniger abstrakt bestimmt als das des Mannes. Ihre Gefahr und Abirrung ist das bloß seelische Personsein, die des Mannes das bloß willenhafte und vernunfthafte Geistsein. Das «apollinisch»-männliche Prinzip ist ebenso eine Abweichung vom Willen des Schöpfers als das «chthonisch»-weibliche, die abstrakt-sachliche Geistigkeit des Mannes ist ebenso sündig wie die ungeistige Konkretheit und das eng-persönliche Wesen der Frau.

Darum, weil Recht und Unrecht auf beiden Seiten liegt, darum gibt es den ewigen *Kampf zwischen Mann und Frau*, der auf beiden Seiten mit Leidenschaft, aber mit sehr verschiedenen Mitteln geführt wird. Der Mann kämpft gegen die Frau, indem er sie vergewaltigt und tyrannisiert, die Frau, indem sie den Mann fesselt und «bestrickt». Dieser Kampf, viel gewaltiger als alle Kriege, von denen die Weltgeschichte erzählt, wirkt weiter als «Züchtungsfaktor», er prägt den Charakter des Mannes und der Frau weiterhin im Sinn der Einseitigkeit und der falschen Differenzierung. Der Mann entwickelt noch mehr seine Herrenart, und die Frau entwickelt ihre typisch weiblichen Kampfmittel, sie wird nun erst recht jenes Weib, das als Sklavin über ihren Herrn

herrscht, sie entwickelt ihre wirksame Defensivtaktik. Sie herrscht im Besiegtwerden und erliegt in diesem Herrschen. Sie rächt sich am Mann für die ihr angedichtete Inferiorität, indem sie auf dieses Männerbild von der Frau eingeht und so das ihm gefährliche Weib wird.

Aber nicht nur die Sünde, sondern auch die göttliche Urbestimmung, die *imago Dei*, ist wirksam. Der Mann kommt von der Idee der «wahren Frau» nie los, ebenso wie die Frau nicht von der Idee des «wahren Mannes». Der Mann weiß auch in seiner sündigen Gewalttätigkeit, mit der er die Frau sich unterjocht, noch etwas anderes von der Frau als das, was ihm seine Sünde zugleich als Wunschbild und als Schreckbild eingibt. Diese Idee von der wahren Frau ist irgendwie wirksam in seiner Sehnsucht und läßt ihn bei dem Weib, das er begehrt und das sein Begehren erfüllt, nie Ruhe finden. Neben den Typus der Eva, der Verführerin, tritt der Typus Maria, der heiligen Magd. Nicht für die Frauen, sondern vor allem für die Männer ist das Marienbild in den katholischen Kultus eingeführt worden. Nicht von der Frau, sondern vom Mann ist das asketische Reinheitsideal und das Mönchtum ausgebildet worden. In ihm deutet sich, wenn auch in neuer Verzerrung, das Ursprüngliche an.

5. DAS PROBLEM DER RANGORDNUNG

Das Ursprüngliche aber ist, daß Gott den Menschen nach seinem Bild schuf, Mann und Frau schuf er sie. Damit ist jeglicher Theorie von der weiblichen Minderwertigkeit der Boden entzogen. Nicht verschiedenwertig, sondern verschiedenartig hat der Schöpfer Mann und Weib geschaffen¹, in aufeinander bezogener, aufeinander hingewiesener, sich

¹ Es ist kaum zu bestreiten, daß die im vorchristlichen Judentum ausgeprägte Geringschätzung des Weibes auch noch gewisse Schatten ins Neue Testament hineinwirft. Die Äußerungen des Apostels Paulus 1. Kor. 11, 3 ff. lassen sich nicht restlos mit der Anschauung von einer bloßen Differenzierung und der ihr entsprechenden Zuweisung der äußeren Führung an den Mann erklären. Eine gewisse Geringerwertung der Frau ist nicht wegzudisputieren. Diese gehört mit anderem zu dem zeitgeschichtlichen Gewand der neutestamentlichen Botschaft. Aber sie ist ein Verschwindendes. Sie ist nicht nur grundsätzlich durch die Erkenntnis von Gal. 3, 28 überwunden, sondern spielt auch in der paulinischen Missionspraxis kaum eine Rolle. Die Art, wie Paulus in seinen Briefen von und zu seinen Mitarbeiterinnen spricht, läßt von der Metaphysik von 1. Kor. 11 kaum etwas erkennen.

ergänzender Verschiedenartigkeit. Mit der verschiedenen Naturbestimmung, die als ursprüngliche Schöpfung ernst zu nehmen und nicht als Nebensache zu betrachten ist, ist dem Mann und der Frau eine verschiedene Prägung ihres Menschseins, ihres Personseins, ihres Seins-zur-Gemeinschaft gegeben. Person sein und in Liebe sein sollen sie beide gleichermaßen, aber auf verschiedene Weise. Der Mann ist der Zeugende und Führende, die Frau die Empfangend-gebärende und Bewahrende, der Mann soll das Neue gestalten, die Frau soll es mit dem Bestehenden verbinden und an-eignen. Der Mann soll nach außen treten und die Erde untertan machen, die Frau soll verinnerlichen und die verborgene Einheit hüten. Der Mann muß objektivieren und generalisieren, die Frau subjektivieren und individualisieren, der Mann muß bauen, die Frau schmücken, der Mann erobern, die Frau pflegen, der Mann muß umfassen, die Frau muß durchseelen. Der Mann hat die Aufgabe, zu planen und zu meistern, die Frau, zu verstehen und zu verbinden.

In dieser Eigenart liegt eine gewisse Über- und Unterordnung; aber sie ist rein funktionell, nicht eine Wertdifferenz, nicht eine Rangordnung¹. Die besondere Berufung zum Dienen ist dort, wo die Liebe als Sinn des Lebens erkannt wird, eher eine Bevorzugung als eine Erniedrigung. Diese verschiedene Stellung ist in der Bibel, schon in der Schöpfungsgeschichte, festgehalten. Dem Mann wird eine «Gehilfin»² gegeben. In unserer verderbten Welt heißt das sofort «eine untergeordnete, unselbständige, minder wichtige Person», aber so ist es im Ursprung nicht gemeint, so wird es vom herrschwilligen, wie Gott sein wollenden Menschen, positiv vom Mann, negativ von der Frau ausge-

¹ Daß mit der Funktion des Führens im Neuen Testament keine Herrschaftlichkeit, kein *dominium*, sondern ein *ministerium* gemeint ist, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang gerade der Stelle, die für viele heute das große Ärgernis ist, Eph. 5, 22 ff. Die Art, wie der Mann in der Ehe und Kirche die Führung haben soll, ist bestimmt durch die Christusgemeinschaft, durch das Vorbild des Verhältnisses von Christus und Gemeinde. Christus herrscht durch die Liebe; er ist nicht anders der herrschende, als in der Berufung zur Freiheit, in der Schaffung personhafter Verantwortung. Wir sehen aus dem Philemonbrief, wie Paulus das Herrenverhältnis des Sklavenbesitzers in ein personhaftes Gemeinschaftsverhältnis umbildet; wie viel mehr dieses! Die historischen Grenzen dieses Gedankens sind oben angedeutet. Vgl. zum Ganzen mein Buch «Das Gebot und die Ordnungen», S. 358 ff.

² 1. Mos. 2, 18.

legt. Denn das einander Dienen ist der höchste Erweis des vollwertigen, vollwüchsigen Menschseins. Von hier aus muß eine Umwertung aller Werte sich vollziehen. Es ist die Umwertung aller Werte, die von dem ausgeht, der gekommen ist, «nicht daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene»¹, und der eben darin den Sinn des Menschseins offenbart hat.

Wie Mann und Frau in der physischen Geschlechtsgemeinschaft eins sind in der Verschiedenheit ihrer Struktur und Funktion, so sollen sie im Ganzen ihres Zusammenlebens eins sein in der Verschiedenheit ihrer geistig-seelischen Art und ihrer Leistung für einander und Leistung für das Ganze. Es ist nicht so, als ob etwa nur der Mann, darum weil er nach außen tritt, auf das Ganze bezogen wäre. Ebenso wie die Frau vollwertiges Glied der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen ist, ebenso soll sie, genau so wie der Mann, ihren Beitrag leisten für das Leben des Volkes und der Menschheit. Nur wird ihr Beitrag immer ein intimerer, ein weniger nach außen tretender, ein verborgenerer und individualisierterer sein als der des Mannes. Wenn in unserer heutigen, so völlig entpersonalisierten Welt die Frau auch nach Männerart in die Öffentlichkeit treten muß, so gehört das eben zu den vielen Notbehelfen, wie sie in einer zerrütteten Ordnung *extra ordinem* geschehen müssen. Es ist auch wohl ein notwendiges Komplement der falschen Privatisierung, die der herrschsüchtige Mann ihr aufgenötigt hat, ein Durchgang zu einer besseren Auswirkung ihrer Eigenart. So etwas darf in seiner Bedeutung weder überschätzt noch unterschätzt werden, es ist ein transitorisches Moment, aber eines von großer relativer Bedeutung innerhalb des ganzen Befreiungsprozesses der Frau.

Es wird einmal sein, daß dieser ganzen Differenzierung und ihrer Problematik nicht mehr gedacht wird. «Sie werden sein wie die Engel².» Jene Über- und Unterordnung von Mann und Frau ist die Bestimmung für die Weltzeit, nicht für die Ewigkeit. Denn im «Christus ist nicht Mann und Weib»³. Schöpfungsursprung und Erlösungsziel ist zu unterscheiden. Auch der göttlich gute Ursprung, die göttliche Schöpfung ist nicht das göttlich selige Ende. Was hier erst geschichtlich werden und werdend sich auf das Ziel vorbereiten soll, soll dort vollendet sein. Darum hat Jesus Christus, der Erlöser, mit der ganzen Ge-

¹ Mark. 10, 45. ² Mat. 22, 30. ³ Gal. 3, 28.

schlechtsdifferenz nichts zu tun. Er wird uns nicht als idealer Ehegatte gezeigt, sondern als der, in dessen Person das Ende aller Welt Dinge, das Ende auch aller der Ordnungen, die für diese irdische Welt gemeint und für sie auch notwendig und gut sind, das Ende der Ordnung der Ehe und der Familie anbricht. Ehe und Familie und die ganze Geschlechtlichkeit sind auf das Werden, nicht aber auf die Vollendung bezogen. Die Geschlechtlichkeit ist die gottgewollte Art, die Menschheit werden zu lassen, uns allen Existenz zu geben. Dieses Werden soll einmal zu Ende kommen, mit ihr die Geschlechtlichkeit und ihre Differenzierung des Seins und der Funktion. Das Geschlechtliche gehört zum Irdischen, nicht zum Himmlischen, zum Zeitlichen, nicht zum Ewigen. Darum ist auch die vollkommenste denkbare Ordnung der Beziehung der Geschlechter nur ein Vorletztes, nicht ein Letztes.

SEELE UND LEIB

I. SEELE UND GEIST

Wie das Personsein im Geist, so ist das Geistsein in der Seele fundiert. Das geistige Leben ist aus seelischem Material aufgebaut. Dieses Seelische oder Psychische ist als solches kein besonderer Gegenstand der christlichen Anthropologie, ebensowenig als der Leib als solcher. Entscheidend wichtig ist das eine: daß der Mensch eine geistig-seelisch-leibliche Totalität ist. Das kommt hinsichtlich des Seelischen darin zum Ausdruck, daß die Bibel sehr oft Seele und Geist, Seele und Herz als gleichbedeutende Begriffe gebraucht. Das ist wiederum nur darum möglich, weil nicht auf das Seelische als solches, in seiner Unterschiedenheit vom Geist, weil also nicht auf das «psychische Material», sondern immer nur auf das Seelische in seiner geistigen oder personalen Bestimmtheit geachtet wird. In diesem Sinne ist die Bibel – Alten und Neuen Testaments – ganz und gar unpsychologisch; das Psychische als solches ist ihr so gut wie unbekannt, jedenfalls völlig uninteressant.

Die Frage ist oft diskutiert worden, ob das biblische Denken *dichotomisch* oder *trichotomisch* sei, das heißt, ob außer dem Leib nur ein Prinzip, die Seele, die irgendwie auch als Träger des Geistes in Frage kommt, oder zwei Prinzipien, Seele und Geist, Seele und Vernunft, als das das Wesen des Menschen Konstituierende angesehen werden. Die Frage ist so lange unlösbar, als man nicht auf die Art, wie Seele und Geist zueinander in Beziehung gesetzt sind, achtet¹. Seele an und für sich ist

¹ Die Frage der Dicho- oder Trichotomie hat nur darum in der kirchlichen Theologie eine so große Rolle spielen können, weil bereits die biblische Sicht der Person unter dem Einfluß eines platonischen Dualismus durch das Interesse an der *anima immortalis* verdunkelt war. Diesem Interesse kam nun allerdings die platonische Trichotomie entgegen, da sie den Geist als die höhere, die unsterbliche Seele, der psychischen Vitalfunktion gegenüberstellte. Der Begriff einer *anima rationalis* verschmilzt mit dem Irenäischen der *natura rationalis* zur Einheit zusammen in dem der *anima immortalis*, die sich im Tode vom Leib ablöst. Die sich nach dem Tode, das heißt nach der Trennung vom Leibe, zum Himmel emporschwingende Seele ist dasjenige platonische Element, das am tiefsten in den kirchlichen Glauben – nicht nur in die Theologie – eingedrungen ist; er

das, was allem Lebendigen zukommt, was nicht besonders den Menschen als Menschen auszeichnet, Geist ist das Spezifisch-Menschliche. Das Verhältnis ist aber dadurch kompliziert, daß die Seele zugleich als das den Geist Fundierende mit diesem zur Einheit zusammengeschaut wird. Die Seele ist das Substrat des Geistes, der Geist ist das durch Sinnakte bestimmte Seelische. Der Geist ist darum dasjenige, in dem sich die Beziehung zum Logos, zu Gott und allem, was Wahrheit, Gesetz, Norm usw. ist, vollzieht, die Seele dagegen das, was mit allem Lebendigen als solchem, auch mit dem lebendigen Leib verbindet¹. Ja, die Seele ist selbst das Lebensprinzip des Leibes, ebenso wie sie das Lebensprinzip des Geistes ist. Diese beiden Seiten des Seelischen, die dem Geist und die dem Naturleben zugewandte, unterscheidet die Bibel im allgemeinen nicht. Die Frage nach Dichotomie oder Trichotomie ist also eine müßige. Sofern die menschliche Seele – im Unterschied zur tierischen – von vornherein als eine auf den geistigen Akt hin angelegte verstanden wird, gibt es außer dem Leib nur das eine: die Seele, die Trägerin der geistigen Akte und durch sie des ganzen Personlebens ist. Sofern aber der geistige Akt als solcher vom Psychischen als solchem unterschieden wird – sofern also gerade vom spezifisch Menschlichen die Rede ist –, ist selbstverständlich eine Dreiheit auch in der Bibel anerkannt: der Leib, das Seelische, das der Mensch mit allem Lebendigen gemeinsam hat, und das Geistig-Seelische oder Personhaft-Seelische, Vernunft und «Herz».

Der Aufbau des Seelischen hat in unserem Zusammenhang, gerade wie der Aufbau des Leibes, nur insofern Bedeutung, als er die Persönlichkeit betrifft. Daß unsere geistigen Akte und unser Personleben sich *aus*

ist auch heute allgemein herrschende Metaphysik. Geht man dagegen vom biblischen Persongedanken aus, so wird die Frage: Dichotomie–Trichotomie? gegenstandslos. Derselbe gottgeschaffene Mensch hat leibliche, psychische und geistige Funktionen, die als solche durchaus unterscheidbar, aber nicht metaphysisch scheidbar sind. Es gibt keine *anima immortalis*, sondern nur eine von Gott für die Ewigkeit bestimmte, leiblich-seelisch-geistige Person, die als ganze stirbt und als ganze auferweckt wird. Das leibhafte Personsein bezeichnet die menschliche Kreatürlichkeit, nicht den sterblichen im Unterschied zu einem unsterblichen, nicht den niedrigen im Unterschied zu einem höheren «Teil». Vgl. dazu die ausgezeichneten Ausführungen von Gutbrod, a. a. O., S. 31 ff.

¹ Vgl. Luthers berühmte Magnificat-Stelle: «Die schrift teilet den Menschen ynn drey teil ... und ein iglichs dieszer dreier sampt dem gantzen mensschen wirt auch geteylet auff ein ander weisz ynn zwey stuck ... Das ander, die seele, ist eben derselbe

seelischen Elementen aufbauen, bestimmt sie als kreatürliche. Gott hat keine Seele, die absolute Persönlichkeit hat keinen seelischen Aufbau, sie ist reine Aktualität. Das Seelische aber bestimmt unser geistiges Sein zugleich als ein Natursein. Unser Wille hat als seine Basis den Trieb, unser Denken das sinnliche Wahrnehmen und Vorstellen, unser Gefühl die Lust- und Unlustempfindung, wie sie allen höheren Tieren eignet. Darum besteht auch immer die Möglichkeit, die geistige Bestimmung überhaupt fallen zu lassen und ins Tierisch-Naturhafte zurückzusinken. Das Geistige entsteht immer aus einem Sicherheben über die bloße psychische Gegebenheit, durch «Arbeit». Die Trägheit, die Arbeitsunwilligkeit, die Nichterhebung über das innerlich Gegebene, ist sozusagen der «natürliche Gleichgewichtszustand». Diese Qualifikation als das Natürliche ist aber nur «von unten her» gesehen richtig; «von oben her», das heißt aus der göttlichen Bestimmung und Verantwortlichkeit, aus dem eigentlichen Menschsein heraus, ist er nur als Abfall, als Selbstentfremdung verständlich. Physikalisch ist die Trägheit das nicht mehr zu erklärende Selbstverständliche und die Bewegung das Problem; geistig verhält es sich gerade umgekehrt, darum, weil Geist Tätigkeit, Materie Trägheit ist¹. Darum muß der Geist – letzten Endes das Ich, die Person – die Seele zu ihrer geistigen Tätigkeit «erwecken», an sich schläft sie. Losgelöst von der geistigen Aktivität versinkt die Seele in tierische und sogar pflanzenhafte Passivität, das heißt eine Aktivität niedrigeren Grades, eine Aktivität, der zwar nicht überhaupt die Spontaneität, wohl aber jene Spontaneität fehlt, die wir Freiheit heißen.

Es ist darum wohl zu verstehen, daß man den *Geist den «Widersacher der Seele»* heißt und für alles Böse verantwortlich macht². In der Tat: der Geist ist für alles Böse verantwortlich und nur er. Aber nicht daß der Geist, die Freiheit *da ist*, ist das Böse, sondern daß der Geist, vielmehr: die Person, die Freiheit falsch *gebraucht*. Das Bestimmende, das geist nach der natur, aber doch inn einem andern werck.» Der Geist ist «das hausz, da der glawbe und gottis wort innen wonet», die Seele das, was «den leyp lebendig macht» (WA. 7, 550).

¹ Der Fichtesche Gedanke, daß die Trägheit die Ursünde sei, ist typisch idealistisch; biblisch muß es heißen, daß die Trägheit eine der Auswirkungen und Erscheinungsformen der Sünde, daß heißt der gestörten Gottverbundenheit, sei. Wo das «Herz» nicht bei Gott ist, da fällt es entweder der abstrakten Geistigkeit oder der Sinnlichkeit anheim.

² Klages, «Der Geist als Widersacher der Seele».

ἡγεμονικόν – das Falsche und das Richtige –, ist immer die geistige Person, das Herz, das Ich. Aber richtig ist an jener romantischen Theorie vom Geist als Widersacher dies, daß der Geist – wenn er sich selbst sündig bestimmt – auch die Seele verdirbt, ja, daß er gerade das eigentlich Seelische nicht zur Auswirkung, nicht zum Leben kommen läßt. Das eigentümlich Seelische ist die Verbindung mit dem kreatürlichen Leben überhaupt.

Die *Seele* verbindet den Menschen mit der Natur- und Dingwelt durch Vermittlung des Leibes, der das der Person unmittelbar zugeordnete Stück Welt ist. Die Sinnesempfindungen und die inneren Impulse, die den Körper in Bewegung setzen, sind die äußerste Grenze des Seelischen gegen die Außenwelt hin. Aber die Verbindung mit der übrigen Kreatur ist nicht nur von dieser äußeren, gegenständlichen Art, sondern sie vollzieht sich auch in einer ganz anderen, der sympathisch-instinkthaften Art. Das Bewußt-Seelische ist nur ein kleiner Teil, nur jene Elftel Spitze des Eisberges, die aus dem Meer emporragt, während die zehn anderen Elftel im Meer des *Unbewußten* verborgen bleiben. Durch das unbewußte Seelenleben ist uns die Vergangenheit gegenwärtig, sowohl die individuelle wie – in einer noch wenig bekannten Weise – auch die der ganzen Menschenrasse, ja, vielleicht auf irgendeine Weise die der gesamten lebenden Natur überhaupt. Das Bewußt-Seelische ist nur der vom Ich erhellte Teil der gesamten Seele, die im übrigen sich im Kollektiven verliert, so wie sich der individuell gestaltete Berg in seinem unteren Teil in der Bergkette und im «Knochenbau der Erde» überhaupt verliert. Die leibliche «Selbständigkeit», die Abgehobenheit des tierischen Organismus von seiner Umwelt täuscht uns leicht darüber hinweg, daß wir nicht nur Erde von der Erde, sondern auch Seele von der Seele-überhaupt, Leben vom Leben-überhaupt sind. Die Entdeckung des sogenannten Kollektiv-Unbewußten durch die Psychoanalyse hat uns an diese Kreaturverbundenheit nachdrücklich erinnert, obschon sie an sich eine schon längst bekannte Tatsache ist¹. Die Frage,

¹ Die Theorie Jungs über das Kollektiv-Unbewußte und die «Archetypen» (vgl. «Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten») ist noch zu wenig gesichert, um einfach übernommen werden zu können; sie weist aber auf Tatbestände hin, die schon immer gesehen worden sind, so von I. H. Fichte, Schubert, Carus, und die wir mit «kosmisch-psychischer Konnex» andeuten könnten. Auch Semons «Mneme», das Erdgedächtnis, gehört hierher.

wie unser bewußtes Leben mit diesem Unbewußt-Seelischen zusammenhänge, ist zwar von großer Wichtigkeit, aber doch nur eine Teilfrage der größeren, wie denn überhaupt unser Personleben durch das Seelische bedingt sei und wiederum auf das Seelische zurückwirke.

Der «Geist als Widersacher der Seele» ist der Geist, der das Seelische seiner doppelseitigen ursprünglich-schöpfungsmäßigen Bestimmung, die Verbindung zwischen Personleben und Kreaturleben überhaupt herzustellen, entfremdet. Schöpfungsmäßig ist der Mensch eingetaucht, *eingesenkt in den unerschöpflich reichen Lebensboden der Kreaturwelt*, nicht, um in ihr zu versinken, sondern um sich aus ihr heraus die Kräfte für sein eigenes, sein Personleben zu schöpfen und der Kreatur das, was er ihr entnommen, geistig verarbeitet zurückzugeben. In dieser Verbindung mit dem natürlichen Leben sollte das menschliche seine eigene Gesetzmäßigkeit auswirken, anders als das Naturleben und doch selbst «natürlich», mit einem anderen Rhythmus und in ganz anderen Dimensionen, und doch im Zusammenhang mit dem Rhythmus alles Naturlebens. Hier, in diesen unbewußten Gründen sollte der menschliche Schöpfergeist einen unerschöpflichen Vorrat der Gesichte und Ahnungen haben, sollte er heimlich lauschen dem Geheimnis des göttlichen Schöpfungswerkes, gleichsam hineinschauen in Gottes Werkstatt, um selbst ein wenig, als Gottes Lehrling, an Gottes Arbeitsweise sein eigenes Schaffen zu üben¹. Er sollte mit den unbewußten Wurzeln seiner Seele dahinab reichen, dieses Dunkel in geistige Helle zu erheben und frei in Erkenntnis, Bild, Werk und Dienst zu gestalten. Das «machtet euch die Erde untertan» ist nicht zu verstehen als jener gewalttätige Herrschaftsakt, der in allem «Nicht-Ich» nur «Material» für das schaffende Ich sieht; der Mensch wurde in den Garten Eden gesetzt, nicht um alle Kreatur zu brutalisieren, sondern «daß er ihn baute und

¹ Das ist das berechtigte Anliegen von Theologen wie Oetinger, Auberlen und neuerdings Köberle («Die Seele des Christentums»). Die Bibel weist uns an, sie mahnt uns nicht ab, der Weisheit und dem Willen Gottes auch in den natürlichen Ordnungen, die er geschaffen hat, nachzugehen, nicht um den Glauben darauf zu begründen, aber um Gott in seinen Werken anzuerkennen und seine Ordnungen zu respektieren. In Röm. 1, 19f. sagt Paulus nichts Neues, sondern das, was jedem Leser des Alten Testaments geläufig ist. Es ist ebenso unförmlich wie unbiblisch, an dieser Offenbarung achtlos vorüberzugehen und zu behaupten, daß Gott einzig durch die Schriftoffenbarung zu uns reden wolle und könne (vgl. Eichrodt, «Theologie des Alten Testaments», II, S. 52 ff.; L. Köhler, dasselbe, S. 84f., Dillmann, dasselbe, II, S. 285f.).

bewahrte», und um einer jeden Kreatur ihren eigenen Namen zu geben¹. Die innige Verbundenheit zwischen Mensch und Kreatur ist nicht nur ein Traum kulturübersättigter, vom Leben enttäuschter Romantiker, sondern ursprüngliche Schöpferbestimmung. So sollte es sein, so wäre es mit dem Menschsein des Menschen richtig bestellt. Das sehen wir erst recht aus dem Gegenteil, nämlich daraus, wie das Menschenleben Schaden leidet, wo es nicht so ist.

Wir sprachen schon öfters von der Abstraktheit des menschlichen Person- und Geisteslebens infolge jener Urverkehrung seines Wesens. In seiner extremsten Form ist das der *Mensch* als «*Gehirntier*», das heißt der Mensch, bei dem sich das «Gehirn» auf Kosten des «Herzens» einseitig entwickelt hat. Wir meinen das zunächst nicht physiologisch, sondern bildlich. Aber es ist schwer, das Bild in die begriffliche Sprache umzusetzen. Die falsche Abstraktheit, die die Folge der Emanzipation vom Schöpfer ist, wirkt sich vor allem darin aus, daß das Seelische in der Funktion, in der es uns mit dem Kreatürlichen überhaupt verbindet, vom Geistigen losgetrennt wird und dadurch ins Unbewußte versinkt. Das kann sich, zunächst nur im Blick auf den Geist, verschieden äußern. Der Geist wird «dürr», Begriff und Anschauung fallen auseinander, es bleibt das rein Begriffliche, in seinem Extrem das Rechnerische, die leere logisch-mathematische Form ohne den irrational-lebensmäßigen Gehalt. Es bleibt eine nackte brutale Willenshaftigkeit ohne Gefühl, ohne Gemüt. Das Denken erstarrt, da ihm die schöpferische Phantasie fehlt, der Wille wird hart, da ihm die Weichheit und Lebendigkeit des Gefühls abgeht. Der Mensch kann nur noch objektivierend denken, und als letztes Produkt dieses objektivierenden Denkens erzeugt er die Idee eines Weltmechanismus, in dem er selbst nichts mehr bedeutet, und eine technische Zivilisation, die dem Leben alle spontane Natürlichkeit raubt. Das «Gehirntier» kann nichts mehr als Maschinen bauen und Mechanismen sehen. Der Mensch, der vergessen hat, daß er Mitkreatur ist, dem die Kreatur nur noch Ding, Objekt ist, muß sie auch notwendig vergewaltigen. Sie ist ihm ja nur Ma-

¹ 1. Mos. 2, 15; 2, 19. *Aliud in Adoma lumen fuit, qui statim, ut inspexit animal totam ejus naturam et vires habuit cognitias* (Luther, WA. 42, S. 90). In diesem Zusammenhang darf wohl darauf hingewiesen werden, daß der primitive Mensch über eine Intimität der Naturerkenntnis verfügt, die kein Kulturmensch mehr haben kann. Vgl. Lévy-Bruhl, «L'âme primitive».

terial, Steinbruch für seine eigenen Schöpfungen¹. In seinem Vernunftwahn fängt er sich selbst: das Endprodukt dieser Entkreatürlichkeit, dieser Entseelung des Geistes ist immer eine solche Objektivität, in der der Mensch sein eigenes Subjektsein vergißt und sich selbst zum Objekt macht, der theoretische und praktische Materialismus.

Die Romantik hat immer ein *Protestrecht gegen den Gewalttäter Geist*. Sie verteidigt zu allen Zeiten das relative Recht der Mütterlichkeit gegen den anmaßlichen Vater, das Recht der nächtlich chthonischen Götter gegen den allzuhellen Sonnengott Apollo, dessen Strahlen, un-abgeblendet, alles Lebendige versengen. Der Mensch der aus Beton und Eisen gebauten Großstadt ist nicht umsonst Orientschwärmer und nirwanasüchtig. Der seine kreatürliche Herkunft verleugnende Geist wird notwendig armselig in seiner Rechtwinkligkeit und Prinzipienhaftigkeit, lebenzerstörend und instinktverderbend in seiner Rationalität. Das menschlich-personhafte Leben muß durchblutet sein, wenn es nicht statt geistig geisterhaft werden soll. Der Mensch ist vom Schöpfer nicht dazu geschaffen, für alles, was er tut, einen Grund zu haben und alles, was er will, zuerst mit dem Winkelmaß der Zweckmäßigkeit vorzuzeichnen. Das Alles-Berechnen und das Lieben sind Feinde, das Schöpferische und die allzugroße Helle begrifflicher Klarheit vertragen sich nicht. Gott, der Herr, der uns als Leib und Geist gemacht hat, will auch, daß die Seele, die dem Geist zugewandte Kreatürlichkeit und die der Natur zugewandte Geistigkeit, zu ihrem Rechte komme. Man braucht noch nicht einer geistfeindlichen Blut-und-Boden-Romantik zu verfallen, um die Gefahr einseitiger Geistigkeit anzuerkennen. Was wird aus der Ehe, wenn die Menschen keinen gesunden Instinkt mehr haben? Was wird überhaupt aus unseren Lebensordnungen, wenn der Mensch nichts mehr vom heimlichen Rhythmus, vom klopfenden Herzen und pulsierenden Leben der Natur verspürt? Es ist, und wenn es tausendmal verkündet wird, tausendmal falsch, daß die Bibel uns verbiete, Gottes Willen auch in den Ordnungen, die der Schöpfer der Natur gegeben hat, nachzuforschen². Es heißt «seht!» – und nicht

¹ Das ist ein Gedanke, der neuerdings besonders von Martin Buber ebenso leidenschaftlich als geistesmächtig vertreten wurde. Vgl. seine Zeitschrift mit dem programmatischen Titel «Die Kreatur». Dazu Berdiajews «Cinq méditations sur l'existence».

² Was gegen die Natur ist, ist für Paulus auch gegen den Willen Gottes, also Sünde (Röm. 1, 26f.); die Grundordnung der Ehe wird auf das natürliche Füreinander-Geschaf-

«seht nicht!» – «die Lilien auf dem Felde». Der uns eine lebendige Seele gegeben hat, der will auch, daß wir die Gesetze alles Lebendigen, die Schöpfungsgesetze des Lebendigseins, beachten. Die Trennung von Geistigkeit und Natur ist, auch wenn sie von Theologen vollzogen und theologisch begründet wird, Mißachtung des Schöpferwillens. Sie offenbart ihre Schöpfungswidrigkeit notwendig darin, daß sie eine herz- und gemütlose Theologie erzeugt, die die Menschen herz- und gemütlos macht¹.

Die so vergewaltigte Seele rächt sich aber an dem sie vergewaltigten Geist dadurch, daß sie den Menschen von dem Ort aus, an den sie verbannt ist, nämlich *aus dem Unbewußten*, desto sicherer tyrannisiert. Die Folge jener Überkultur des Gehirnmäßigen², abstrakt Geistigen, ist eine unkontrollierbare Tätigkeit des Unbewußt-Seelischen. Das Irrenhaus, die Nervenheilstätte, die Legion der Nervenärzte und die endlosen Nervenkurven aller Art sind die manifesten Komplemente unserer seelenlosen Vernünftigkeit. Die vergewaltigte Kreatürlichkeit ist nicht ertötet, nur «verdrängt» und wirkt sich nun völlig irrational-undurchsichtig, «nächtlich» aus. Es ist ganz besonders das erotische Triebleben, das dieser Invasion aus dem Unbewußten am meisten offenliegt. Die hoch entwickelte abstrakte Geistigkeit hat als ihren unheimlichen Gegenpol eine krankhaft gereizte Sexualität, eine aus dem Unbewußten ins Bewußtsein hereinbrechende oder es in seinen Symbolen beunruhigende wild erotische Trieb- und Vorstellungswelt.

Je mehr das geistige Leben seelisch «durchblutet» und ernährt ist und je mehr es ins Seelische hineinwirkt und es aufnimmt, desto weniger wird von diesen Abspaltungs- und Verdrängungsphänomenen zu bemerken sein. Das ist das Merkmal der im guten Sinn «natürlichen»

fensein begründet (1. Mos. 2, 24) und diese Schöpfungsordnung ausdrücklich von der auf die Sünde bezogenen mosaïschen Gesetzesordnung unterschieden (Mat. 19, 4 u. 5).

¹ Es gibt ein *logizistisches* Mißverständnis von «Gottes Wort» so gut wie ein *dynamisches*. Die Bibel steht über diesem Gegensatz. Derselbe Christus, der Gottes Wort heißt, heißt auch das Leben, und die Verbindung mit ihm wird nicht nur durch «Glaube an das Wort», sondern auch im Bild vom Weinstock und den Reben, Haupt und Leib, Geist und Tempel, innewohnender Kraft usw. geschildert. Von hier aus fällt ein Licht auf die Bedeutung der Sakramente.

² «Die gegenwärtige exzentrische Präponderanz des Hirnlebens ist einerseits die Folge eines einseitigen intellektuellen Fortschrittes, wodurch wir das Altertum weit überflügelt haben, andererseits aber die Folge einer Vereinseitigung des seelisch-geistigen

Geistigkeit, daß sie nicht von Komplexen des Unbewußten bedroht, gestört und zerstört wird. Aber dieser Grenzfall ist eine Idee, keine Wirklichkeit. Es gibt diese «natürliche» Geistigkeit nicht, weil wir allzumal Sünder sind. Vielmehr besteht bei uns allen eine relative, größere oder kleinere Entfremdung von Geist und Seele und darum ein Zustand komplexhafter, unbewußt-bewußter psychischer Störung des geistigen Lebens. Nicht daß der Geist sich entwickelt, ist die Gefahr für die Seele, aber daß sich der Geist bei sündigen Menschen, wo er sich entwickelt, notwendig sündhaft, einseitig, falsch-abstrakt entwickelt, das ist das Übel, das im Schlagwort «vom Geist als Widersacher der Seele» wenigstens gesehen und – wenn auch in falscher Deutung – als Problem fixiert ist.

Von einem *Wesens*gegensatz aber von Geist und Seele kann nur aus Mißverständnis gesprochen werden. Die Seele ist ursprünglich-schöpfungsmäßig ebenso für den Geist da wie der Leib für die Seele; die Seele ist auf den Geist hin angelegt. Wie sich entwicklungsmäßig das geistige Leben in einem psychologisch unerklärbaren schöpferischen Akt der Freiheit aus dem rein Psychischen «erhebt», ohne sich deswegen zu ihm in Gegensatz zu stellen, so sollte überhaupt das Verhältnis von Seele und Geist das einer gegenseitigen Zuordnung sein. Das Animalisch-Seelische im Menschen «meint» das Geistig-Personhafte, ebenso wie das Geistig-Personhafte des Animalisch-Seelischen zu seiner Realisierung bedarf. Der Trieb im Menschen will Wille, die Vorstellung will Gedanke, das Empfinden will Gefühl werden; Wille, Gedanke und Gefühl aber sind darauf angewiesen, daß Trieb, Vorstellung und Empfindung da sind. Freilich entsteht im Seelischen durch die Geistwerdung etwas wie eine Entfremdung und Spaltung. Das Kindliche, Naive, Spontane wird im Denken und Wollen, im geistigen Reifungs- und Entfaltungsprozeß, wie die Hülle durch die Frucht, gesprengt, zerrissen. Der Prozeß der Bewußtwerdung des Unbewußten und der Prozeß der geistigen Bändigung und Formung des Urwüchsig-Wilden wird sich nie bloß als Gewinn, sondern immer auch als Verlust darstellen. Der «Fortschritt» vom Primitiven zur geistigen Kultur, vom Naturhaft-Seelischen zum Personhaften wird immer auch eine Einbuße an Vitali-

Lebens, wodurch wir hinter dem Altertum zurückstehen.» Das ist die Ansicht Delitzschs auf Grund seiner alttestamentlichen Forschung (a. a. O., S. 220).

tät, Kraft, elementarer Fülle sein¹. Aber das ist nicht *an sich* so, sondern das ist so durch die *falsch*-geistige Art, durch die Willkür und Einseitigkeit, mit der der Geist das Naturgegebene als sein Material in die Hand nimmt und gestaltet. Die geistige Entwicklung des Genies mag uns als Hinweis darauf dienen, wie wenig geistige Prägung und seelische Fülle und Kraft einander ausschließen müßten. Das Genie ist derjenige Geist, der zur Reife kommt, ohne die seelische Naturwüchsigkeit zu verlieren, bei dem sich im Gegenteil mit der geistigen Reife auch die seelische Kraft steigert. Aus diesem Hinweis können wir erahnen, wie es «eigentlich gemeint» wäre: wie der Geist dem Seelischen erst recht zu seinem Eigenen verhelfen, wie das Seelische im Geistigen zu einer Fülle und Mächtigkeit kommen sollte, die es aus sich selbst nie haben kann. Der wahrhaft geistige, nämlich personhaft-geistige Mensch wäre auch der wahrhaft seelenvolle. Das eigentlich Seelische kann nur als «Herz», das heißt in der Totalität des personhaften Seins sich selbst vollenden².

Das heißt aber, daß der *Glaube* grundsätzlich die ursprüngliche *Einheit von Geist und Seele* herstellt. Denn hier wird jene selbstherrliche, sich falsch über das Gegebene erhebende Geistigkeit abgelegt, der Mensch nimmt sich wieder als Kreatur Gottes an, er setzt nicht alles auf seine Geistaktivität, er läßt auch das gelten, was einfach da ist, was er überkommt, er ist passiv empfangend in der Aktivität und aktiv-ausgreifend im Empfangen. Darum ist der Glaube zwar Akt des Geistes, aber jener Akt, der, indem er das Personsein aus Gottes Hand empfängt, es bis «in die Wurzeln des Herzens» (Calvin), bis tief ins Seelische, auch ins Unbewußt-Seelische hinein aufnimmt und wirken läßt. Der Glaube reintegriert die geistig-seelisch zerspaltene Persönlichkeit, im Glauben kann der herzlose Geist wieder herzlich und die geistlose Seele und Natur wieder geistig werden. Glaube ist, anthropologisch ausgedrückt, geistige Leidenschaft und gemüthafte Vernunft. Der Glaube reicht darum in Tiefen des Seelischen hinein, in die kein philosophischer oder

¹ Das ist das relativ Berechtigte in der Rousseauschen Parole: «Retour à la nature», an aller – auch der Nietzscheschen – Lebensphilosophie, an Bergsons Entgegensetzung von Instinkt-Intuition und Verstand, mit einem Wort: an der romantischen Reaktion gegen den Intellektualismus. Der gegenwärtige Vitalismus ist der Gegenschlag gegen den europäisch-amerikanischen Rationalismus.

² Darum ist es kein Zufall, daß die Bibel als Zentrum der Person «das Herz», nicht das Haupt bezeichnet.

wissenschaftlicher Gedanke, auch keine künstlerische Gestaltung hinabreicht. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes manifestiert sich darum gerade auf den Höhepunkten des Glaubenslebens in Phänomenen, die dem normalen Bewußtsein und der normalen Erfahrung nicht bekannt sind. Es ist nicht ein Rest von Primitivität, sondern es ist tiefste Weisheit, wenn Paulus das Zungenreden der ersten Gemeinden als eine zwar nicht zentrale, aber doch gute und gottgewirkte Manifestation des Christuslebens in der Gemeinde und im Einzelnen anerkennt und pflegt, obschon er gleichzeitig vor ihrer Überschätzung warnt. Es ist wiederum selbstverständlich, daß in der ganzen Bibel das dem Glauben geschenkte Heilungswunder, das Übergreifen des Personhaft-Geistigen ins Naturhaft-Leibliche als normale Wirkung des neuen Lebens gilt¹. In dieser Wiederherstellung des Zusammenhangs zwischen den seelischen Hintergründen und den geistigen Vordergründen wird die *particula veri* des magischen Existenzverständnisses aufbewahrt: das Wunder ist in der biblischen Darstellung die sozusagen selbstverständliche Manifestation des neuen Lebens, ganz besonders das Heilungswunder. Darin zeigt sich die ursprungsmäßige Kontinuität des Seelischen zum Geistigen hin und des Seelischen zum Leiblichen hin.

2. DER LEIB

Noch weniger, als es eine besondere christliche Lehre vom seelischen Aufbau gibt, haben wir eine solche vom leiblichen Aufbau des Menschen zu erwarten². Nur die *Einordnung des Leibes und der Leiblichkeit in das Ganze des Personlebens* liegt dem biblischen Denken an. Der christliche Glaube ist dualistisch in dem Sinn, daß er die unaufhebbare Zweiheit von Geist und Leib lehrt³. Weder ist der Geist vom Leib her, noch

¹ Im paulinischen Denken ist es der eine lebensschaffende Geist Gottes, der das Wunder des Glaubens und das Wunder der Charismen verschiedenster Art schafft, und beides gehört unzertrennlich zusammen. Vgl. Gunkel, «Die Wirkungen des Heiligen Geistes».

² Wieviel Bedeutung der biblischen Lehre von den leiblichen Kräften zukommt, die Delitzsch a. a. O. entwickelt, bleibe dahingestellt; es scheint mir, daß sich hier theosophische Spekulation mit echt biblischer Einsicht vermischt.

³ Das gilt unbeschadet dessen, was oben (Anm. zu S. 356) über die Persontotalität gesagt wurde. Ontologisch ist der Mensch eine Einheit, phänomenologisch sind Geist und Natur, bzw. Geist und Leib streng zu unterscheiden.

ist der Leib vom Geist her als eine Modifikation oder Emanation zu begreifen. Gott, der Schöpfer, nahm einen Erdkloß vom Ackerboden und formte daraus den Menschenleib, dem er Geist einhauchte und ihn so zu einem lebendigen Personwesen bildete¹. In dieser kindlich primitiven Anschauungsform ist eine vierfache Wahrheit ausgesprochen: daß Leib und Geist in gleicher Weise zum Wesen des Menschen gehören, daß keines aus dem anderen abzuleiten sei, daß der Geist «von oben» und der Leib «von unten» sei und – und das ist jetzt das Wichtigste: daß sie beide füreinander bestimmt und in bestimmter Weise einander zugeordnet sind.

Der Leib ist das Mittel, durch das der Mensch mit der Welt verkehrt, durch das er mit ihr verbunden, in sie eingeordnet und von ihr bedingt ist. Darum ist der Leib die massivste Manifestation der Kreatürlichkeit des Menschen. Was einen Leib hat, ist auf alle Fälle nicht Gott, ist – was immer es sonst sein mag – endliche Kreatur, an diesem Punkt der zeit-räumlichen Welt lokalisiert, hier und nicht dort, jetzt und nicht dann, bestimmt durch seine «Umgebung», sowohl im zeit-räumlichen wie im kausalen Sinn. Der Mensch ist Produkt, Gebilde des Naturprozesses und zugleich ein Stück oder Moment von ihm. Der Leib ist darum nicht bloß Mittel des Verkehrs von und zur Welt hin, Ausdrucksmittel des Geistes in der Welt, Empfangsorgan des Geistes für die Außenwelt; sondern der Leib ist zugleich Begrenzung sowohl des Menschen gegenüber Gott als auch der einzelnen Menschen untereinander. Vielleicht gäbe es auch kreatürliche Grenze ohne Leiblichkeit, der Leib jedenfalls ist die unübersehbare, die massiv sich aufdrängende Grenze. Darum ist er auch das, was der Gott gleich sein wollende Mensch möglichst abstoßen, von sich werfen, als nicht zu ihm gehörig behandeln will; darum gibt es umgekehrt in der Bibel, wo das Gott gleich sein Wollen die eigentliche Sünde ist, keine Geringschätzung oder Verächtlichmachung der Leiblichkeit. Die Leibfeindlichkeit, die viele seit Nietzsche für ein Merkmal des Christentums ansehen, ist aus dem spätantiken Hellenismus in die Kirche eingedrungen und dem biblischen Denken völlig fremd², so fremd, daß sich der biblische Mensch auch noch das ewige Leben als ein leibliches Leben denkt, zu dem hin die «Auf-

¹ 1. Mos. 2, 7.

² Die Anschauung vom Leib als Kerker der Seele ist auch Paulus völlig fremd. Auch er

erstehung des Fleisches» führt. So «materialistisch» ist das christliche Denken darum, weil ihm der Leib so gut wie der Geist Gottes gute Schöpfung ist, wenngleich er das ist, was die Seinsweise des Geschöpfes von der Seinsweise des Schöpfers in alle Ewigkeit unterscheiden soll.

3. THEORIEN ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON LEIB UND SEELE

Das Ineinander von Leib und Seele, das *vinculum substantiale* (Leibniz), wird uns ewig ein unlösbares Rätsel bleiben. Es durchschauen hieße wie Gott sein. Die Nichtdurchschaubarkeit dieser seiner Konstitution ist mit der Kreatürlichkeit des menschlichen Seins gegeben. Darum sind alle Theorien über das Verhältnis von Leib und Seele, die bis jetzt aufgestellt worden sind, untauglich, das Rätsel zu lösen. Sie reichen, je eine für sich, gerade dazu hin, auf eine besondere Seite dieses Verhältnisses hinzuweisen. Die *materialistische* Leugnung der Selbständigkeit des Geistes weist auf die Tatsache hin, daß das Leibliche neben dem Geistigen ein selbständiges Sein ist, und auf die andere, daß das Leibliche das Geistige, daß das Materielle das Seelische und das organisch Funktionelle «fundiert». Der Mensch, in der Tat «der Mensch» und nicht bloß sein Leib, besteht aus Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff, Kalk, Phosphor usw. Der Mensch, nicht bloß sein Leib, wiegt soundso viel Kilogramm und hat ein wasserverdrängendes Volumen von soundso viel Kubikdezimeter. Das Physisch-Materielle ist nicht nur ein Kasten oder Gestell, in dem oder an dem der eigentliche Mensch sich findet, sondern das Materielle reicht bis ins Zentral-Geistige hinein. Wie tief und wie fein dieser Zusammenhang des Geistigen mit dem Chemisch-Physischen ist, zeigt uns heute in neuer Weise die Hormonenlehre. Diese quantitativ so minimalen, erst seit wenig Jahren genauer erforschten, chemisch hochkomplizierten Bestandteile unseres materiellen Leibes bestimmen nicht nur das seelische, sondern auch das geistige Leben ebenso sehr wie das rein physische. Die Entfernung der Geschlechtsdrüsen – also der Sexualhormone – aus dem Gesamthaushalt des Organismus verändert nicht nur das sexuelle, sondern auch das

kennt einen Kerker des Menschen; aber dieser ist – das Gesetz (Gal. 3, 23), eine Art göttliche Schutzhaft für den sündigen Menschen.

ganze geistige Leben eines Mannes oder einer Frau. Der Versuch, das ganze geistige Wesen von hier aus als eine rein chemische Angelegenheit zu erklären, drängt sich zwangsläufig auf und wird sich immer wieder aufdrängen. Er wird aber ebenso sicher immer wieder an der Eigenart der geistigen Vorgänge, die einen Dimensionenreichtum haben, von der die Physik und Chemie keine Ahnung haben, scheitern. Nicht-räumliches kann nie aus Räumlichem erklärt werden, so nahe auch die Beziehungen zwischen beiden sein mögen. Der Materialismus als Gesamtanschauung der menschlichen Existenz ist die nächstliegende, aber auch kürzeste Sackgasse, in die menschliches Deuten sich verlieren kann.

Der *Idealismus* geht den umgekehrten und scheinbar verheißungsvolleren Weg: das Leiblich-Materielle als degradiertes, vermindertes geistiges Sein oder gar als bloße Illusion, der der Geist verfällt, zu verstehen. Bietet nicht gerade die neueste Entwicklung der Physik zu diesem kühneren Deutungsversuch die besten Unterlagen? Wenn Energie, nicht Substanz, das letzte Wort der Physik ist, wenn schwere Masse und träge Masse Ausdrücke einer und derselben Tatsache sind, wenn Elektrizität oder etwas ihr Analoges das letzte auffindbare Element der physikalischen Wirklichkeit ist – hat dann nicht Leibniz gegen allen Materialismus recht bekommen, der das sogenannte stoffliche Atom als geistesärmste und darum freiheitsärmste, spontaneitätsärmste, aber immerhin geistige Monade auffaßte?¹ Hat dann nicht Plotin recht, der das ganze Reich des Seienden als eine Hierarchie ab- und zunehmender Geistigkeit darstellte, deren einer, positiver Pol die reine Geistigkeit der Gottheit, deren anderer, negativer Pol der leere Raum sein müßten? Materialität und Geistigkeit wären also bloß relative Begriffe, entgegengesetzte *termini* einer kontinuierlichen Stufenreihe, wobei allerdings nur das Geistige das Wirkliche, die Ungeistigkeit aber einfach ein Minuskoeffizient der Wirklichkeit wäre.

Es ist klar, daß von hier aus eine Wertschätzung der Leiblichkeit nicht möglich ist. Aber es zeigt sich, daß diese Theorie immer wieder an der unverrückbaren Grenze zwischen materieller und seelisch-geistiger Gegebenheit zu Fall kommt. Diese «verminderte Geistigkeit», die wir Materie nennen, existiert jedenfalls in ihrer eigentümlichen un-

¹ Vgl. Medicus, «Die Freiheit des Willens und ihre Grenze»; Eddington, «The nature of the physical world», S. 293 ff.

aufhebbaren Wirkungseigenart. Sie existiert als stoffliche Leiblichkeit des Menschen, die sich nie und nimmer in unstoffliche Aktualität auflösen läßt. Wie immer wir den Leib deuten: er ist da als ein Anderes-als-der-Geist, als ein ihm fremdes, undurchdringliches, nicht denkend zu bewältigendes Sein.

Die dritte Haupttheorie, der *psychophysische Parallelismus* – in der Regel mit einer pantheistischen Weltanschauung verbunden – geht aus von der Tatsache, daß das Leibliche immer im Geistigen seine Entsprechung hat und umgekehrt, also von der beidseitigen Vertretung der materiellen und geistigen Vorgänge. Das Paradigma ist für ihn die Physiognomik und das Kunstwerk: Geist, der in einem Materiellen erscheint, Materielles, das Geistiges ausdrückt, sichtbare Seele und beseelte Materie. Ist nicht am Ende alles Sein physiognomisch, das heißt seelisch und materiell zugleich, so daß jedem seelischen ein materieller und jedem materiellen ein seelischer Vorgang entspricht?¹ Das stärkste Argument für diese Theorie ist ein negatives: die Unmöglichkeit, sich die Einwirkung des Unräumlichen auf das Räumliche oder des Räumlichen auf das Unräumliche zu denken. Wie soll Geist auf Materie wirken? Wie soll er das anstellen, da das Wirken auf Materie ja immer nur selbst materieller Art sein kann? Kann etwas anderes als etwas Anstoßendes auf einen Massenteil wirken, und was könnte das Anstoßende anderes sein als ein Anliegendes, also selbst Materielles? Und umgekehrt: wie sollte ein räumlicher Massenteil auf ein Unräumliches, zum Beispiel einen Gedanken einwirken? Wie sollte die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überbrückt werden können?² Immerhin sind diese Argumente heute, im Zeitalter der Wellenphysik nicht mehr so überzeugend wie im Zeitalter der klassischen Atomphysik, und die unmittelbare tägliche Beobachtung der – zwar unverständlichen – gegenseitigen Wechselwirkung läßt immer wieder die vierte Anschauung, die *commonsense-Theorie der Wechselwirkung* zuletzt die Oberhand gewinnen.

¹ Vgl. das Kapitel «The sacramental Universe» in den bedeutenden «Gifford-lectures» des Erzbischofs von York, W. Temple, «Nature, Man and God», S. 473 ff.

² Über das Problem Leib und Seele besteht eine unermeßliche Literatur. Vgl. Busse, «Geist und Körper, Seele und Leib» und den Artikel «Leib und Seele» von Titius in «Religion in Geschichte und Gegenwart»², III, Sp. 1545 ff., mit reicher Literaturangabe. Die Bibel lehrt darüber das, was sich aus der Idee der Personalität von selbst ergibt: das völlige Ineinander des Leiblichen, Seelischen und Geistigen.

Auf eine unbegreifliche Weise wirkt der Geist auf den materiellen Leib und durch ihn auf die materielle Welt überhaupt und umgekehrt die Dingwelt durch den Leib auf den Geist. Das einfachste Beispiel für das erste ist die willkürliche Muskelbewegung, für das zweite die Sinneswahrnehmung. Der Geist gebietet dem Arm, sich soundso zu heben; die Welt drängt dem Geist dies oder das zu Sehende oder zu Hörende auf. Der gesunde Menschenverstand wird immer wieder zu diesem theoretisch unbefriedigendsten, aber dem Tatbestand am besten gerechtwerdenden Deutungsschema zurückkehren, obschon damit, selbstverständlich, das Rätsel keineswegs gelöst ist. Wohl aber ist dadurch, natürlicher als durch jede andere Hypothese, der doppelte Tatbestand, die beiderseitige Abhängigkeit, die die Erfahrung uns aufdrängt, zum Ausdruck gebracht. Wir schreiben einen Brief oder ein Buch nicht, weil uns so oder so die Nerven jucken, sondern weil unser Gedanke der schreibenden Hand diese und keine andere Bewegung aufnötigt, aus Sinn-Notwendigkeit. Und wir hören das Krachen des Donners, nicht weil wir in irgendeinem Sinnzusammenhang gerade für einen Donnerschlag Verwendung haben, sondern weil das kontingente Geschehen draußen in der materiellen Welt durch die Pforte unseres Sinnesapparates den Gang unseres Denkens unterbrechend, den Sinnzusammenhang störend, in unsern Geist eindringt. Wie das zugeht, wissen wir nicht – *ignoramus ignorabimus!*¹ Alle Verfeinerungen der Vorgangsbilder hüben und drüben haben den Graben zwischen drinnen und draußen nicht um die Breite eines Lichtstrahls verkleinert. Es bleibt der garstige Graben, der Subjekt und Objekt trennt.

Dagegen ist in anderem Sinne eine gewisse Annäherung geschehen. Wir haben, nach einem Zeitalter äußerster mechanistischer Anstrengungen, den unmechanischen Charakter des Organismus vielleicht deutlicher als je wieder erkannt und haben anderseits Spuren organischer Ganzheit auch im scheinbar Unorganischen, nämlich im Atom selbst festzustellen gelernt. Der menschliche Organismus ist, wie jeder andere, nicht mechanisch aus Stücken zusammensetzbar, sondern er ist ein funktionelles Ganze, und zwar im Unterschied zur Maschine ein le-

¹ Vgl. zu Du Bois-Reymonds berühmtem «*Ignoramus ignorabimus*» die «Geschichte des Materialismus» von F. A. Lange, Bd. II, S. 196 ff., Ausführungen, die jetzt noch volle Gültigkeit haben.

bendiges funktionelles Ganze, wo grundsätzlich jeder Teil das Ganze ist und vertritt. Jede menschliche Zelle¹, ja jedes Chromosom, jedes Zellkernteilchen hat speziell menschliche Artung. Das Ganze ist in jedem Teil präsent, was sich, wenigstens auf niederen Stufen, in einer fast grenzenlosen Regenerationsfähigkeit der einzelnen Organe ausdrückt. Das Wunder des Ganzen ist also nicht durch den Aufbau aus – an sich unganzzheitlichen – Teilstücken zu erklären, sondern jedes Teilstück, jedes Protoplasmateilchen enthält schon irgendwie die Formeinheit des Ganzen in sich. Im übrigen wollen wir uns hier nicht allzu sehr mit Anschauungen identifizieren, die der wissenschaftlichen Kritik noch immer offen stehen. Wir werden aber, von einer christlichen Personlehre aus, niemals einer maschinenhaften Auffassung des menschlichen Leibes das Wort reden können. Die vom Menschen erdachte und vom Menschen durchschaubare Maschine ist nicht hinreichend, um das göttliche Schöpfungswunder des lebendigen Leibes zu erklären. Ja, es scheint heute so, daß die mechanistische Auffassung nicht einmal mehr im Gebiet der Physik ihren Boden behaupten könne. So viel ist jedenfalls gewiß: daß auch das rein materielle Geschehen heute viel rätselhafter aussieht als zur Zeit Demokrits oder zur Zeit der großen Metaphysiker am Beginn der Neuzeit.

4. DER SCHÖPFUNGSSINN DES LEIBES

Es wäre die Aufgabe einer christlichen Ontologie, die verschiedenen Seinsbereiche nach ihrem besonderen Schöpfungsgeheimnis, nach der besonderen Art der göttlichen Gegenwart in ihnen, soweit das uns möglich ist, vom Glauben aus, aber zugleich in ständiger Berücksichtigung der Erfahrung zu untersuchen. Wir haben uns auf den einen obersten und innersten Kreis beschränkt: das menschliche Personsein. Wir haben den zweiten Kreis, das geistige Sein nur indirekt theologisch beleuchtet und haben ganz darauf verzichtet, das seelische, das organische oder gar das physisch-materielle Sein in seiner besonderen Gottbezogenheit zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen. Aber von allem Sein gilt, wenn auch je in anderer Weise, daß Gottes Allmacht, Gottes Wir-

¹ Vgl. die verblüffenden Resultate der Experimente von Driesch am Seeigellei. Titius, a. a. O., S. 468 f.; Bavink, a. a. O., S. 328 f.

ken in ihm gegenwärtig ist¹. Auch im Sein des Atoms stoßen wir irgendwie noch auf das Geheimnis der göttlichen Allmacht und Allgegenwart. Darum, weil es schlechterdings kein Seiendes außerhalb Gottes gibt, darum gibt es kein geheimnisloses Sein, darum steckt hinter jedem Sein, auch hinter dem eines simplen Wasserstoffatoms oder Elektrons, noch das ganze Geheimnis der göttlichen Allmacht. «Vor mir und hinter mir umgibst du mich².» Der Widerstand, den meinem Fuß ein einfältiger Kieselstein entgegensetzt, ist, letzten Endes, ein Widerstand, den mir Gottes Wille entgegensetzt. Wie viel mehr ist die geheimnisvolle Kraft, die den Organismus meines Leibes gestaltet und seine Teile zum Ganzen verbindet, Kraft aus Gottes Allmacht.

Der Sinn des Leibes ist gottgegebene Möglichkeit, *Geist auszudrücken und Willen zu verwirklichen*. Das muß ein völlig Gelähmter am besten wissen, der ohne jegliche Möglichkeit ist, sich in der Welt kundzugeben und in ihr Geschehen irgendwie einzugreifen. Es wäre zwar nicht richtig, zu sagen, daß er zur reinen *Passivität* verurteilt sei – denn er könnte ja einen ungeheuer tätigen Geist haben –, aber er ist allerdings zur völligen *Wirkungslosigkeit* verurteilt. Der Konnex zwischen ihm und der Welt ist zerrissen, weil die Bewegungsverbindung zwischen seinem Geist und seinem Leib, das motorische Nervensystem gestört ist. Daß ich meiner Hand, meinem Fuß, meiner Zunge «befehlen» kann, sich soundso zu bewegen und nicht zu bewegen, so daß ein Zeichen meines Geistes oder eine von mir gewollte Veränderung der Welt entsteht, das ist das große Geschenk, das wir, als unbegreifliches Wunder, aus der Hand des Schöpfers empfangen. Wohl ist unser Geist der eigentliche Quell des Schöpferischen in uns; aber ohne den Leib wird das geistig geschaute Werk nicht wirklich, es bleibt bloß Gedanke, ununterschieden von bloßer Phantasie. Werk und Tat geschehen zwar vom Geist aus, aber – unter Vermittlung des Seelischen – durch den Leib.

Es wäre seltsam, wenn ausgerechnet eine christliche Anthropologie nicht hinweisen dürfte auf die besondere, dem Reichtum des Geistes entsprechende Ausstattung des menschlichen Leibes. Die heutige For-

¹ Calvin: *Fateor quidem pie hoc posse dici, modo a pio animo profisciscatur, Naturam esse Deum*; aber er erkennt sofort die Gefährlichkeit dieser Lehre: *Potius Natura sit ordo a Deo praescriptus* («Institutio», I, 5, 5). Ähnlich Luthers «Alle Kreaturen sind Gottes Larven» (WA. 40, I, 174).

² Ps. 139, 5.

schung sieht – um hier noch von allen Abstammungsfragen zu schweigen¹ – wieder viel unbefangener als die der vorigen Generation die *Eigentümlichkeit des menschlichen Organismus* gegenüber dem tierischen. Was bedeutet nicht allein schon die nur dem Menschen eigentümliche Greifhand mit entgegengesetztem Daumen, was der dem Menschen allein eigene Stützfuß, der den aufrechten Gang ermöglicht, vor allem aber die ungeheure Entwicklung des Zentralnervensystems und des Großhirns, auf der physiologisch die Möglichkeit der geistigen Tätigkeit beruht! Die Physis des Menschen ist in einer wunderbaren Weise auf sein personal-geistiges Sein angelegt, wie sie umgekehrt auch dessen Ausdruck ist. Es mag hier wenigstens angemerkt werden, daß der menschliche Organismus von allen Säugetierorganismen der in biologischer Hinsicht am wenigsten einseitig spezialisierte, also an Möglichkeiten reichste ist². Das alles sind Tatsachen, die in der Schau des Glaubens wahrhaftig nicht bedeutungslos sind, so gewiß sie nicht hinreichen würden, diesen Glauben zu begründen oder gar ihm als Beweis zu dienen. Auch im Organismus, in der Leiblichkeit des Menschen, ist seine Sonderstellung, seine besondere Bestimmung vordeutend angelegt. Wieviel mehr gilt das für die psychischen Mechanismen, die seinem geistigen Leben zur Unterlage und zum unmittelbaren Material dienen.

Und doch sehen wir auch hier die Wirkungen des Risses, der durch das ganze Menschenwesen hindurchgeht. Ja, sie sind auch hier und gerade hier so deutlich wahrnehmbar, daß der menschliche Verstand immer wieder darauf verfallen ist, den Dualismus von Leib und Geist als Grund und Ausgangspunkt all der Gegensätze anzusehen, die dem Menschen als Gegebenheiten seiner Erfahrung zu schaffen machen. Durch die Sünde haben wir alle einen Leib, der dem Geist nicht willig gehorcht, der seine eigene Gesetzmäßigkeit zu haben scheint, die sich um den Sinn des Geistigen nicht kümmert. Und wir haben einen Geist, der über den Leib oft keine Macht zu haben scheint, sondern gerade in der Sphäre des Leiblichen seine Machtlosigkeit reichlich erlebt. Innerhalb jener fundamentalen ursprünglichen Aufeinanderbezogenheit von Leib

¹ Siehe 3. Kapitel (S. 27 ff.).

² So Dacqué, «Urwelt, Sage und Menschheit», S. 64. Dazu Rüfner, «Die Natur und der Mensch in ihr», S. 75 f.

und Seele gibt es dieses Auseinander, Nebeneinander und *Widereinander von Leib und Seele*, von Leiblichkeit und Geistigkeit, die uns so viel Not schaffen. Wir sehen unsern Geist den Zufälligkeiten der leiblichen Struktur und der leiblichen Funktionen ausgesetzt und seine «freie schöpferische» Tätigkeit von der nicht tadellosen Sekretion einer Drüse gehemmt. Wir sehen unser Gemüt den Störungen des Herzmuskels, der Lebersekretion und Darmtätigkeit preisgegeben. Wir sehen vor allem all jene Tatsachen, die uns dazu veranlassen können – fälschlicherweise –, den Leib für alle sittliche Unordnung im Leben verantwortlich zu machen: den übermäßigen Trieb nach Lust verschiedener Art, eine Gefräßigkeit, eine sinnlich-sexuelle Unersättlichkeit, mindestens im Sinn beständiger Sucht nach Abwechslung, wie sie kein Tier kennt. Wer verstünde es nicht, wenn Plato im «Phädon»¹ die Anschauung vertritt, wenn der Geist diesen leidigen Partner, den Leib, los wäre, könnte und würde er sich ungestört der Betrachtung der Ideen, des ewig Wahren, Schönen und Guten hingeben?

Und doch ist das ein Trug! Wir sagen wohl, der Leib mache uns zu schaffen, in Wirklichkeit aber ist es der Geist, der dem Leib zu schaffen macht. Denn diese *Desintegration geht vom Geist und nicht vom Leib aus*. Die Sünde kommt nicht aus dem leiblichen Trieb in den Geist hinein, sondern sie kommt aus dem Geist in den leiblichen Trieb hinein. Wiederum ist jene These, daß der Geist der eigentliche Widersacher und Störefried sei, richtig. Nur liegt das nicht daran, daß ein konstitutioneller Gegensatz von Geist und Leib vorliegt – als ob es zum Wesen des Geistes gehörte, die leiblichen Funktionen zu stören –, sondern daran, daß der Geist seine gottgegebene Bestimmung nicht festhält, sondern sich selbst, neben-aus, eine Bestimmung gibt. Die vom Schöpfer eingerichtete «prästabilisierte Harmonie» des Leiblichen und Geistigen wird durch die falsche Selbstbestimmung des Geistes gestört, und dadurch wird die leibliche Funktion selbst desintegriert. Diese Störung ist freilich nicht bloß als individuelles Faktum aufzufassen, als ob jeder Einzelne selbst und allein für die relative Desintegration seines Organismus verantwortlich wäre. Hier, wenn irgendwo, stoßen wir vielmehr auf den generellen Zusammenhang, auf die Tatsache der Erbsünde im massivsten Sinne des Wortes.

¹ Plato, 64 E, 67 A.

Das Problem der *Vererbung* steht heute im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Forschung¹, und man darf wohl, trotz allem Hypothetischen, das sich auch und gerade in dieser ziemlich neuen Wissenschaft findet, doch von bestimmten neuen Erkenntnissen sprechen, über die frühere Generationen nicht verfügten. Insbesondere haben die Mendelschen Gesetze, die aus unzähligen methodisch durchgeführten Versuchen rein induktiv gefunden wurden, und andererseits die mit Hilfe des Mikroskopes durchgeführte Chromosomenforschung viel Licht in dieses vorher sehr dunkle Gebiet gebracht. Die christliche Theologie hat kein Recht, sich über das hinwegzusetzen, was hier gefunden worden ist. Das Resultat der Forschung bestätigt aber bloß – wenn auch nur in den allerallgemeinsten Zügen – das, was die biblische Anschauung lehrt: die ungemeine Wichtigkeit des Erbfaktors bei der Bestimmung der menschlichen Individualität. Was die moderne Erbforschung etwa auf Grund der Untersuchungen über eineiige Zwillinge vom «Verbrechen als Schicksal» lehrt², mutet an wie eine wissenschaftliche Paraphrase zum Biblischen: «der da heimsucht der Väter Missetat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied»³. Dasselbe haben frühere Untersuchungen über die Deszendenz von Trinkern mit erschreckender Eindeutigkeit ergeben.

Und doch wäre es, wie wir schon früher ausführten, falsch, daraus deterministische Schlüsse zu ziehen. Es darf nicht übersehen werden, daß jenes Bibelwort vom dritten und vierten Glied den Nachsatz hat: «derer, die mich hassen». Das physisch Vererbte ist *nicht schlechtweg determinierend*, sondern prädisponierend; die Individualität – auch die moralische Individualität – ist nur die eine Seite des Charakters. Sie hebt, solange der Mensch noch Mensch ist, das Sein-in-Entscheidung nicht auf. Charakterdispositionen können vererbt werden, niemals der Charakter selbst. Handelt es sich um physische Vererbung durch Übertragung von Keimanlagen vermöge der Zeugung, so ist – auch auf Grund der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis – die Determination keine unbedingte, sondern immer nur eine sehr bedingte, das heißt eine, die das Moment der Freiheit durchaus nicht ausschließt. Sofern das *peccatum originis* – wie die klassische Kirchenlehre es tut – direkt mit der Ver-

¹ Über den Stand der naturwissenschaftlichen Vererbungslehre berichtet sehr eingehend Titius, a. a. O., S. 483 ff. ² Bavink, a. a. O., S. 348 ff. ³ 2. Mos. 20, 5.

erbung in Zusammenhang gebracht wird, ist ihr gegenüber die Zwinglische Milderung mehr im Recht als die streng orthodoxe Fassung¹. Es gibt der Erbanlage gegenüber ebenso Freiheit, als es Determiniertheit durch sie gibt. Keiner wird geboren als einer, der ein Alkoholiker werden muß, sondern nur als einer, für den der Alkoholismus eine besondere Versuchung sein wird. Die Unentrinnbarkeit des *peccatum originis* liegt auf einer anderen Ebene als die empirisch nachweisbare Vererbung von Eigenschaften, so gewiß diese ein bedeutsamer Hinweis auf jene ist.

Aber auch an der positiven Gegenprobe fehlt es nicht, auch wenn sie aus den eben genannten Gründen niemals den Zusammenhang von Sünde und leiblicher Unordnung durchsichtig zu machen imstande ist. Wir sehen, wie durch die Neubegründung der personalen Existenz im Sinn des Schöpferwillens durch den Glauben nicht nur geistige, sondern sogar *leibliche Unordnung verschwindet*, wie auch da Auseinandergeratenes sich wieder zusammenfindet, wie wenigstens ein Anfang jener vom Schöpfer gemeinten Harmonie von Leib und Seele wiederkehrt wie der glaubende Mensch in ganz anderer Weise auch Herr seiner Gelüste ist als der Nichtglaubende – all jene Erfahrungen, die Paulus in den kühnen Satz faßte: «Haltet euch dafür, daß ihr der Sünde abgestorben seid².» Die Eigengesetzlichkeit des leiblichen Begehrens, die für den «natürlichen Menschen» in der Regel unüberwindlich ist, wird dem Glauben überwindbar, nachdem die viel tiefer liegende Sünde, die falsche Selbständigkeit und das Mißtrauen Gott gegenüber, überwunden ist³.

Damit soll aber nicht die Meinung ausgesprochen werden, daß nur durch den Glauben der menschliche Geist Macht habe über den wild gewordenen, sinnlich-autonom gewordenen Trieb. Gerade dieses Stück Ethik ist auch dem rationalen Moralisten, dem stoischen Weisen

¹ Zwingli basiert seine Lehre, wie demnächst eine Zürcher Dissertation nachweisen wird, auf eine von den kirchlichen Traditionen befreite Exegese von Röm. 5, 12 ff., die zweifellos dem heutigen Stand der Exegese näherkommt als die augustinische Erbsündenlehre. Seinem Erb-«Prästen» entspricht der paulinische *θύνατος*. Der Gedanke der Erb-Schuld ist aus der Bibel ebensowenig sicher zu belegen wie der einer vererbten Sünde. Siehe oben S.121¹.

² Röm. 6, 11.

³ Daß die Kirche mit der Heilkraft des Heiligen Geistes zu wenig rechnet, sollten wir uns von den beiden Blumhardt für immer gesagt sein lassen; das ist auch eine Schranke der reformatorischen Lehre vom neuen Leben. Vgl. dazu Ellweins lehrreiche synoptische Darstellung der Lehren der Humanisten und Reformatoren, «Vom neuen Leben».

zugänglich. Seine Unabhängigkeit von den Begehungen seiner triebhaften Natur und seine Herrschaft über den Leib ist gerade das, worin er – vermeintlich – die Göttlichkeit seines Geistes erlebt und worauf seine ganze Ethik der Selbsterlösung aufgebaut ist¹. Es gibt leibliche Schwierigkeiten, es gibt eine «Fleischlichkeit», von der auch der Mensch, der vom Gott Jesu Christi nichts weiß, frei werden kann, wie es umgekehrt leibliche Störung gibt, mit der auch kein christlicher Glaube fertig wird. Wir bewegen uns hier in der Sphäre des Relativen und der Übergänge, zugleich in der Sphäre, wo das individuelle und das Menschheitsschicksal unauflöslich miteinander verkoppelt sind.

5. NATUR UND SCHÖPFUNG

Darum erfährt hier auch der Begriff des «Natürlichen» eine besondere Inhaltsbestimmung. *Naturalia non sunt turpia*, sagt nicht nur die zynische, sondern auch die stoische Moral². Die Frage ist nur, was *naturalia* sind. Wenn wir unter Natur unsere jetzige Physis verstehen, so ist der Satz vom christlichen Glauben aus zweifellos falsch, darum, weil die Natur selbst von der Unnatur, vom Widerspruch, der aus dem Geist kommt, in Verwirrung gebracht, gestört ist. Unsere Natur ist «unnatürlich» geworden. Nicht die Kultur an sich, aber *unsere* Kultur, nicht der Geist an sich, aber *unser* Geist hat sich an der Natur versündigt und uns alle «unnatürlich» gemacht. Ein wenig pervers ist jeder Kulturmensch, und mit jedem Schritt weiter ins Geistige hinein ist – so, wie wir nun einmal sind – auch eine gewisse Steigerung der Unnatur verbunden. Auch die Geistigkeit des glaubenden Menschen macht darin, weil es die Geistigkeit eines als Sünder glaubenden Menschen ist, keine völlige Ausnahme, obschon der rechte Glaube grundsätzlich auch die rechte Einstellung zum Leiblichen mit sich führt. Was uns, in unserem Natursein so verbildeten Menschen natürlich scheint, ist wahrhaftig nicht immer göttliche Schöpfungsordnung und -güte, sondern oft genug

¹ Von entscheidender Wichtigkeit ist in aller stoischen Morallehre der Begriff des Fortschrittes, der dahin zu verstehen ist, «daß die Stoiker die Möglichkeit sittlicher Vollkommenheit in der Theorie nie geleugnet haben, sondern überzeugt waren, daß dieselbe von einzelnen Menschen ... erreicht worden sei und prinzipiell von jedem erreicht werden könne». D. Bonhoeffer, «Die Ethik Epictets», S. 148.

² Über die Annäherung der späteren Stoa an den Zynismus vgl. Zeller, a. a. O., IV, S. 751.

barste Naturwidrigkeit. Die Geschichte frommer, so gut wie diejenige säkularer Bewegungen bietet dafür Beispiele genug. In was für perverse Unnatur hat die «Befreiung der Natur» in der Renaissance und Aufklärungszeit hineingeführt, in was für Schöpfungswidrigkeit aber auch manche sonst zweifellos christliche Glaubensbewegung! Was das wahrhaft Natürliche sei, ist wohl ebenso schwer zu finden wie, was das wahrhaft Geistliche oder Geistige sei. Gottgeschaffene Natur und physische Gegebenheit zu verwechseln, kann nur dem einfallen, der von dem Reiß, der durch die ganze Schöpfung geht, nichts weiß.

Darum müssen wir behutsam sein, wenn wir das physisch Gegebene, zum Beispiel den leiblichen Organismus, und die Schöpfung Gottes miteinander in Beziehung setzen, dürfen es aber keinesfalls unterlassen, dies zu tun. Denn Gott will in seinen Werken der Schöpfung, namentlich auch in denen seiner Menschenschöpfung, gepriesen sein. Vor lauter Wichtignehmen der Sünde ihm dieses Lob aus der Schöpfung verweigern und behaupten, es sei von seinem Schöpfungswerk auch für uns, die wir aus seiner Offenbarung seinen Willen kennen, nichts zu entdecken, ist eine seltsame Bibeltreue¹. Sie dürfte viel mehr mit dem typisch modernen Agnostizismus als mit dem christlichen Glauben und der Bibel zu tun haben. Wird doch auch der Begriff der Sünde schließlich völlig abstrakt und damit inhaltslos, wenn wir Sünde nicht mehr an der Schöpfungsordnung messen und auf inhaltliche Bestimmung beider verzichten. Die Bibel jedenfalls gibt uns das gegenteilige Beispiel. Gewisse Dinge nennt sie «gegen die Natur»² und stempelt sie damit ohne weiteres als widergöttlich. In diesem Sinn gilt in der Tat das stoische «*naturalia non turpia*», nur daß eben hier ein vom Offenbarungsglauben aus bestimmter und darum immer an der Schöpfung orientierter Naturbegriff gebraucht wird, der sich wohl zur ethischen Normierung eignet³.

¹ Wie wenig man sich darin auf die Reformatoren berufen darf – trotz Luthers Äußerungen über den «Madensack» – möge Calvin selbst sagen: Trotz der sündigen Verderbnis ist der Mensch *eximium quoddam inter alias creaturas divinae sapientiae, justitiae et bonitatis specimen: ut merito a veteribus dictus sit μικρόκοσμος* (opp. 23, 25). Trotz der Sünde *manere adhuc aliquid residuum, ut praestet non parva dignitate homo* (Ebenda, S. 147).

² Röm. 1, 26 f. Dazu Röm. 2, 14.

³ Ein Beispiel, wie wenig man den Begriff der Schöpfungsordnung in der Ethik der Ehe zum Beispiel entbehren kann, gibt Thurneysens treffliches Votum zur Frage der Geburtenverhütung in den «Mitteilungen des Schweizerischen Pfarrervereins».

Damit kommen wir auf das Zentrum der biblischen Lehre vom Menschen, auf den Begriff der Gottebenbildlichkeit zurück. Die Exegeten von 1. Mose. 1, 26f. haben sich seit vielen Jahrhunderten darüber gestritten, ob sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen nur auf seine Seele oder auch auf seinen Leib beziehe. Der rein geistige Gottesbegriff des Neuen Testaments schien die Frage im negativen Sinne zu entscheiden¹. In Wirklichkeit ist diese negative Entscheidung nicht dem realistisch-biblischen, sondern dem abstrakt-geistigen griechischen Denken zu danken. In der Tat, der Mensch in seiner geistleiblichen Totalität ist Gottesebenbild. Auch in seiner Leiblichkeit kommt etwas von der besonderen Bestimmung, die ihm der Schöpfer gegeben hat, zum Ausdruck. Der Mensch, der nicht wie andere Tiere am Boden kriecht, sondern erhobenen Hauptes, darum mit weitem Horizont, mit freiem Blick über die Erde geht, der Mensch, dessen ganze physische Beschaffenheit auf das geistige Personsein symbolisch hinweist und ihr werkzeuglich dient, ist «nach dem Bilde Gottes geschaffen», so gewiß wir Gott nicht, wie gewisse christliche Theosophen, eine Leiblichkeit zuschreiben wollen. *Auch der Leib* des Menschen bringt den «hierarchischen» Aufbau seines Wesens zum Ausdruck, und dieser ist einzig aus der *Gottebenbildlichkeit seines schöpfungsmäßigen Wesens* zu verstehen. Mag die Blutsverwandtschaft mit dem Affen eine ausgemachte Tatsache sein oder nicht – nicht diese Verwandtschaft, sondern im Gegenteil die völlige Andersheit des Menschen allen *zoa* gegenüber ist der erste und hauptsächlichste Eindruck, den uns auch das leibliche Bild eines gesunden Menschen macht². Man müßte den Menschen nur sehen, um zu wissen, daß dieses Wesen eine andere Artung und Bestimmung hat als jedes *animal*.

Zugleich aber ist die Leiblichkeit, die jetzt die unsere ist, unverkennbarer Ausdruck der Vergänglichkeit und des Todeswesens unserer sündigen Existenz. Die größte Abstraktion, die der griechische Geist voll-

¹ Die kirchliche Exegese ist im allgemeinen vom Bestreben geleitet, das Interesse vom körperlichen Verständnis der *imago* abzulenken, was angesichts der Unmöglichkeit einer körperlichen Vorstellung Gottes berechtigt ist, aber die symbolische Bedeutung des menschlichen Leibes verdunkelt, die zweifellos im Alten Testament mitgedacht ist (vgl. Eichrodt, a. a. O., S. 60).

² Heraklit: Der schönste Affe ist häßlich, verglichen mit der Gattung Mensch. Diels, Fr. 82.

zogen hat, um seine Menschenbegeisterung durchhalten zu können, ist das Wegsehen vom Tode. Diese herrlichen Leiber, die ihm Gegenstand göttlicher Verehrung waren, sind ja alle einmal zerfallen; der jugendliche Athlet, der dem Praxiteles Modell stand, ist vielleicht nach langem Siechtum als tief zur Erde gebeugter Greis gestorben. Es ist immer Geistlosigkeit, wenn man den einzelnen Moment des Lebens isoliert; es ist tiefsündige Geistlosigkeit, wenn man das Wunder des Leibes bedenkt, ohne den Schrecken des Todes und alles, was dem Sterben als seine Vorbereitung vorausgeht, dazuzudenken. Nicht umsonst ist das Bild eines Sterbenden das heilige Zeichen der Christenheit. Es ist kein schönes, aber ein wahres Bild. Der Mann der Schmerzen zeigt uns im Gegenbild, wie es jetzt mit der Gottebenbildlichkeit nicht nur unseres geistigen, sondern auch unseres leiblichen Lebens steht. Das Wort Tod bezeichnet die Endstation aller Menschenbahnen in dieser irdischen Wirklichkeit – und von ihr handeln wir; wo man nicht auf dieses Letzte hinausblickt, da sieht man die menschliche Wirklichkeit nicht, sondern statt ihrer eine – schönere – Abstraktion.

DAS WERDEN DES MENSCHEN UND DIE ENTWICKLUNGSLEHRE

I. DIE DREI FORMEN DES ENTWICKLUNGSGEDANKENS

Was dem modernen, namentlich dem naturwissenschaftlich geschulten Menschen das Verständnis der christlichen Anthropologie am meisten erschwert, ist ein Gedanke, der ihm mehr oder weniger zum Dogma und – was noch mehr ins Gewicht fällt – zur Denkgewohnheit geworden ist, nämlich die Meinung, daß alles, was ist, am besten aus seinem Werden begriffen werden könne. Dieses genetische Denken, früheren Epochen zum Teil ganz fremd, ist eines der charakteristischen Merkmale des modernen Geistes¹. Daß das genetische Postulat geradezu zum Axiom und Dogma geworden ist, ist nicht ohne Grund. In der Tat hat, namentlich auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, aber nicht nur dort, die Anwendung dieses Schlüssels viele verschlossene Türen der Erkenntnis geöffnet und eine ungeheure Bereicherung unseres Wissens mit sich gebracht. Die Kategorie des Werdens oder der Entwicklung hat sich darum in manchen Gebieten der Erkenntnis als die maßgebende durchgesetzt, so daß dort «etwas begreifen» und «etwas in seiner Genesis verstehen» identische Begriffe geworden sind. Der Geologe, der etwas von der Struktur der Erdoberfläche eines Landes oder Kontinentes «begrift», tut das, indem er «erklärt», durch was für Prozesse der Faltung und Verlagerung die heutige Struktur geworden ist. Der Mediziner erfaßt ein Krankheitsbild, indem er den Prozeß – etwa der Infektion –, durch den aus einem früheren der jetzige Zustand geworden ist, rekonstruiert. Das genetische Denken ist einer der großen Versuche, die Einheit des Seienden zu erfassen. Die Mächtigkeit dieses Ge-

¹ Der Entwicklungsgedanke ist freilich der Antike nicht überhaupt fremd; aber einerseits als methodisches Erklärungsprinzip, andererseits als Einordnung alles Geschehens in die Zeitreihe ist er weder Heraklit, noch Empedokles, noch Aristoteles bekannt. Er ist das Produkt der Säkularisation der christlichen Geschichtsschau. Vom Christentum her kommt die Idee einer gestreckten, ein-sinnigen Zeitreihe.

dankens, aus dem Werden das Seiende zu begreifen, zeigt sich unter anderem darin, daß er sich als unabhängig von den weltanschaulich metaphysischen Grundrichtungen erwiesen und in jeder von ihnen in charakteristischer Weise auszuprägen vermocht hat. Es gibt ebensowohl einen idealistischen als einen naturalistischen Entwicklungsgedanken, und auch die romantisch-pantheistische Denkrichtung hat ihn, gerade in der neuesten Zeit, in einer ihr eigentümlichen Form in sich aufgenommen.

Der naturalistische Evolutionismus versucht alles, was jetzt ist, als Produkt eines kausalen Prozesses zu begreifen, der vom Einfach-Elementaren als Urgegebenheit anhebend, durch die Wirksamkeit der physikalisch-chemischen Naturgesetze zur Herausbildung der heutigen Mannigfaltigkeit toter und lebendiger Körper geführt hat. Der idealistische Evolutionismus versteht in umgekehrter Reihenfolge das heute Seiende von seinem Werdeziel, teleologisch, als Entwicklung eines im Anfang latent wirksamen und vorhandenen Geistigen, als ein allmähliches Zu-sich-Kommen des Geistes. Der romantische Evolutionismus endlich versucht, dem allgemeinen Charakter des romantisch-pantheistischen Grundgedankens entsprechend, als Lehre von der *évolution créatrice*¹, durch die Einführung eines halb geistigen, halb naturhaften Gestaltungsprinzips dem Geheimnis der Wirklichkeit auf den Grund zu sehen.

Alle diese drei Ausprägungen des Entwicklungsgedankens sind nicht nur metaphysische Hypothesen, sondern sie haben sich als fruchtbare Arbeitsprinzipien erwiesen, und zwar jede von ihnen auf einem andern Gebiet, die erste vornehmlich auf dem Gebiet der Astrophysik, der Geologie und – in bestimmten Grenzen – der Biologie; die zweite auf dem Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens; die dritte ist im Begriff, auf dem Gebiet des Lebendigen dem rein Kausalen den Rang abzulaufen. Auf allen Gebieten hat man es je auch mit den beiden anderen versucht; aber mit weniger großem Erfolg; der kausale Evolutionismus hat im Gebiet der Geschichte nicht viel mehr geleistet als der idealistische auf dem der Naturforschung.

¹ Bergsons Idee der *évolution créatrice* geht auf Schelling zurück. Die Betonung des Zeitfaktors – der *durée réelle* – unterscheidet Bergsons Metaphysik von der neuplatonischen, mit der sie sonst viel Verwandtes hat.

Es versteht sich, daß der Mensch als Mikrokosmos, als Angehöriger beider – oder aller drei – Welten auch Gegenstand der drei evolutionistischen Erklärungsversuche geworden ist. Auch an ihm hat sich jede dieser drei Formen des Entwicklungsgedankens als fruchtbar, als zu wirklicher Erkenntnis führend erwiesen, und zwar ebensowohl in Anwendung auf den einzelnen Menschen in seinem individuellen Werden, wie auch auf die Menschheit als ganze. Was wir hier als Erkenntnis, was als Hypothese ansehen müssen, ist nicht allgemein zu sagen; wir werden uns vor beidem gleichermaßen hüten müssen: davor, wirkliche Erkenntnis als bloße Hypothese und bloße Hypothese als wirkliche Erkenntnis anzusehen.

2. HYPOTHESE UND ERKENNTNIS

Es ist wirkliche neue Erkenntnis und keineswegs bloß Hypothese – und zwar eine Erkenntnis, die für die christliche theologische Problematik durchaus nicht belanglos ist –, daß jeder Mensch aus einer männlichen Samen- und einer weiblichen Eizelle wird. Von dieser letzteren haben, wegen ihrer mikroskopischen Kleinheit, frühere Jahrhunderte nichts gewußt und daher die Rolle des Weibes bei der Erzeugung als eine lediglich passive, empfangend-hegende, aufgefaßt, was im Blick auf die Frage der Gleichwertigkeit der Geschlechter keinen kleinen Unterschied bedeutet¹. Wir kennen heute genau die einzelnen Phasen und Stadien der körperlichen Gestaltung, die der menschliche Embryo bis zur Geburt durchläuft, und vermögen diese Phasen unter den Aspekten der vergleichenden Anatomie in einer Weise zu würdigen, von denen frühere Geschlechter begreiflicherweise nichts ahnen konnten. Der Zusammenhang dieser individuellen Entwicklungsphasen mit den Etappen der Menschheitsentwicklung als ganzer ist jedem Wissenden offenkundig. Trotzdem wird man heute nicht mehr so zuversichtlich wie zu Haeckels Zeit von einem «biogenetischen Grundgesetz» sprechen, demzufolge jede individualgeschichtliche Entwicklungsphase ihre phylogenetische Entsprechung in der Weise hätte, daß die eine Entwicklungsreihe aus der andern zu rekonstruieren wäre.

¹ Daß diese Anschauung auch eine Voraussetzung für die altchristliche Anschauung von der jungfräulichen Geburt Jesu bildete, ist evident. Die Christusmutter ist rein passives Gefäß des göttlichen Geistsamens.

Aber schon die bloße Tatsache, daß es ebensogut eine stammesgeschichtliche Entwicklung der Menschheit gibt wie eine individualgeschichtliche und daß auch diese irgendwie beim Primitiv-Elementaren anfangen müsse, war an sich schon, ganz unabhängig davon, wie dieser Anfang und diese Entwicklungsreihe näher bestimmt wurde, eine Erkenntnis von revolutionärer Bedeutung in der Anthropologie – eine Erkenntnis, gegen die sich gerade die Vertreter der christlich-theologischen Lehre zunächst aufs heftigste zur Wehr setzten. Schien sie doch an den Grundlagen der biblisch-kirchlichen Anthropologie zu rütteln, an dem, was die Kirche seit alters her über den Urstand und über den Sündenfall gelehrt hatte. Wenn es sich so verhielte, wie der «Darwinismus» – das Wort im weitesten Sinne verstanden – lehrt: wo blieben da jene beiden, für das ganze christliche Dogma schlechterdings fundamentalen Lehren? Der Abwehrversuch der Kirche vollzog sich vermöge jener – an sich notwendigen – Unterscheidung von metaphysischer Hypothese und wissenschaftlicher Erkenntnis. Aber es konnte dem Kundigen je länger desto weniger verborgen bleiben, daß die Kirche bei diesem Kampf den kürzern zog¹. Was zunächst bloße Hypothese schien, verwandelte sich immer mehr in gesicherte Erkenntnis und machte die Unhaltbarkeit der biblischen Paradies- und Urstandshistorie von Tag zu Tag offenkundiger. Auch die Geschichtswissenschaft gesellte sich als Bundesgenosse zur Naturforschung; die Paläontologie oder Prähistorie konnte die «Hypothese» eines dem unseren, dem geschichtlichen Menschenleben vorangehenden, primitiv-ahistorischen zur unbezweifelbaren Gewißheit erheben. Zwei Tatsachen stehen heute unbedingt fest, die uns mit der überlieferten Form der theologischen Anthropologie in unversöhnlichen Konflikt bringen: der geschichtliche Mensch, mit dem allein die kirchliche Lehre rechnet, hat eine lange, viele Jahrtausende umspannende *Vorgeschichte*, und diese Vorgeschichte zeigt uns einen Menschen, der, je weiter unser Erkennen in die Ver-

¹ Ein Beispiel solcher Apologetik ist noch Zöcklers Buch «Die Lehre vom Urstand des Menschen». Die katholische Dogmatik geht jetzt noch auf diesem Geleise. Vgl. Bartmann, «Lehrbuch der Dogmatik», § 73. Ein Satz wie: «Das Alter der Menschheit wird jetzt auch von katholischen Theologen ... auf mindestens 10 000 Jahre angesetzt», zeigt deutlich die alte Apologetik – aber im Rückzugsgefecht. Dagegen ist die biblisch orientierte protestantische Dogmatik schon seit Schlatter und v. Oettingen von dieser apologetischen Tendenz ziemlich frei geworden.

gangenheit eindringt, dem heutigen um so unähnlicher ist, und zwar – das ist das Entscheidende: im Sinn der zunehmenden «Primitivität», das heißt der weniger deutlichen Differenzierung von der untermenschlichen Kreatur. Mit diesen Tatsachen muß sich die christliche Theologie abfinden so gut wie mit der kopernikanischen Umwälzung und der millionenfachen Vergrößerung des Raum- und Zeitbildes durch die neuere Astrophysik und Geologie. In diesem, nicht der Hypothese, sondern der gesicherten natur- und geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis entstammenden Entwicklungsbild hat die überlieferte kirchliche Anschauung vom zeitlichen Anfang des Menschengeschlechts keinen Raum mehr. Das ist ein Tatbestand, dem die an der Bibel orientierte Theologie bis jetzt noch nie recht ins Gesicht geschaut hat.

Auf der anderen Seite bleibt die Unterscheidung von weltanschaulicher Hypothese und wissenschaftlicher Erkenntnis in Kraft, und es erweist sich von da aus immer wieder als notwendig, die von der Natur- und Geschichtswissenschaft ausgehende Hypothesenbildung als solche zu erkennen und die «wissenschaftliche Anthropologie» an ihre Grenzen zu erinnern. Es ist heute sicher, daß die Stammbäume des Menschengeschlechts, durch die man die Abstammung des Menschen bis zur Amöbe hinauf glaubte nachweisen zu können, vorschnelle Hypothesen waren, die der kritischen Überprüfung nicht standhielten, daß die physischen und psychologischen Bilder, die vom primitiven Urmenschen gezeichnet wurden, mehr einem monistischen Entwicklungsdogma als der exakten Tatsachenforschung entsprungen waren, daß wir über den Stammbaum des Menschen heute weit weniger wissen, als die Generation vor uns zu wissen glaubte, daß man vielfach phänotypische *Analogien* für *Abstammungsbeziehungen* hielt. Auch wenn wir das Bild von der Menschengenesis, das der ebenso kenntnis- als phantasiereiche Dacqué entwirft und das von dem der zünftigen Wissenschaft weit abweicht¹, nicht als gesichertes Resultat wissenschaftlicher Forschung betrachten, bleibt es doch bedeutsam als Mahnung gegen allzu rasche Anerkennung von Hypothesen, die oft mehr einer weltan-

¹ Es wäre der Theologie durchaus abträglich, sich mit den Theorien Dacqués gegen die Deszendenzlehre zur Wehr zu setzen. Denn das, worauf Dacqué hinauskommt, ist im Grunde nur eine, wenn auch verschleierte, Variante der Deszendenzlehre. Sein «adamitischer Mensch» wäre «nach seiner eigenen ausgesprochenen Meinung äußerlich einem Amphibium oder einem höheren Säugetier durchaus ähnlich gewesen ... Es ist

schaulichen Voreingenommenheit als strenger Forschung entspringen. Wir werden uns freilich hüten, die Deszendenzlehre als Produkt des Materialismus zu verschreien, aber wir haben auch keinen Grund, sie *in ihrer heutigen Form* als gesichertes Ergebnis der Wissenschaft einfach hinzunehmen, solange die Hypothese einen so großen Anteil an ihr hat und die metaphysische Voreingenommenheit ihrer meisten Vertreter eine so unverkennbare Tatsache ist. Aber auch gesetzt der Fall, sie bekomme durch weitere Forschung unumstößliche Gewißheit: haben wir als Christen irgendeinen Anlaß, uns darüber zu beunruhigen? Diese Frage führt uns auf einige grundsätzliche Überlegungen.

3. DIE GRENZEN DES GENETISCHEN DENKENS

Erstens ist daran zu erinnern, daß die Bedeutung jeder genetischen Erklärung ihre Grenzen hat und daß die verschiedenen Arten der genetischen Erklärung sich gegenseitig begrenzen. Das möge an einem einfachen Beispiel veranschaulicht werden. Die Entstehung eines Kunstwerks, etwa des Moses von Michelangelo, ist zweifellos einer *kausal-genetischen Erklärung* zugänglich. Man kann mit Zuhilfenahme des physikalischen Kausalbegriffes die «Entstehung des Moses» «erklären»: wie der Marmorblock im Steinbruch von Carrara gebrochen, mittels mechanischer Kraft transportiert, im Atelier aufgestellt und dort mit Meißel und Hammer bearbeitet, das heißt in einer bestimmten Weise verkleinert wird. Ein lückenloser Bericht von mechanisch-kausalen Ereignissen führt vom ersten Hammerschlag bis zur Vollendung des Kunstwerks und «erklärt» also, «wie der Moses von Michelangelo entstanden ist». Dieser Bericht der Entstehung unterscheidet sich grundsätzlich in nichts von der Beschreibung der Entstehung einer Sanddüne oder von einem geologischen Bericht über die Entstehung einer bestimmten Gebirgsfaltung. Er läßt nichts aus, außer dem einzigen, was uns interessiert: wie nämlich das Kunstwerk, das Sinngebilde, die Idee-gestalt «Moses von Michelangelo» entstanden ist.

ein Privatvergnügen Dacqués, solche Wesen deshalb als Menschen zu bezeichnen, weil ihre Urenkel es später einmal geworden sind.» Bavink, a. a. O., S. 483. Zum ganzen naturwissenschaftlichen Entwicklungsproblem vgl. Tschulok, «Deszendenzlehre», eine sachliche Darstellung der heute durchschnittlich geltenden Anschauung und ihrer Argumente.

Zum Verständnis dieses «Gegenstandes» oder dieses Aspektes desselben Gegenstandes ist der *idealistische Entwicklungsgedanke* weit bedeutender. Der Moses von Michelangelo ist aus dem inneren Bild, aus der Idee des Künstlers geworden. Sie hat ihn in den Marmorbruch geführt, sie hat seine Wahl des Blockes bestimmt, sie hat ihm die Hand geführt, die den Hammer auf den Meißel hin bewegte, sie ist «die Ursache» – und doch etwas so ganz anderes, als was der Physiker Ursache nennt – davon, daß diese Gestalt gebildet wurde, die zu den köstlichsten Schätzen der Kulturmenschheit gehört. Die «Entwicklung» dieses Stückes Wirklichkeit ist einzig von der Idee, nicht aus physischen Ursachen sinngemäß zu erklären. Sinngebilde – sei es nun ein Kunstwerk, ein wissenschaftliches Buch, ein Werk der Technik oder auch ein Verein, eine Gesellschaft oder Gemeinschaft – verstehen wir nicht durch das kausale Schema des Werdens, sondern durch das finale, nicht aus Ursachen, sondern aus Zwecken oder gestaltenden Ideen. Aber auch die Entwicklung eines Organismus können wir nicht einfach aus mechanischen Ursachen¹, sondern nur unter Zuhilfenahme eines Prinzips anderer Art, nämlich jenes dritten Entwicklungsbegriffs, den wir den romantischen nannten, verstehen: durch den *Gedanken der organischen Totalität*, der in der Natur selbst wirksamen gestalt-schöpferischen Potenz, der «Entelechie», oder wie immer wir dieses geheimnisvolle Etwas nennen wollen, das die Teile zu einem in sich unteilbaren Ganzen zusammenordnet und jedem Teil von diesem «präformierenden» Ganzen aus seinen Platz und seine Funktion gibt.

Darum werden wir den *Menschen immer unter verschiedenen Entwicklungsideen betrachten* müssen. Über das Werden der europäischen Kultur ist zweifellos von Hegel wesentlich mehr zu lernen als von Darwin, obschon gewisse Entwicklungsprinzipien der kausal verfahrenen Naturwissenschaft – wie zum Beispiel des wichtigsten, der Selektion – auch hier nicht ganz ohne Nutzen angewandt werden. Wo immer es sich um ein Geistig-Sinnvolles handelt, da versagt der kausale wie der romantische Entwicklungsbegriff; wo es um ein organisches Plangebilde geht, ist gerade der letztere der aufschlußreichste.

¹ Über die heute anerkannten Grenzen der mechanistischen Entwicklungslehre berichtet Titius, a. a. O., S. 503 ff. Bahnbrechend waren hier die Argumente, die Bergson gegen den mechanistischen Evolutionismus vorbrachte.

Zweitens begrenzen nicht nur die verschiedenen Entwicklungsbegriffe einander gegenseitig, sondern sie sind auch alle miteinander durch andere Gedanken begrenzt. Die Mathematik, die Logik, die Ethik usw. können den Entwicklungsgedanken entweder gar nicht oder nur in sehr indirekter Weise gebrauchen. Für die Erkenntnis des Sinnvollen als sinnvoll, des Normgemäßen als normgemäß, für das Verständnis des Schönen als schön, des Guten als gut, des Wahren als wahr, des Heiligen als heilig kann uns das genetische Denken nichts helfen. Was Kunst ist, lerne ich nicht – oder doch sicher nicht wesentlich – aus ihrem Werden; im Gegenteil, um das Werden der Kunst zu verstehen und mich dafür zu interessieren, muß ich schon wissen, was Kunst ist. Und ich werde es sicher nicht aus dem Studium der möglichst primitiven Anfänge der Kunst, sondern im Gegenteil aus der Versenkung in die vollendetsten Werke der reifsten Kunst erfahren. Solchen Dingen mit Hilfe des Entwicklungsgedankens – dieser oder jener Prägung – bekommen zu wollen, ist schlechterdings eine Perversion des Denkens. Kein Mensch würde darauf verfallen, das Wesen der Mathematik aus den Anfängen der Mathematik bei den Primitiven oder beim Kind erfassen zu wollen. Was Mathematik ist, lernen wir bei den großen Mathematikern. So wird auch nur der das Geheimnis der Religion evolutionistisch erklären wollen, der selbst kein originäres Verständnis für die Religion mehr hat. Man kann – allerdings mit einer gewissen Übertreibung – geradezu sagen: nur dort, wo das Verständnis der *Sache* selbst versagt, fängt man an, ihre Genesis zu studieren. Das Sinnvolle jedenfalls wird nicht aus seiner Genesis, sondern aus seinem Sinn, aus seinem *logos* verstanden.

Drittens dürfen wir nicht *das Werden* und *die Geschichte* miteinander verwechseln. Das Werden oder der Bericht von einem Werden kann, aber er muß nicht geschichtlich sein. Im strengen Sinn des Wortes hat überhaupt nur der Mensch Geschichte, und es ist ein mißverständliches Reden, wenn man von einer Naturgeschichte, zum Beispiel von der «Geschichte des Säugetiers» spricht. Es gehört gerade zum Säugetier als Tier, daß es keine Geschichte hat. Davon soll in einem folgenden Kapitel gehandelt werden. Das Wesentliche der Geschichte ist nicht das Werden, sondern das Tun. Der rechte Historiker will nicht berichten, wie die Dinge geworden sind – das ist bereits eine evolutionistische

Verfälschung wirklicher Historie –, sondern wie sie gewesen sind, wie sie geschehen sind. Er berichtet die Taten der Menschen, nicht ihr Werden. Daß die Historie heute so genetisch geworden ist, liegt nicht im Wesen der Historie, sondern im Wesen des neuzeitlichen Geistes und zeigt die Macht des genetischen Denkens. Auch der Historie hat es sich bemächtigt, wahrlich nicht zu ihrem Vorteil. Historie ist aus einer erzählenden Wissenschaft – was sie sein sollte – zu einer erklärenden geworden, wodurch sie verfälscht ist. Daß das Echtgeschichtliche gerade nicht das werdende als solches ist, geht daraus hervor, daß es das Einmalige ist. Das Werden aber ist das Kontinuierliche, das Gerade-nicht-Einmalige. Sowohl der idealistische wie der naturalistische oder der romantische Entwicklungsgedanke muß, wenn er aus einem Hilfsbegriff zur dominierenden Kategorie wird, jede Geschichtsdarstellung verderben. Der Historiker hat, das wußten Thukydides und Tacitus, zu *berichten*, nicht zu *erklären*.

4. ENTWICKLUNG, SCHÖPFUNG UND SÜNDE

Diese Vorerwägungen waren nötig, um die Frage zu beantworten, welche Bedeutung die Erkenntnisse der modernen genetischen Forschung für das Verständnis des Menschen haben, genauer: in welcher Weise sie das christliche Menschenverständnis betreffen oder modifizieren. Es wird gut sein, wenn wir, um diese Frage zu beantworten, die christliche Anthropologie wieder in ihre beiden Hauptsätze auseinanderlegen und jeden gesondert betrachten.

Aus der Behauptung, daß Gott den Menschen als einen bestimmten, nämlich als den durch sein Bild bestimmten und also als guten geschaffen hat, entsteht die Frage, wie sich denn diese gute Schöpfung zur Tatsache des Werdens verhalte. Diese Frage nötigt uns, den Satz von der Schöpfung unverworren zu lassen mit irgendwelcher Rücksicht auf die aufeinanderfolgenden Etappen im Werden der Menschheit. Der von Gott gut geschaffene Mensch ist nicht der Neandertalmensch oder der Heidelberg- oder Pekingmensch oder der *homo sapiens*, sondern der Mensch schlechthin. Wir haben als christliche Theologen kein besonderes Wissen vom Werden des Menschen, weder vom individuellen noch vom generellen, das etwa der Naturforscher oder Historiker von uns zu

übernehmen hätte. Das tatsächliche, raumzeitliche Werden des Menschen ist nicht Gegenstand der Glaubenserkenntnis, sondern der natürlichen – wissenschaftlichen – Erfahrung. Dieses aus Erfahrung Gewußte aber wird durch die Glaubenserkenntnis in einer bestimmten Weise gedeutet, sein Sinn und seine Beziehung zu Gottes Willen und Tun wird von der geoffenbarten Gotteserkenntnis aus aufgedeckt, wie der Psalmist¹ die jedermann – dem Heiden wie dem Israeliten – bekannte Tatsache der embryonalen Entstehung in das Licht des Schöpfungsgedankens rückt. Die Bibel kann keinen Anspruch darauf erheben, ein besonderes, geoffenbartes Wissen über die Werdeggeschichte der Menschheit im empirischen Sinne zu vermitteln; umgekehrt kann aber die empirische Wissenschaft vom Werden der Menschen nicht das Rätsel der Personwerdung – weder der individuellen noch der generellen – lösen. Sie kann nur die einzelnen Phasen schildern, die dieser Prozeß der Menschwerdung durchläuft.

Dasselbe ist zum zweiten Hauptsatz des christlichen Glaubens, daß der gut geschaffene Mensch durch die Sünde «gefallen» sei, zu sagen. Auch der *Sündenfall* ist kein Ereignis in der Werdeggeschichte der Menschheit, er ist so wenig wie die Schöpfung überhaupt ein empirisches Ereignis, er liegt hinter oder über der Ebene der Empirie. Der Gegensatz «gut geschaffen – gefallen» hat mit dem Unterschied «früher (in der empirischen Zeitreihe) – später» nichts zu tun. Abraham ist deswegen, weil er früher lebte als ich, der guten Schöpfung und dem Ereignis des Sündenfalls nicht näher als ich. Die Werdeggeschichte der Menschheit führt nicht, je weiter man sie rückwärts verfolgt, schließlich bis zum Sündenfall und zur Schöpfung. Der Unterschied von «primitiv» und «entwickelt» hat mit dem Sachverhalt der christlichen Sätze nicht mehr zu tun als der Unterschied von Kind und Mann. Sofern das Kind Mensch ist, hat es an der Schöpfung nach dem Bilde Gottes und am Sündenfall Anteil – ebenso der «primitive» Mensch, der mit uns lebt oder der vor uns lebte.

Die Frage, wie es denn mit der *Prähistorie* im Hinblick auf Urstand und Sündenfall stehe, kann also nur negativ beantwortet werden. Die Lehre vom ursprünglichen Menschsein und vom Sündenfall hat keine besondere Beziehung zur Prähistorie, ebensowenig als die individuelle

¹ Psalm 139; siehe oben S. 91 ff.

Sünde eine besondere Beziehung zur Kindheit hat. Auch in der Kindheit schon ist, von dem Moment an, wo das Kind im aktuellen Sinne Mensch ist, die Sünde da, aber nicht in besonderer, ausgezeichneter Weise, als «der Sündenfall»¹; gerade nicht in ausgezeichneter, sondern in erst anfänglicher, noch undeutlicher Weise. Dasselbe gilt vom Kindheitsstadium der Menschheit als ganzer. Irgendwelche Aufschlüsse über das Wesen des ursprünglichen Menschseins und des Sündenfalls werden wir darum von der Prähistorie nicht erwarten. Wir werden es im Gegenteil völlig aufgeben, irgendwo in jenem Felde das Ereignis des Sündenfalles und hinter ihm das Paradies, die Existenzweise des ursprünglichen Menschen zu suchen. Vielmehr kann man sagen: Gerade wie das Kind, so hat auch der primitive Mensch, unser Urahn – bis zurück zum Sinanthropus oder Pithecanthropus – sowohl zum einen wie zum anderen, zum ursprünglichen wie zum gefallenem Menschen eine weniger deutliche, eine entferntere Beziehung als wir.

Damit ist deutlich gemacht, daß der Entwicklungsgedanke *weder zur Erklärung* der christlichen Begriffe gebraucht *noch zu ihnen in Gegensatz* gestellt werden darf. Das erstere hat die moderne Theologie seit Schleiermacher versucht, das zweite war die Meinung sowohl der Gegner als der Verteidiger der altkirchlichen Lehre. Wir haben den Gedanken Schleiermachers im wesentlichen bereits kennengelernt. Er versucht das, was die Kirchenlehre im Begriff der Erbsünde faßt, evolutionistisch zu begreifen, indem er den Gedanken der Nachwirkung der früheren Entwicklungsstufen im gegenwärtigen Entwicklungsstadium verwendet². Es liegt uns fern, diese Tatsache als solche zu leugnen oder ihre Bedeutsamkeit in Abrede zu stellen. Die genetische Individualpsychologie zeigt uns am Beispiel des «Infantilismus» in eindrucklicher Weise, wie in der Tat solche Nachwirkungen eines primitiveren Entwicklungsstadiums vorkommen, und ebenso gibt uns die paläontologische Forschung Beispiele genug von physischen und psychischen Überbleibseln früherer Entwicklungsstufen, von «atavistischen» Restbe-

¹ In seiner Schrift «Der Begriff der Angst» scheint Kierkegaard der ersten Sünde des Einzelnen eine ganz besondere Bedeutung beimessen zu wollen, als ob sie der Sündenfall wäre. Das wäre ein psychologisches Mißverständnis, das dem historischen, das er bekämpft, ganz parallel ginge.

² Das Nähere darüber siehe in meinem Buch «Die Mystik und das Wort», Kap. 10, «Die Sünde als Atavismus und als Schuld».

ständen. So zeigt uns auch die Geschichte der Sitte, wie unverstandenes Altes jahrhundertlang weitergeschleppt wird, nachdem sein Sinn längstens verschwunden und vergessen ist. Endlich weisen auch die psychologischen Forschungen über das «Kollektiv-Unbewußte» und die in ihm auftauchenden archaischen Typen in dieselbe Richtung. Die Tatsache, die Schleiermachers Theorie zugrunde liegt, muß als solche anerkannt werden. Noch mehr: auch ihre Beziehung zur Sünde darf nicht geleugnet werden. In aller Sünde steckt etwas vom Atavismus oder Archaismus und Infantilismus. Was wir heute über unsere Vergangenheit empirisch-wissenschaftlich wissen, ist für die Erkenntnis der Sünde nicht belanglos. Aber es *erklärt nicht* die Sünde, weder die solidarische Menschheitssünde noch die individuellen «Tatsünden». Die Sünde auf solche Weise kausal zu erklären, käme ihrer Leugnung gleich. Der Tatbestand des Atavismus oder Infantilismus ist ein psychologisches Element des konkreten Faktums der Sünde, aber nicht ihr Ursprung; denn dieser liegt in der Entscheidung, in einer geistigen Selbstbestimmung, nicht aber in psychischen Ursachen. Die Sünde ist, wie Kierkegaard in seinem «Begriff der Angst» auseinandersetzt, allen genetisch-psychologischen Bedingungen gegenüber ein *novum*, ein Sprung, das Unerklärbare der Entscheidung¹. Daß also infantile oder atavistische Tendenzen in der Natur des heutigen Menschen wirksam sind, ist nicht abzustreiten. Aber zur Sünde werden sie erst dadurch, daß der Mensch ihnen in seiner sittlichen Entscheidung, in seiner Selbstbestimmung Raum gibt oder Raum läßt. Unser Wissen über das Werden der Menschheit oder des einzelnen Menschen kann also wohl unsere Vorstellungen vom konkreten Geschehen der Sünde bereichern, aber niemals kann es auch nur das geringste beitragen, um das Wesen der Sünde selbst, das Faktum der sündigen Entscheidung als solche, verständlich zu machen. Sowohl die Schöpfung nach Gottes Bilde als auch der Widerspruch gegen sie sind Tatsachen, die nicht auf der Ebene empirischen Geschehens liegen, aber in der Weise des Echtgeschichtlichen in sie hineingreifen und in ihr sich manifestieren.

Damit ist auch das zweite Mißverständnis beseitigt, die Meinung, die Lehre vom Ursprung und vom Sündenfall stehe zu den von der Wissenschaft behaupteten Tatsachen der Menschheitsentwicklung im Wider-

¹ Kierkegaard, «Begriff der Angst», S. 25.

spruch. Diese Meinung wird bekanntlich nicht nur von orthodoxen christlichen Theologen, sondern ebenso von orthodox-darwinistischen Naturforschern und ihren meist viel orthodoxeren Schülern geteilt. «Entweder Moses oder Darwin», «entweder der christliche Glaube oder der Entwicklungsgedanke»! Allerdings besteht zwischen der altkirchlichen Form der Lehre und dem Entwicklungsgedanken ein unversöhnlicher Gegensatz. Wir haben aber bereits rein aus Glaubenserwägungen heraus diese überlieferte altkirchliche Lehrform als ein verhängnisvolles Mißverständnis, als eine Verderbnis des eigentlichen biblischen Gedankens abgewiesen.

Die theologisch gereinigte Lehre vom Ursprung und vom Fall dagegen kann durch Befunde der empirischen Wissenschaft weder bewiesen noch widerlegt werden. Denn Schöpfung und Fall sind Geschehnisse, die in kein empirisch-historisches Bild eingezeichnet werden, also auch durch keine Veränderungen des empirischen Werdebildes betroffen werden können. Das genetische Bild vom Werden der Menschheit oder des einzelnen Menschen kann wohl zeigen, wie das spezifisch Menschliche, es sei nun im positiven oder im negativen Sinn, als Gottesbildlichkeit oder Sünde, in der Ebene des empirisch Wahrnehmbaren sich bemerkbar zu machen beginnt. Es kann vielleicht die Anfänge des menschlichen Seins – so weit wir an sie herankommen – beschreiben; aber es kann weder das Personsein als solches, noch auch dessen negative Bestimmtheit, die Sünde, erklären. Es zeigt uns bloß: von hier an sehen wir Lebewesen mit den, vielleicht noch sehr undeutlichen und primitiven, Kennzeichen des Humanen; wie es aber zum Personsein kommt und wie zur Sünde, das liegt jenseits dessen, was empirisch-genetische Beschreibung und Ursachenforschung aufweisen können. Ebenso wenig kann aber die theologische Aussage über den Ursprung und den Fall ein Element in sich enthalten, das das Bild der Werdegeschichte des Menschen präjudiziert. Sie sagt bloß: Immer wo Menschen sind, da ist beides, der göttliche Ursprung und der Abfall von ihm, das Gottesbild und seine Zerstörung, da ist «der Mensch im Widerspruch».

Die christliche Lehre von der Erbsünde und vom Sündenfall steht also, richtig verstanden, zu den Tatsachen der Entwicklungslehre ebensowenig im Widerspruch, als die Schönheit oder Häßlichkeit eines Bildes zur chemischen Beschaffenheit seines Materials – der Leinwand oder

der Farben – im Widerspruch steht. Die Schönheit oder Häßlichkeit eines Bildes hat die – soundso beschaffenen – chemischen Substanzen zu ihrem Substrat. Es ist nicht schön oder häßlich ohne diese chemischen Elemente, aber es ist nicht schön oder häßlich durch sie, sondern «an» ihnen. Das mag eine Analogie sein zur Disparatheit zwischen den Aussagen, die das Werden betreffen, und denen, die das Personsein, also Schöpfung und Sünde, betreffen. Das spezifisch Menschliche, das personhafte Sein, ist weder in seiner positiven, noch in seiner negativen Bestimmtheit ein empirisch aufweisbares oder ein rational einsehbares Faktum. Gerade am Wesentlichen des Menschseins, am Entscheidungscharakter, muß jedes Verständnis, das nicht vom Wort Gottes und der Verantwortlichkeit ausgeht, vorbeisehen. So muß auch jede Entwicklungslehre, sei es die idealistische, die romantische oder die naturalistische, an ihm vorbeisehen. Wie der Mensch wird, das hat, sofern dieses Eigentliche in Frage kommt, für das, was er ist, keine wesentliche Bedeutung, es sei denn, wir verstehen unter seinem «Werden» sein Werden aus Gott und aus der gottwidrigen Entscheidung. Aber so etwas pflegt man nicht mehr ein Werden zu heißen. Viel mehr als mit seiner Entwicklung hat das mit seiner Geschichte zu tun. Davon soll Kapitel 19 Rechenschaft geben.

5. DAS WERDEN UND DAS GEISTIGE SEIN

Das Menschsein, seine Gottebenbildlichkeit und seine Gottwidrigkeit ist nicht vom Werden her zu verstehen, aber es ist *in das Werden eingebettet*. Es gehört zu dem uns bekannten – auch zum gottgeschaffenen – Menschsein, daß es nicht von vornherein da ist, sondern wird. Wir haben keinen theologischen Grund, das Werden als solches – Geburt und Wachstum – als etwas Nicht-sein-Sollendes, Schöpfungswidriges zu betrachten. Auch das uns bekannte Werden hat ebensogut an der Schöpfung wie an der Sünde teil. Die Verdächtigung des Werdens als solches als ungöttlich, als etwas mit dem göttlich Guten Unvereinbares, ist ein Gedanke des griechischen Idealismus, nicht des biblischen Glaubens¹.

¹ Durch die Gleichung Urzeit gleich Endzeit, die Heim in der ersten Auflage von «Glaube und Denken» aufstellt (S. 387) und die mit der Identifikation von Sündenfall und gegenständlich-zeitlicher Weltform begründet wird (S. 379), wird das Werden der

Er wurzelt letztlich im Protest gegen kreatürlich-endliche Existenz als solche, in der Auflehnung des Menschen, der Gott sein will, gegen das Geschaffensein. Von Gottes Sein allerdings ist alles Werden, das Werdenkönnen und das Werdenmüssen, ausgeschlossen; aber es gehört zum Wesen der Kreatur als solcher. Das Werdenmüssen ist eine Grundbestimmung aller, auch der menschlichen Kreatürlichkeit. Der biblische Schöpfungsbericht rechnet mit der menschlichen Fortpflanzung, betrachtet also die Kinderzeugung und das Geborenwerden als ein Gesetz der *guten Schöpfung*, nicht des Abfalls¹. Das Unfertigsein – das zum Werden als solchem gehört – darf nicht als Manifestation des Bösen angesehen werden. Es ist von vornherein mit einer Menschwerdung des Menschen gerechnet.

Wir kennen diese *Menschwerdung* des Menschen zunächst als eine Tatsache des individuellen Lebens. Das spezifisch Menschliche des Menschen ist nicht von vornherein da – im Säugling oder gar im Embryo, in der befruchteten Eizelle –, sondern es entfaltet sich im Zusammenhang mit und in einer gewissen Parallele zur körperlichen und psychologischen Entwicklung. Auch die Bibel rechnet damit, daß der Mensch zunächst da ist als ein $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, nicht als ein $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ², daß also das volle Menschliche nicht von Anfang an da ist, sondern zum Erstgegebenen hinzukommt³. Der Säugling ist, ebenso wie er noch nicht des menschlichen Wortes mächtig ist, auch nicht fähig, das Wort Gottes zu verstehen. Dieses Menschsein des Menschen – sei es nun im formalen oder im materialen Sinne – ist zwar niemals aus der Entwicklung zu ver-

Schöpfung entgegengesetzt; das ist trotz aller Modifikationen der origenistisch-platonische Sündenfallgedanke mit der Konsequenz, daß die Erlösung gegenüber der Urschöpfung nichts Neues bringt, daß also die ganze Geschichte von neuem beginnen kann. Die augustinische Distinktion: *posse non mori* und *non posse mori* ist hier preisgegeben und damit die gerichtete Zeit wieder zum Kreis geworden. Das ist die Achillesferse der sonst so großartigen Heimschen Grundlegung.

¹ 1. Mos. 1, 28.

² 1. Kor. 15, 45 ff.

³ Ob Röm. 7, 7–9 diesen biographischen Sinn hat, ist fraglich. Zwingli hat die Stelle so verstanden, während die meisten heutigen Exegeten hier eine Parallele zu Röm. 5, 14, das heißt keine autobiographische, sondern eine menscheitsgeschichtliche Reflexion sehen. Zweifellos rechnet Jesus selbst mit einer relativen Unsündlichkeit des Kindes (Mat. 18, 3; 19, 14). Die Kirche hat die biblische Linie nicht innegehalten, wenn sie den Säugling als Sünder ansieht, obwohl sie mit Recht festhielt, daß jeder Mensch, an den das Wort der Verkündigung ergeht, Sünder ist.

stehen, wohl aber ist es uns nur als ein in der Entwicklung begriffenes bekannt. Nicht nur der leibliche, sondern auch der geistige und geistliche Mensch *wird*, so lang er lebt. Heißt es doch auch von unserem Erlöser, daß er «zunahm wie an Alter, so auch an Weisheit»¹. Das Werden ist der Charakter nicht der sündigen, sondern der irdischen Welt und Existenz.

Aber so gewiß wir diese Tatsache des Werdens beobachten, seine Phasen und Etappen registrieren und beschreiben können, so *fehlt uns doch jeder Einblick in den Zusammenhang von Menschwerden und Menschsein*. Das Werden auch nur des einfachsten logischen Grundbegriffs, etwa des Gedankens «wo» oder «was», ist uns rätselhaft. Denn diese Kategorien sind nicht aus Elementen aufgebaut, also weder analysierbar noch zusammensetzbar; sondern sie sind da mit einem Sprung. «Es blitzt auf», was das heiße: warum, wer, wo, was usw. Keiner kann es dem anderen sagen, jeder muß es selbst und muß es mit einem Schlag merken. Und doch geschieht es faktisch nicht mit einem Schlag und spielt der Lehrer, der Mitteilende, dabei eine unentbehrliche Rolle. Wie der Körper, vor allem das Gehirn, für die psychischen Funktionen bereitgestellt sein muß, so müssen auch diese wiederum bereitgestellt sein für den geistigen Akt, und diese wieder für den Personakt. Diese Bereitstellung erfordert Zeit, in ihr vollzieht sich die Entwicklung; der Akt selbst aber geschieht, wenn er geschieht, auf einmal, plötzlich, so, daß wir sein Verhältnis zur Zeit nur als ein negatives auffassen können. Er kommt in der Zeit, ja sogar mit der Zeit und ist doch selbst seinem Wesen nach über der Zeit. Er kommt mit dem Wachsen, im Wachsen und ist doch selbst entweder gar nicht da oder ganz da. Man kann die Warumfrage nicht halb oder dreiviertel, man kann sie nur ganz oder gar nicht «verstehen».

Dasselbe, was von der formalen Geistigkeit gilt, gilt auch vom materialen Personsein. Verantwortliche Selbstbestimmung kann nicht «werden». Sie ist oder ist nicht; Liebe geschieht oder geschieht nicht. Und doch geschieht sie, die selbst keine werdende sein kann, im Werden und nimmt Teil am Werden. Wie man die Frage «warum», obwohl sie ein unteilbares Ganze ist, mehr oder weniger deutlich, tief oder kraftvoll denken kann, so kann der Mensch den Personakt der verantwortlichen

¹ Luk. 2, 52.

Selbstentscheidung mehr oder weniger kraftvoll und «entschieden» vollziehen. Es gibt eine kindliche und eine männliche Personalität, es gibt ein kindliches und ein männliches Glauben, ein kindliches und ein männliches Sündigen. Die logizistische Leugnung dieses Sachverhalts ist ebenso gefährlich wie die psychologistische Überschätzung seiner Bedeutung. Auch das geistliche Leben, auch die Gottesbeziehung des Menschen ist eingebettet in das Werden, in ihrer negativen wie in ihrer positiven Gestalt. Es gibt ein Werden der Sünde und ein Werden des Glaubens, unbeschadet dessen, daß der Mensch entweder – ganz und gar Sünder oder – ganz und gar Glaubender ist. Die zwei Aspekte müssen von uns beständig nebeneinander gehalten und können doch nie zur Deckung gebracht werden – der logische Aspekt des «ganz und gar», «total», der kein «mehr oder weniger» kennt, und der psychologische Aspekt, bei dem eben gerade das «mehr oder weniger», das «immer mehr» und «immer weniger» maßgebend ist¹. Aber wie wir nie dazu kommen werden, das Zusammen von Leib und Geist zu begreifen, ebensowenig werden wir je dahinter kommen, wie es geschieht, daß das, was der Sache nach kein Zusammensetzbares, sondern ein ungeteilt Ganzes ist, zugleich ein Werdendes sein kann. Es muß uns genügen zu wissen, daß es so ist und jeder der beiden Gesichtspunkte sein Recht hat.

Wir wissen aber nicht bloß um die Tatsache einer individuellen Menschwerdung, sondern – und das ist das Neue gegenüber den früheren Generationen – auch um eine *generelle*. Auch das Menschengeschlecht als Ganzes ist als Menschengeschlecht nicht einfach von Anfang an und fertig da; auch es ist ein – in ähnlicher Weise wie der individuelle Mensch – aus primitiveren Anfängen Gewordenes. Auch hier müssen wir eine gewisse Parallele des Physischen und Geistigen annehmen. Die spärlichen – aber immerhin bedeutsamen – Dokumente des geistigen Lebens der primitiveren Menschheitsstufen, die als Zeugnisse früh-

¹ Hier liegt der Grund, warum die Frage, ob der Glaube psychologisch zu erfassen sei oder nicht, weder mit ja noch mit nein, sondern nur sowohl mit ja als auch mit nein zu beantworten ist. Es geht darum nicht an, den Glauben nach seiner psychologischen Seite als etwas vergleichsweise Unbeträchtliches hinzustellen. Der Logizismus ist in der Theologie so schlimm wie der Psychologismus. Das ist gegen meine eigenen Ausführungen in «Die Mystik und das Wort» (S. 188 ff.) zu sagen, die nur die eine Seite zur Geltung bringen. Der Glaube steht über dem Gegensatz von Logos und Dynamis. Er ist ein Absehen von sich selbst, aber ein «von ganzem Herzen Hinsehen auf Christus», und darum spielt das «Wachstum» des Glaubens im Neuen Testament eine so große Rolle.

menschlicher Zivilisation, Kunst und Religion zu uns reden, sind zwar nicht hinreichend, um uns ein Bild vom geistigen Leben des Menschen in seiner Frühzeit zu geben, aber sie geben uns doch ein Recht, die Parallele von körperlicher und geistiger Entwicklung, die wir aus der individuellen Erfahrung kennen, auch auf die Menschheit als ganze auszuweiten. Die Heranziehung der heute lebenden «Primitiven» zur Ergänzung unseres Wissens über die Anfänge der Menschheit ist durch die Paläontologie immer wieder als gerechtfertigt erwiesen worden, ob schon manches, das wir zunächst als «primitiv» ansehen, in Wirklichkeit nicht primitiv, sondern Degenerationsprodukt ist.

Warum sollte die christliche Theologie nicht ganz freimütig die Tatsache anerkennen, daß sich auch die Menschheit als ganze – so gut wie der Einzelne – nicht nur physisch, sondern auch geistig aus sozusagen embryonal-menschlichen Zuständen zum kindlichen und von dort zum geschichtlichen Menschsein entwickelt hat? Diese Tatsache ist von christlicher Seite so lange nicht anerkannt worden, weil man hüben und drüben einem Mißverständnis, einer Verwechslung zum Opfer fiel. Die geistige *Entwicklung* aus primitiven Anfängen anerkennen heißt noch lange nicht, das geistige Leben aus diesen Anfängen *erklären*. Das Menschsein des Menschen ist individuell wie generell eine göttliche Neuschöpfung, aus ihren Antezedentien – wie noch genauer zu zeigen sein wird – ebensowenig zu erklären, als das Geistige aus dem Psychischen oder das Psychische aus dem Physischen zu erklären ist. Die Tatsache, daß das Geistige – individuell und generell – sich in Parallele mit der körperlichen Entwicklung entfaltet, schließt durchaus nicht das andere aus, daß es ein *völlig Neues* ist. Warum sollte nicht das prinzipiell Neue erst allmählich, stufenweise, in Erscheinung treten? Auch der zwingendste, lückenloseste Beweis, daß und wie sich der Mensch aus der Tierreihe heraus entwickelt hat, würde daran nicht das mindeste ändern, daß der Mensch gegenüber aller sonstigen Kreatur etwas Neues, etwas aus ihr nicht Ableitbares und Verstehbares, sondern ein Wesen *sui generis* ist. Einen solchen zwingenden Beweis ist uns die Wissenschaft bis dahin noch schuldig geblieben, obwohl das «*missing link*» immer kürzer geworden ist und zum strikten Beweis nicht viel mehr fehlt. Die hohe Wahrscheinlichkeit der Deszendenzlehre sollte heute kein Christ um seines Christseins willen und kein Theologe als Theologe mehr in Ab-

rede stellen. Die Polemik, die theologischerseits gegen die Entwicklungslehre geführt worden ist, ist sicher kein Ruhmesblatt in der Geschichte der christlichen Theologie und hat das Vertrauen in die Wahrscheinlichkeit der kirchlichen Lehrer in nicht unerheblichem Maße erschüttert. Wenn es Gott, dem Schöpfer, nun einmal gefallen hat, die Menschheit aus der Tierreihe hervorgehen zu lassen, gerade so, wie er den Einzelnen aus einer befruchteten Eizelle hervorgehen läßt – was wollen wir uns dagegen auflehnen? Was ändert das an der besonderen Bedeutung seiner Menschenschöpfung? Was ändert das an der biblischen Aussage, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen und durch Sünde von ihm gefallen ist?

DER MENSCH IM KOSMOS

I. DIE DREIFACHE GRENZE

Es ist das Besondere des christlichen Seinsverständnisses, daß in ihm nicht nur die Grenze zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, sondern auch die zwischen Mensch und Welt als eine unbedingt scharfe, unverwischbare gesehen und festgehalten wird. Der Mensch ist nicht ein Stück Welt, sondern er steht allem, was Welt ist, als ein Besonderes, als eine neue Dimension kreatürlichen Seins gegenüber. Es ist nicht Naivität, sondern es ist notwendige Konsequenz des biblischen Gottesgedankens, daß das biblische Weltbild durchaus anthropozentrisch ist, so sehr, daß Welt und Mensch in der Bibel öfters Wechselbegriffe sind. Die Welt, von der die Bibel spricht, ist immer die Welt für-den-Menschen, die Welt, in der es um das Schicksal des Menschen geht. Der Mensch ist im Mittelpunkt der Welt, unbeschadet dessen, daß Gott ebenso sein Schöpfer und Herr ist, wie er der Welt Schöpfer und Herr ist. Gott hat den Menschen als den *Herrn der Kreatur* eingesetzt, er hat die Welt auf ihn hin geordnet. Darin steht das biblische Denken sowohl zum antiken wie zum modernen kosmischen im Gegensatz, wo der Mensch als ein unselbständiges Element in den Kosmos eingefügt ist. Indem Gott den Menschen zum Herrn der Schöpfung einsetzt und ihm «alles unter seine Füße tut»¹, stellt er ihn der Welt gegenüber, macht er ihn zum Ziel und Zweck der ganzen Schöpfung. Dieser

¹ Psalm 8, 7. Durch die neutestamentliche Deutung des Psalms auf Christus wird diese Zentralstellung des Menschen nicht aufgehoben, sondern nur deutlicher begründet: Nur durch den Logos, den Christus, «in dem alle Dinge zusammengefaßt werden, das im Himmel und das auf Erden» (Eph. 1, 10), hat der Mensch teil an dieser Weltmitte; aber eben: er hat teil, und er hat teil daran – durch den Christus. Die Tendenz, diese Sonderstellung des Menschen zu leugnen, deutlich ausgesprochen in Barths «Credo», wo es (S. 30) heißt; es komme dem Menschen als Geschöpf zu, «seine eigene Geringfügigkeit und Unbedeutendheit auch innerhalb des geschöpflichen Bereiches anzuerkennen», ist widerbiblisch. Dagegen dürfte Augustin als Vertreter der gesamtkirchlichen Auffassung gelten: *In homine omnis propemodum creatura; breviter, creationis et naturae centrum est* (zitiert bei Joh. Gerhard, a. a. O., IV, 239).

«anthropozentrische» Weltgedanke steht aber im Gegensatz zu dem des spekulativen Idealismus und der Mystik, der den Geist des Menschen mit dem göttlichen Geist, die Menschenvernunft mit der göttlichen Vernunft letztlich in eins setzt, mit dem Gedanken der Korrelativität von Gott und Mensch, die der cherubinische Wandersmann – der vermeintlich christliche Sänger – so unverblümt ausspricht:

Daß Gott so selig ist und lebet ohn' Verlangen,
 hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.
 Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,
 er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

Hier sind die drei Dimensionen nicht auseinandergehalten, hier ist mit der absoluten Grenze zwischen Gott und Mensch auch die zwischen Welt und Mensch fließend geworden. Die Mystik, die Gott und Mensch als Einheit sieht, versteht notwendigerweise, als Pantheismus, auch Gott und Welt, und Mensch und Welt als Einheit.

Das Besondere des biblischen Weltgedankens ist gerade dieses, daß der Mensch, auf den die Welt als zu ihrer Spitze, ihrem Ziel und Zweck hingeeordnet ist, so gut wie die Welt selbst Gottes *Geschöpf*, Knecht nicht Herr, Empfänger, nicht Sender, Abglanz nicht ursprüngliches Licht, unselbständiges, nicht selbständiges Wesen ist. Es ist der kreatürliche, der aus dem Nichts geschaffene, der in der Zeit gewordene, der nicht-ewige, der nicht-unbedingte, der ganz und gar abhängige Mensch, den Gott zum Herrn der Kreatur einsetzt. Der Mensch ist der Herr der Welt, weil und sofern ihn Gott dazu macht, weil ihn Gott dadurch, daß er ihn allein zu seinem Ebenbild schafft, an dem Privileg des Subjektseins und Geistseins, der Freiheit und des Schaffens teilhaben läßt und ihn mit dem ausstattet, wodurch der Mensch das, «was unter ihm ist» sich auch tatsächlich «untertan machen» kann.

Diese Ebenbildlichkeit hebt ihn aus allen Kreaturen hervor; vermöge dieser Ebenbildlichkeit, die ihm allein unter den uns bekannten Kreaturen zukommt, ist er eine eigene Dimension. Vermöge dieser Ebenbildlichkeit, durch das Wort Gottes, das sein Personsein begründet, hat er Anteil an der Seinsweise Gottes – eben am Subjektsein, an der die untermenschliche Kreatur, die Welt, nicht Anteil hat. *Er allein ist Person*, wenn er auch, im Unterschied zum Schöpfer selbst, nicht un-

bedingte, sondern bedingte, nicht autonome und autarke, sondern ganz und gar von Gottes Setzung abhängige Person ist. Seine Personalität ist es, wodurch er, kraft göttlicher Setzung, Herr über die anderen Kreaturen, Sinn und Zweck der Schöpfung ist¹. Denn nur er, der als Person geschaffen ist, kann dem Schöpfer selbsttätig-liebend die Liebe, mit der er geliebt ist, wiedergeben. Nur mit ihm kann der Schöpfer, dessen Kraft in allem Seienden ist und es am Dasein erhält, in Gemeinschaft sein. Diese seine Sonderstellung im geschaffenen Kosmos hat der Mensch trotz seinem Abfall von Gott und der Verkehrung seines Wesens behalten². Der Mensch hört ja auch als Sünder nicht auf, im Unterschied zu allem, was sonst existiert, Subjekt, Person zu sein. Er bleibt, auch als Sünder, in einer ausgezeichneten, wenn auch negativen Beziehung zu Gott; er ist nach wie vor, wenn auch in anderem, nämlich durch Sünde und Gesetz alteriertem Sinne, verantwortlich. Er bleibt darum auch als Sünder der Welt erkennend und handelnd, sie theoretisch und praktisch zu seinem Objekt machend, gegenüber. Er beherrscht sie, er «macht sie sich untertan», wengleich in einer Weise, die dem göttlichen Willen nicht entspricht, sondern widerspricht und die ihm darum zugleich zu einem Beherrschtwerden geraten ist. Aber auch diese seine tyrannisch-brutale Art, die Mitkreatur sich untertan zu machen, ist ein Erweis seiner ursprünglichen Ausnahmestellung, ebenso wie sie ein Erweis seines Sündenfalles ist.

2. DER MENSCH IN DER WELTMITTE

Durch seine doppelte Stellung zur Welt, daß er ihr einerseits als geistig-personhaftes Wesen gegenübergestellt, andererseits als leibliches Wesen in sie hineingestellt ist, hat der Mensch, wie schon die ältesten Theologen bemerkt haben, eine merkwürdige Mittelstellung zwischen «Himmel» und «Welt». Er ist irgendwie der Drehpunkt der Schöpfung; sein Schicksal ist nicht nur das seine, sondern er bestimmt auch das der Kreatur überhaupt. Die Welt um ihn her scheint, nach biblischer An-

¹ Joh. Gerhard faßt, was die christliche Theologie bis auf Karl Barth immer gelehrt hat, so zusammen: *Sicut factus homo propter Deum, ut Deo serviret; ita mundus factus propter hominem ut homini serviret*, IV, 239.

² Dieses *dominium* gilt den älteren Theologen (mit Einschluß Luthers) als zwar verdorben, aber nicht verloren, gerade in ihm sehen sie jenen «Rest» des Gottesbildes.

schauung, nicht so objektiv-unabhängig in ihrem Sosein, wie der naive Realismus des gesunden Menschenverstandes, oftmals mit falscher Berufung auf das Bibelwort, annimmt. Das Wie-Sein der Welt, die der Mensch «hat», ist irgendwie mit seinem eigenen Wie-Sein, mit seiner Stellung zu Gott «covariant»; dem Sündigsein des Menschen entspricht nach biblischer Anschauung eine andere Welt als dem ursprünglich-gottgeschaffenen Menschsein¹.

Zunächst ist der Mensch ein *Mikrokosmos*, ein Wesen, in dessen Aufbau alle Seinsstufen der Welt erkennbar sind: das Anorganische, das Organische, das Vitale, das Animale. Der Menschenleib ist wie jeder raumerfüllende Körper aus Protonen, Atomen, Molekülen und Kristallen aufgebaut; sein Leib ist wie jedes organische Gebilde eine Totalität mit «Selbststeuerung», ein vegetatives Gebilde, das sich durch Assimilation ernährt, durch Zellteilung wächst und sich differenziert; er gehört vergleichend-anatomisch betrachtet zum Säugetierstamm der Wirbeltiere, mit denen er nicht nur die Hauptzüge der morphologischen Struktur, sondern auch die meisten der biologischen Funktionen gemeinsam hat. So ist der Mensch trotz seiner Besonderheit zunächst auch ein Kompendium der gesamten geschaffenen Welt.

Aber es ist, wie schon Gregor von Nyssa hervorgehoben hat, kein besonderer Grund vorhanden, den Menschen als Mikrokosmos zu feiern; denn diese Eigenschaft teilt er mit «jeder Maus»². Wenn die vorchristlichen griechischen Denker auf den Mikrokosmosgedanken so großes Gewicht legten, so geschah es darum, weil für sie der Kosmos göttlich war und also in ihrem Begriff «Mikrokosmos» diese Teilnahme am göttlichen Sein zum Ausdruck kommen sollte. Innerhalb des christlichen Denkens bringt er lediglich die Tatsache zum Ausdruck, daß je die höhere *Seinsstufe die untere in sich begreift*, aber in ihr nicht enthalten ist. Man kann die je tiefere Stufe aus der höheren begreifen, aber nicht umgekehrt, wiewohl genetisch die höhere aus der niedrigeren sich herausentwickelt. Man kann die Ruhe als Grenzfall der Bewegung ver-

¹ So nach der üblichen Auffassung von Röm. 8, 20. Schlatter und andere verstehen allerdings auch hier *κτίσις* als vom Menschen gesagt, nämlich vom ungläubigen, im Unterschied zu den Kindern Gottes.

² So Gregor von Nyssa, «De hom. opif.», c. 16. Luther: *Nam in ceteris creaturis cognoscitur Deus ceu in vestigio, in homine autem, praesertim in Adamo, vere cognoscitur ... ut recte dicatur μικρόκοσμος* (WA. 42, 51).

stehen, aber nicht umgekehrt die Bewegung von der Ruhe aus. Man kann das Tote als Grenzfall des Lebendigen, aber nicht umgekehrt das Lebendige vom Toten aus verstehen. So kann man auch das vernunftlose Seelenleben aus dem vernünftigen verstehen, aber nicht umgekehrt. Vom Dimensionsreichen her läßt sich das Dimensionsärmere verstehen, aber nicht umgekehrt. Denn die neue «Dimension» ergibt sich nicht als Steigerung oder Kombination der bisherigen, sondern sie ist eben ein unerklärlich Neues. Die Tatsache, daß dieses Neue aus dem Bereich des Vorherigen nur allmählich, mit einem Minimum anhebend, auftaucht, mag ein oberflächliches Denken zu der Meinung verleiten, das Neue sei aus dem Bisherigen erklärbar, also eine bloße Transformation des Alten. Gerade das aber ist das Kennzeichen der neuen «Dimension», daß diese Transformationsmöglichkeit nicht besteht. Die neue Qualität ist durch keine Kombination oder Steigerung des Bisherigen zu erreichen. Sie ist Neu-schöpfung, mag auch das Neue sich ganz sachte an das Alte anschließen, so, wie sich die Weiche, die auf das andere Geleise führt, sachte der bisherigen Richtung, dem ersten Geleise, anschließt. Ein mechanistischer Evolutionismus hat weithin die Einsicht in diesen Sachverhalt getrübt und uns damit eine Menge Scheinprobleme geschaffen, die mit einem rechten *exercitium logicum* aufzulösen wären.

Dieser wichtige Gedanke der *unumkehrbaren Stufenordnung* des Seienden kommt schon in der biblischen Schöpfungsgeschichte zum Ausdruck. Die Grunderkenntnis, daß alles, das Tote und das Lebendige, das Höhere und das Niedere gleicherweise Kreatur, Geschaffenes, Abhängiges ist, schließt die andere nicht aus, daß dieses Geschaffene ein stufenweise gegliedertes Ganze sei, dessen Spitze der Mensch, die vernunft- oder geistbegabte Kreatur ist. Daß es, neben dieser biblischen, auch eine *aristotelische* und eine *neuplatonische* Lehre von der Stufenordnung gibt¹, die durch Thomas von Aquin mit dem christlichen Schöp-

¹ Die aristotelische Stufenordnung des Seienden (tote Materie—Pflanze—niedrige Tiere—höhere Tiere—Mensch) ist zunächst einfach das, was jeder denkende Mensch wahrnimmt; aber sie ist mit seiner Metaphysik von *nus* und *hyle* in einer Weise verbunden, die mit dem christlichen Schöpfungsgedanken in Widerspruch steht. Das «Niedrige» ist bei Aristoteles ein Produkt der Hemmung des Geistes, ebenso wie sie im Neuplatonismus eine Verminderung des Seins ist. Vgl. Zeller, III, S. 426 ff. Die Scholastik hat alle drei Motive zu einer Einheit zu verweben versucht; darum ist die katholische Ethik vom Gegensatz des «Niedrigen» und «Höheren» bestimmt, der dem biblischen Denken völlig fehlt.

fungsgedanken kombiniert, zu einem Zentralgedanken der scholastischen Philosophie und Theologie gemacht wurde, darf uns kein Grund sein, den schlichten biblischen Gedanken selbst zu verwerfen. Nicht er selbst, sondern die besondere scholastische Begründung und Verwertung ist gefährlich. Der Mensch ist, gerade nach biblischer Lehre, in seinem Personsein die Spitze einer hierarchisch geordneten Schöpfungswelt, während sein materielles, sein organisches und sein animalisches Sein ihn mit der ganzen übrigen Kreatur verbindet, ihm an ihrem, sei es materiellen, sei es biologischen Sein Anteil gibt. Diese Spitze selbst aber ragt aus dem Bereich der welthaften Kreatürlichkeit heraus; sein Personsein ist, wie wir gesehen haben, nur als Sein-im-Wort-Gottes, als verantwortliches Sein zu verstehen.

Die Bibel läßt uns freilich ahnen, daß nicht der Mensch allein, sondern noch andere vernunftbegabte Wesen an dieser Sonderstellung Anteil haben, geschaffene Geister, die nicht der irdischen Wirklichkeit angehören. Aber die biblischen Andeutungen über die «Engel» sind jedenfalls nicht hinreichend, uns über diese Wesen, die wir weder in der natürlichen noch in der Glaubenserfahrung antreffen, eine deutliche Erkenntnis zu vermitteln¹. Was die Kirche darüber seit alters sich zu lehren getraut hat, dürfte mehr der spekulativen Phantasie als der Glaubenserkenntnis angehören. Jedenfalls haben wir keinen Anlaß, in einer Lehre vom Menschen uns weiter über dieses Thema zu verbreiten; es möge bei der Andeutung sein Bewenden haben.

Der Mensch ist zwar nicht die Mitte, aber *in der* Mitte des Kosmos, darum, weil er in Gottes Wort geschaffen ist. Gottes Wort, der Logos, «der im Anfang war»² und «durch den alles geschaffen ist»³, «der Sohn, der das Weltall trägt durch sein mächtiges Wort»⁴, «auf den hin alles erschaffen»⁵ ist und «in dem alles seinen Bestand hat»⁶, ist die Mitte der Welt. Dieser aber ist auch «das wahre Licht, das jeden Men-

¹ Ob sich Schlatters Satz: «für die, die in der Schrift zu uns reden, stand der Mensch nicht an der Spitze der Kreatur, sondern über ihm sahen sie ein vielgliedertes Reich der Geister» («Das christliche Dogma», S. 92) angesichts von Stellen wie 1. Kor. 6, 3; 1. Pet. 1, 12; Heb. 2, 16 halten läßt, ist höchst fraglich. Dagegen stimmen wir ihm gern zu, daß der Gedanke «uns die Herrlichkeit Gottes verdeutlicht». Die Spekulationen über die Engel, die in der scholastischen – auch in der protestantischen – Theologie (vgl. Joh. Gerhards 19 ganze Kapitel!) ein so bevorzugtes Thema bilden, stehen zu der relativen Unbedeutendheit dieses Themas im Neuen Testament in seltsamem Kontrast.

² Joh. 1, 1. ³ Joh. 1, 3. ⁴ Heb. 1, 3. ⁵ Kol. 1, 16. ⁶ Kol. 1, 17.

schen erleuchtet»¹ – das Wort Gottes, ohne das der Mensch nicht Mensch, nicht verantwortliches Wesen wäre. Durch seine, auch in der Sünde nicht aufgehobene, wohl aber verkehrte, Anteilhabe an diesem Wort ist der Mensch fähig, der Welt sich gegenüberzustellen und die Mitkreatur sich untertan zu machen. Darum, weil der Mensch – ob verkehrt oder richtig, zum Heil oder zum Fluch – Anteil hat an diesem Wort, darum ist er zwar nicht selbst die Weltmitte, aber in die Weltmitte gestellt. Darum können wir uns keine andere Welt denken und wissen wir von keiner anderen Welt als von einer solchen, die «für uns» ist, Gegenstand unseres Erkennens und Objekt unserer Beherrschung.

Wir sagen dasselbe nochmals von der anderen Seite, wenn wir daran erinnern, daß Gott Mensch wurde und nicht Tier. Es ist keine göttliche Willkür, daß Gott als Mensch und nicht als Tier uns seine Gottheit offenbart. Es widerspricht dem von Gott geoffenbarten Sinn der Schöpfung, wenn behauptet wird, Gott hätte ebensogut als Tier wie als Mensch sich offenbaren können. Die Tatsache, daß Gott Mensch wurde, und die Tatsache, daß einzig der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde, gehören zusammen². Im Licht des ersten erkennen wir das zweite. Nur von der Menschwerdung her erkennen wir, daß es mit dem Menschen diese Bewandnis hat; aber im Licht der Menschwerdung erkennen wir, daß es *von der Schöpfung* her mit dem Menschen diese Bewandnis hat, daß dem Menschen diese Auszeichnung gegeben ist, die auch kein Sündenfall rückgängig macht, ja die auch der Sündenfall nur selbst wieder – wenn auch in der negativen Form – zur Geltung bringen kann. Die Menschwerdung geschieht – nicht einzig, aber auch –, um das zerstörte Bild wiederherzustellen; die Menschwerdung Gottes ist – nicht einzig, aber auch notwendigerweise – die Erneuerung dessen, was in der Schöpfung des gottebenbildlichen Menschen geschehen

¹ Joh. 1, 9. Wenn Luther vom Menschen sagt, er sei *praestantior creatura quam coelum, quam terra et omnia, quae in eis sunt* (WA. 42, 87), so ist das, wie der ganze Kreatur- und Menschengedanke Luthers, vom Sein im Wort Gottes zu verstehen.

² Luther: *Et tamen, quia est conditus ad imaginem invisibilis Dei, occulte per hoc significatur, sicut audiemus, Deum se revelaturum mundo in homine Christo* (WA. 42, 66). Es ist ein und derselbe Offenbarungswille Gottes, der der Menschenschöpfung nach dem Bilde Gottes und der Menschwerdung des Gottessohnes im Menschen Jesus zugrunde liegt. Vgl. Röm. 8, 29 und Eph. 1, 10.

war. Nur das menschliche Personsein ist ein geeignetes Mittel, das Personsein Gottes zu offenbaren. Die Offenbarung der Gottperson im Gottmenschen ist zugleich die Offenbarung des ursprünglich-wahren, personhaften Menschseins.

Gott offenbart sich uns in Jesus Christus als der *Menschengott*, als der «Gott zum Menschen hin», ebenso wie er uns selbst offenbart als den «Menschen von Gott her und zu Gott hin». Die Menschwerdung des Gottessohnes ist in *einem* die Offenbarung Gottes, der die Mitte ist, und des Menschen, der durch Gottes Schöpfung an dieser Mitte teilhat; sie offenbart uns als das Gottesziel für den Kosmos ein theanthropisches Ziel, das Gottesziel, das zugleich das Menschenziel ist¹. Die Gottes Herrschaft, die das Gottesziel ist, ist zugleich die Menschenerlösung und -vollendung, die das Menschenziel ist. Gott bekennt sich in seiner Offenbarung zum Menschen als dem Ziel und darum auch als dem Mittelpunkt seiner Schöpfung. Um das Menschenschicksal dreht sich letztlich alles. Auch die stumme Kreatur wartet «auf die Offenbarung der Kinder Gottes»². Der ganze Kosmos ist nur Rahmen der Geschichte der Menschheit, die ihren Mittelpunkt im Gottmenschen hat. Der Kosmos geht sozusagen von selbst mit dem Menschheitsgeschehen – in der Zerstörung so gut wie in der Wiederherstellung und Vollendung. Die Menschheitsgeschichte ist von vornherein kosmisch-überkosmisch dimensioniert, weil sie begründet ist in dem Gott, der in sich selbst der Liebende ist, und also die Gemeinschaft will, in dem dreieinigen Gott. Wenn es wahr ist, daß Gott die Liebe ist, daß es nur dieses eine Wort gibt, mit dem man Gottes Wesen vollgültig aussprechen kann³, dann ist eben damit gesagt, daß Gott ein Menschengott und seine Schöpfung eine Schöpfung um des Menschen willen ist. Darum ist in der Bibel so wenig von der Naturwelt, von der untermenschlichen Welt die Rede. Es geht in ihr um Gottes Herrschaft *bei den Menschen* – als Sinn und Ziel

¹ So schließt auch Luther – ausdrücklich vom gegenwärtigen, gefallen Menschen redend – Menschenschöpfung und Gottesreichsziel zusammen, indem er die Menschen Gottes höchste und beste Kreatur nennt, um deretwillen alles geschaffen sei und der Gott alles gegeben, ja die er zu seinen Kindern und Erben bestimmt habe (vgl. Köstlin, «Luthers Theologie», II, S. 97). Das Reich Gottes ist im Neuen Testament immer in erster Linie die vollendete Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit.

² Röm. 8, 19.

³ 1. Joh. 4, 16. Dazu Luther: *Immo deus est aliud nihil quam charitas ... Qui deum cognoscit iratum, inimicum ... ille non cognoscit deum, quia non cognoscit charitatem in deo* (WA. 20, 755).

des ganzen Kosmos. Es ist nötig, das wieder einmal kräftig zu unterstreichen, weil heute auch die Theologie Neigung zeigt, den Menschen möglichst zu degradieren – vermeintlich um der Ehre Gottes willen, des Gottes, der als seinen Weltplan einen Menschheitsplan offenbart und der, um sich zu offenbaren, Mensch wurde!

Dieser menschenbezogene Kosmosgedanke der Bibel erscheint dem modernen Denken als das Produkt einer längst überlebten Entwicklungsstufe menschlicher Selbsterkenntnis und Selbsteinschätzung, einer kindlichen Psyche, die sich selbst phantastisch vergrößert und in «*mythenbildender Phantasie*» den Kosmos hineinprojiziert. Aber die mythenbildende Phantasie, die angeblich die Ursache des anthropozentrischen Weltgedankens ist, tut gerade das, was die Bibel da, wo sie vom Menschen spricht, nie tut: sie verwischt die Grenze zwischen Mensch und Natur, Mensch und Ding, Mensch und Tier, während die Bibel diese Grenze unverrückbar innehält. Die mythenbildende Phantasie führt zum pantheistischen, aber gerade nicht zum christlichen Gott-Weltgedanken. Für die Bibel ist die unbedingte Scheidung der drei Dimensionen und ihre streng kategoriale Aufeinanderbeziehung charakteristisch; zwischen Gott, Welt und Mensch bestehen unvertauschbare Beziehungen. Darum ist die Ableitung des biblischen Kosmosgedankens aus der mythenbildenden Phantasie haltlos. Dagegen können wir an einem zweiten Gedanken nicht einfach vorübergehen: ob nicht die Veränderung des Weltbildes durch die Wissenschaft, ob nicht vor allem die Erkenntnis der Abstammung des Menschen aus der Tierreihe und die Beseitigung des geozentrischen und sogar des heliozentrischen Weltbildes die biblische Anschauung vom Menschen für immer unmöglich gemacht habe.

3. MENSCH UND TIER

Die Erörterung der Frage nach dem Werden des Menschen hat uns mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß auch der Mensch in das große Kontinuum der werdenden Lebensformen einzubeziehen sei. Trotz des berühmten «*missing link*» zwischen Menschen und Primaten kann an der Tatsache einer Kontinuität zwischen Mensch und Tier heute kein Zweifel mehr bestehen. Der Unterschied zwischen dem Menschen und

den höchsten Säugetieren ist, morphologisch und physiologisch, weit geringer als der zwischen einem höheren und einem niedrigen Säugetier, gar nicht zu reden von dem zwischen einem Säugetier und einem Lebewesen niedrigster Organisation, etwa einer Qualle oder gar einer Amöbe. Wir müssen auch zugestehen, daß diese Unterschiede sich nicht bloß auf die physische Organisation beziehen. Der Gedanke Descartes', daß die Beseelung einzig dem Menschen zu-, dem Tier abzuschreiben sei¹, hat sich als völlig haltlos erwiesen. Jeder Tierkenner weiß, wie differenziert das psychische Erleben eines höheren Tieres – etwa eines Hundes – ist. Auch die althergebrachte *Unterscheidung zwischen tierischem Instinkt und menschlichem Verstand*, die Besonderung des Menschen als *homo faber*, hat sich als undurchführbar erwiesen. Wir wissen heute experimentell über den Verstand der Tiere einigermaßen Bescheid. Die Grenze zwischen Mensch und Tier kann jedenfalls nicht hier gesucht werden.

Die Grenze liegt vielmehr genau dort, wo die Bibel sie sieht: in der Gottebenbildlichkeit, im *geistig-verantwortlichen Personsein des Menschen*. Nicht der Verstand, sondern der gottbezogene Geist unterscheidet Mensch und Tier. Auch das höchste Tier verrät nicht eine Spur von Geist, das heißt von Vermögen der Ideation, der Transzendierung des in der Erfahrung Gegebenen durch ein Unbedingtes, Normatives, Vollkommenes. Wir sehen beim Tier auch nicht den geringsten Anfang einer Tendenz, Wahrheit um der Wahrheit willen zu erforschen, Schönheit um der Schönheit willen zu gestalten, Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit willen zu fordern, das Heilige um seiner Heiligkeit willen zu verehren. Alle Versuche, auch hier das Kontinuitätsprinzip zur Geltung zu bringen, erweisen sich als Umdeutungen, sei es des Ungeistigen ins Geistige, sei es des Geistigen ins Ungeistige. Das Unbedingt-Selbstzweckliche des Geistes, die Geistnorm und das Entscheiden nach der Geistnorm ist etwas dem Tier völlig, unbedingt Fremdes². Das Tier kennt nichts «über» seinem unmittelbaren Daseinsbereich, nichts, an

¹ Vgl. Windelband, «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie», S. 344.

² Die Resultate der neueren Tierpsychologie faßt Titius dahin zusammen: «daß jedes Handeln nach allgemeinen Grundsätzen oder gar nach Ideen, wie es in der Schöpfung und Beachtung von Sitte, Recht und Religion seinen allgemeinmenschlichen und einfachsten Ausdruck findet, über das an Tieren Beobachtbare durchaus hinausgeht» usw. (a. a. O., S. 566).

dem es sein Dasein mißt oder normiert. Es ist nichts als ein geistreicher Witz, wenn Montaigne¹ – einer der ersten, die meinten, den Menschen zur Ehre Gottes verächtlich machen zu müssen – sagte, wenn der Mensch mit seiner Katze spiele, könne er nicht wissen, ob nicht vielleicht seine Katze mit ihm spiele. Zwar können wir nicht in das Innere einer Katzenseele eindringen. Aber alles geistige Sein äußert sich in einem geistigen Tun, Geist hat als notwendige Ausdrucksform die Kultur, die Humanität, die Religion. Von solchem verrät das tierische Leben auch auf seinen höchsten Stufen nichts. Wir mögen dem Tier eine gewisse Zivilisation, insbesondere Technik, den Gebrauch des künstlichen Werkzeugs zur Befriedigung biologisch gegebener Bedürfnisse in einem Mindestmaß zubilligen; «*faber*», «Werkzeugbenutzer» zu sein ist nicht ein ausschließliches Privileg des Menschen. Aber Kultur, die Schaffung bedeutsamer Werke, die Geist manifestieren sollen und können, ist dem Tier fremd und für den Menschen als Menschen unbedingt charakteristisch. Nur der Mensch und jeder Mensch kennt, wenn auch in verschiedenem Maß, diese Möglichkeit und dieses Bedürfnis. Dasselbe ließe sich von der Sprache sagen. Das Tier kann wohl seinem Artgenossen Zeichen geben, aber mit ihm reden, mit ihm Gedanken austauschen, kann es nicht. Hätte das Tier Geist, so müßte es ihn auch äußern, so müßte es auch Kultur gestalten. Statt dessen sehen wir nur dies, daß auch die höchstorganisierten Tiere ihren Verstand dazu brauchen, ihr Leben und das ihrer Art zu erhalten. Was darüber hinausgeht, gehört in die Tierfabeln, ist pantheistische oder materialistische Aufhebung der Grenze, die der Schöpfer zwischen Mensch und Tier gesetzt, indem er den Menschen – ihn allein – nach seinem Ebenbilde schuf. Diese Grenze ist heute, nach 200 Jahren intensivster Bemühung, sie zu beseitigen, genau so scharf und klar wie je zuvor. Die Differenz zwischen Mensch und Tier beträgt eine ganze Dimension des Seins², gerade wie die zwischen dem Lebendigen und dem Toten eine ganze Dimension des Seins beträgt. Die Tatsache, daß dieses Neue, Beson-

¹ Montaigne, «Essais», II, 12. Die Zusammenstellung von Montaigne und Prediger Salomonis bei Vischer trifft zweifellos etwas, aber wie die ganze «Weisheit des Predigers» sicher nicht das Wesentliche von dem, was uns die Bibel vom Menschen zu sagen hat (W. Vischer, «Der Prediger Salomo im Spiegel Michel de Montaignes», «Jahrbuch der theologischen Schule Bethel», 4. Bd.).

² Vgl. Th. Haecker, «Was ist der Mensch?», eine «Ordnung» des Seins, S. 9.

dere oftmals nur in so geringem Maße da ist, daß es sich dem Grenzwert Null nähert – daß zum Beispiel der Geist schwach ist bis zum Grenzfall der Geistlosigkeit –, gibt nur scheinbar die Möglichkeit, die Stufe selbst in ein Kontinuum zu verwandeln. «Wenig Geist haben» ist immer noch ein unendlicher Unterschied gegenüber dem «keinen Geist haben». Der geistloseste Mensch ist immer noch etwas ganz Anderes als das intelligenteste Tier. Ebenso ist der Sünder nicht ein Mittelding zwischen dem Tier und dem richtigen Menschen – Sünde als Atavismus –, sondern ganz und gar ein Mensch, so gut wie der vollkommen Heilige, aber eben ein verkehrter Mensch. Die Sünde besteht nicht darin, daß der Mensch tierisch wird – man tut dem Tier und dem Menschen gleichzeitig unrecht mit dieser Verwechslung –, sondern sie besteht darin, daß das spezifisch Menschliche statt positiv negativ bestimmt ist. Ein «Unmensch» ist kein Tier, und ein Tier ist kein «Unmensch». Es ist gerade das Auszeichnende des Menschen, daß er sein Wesen verkehren, daß er zum Un-menschen werden kann. Es gibt keine Unfüchse und Ungänse, aber Unmenschen – das gerade, die Sünde, ist der unüberschreitbare Abgrund zwischen Mensch und Tier. Ja, dieser Abgrund zwischen dem unpersönlichen und dem personhaften Sein ist größer als sonst ein Unterschied innerhalb der Kreatur. Nur ein Unterschied ist noch größer, der zwischen dem Geschaffenen und dem ungeschaffenen Schöpfer selbst. Darum weil die Bibel diesen größten innerkreatürlichen Unterschied als solchen sieht, darum erkennt sie auch die besondere Stellung des Menschen im Kosmos, daß alle Kreatur dem Menschen, daß alles Unpersönliche dem Personhaften untertan ist. Der Grund dieser Sonderstellung aber ist das, was verantwortlich macht: die Bezogenheit der menschlichen auf die göttliche Person, die Gottebenbildlichkeit.

4. DER MENSCH IM UNENDLICHEN RAUM

Aber der Widerspruch gegen den biblischen Kosmosgedanken entsteht nicht nur und nicht in erster Linie vom Entwicklungsgedanken, sondern von jener Revolution der Kosmologie her, die an den Namen Kopernikus und Giordano Bruno geknüpft ist. Der Anthropozentrismus der Bibel ist, so sagt man, an ihren Geozentrismus geknüpft, der Geozentris-

mus aber ist seit dem Jahre 1543, ein für allemal, vernichtet. Also muß auch der Anthropozentrismus, die lächerliche Anmaßung des kleinen Menschen, der Mittelpunkt der Welt zu sein, fallen. Der Kosmos der Antike war ein sozusagen heimeliges Menschenhaus, den Maßen des Menschen entsprechend. Der Kosmos der modernen Astrophysik und Geologie ist zeitlich und räumlich eine ganz und gar unheimliche Welt geworden. Ist es nicht Wahnsinn, wenn der Mensch, dieses bißchen Erdenstaub inmitten einer Welt, in der auch das Sonnensystem ein winziges Pünktchen ist, behauptet, die Welt sei um seinetwillen geschaffen, die Menschwerdung des Gottessohnes und die Menschengeschichte sei der eigentliche Sinn des Universums, wo doch die Menschheitsgeschichte auch zeitlich zu einer Sekunde in der kosmischen Zeit geworden ist? Was für eine komische Figur macht doch innerhalb dieser räumlich und zeitlich grenzenlos gewordenen Welt der Mensch, der behauptet, dem Weltschöpfer so ganz besonders am Herzen zu liegen! Es ist ganz fraglos, daß diese «Abdeckung des Weltdaches» – um Karl Heims anschaulichen Ausdruck für die kopernikanische Umwälzung zu gebrauchen¹ – dem modernen Menschen einen ungeheuren Eindruck gemacht hat und noch macht und ihn mit jenem Grauen vor dem Unendlichen erfüllt, das Pascal wohl als erster und beredter als je einer nach ihm in Worte gefaßt hat². Die Anschauung der kosmischen Unendlichkeiten des Raumes und der Zeit, die für den Menschen etwas Neues ist, ist – darüber sollten gerade wir Theologen uns nicht hinwegtäuschen – für den modernen Menschen ein schweres Glaubenshindernis und ein mächtiger Zweifelsgrund.

Und doch handelt es sich hier um nichts anderes als um ein Phänomen der Panik, eine Art kosmisches Schwindelgefühl, das uns die klare Besinnung raubt. In dieser Sache wäre ja wirklich schon von Kant Beträchtliches zu lernen gewesen³. In demselben Maß, in dem der Mensch als *Objekt*, als Weltstück an vergleichsweiser Größe abnimmt, weil sein

¹ K. Heim, «Glaube und Denken», zweite Auflage, S. 39.

² Pascal: *Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?* ... «Pensées», Fr. 72.

³ Der bedeutendste Versuch, diese zweite kopernikanische Umwälzung in einer biblischen Theologie fruchtbar zu machen, ist der von K. Heim in seinem «Glaube und Denken». Der Kantsche Gedanke (wir sehen immer nur «unsere» Welt) ist hier mit Existenzphilosophie und christlichem Schöpfungsglauben zu einer großartigen Synthese verschmolzen.

Kosmos sich ausdehnt, nimmt er als *Subjekt* zu. Denn es ist ja der Mensch, der dieses Universum mißt, es ist der Mensch, der seine Gesetze erforscht, es ist des Menschen Welt, die ihm so unheimlich geworden ist. Noch immer wie zu Thales' Zeiten ist es der Mensch, der mit seinem Geist den Kosmos umspannt und darüber nachdenkt. In der Tat: «darüber»; denn die Welt ist unter ihm, als «Objekt», «zu Füßen geworfen». Wir brauchen das alles nicht mit dem Fichteschen Pathos auszurufen – aber wahr ist es doch. Nur *der* Mensch, der seine Größe in der räumlichen Dimension sucht, ist eine lächerliche Figur geworden – unsagbar lächerlich; und das ist die Komik unserer Zeit, daß sie, während sie das hoffnungslose Verschwinden des Menschen im Raume erschüttert wahrnimmt, ihre Triumphe vornehmlich in der Überwindung räumlicher Distanzen sucht – wie einer, der den Schnellzug nicht mehr erreicht hat, nun noch eine Weile hinter ihm herrennt, als könnte er ihn einholen. Wahrhaftig – dieser Mensch ist rettungslos komisch.

Aber wer heißt denn den Menschen, seine Größe im Raume zu suchen? Der Mensch hat ja Dimensionen, die das Universum mit all seinen kosmischen Maßen nicht hat und niemals haben wird, auch wenn es sich noch millionenmal vergrößert. Der Mensch als Stück Welt ist wirklich zu nichts geworden; aber der Mensch, der durch Gottes Wort zur Gemeinschaft mit dem Schöpfer gerufene, als Person, als Gottesbild – hat denn diesem Menschen die Erweiterung des Weltgebäudes etwas anzutun vermocht? Ist es nicht umgekehrt so: weil er vergessen hat, was es ist, Mensch zu sein, geschaffen nach Gottes Bild, darum hat ihm die Kopernikanische Erweiterung des Kosmos eine solche Angst eingeflößt, ist es ihm so unheimlich geworden? Nicht wegen Kopernikus hat er seine Heimatlichkeit verloren, sondern weil er seine Heimatlichkeit verloren hat, ist ihm die Entdeckung des Kopernikus über den Kopf gewachsen. Weil er keinen Stand mehr hat, darum schwindelt ihn angesichts der Weltunendlichkeit.

5. DAS WELTBILD UND DIE SINNFRAGE

Gewiß, mit dem antiken ist auch das biblische Weltbild ein für allemal dahin. Aber das antike Weltbild ist ja doch *nur das Alphabet*, in dem die biblischen Menschen, die kein anderes hatten, das gottgeoffenbarte

Wort niederschreiben mußten. Wir gebrauchen dieses Alphabet der antiken Kosmographie nicht mehr; wir haben ein neues Alphabet, mit Kopernikanischen, Newtonschen und Einsteinschen Zeichen. Aber ein Narr, wer meint, mit dem Alphabet sei die göttliche Offenbarung selbst vernichtet! Es wird uns noch einige Mühe kosten, das neue Alphabet richtig zu gebrauchen, um die alten Offenbarungswahrheiten neu zu sagen. Die Theologen, die Prediger und die Gläubigen überhaupt hängen noch zu sehr – wie sollten sie nicht! – am historischen Bilde von Weltschöpfung und Sündenfall. Sie versuchen noch das Unmögliche, in diese historisch-chronologische Menschheitsgeschichte die kosmische Geschichte einzubauen, also die Jahrbillionen in die Jahrtausende einzufassen. Dieses apologetische Geschäft ist ein für allemal aussichtslos geworden. Es war einmal so, daß man glaubte, Menschheitsgeschichte und kosmische Geschichte hätten dieselbe Zeitausdehnung – sie seien koextensiv. Die biblischen Autoren alle hatten dieses begrenzte Raum-Zeitbild. Diese Anschauung ist zerstört, für immer. Mit dem geozentrischen Raumbild ist auch das anthropozentrische Zeitbild endgültig dahin. Wie der Mensch ein unbeträchtliches Pünktchen ist im Weltenraum, so ist auch seine Geschichte ein winziges Fragment der Weltzeit. An dieser Gleichung rütteln heißt in der Tat, das Rad der Geschichte rückwärts drehen, die revolutionäre Erkenntnisbewegung der letzten vier Jahrhunderte ignorieren – eine Donquichoterie, durch die man rettungslos der Lächerlichkeit verfällt. Und mehr als das! Der Gott, der diese ungeheuerlich große Raum-Zeitwelt geschaffen hat und uns, durch die Wissenschaft, diese Unendlichkeit seiner Schöpfung vor Augen stellt, wird nicht dadurch geehrt, daß wir bei einem früheren, begrenzteren Raum-Zeitbild stehenbleiben. Er mutet uns zu, daß wir ihn auch in diesen größeren Maßen der Schöpfung als Schöpfer verehren lernen. Lassen wir unsere Phantasie strecken! Es kann unserem Glauben nichts anhaben, es wird ihn weder mindern noch mehren. Es ist schwerlich richtig zu sagen, daß uns Gott dadurch «größer» werde – was hat die Größe Gottes mit den Maßen des Raumes zu tun! –, noch ist es wahr, daß das Personsein Gottes dadurch beeinträchtigt werde – als ob der Herr eines so großen Weltgebäudes weniger Herr-Gott wäre! *Das Personsein Gottes und des Menschen hat mit den Maßstäben der Raum-Zeitwelt nichts zu tun, ebensowenig als der Sinn eines Wortes dadurch, daß*

manes mit größeren oder kleineren Buchstaben schreibt, einander er wird. Die Dimension «Bedeutung», «Sinn», «Logos» ist unberührt von den Veränderungen innerhalb der raumzeitlichen Dimension. «Tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag»¹ – auch tausend Millionen Jahre. Die Ewigkeit ist den tausend Millionen Jahren ebenso transzendent wie den tausend Jahren, das Wort Gottes, das ewige Urbild der Menschenschöpfung ist unberührbar durch die Wandlungen der raumzeitlichen Vorstellungen².

Darum ist auch der Gehalt unseres Menschseins unabhängig von den Wandlungen unserer raumzeitlichen «Um-welt». Was gehen uns die Jahrbillionen der astronomischen Rechnungen an! Verändert sich damit auch nur ein Jota an unserer Verantwortlichkeit? Wird der Gegensatz von persönlich und unpersönlich, von Subjekt und Objekt, von Liebe und Haß, von Sinn und Sinnlosigkeit, von menschlich und unmenschlich – kurzum wird irgend etwas von dem, um was es in der Gottesbeziehung und in der Beziehung zwischen Mensch und Mensch geht, dadurch auch nur im mindesten affiziert? Wenn wir uns dies alles ein wenig mit Ruhe überlegen, so werden wir erst inne, in was für eine wahrhaft wahnsinnige Zahlenpanik der moderne Mensch sich hat hineintreiben lassen. Er ist einer Art kosmischer Platzangst verfallen – nicht weil der Kosmos sich so gewaltig ausdehnte, sondern weil er den eigentlichen Standort seines Menschseins verloren hatte. Für den Menschen, der keinen Halt jenseits der Raum-Zeitwelt hat, ist allerdings die Wirkung der Weltexpansion eine Katastrophe. Sie annihiliert ihn schlechtweg. Eine Menschheit, die dem Außen verhaftet ist, ist in dem Außen, das wir jetzt dank unseren Mount-Wilson-Fernrohren bekommen haben, rettungslos verloren. Aber, täuschen wir uns nicht! – sie war es schon mit dem Moment, wo sie dem Außen verhaftet wurde. Der Mensch als Stück Welt machte schon im angeblich «heimeligen» geozentrischen Weltgebäude keine beträchtliche Figur, auch dem antiken Menschen war es darin «unheimlich». Es genügt schon ein bißchen Einsamkeit im Hochgebirge, um uns von unserer Nichtigkeit zu überzeugen, es bedarf dazu gar keiner astronomischen Maße und Massen. Der Mensch als Weltstück ist in jedem Fall ein Nichts.

¹ Psalm 90,4.

² Vgl. K. Heim, a. a. O.², die Kapitel «Das Problem der Transzendenz» und «Die Überwindung der Alleinherrschaft des gegenständlichen Weltbildes».

6. GESCHICHTSLOSE UND GESCHICHTLICHE SINNGEBUNG

Der Mensch aber, der im Wort Gottes und für das Wort Gottes geschaffen ist, der sein Selbst nicht in sich selbst, sondern in dem ewigen Sohn hat, ist über der Welt und in der Mitte der Welt, ob nun diese Welt die kleinen Maße der antiken oder die Riesenmaße der modernen Weltvorstellung habe. In dieser vergänglichen raumzeitlichen Welt ist dieses Wort geoffenbart; an der Bedeutung der Heilsgeschichte ändert die Umwälzung des Zeitbildes ebensowenig als die des Raumbildes. Daß der Mensch im Lichte dieser Geschichte steht, deren Sinn Ewigkeit ist, hebt ihn über alles zeitliche Geschehen hinweg – nicht in eine zeitlose, platonische Welt, wo es kein Geschehen, sondern nur ein Sein gibt, wohl aber in eine Geschichte anderer Art, eine Geschichte zwischen Gott und Mensch, die in keine Chronologie, weder die antike noch die moderne, eingeht¹.

Der Idealismus hat von Plato an etwas davon geahnt, daß der Mensch als der am Logos Anteilhabende über den Kosmos erhaben ist. Darum hat auch in der neueren Zeit der Idealismus vielen über die Erschütterung durch die kopernikanische Revolution hinweggeholfen. Das Sein im Raum und in der Zeit ist ja in idealistischer Sicht nur Erscheinung, während das wahre Sein überräumlich und überzeitlich ist. Aber im gleichen Maß, wie der Idealismus den Menschen von der Gebundenheit an den Kosmos befreit, löst er ihn auch aus der Geschichte heraus und vernichtet damit den Entscheidungscharakter des menschlichen Lebens. Das ewige Leben, das für den Christen göttliches Geschenk ist, das vom Menschen in der Entscheidung des Glaubensgehorsams empfangen werden muß, ist dem Idealisten das immer schon Seiende, das an sich Wahre im Unterschied zur bloßen Erscheinung, das der Mensch nur denkend zu erkennen braucht. Der Idealismus rettet den Ewigkeitsgehalt des menschlichen Lebens vor der kosmischen Nichtigkeit durch Preisgabe der Geschichte; der christliche Glaube aber erfaßt den Ewigkeitssinn des menschlichen Lebens dadurch, daß ihm die Geschichte zur Ent-

¹ Vgl. den bedeutsamen Aufsatz «Zeit und Ewigkeit» von K. Heim, in der Aufsatzsammlung: «Glaube und Leben», S. 539 ff., und seine kritische Auseinandersetzung mit H. W. Schmidts Buch «Zeit und Ewigkeit» in «Glaube und Denken», S. 381 ff.

scheidung wird. In der Geschichte, in Jesus Christus, ist die Entscheidung gefallen; sie wird für mich hier, was sie dort ist, durch die Entscheidung des Glaubensgehorsams. Diese Geschichte aber – die Heilsgeschichte und die Glaubensgeschichte – ist nicht ein Stück der kosmischen Zeitstrecke, sondern sie ist eine *Qualifikation der kosmologischen Zeitstrecke* von einem Punkt her, der zwar in ihr liegt, aber von anderswoher seine Besonderheit hat, von dem Punkt her, wo Ewigkeit Zeit und Zeit Ewigkeit wurde. Von diesem Punkt aus sind alle anderen Punkte erkennbar, die die Ebene des Glaubens als solche bestimmen: Schöpfung und Fall, Versöhnung und Erlösung. Sie alle bezeichnen – im Unterschied zur idealistischen Konzeption – ein wirkliches Geschehen, und zwar ein Geschehen, das auf unsere raumzeitliche Welt bezogen ist und das doch nicht im raumzeitlichen Geschehen liegt. Wir sind wirklich in diese raumzeitliche Welt *hinein* – aber nicht in ihr geschaffen; wir sind wirklich in dieser raumzeitlichen Welt Sünder – aber wir sind es in keinem Zeitpunkt der Weltzeit geworden; Gottes Sohn ist wirklich in dieser zeitlichen Welt Mensch geworden und gekreuzigt worden «unter Pontius Pilatus» – aber jenes Damals ist nur dann und darin die Erlösung für mich, daß es für mich ein Heute, daß ich ihm gleichzeitig werde; und diese meine Glaubensentscheidung fällt in dieser Erdenzeit – in den siebenzig oder achtzig Jahren, die uns, wenn's hoch kommt, beschieden sind –, und sie fällt für die Ewigkeit; aber sie fällt in jedem Moment neu und fällt so, daß gerade nicht der Moment, in dem sie fällt, sondern die in der Ewigkeit für mich gefallene Entscheidung «das Entscheidende» ist. Die Erlösung und Vollendung ist die Erlösung und Vollendung dieser Welt, in der wir jetzt leben, aber sie ist als eine solche verheißen, in der «Himmel und Erde vergehen» und einzig «Gottes Wort bleiben»¹ wird. Das Geschehen von Gott her betrifft also wohl diese kosmische Welt, aber so, daß der Sinn und Gehalt des Geschehens jenseits der raumzeitlichen Welt, «dort, nicht hier» im ewigen Wort, im ewigen Sohn, in der ewigen Erwählung, im Geheimnis des dreieinigen Gottes liegt, im Weltplan Gottes, der sich in der *consummatio mundi*, in einem «neuen Himmel und einer neuen Erde»² erfüllt.

Wir Menschen sind Figuren in diesem kosmisch-raumzeitlichen Welttheater, aus dem Stoff dieser irdischen Welt geformt, und die

¹ Mark. 13, 31. ² 2. Pet. 3, 13.

Bühne ist dieser unendliche Kosmos mit seinen unheimlich davoneilenden Milchstraßensystemen und seinen Billionen von Jahren. Aber das Licht, in dem wir stehen und spielen, kommt nicht aus dem Kosmos, und das Stück, das wir spielen, ist *nicht vom Kosmos aus verständlich*. Wir «spielen» in der Weltzeit und im Weltraum «ein himmlisch Spiel» – ein Spiel von Himmel und Hölle, ein Spiel, das eben darum, weil es die Entscheidung von Himmel und Hölle bedeutet, kein Spiel, sondern der einzige Ernst ist. Was aus dem Kosmos stammt, kann keinen Ernst haben, weil es keinen Sinn haben kann. Täuschen wir uns über eines nicht hinweg: der einzige Sinn, den das Kosmische als solches hat, ist der Tod, das Nichts, der radikale Unsinn. «Die Welt vergeht mit ihrer Lust¹.» Der Sinn ist *von* jenseits, aber nicht nur *im* Jenseits. Das Reich Gottes ist nicht *von* dieser Welt, aber es ist *in* diese Welt gekommen und will den Sinn dieser Welt vollenden, so wie Jesus Christus nicht von dieser Welt in diese Welt gekommen ist, damit wir ihm gleich und durch ihn mit dem ewigen Gott so verbunden werden, wie er mit ihm verbunden ist.

So sind wir also durch die jenseitige Bedeutung, den jenseitigen Ursprung und das jenseitige Ziel unseres Lebens «*Fremdlinge*»² in diesem Kosmos. Wir sind in der Tat «Hinterweltler», wie Nietzsche im *Zarathustra* spottend sagt³. In diesem «Hinter» ist der Sinn – der einzig mögliche Sinn – des menschlichen Lebens bewahrt. Aber dieser Sinn muß in der Welt zur Auswirkung kommen. Der Sinn des «Gastspiels» ist der, in dieser Zeitlichkeit uns als die «aufzuführen», die «dort, nicht hier» ihren Ursprung und ihre Bestimmung haben, die aus der göttlichen Liebe für die göttliche Liebe geschaffen sind. Der «Hintergrund» – das ewige Wort des dreieinigen Gottes – ist in den Vordergrund gekommen in Jesus Christus. Der Hintergrund wird immer wieder zum Vordergrund, wo Menschen im Glauben diesem Christus gehörig werden, wo die Verantwortlichkeit, die immer der Hintergrund der menschlichen Existenz ist, verwirklicht wird durch die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen.

Was aber mit dem Kosmos als solchem geschehen wird, das wissen wir nicht. «Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte

¹ 1. Joh. 2, 17.

² Heb. 11, 13.

³ Nietzsche: «Zarathustra», «Von den Hinterweltlern», Ausg. Kröner, S. 41.

werden nicht vergehen»¹. Dieser Kosmos ist nicht so solid, wie er aussieht. Auch er hat seinen Hintergrund in Gottes Wort und wird «getragen durch sein göttlich Wort». Auch er hat «in ihm», im ewigen Sohn und Wort, «seinen Bestand»². So sehr er uns, während wir hier unser Gastspiel aufführen, als für sich bestehende Wirklichkeit erscheint und erscheinen muß, mit einer raumzeitlichen Unendlichkeit, die uns erschreckt und zu verschlingen droht, so wenig ist er doch in Wirklichkeit «an sich», sondern eben «für uns». Was die besten Philosophen von der Phänomenalität der Welt gesagt haben, ist – auch von der Bibel aus gesehen – keine Phantasterei. Von einer «Welt an sich» oder vom «Ding an sich» wissen wir schlechterdings nichts. Wir wissen bloß, daß zu *unserem Gastspiel hier eben diese Bühne* mit ihren unendlichen Räumen und ihren Jahrbillionen gehört. Was diese Bühne «an sich» ist, abgesehen von diesem unserem Gastspiel, das geht uns nichts an. Wir wissen nur das eine: daß auch sie, diese Raumzeitwelt, dieser Kosmos, gerade in seiner Unendlichkeit, die uns verschwinden läßt, von Gott uns als Bühne gegeben ist, daß darum auch er ebenso, wie er einen Anfang hat in Gott, auch ein Ende hat in Gott – einen Anfang und ein Ende, die sich nicht auf seinem eigenen raumzeitlichen Koordinatensystem eintragen lassen. Die Bühne, zu deren empirischem Wesen es gehört, keinen Anfang und kein Ende zu haben, wird mitsamt dieser Unendlichkeit zu Ende gehen. Aber dieses zu Ende gehen wird kein «kosmisches» Ereignis sein, sondern – wenn ich es nochmals so sagen darf: ein theologisches. «Wir werden sein wie die Träumenden»³, diese unendliche Weltbühne wird nicht mehr sein, sondern «ein neuer Himmel und eine neue Erde»⁴. Mehr können wir nicht sagen, mehr ist auch nicht nötig.

7. DER MODERNE MYTHUS

Aber mit alledem haben wir bereits weit über das hinaus gegriffen, was unser eigentliches Thema ist: der wirkliche Mensch. Wir mußten es tun, denn zum wirklichen Menschen gehört als seine Umwelt der Kosmos. Zum wirklichen Menschen gehört einerseits die überkosmische Schöpfungsbestimmung und andererseits das Versinken im Kosmos und in der kosmischen Angst. «In der Welt habt ihr Angst – aber siehe ich

¹ Mat. 24, 35. ² Kol. 1, 17. ³ Psalm 126, 1. ⁴ 2. Pet. 3, 13.

habe die Welt überwunden»¹. Unser Thema ist der Mensch, der an dieser Überwindung noch keinen Anteil hat, wenn wir auch diesen Menschen immer nur von jener Überwindung aus sehen können. Der wirkliche Mensch im Kosmos ist der an den Kosmos preisgegebene. Das Weltgrauen ist kein neues Gefühl, sondern so alt wie die Menschheit. Es kommt am deutlichsten in den heidnischen Religionen zum Ausdruck. Die ganze Mythologie ist mit dieser kosmischen Panik durchsetzt, aus ihr geboren. Der heidnische Mensch hat ja keinen Standort über der Welt, weil seine Götter oder seine Gottheit selbst nicht über der Welt sind. Sie sind selbst mit hineinverflochten in das kosmische Geschehen. Das mythologische Pantheon ist, ebenso wie der Mythos selbst, eine kosmische *Projektion der heidnischen Weltangst* – eine erschütternde Bestätigung des Christuswortes: in der Welt habt ihr Angst.

Die *ratio* des neuzeitlichen Menschen hat wohl diesem Mythos und dieser mythologischen Götterwelt ein Ende bereitet. Aber die Weltangst hat sie nicht auszurotten vermocht. Sie treibt den Menschen an, ein System von Sicherungen aufzubauen, Zivilisation genannt, durch die der kluge Mensch die kosmischen Schicksalsmächte zu bannen meint. Aber die Angst selbst vermag er nicht zu bannen, und neue Mythen treten an die Stelle der alten. Was ist die moderne pantheistische Philosophie und Weltanschauung – man möchte oft eher von einer pantheistischen Lebensstimmung sprechen – anderes als der Mythos vom depersonalisierten Gott², der Mythos von der Vergottung der Natur und von der Naturalisierung Gottes? Man glaubt, der unpersönliche Gottesbegriff passe besser in das Weltbild, das uns die moderne Wissenschaft geschaffen hat. In Wirklichkeit versteckt sich dahinter die alte heidnische Idee der Identität von Gott und Natur, die Naturhaftigkeit des heidnischen Gottesgedankens. Daß die abstrakte Vernunft zu dieser entpersonalisierten Gottesidee neigt, ist wahr – aber das *πρῶτον ψεῦδος* ist eben dies, in dieser Sache der abstrakten Vernunft die Zügel schießen zu lassen. Die abstrakte Vernunft ist die von Gott bereits losgelöste, die falsch-autonom, falsch-selbständig gewordene Vernunft, die Vernunft des icheinsamen Menschen. Mit Wissenschaft hat das alles ebensowenig

¹ Joh. 16, 33.

² Vgl. mein Buch «Der Mittler», Kap. 14, Beilage: Über die christliche «Mythologie».

zu tun wie die homerische Götterwelt. Weder die Verabsolutierung der Vernunft, noch die Vergottung der Natur steht mit der Wahrheit, die uns die neuzeitliche Forschung erschlossen hat, in einem notwendigen Zusammenhang. Der Zusammenhang ist ein rein psychologischer, kein sachlicher, die Erweiterung des Herrschaftsbereiches der menschlichen Vernunftkenntnis vom Bedingten auf das Unbedingte. Rationale Metaphysik ist – so sehen wir es vom Glauben aus – um kein Haar besser als irrationale Mythologie. Daß die Vernunft die höchste Instanz sei, ist, wissenschaftlich gesprochen, ein unbegründbares Axiom, vom Glauben aus gesehen: die Anmaßung des sich von Gott emanzipierenden Menschen.

Die Folge dieser modernen Mythologie – der rationalen Metaphysik jeder Schattierung, von der Allgeistlehre des spekulativen Idealismus bis zum krudesten Materialismus, bis zur Vergottung des Atoms – ist notwendigerweise die *Entleerung der menschlichen Verantwortlichkeit*. Weder im Pantheismus noch im Materialismus bleibt dem Menschen wirkliche Verantwortlichkeit. Wem sollte er Antwort geben? Welche Instanz zöge ihn zur Verantwortung? Die Vernichtung der Personhaftigkeit im Gedanken von Gott zieht mit Notwendigkeit die Vernichtung der Personhaftigkeit im Gedanken vom Menschen nach sich und mit ihr, als theoretisch notwendige, aber praktisch selten ganz zugestandene Konsequenz, die Leugnung der Verantwortlichkeit. Vielleicht ist aber diese Kausalreihe umzukehren: Der Mensch will keinen Herrn über sich haben, weil er selbst Herr sein will. Er will niemandem als sich selbst Rechenschaft geben, er will nicht verantwortlich sein. «Gäbe es Götter, wer hielte es aus, kein Gott zu sein? Also gibt es keine Götter» (Nietzsche). Postulatorischer Atheismus hat es ein neuester Denker genannt. Er dürfte das tiefste Motiv aller unpersönlichen Metaphysik getroffen haben: Um seiner «Freiheit» willen, weil er nicht bloß kreatürlich-bedingt, sondern unbedingt frei sein will, soll es keinen Gott geben. Denn das ist richtig: Unbedingt frei kann nur entweder Gott oder der Mensch sein, nicht beide.

8. PANTHEISMUS UND VERANTWORTLICHKEIT

Die Meinung aber, die unpersönliche Weltanschauung der rationalistischen Metaphysik sei des geistig entwickelten Menschen würdiger als die «etwas primitive», «etwas kindliche» Vorstellung von einem personhaften Gott, das Weltgeheimnis, das All, die Weltseele – oder wie man sonst dieses göttliche Es ausdrücken will – sei «mehr», «größer», «göttlicher» als der biblische Herrgott, dieser so moderne und sich so überlegen vorkommende Gedanke¹ ist nichts anderes als Verantwortungsflucht und Vernunfthochmut. Es ist so viel bequemer, eine pantheistische Weltanschauung zu haben als an einen Herr-Gott zu glauben, weil eine pantheistische Weltanschauung zu nichts verpflichtet, der Glaube an den Herr-Gott aber dasselbe ist wie Gehorsam gegen seinen Willen, gerade wie es zu Elias Zeiten schon viel bequemer war, einem Naturbaal zu dienen als dem Herr-Gott Israels, weil man die Götter mit Opfern abfinden konnte, Jahwe aber nicht.

Ein Gott-Neutrum erhebt keinen Anspruch, er läßt sich anschauen. *Weltanschauung statt Glaube heißt ästhetischer Genuß statt Gehorsam.* Die Weltseele, das Weltgeheimnis will nichts von mir, es greift nicht herrisch in mein Leben ein. Der moderne Pantheismus – der Ersatz für den Glauben – erlaubt es, die Lebensentscheidung ästhetisch zu umgehen und dabei erst noch den Vorteil der feineren Bildung für sich geltend machen zu können. Denn es ist soviel geistvoller, eine Anschauung zu haben als zu gehorchen. Das ist das Geheimnis der angeblichen Erweiterung des Gottesgedankens ins Unpersönliche: die Erweiterung des Gewissens ins Unbegrenzte, die Umformung des Ethischen ins Ästhetische.

Aber diese Umgehung der Entscheidung rächt sich. Dieses Offenbleiben der Existenzfrage hat die Konsequenz, daß mich dieses offene Universum verschlingt. Es raubt der Existenz den Sinn – aller Sinn ist Begrenzung –, den Ernst – aller Ernst ist Entweder-Oder –, das Ziel – alles Ziel ist Eindeutigkeit – und damit die Hoffnung. Der Pantheismus beweist seine Verwandtschaft mit der heidnischen Mythologie darin,

¹ Die üblichen philosophischen Argumente gegen den Begriff der Persönlichkeit Gottes siehe etwa bei D.F. Strauß, «Die christliche Glaubenslehre», §33, «Von der Persönlichkeit Gottes».

daß auch bei ihm letztlich alles Geschehen kreisförmig ist: ewige Wiederkehr. Es geschieht eigentlich nichts, das unendliche Meer des Alls rauscht und brandet, seine Wellen steigen und sinken, aber alles, was geschieht, versinkt wieder im selben All-einen, Immergleichen, und daß es geschehen ist, hat keine Bedeutung gehabt, denn das Nachher ist gleich dem Vorher. Die Entscheidungen des Lebens haben keinen Ewigkeitsgehalt. Die praktische Konsequenz der Alles-ist-eins-Lehre heißt: alles kommt auf eins heraus.

9. DAS ENTSCHEIDENDE

Es kommt nur dann nicht «alles auf eins heraus», wenn das Leben echte Entscheidungsqualität hat, wenn es um ein letztlisches Entweder-Oder geht. Nur dann kann im strengen Sinn von Verantwortlichkeit und von Sinn gesprochen werden. Beides meint: Entscheidung, die ins Ewige reicht. Das gibt es nur, wenn mein Leben einem personhaften Anspruch antworten muß, wenn Gott kein Es, sondern mein Herr ist, wenn nicht das Unpersönliche, sondern das Persönliche die letzte Wahrheit und die letzte Instanz ist, wenn nicht der Kosmos den Logos, sondern wenn der Logos den Kosmos umschließt, wenn nicht das Wort letztlich doch einem Neutrum untergeordnet ist, sondern wenn es das ewige Wort des Gottes ist, der von Ewigkeit her personhafte Person, das heißt Liebe ist. In diesem Wort seine Existenz haben, heißt verantwortlich sein. Gegen dieses Wort sich entscheiden, heißt Sünder sein, von diesem Wort ergriffen und neugeschaffen werden, heißt glauben. Und von diesem Glauben allein kann es heißen: «er überwindet die Welt»¹ – jene Welt, in der wir Angst haben.

Die Weltangst, die Weltpanik ist die Folge des Heraustretens aus der Gebundenheit in Gottes Wort. Wie das ungehorsame Kind, das es nicht unterlassen konnte, trotz dem väterlichen Verbot aus der Umfriedung des heimatlichen Gutes auszubrechen in die «Freiheit», nun draußen in der fremden Welt plötzlich Angst bekommt, weil es sich ihrer Grenzenlosigkeit preisgegeben fühlt: genau so ergeht es dem Menschen, der mehr «Freiheit» haben möchte, als es der Kreatur zukommt und als sie erträgt, der frei werden möchte von der väterlichen Bindung

¹ 1. Joh. 5, 4.

und nun in der Grenzenlosigkeit der Welt ihrer Sinnlosigkeit preisgegeben ist. Der *Sinn der Welt* ist identisch mit dem *grenzensetzenden Willen* Gottes. Unbegrenztes Dasein – das ist nur für Gott. Die Kreatur, die, versucht von der Verlockung der Grenzenlosigkeit und Ungebundenheit, die Grenze übertritt, verfällt rettungslos dem kosmischen Schwindel, der Weltangst. Das Ganze wird jetzt unheimlich, Gott und Welt, das All und die Menschenexistenz. Diese Unheimlichkeit ist durch nichts mehr zu überwinden – dafür zeugt die Geschichte der Religionen und Philosophien. Der Weg zurück ist verlegt, nicht nur verloren. Er müßte nicht nur wieder entdeckt, er müßte wieder eröffnet werden. Daß dies geschehen sei, das ist die christliche Botschaft von der Erlösung.

DER MENSCH IN DER GESCHICHTE

I. GESCHICHTSPHILOSOPHIE UND CHRISTLICHES
GESCHICHTSVERSTÄNDNIS

Es gibt keine christliche Geschichtsphilosophie¹, aber es gibt ein christliches Verständnis der Geschichte. Ja, das besondere Verständnis der Geschichte ist mit dem Wesen des christlichen Glaubens so verwoben, daß man sehr wohl sagen kann: Der christliche Glaube *ist* ein bestimmtes Verständnis der Geschichte, das Verständnis des Menschen als geschichtlich. Es ist für das biblische Verständnis des Menschen wesentlich, daß es ihn geschichtlich versteht. Es kennt nicht das isolierte Individuum, es kennt aber auch nicht das Gattungswesen Mensch, es kennt den einzelnen Menschen als Glied der Menschheitsgeschichte. Andererseits kennt es die Geschichte weder als bloßen Kausalablauf noch auch als ideelle Entfaltung, also nicht als Entwicklung, sondern als das Feld personaler Entscheidung auf Grund göttlicher Offenbarungstat. Der *christliche Persongedanke* und der *christliche Geschichtsgedanke* fordern sich gegenseitig, ja, sie sind letzten Endes ein und dasselbe, wie denn das geschichtliche Ereignis Jesus Christus die Offenbarung und zugleich die Begründung der wahren Personalität des Menschseins und der wahren Geschichtlichkeit ist.

Das Verständnis des Menschen aus der *ratio*, aus dem Vernunftlogos, ist wesensnotwendig ein ungeschichtliches². Es muß und will alles Ver-

¹ Troeltsch («Der Historismus und seine Probleme») sah wohl, daß Augustin kein Geschichtsphilosoph war; wenn er ihn aber zu den «Kompilatoren und Dogmatikern» rechnet, «die für alles Geschehen einen Rahmen entwerfen, der aus Wunder und historischer Schulkonvention der Antike gebildet ist» (S. 15), so zeigt er damit bloß, wie gering sein Verständnis für die grandiose Einheit und Eigenart von Augustins Geschichtsschau war, die im wesentlichen von Paulus stammte (vgl. Schrenk: «Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters» im «Jahrbuch der theologischen Schule Bethel», Bd. III).

² Die nachchristliche Philosophie zeigt den Einfluß des Christentums gerade darin, daß ihr im Unterschied zur vor- und außerchristlichen die Geschichte irgendwie Problem ist. Einen allerdings veralteten Überblick über die Geschichte der Geschichtsphi-

änderliche aus dem Unveränderlichen, alles Bewegliche aus dem Festen, alles bloß Faktische aus dem Prinzip ableiten. Die Irrationalität des schlechthin Tatsächlichen und die Gesetzmäßigkeit, die des Denkens ein und alles ist, sind einander feindlich. Dabei ist es – für das Verhältnis zur Geschichte – gleichgültig, ob diese Gesetzmäßigkeit, die das Denken sucht, die geistig-teleologische, das Normgesetz, das Wert-wesen, die Idee, oder aber das Kausalgesetz ist. Ob der Mensch idealistisch von der Idee her oder kausal von der Natur her verstanden wird: in jedem Fall wird er ungeschichtlich verstanden. Er wird einer – sei es geistigen, sei es naturhaften – Seinsordnung eingefügt, deren Gesetze das Wesentliche sind, während das nicht in sie zu Fassende als das «Zufällige» und damit auch Unbeträchtliche gelten muß. Für das, was in der Geschichte das eigentliche Lebenselement ist, die *Tat*, die Entscheidung, ist weder hier noch dort Raum. Es schlüpft durch die Maschen, die das Denken für die Erfassung der Wirklichkeit bereitstellt, hindurch; das geschichtliche Geschehen, der «Stoff, aus dem Geschichte gemacht ist», entgeht dem prinzipienhaften Denken. Oder aber es wird von ihm in Entwicklung umgedeutet. Entwicklung im Sinn des kausalen Ablaufs oder Entwicklung im Sinn der ideellen Entfaltung: das sind die beiden Kategorien, mit denen das rationale Denken sich der Geschichte zu bemächtigen sucht. Sie beide erfassen gerade das Geschichtliche in der Geschichte nicht: die *Tat*, die Entscheidung¹.

Damit hängt aufs engste zusammen, daß das rationale, prinzipienhafte Denken auch nicht den Menschen als Gemeinschaftswesen erfassen

losophie bietet de Rougemont, «*Les deux cités*», 2 Bde., der freilich allzu häufig sein eigentliches Thema aus den Augen verliert, und der erste Band von Rocholls «*Philosophie der Geschichte*». Troeltschs glänzendes Werk gibt bloß über das 19. und 20. Jahrhundert Auskunft.

¹ Troeltsch hat in seinem monumentalen Werk eine vollständige Typologie der verschiedenen modernen Geschichtsphilosophien geliefert, die geeignet wäre, das oben nur kurz Angedeutete zu illustrieren, so zum Beispiel die pointierte Charakteristik der positivistischen Geschichtsauffassung als «*histoire sans noms, soit de personnes soit de peuples*» (S. 406), die berechtigte Kritik der Hegelschen Dialektik, die «den Versuch macht, die Dynamik des Historischen und des Daseins überhaupt zu rationalisieren» (S. 273), die Abweichung der marxistischen von der Hegelschen Dialektik durch ihre «*Verbindung ... mit revolutionärer Prophetie*» (S. 333), ihre Naturalisierung (S. 339), ihre Ökonomisierung (S. 342) und «*die Auflösung der logischen Gegensätze ... in reale und materiell interessierte Lebensgegensätze*» (S. 350). Troeltsch selbst ist an der unmöglichen Aufgabe, das eigentlich Geschichtliche philosophisch zu erfassen, zerbrochen.

kann. *Gemeinschaft* ist das zweite Grundelement des geschichtlichen Lebens. Der einzelne Mensch wird, sofern man ihn von der Vernunft her zu verstehen sucht, entweder zum Objekt oder zum Subjekt dieser allgemeinen Vernunft. In beiden Fällen wird er wohl einem größeren Zusammenhang eingeordnet, aber dieser größere Zusammenhang ist nicht Gemeinschaft, sondern Einheit. Im einen Fall ist es der größere Zusammenhang des Natur-seins; der Mensch wird als unselbständiges Glied der Naturwelt eingeordnet, als ihr Produkt und zugleich eine ihrer vielfältigen Erscheinungsformen. Er steht im *Naturzusammenhang*; Naturzusammenhang aber ist nicht Gemeinschaft, sondern kausale Einheit. Im anderen Fall ist es die Welt der Idee, des Geistes, der einen, ewigen Vernunft, als deren Träger oder Manifestation der Mensch verstanden wird. Der einzelne Mensch ist nicht isoliert, er ist mit allen vernünftigen Wesen verbunden durch die eine, ihnen allen gemeinsame Vernunft. Er steht im *Geistzusammenhang*. Aber auch das ist nicht Gemeinschaft, sondern Einheit; das Wesentliche im einen Menschen ist auch das Wesentliche im anderen. Dieses Wesentlich-Eine macht darum, letzten Endes, den einen vom anderen unabhängig. Er kann «sich selbst sagen», was ihm der andere allenfalls zu sagen hätte. Er bedarf des anderen nicht. Die Einheit der Vernunft ist, letztlich, Prinzip der Unabhängigkeit, der Selbständigkeit; das aufeinander Angewiesensein und Miteinandersein erscheint als ein Zufälliges, Vorübergehendes. Gemeinschaft wird nicht so begründet. Der Geist als *ratio* verstanden schafft nicht Gemeinschaft, sondern die Einheit der Übereinstimmung, die Einheit der Identität des Gedachten.

Noch von einer dritten Seite zeigt sich die Ungeschichtlichkeit des prinzipienhaften, des auf sich selbst gestellten rationalen Denkens. Das Denken will *Einheit*, es will also die Gegensätze auflösen; daß heißt aber, es will als sein Resultat erreichen, daß das, was sich zunächst als ein Gegensätzliches gibt, zuletzt als Einheit erkannt wird. Es will also die Gegensätze als nicht reale dartun, sie in Scheingegensätze auflösen. Vor der Systematik des Denkens sollen die Widersprüche verschwinden. Das Denken selbst ist die Auflösung der Gegensätze, sie bedürfen keiner Auflösung durch Tat, in der Wirklichkeit. Das System des Denkers tritt an die Stelle der Geschichte – der Geschichte nämlich, die die Gegensätze, die durch kein Denken aufzulösen sind, durch die Tat auf-

löst oder aber als unauflösbare zum Vorschein bringt. Der Denker, der von letzten Prinzipien der *ratio* aus denkt, verwandelt die Realdialektik der geschichtlichen Wirklichkeit in eine bloß logische Scheindialektik der Begriffe¹. Die *wirkliche* Bewegung der Geschichte, die durch Tat und Entscheidung hindurchgeht, präsentiert sich der rationalen Geschichtsdeutung als eine *logische* Bewegung, in der eigentlich nichts geschieht, weil alles schon von vornherein da war. Ob es sich dabei um ein geistig-teleologisches oder um ein kausales Schon-da-gewesen handelt, bleibt sich gleich. In beiden Fällen wickelt sich einfach mit Notwendigkeit ein von vornherein Bereitgestelltes ab wie eine zusammengerollte Landkarte, ein schon fertiger Film. Das Element: wirkliche Geschichte, Lösung der Gegensätze in Tat und Entscheidung, hat hier keinen Raum.

Von ganz anderer, entgegengesetzter Art ist das christliche Geschichtsverständnis². Hier geht es nicht um irgendwelche *a priori* erfaßbare, in der Geschichte bloß konkretisierte, gleichsam illustrierte Idee – die Geschichte als Bilderbuch zum Formelbuch des Denkens ist ein Gedanke der Lessingschen Aufklärungsphilosophie, der, freilich vertieft, in der Hegelschen Parallele von Logik und Geschichtsphilosophie wiederkehrt –, sondern hier geht es um die undurchschaubare, von uns aus in keiner Weise zu konstruierende Geschichte selbst, die nicht ein Ewig-Wahres symbolisiert oder illustriert, sondern in der der tatsächliche Gegensatz zwischen der zeitlich-sündigen Welt und dem ewigen Gotteswillen tatsächlich durch wirkliches, tathaftes Geschehen überwunden wird. In dem Maß, als der Gegensatz als wirklicher, als ein niemals durch Denken in bloßen Schein aufzulösender gesehen wird – als Sünde, die wirklich den Menschen von Gott trennt –, kann auch die Überwindung des Gegensatzes, die Erlösung, nur in einem wirklichen

¹ Vgl. die gewaltige Abrechnung mit der geistesmächtigsten aller Geschichtsphilosophien, der Hegelschen, in Kierkegaards «Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift» (2 Bde.).

² Vgl. die tiefbohrende Arbeit «Geschichte und Existenz» von H. Thielicke, die trotz mancherlei Abweichungen im einzelnen der oben vorgetragenen Anschauung nahesteht; ferner Hirschs stark vom Idealismus bestimmte «Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie», Schrenk, a.a.O., Lilje, «Luthers Geschichtsanschauung», Scholz, «Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte» (zu Augustins «Civitas Dei»), Althaus, «Die Gestalt dieser Welt und die Sünde», in «Theologische Aufsätze», II, meinen Aufsatz «Das Einmalige und der Existenzcharakter», in «Blätter für deutsche Philosophie», 1929, S. 265 ff.

Geschehen, das nicht bloß die Beseitigung eines Irrtums ist, nämlich in der wirklichen Erlösungstat Gottes in Jesus Christus gesucht werden. Nicht die *Idee* der Erlösung, sondern diese Erlösung selbst in ihrem faktischen *Geschehensein* ist der Inhalt der christlichen Botschaft. Der christliche Glaube hat als Inhalt – o Ärgernis für jeden griechisch Denkenden! – eine «zufällige Geschichtswahrheit» (Lessing), eine wahrhaft äußerliche Tatsache, die sogar chronistisch fixiert werden kann und fixiert werden muß, ein Faktum, das Gegenstand eines Polizeirapportes sein könnte: Jesus von Nazareth, «gekreuzigt unter Pontius Pilatus». Das ist wahrhaft «Torheit den Griechen». Aber damit nicht genug. Nicht nur ist der Inhalt des Glaubens ein solches geschichtliches Geschehen, sondern auch die Art des Glaubens-Wissens um diesen Inhalt ist eine ganz und gar geschichtliche: das Hören einer Botschaft, einer Meldung von diesem Ereignis, ohne das es keine Möglichkeit gibt, ein Christ zu sein¹. Die Bibel fügt beides, den geschichtlichen Inhalt, daß es ein wirkliches Erlösungsgeschehen ist, und die Weise des Wissens, daß es Hören eines historischen Berichtes ist, in dem einen zusammen: Glaube an die frohe Kunde, das εὐ-αγγέλιον. Sie fügt es auch so zusammen, daß sie Jesus Christus das fleischgewordene Wort nennt und daß sie von ihm sagt, daß durch ihn «die Wahrheit geworden» sei². Gewordene Wahrheit – das erst ist das unüberbietbare Ärgernis für den griechisch denkenden Geist. Darum gibt es keine christliche Geschichtsphilosophie – sofern Philosophie nur auf Prinzipien und nicht auf geschichtliche Tatsachen sich stützen kann –, sondern es gibt nur ein christliches Geschichtsverständnis, das eben von diesem einen geschichtlichen Faktum ausgeht und alles auf dieses eine Faktum, auf das fleischgewordene Gotteswort bezieht. Von da aus ist beides zu verstehen: die Geschichtlichkeit des Personseins und die Personhaftigkeit der Geschichte.

2. DIE GESCHICHTSHAFTIGKEIT DER PERSON

Die Römer, dasjenige Volk der Antike, das von allen am meisten geschichtlichen Sinn besaß, erfanden für das, was wir Geschichte nennen, den trefflichen Ausdruck *res gestae*. Sie bezeichnen damit das Handeln

¹ Röm. 10, 14 ff. ² Joh. 1, 17.

als das Element der Geschichte. Das Bezeichnende der Geschichte ist nicht, daß etwas geschieht – es geschieht auch in den Wolken allerhand, aber es gibt dort keine Geschichte –, sondern daß gehandelt wird. Wir müssen das, was die Römer durch den Begriff des Handelns aus dem Naturgeschehen herausholen, noch schärfer fassen. Wir sagen: Geschichte ist dort, wo Entscheidungen fallen. Es sind die Entscheidungen, die dem Geschichtlichen im Unterschied zum Naturgeschehen den Charakter der Einmaligkeit geben¹. Die Entscheidung trennt das Geschichtliche von jenem rhythmischen, kreisförmigen, in sich selbst zurückkehrenden Naturgeschehen, wo eigentlich nichts geschieht, weil das Ende wieder auf den Anfang zurückkommt. Entscheidung scheidet definitiv, unumkehrbar das Nachher vom Vorher. Die Unumkehrbarkeit des Geschehens fehlt der Natur – Same-Frucht, Frucht-Same, Sommer-Winter, Winter-Sommer –, weil in ihr keine Entscheidungen fallen. Diese sind es, die dem Geschichtlichen die Eindeutigkeit der Richtung vom Vorher zum Nachher geben. *Iacta est alea* – Cäsar weiß, was Geschichte ist; wo Würfel gefallen sind, da und da allein ist Geschichte geschehen. Die geschichtliche Qualität der Existenz muß also dasselbe sein wie die Entscheidungsqualität.

Darum ist das christliche Verständnis der Person ein geschichtliches. Die Person wird hier nicht gedacht als ein Seiendes im Sinn des Ewigseienden, des Ruhendseienden, noch auch im Sinn des natürlich werdenden, so wie Organismen werden; sie ist nicht *dynamis*, Faktor im Kräftespiel, oder Potenz, Quellgrund schöpferischer Entfaltungsmöglichkeiten. Person wird verstanden als *das In-Entscheidung-Sein*; das menschliche Leben ist entscheidungsvolle Antwort auf verantwortungsvolle Bestimmung. Dieser Entscheidungsernst des christlichen Persongedankens kommt vor allem zum Ausdruck in der Stellungnahme zur Vergangenheit. Für den griechischen Denker ist die Vergangenheit ein Nichts. Indem sie vergangen ist, ist sie nicht mehr. Für den Christen ist die Vergangenheit die Schuld, die ich trage. Ich bin jetzt bestimmt durch meine Vergangenheit, weil die Vergangenheit entschieden hat und die Entscheidung nicht nichts, sondern alles ist. Wer die Vergangenheit nicht ernst nimmt, der glaubt immer von vorne anfangen zu können; der glaubt also nicht an den Ernst der Entscheidung. Das Ernst-

¹ Vgl. meinen Aufsatz «Das Einmalige und der Existenzcharakter», a. a. O.

nehmen der Vergangenheit als Schuld, in der ich jetzt stehe, die nicht nur zu mir gehört, sondern die mein jetziges Sein unausweichlich bestimmt, zeigt das Ernstnehmen der Entscheidung, zeigt also das Ernstnehmen der *unumkehrbaren Geschichte*¹.

Wenn der Christ nicht über diese Fatalität seiner Existenz, über ihre unausweisliche Bestimmtheit als Schuld verzweifelt, so kommt das einzig davon her, daß er von einer zweiten Entscheidung weiß, die jene erste, fatale, aufhebt. Nicht eine Entscheidung, die er selbst trifft – denn damit würde er sich anmaßen, zweimal sein Leben zu entscheiden, also den Ernst der bereits gefallenen Entscheidung antasten; sondern eine Gegen-Entscheidung gegen seine Entscheidung, von jener Instanz aus, gegen die die erste Entscheidung gefallen ist. Der menschlichen Entscheidung, die Sünde heißt und *als Schuld fixiert* ist, antwortet die göttliche Entscheidung, die Vergebung heißt und die als Entscheidung ebenfalls fixiert ist: *cruci-fixus*, der göttliche Freispruch durch das Geschehnis der Versöhnung. Paulus hat diese Doppelseitigkeit der Entscheidung wundervoll zum Ausdruck gebracht: Christus hat uns alle Sünden vergeben, indem er den gegen uns zeugenden Schuldbrief ans Kreuz heftete und ihn dadurch wegschaffte². Unsere Entscheidung ist gültig fixiert im Schuldbrief; aber dieser wird, indem er nochmals wunderbar «fixiert» wird, zugleich ausgetilgt. Die dort gefallene Entscheidung wird durch die hier gefallene Entscheidung ausgelöscht. Darum dürfen wir neu anfangen, ohne daß dieses Neuanfangen den Ernst der Schuld antastet. Aber dieses Neuanfangen auf Grund der in Christus gefallenen Entscheidung ist zugleich wiederum eine unumkehrbare Entscheidung: für den Christus und den in ihm geoffenbarten Gotteswillen. Das ist die neue, die *messianische Entscheidungsqualität* des christlichen Lebens.

Das Geschehen im Christus ist der perspektivische Punkt für alles, was dem christlichen Denken Gegenstand wird. Von dieser Weltentscheidung her bekommt erst das ganze menschliche Leben seine Entscheidungsqualität. Das «Einmalige» ist ein Begriff, der außerhalb des Christentums nur «sozusagen» gebraucht wird. Es gibt ja streng genommen nichts Einmaliges, denn «es gibt nichts Neues unter der Son-

¹ Vgl. meine Schrift «Vom Werk des Heiligen Geistes», S. 11 ff.

² Kol. 2, 14.

ne»¹, alles ist schon irgendwie dagewesen. Das Geschichtliche, im gewöhnlichen Sinn verstanden, ist durch eine relative, aber nicht durch eine absolute Neuigkeit oder Einmaligkeit gekennzeichnet. Auf dem Feld empirischen Geschehens fallen keine endgültigen Entscheidungen. *Iacta est alea* – ja, aber der Würfel wird noch manchmal fallen, wenn Cäsar längst nicht mehr da ist; er fällt sogar im Leben Cäsars noch einige Male. Was man so «geschichtliche Entscheidungen» nennt, sind relativ-irreversible, relativ-einmalige, relativ-entscheidungsvolle Größen. Die Entscheidung müßte ein Geschehen sein, das die Weltgeschichte in ein Vorher und Nachher teilt, ein Ereignis, in dem sich nicht bloß einiges entscheidet, sondern alles. Auf den Titel «Entscheidung» könnte streng genommen nichts anderes Anspruch machen als die *schlechthinnige Weltwende*. In diesem Sinne weiß nur der christliche Glaube von einem Entscheidenden zu sagen, nämlich eben von der Weltwende in Jesus Christus, in dem nicht nur die irdische Geschichte, sondern alles Geschehen zwischen dem Anfang aus der Ewigkeit und dem Ende in der Ewigkeit seine Mitte und in dieser Mitte seine Qualifikation bekommt – das Ereignis, das die Zeugen im Neuen Testament ausdrücklich als das «ein für allemal» Geschehene bezeugen². Alles, was außerhalb dieses einen steht, ist negativ, alles, was innerhalb dieses einen steht, ist positiv qualifiziert. Ja, Anfang und Ende selbst bekommen erst von hier aus ihren Sinn, und zwar ihren absolut unverwechselbaren Sinn, der jede «ewige Wiederkehr» ausschließt. Erst durch dieses Entscheidende wird die *Mythisierung der Zeit* unmöglich, wird definitiv die Idee der ewigen Wiederkehr abgetan. Das wußte der letzte Prediger der ewigen Wiederkehr – darum hat er sich als den Antichristen bezeichnet.

Durch die Beziehung auf dieses Einmalig-Entscheidende ist unsere Vergangenheit erst recht als Schuld gestempelt; durch sie aber auch unsere Gegenwart als Entscheidungszeit und die Zukunft als das Definitiv-Entschiedene, das Gericht, das Himmel und Hölle scheidet. Durch die Beziehung auf die Entscheidung in Jesus Christus ist also erst deutlich geworden, daß Verantwortlichkeit von letztgültiger Entscheidung unabtrennbar ist. Solange der Begriff der Verantwortlichkeit noch unbeschwert ist mit dem Gedanken des Jüngsten Gerichtes, ist er noch

¹ Pred. 1, 9.

² Vgl. Röm. 6, 10; Heb. 7, 27f.; 9, 12; 10, 10.

harmlos, ist er erst Traum von Verantwortlichkeit. Sein ganzes Gewicht bekommt er erst durch den Gedanken der göttlichen Entscheidung für oder wider uns. Der Gerichtsgedanke ist freilich nicht nur dem Christentum bekannt; aber wo er sonst vorkommt – wie etwa bei Zarathustra oder in Platos «Gorgias»¹ –, da weiß man noch nicht von dem Zwiespalt im Menschen, da weiß man noch nicht, daß der Mensch, so viel an ihm ist, bereits negativ entschieden hat und daß darum das Urteil über ihn bereits im negativen Sinn gefallen sein müßte. Einzig der christliche Glaube vermag alles zusammenzuschauen: die negative Entscheidung auf unserer Seite, die positive Entscheidung Gottes für uns, die Gerichteten, und endlich: die daraus resultierende neue Entscheidungsqualität unserer Gegenwart als Entscheidung des Glaubensgehorsams, als Teilhabe an der messianischen Weltentscheidung.

Wir sagten, das *eine* Element der Geschichte sei die Entscheidung. Wir nannten als zweites *die Gemeinschaft*. Der Einzelne hat als Einzelner keine Geschichte. Geschichte ist gerade das Verflochtensein meiner Existenz in die Existenz der Anderen². Geschichte ist Schicksalsgemeinschaft ebensogut wie Entscheidungsgemeinschaft. Wo ein Volk gemeinsam handelnd die Frucht seines gemeinsamen Handelns solidarisch empfängt, da ist Geschichte. Man könnte das die relative Geschichtlichkeit der Existenz nennen. Zur Geschichte in diesem Sinne gehört vor allem das Nichtabreißen des Generationszusammenhanges, die geschichtliche Erbschaft – Erbsegen und Erbfluch. Ohne starken Sinn für Tradition entsteht kein geschichtliches Bewußtsein; die Tradition aber ist nichts anderes als das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Generationen. Wer seine eigene Vergangenheit nicht mehr zu sich rechnet, wird noch viel weniger die der früheren Generationen zu sich rechnen. Umgekehrt: der Individualismus, das sich als einen Einzelnen Verstehen, muß notwendig auch den geschichtlichen Sinn, das sich als geschichtlich Verstehen, zerstören³. Der Sinn der Geschichtlichkeit ist: Solidarität.

¹ Daß der Gerichtsgedanke bei Plato (trotz Zellers Einspruch, a. a. O., II, S. 708) mehr der orphischen religiösen Tradition als der Konsequenz seiner Ideenlehre entspringt, ist wohl heute allgemein anerkannt (vgl. dazu Rohde, «Psyche», II, 275 ff.).

² Vgl. Kierkegaard, «Begriff der Angst», S. 22 f.

³ Als Beispiel vor anderen kann die Aufklärungsphilosophie gelten, deren Geschichtslosigkeit ebenso markant ist wie ihr Rationalismus und Individualismus.

In diesem Sinn ist einzig das christliche Denken im vollen Maße geschichtlich. Es überwindet den Individualismus durch die unbedingt solidarische Verbundenheit in Schöpfung und Sünde. Wir alle sind derselbe Adam, und zwar der gottgeschaffene wie der sündig gewordene. Wir wissen uns solidarisch verbunden in der Schuld nicht nur mit den Mitlebenden, sondern auch mit den Generationen, die vor uns waren, soweit überhaupt im Raum und in der Zeit Menschen sind und waren. «Allzumal einer – in Christus¹.» Die Erbsündenlehre brachte diese Solidarität in zwar fragwürdiger, aber doch machtvoller Weise zum Ausdruck. In Christus erkennen wir uns als eine *solidarisch verhaftete Schuldnergemeinschaft*. Wir machen keinen Versuch, uns, die Einzelnen, durch Aussonderung eines individuellen Schuldanteils voneinander zu trennen. Wir verzichten von vornherein auf diese individualistische Ausrechnung, weil sie ebenso unmöglich als pharisäisch ist. Die Sünde ist zwar wohl eine individuelle, aber zugleich eine gemeinschaftliche Sache und Tat. Eben das zu wissen, heißt wahrhaft geschichtlich denken, und geschichtlich denken heißt: eben das wissen. Wenigstens darf dieses Denken allein ein unbedingt-geschichtliches heißen, während es daneben allerdings ein relativ-geschichtliches Denken gibt, das von dieser Unbedingtheit des Solidaritätsgedankens nichts weiß.

Aber so wie dem Ernst der Schuldnerkenntnis die Entscheidung Gottes als Vergebung gegenübersteht, so steht auch der Solidarität der Schuld die Solidarität der Erlösung gegenüber. Nicht nur «in Adam» sind wir eins, sondern vor allem «in Christus». War doch auch jene negative Erkenntnis nur möglich von dieser positiven aus. Nur von Christus aus erkennen wir unsere Solidarität in der Schuld, dort, wo wir die Verbundenheit in der Erlösung erkennen.

Diese positive Solidaritätserkenntnis aber wirkt sich nun praktisch aus in der unbedingten Gemeinschaftswilligkeit, in der neuen Verantwortlichkeit-zur-Liebe jedem gegenüber, der Menschenangesicht trägt. Das radikal geschichtliche Denken führt nicht nur notwendig zu einem menschheitlichen Ausblick, sondern auch zu einem menschheitlichen Ethos. Wir sind mit jedem verbunden, durch die Liebe; nicht durch unsere Liebe – wie sollten wir so etwas vermögen! –, sondern durch die Liebe des Christus. Das ist der wunderbare Sinn des so sehr

¹ Gal. 3, 28.

mißbrauchten «um Christi willen». Die Entscheidung für den Christus heißt praktisch: Dasein, Bereitsein für jeden, der uns nötig hat. Dieses praktisch-ethische Hineingestelltsein in die Gemeinschaft ist darum auch der Prüfstein, ob es mit dem geschichtlichen, das heißt mit dem Entscheidungscharakter der Existenz ernst gelte oder ob – o Gipfel des Unsinn! – der Entscheidungscharakter der Existenz eine – schöne Theorie sei!

3. DER PERSONHAFTE SINN DER GESCHICHTE

Das Thema Geschichte als Gegenstand des Denkens ist der antik-heidnischen Philosophie fremd, und auch in der Religion spielt – mit der einen Ausnahme des Zoroastrismus¹ – die Geschichte keine Rolle. Im griechischen Denken, dessen unvergleichliche Energie sich sonst so gut wie aller erforschenswerten Gegenstände bemächtigte, war – wie Windelband sagt – die Vorherrschaft des Physis- und Kosmosbegriffes so stark, «daß der zeitliche Ablauf des Geschehens immer nur als etwas Sekundäres behandelt wurde, dem kein eigenes metaphysisches Interesse sich zuwendete. Dabei betrachtete die griechische Wissenschaft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch das ganze Menschengeschlecht mit all seinen Geschicken, Taten und Leiden doch schließlich nur als eine Episode, als eine vorübergehende Sondergestaltung des ewig nach gleichen Gesetzen sich wiederholenden Weltprozesses. Die Frage nach einem Gesamtsinn der Menschheitsgeschichte, nach einem planvollen Zusammenhange der historischen Entwicklung war niemals als solche aufgeworfen worden, und noch weniger war es einem der alten Denker eingefallen, darin das eigentliche Wesen der Welt zu sehen².» Es ist das Christentum, das dem Denken dieses Thema aufgenötigt und ihm überhaupt die geschichtliche Richtung gegeben hat³.

Der eben genannte bedeutende Historiker der Philosophie hebt nicht nur die Tatsache als solche richtig hervor, sondern gibt auch ihren

¹Dazu oben S. 191. ²Windelband, «Lehrbuch der Geschichte der Philosophie», S. 212.

³Es ist nach dem oben (S. 430) Gesagten nicht zu verwundern, daß es der Römer Cicero – wahrlich kein philosophisches Genie – war, durch den der «Wert des Historischen zum erstenmal zu voller philosophischer Wertung gelangt» (Windelband, a. a. O., S. 147). Es ist der Römer und Staatsmann, der dieses Thema sozusagen der Philosophie aufzwingt. Aber das gilt nur in den Grenzen des oben Gesagten.

Grund an: «Das Christentum fand von vornherein das Wesen des ganzen Weltgetriebes in den Erlebnissen der Persönlichkeiten; ihm war die äußere Natur nur ein Schauplatz, auf dem sich das Verhältnis von Person zu Person und vor allem dasjenige des endlichen Geistes zur Gottheit abspielte. Dazu traten als weiterhin bestimmende Mächte das Prinzip der Liebe, das Bewußtsein von der Solidarität des Menschengeschlechtes, die tiefe Überzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Glaube an die gemeinsame Erlösung. Dies alles führte dazu, daß die Geschichte des Sündenfalles und der Erlösung als der wahre metaphysische Inhalt der Weltwirklichkeit betrachtet wurde, und daß statt eines ewigen Naturprozesses das Drama der Weltgeschichte als eines zeitlichen Ablaufs freier Willenstätigkeiten zum Inhalt der christlichen Metaphysik wurde¹.»

Das Personhafte und die Geschichte gehören zusammen. Wo, wie in der neueren Zeit, der Sinn für das Personhafte wieder schwindet, da tritt an die Stelle des echt geschichtlichen Verstehens die Umdeutung der Geschichte durch die zwei Grundschemata unseres Denkens: Kausalität und Sinnentfaltung. Das Produkt aus dem vom Christentum bestimmten geschichtlichen Denken und der Ungeschichtlichkeit der natürlichen *ratio* ist der Evolutionismus, sei es der mechanistisch-naturalistische oder der idealistisch-teleologische, «Darwin» oder «Hegel». Der mechanistische oder kausalistische Evolutionismus, die «darwinistische» Geschichtsphilosophie, versteht die Geschichte als einen durch Ursachen bestimmten Ablauf, analog dem geologischen Prozeß der Erdfaltung oder der Talbildung durch Erosion; der idealistisch-teleologische versteht sie als einen logischen Prozeß der Ideenentfaltung analog der Entstehung eines Buches oder eines Kunstwerkes. In beiden Fällen² ist der Mensch Durchgangspunkt und Mittel eines *unpersönlichen Prozesses*, sei es eines überhaupt sinnlosen wie im ersten

¹ Windelband, ebenda.

² Das ist natürlich eine Übereinfachung der geschichtsphilosophischen Möglichkeiten, wenn man sie am Reichtum der Typologie eines Troeltsch mißt; aber es ist eine Vereinfachung, die nichts wegläßt, was für das, was hier zur Frage steht, wesentlich ist. Ein eingehendes Studium der von Troeltsch aufgewiesenen Möglichkeiten müßte im Gegenteil gerade zeigen, daß es «letzten Endes» auf diese zwei Hauptkategorien – die kausale und die logische –, allenfalls deren romantische Synthese, das organische Prinzip, hinauskommt.

Fall, sei es eines solchen, der den Sinn außerhalb des Personhaften, in einem abstrakt geistigen Ziel hat.

Eine lehrreiche Parallele dazu bietet der heidnische *Mythos*. Im Unterschied zur rationalen Philosophie kennt der Mythos die Kategorie des personalen Geschehens, ja das Geschehen scheint sein eigentliches Element zu sein. Ist er doch voller Handlung, voll überraschender, spannungsreicher Ereignisse. Sieht man aber genauer zu, so zeigt es sich, daß es mit diesem Geschehen nicht so ganz ernst gemeint ist. Wohl geschieht allerhand: Götter treten handelnd und leidend in die Zeit ein, die Himmelswelt manifestiert sich innerhalb der Erdenwelt, da ist ein ununterbrochenes Kommen und Gehen von oben nach unten, von unten nach oben. Aber das Auffallende an diesem Geschehen ist, daß es immer wieder von vorn angeht, und daß auch bei den aufregendsten Begebenheiten – wie sie etwa der Adonis- oder der Osirismythos erzählt – nichts herauskommt, was nicht schon vorher war. Der Mythos nimmt die himmlisch-irdischen, die göttlich-menschlichen Begebenheiten, die er erzählt, letzten Endes doch nicht ernst. Oder er nimmt sie nur ernst in einem relativen Sinn, als Begebenheiten innerhalb eines Geschehens, das zuletzt an den Ausgangspunkt zurückkehrt. Trotz allen hochwichtigen Offenbarungen und Erlösungen steht es – nach seiner eigenen Auffassung – zuletzt doch so, wie es auch schon am Anfang gestanden hat. Die Geschichte ist im Kreise verlaufen und beginnt von neuem. Ewige Wiederkehr, Wiederholung, die Widerspiegelung des rhythmischen Naturgeschehens, der Kreis als das wesenschließende Symbol, das Ende, das wieder zum Anfang wird, das Nicht-einmalige, das Nichtgeschichtliche – das ist das Wesen des Mythos. Es ist darum so, weil auch hier, trotz aller anthromorphen Plastik der handelnden Figuren, das eigentlich Personhafte fehlt¹.

Es war das *Volk Israel*, das von seinem Anfang an – seit es durch die mosaische Gottesoffenbarung geschaffen wurde – sein Gottesverhältnis als ein geschichtliches und seine Geschichte als Wirkung seines Gottesverhältnisses verstand. Jahwe ist der Bundesgott, und der Bund Jahwes mit Israel und Israels mit Jahwe ist der Inhalt seiner Geschichte. Die Geschichte ist das, was sich zwischen dem persönlichen Gott und

¹ Vgl. dazu Frick, «Das Evangelium und die Religionen», und meine Schrift, «Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen».

seinem Volk abspielt. So hat vor und außer Israel kein Volk seine Geschichte und sein Gottesverhältnis verstanden. Dem entsprechend ist schon auf der frühmosaischen Offenbarungsstufe¹ das Leben des Volkes Israel ganz auf das Personhafte eingestellt. Es geht dort nicht letztlich um Kultur, Zivilisation, Technik, Welteroberung, politische Macht – so gewiß diese Motive tatsächlich sehr stark und oft dominierend vertreten sind –, sondern um das eine: um den Gehorsam des Volkes gegen seinen Gott und die darauf beruhende Verbundenheit der Volksgenossen untereinander. Das Ethos Israels ist von vornherein ein streng personales und soziales. Der Gegensatz von Gut und Böse wird nicht in den zwei metaphysischen Prinzipien Sinnlichkeit und Geist gesucht, sondern im Verhalten zum Mitmenschen, im Gegensatz von Recht und Unrecht, Lieblosigkeit und Brüderlichkeit, Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Willen. Das große Doppelgebot steht schon im Alten Testament: «Du sollst Gott deinen Herrn lieben»², und «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst»³. So wird auch, mehr und mehr, im Blick auf den nicht verwirklichten Willen Gottes, das ganze Leben *sub specie futuri* – oder wie wir deutsch richtiger sagen: der Zukunft⁴ – gesehen; der eigentliche Bund Gottes soll erst verwirklicht werden, die Einheit von Gott und Volk und der Glieder des Volkes untereinander, ja der Völkerwelt überhaupt, ist das messianische Endziel, in dem der Schöpfungsplan Gottes erst sich vollendet⁵.

Aber dieses personhafte Geschichtsverständnis kommt, wie die ganze Gotteserkenntnis des Alten Testaments, erst in und mit *Jesus Christus* vollkommen zu seiner Erfüllung. Die Geschichte hat nicht nur den Sinn einer Volksgeschichte mit Gott, sondern einer Menschheitsgeschichte von Gott her und zu Gott hin, in der jeder Einzelne voll-

¹ Vgl. Martin Buber, «Königtum Gottes», 2. Auflage, ein Buch, das uns besser als alle Geschichtsphilosophien zu zeigen vermag, was Geschichte ist.

² 5. Mose. 6, 5.

³ 3. Mose. 19. 18

⁴ In meinem bereits erwähnten Aufsatz über das Einmalige habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß das deutsche Wort Zukunft ursprünglich die Übersetzung von Parusie, Wiederkunft Jesu Christi ist und, im Unterschied etwa zu *futurum*, ein geschichtlich eschatologisches Wort ist.

⁵ Vgl. die Ausführungen von L. Köhler, «Jahwe der Geschichtsgott», a. a. O., S. 62ff., und von Eichrodt, «Gottes Eingehen in die Geschichte» im Gegensatz zu Mythologie, Abstraktion und Individualismus, a. a. O., I, S. 266.

wertiges Glied des Ganzen ist, und wo die Entscheidung jedes Einzelnen ihn erst ins Ganze, als «Glied» in den «Leib» einfügt. Dieses «Gottesvolk»¹ ist an keine Voraussetzungen naturhafter Verknüpfung mehr gebunden, und jeder Schein einer kollektiv-schicksalsmäßigen Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit ist jetzt endgültig zerstreut. Nicht eine Art kosmische Endkatastrophe bringt die neue Seinsweise herbei, sondern eine geschichtliche Persönlichkeit, Jesus von Nazareth, «gekreuzigt unter Pontius Pilatus». Seine Liebestat, sein Gehorsam und sein Opfer, ist die Begründung des neuen Bundes. In ihm, in seinem Richten und Vergeben, in seiner Herablassung und seinem Einstehen für Gottes Ehre ist der heilige Liebeswille Gottes, ist der göttliche Welterlösungsplan offenbar, der zugleich die Vollendung des göttlichen Welterschöpfungswerkes in sich schließt. Er selbst, Jesus Christus, ist das Wort Gottes, Geschichte und Ewigkeit sind in ihm eins geworden, ebenso wie in ihm Gottheit und Menschheit eins ist. In ihm, dem ewigen Sohn, ist uns Weltursprung und Weltziel gezeigt; eine *Person*, nicht ein abstraktes *Prinzip*, nicht eine Idee ist der Logos, «in dem, durch den und zu dem hin die Welt erschaffen ist»², er, der «Sohn der Liebe»³ ist der Sinn der Geschichte. In seiner Liebe, die er denen, die an ihn glauben, schenkt, verwirklicht sich die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und allen Menschen untereinander. Diese *recapitulatio*, diese «Zusammenfassung in einem Haupt», durch die «alles, was in den Himmeln und auf Erden ist»⁴, zum einen Leib wird: das ist das Ziel, das in ihm enthüllt, ja grundsätzlich schon verwirklicht ist, auf das die ganze Menschheits- und Kosmosgeschichte hinläuft⁵. Ein Menschenleben – das einzige Menschenleben, in dem der personhafte Sinn der Person, die Liebe, wirklich gelebt worden ist – ist nicht nur Enthüllung, sondern zugleich die Grundlegung der tatsächlichen Verwirklichung des Sinnes und Ziels aller Geschichte.

Dadurch, daß ein bestimmtes Ereignis innerhalb der Geschichte als die *Weltwende* und *Geschichtsmitte* verstanden wird, das die ganze Geschichte in ein Vorher und Nachher auseinanderlegt, ist die Richtung

¹ 1. Pet. 2,9. ² Kol. 1, 16. ³ Kol. 1, 13. ⁴ Eph. 1, 10.

⁵ Der erste große Entwurf einer Theologie der Geschichte, der von Irenäus, ist deutlicher als der von Augustin vom Gedanken der *recapitulatio in Christo* bestimmt (vgl. Harnack, a. a. O., I, S. 562).

nicht nur des menschlichen, sondern alles Geschehens bestimmt. Der Kreis der ewigen Wiederkehr ist gesprengt, die Zeitlinie ist gestreckt¹, sie hat einen Anfang und ein Ende, das nicht mehr zum Anfang wird, von dem aus dieselbe Bewegung wiederbeginnt, sondern ein ernsthaftes Ende, ein Ziel-ende und ein Endziel, die «Erfüllung der Zeiten»² in der Ewigkeit. Zwischen diesem Letzten und der Jetztzeit liegt das «Gericht», das Geschehnis, durch das die Lebenszeit-als-Entscheidungszeit abgeschlossen, durch die die Entscheidung fixiert und «definitiv» wird. Was jenseits von ihm liegt, das ist nicht mehr Entscheidung, sondern Entschiedenheit, das Entschiedene.

Der Sinn der Weltgeschichte ist Jesus Christus und das Reich Gottes, das in ihm, dem ewigen Sohn, dem Sohn der Liebe, begründet ist. Das ist die *personhaft verstandene Geschichte*. Aber noch ein Moment muß hinzugefügt werden, in dem beides, der personhafte Sinn der Geschichte und der geschichtshafte Sinn der Person, zusammenkommt: der Glaube. Erst durch den Blick auf dieses Endgültig-Entschiedene, durch die Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens³ angesichts der Botschaft vom Christus, wird die Menschenzeit zur «höchsten Zeit», zur messianischen Entscheidungszeit qualifiziert. Werdezeit, Reifungszeit, Bildungszeit ist nicht «höchste Zeit», ebenso wie sie nicht wahrhaft personhafte Zeit ist. Höchste Zeit gibt es nur dort, wo sich Himmel und Hölle entscheiden. Nur wo jeder Einzelne persönlich, durch das Gliedwerden am Leibe Christi, durch die Eingliederung in das messianische Reich, weltgeschichtlich im vollen Sinne des Wortes wird, ist er, der Einzelne, wahrhaft Person, und ist seine Zeit wahrhaft geschichtlich. Dem Leben außerhalb der christlichen Offenbarung fehlt es wahrlich nicht an Reichtum der Individualität, an Originalität und Spontaneität; aber es fehlt ihm die Spannung der Entscheidung, und es fehlt ihm die Weite des weltgeschichtlichen Horizontes. Beides ist

¹ Auch die moderne Physik weiß von einer Einsinnigkeit der Zeit, vom «Zeitpfeil» (Eddington, a. a. O., S. 68) im Zusammenhang mit dem Entropiegesetz – eine höchst trübselige Eschatologie des völligen Energieausgleichs und also der kosmischen Friedensruhe.

² Gal. 4, 4; Eph. 1, 10.

³ Mit Recht hat Scholz seine Darstellung von Augustins «Civitas Dei» unter den Gesichtspunkt gestellt «Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte», denn das ist ihr Thema.

ihm gegeben «in Christus», in der in ihm allein begründeten wahrhaften Verantwortung.

4. HEILSGESCHICHTE UND WELTGESCHICHTE

Wenn der Sinn der Geschichte der ist, der uns in der biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testaments offenbart ist: was ist dann der Sinn der nicht-biblischen Geschichte – von den Pyramidenbauern Ägyptens und den weisen Königen Chinas bis auf Napoleon und Lenin? In was für einem Zusammenhang steht die Geschichte der *civitas terrena* zur *civitas Dei*?¹ Wenn der Sinn aller Geschichte das Reich Gottes, also die Entstehung, die Ausbreitung und die Vollendung der Gemeinschaft der Gläubigen im ewigen Leben ist, was bedeutet dann jene Geschichte, die mit der biblischen Gotteserkenntnis in keiner oder nur in einer negativen Beziehung steht? Folgende Gesichtspunkte scheinen mir für die Beantwortung dieser Frage maßgebend zu sein. Erstens die Unterscheidung einer vorchristlich-außerchristlichen und einer widerchristlichen Existenz, zweitens die Tatsache, daß auch der wider- und außer-christliche Mensch Geschöpf des Gottes ist, den er nicht kennt oder nicht kennen will, drittens die Tatsache, daß es nicht nur Geschichte als Entscheidung, sondern auch Geschichte im uneigentlichen Sinn, als Werden des verantwortlichen Subjektes, als Geschichte der Voraussetzungen des eigentlich Geschichtlichen gibt, und endlich, daß es ebenso, wie es eine für uns völlig irrationale Mannigfaltigkeit geschaffener Individualitäten gibt, so auch eine für uns völlig irrationale Mannigfaltigkeit geschichtlicher Tatsächlichkeiten. Es kann sich hier nur darum handeln, diese Gesichtspunkte kurz zu entwickeln; ihre Anwendung auf den konkreten Stoff der Geschichte muß einer christlichen Geschichtslehre vorbehalten bleiben.

¹ Das ist die Fragestellung in Augustins «De Civitate Dei». Seine Problemlösung kann uns trotz ihrer Großartigkeit heute nicht mehr befriedigen; darin müssen wir Troeltsch recht geben. Aber nicht darum, weil er sie im christlichen Glauben sucht; sondern einmal, weil er sie als Dogmatiker zu einfach sieht, und sodann, weil seine Kenntnis der Geschichte eine zu lückenhafte und sein Bild ein zu unkritisches ist. Seine Frage aber wartet auf unsere Antwort; wir bedürfen dringend einer christlichen Geschichtslehre. Bedeutende Ansätze dazu, außer bei den S. 455 Genannten, bei dem Katholiken Th. Haecker, «Der Christ und die Geschichte».

Wir beginnen mit dem letztgenannten Punkt. Das christliche Geschichtsverständnis rechnet in einem doppelten Sinn mit dem schlechthin Undurchschaubaren. *Einmal* ist undurchschaubar die Mannigfaltigkeit des Geschaffenen als solchen, auch eines geschichtlich Mannigfaltigen. Warum es das alles gibt, was geschichtlich existiert und geschieht, das können wir ebensowenig aus dem Glauben wie aus der Vernunft wissen. Wie das alles auf das göttliche Ziel hingeeordnet ist, verstehen wir nicht; der christliche Glaube weiß um das Daß der göttlichen Weltregierung; er weiß auch um das letzte Ziel, auf das alles Geschehen hingeeordnet ist, aber er erkennt nicht im einzelnen «die Wege Gottes». Dieses Daß aber ist begründet in der Einheit des Schöpfers und des Erlösers. Die undurchschaubare Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Schöpfung ist, ebenso wie die der Naturschöpfung, das Werk desselben Gottes, der uns in Jesus Christus seinen Erlösungs- und Vollendungsplan eröffnet hat. Mehr wissen wir nicht. *Zum zweiten* rechnen wir aus dem Glauben mit einem irrationalen Faktor anderer Art: mit dem Bösen. Warum es das Böse gibt, warum gerade diese Manifestationen des Bösen, die das tatsächliche geschichtliche Leben erfüllen, verstehen wir ebensowenig als die Mannigfaltigkeit des Erschaffenen. Was wir im Glauben wissen, ist der Ursprung des Bösen aus der Sünde des Menschen, aus dem Ungehorsam gegen den Gotteswillen. Warum aber die Menschen ungehorsam sind und warum sie es gerade in der Weise sind, wie die Geschichte uns zeigt, entzieht sich, teils völlig, teils in hohem Maße, unserer Erkenntnis. Zweierlei aber wissen wir im Glauben: daß, soweit unsere Erfahrung reicht, das Böse das Sinnwidrige *par excellence* ist; andererseits, daß Gott dieses Sinnwidrig-Böse seinem Zweck in einer für uns unbegreiflichen Weise einzuordnen vermag. Das Sinnwidrigste der ganzen Weltgeschichte, der Tod des Christus, ist durch die göttliche Weisheit zum Sinnvollsten, ja zur Offenbarung und Verwirklichung des göttlichen Endzieles geworden. Aber aus dieser Paradoxie ergibt sich für uns nicht etwa eine Möglichkeit paradoxer Geschichtsdeutung im einzelnen. Die Gewißheit, «daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen»¹, ist nicht ein brauchbares Prinzip einer allfälligen christlichen Geschichtslogik².

¹ Röm. 8, 28.

² Die Berufung auf einen verborgenen Ratschluß Gottes, der etwas anderes enthielte

Gäbe es eine dem Denken – und wäre es dem christlichen Denken – einleuchtende «Theodizee der Geschichte»¹, so bedürften wir der Erlösung nicht. Dann wären die Widersprüche des Daseins durch das Denken gelöst und brauchten nicht auf die Lösung durch das göttlich erlösende Tun zu warten. Entweder Theodizee oder Eschatologie! Die Eschatologie, die Gewißheit der zukünftigen Vollendung der Erlösung und der ewigen Vollendung aller Dinge im Reiche Gottes, ist die einzige christliche Theodizee, das heißt aber, daß wir nicht wissen, wie das Irrationale dem göttlichen Plan eingeordnet ist, sondern diese Einordnung einzig und allein vom göttlichen Tun erwarten. Das «System» enthüllt sich erst in der Ewigkeit. Wir sehen, im Glauben, immer nur so viel vom göttlichen Sinn in der Wirklichkeit, als zum gottgehorsamen Handeln notwendig ist.

Der zweite Gesichtspunkt ist die Anerkennung eines sozusagen untergeordneten Geschichtlichen, das Werden als Vorbereitung des Personhaft-Geschichtlichen. Das Kind hat, ehe es selbstdenkende und handelnde Person ist, keine eigentliche Geschichte, sondern eine Vorgeschichte. So auch die Menschheit als ganze. Das Werden des Menschen ist nicht das Thema der Geschichte, sondern der Vorgeschichte. Es ist kein Zufall, daß uns die Bibel den Anfang der Geschichte nicht als ein Werden, sondern als eine Entscheidung zeigt. Die Werdegeschichte

als der offenbare Ratschluß des Heils und die Subsumtion beider Ratschlüsse unter dem Begriff der Ehre Gottes – so daß also Gott sich ebenso in der Hölle wie im Gottesreich verherrlichen wolle – ist, trotz Calvin, ein Gedanke, den die Bibel nicht kennt und der die Einheit des göttlichen Wesens, trotz gegenteiliger Behauptung, zerstört. Will man schon mit Calvin lehren, daß Gott von Ewigkeit die einen zum ewigen Leben, die anderen zum ewigen Verderben voraus bestimmt und geschaffen habe («Institutio», III, 21, 5), so müßte man konsequenterweise in Gottes Wesen neben der Liebe einen Urzorn lehren, wie gewisse Gnostiker getan haben. Die biblische Lehre von der Verborgenheit Gottes im Geschichtswalten hat damit nichts zu schaffen; verborgen ist nicht der Wille Gottes, sondern verborgen ist die Art, wie er das für uns Sinnwidrige – das seinem Reichszweck Zuwiderlaufende – als Mittel für seinen geoffenbarten Zweck gebraucht (Röm. 11, 33).

¹ Th. Haecker hat in seinem schönen Buch «Schöpfer und Schöpfung» einen «Versuch einer Theodizee» gewagt (S. 24–87); gegen seine Gedanken habe ich wenig einzuwenden, nur würde ich meinerseits behaupten, daß das keine Theodizee sei. Wer den Glauben an den in seiner Liebe unbegreiflich handelnden Gott, dessen Liebeswalten in der Geschichte erst jenseits der Geschichte verständlich sein wird, zum Mittelpunkt macht, hat eben damit aufgehört, eine Theodizee für erlaubt zu halten. Das Dennoch des Glaubens ist der Verzicht auf eine «Rechtfertigung Gottes».

bleibt in der Bibel überall stille Voraussetzung. Nur die Legende, nicht die biblische Verkündigung selbst hat zum Beispiel an der Werdegeschichte Jesu ein Interesse¹. Aber diese Werdegeschichte wird als etwas vom Schöpfer Gewolltes anerkannt. Gerade die Bibel, die uns von Kindern so wenig erzählt, hat dem Kind eine besondere Würde gegeben.

Die Geschichte des Menschen ist in einen Naturprozeß eingebettet, der selbst nicht geschichtlicher Art ist. Aber noch mehr. Das ganze geschichtliche Leben vollzieht sich sozusagen in einem ungeschichtlichen Material, das als ein Mittleres zwischen Natur und Geschichte, zwischen Natursein und personhaftem Sein auch seine eigene Logik hat². Die ganze Zivilisation und Kultur ist nicht selbst geschichtlich, sondern Sediment der Geschichte und Ausdrucksmittel des geschichtlichen Menschen. Zivilisation und Kultur sind sozusagen die Fingerabdrücke und Fußspuren des geschichtlichen Menschen. Sie haben darum eine «Geschichte» eigener Art. Von einer «Kunstgeschichte» oder «Kulturgeschichte», gar von einer «Geschichte der Technik und Wissenschaft» kann man nur in ganz uneigentlichem Sinne sprechen. Sie verhält sich zur eigentlichen Geschichte, zu den Taten des Menschen als Menschen, rein instrumental.

Diese beiden Tatsachen stehen in einem Zusammenhang, auf den ich hier nur eben hinweisen kann. Die Menschwerdung des Menschen, seine Entwicklung zur geistigen Reife, geschieht mit Hilfe der Mittel der Zivilisation und Kultur, und umgekehrt manifestiert sich in Zivilisation und Kultur eben dieses Reifwerden des Menschen als Menschen. Darum besteht hier eine Kontinuität, die dem organischen Werden ähnlich ist. Es gibt hier in der Tat etwas, das man Fortschritt heißen kann. Je mehr wir es mit dem Nur-Instrumentalen zu tun haben, desto mehr kann von Fortschritt die Rede sein. Die Geschichte der Technik zum Beispiel ist die Geschichte eines unzweifelhaften Fortschreitens. Eine Generation macht sich die Errungenschaften der anderen nutzbar. Es entsteht eine Kumulation der technischen Möglichkeiten, die so gut

¹ Daß gerade auch Luk. 2, 42–52 nicht dagegen spricht, ist wohl als Resultat der kritischen Forschung anzuerkennen.

² Diese Auffassung berührt sich mit Rickerts These, daß die Historie als Erforschung und Darstellung der Geschichte es mit dem Einmaligen zu tun habe (vgl. «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung»); aber weil er idealistisch dieses Einmalige

wie ungebrochen vom ersten Steinwerkzeug bis zur modernen Stahl-Betontechnik sich «entwickelt», in Analogie zur Entwicklung eines Kindes zum Mann. Je mehr aber die Mittel und Ausdrucksformen des personhaften Seins «persönlich» sind, je mehr es sich um Kultur und nicht um Zivilisation, um das nicht Übertragbare handelt, desto weniger ist von einem Fortschritt zu reden. Im Geschichtlichen selbst, in der personhaften Entscheidung, wird der Begriff des Fortschrittes sinnlos. Fortschritt gibt es nur in dem Maß, als es Wachstum oder Übertragung und Kumulation gibt, also ist Fortschritt in dem Maß ausgeschlossen, als es um personhafte Entscheidung geht. Da aber das geschichtliche Leben ganz und gar in dieses Naturhafte einerseits, in das Instrumentale andererseits eingebettet ist, ist das «Gebiet» des Fortschrittes von dem «Gebiet», wo es keinen Fortschritt geben kann, nie zu scheiden¹. Dieses naturhafte Werden und das instrumentale Fortschreiten begleiten die Geschichte, ohne selbst Geschichte zu sein.

Der dritte und der vierte, in der obigen Aufzählung der zweite und erste, Gesichtspunkt sind direkt theologische. Jeder Mensch ist Gottes Geschöpf, ob er glaubt oder nicht, ob er ein Christ sei oder ein Nichtchrist. Jeder Mensch ist darum, von seiner Schöpfung durch das Wort her, auf Gott bezogen und darum verantwortlich. Darauf beruht sein Personsein, darauf seine Geschichtlichkeit. Aber es gehört zum Wesen des «natürlichen» Menschen – des Menschen außerhalb der biblischen Gottesoffenbarung –, daß seine Gotteserkenntnis eine sündig verkehrte und darum auch sein Personsein ein verkehrtes ist. Er ist wohl Person, aber – wie wir oft ausführten – unpersönliche Person; es fehlt ihm nicht das Menschsein, aber das menschliche Menschsein, das personhafte Personsein. Sünde ist unmenschliches Menschsein, unpersonhaftes Personsein. So ist auch sein geschichtliches Sein ein nicht wahrhaft geschichtliches. Der Mensch vor Christus ist wohl verantwortlich, aber nicht vollverantwortlich. Die vorchristliche und die im strengen Sinn außerchristliche Geschichte – etwa die geschichtliche Existenz eines Indianers vor der Ankunft des Kolumbus – heißt in der Bibel «die auf ein System abstrakter Werte bezieht, durch die das Einmalige erst Bedeutung erhalte, kommt der Gedanke der Einmaligkeit nicht zu seinem vollen Rechte. Vgl. auch Hildegard Astholz, «Das Problem Geschichte untersucht bei J. G. Droysen», 1933.

¹ Vgl. das Kapitel «Erfolg und Fortschritt» in meinem «Das Gebot und die Ordnungen», S. 263 ff.

Zeit der Unwissenheit, die Gott übersehen hat»¹, obwohl die Verantwortlichkeit da ist. Geschichte im eigentlichen, im strengen Sinne des Wortes gibt es erst seit und durch Jesus Christus. Erst seit ihm ist des Menschen Zeit als Entscheidungszeit im vollen, schweren Sinne des Wortes qualifiziert, weil es erst seit ihm die Möglichkeit gibt, sich angesichts des Entscheidenden zu entscheiden. Die vorchristliche Zeit hat, an diesem Existenzcharakter gemessen, etwas relativ Harmloses an sich; der vorchristliche Mensch ist noch gar nicht recht wach, er kann noch gar nicht richtig «ernst» sein, weil es ja in seiner Welt das Ernste noch nicht – oder doch nicht im vollen Sinne – gibt. Der vorchristliche Mensch ist nicht im selben Sinne persönlich wie der nachchristliche, weil er nicht im selben Sinne um das Personsein weiß, ebenso wie er darum nicht eine vollgeschichtliche Existenz hat, weil er nicht im vollen Sinn um das Geschichtliche weiß².

Erst durch Jesus Christus ist die Welt im vollen Sinn eine geschichtliche geworden. Darum bezieht sich aber diese Veränderung des geschichtlichen Seins nicht bloß auf die Gläubigen, sondern auch auf die Ungläubigen. Durch Jesus Christus ist auch an denen etwas geschehen, die nicht an ihn glauben. Das zeigt sich schon darin, daß heute jeder, ob Christ oder nicht, von Weltgeschichte weiß und – ob gläubig oder ungläubig – nach einem Sinn des Weltgeschehens als ganzem fragt. Diese Frage, diese Kategorie, der vorchristlichen Zeit unbekannt, ist nicht mehr aus dem Bewußtsein der Menschheit wegzubringen. Sie ist da, ganz unabhängig davon, ob einer glaubt oder nicht glaubt. Wir können – daran ändert kein Nationalismus auch nur das geringste – nicht mehr anders als welt-geschichtlich denken und die Menschheit als ein Ganzes sehen. Wir können diese Ganzheit theoretisch leugnen, sie ist da, als geistige so gut wie als technisch-wirtschaftliche. Sie ist da als gewußte Aufgabe so gut wie als Tatsache. Sie ist in anderer Weise als Aufgabe gewußt, als sie als Tatsache da ist, aber beides ist unwiderruflich.

¹ Apg. 17, 30; Röm. 3, 25; Apg. 14, 16.

² Kierkegaard, «Krankheit zum Tode»: «Darum ist die Selbstsucht des Heidentums ... doch lange nicht so qualifiziert wie die der Christenheit, wenn sich auch da Selbstsucht findet; denn der Heide hat sein Selbst nicht Gott gegenüber» (S. 78). «Die griechische Intellektualität war zu glücklich, zu naiv, zu ästhetisch, zu ironisch, zu witzig – zu sündig, fassen zu können, daß jemand mit Bewußtsein das Gute zu tun unterlassen kann» (S. 87).

Mit Jesus Christus ist, wo immer das Wort von ihm, direkt oder indirekt, hingekommen ist, ein neues Existenzbewußtsein da, bei Gläubig und Ungläubig. Der Mensch, der die Botschaft von Jesus Christus gehört hat, kann nur noch eines von zweien: er kann sich von ihm wegentscheiden oder zu ihm hinentscheiden, aber er kann nicht mehr an ihm vorübergehen, ohne sich zu entscheiden. Darum hat auch die Seinsart des ungläubigen oder des anders-als-christlich-gläubigen Menschen jene relative Harmlosigkeit des vorchristlichen Heiden nicht mehr. Sie ist, auch in ihrer negativen Form, beschwert mit dem Entscheidungsernst der Bibel. Der Atheismus von heute ist nicht bloß a-theistisch, sondern immer zugleich antitheistisch; die Unchristlichkeit ist antichristlich, das Heidentum ist nicht naiv, sondern reflektiert und polemisch heidnisch. Aber auch in positivem Sinne ist von einem Einfluß der Christusbotschaft auf die nichtchristliche Menschheit zu sprechen – eine Tatsache, über die oft schon gehandelt worden ist. Ein großer Teil unseres Kultur- und Geistesgutes, das jedermann, ob gläubig oder ungläubig, gebraucht, ist christlichen Ursprungs, säkularisiertes Christentum; auch der ungläubige Mensch gebraucht biblisch-christliche Begriffe, Anschauungen, Kategorien, Ausdrucksformen, die über Augustin, die Scholastik und die Reformation, namentlich durch die Bibelübersetzung Gemeingut der abendländischen Menschheit geworden sind. Der nichtchristliche Mensch ist christlich geprägt, ob es ihm lieb sei oder leid, und diese Prägung ist ein *character indelebilis*¹. Ja, nicht nur der abendländische, auch der östliche Mensch, der bewußt das Christentum ablehnt, nimmt, ohne es zu merken, christlichen Einfluß in sich auf. Ein Buddhismus, der buddhistische «Jungmännervereine»

¹ Es geht hier nicht bloß darum, daß der Mensch seit Christus, auch wenn er kein Christ ist, allerhand «christliche Ideen» hat, sondern daß sein sich selbst Verstehen, sein Persönlichkeitsbewußtsein, nur – und wäre es auch im äußersten Gegensatz dazu – von der Christusbotschaft aus möglich ist. Das liberale Freiheitspathos des Renaissancehumanismus und des deutschen Idealismus ist wahrhaftig nicht christlich (vgl. die ausgezeichneten Ausführungen darüber von Gogarten im Nachwort zu seiner Ausgabe von Luthers: «Vom unfreien Willen»), aber es ist ohne die durch Jesus Christus geschehene Emanzipation des Menschen aus der Kosmosgebundenheit, die die ganze antike Humanität bestimmt, nicht möglich. Zwischen dem Kant-Fichteschen und dem Platonischen Ichbegriff – wenn man von einem solchen überhaupt sprechen kann – steht die christliche Botschaft von der Gottmenschheit. Fichtes Ichphilosophie ist viel titanischer als die antike durch ihren Gegensatz zu Jesus Christus.

nach der Art des YMCA bildet, ist christianisiert, auch wenn er sich im übrigen noch so orthodox-buddhistisch gebärden mag; eine indische Frauenbewegung, wenn auch ganz hinduistisch, ist eine Wirkung des Neuen Testaments. Durch tausend verborgene Kanäle fließt, durch alle Jahrhunderte hindurch, christliches, aus der evangelischen Botschaft stammendes Denken, Wollen und Fühlen in die Menschheit ein, ohne daß das irgend jemandem bewußt zu werden braucht. Vor allem aber kann die Menschheit eines nicht mehr loswerden: den christlichen Persongedanken, die christliche Menschheitsidee. Sie lebt noch im antichristlichen Kommunismus, sie gibt dem modernen Atheismus seine besondere Schärfe und Leidenschaftlichkeit. Weder Marx noch Nietzsche sind ohne Bibel denkbar. Sie haben aus ihr die beste Kraft ihrer Christentumsgegnerschaft gezogen. Wir dürfen freilich auch das andere nicht übersehen, daß das ererbte christliche Kapital nicht unerschöpflich ist. Der Sinn für das Personhaft-Menschliche, der die Frucht des Glaubens ist, mag eine Weile das Absterben der Wurzel, aus dem er gewachsen ist, überdauern, aber nicht allzu lange. Der Zerfall der Religion wirkt sich in der Regel schon in der zweiten Generation als Erstarrung des Sittlichen und in der dritten als dessen völlige Auflösung aus. Religionslose Humanität ist noch niemals eine geschichtlich widerstandsfähige Macht gewesen. Die Loslösung vom christlichen Glauben zeigt sich denn auch heute überall, wo sie schon von längerer Dauer ist, als Dehumanisierung aller menschlichen Verhältnisse. «Der Lebenswein ist ausgeschenkt» – es bleibt die Hefe.

Umgekehrt würde sich vieles, was heute noch als besonderes Kennzeichen des Christlichen gilt, bei genauerem Zusehen als Produkt eines bibelfremden Geistes erweisen. Auch der Kirche hat «fremd und fremder Stoff sich aufgedrängt». Der Strom des im Evangelium entsprungenen Lebens hat viel vom geschichtlichen Boden, durch den er floß, mit sich gerissen. Wir denken dabei wahrhaftig nicht nur an die Geschichte der katholischen, sondern nicht minder an die der protestantischen Kirche. Nicht nur die sogenannte «sichtbare Kirche», sondern auch die Normen selbst, an denen die «empirische» und die «wahre» Kirche je und je unterschieden worden sind, sind von platonischem, aristotelischem, stoischem, plotinischem, römischem, aber sicher auch von germanischem und romanischem Geist durchsetzt, so daß auch das gläubige

Lesen der Bibel nie bloß aus dem Heiligen Geist, sondern immer auch aus dem «Geist der Zeiten» und «der Herren eigenem Geist» geschieht. Ich bilde mir nicht ein, daß dieses Buch von diesem Gesetz eine Ausnahme mache.

Darum ist für uns das Problem: *civitas Dei* und *civitas terrena* wesentlich komplizierter geworden als für den großen Kirchenvater. Es steckt viel Heidentum auch im christlichen Reden und Lehren, und es steckt viel Christentum auch im gottlosesten Antichristentum¹. Das will nicht heißen, daß nicht auch heute das Ja zu Christus ein Ja und das Nein ein Nein sei, daß man nicht auch heute durch das echte Ja des Glaubens, und auf keinem anderen Wege, zum Glied der Gemeinde werden könne und ohne dieses Ja – es sei durch das Nichtssagen oder Neinsagen – sich außerhalb der Gemeinde stelle. Aber es will daran erinnern, daß das echte Ja nicht so leicht vom unechten zu unterscheiden ist und oft das Nein näher bei ihm liegt, als es scheinen mag. Das Gleichnis Jesu vom paradoxen Weltgericht über die ungläubigen Gläubigen und die gläubigen Ungläubigen bleibt als Mahnung über allem Bekenntnis und als Erinnerung an das verborgene Urteil Gottes auch über allem Unglauben². Das Reich Gottes ist sehr unsichtbar inmitten der gottlosen Welt; und auch für die gottlose Welt ist es gesagt, daß Gott sie «also geliebt hat ...»³. Es werden ja sicher auch da, wenn der Schleier weggezogen wird, Erste zu Letzten und Letzte zu Ersten werden.

Am Grundsätzlichen aber ändert das nichts: daß das Gottesreich, mitten in der Zeit, dort ist – wenn auch verhüllt und kämpfend –, wo Jesus Christus ist mit seinem Wort und Geist, im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung seiner wahren Gemeinde. Es gehört aber zum Gottesreich, so wie es in der Zeit wächst, daß es, wo es ist, erst in der Entscheidung und noch nicht als ein Entschiedenes ist. «Wer da sich dünket zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle⁴.» Daß die *ecclesia «militans»* heißt, hat nicht in erster Linie die Bedeutung, daß sie sich der Welt um sie her erwehren muß, sondern daß jedes ihrer Glieder dauernd im Kampfe liegt mit sich selbst. Der Christ ist nicht nur, wie Luther sagt, immer

¹ Immer wieder hat die Christenheit vergessen, daß eine christliche Lehre glauben noch nicht heißt ein Christusgläubiger sein, und daß umgekehrt viel wahrer Christusglaube auch unter theologisch sehr unrichtiger Lehre verborgen sein kann. Das ist der Wahrheitskern in R. Rothes fragwürdiger Lehre vom «unbewußten Christentum».

² Mat. 25, 37 ff. ³ Joh. 3, 16. ⁴ 1. Kor. 10, 12.

im Werden, sondern er ist immer in der Entscheidung¹. «Seines Glaubens leben» heißt in der Entscheidung leben. Aber als Glaubender ist er nicht allein, sondern Glied an dem Leibe, an dem der Christus das Haupt ist. Glauben heißt in Gemeinschaft sein, in der Gemeinschaft, die der Sinn aller Geschichte ist. «Das Reich, in dem wir Bürger sind, ist in den Himmeln².» Der Sinn der Geschichte ist dort, wo sie überwunden und vollendet ist.

¹ Mit Recht hebt Stomps, a. a. O., S. 126, hervor, daß das lutherische *semper homo est in non esse, in fieri* nicht ein Werden im Sinn der Entwicklung, des Fortschreitens meine, sondern schlechterdings die Aktualität; aber es ist immerhin eine Aktualität, die mit Unvollendetsein, mit dem Auf-den-Tod-hin-Sein zusammenhängt, also mit dem Glauben in seinem Unterschied vom Schauen.

² Phil. 3, 20.

ZWANZIGSTES KAPITEL

DER MENSCH IN DER ZEITLICHKEIT UND DER TOD

I. DAS NATÜRLICHE VERSTÄNDNIS DES TODES UND DER EWIGEN BESTIMMUNG

Vom wirklichen Menschen kann man nicht richtig denken, ohne beständig die Tatsache vor Augen zu haben, daß der Mensch sterben muß, daß der Charakter dieser ganzen Existenz Zeitlichkeit, Vergänglichkeit ist. «Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden¹.» Als ein «Sein zum Tode»² ist das ganze menschliche Leben bestimmt, als ganzes ist es vom Tode beschattet; wie ein Strom auf den Katarakt hin, so eilt es auf den Tod zu, von ihm her angezogen und bewegt. Ob eine Lehre vom Menschen diese Tatsache sieht und zur Geltung bringt, wird ein entscheidendes Kriterium dafür sein, ob sie realistisch ist oder an der Wirklichkeit vorbeiträumt.

Aber wir verstehen gerade diese Zeitlichkeit, dieses Sein zum Tode nicht, wenn wir nicht auch den Ewigkeitsanspruch, der irgendwie – das Wie soll sofort genauer bedacht werden – zum Leben des Menschen als eines geistigen Wesens gehört und aus diesem geistigen Sein sich immer wieder erhebt, als Wesensmerkmal des Menschenlebens zur Geltung bringen. Der Widerspruch, den wir als Stempel der erfahrungsmäßigen, tatsächlichen Menschenexistenz erkannt haben, bricht gerade darin in einer besonders schmerzlichen und erschütternden Weise auf, daß der Mensch eben nicht stirbt, wie andere Kreaturen sterben, und daß sein auf den Tod hin Leben immer auch ein nicht an den Tod Glau-

¹ 1. Mos. 3, 19.

² Es ist ein Verdienst Heideggers, daß er, im Unterschied zu den meisten neueren Philosophen, das Todesproblem ernst genommen, ja in den Mittelpunkt seines Denkens gerückt hat; nur glaube man nicht, daß sein Todesverständnis etwa «neutrale Ontologie» oder auch – was etwas anderes ist – das des einfachen Menschen sei. Es ist vielmehr eine pessimistische Metaphysik des Todes, ein ins Negative umgekehrter Fichteanismus, «Eigentlichkeit» als «Entschlossenheit zum Tode» verstanden.

ben, ein gegen den Tod sich Aufbäumen, ja einen Versuch, sich dem Tod zu entwinden, in sich schließt, der aus dem bloßen Selbsterhaltungstrieb des Lebendigen nicht zu erklären ist. Der Mensch kann sich auch und gerade angesichts des Todes nicht einfach der übrigen Kreatur gleichstellen. Es lebt in ihm etwas, was sich gegen diese Gleichstellung empört und was, gleichzeitig, sein Sterben so viel furchtbarer macht als das irgendeiner anderen Kreatur. Der Mensch ist ja nicht einfach ein Stück Welt, nicht einfach «ein Lebewesen»; er weiß, daß er als Geistträger, als Subjekt, als Person «Seele» anderer Art hat als die übrige «beseelte» Kreatur¹. Wie immer er sich das zurechtlegen mag – er weiß darum, auch wenn er in seiner Theorie es leugnen sollte. Sein Tod ist ihm, auch wenn er tausendmal so tut, niemals etwas «Natürliches»; er spürt, daß es etwas anderes ist, wenn Person stirbt, als wenn «ein Lebewesen» stirbt. Kreaturen verenden; der Mensch stirbt. Aber kann denn Person, kann denn Geistiges sterben? Das Geheimnis seines Personseins bricht auf im Geheimnis seines Sterbens, darin, daß er nie fertig bringt, sich dabei zu beruhigen, daß es mit ihm jetzt «fertig» sein soll.

Dieser Widerspruch offenbart sich denn auch in der Tatsache, daß dem Menschen der Tod ein Rätsel ist, mit dem er nie fertig wird und das er auf die verschiedenste Weise zu lösen versucht hat². Die «einfachste» Art ist die der völligen Geistvergessenheit: Der Mensch bringt auch das – wenigstens theoretisch – fertig, zu vergessen, daß das Sein einer Person etwas anderes ist als das Sein irgendeiner anderen Kreatur. Es gelingt ihm irgendwie, sein inneres Anderswissen so abzustumpfen, daß er glaubt, den Tod als etwas «Natürliches», «Selbstverständliches» hinzunehmen, das heißt also sich als ein Objekt zu betrachten und die Erfahrung, die er an allem Welthaft-Objektiven macht, auf sich zu übertragen. Ist der Mensch nichts anderes als ein Organismus neben anderen

¹ Die Unvollkommenheit des Alten Testaments zeigt sich gerade in der Art, wie es, im Unterschied zum Neuen Testament, vom Tod des Menschen spricht. Vgl. Koehler, a. a. O., S. 134 ff.

² Vgl. Rohdes «Psyche». Es gibt die Vorstellung vom schattenhaften Weiterleben in der Unterwelt, die verschiedenartigsten Jenseitsvorstellungen, die Lehre von der Wiedergeburt und der endlichen Erlösung zum Nirwana (das wohl nie ein Nichttinder verstehen wird). Wir berücksichtigen im Text nur die beiden heute unter uns aktuellen Alternativen zum christlichen Glauben, die «epikuräische» und die «platonische».

Organismen, so ist der Tod nichts Rätselhaftes. Es pflegt ja allen Organismen so zu ergehen, daß einmal ihre Lebenskraft aufgebraucht ist, daß das Altern in sein akutes Endstadium eintritt, daß der allmähliche Kräfteschwund zum Kräftezerfall wird, daß die Versteifung und Zersetzung ihren Höhepunkt erreicht und die Auflösung der lebendigen Einheit des Individuums herbeiführt. «Der Tod ist das natürliche Ende einer schon mit dem Beginn des Lebens einsetzenden Entwicklung¹.» Und dann? Was sollte «dann» noch sein? Fragen wir, wenn eine schöne Seifenblase zerplatzt auch, was denn nun mit «ihr selbst» geschehe? Der Mensch *war* eben und *ist* nun nicht mehr. Er hat sich als Ganzheit aufgelöst in die Elemente, aus denen er zusammengesetzt war. Sie werden vielleicht wieder einmal benutzt zum Aufbau eines lebendigen Ganzen, vielleicht sogar eines Menschen. «Der Tod ist der Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben» (Goethe). Der große Cäsar – so philosophiert der Zynismus des Totengräbers in Hamlet – verstopft vielleicht als Faßspund ein wackeres Bierfaß.

Also ist das menschliche Personleben nur eine armselige Seifenblase, die ein paar Jahrlein hindurch in wunderschönen Farben schillert und dann eines Tages zerplatzt, zum Nichts? Also ist der Menscheng Geist nichts weiter als ein «Epiphänomen», eine Begleiterscheinung organischer Prozesse? Also ist das Subjekt doch nichts weiter als ein bestimmter Aspekt des Objekts, der Mensch also doch ein Stück Welt, weiter nichts? Weil diese Antwort, trotz der aufdringlich-unleugbaren Tatsache des Sterbens und des Verfaulens des Menschenleibes so offenkundig falsch ist, daß jeder, der auch nur einen Schimmer von Wissen um das Personsein bewahrt hat, an sie nicht glauben kann, ist der Menscheng Geist auf die entgegengesetzte Lösung verfallen: der Tod ist keineswegs eine Zerstörung des Menschen, sondern im Gegenteil eine Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes, ihr Loswerden von ihrem niederträchtigen, materie-schweren Begleiter. Nicht der Tod ist das Wichtige, sondern die in ihm erst sich manifestierende und sich auswirkende Unsterblichkeit der Seele.

Diese Idee der unsterblichen Seele ist nicht von der Philosophie, sondern von der mystischen Religion geboren², aber sie ist von der tiefer dringenden Philosophie begierig ergriffen und angeeignet worden.

¹ Artikel: «Tod» im Großen Brockhaus. ² Rohde, «Psyche».

Plato ist der erste, der die Philosophie, seine Ideenlehre mit dem Gedanken der unsterblichen Seele, wie er sie aus der orphischen Tradition kannte, zu einer wundersamen Einheit verband. Kaum ein anderer Gedanke der Philosophie hat eine solche Wirkung gehabt. Nichts zeugt stärker von der Mächtigkeit dieser Idee als die Tatsache, daß sie imstande war, nicht nur in das Christentum einzudringen, sondern fast zwei Jahrtausende lang als christlicher Gedanke zu gelten, obwohl sie, wie wir sofort zeigen werden, dem genuin biblischen Denken fremd ist.

Die Frage, wie Plato sich die Unsterblichkeit der Seele gedacht und wie er sie begründet habe, ist nicht einfach zu beantworten¹; aber so viel ist gewiß, daß nach ihm die Unsterblichkeit zur Natur, zum Wesen der Seele gehört, daß sie in ihrem besonderen Verhältnis zur Ideenwelt, namentlich zur Idee des Guten ihren Grund hat, daß sie eben darum mit dem Gedanken der ewigen Präexistenz der Seele unzertrennlich zusammengehört und daß sie sich im *anamnesis*-Charakter der ideellen Erkenntnis manifestiert. Die Unsterblichkeit der Seele darf demnach, so wie Plato sie versteht, weder mit dem biblischen Schöpfungsgedanken noch mit dem neuplatonisch-pantheistischen Emanationsgedanken verworren werden. Im übrigen macht wohl die bewußte mythische Einkleidung aller seiner Gedanken über die Unsterblichkeit eine klare Entscheidung all der Fragen, die der kritische Philosoph oder der christliche Theologe an Plato zu richten nicht unterlassen kann, unmöglich.

Die Seele ist nach platonischer Auffassung eine Wesenheit, die zum leiblichen Dasein im Gegensatz steht, in dieses nur durch einen «Fall» geraten konnte² und aus ihm sich durch das rechte Erkennen, durch die philosophische Lebensweise, durch eine fortgesetzte Ablösung von

¹ Zeller macht (a. a. O., S. 697) mit Recht auf die Uneinheitlichkeit der platonischen Lehre von der Unsterblichkeit aufmerksam und auf die Unmöglichkeit, den philosophischen Kern aus der mythischen Hülle rein herauszuschälen. Aber die Grundzüge sind doch einfach. «Zum Wesen der Seele gehört das Leben. Also kann sie dem Gegenteil desselben, dem Tode, keinen Zutritt verstatten, sie ist mithin unsterblich und unvergänglich.»

² Am drastischsten im «Phädrus». Die metaphysische Lehre von der Unsterblichkeit ist übrigens von der ethisch existentiellen Lehre vom Sterben – deren Besonderheit gegenüber alle spekulativen Lehren Bultmann mit Recht hervorhebt (Artikel: «θάνατος» in Kittels ThWbNTIII, S. 10 und 12) – zu unterscheiden. Mit der letzteren hängt seine Lehre vom Gericht zusammen, die in seine Metaphysik der Seele nicht paßt. Siehe oben S. 170².

allem Sinnlich-Ungeistigen wieder befreien soll und kann. Unsterblich ist darum auch nur jener Seelenteil, der der Ideenwelt zugewandt ist, in Kantischer Terminologie: die Vernunft als das «Vermögen der Idee». Es ist dieses vernünftige, geistige Sein der Seele, vermöge dessen sie unsterblich, präexistent, mit der Fähigkeit zur *anamnesis* begabt und zur Selbsterlösung befähigt ist. Durch ihr höheres Sein, durch das, wodurch sie zur Leiblichkeit im Gegensatz steht, ist sie unsterblich. Manigfach ist in der späteren griechischen Philosophie, in der älteren und mittleren Stoa, in der orientalisch beeinflussten synkretistischen Philosophie, in der mit römischem Geiste imprägnierten Popularphilosophie, in der Gnosis und im Neuplatonismus dieser Gedanke abgewandelt worden. Aber eines bleibt sich durch all diese Variationen hindurch als das Entscheidende gleich: die Unsterblichkeit der Seele ist ihr eigen, sie ist ihre Natur, ihr unveränderliches metaphysisches Wesen. Auch in der Verbindung mit dem biblischen Schöpfungsgedanken, die schon bei den ältesten christlichen Theologen einsetzt, bleibt dieser Grundgedanke erhalten: Die Seele ist unsterblich kraft ihres Wesens – auch wenn es nunmehr kein ewig-präexistentes, sondern ein gottgeschaffenes Wesen ist. Dieser Gedanke hängt mit der Lehre von der *imago Dei* aufs engste zusammen. Die *imago Dei*, von der *similitudo* unterschieden, als wesenhafte Gottähnlichkeit verstanden, hat als ihr wichtigstes unverlierbares Merkmal: die Unsterblichkeit¹.

Diese Synthese von platonischer Seelen- und christlicher Schöpfungslehre beherrscht die ganze Patristik, wird in der Scholastik mit Hilfe aristotelischer Begriffe noch weiter ausgebaut, geht auch mit nur geringen Modifikationen in die altprotestantische Theologie über und beherrscht nicht nur die im engeren Sinn theologische Gedankenbildung, sondern wird auch zum integrierenden Bestandteil der kirchlichen Frömmigkeit, der Predigt, des Unterrichtes, der Liturgie und des kirchlichen Liedes.

¹ Die Lehre von einer unverlierbaren *imago* – neben der verlierbaren und verlorenen *similitudo* – bringt in die Aussagen der Kirchenväter ein gewisses Schwanken hinsichtlich der Unsterblichkeit. Im großen ganzen aber herrscht die Ansicht vor, daß zur unverlierbaren *imago*-Natur die Unsterblichkeit gehört, die ihrerseits freilich als Geschenk der göttlichen Schöpfungsgnade gilt.

2. DIE EWIGE BESTIMMUNG

Die Bibel kennt, darüber besteht wohl heute keinerlei Meinungsverschiedenheit mehr¹, diesen Gedanken einer metaphysisch, in der Natur oder im Wesen der Seele begründeten Unsterblichkeit nicht. Ihre Grundanschauung vom Menschen als gottgeschaffener Einheit von Leib und Seele einerseits, sowie ihre Grundanschauung von der aktualen Begründetheit des Personseins im schaffenden Wort Gottes andererseits ist mit dieser Lehre von der wesenhaften Unsterblichkeit des menschlichen Geistes und von der Befreiung des Geistes aus seinem Kerker, dem Leibe, unvereinbar, ebenso unvereinbar wie mit der ersten, naturalistischen Theorie, die das besondere Sein des Menschen als Person gänzlich vergißt². Es ist aber doch kein bloßer Zufall, daß sich der christliche Gedanke wohl immer wieder mit der platonischen, aber nie mit der epikuräischen Lehre verbunden hat – wie künstlich und gefährlich auch jene Synthese gewesen sein mag.

Das Schicksal des Menschen ist als ein besonderes durch die Besonderheit seines Seins bestimmt. Ist der Mensch das, als was wir ihn aus der Bibel erkannt haben: in Gottes Wort begründetes Personsein, Sein-in-Verantwortung, Sein-zur-Liebe, so kann auch die Verkehrung, die durch die Sünde mit dem ursprünglichen, schöpfungsmäßigen Menschenwesen vor sich gegangen ist, nicht die Folge haben, daß der Mensch so stirbt wie irgendeine andere Kreatur. Nicht das ist der Fehler des Idealismus, daß er den Menschen, seines Geistes wegen, mit dem ewigen Sein in Beziehung bringt, sondern *wie* er das tut; daß er das ewige Sein substanzhaft, naturmäßig oder wesensmäßig als Seinsweise des Geistigen dem Menschen zuspricht, daß er Ewigkeit dem Geistsein des Menschen als ein ihm selbstverständlich Zukommendes, als Folge seiner göttlichen Seinsart zurechnet.

Der Mensch im Ursprung ist, so sagt uns die Bibel, zum ewigen Sein, nicht zum Tode bestimmt. Der Tod ist etwas dieser ursprünglichen

¹ Vgl. die Auseinandersetzungen zwischen Althaus und Stange, namentlich bezüglich Luthers (Althaus, «Unsterblichkeit und ewiges Leben bei Luther», 1930, dort die Literatur).

² Mit Recht protestiert Althaus gegen eine Tendenz in der heutigen Theologie, das Besondere des Menschseins vermeintlich «zur größeren Ehre des christlichen Glaubens» zu leugnen («Die letzten Dinge», S. 102).

Schöpfungsbestimmung Fremdes, etwas Hinzukommendes und Feindliches, ein Eindringling¹. Der Mensch, der vom Schöpfer zur Gemeinschaft mit ihm, dem Ewigen, bestimmt ist, ist damit selbst zum ewigen Leben bestimmt. Diese Bestimmung ist das *telos*, das ihm vom Schöpfer gegeben ist, und ohne dieses *telos* ist das Wesen des Menschen nicht zu denken; das *telos*, die Bestimmung, und das Sein des Menschen sind zwar nicht dasselbe – die kirchliche Lehre hat das seit Augustin richtig zum Ausdruck gebracht in der Unterscheidung des *posse non mori* und des *non posse mori*, das heißt der Bestimmung zum Ewigen im Unterschied zum ewigen Sein –, aber beides ist auch nicht auseinanderzureißen, als wäre das Sein etwas für sich und die Bestimmung etwas für sich. Die ewige Bestimmung ist dem Sein des Menschen mit dem Personsein aufgeprägt, so sehr, daß sie, gerade wie das Personsein, auch mit der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen nicht einfach verschwindet.

Luther hat, gerade so wie er mit sicherem Sinn für das ursprünglich Biblische die *imago*-Lehre aus ihrer idealistischen Form herauslöste, auch diesen Gedanken wundervoll klar vom kirchlich-idealistischen Unsterblichkeitsgedanken geschieden und beides, die Ewigkeit der Bestimmung und ihre völlige Abhängigkeit vom Willen und Wort Gottes, zusammengeschaut. «Wo aber oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewiß unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort Gottes zeigen, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in die Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle².» – «Und weil die göttliche Majestät mit dem Menschen allein (*cum solo homine*) redet, und der Mensch allein Gott anerkennt (*agnoscit*) und vernimmt, so folgt notwendig, daß es ein anderes Leben nach diesem Leben gibt³.»

Nicht in einer Geistnatur, in einem neutralen und unpersönlichen geistigen Sein, sondern im Wort Gottes und in der in ihm liegenden Personbestimmung – Zorn oder Gnade – liegt das Ewige. Aber dieses im Wort Gottes Sein *ist* des Menschen Sein, ob er nun glaubend sei oder unerlöster Sünder, ob er also unter dem Zorn oder unter der Gnade Gottes stehe; er kann verkehrt im Wort Gottes sein und steht dann

¹ Röm. 5, 12, 14; Röm. 6, 23; 1. Kor. 15, 26.

² Nach WA. 43, 481.

³ Nach WA. 42, 61.

unter dem Zorn; aber er kann nicht überhaupt nicht im Wort Gottes sein. Sein Sein ist, ebenso wie es immer ein aktuales Verantwortlichsein ist, auch immer ein Sein im Wort Gottes, sei es im Wort der Gnade oder des Zorns. Das Sein unter dem Zorn-wort aber ist – so schließt sich der Kreis – dasselbe wie das Sein unter dem Gesetz, das wiederum ein Sein zum Tode, aber nun eben ein Sein zum ewigen Tode, ein Sein in der Verdammnis ist. Mit einem Aufhören des ungläubigen Menschen im Tode rechnet Luther nicht, so wenig als das Neue Testament¹. Daß der Mensch, auch wenn er stirbt, nicht einfach aufhört zu sein, sondern daß sich an ihm dann erst recht die Verkehrtheit seines Seins, die Sünde, auswirkt, ist nicht bloß Folgerung, sondern notwendiges Moment des lutherischen – und das heißt auch des biblischen – Personverständnisses. Darin erst kommt die Tatsache, daß des Menschen Sein ein entscheidungsvolles ist, zu ihrem letzten, ernstesten Ausdruck.

Daraus ist verständlich, daß auch der Mensch, der Gott nicht in der Wahrheit, sondern nur in götzenhafter Weise «kennt» und der darum auch sich selbst weder nach seiner Wahrheit noch nach seiner Wirklichkeit richtig sieht, hinsichtlich der Bedeutung des Todes im ungewissen ist und zwischen dem naturalistisch-nihilistischen und dem idealistisch-schwärmerischen Verständnis des Todes hin und her schwankt. Ebenso ist daraus der objektive Tatbestand verständlich, daß die Tatsachen des Menschenlebens von der Art sind, daß sie immer wieder der einen und der anderen Deutung Anlaß geben, solange nicht die Erkenntnis zum Ursprünglichen, zum Sein im Wort Gottes vordringt.

Einerseits weist das geistige Sein, das ja auch der gefallene Mensch kennt, auf das Ewige hin. Wir können das Geistige als solches schlechterdings mit «Tod» nicht zusammendenken. Plato hat nicht phantasiert, sondern Wesentliches gesehen, wenn er die Ideenwelt ein ewiges Sein nannte. Hinter den Ideen steht Gotteswahrheit², und in den Akten

¹ Mit Recht hebt Althaus in seiner Darstellung der biblischen Lehre hervor, daß zwischen *Gottesverhältnis* und *Gottesgemeinschaft* zu unterscheiden sei. Stanges Gegenbehauptung kann trotz Luk. 14, 14 nicht als die biblische gelten. Es ist im Gegenteil anzuerkennen, daß im Neuen Testament eine Fortsetzung der menschlichen Existenz jenseits des Todes ohne ausdrückliche Erwähnung der Auferstehung ausgesprochen wird, zum Beispiel Luk. 16, 23; Röm. 2, 5–13. Andererseits «ist dem gesamten Neuen Testament die Vorstellung vom Seelenschlaf fremd», wogegen die alttestamentliche Anschauung von der Scheol zum Teil weitergeführt wird (Artikel: «Hades» in Kittels «Wörterbuch»).

² Siehe oben S. 240ff.

der Ideenerfassung bleibt der Mensch nicht einfach in sich selbst gefangen, sondern hat irgendwie teil an göttlicher Wahrheit. Ja, der Akt des Denkens – im weitesten Sinne des Wortes, der Sinnerfassung – ist selbst, so gewiß er in die Zeit eingetaucht ist, zugleich etwas Zeitloses; im Akt der *synthesis* hört die zerstreue Wirkung der Zeit auf – sonst käme es nie zu einer «*synthesis*», zu einem Gedanken. Darum ist das Grundgesetz alles Denkens, aller geistigen Tätigkeit überhaupt, der Identitätssatz, der die Grenze zwischen dem psychischen Ablauf und der geistigen Wahrheit oder dem Sinn bezeichnet. Der Wahrheit und Sinn erfassende Akt hat an der Zeitlosigkeit der Wahrheit selbst irgendwie Anteil: das ist die relative Wahrheit des Idealismus.

3. DIE VERGÄNGLICHKEIT UND DAS SEIN ZUM TODE

Aber umgekehrt ist der Schluß von dieser Zeitlosigkeit der Idee auf die Ewigkeit unseres Seins jener von Kant mit Recht geißelte Paralogismus¹, die Verwechslung unserer menschlichen Existenz – oder Seele – mit dem Gehalt des Denkens. Unser geistiges Leben nimmt ebenso wie an der Ewigkeit der Wahrheit teil an der Vergänglichkeit des kreatürlichen Seins. Kein Identitätssatz hilft uns heraus aus der Misere des Vergessens, das wohl der deutlichste Beweis dafür ist, wie sehr unser geistiges Sein in das Vergängliche eingetaucht ist. Es liegt sicher ein tiefer Sinn darin, daß die Griechen die Wahrheit als *'Α-λήθεια*², als das Nicht-vergessen bezeichneten. Das Vergessen ist die Vergänglichkeit im Wissen, der Tod-im-voraus, wie er das geistige Leben betrifft, die Nicht-*durée réelle*, die stets wirksame Dispersion, das Auseinanderreißen des Zusammengehörigen. Der Tod im geistigen Leben nimmt aber überhaupt die mannigfachsten Formen an: geistige Trägheit, Versinken in der Geistlosigkeit, Schwäche des Geistes gegenüber den Täuschungen aller Art, «Vergeßlichkeit» im Nichtfesthalten der erkannten Wahrheit, im gleichzeitigen Behaupten des Widersprechenden und ähnliches mehr.

¹ «Kritik der reinen Vernunft», «Von den Paralogismen d. r. V.»

² *ἀλήθεια* heißt zunächst das Nichtverheimlichen; der Zusammenhang mit *Lethé* mag nicht zur Etymologie gehören, aber er gehört zum griechischen Sprachgeist.

Aber viel wichtiger als all das ist das, was nicht den Geist *in abstracto*, «das Geistige», sondern die Person betrifft. Das ist das Thema, das in der Bibel zur Sprache kommt¹; mit dem Menschen, nicht mit der Seinsart des Geistigen an sich hat sie es zu tun. Sie tut es, indem sie die drei Grundbegriffe, die die Seinsweise des Menschen außerhalb der erlösenden Offenbarung bezeichnen, streng, unauflöslich zusammenordnet: Sünde, Gesetz und Tod, so daß diese drei beinahe zu Wechselbegriffen werden. Die Losreißung des Menschen aus dem Lebenszusammenhang Gottes wirkt sich aus als ein Verfallensein an die Todesmacht und gleichzeitig als ein Verfallensein an das Gesetz. «Der Tod» – dieser Tod, der Menschentod, der Tod, der zugleich Fluch und Verdammnis ist – «ist der Sünde Sold»². «Der Stachel des Todes ist die Sünde, aber die Kraft der Sünde ist das Gesetz»³. Hier wird nicht mehr mit dem Tod als natürlichem Ereignis gerechnet – die Frage nach der Entstehung dieses, des rein kreatürlichen Todes erscheint höchstens am Rand des biblischen Denkens, in charakteristisch «menschheitlicher» Beleuchtung⁴ –, sondern mit dem Tod, der mit Zorn und Gericht zusammenzudenken ist.

Mit diesem Tod gehört die Angst – die spezifisch menschliche, nicht die kreatürliche Angst – zusammen. Der Gedanke an diesen Tod ist vom Gedanken an den Zorn Gottes nicht zu trennen. «Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen, und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahin müssen. Denn unsere Missetaten stellst du vor dich, unsere unerkannte Sünde in das Licht deines Angesichtes. Darum fahren unsere Tage dahin durch deinen Zorn»⁵. Diese Angst ist die Wirkung jenes Stachels, der Sünde. Ohne diesen Stachel möchte vielleicht das Sterben «etwas Natürliches» sein – vielleicht ein «Hinüberschlummern». Wir wissen es nicht. Wir wissen bloß, daß wir als Sünder diesen Stachel des Todes verspüren, daß darum das Sterben des Menschen etwas so ganz anderes, etwas so viel Furchtbareres ist als das irgendeiner anderen Kreatur. Hinter dieser Angst steht, wie wir hörten, die Angst vor dem richtenden Gott⁶. Das böse Gewissen und die Todesangst lassen sich

¹ Vgl. den vorzüglichen Artikel: «θάνατος» von Bultmann, a. a. O.

² Röm. 6, 23. ³ 1. Kor. 15, 56. ⁴ Röm. 8, 20. ⁵ Ps. 90, 7 ff.

⁶ Das Phänomen der Angst in seinem Zusammenhang mit dem Tod der Sünde und dem bösen Gewissen hat niemand so klar erfaßt wie Luther. Vgl. seine Schilderung des Todesschreckens der ersten Menschen nach dem Fall, WA. 42, 137 ff.

nicht auseinanderhalten. Sünde, böses Gewissen, Gesetz – das heißt der gnadenlos fordernde Gott – und der Zorn Gottes stehen in einem unauflösbaren existenzmäßigen Zusammenhang.

Es ist das Besondere des Menschen, daß er darum, weil er Geist hat, den Tod vorwegnimmt. Auch das Tier, das zum Schlächter geführt wird, soll – wie uns die Bauern versichern – etwas ahnen von dem Furchtbaren, dem es entgegengeht. Sein ganzes Leben ist auf Selbsterhaltung, Abwehr des Todes gerichtet. In den Grenzen seines Subjektseins nimmt auch das Tier den Tod vorweg. Aber es weiß nichts vom Ewigen, nichts von Verantwortlichkeit, nichts von Schuld und Sünde, nichts von einer Bestimmung zu Gott. Das alles aber weiß der Mensch auch als Sünder – wenn auch in einem verkehrten Wissen. Darum entspricht seinem Sein-in-der-Sünde und Sein-unter-dem-Gesetz ein Sein-zum-Tode, das mit dem banalen Satz: «Alles endliche Sein ist eben vergänglich» wahrhaftig nicht erschöpfend gekennzeichnet ist. Die Angst vor dem Tode durchdringt das ganze Menschenleben. Die Lebensangst ist immer Todesangst. «In der Welt habt ihr Angst»¹ – nämlich vor dem Tode; aber das heißt nicht einfach vor dem Auslöschen oder Aufhören, sondern, noch viel mehr, gerade vor dem Nichtauslöschen und Nichtaufhören.

Aber der Tod hat sich nicht nur dermaßen im Subjekt der Person eingenistet. Er beherrscht die Totalität der menschlichen Existenz. Der unsterbliche Ruhm, den der Humanismus als Entgelt für den Tod sucht, ist ja eine ohnmächtige Geste des Protestes, eine Phrase, gerade wie die Rede von den unsterblichen Werken. Was bedeuten ein paar hundert Jahre oder auch tausend Jahre, die einige menschliche Höchstleistungen in der Geltung und im Verständnis der Nachwelt erreichen! Die Geschichte der Menschheit ist eine Symphonie – oder Kakophonie – über das Thema mit Variationen: alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht. «Alles ist eitel.» Der Prediger Salomonis sieht gewiß das Menschenleben einseitig, aber was er sagt, ist wahr. Seine Erinnerung an die Nichtigkeit alles dessen, was der Mensch schafft, ist unwiderleglich. «Mischmasch von Irrtum und Gewalt» ist die Geschichte

¹ Joh. 16, 33. Unter der Todeswirkung des Zornes steht die Menschheit durch ihre Gottlosigkeit (Röm. 1, 20 ff.); die Traurigkeit der Welt ist ein Stehen im Schatten des Todes (2. Kor. 7, 10; vgl. Bultmann, a. a. O.).

als ganze, «eitel» ist aber auch – losgelöst von der Hoffnung der Erlösung – das einzelne menschliche Leben.

Gewiß – viel Wunderbares, Großes, Herrliches, erschütternd und beglückend Menschliches hat die Geschichte der Menschheit hervorgebracht und bringt täglich das sogenannte gewöhnliche Leben hervor. So wenig als die Idee der Zeitlosigkeit ist jenes Geschichtsbild, das der neuere Idealismus entworfen hat, einfach aus der Luft gegriffen, jene beglückende Vision einer ihrer Sinnerfüllung entgegenreifenden Geisteswelt, einer Menschheit, die allmählich sich findet und schrittweise ihr menschliches Antlitz enthüllt. Die Idee der Geschichte als Menschwerdung des Menschen ist keine bloße Phantasie, so wenig sie die Wahrheit ist¹. Sie ist die in der gefallenen Wirklichkeit noch erkennbare Spur des ursprünglichen Sinnes der Geschichte – des Einzelnen wie der Menschheit als ganzer: Zeitlichkeit als Reifungszeit, als sich erfüllende Zeit. Da und dort in der Menschheitsgeschichte oder in der Geschichte eines einzelnen Menschen blitzt etwas auf von diesem Sinn, scheint es, als ob er zu greifen wäre. Aber dann blättern wir die nächste Seite auf im Buch der Geschichte und – weg ist er, dieser Sinn, verdeckt, verschüttet, zerstört durch den radikalen Unsinn. Die Quintessenz des radikalen Unsinn aber ist: der Tod, das Nichts als Generalerbe alles Lebenden, das Endziel aller «sinnvollen» Entwicklungen, die Frucht aller Reifungen – er, das grauenhafte Nichts. Darum bleibt als letztes: was uns betrifft, so ist das Resultat dieses Menschenlebens: «Wir verbringen unsere Jahre wie ein Geschwätz².» Alles ist eitel.

4. DER EWIGE TOD

Aber der Glaubensernst weiß noch ein anderes: Der Tod ist das Verfallensein an Gottes Gericht. «Es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen³.» «Darumb ist ia ein Christen ein treff-

¹ Am eindeutigsten ist dieses Geschichtsbild wohl von Herder und Humboldt gezeichnet worden. Wesentlich nüchterner hat Kant geurteilt. «Die Geschichte der Natur fängt vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes, die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk.» Immerhin glaubt auch er an einen unendlichen Fortschritt («Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte», Ausgabe Cassirer, Bd. 4, S. 334).

² Ps. 90, 9. ³ Hebr. 10, 31.

licher elender [das heißt besonders elender] mensch und über alles, was elend kan heißen, ... und jmer ein erschrocken, blöde, zitternd hertz haben mus, so offt jm ein gedanken einfelt vom tod und gestrengen gericht Gottes», während die anderen sterben als «sey eine kue gestorben» (Luther)¹. Das Sein zum Tode enthüllt sich als ein Sein zum ewigen Tode. Das christliche Verständnis des Todes ist darum das allein ernsthafteste – und darin furchtbarste –, weil es das allein wahrhaft-personhafteste ist. Es ist von der Bagatellisierung des Todes sowohl im naturalistischen wie im idealistischen Sinne – im Sinne der Selbstverständlichkeit des Nichtsmehrseins und des Nun-endlich-Gottseins – gleichweit entfernt. Im christlichen Todesernst manifestiert sich das ernsthafteste Verständnis der Personverantwortlichkeit. Der Tod ist weder das negative noch das positive metaphysische Ereignis, sondern Personereignis, in dem sich die Verkehrtheit der personalen Stellung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer endgültig manifestiert – sofern eben der Mensch sich unter dem Aspekt seiner Verkehrtheit ansieht, das heißt, sofern er sich noch unter dem Gesetz stehend weiß. «Das Gesetz richtet Zorn an².» «Das Gesetz ist es, das faktisch den Tod wirkt; sein Buchstabe tötet, so daß das Gesetzesamt Dienst des Todes heißt³.» Denn das gesetzliche Wollen «ist die Weise des Menschen, der von sich aus sein will statt von Gott aus»⁴. So versteht der Glaubende das Sein im Nichtglauben, unter dem Zorn, unter dem Gesetz, in der Sünde: als Verlorenheit.

5. DIE ÜBERWINDUNG DES TODES

Aber das ist nicht das einzige und nicht das eigentliche, was der Christ vom Tode weiß. So versteht er ja sein Sein als das eines Nichtgläubenden, also als eines Menschen, der das Wort Gottes nur als Wort des Zornes kennt und nicht als Wort der Gnade, als Wort, das dem Gesetz und nicht dem Evangelium entspricht, als Wort, das Zorn anrichtet, und nicht als Wort, das Leben spendet. Der Glaube aber darf ja jenes Wort, «das die Person Gottes redet», als Wort der Gnade vernehmen. Dort, wo für den Sünder der Tod als Zeichen des göttlichen Zornes steht, da steht für den Glaubenden das Kreuz Jesu Christi als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit und des neugeschenkten Anteils am ewi-

¹ WA. 36, 538. ² Röm. 4, 15. ³ Bultmann, a. a. O. ⁴ Bultmann, a. a. O., S. 16.

gen Leben. Ist der Menschentod – im Unterschied zum Tod als Naturereignis – die Wirkung der Sünde und des göttlichen Zornes, das heißt der verkehrten Gottesbeziehung, so ist umgekehrt die Konsequenz der Neubegründeten Gottesgemeinschaft im Christus die Neubegründung des Seins-zum-ewigen-Leben. Jesus Christus ist der große Umkehrer; er kehrt den verkehrten Sinn der menschlichen Existenz wieder um und gibt ihr ihren ursprünglichen, schöpfungsmäßigen Sinn wieder. Gerade sein Tod am Kreuz hat diese Bedeutung. Wie das zum Sünder Kommen Gottes, sein Hineinkommen in den Fluch der sündigen Existenz¹ die un-bedingte Liebe Gottes nicht nur offenbart, sondern zugleich als neuen Existenzgrund darbietet, so ist sein Hineingehen in den Tod und sein Hindurchgehen durch ihn in der Auferstehung nicht nur die Offenbarung, sondern zugleich die neue Möglichkeit für jeden Glaubenden, der Beginn der Verwirklichung des ewigen Lebens. «Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe².» – «Wir sind aus dem Tode ins Leben hinüberschritten»³; wir sind wieder im Ursprung, im Sein-zum-ewigen-Leben, dadurch, daß wir wieder im richtigen Sinne, in dem Sinne, der ihm entspricht, im Wort Gottes sind, das heißt durch den Glauben. Es ist weder so, daß der Christ durch Jesus Christus bloß die Gewißheit des ewigen Lebens bekommt, noch auch so, daß er durch Jesus Christus seiner Unsterblichkeit (neu) versichert würde. Vielmehr ist Jesus Christus der Retter aus dem Tod, und ist der Glaube an ihn bereits der Beginn, der «Antrieb» des ewigen Lebens.

Auch die Christen müssen sterben; das äußerliche Sterben steht auch ihnen bevor; und dieses Sterben wird ein Sterben des ganzen Menschen, nicht bloß seines Leibes sein. Der ganze Mensch muß durch eine Vernichtung hindurch, die ebenso den ganzen Menschen betrifft⁴, wie der ganze Mensch ein Sünder ist. Es wäre seltsam, wenn gerade der Geist, das Personzentrum, das Herz, das doch, eben als Personzentrum, auch der Herd der Sünde ist, die Folge der Sünde nicht zu spüren bekäme. Diesen Tod ist der Mensch Gott schuldig. Aber durch den Christus hat dieser Tod seinen Stachel verloren; denn der Stachel des Todes ist ja die Sünde, und diese ist durch Jesus Christus aus dem Weg geräumt; sie

¹ Röm. 8, 3. ² Joh. 11, 25. ³ 1. Joh. 3, 14.

⁴ Schlatter: «Wir stehen auf, aber erst nachdem unser Ich geendet hat», zitiert bei Althaus, a. a. O., S. 108.

steht nicht mehr zwischen mir und Gott. Die Kraft dieses Stachels war das Gesetz; gerade das Gesetz aber ist durch die Gnade aufgehoben. Die Gottesbeziehung ist nun nicht mehr eine gesetzliche; sondern im Glauben lebt der Mensch wieder aus der schenkenden, aus der sich selbst schenkenden Liebe Gottes.

Darum ist die Furcht des Todes aufgehoben. «Dieser schreckliche Tod, welchen heißt die Schrift den anderen Tod, ist nun hinweggenommen den Gläubigen durch Christus, und verschlungen in seinem Leben, und dafür lassen ein klein Tödlein, ja einen Zuckertod, da ein Christ stirbet nach dem Fleisch¹.» – «Solcher Tod ist süßer und besser, denn kein Leben auf Erden. Denn so fröhlich kann alles Leben, Gut, Lust und Freude dieser Welt nicht machen, als mit gutem Gewissen sterben, im gewissen Glauben und Trost des ewigen Lebens» (Luther)². «Tod wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Wir danken Gott, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesus Christus³.» – «Ich habe Lust abzuschneiden und bei Christo zu sein⁴.» So verstanden wird der Tod das fröhliche Ereignis, die Überschreitung der Schwelle, die zwischen dieser vergänglichsten, toddurchsetzten, leidvollen Welt und jener Welt des ewigen Lebens liegt, wie es die Mystiker und Platoniker sagen. Und doch ist es ganz anders gemeint als dort. Nicht kraft dessen, was in der menschlichen Seele ist, sondern kraft des Christus, kraft der göttlich-rettenden Tat gewinnt der Mensch das ewige Leben. Es gilt einen Kampf, und zwar einen Kampf, bei dem nicht der Menscheng Geist, sondern Gott siegt⁵. Und es ist darum auch nicht ein Eingehen in eine Allgeistwelt, sondern das Eingehen in die vollkommene Gemeinschaft mit Gott und seinen Kreaturen.

Der Tod ist in jedem Falle, für den Glaubenden und den Nichtglaubenden, ob man es weiß oder nicht, anerkennt oder nicht, das Entscheidungszeichen des menschlichen Lebens – entweder mein eigener Tod, als Endstation, das Zeichen der Nichtigkeit, oder der Tod Christi als Zeichen der positiven Erfüllung. Ohne den Glauben kann der Mensch mit dem Tod nicht fertig werden. Er kann ihm nicht ins Gesicht schauen. Entweder muß der Mensch vergessen, daß er etwas anderes ist als ein Vieh, oder

¹ EA. 9, S. 154. ² EA. Ebenda (vgl. WA. 41, S. 372). ³ 1. Kor. 15, 55 ff. ⁴ Phil. 1, 23.

⁵ «Es war eyn wunderlich krieg / da todt und leben rungen / das leben behielt den sieg, / es hat den todt verschlungen», singt Luther (WA. 35, 444).

er muß vergessen, daß er etwas anderes ist als ein Gott, um den Tod aushalten zu können. Es ist nicht etwa schwer, wirklich als Mensch zu sterben; sondern es ist buchstäblich, im exakten Sinne des Wortes unmöglich. Es gibt Menschen, die tapfer sterben, die auch im Tod sich nichts vormachen wollen. Aber sie bringen es nicht fertig. Sie sterben alle in einer den Tod verharmlosenden Illusion. Denn die einzige Möglichkeit, den Tod nicht zu verharmlosen, sondern ihn zu sehen, wie er ist, und doch nicht vor Entsetzen wahnsinnig zu werden, ist der Glaube an den, der in seinem Sterben die ganze Furchtbarkeit des Todes und zugleich die noch größere Herrlichkeit und Macht der göttlichen Liebe offenbart hat.

GRENZE

DIE AUFHEBUNG DES WIDERSPRUCHS
ZWISCHEN DEM WIRKLICHEN
UND DEM WAHREN MENSCHSEIN

DIE AUFHEBUNG DES WIDERSPRUCHS
ZWISCHEN DEM WIRKLICHEN
UND DEM WAHREN MENSCHSEIN

Das Thema dieses Buches war : der wirkliche Mensch, und das heißt, der Mensch im Widerspruch von Schöpfung und Sünde. Dieser Widerspruch ist nicht «etwas am» wirklichen Menschen, sondern er selbst. In diesem Widerspruch allein ist er zu erfassen als das, was er ist, im Unterschied zu allem anderen, was ist. Nur wer diesen Widerspruch erfaßt, erfaßt den wirklichen Menschen, und nur wer diesen Widerspruch in seiner Tiefe begreift, begreift den wirklichen Menschen in seiner Tiefe. Was wir bisher gezeigt haben, ist dieses Doppelte: daß dieser Widerspruch nicht empirisch und nicht apriorisch-philosophisch, sondern nur gläubig verstanden werden kann, daß man, um in diese Tiefe zu schauen, den Standort über dem Menschen nehmen muß, dort, wo wir ihn von uns aus gar nicht nehmen können: im Wort Gottes. Dieser Standort ist uns gegeben durch die Fleischwerdung des Wortes und durch den Geist Gottes; diesen Standort einnehmen heißt glauben. Vom Glauben aus können wir den Widerspruch im Menschen so verstehen, wie er wirklich ist, nämlich als den zwischen der Schöpfung nach dem Bilde Gottes, der ursprünglichen Gottgebundenheit, und der Sünde, der lügnerischen Selbständigkeit des Menschen. Das war das eine. Das zweite war der ins einzelne gehende Nachweis, daß wir einzig von hier aus die Phänomene der menschlichen Existenz, an deren Deutung sich Religion und Philosophie schon immer versucht haben, richtig, das heißt ohne Verzerrung sehen können, also der Nachweis, daß die christliche Sicht des Menschen die einzig realistische ist, daß jede andere Sicht das Bild des wirklichen Menschen irgendwie verzerrt oder verdeckt.

Damit könnten wir unsere Aufgabe für beendet halten. Vom Menschen ist ja, von der Bibel her, noch vieles zu sagen: von der Versöhnung, von der Wiederherstellung, von der Vollendung. Das ist aber

nicht mehr Lehre vom Menschen, sondern Lehre von Jesus Christus und seinem versöhnenden und erlösenden Werk. Damit kämen wir erst zum eigentlichen, zentralen Thema der christlichen Lehre, zum Evangelium von Gottes Reich. Das aber fällt nicht mehr in den Bereich unserer gegenwärtigen Untersuchung. Um davon genügend reden zu können, müßten wir das Ganze der christlichen Lehre entfalten, während wir hier nur einen bestimmten Ausschnitt, der die Voraussetzungen der eigentlichen Botschaft zum Gegenstand hat, geben wollten. Und doch dürfen wir unsere Darstellung nicht, ohne Gefahr des größten Mißverständnisses, abbrechen, ohne zum Schluß von jenem anderen, das jenseits unseres Blickfeldes liegt, in bestimmtem Sinn und in bestimmter Hinsicht gesprochen zu haben. Und zwar aus folgendem Grunde.

Die Erkenntnis des wirklichen Menschen ist, als Glaubenserkenntnis, keine «objektive», neutrale, keine, die uns ein für sich selbst sprechendes Bild liefert, sondern sie ist eine im höchsten Maße subjektive, das heißt eine solche, die nur in der Existenzentscheidung des Glaubens selbst zu gewinnen ist. Wie ein realistischer Kriegsbericht nur dadurch entsteht, daß einer sich in die Kampfzone selbst hineinbegibt und sich der Todesgefahr des Schützengrabens persönlich aussetzt, so gibt es den Bericht vom wirklichen Menschen, den der Christ hat, nur dadurch, daß man sich selbst hineinbegibt in die Situation der Glaubensentscheidung. Ja, noch mehr, die Erkenntnis vom wirklichen Menschen ist sogar ein integrierendes Moment des Glaubens selbst. Es kann keiner ein Glaubender sein, ohne sich – in der Hauptsache – so zu sehen, wie wir ihn hier in diesem Buch gezeichnet haben. Diese Sicht ist zugleich Glaubens-Entscheidung, und die Glaubens-Entscheidung ist zugleich diese Sicht. Anders gesagt: diese Erkenntnis ist zugleich Bekenntnis, und das Bekenntnis ist zugleich diese Erkenntnis. Noch einmal anders: diese Sicht des kranken, gespaltenen Menschen ist zugleich Beginn der Heilung, und der Beginn der Heilung des kranken Menschen ist gerade diese Sicht seiner selbst. Man darf also diese Erkenntnis nicht aus dem Zusammenhang, in dem allein sie zu gewinnen ist, herausnehmen – man würde sie sonst sofort zu etwas völlig anderem machen; es gehört zur «optischen Experimentalbedingung», ohne die es dieses «Bild» nicht gibt: daß das Sehen ein Teil des Kampfes, der Heilung, des Genesungsprozesses sei.

Wir sagten: diese Sicht vom Widerspruch-Menschen sei nur im Glauben möglich. Der Glaube aber ist schon selbst das Herauskommen aus dem Widerspruch. Der Glaube ist selbst das wieder ja sagen Können und wieder ja sagen Müssen zum ursprünglich-schaffenden, ewigerwählenden Gotteswort. Der Glaube ist keine «Anschauung», kein etwas für wahr Halten, kein theoretisches Verhalten; sondern der Glaube ist das Jasagen zum Wort Gottes als Existenzentscheidung, Rückkehr aus dem Gegensatz in den Ursprung, das Aufgeben des Gegensatzes durch das Jasagen zum Urwort. Glaube ist das Nein zum Gegensatz, das Nein zur Sünde. Nicht Tugend ist das Gegenteil von Sünde, sondern Glaube, ebenso wie nicht das Laster das Wesen der Sünde ist, sondern der Unglaube. Der Urgrund und das Urwesen der Sünde ist die Emanzipation des Menschen von seinem Ursprung, vom liebenden, gnädig-schenkenden Gotteswort, das ihn freimacht, indem es ihn bindet, das ihm das Leben gibt, indem es ihn für sich fordert.

Diese Abhängigkeit leugnet der Mensch in seinem Autonomiewahnsinn. Die autonome Vernunft, der Mensch, der sich in seiner Vernunft autonom, zum Selbstherrn macht, diese Proklamation der Eigenherrlichkeit und Letztinstanzlichkeit der Vernunft, ist der eigentliche Sündenkernel, der Herd des Widerspruchs im Menschenwesen. Denn tatsächlich ist eben die Vernunft nicht autonom, ist der Mensch auch in seiner Vernunft nicht gottgleich, ist er nicht sein eigener Schöpfer und Herr, und wird er am allerwenigsten frei dadurch, daß er sich vom Grund seiner Freiheit, vom Wort Gottes, emanzipiert. Diese Freiheit ist seine Lüge, und diese Lüge manifestiert sich im Widerspruch seines Wesens¹.

Weil es mit der Sünde diese Bewandnis hat, darum ist der Glaube ihre Überwindung. Der Glaube ist «theonome Vernunft», Vernunft als Vernehmen, das Zurückkehren in den Gehorsam gegen Gottes Wort und Vertrauen darauf, daß diese Gnade Gottes «genüge»², das heißt, daß in ihr alles Leben eingeschlossen und gewährleistet sei. Ist doch das Mißtrauen, die Angst, zu kurz zu kommen, die Meinung, sich selbst zu

¹ Die ganze neuere Philosophiegeschichte, ja die Geschichte des ganzen modernen Geistes ist die Parabel vom verlorenen Sohn, so wie André Gide sie erzählt: der Sohn, der sich vom Vater trennt, weil er endlich selbständig, frei, und so -- ein Mensch werden will, ohne zu merken, wie er damit in Lüge und Elend gerät.

² 2. Kor. 12, 9.

einem vollen, befriedigenden Leben helfen zu müssen, der Ursprung der Sünde, jene Einflüsterung der Schlange, daß Gott dem Menschen durch die Bindung an ihn etwas vorenthalten wolle. Beides ist unzertrennlich verbunden: die aus Mißtrauen stammende Angst, die zur Selbsthilfe führt, und die aus Hochmut stammende Aufkündigung des Gehorsams und der Abhängigkeit von Gott. So ist auch im Glauben – der der Gegensatz gegen den Gegensatz ist – beides unzertrennlich verbunden: das Vertrauen auf das lebenspendende Wort und der freiwillig freudige Gehorsam gegen die in ihm liegende Bindung an den Willen des Schöpfers.

Aber dieser Glaube ist nun noch etwas anderes, als der schlichte Glaube des Ursprungs es gewesen wäre. Er ist zugleich eine Zurücknahme des zwischen dem Ursprung und dem Jetzt liegenden Gegensatzes, er ist Reue, Buße, Schuld- und Sündenerkenntnis. Der Sünder kann nicht zum Anfang zurückkommen, als wäre nichts geschehen. Darum ist der Glaube eine doppelte Bewegung; man muß zuerst den ganzen falschen Weg bis an den Anfang nochmals zurückgehen und dann dem ursprünglichen Gotteswort folgen. Er ist das Nein zum Nein, ehe er das Ja zum Ja sein kann. Er ist *mortificatio*, ehe er *vivificatio* sein kann. «Ich will mich aufmachen und zum Vater sagen: Ich bin nicht wert, daß ich dein Sohn heiße¹.» Der Glaube erlaubt sich eben nicht, die Vergangenheit als ein Nichts zu behandeln. Die Vergangenheit liegt als ein Block im Weg zwischen Gott und mir. Ich könnte gar nicht zurück, auch wenn ich wollte, wenn nicht dieser Block aus dem Weg geschafft wird. Meine Vergangenheit ist so sehr mit mir verbunden, daß es für mich keine neue Gegenwart und keine neue Zukunft gibt, wenn nicht diese Vergangenheit annulliert wird.

Den Weg zurück kann ich aber gar nicht selbst gehen. Meine Reue macht das Vergangene nicht ungeschehen. Meine Reue hat nur Sinn als Anerkennung dessen, daß Gott das Vergangene ungeschehen macht durch seine Vergebung. Gottes Urwort der Liebe kommt zu mir als ein neues Geschehen, nämlich als dasjenige, durch das Gott meine Vergangenheit ungeschehen macht; durch das Versöhnungsgeschehen. Nicht ich gehe, Gott geht den Weg zurück bis zum Anfang; er nimmt die ganze Konsequenz meines Abfalls auf sich. Gott kommt sozusagen

¹ Luk. 15, 18.

durch meinen ganzen Abfall hindurch auf mich zu, beladen mit dem ganzen Gewicht meines Abfalls, betroffen von dem ganzen Fluch, den mein Abfall als objektive Tatsache verursacht hat. Mein Glaube kann nur darum den ganzen Weg zurückgehen, weil Gottes Wort diesen Weg zu mir nimmt: Jesus Christus, der Gekreuzigte, Gottes Tat der Versöhnung, die meine Vergangenheit, meine Schuld tilgt. Darum ist der Glaube jetzt nicht mehr das einfach kindliche Jasagen des Ursprungs, sondern zuerst ein schmerzliches Nein-Jasagen, das Aufnehmen der Schuld, die Anerkennung der Sünde und die Anerkennung der Notwendigkeit der göttlichen Versöhnung. Nur in diesem Gegenbild können wir unser Bild wahrnehmen, nur im Kreuzeswort, in dem unser Gegensatz gegen den Ursprung real fixiert ist, ebenso wie der Ursprung in ihm real gegenwärtig ist.

So sehr nimmt uns Gott ernst. Er behandelt unsere Vergangenheit nicht als ein Nichts, das er kraft seiner Allmacht überspringen kann, über das hinweg er uns kurzerhand zum Anfang zurückführt. Der Gegensatz hat Gewicht, nicht nur für uns, sondern auch für ihn. Das Wort des Ursprungs kommt darum, weil Gott uns, auch in unserem Gegensatz, ernst nimmt, mit dem Gewicht des Gegensatzes belastet zu uns. Je weniger ein Wesen Bedeutung hat, desto weniger wiegt seine Vergangenheit. Je mehr ein Mensch sein Leben ernst nimmt, desto mehr nimmt er auch seine Vergangenheit ernst. Gott aber nimmt uns ernster als wir selbst, darum nimmt er unsere Vergangenheit unbedingt ernst. Das Kreuz des Christus ist das Zeichen, wie ernst er unsere Vergangenheit nimmt, wie ernst er also uns selbst nimmt.

Erst daraufhin, daß er uns so ernst nimmt, können wir es unsererseits tun. Nur im Glauben an Jesus Christus, den Gekreuzigten, als an das ewige Gotteswort, können wir das Gewicht unserer Schuld erkennen, können wir also auch den Widerspruch von Ursprung und Gegensatz, also uns selbst erkennen. Erst so kann unsere falsche Autonomie gebrochen werden. Das Wort vom Kreuz ist Torheit und Ärgernis. Diese Torheit und dieses Ärgernis entsprechen genau unserem Autonomiehochmut und -wahn. Je mehr Selbstgewißheit und Selbstvertrauen, desto mehr Ärgernis über das Kreuz des Christus. Wir müssen mit unserem Glauben unter diesem kaudinischen Joch hindurch, weil nur so unser Vernunftstolz gebrochen werden kann, weil wir nur so unseren

Gegensatz erkennen, unsere Vergangenheit zurücknehmen und also den Ursprung wiedergewinnen können. Das Kreuz des Christus ist die objektive Fixierung des Widerspruches zwischen dem wahren und dem wirklichen Menschen; darum ist es für den wirklichen Menschen – bis das Wunder der Bekehrung an ihm geschieht – das Widerwärtigste. Er haßt in ihm die Wahrheit über sich selbst, über seine Gottfremdheit¹.

Wo aber das Wunder der Umkehr geschieht, da geschieht eben dieses, daß der Mensch sich sagen läßt, wie es mit ihm steht; daß er den Weg zurückgeht bis zum Ursprung, in der «Rekapitulation», in der objektiven «Anamnese» dieser Vergangenheit im Kreuz des Christus². In diesem Glauben verzichtet der Mensch erst endgültig auf die Selbstherrlichkeit, das Selbstsein und Selbstkönnen; in diesem Glauben geschieht es, daß er das Leben rein als geschenktes annimmt. Er nimmt es als Wort der Versöhnung mit dem Gott, der ihm, dem Empörer, über die Empörung hinweg die Hand reicht und ihn wieder an den Ort stellt, für den er ihn geschaffen. Das Wesen des Menschen ist – das war unsere Grundthese – identisch mit seiner Stellung zu Gott. Ist der Mensch wieder mit Gott verbunden, so ist er auch wiederhergestellt, der Riß ist geheilt, der Widerspruch ist beseitigt, das Ursprüngliche ist zur neuen Wirklichkeit geworden. Wahrheit und Wirklichkeit des Menschen sind wieder eins. In Jesus Christus, dem Gottmenschen, ist das urbildlich geschehen, im Christusglauben geschieht es je wieder abbildlich. So ist der Glaube die *restitutio imaginis*³. Der Glaube ist die Wiedergeburt des Menschen aus einem «fleischlichen» – das heißt einem in eigener Kraft sich realisieren wollenden – zu einem «geistlichen», das heißt zu einem aus Gottes Wort lebenden.

Die Selbsterkenntnis als Sünder, die Erkenntnis des Widerspruchs ist das negative Moment in dieser Wiederherstellung. Die Wiederherstellung ist ja vor allem eine Brechung: die Brechung der hochmütig-frechen Selbständigkeit, des autonomen Willens und der autonomen

¹ Vgl. Goethes Äußerungen über das Kreuz in der Zeit der italienischen Reise.

² Von Gott weg – zu Gott zurück, das ist der platonische und neuplatonische Seelenweg; die Bewegung ist dabei ausschließlich auf der Seite der Seele. Das Evangelium: durch die Menschwerdung des Gottessohnes wird die entfremdete Menschheit «wiedergebracht» und zugleich damit Gottes Werk vollendet.

³ Kol. 3, 10; Eph. 4, 24. *Nec sane aliud est regeneratio piorum, quam reformatio imaginis Dei in illis* (Calvin, 51, 208).

Vernunft. Nirgends geschieht diese Brechung wirklich als «in Christus». Wohl versucht die Mystik etwas dergleichen: das Ich soll ganz von sich entleert werden, um rein nur im Empfangen des göttlichen Lebens zu leben. Aber weil es in der Mystik nie um die Schuld, sondern immer nur um das Göttlichwerden geht, kommt es auch nicht zur wirklichen Brechung; denn es kommt in ihr nie zur Erkenntnis des Widerspruchs zwischen dem Ursprung und dem Gegensatz. Der Mystiker nimmt niemals die Last seiner eigenen Vergangenheit auf sich. Er versucht an der Vergangenheit vorbei mit Gott eins zu werden. Darum versucht er auch den Weg zurück selbst zu gehen, also diese Versöhnung selbst zu bewerkstelligen – und darin lebt noch der ganze Selbständigkeitswahn des autonomen Ich.

Auch der Platoniker hat etwas vom Widerspruch wahrgenommen und versucht den Weg zurück, zum Ursprung zu finden. Aber auch er will nicht die Vergangenheit auf sich nehmen, auch er will – wie der Mystiker, nur auf einem rationaleren Wege – selbst den Weg zum göttlichen Ur-sein zurückgehen. Auch er läßt sich nicht demütigen durch die Erkenntnis, daß Gott allein die Vergangenheit zurücknehmen kann, durch die Vergebung und Versöhnung. Wohl spricht auch idealistische Philosophie von einer «Versöhnung des Gegensatzes» als Thema der ganzen Weltgeschichte. Aber diese Versöhnung ist nicht das auf sich Nehmen der Schuld und darum nicht das göttliche Tun und Schenken, sondern der Weg des menschlichen Geistes zum Ursprung zurück im Denken. Die Demütigung bleibt dem Menschen auch hier erspart, der Autonomiehochmut wird nicht gebrochen.

Das ist der Grund, warum der «moderne Mensch» vom christlichen Glauben nichts wissen will. Er will seine Autonomie nicht preisgeben, er will nicht unter dem kaudinischen Joch des Kreuzes hindurchgehen, nicht sich bücken und seine Vergangenheit als Schuld, die er nicht gutmachen kann, auf sich nehmen. Wohl sieht auch er irgendwie den Widerspruch im Menschenwesen – wie sollte irgend jemand daran vorbeisehen können! Aber er versucht, ihn sich möglichst harmlos zu deuten, so daß die ärgerlich-demütigenden Worte: Schuld, Sühne, Vergebung, Kreuz vermieden werden können. Er will vielleicht irgendwie Gott haben, aber er will um keinen Preis aus Gottes schenkender Gnade sein Leben haben. Er will wohl «verantwortlich» sein und erkennt doch

nicht, daß die einzige wirkliche Verantwortlichkeit dasselbe ist, wie der schenkenden Liebe mit Wiederliebe zu antworten. Er sieht nicht den Zusammenhang zwischen der Lieblosigkeit, die er irgendwie auch verurteilen möchte, und der Selbständigkeit, die er nicht preisgeben will. Nur wenige sind so scharfsichtig und ehrlich wie Nietzsche. Er hat dem modernen Autonomiestreben auf den Grund gesehen und ist als einer der ganz wenigen Konsequenten und Radikalen dazu gestanden. Er hat nicht, wie die Mehrzahl der Modernen, den christlichen Glauben verneint und die christliche Liebe bejaht, sondern er hat die Verbundenheit beider, des Kreuzes und der selbstverleugnenden Liebe, erkannt und darum beides mit gleichem Haß und Hohn von sich gewiesen. Ja, er hat es gewagt, auch des Gewissens zu spotten und die Verantwortlichkeit als das Grundübel anzusehen. Seine Umwertung aller Werte ist die Kampfansage an das christliche Liebesideal und an jegliche Bindung vom Anderen her. Darum nennt er sich, wissend, was er tut, den Antichristen.

Das Wort Gottes kommt an den Menschen heran als ein Ruf zur Umkehr und als eine Verheißung von Rettung und Erfüllung, als ein strafend-aufbrechendes und als ein werbend-erlösendes Wort. Es kommt aber vor allem an ihn heran als das Wort des Ursprungs, das Wort, das im Anfang war, aus dem alles erschaffen ist¹. Er kam in sein Eigentum, zu den Seinen². Wenn er als ein Fremder zurückgewiesen wird – «die Seinen nahmen ihn nicht auf», ihn, der das Wort ist –, dann nicht darum, weil er ein Fremder ist, sondern weil sie fremd geworden sind und fremd bleiben wollen³. Es kann aber auch das andere geschehen, daß sie «ihn aufnehmen»⁴, daß sie ihr Fremdgewordensein erkennen und sein Eigentumsrecht an sie anerkennen. Der Glaube, diese Rückkehr zum Ursprung, ist darum nie ein Neuanfang aus dem Nichts, sondern eine *renovatio imaginis*, eine Wiederherstellung. Wenn aber das Wort wirklich zum Menschen gelangt durch die Verkündigung von Jesus Christus und die aufschließende Wirksamkeit des Heiligen Geistes, so geschieht es, daß der Mensch in ihm wirklich das Wort seines Ursprungs erkennt, in dem er sein Selbst, den Sinn und Gehalt seines Lebens hat. Dann geschieht: Wiedererkennung, Rückkehr, Wiederherstellung.

¹ Joh. 1, 1–3. ² Joh. 1, 11. ³ Kol. 1, 21; Eph. 2, 12. ⁴ Joh. 1, 12.

Der Glaube ist ein Wunder, aber kein Zauber. Wo es um Wort und Verstehen geht, da kann Wunder, aber da kann auf keinen Fall Zauber sein. Hier, an dieser zentralen Frage: Wunder oder Zauber? gehen die Konfessionen auseinander. Die *opere operato*, physisch wirksame Gnade ist ein Zauber; die durch das Wort in der Glaubenserkenntnis und im Glaubensgehorsam erfaßte Gnade ist das Wunder. Aber auch da, wo man den Menschen im Glaubensakt zum bloßen Objekt macht, dem die Gnade appliziert wird, mißverstehen man das Gnadenwunder als Gnadenzauber. Der Mensch ist auch im Glauben – Mensch, unvergleichbar mit allem, was sonst ist, verantwortliches Subjekt, Person¹. Es ist ein Personenzentrum, es ist sein «Herz», das das Wort Gottes aufnimmt; es ist sein Geist, der es versteht – indem der Geist Gottes es ihm zu verstehen gibt. Was anders ist der Glaube als dies, daß das Menschenherz in Gottes Wort seinen Lebensgrund und Lebenssinn erkennt? Wie es das Herz ist, das sich von Gott in Sünde abkehrt, so ist es auch das Herz – dasselbe Herz, dem Gottes Gesetz unverfügbare eingegraben ist –, auf das der göttliche Same des Wortes gesät wird², das es «hört und versteht»³, es ist das Herz, in dem Christus durch den Glauben wohnt⁴, in das Gott den Heiligen Geist gegeben hat⁵, in dem der Friede Gottes waltet⁶, in dem das Christuslicht aufstrahlt⁷, in das die Liebe Gottes ausgegossen ist durch den Heiligen Geist⁸. Es ist das Herz, mit dem wir zu Gottes Wort ja sagen, «denn mit dem Herzen glaubt man»⁹ – ebenso wie der Unglaube im Herzen seinen Sitz und Ursprung hat.

Der Glaube ist der Personakt, durch den das Ich in Gottes Wort sein Selbst erkennt und anerkennt. Im Glauben geschieht es, daß – um noch einmal Kierkegaards Formel zu gebrauchen – «das Selbst sich durchsichtig gründet auf die Macht, die es setzte». Der Glaube ist das Leben aus Gottes Wort, das Leben im Empfangen und Annehmen der göttlichen Liebe, die völlige Freiheit vom sich selbst Suchen in der Abhängigkeit von dem uns suchenden Gott. Im Glauben realisiert sich die ursprüngliche Bestimmung als Leben-von-Gott-her. Der Glaube ist darum beides: die Preisgabe der autonomen Selbständigkeit und eben damit das Freiwerden vom Gesetz. Der Mensch lebt unter dem Gesetz,

¹ Siehe die 3. Beilage, S. 516 ff.

² Mat. 13, 19.

³ Mat. 13, 23.

⁴ Eph. 3, 17.

⁵ 2. Kor. 1, 22.

⁶ Kol. 3, 15.

⁷ 2. Kor. 4, 6.

⁸ Röm. 5, 5.

⁹ Röm. 10, 10.

weil und solange er nicht lebt aus der schenkenden Liebe. Der Glaube wagt es, das Verbundensein mit Gott als erstes, als Ausgangspunkt, nicht als zu erreichendes Ziel des Lebens zu nehmen, mit Gott anzufangen, das Selbst in Gottes Wort, also außer sich, statt in sich, zu sehen. *Nostra theologia ponit nos extra nos*¹. Im Glauben wagt der Mensch das Kühnste, sich mit Christus zu identifizieren, darum, weil Christus sich mit ihm identifiziert². Glaube ist das Wagnis, Gottes Gnadenwort: «Du bist mir recht» ernst zu nehmen trotz der gegenteiligen Erfahrung, das wahre Sein, in Christus, als das allein geltende dem wirklichen Sein, dem Sein im Widerspruch, gegenüberzustellen, nicht kraft eines seelischen Höhenfluges, sondern kraft der Herablassung des Christus zum Menschen. «Der Christ bekommt damit ein Selbstbewußtsein, das von der Selbstbeobachtung gänzlich unabhängig ist³.» *Non debeo niti in mea conscientia, sensuali persona, opere, sed in promissione divina*⁴. Durch den Glauben wird darum die neue Person konstituiert – die Person, die von Gott im Ursprung geschaffen ist, deren Gehalt das göttliche Lieben ist. «Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dargegeben hat⁵.»

Darum ist der Glaube die Schwelle zur Liebe oder vielleicht noch richtiger gesagt: der Schritt in die göttliche Liebe hinein. Im Glauben geschieht es, daß der Mensch, indem er sein Leben aus Gottes Hand hin-nimmt, nichts Eigenes mehr will, sondern nur das, was Gott will. Gottes Wille aber ist die Liebe⁶. Liebe ist der Sinn der Christusoffenbarung; darum ist Liebe der Gehalt der gläubigen Existenz. Die Liebe ist darum «größer» als der Glaube⁷, weil Gott Liebe ist, aber nicht Glaube. Glaube ist das Jasagen zur göttlichen Liebe. Das Jasagen ist nicht selbst das Leben, sondern der Empfang des Lebens. Der Glaube nimmt das

¹ Luther, WA. 40, I, 589. ² Gal. 2, 20.

³ Schott, «Geist und Fleisch in Luthers Theologie», S. 39.

⁴ Luther, WA. 40, I, 589. ⁵ Gal. 2, 20.

⁶ Luther: *Immo proprie sola charitati tribuit Apostolus presentiam simul et donationem spiritus cum ipsa* (Luther zu Röm. 5, 5, Ficker, II, 140). Ich zitiere nochmals: «Lasset *charitatem* auch nicht so ein gering ding sein, *quia charitas* ist Gott selber. Das ist recht gemalt *quid sit charitas ... qui diligit habet deum, qui deum habet, habet omnia*» (WA. 36, 422). «Darumb wer die Liebe hat, der mus eitel Gott haben und desselben vol sein» (ebenda 427).

⁷ 1. Kor. 13, 13.

göttliche Leben, das Liebe ist, in Empfang und gewinnt damit die Liebe als Gehalt des menschlichen Lebens. Durch den Glauben bekommt der Mensch die ursprünglich-schöpfungsmäßige Stellung Gott gegenüber und dadurch sein eigentliches, echtmenschliches Wesen. Damit realisiert sich die Verantwortlichkeit als Leben in Gemeinschaft, Leben im Dienst. Aber Glaube und Liebe sind kaum zu unterscheiden; denn freudiges, dankbares Ja sagen zu Gottes Wort, das uns das Leben gibt, ist das Gottesglaube oder Gottesliebe? Gibt es etwas anderes, womit Gottes Liebe in Empfang genommen werden könnte als die Gegenliebe?

Nur insofern müssen wir Glaube und Liebe unterscheiden, als der Glaube immer das Ja des sündigen Menschen zum vergebend-liebenden Gott ist. Darin liegt die Einschränkung des Satzes, daß Glaube die Wiederherstellung des Gottesbildes sei. Gewiß, der Glaube ergreift in Christus das Urbild, den göttlichen Schöpfungsgrund seiner Existenz; er sagt ja zum Urwort und in diesem Ja wird der Zwiespalt überwunden. Der Mensch wird heil und ganz in diesem Ja, er hat seinen Stand-in-Gott wiedergefunden. Der Geist Gottes, *eines* Wesens mit dem Wort Gottes, ist die Kraft des neuen Lebens. Das alles, diese Integration der Person-einheit geschieht, wahrhaftig, im Glauben. Aber nicht der ganze Mensch ist Glaube; der Glaube ringt sich los aus dem Unglauben, aus der Sünde, die Gottgeeintheit aus dem Gegensatz, das neue Wesen aus dem alten Wesen, das Ja aus dem Nein. Die Aktualität des Glaubens ist der neue Mensch; aber ihm hängen noch die Eierschalen des alten Wesens an, zwar als ein Überwundenes, aber doch auch immer wieder zu Überwindendes. Das Alte ist eben nicht bloß Aktualität gewesen, sondern es hat sich substantialisiert als «Fleisch», es ist «stehen geblieben», es ist in der Bewegung des Losreißen zum *habitus* erstarrt. Es ist ja als *peccatum originale* nicht mehr bloß Tat, sondern zugleich Erstarrtes, zuständliche Verbundenheit mit der sündigen Menschheit überhaupt. Die Entscheidung freilich, die in Christus gefallen ist, ist total und universal. Sie ist ganze Versöhnung und Versöhnung für alle; aber die Entscheidung, durch die wir uns im Glauben jene Christusentscheidung aneignen, durch die wir sie gleichsam übernehmen, ist nicht in diesem Sinne total, nicht definitiv, sondern erst im Vollzug begriffen. Das Entscheidungsleben ist ja noch nicht abgeschlossen, so, wie die Versöhnungstat des

Christus abgeschlossen ist; wir sind als Glaubende noch im Werden, das *factum* dort ist hier erst ein *fieri*, das *perfectum praeteritum* dort ist hier ein *perfectum praesens*, ein fortwährendes «Ich habe ja gesagt» – das so lange währt als das Leben.

Das Neue, das die Überwindung des Gegensatzes ist, liegt im Kampf gegen das Alte, und dadurch wird der Gegensatz im Alten erst recht akut. Nicht bloß bringt Christus und der Glaube den Widerspruch im Alten zur Erkenntnis, sondern er bringt ihn auch erst zur Krise, zu jener Reife, in dem er ganz ausbricht, in dem Moment, wo er auch schon überwunden wird. Der Glaube erst schafft die Krisis in der Krankheit zum Tode; erst durch ihn bricht die Krankheit ganz aus; aber dieses ganz Ausbrechen ist schon der Beginn der Heilung¹. Es ist nicht bloß so, daß durch Christus der Gegensatz in der Menschheit erst recht zugespitzt worden wäre – vor Christus gibt es keinen Nietzsche –, sondern es ist auch so, daß im einzelnen Christen erst durch den Glauben, vielmehr in der Reibung mit dem Glauben, das Böse eine Tiefe bekommt wie nie zuvor. *Christus facit nos peccatores*: das ist zwar nicht auf derselben Stufe wahr wie das andere, daß Christus uns freimacht von der Sünde, aber es ist auch wahr. Der Christ ist von einer Gefährlichkeit der Sünde umdroht, von der der Heide keine Ahnung hat. Die Sünde des Heiden ist noch zu geistlos, um ganz ernst zu sein². Er steht noch nicht im vollen Sinne vor Gott, kann darum noch gar nicht so sündigen, wie der Christ es kann. Doch, vergessen wir nicht: wenn der Christ sündigt, dann tut er es nicht als Glaubender, sondern als Ungläubiger, im Abfall von Christus. Darum ist das *simul justus et peccator* nicht so zu verstehen, daß mit der Sünde nichts anderes geschehe, als daß sie erkannt und vergeben werde; sie wird auch überwunden, beseitigt, wenn auch diese faktische, reale Überwindung immer erst eine anhebende, eine in diesem Leben nie zu Ende kommende ist. Der Christ *ist* ein neuer Mensch³, obwohl ihm die Eierschalen des alten noch anhängen. Er wandelt im Geist, nicht im Fleisch⁴, wenn er auch immer wieder den Kampf mit dem Fleisch – und das heißt mit der Eigenwilligkeit und falschen Selbständigkeit – neu

¹ Kierkegaard: «Verzweiflung ist ... die Krankheit, von der gilt, daß es das größte Unglück ist, sie nie gehabt zu haben, ein wahres Gottesglück, sie zu bekommen, ob sie auch die allergefährlichste Krankheit ist» («Krankheit zum Tode», S. 23). Der «Gewinn der Unendlichkeit wird nie erreicht außer durch Verzweiflung hindurch» (S. 24).

² Siehe oben S. 447². ³ 2. Kor. 5, 17. ⁴ Röm. 8, 1 u. 9; Röm. 8, 4.

aufzunehmen hat. Der Widerspruch ist überwunden¹, wenn er auch immer wieder auszubrechen bereit ist. Denn das Anteilhaben am Sieg des Christus ist nicht allein ein «daran Glauben», sondern ein darin Stehen und Leben – auch wenn es als solches zugleich ein Widerstehendem-Bösen, ein Kämpfen ist. Die Integration der Person ist eine wirkliche, wenschon sie als wirkliche noch nicht vollendet, sondern immer wieder vom Widerspruch her in Frage gestellt und darum noch unvollkommen ist.

Der Glaube – so sagten wir – ist etwas anderes als die Liebe. Der Glaube ist ein immer wieder neues Ansetzen der Liebe gegen die Lieblosigkeit, aber ein solches, das nicht mehr «aus dem Gesetz», aus der bloßen Forderung, sondern aus dem neuen Leben, aus dem Geist Gottes kommt. Liebe – reine, vollkommene Liebe, das wäre kampflose Existenz, das wäre Selbstverständlichkeit und Ungebrochenheit des Lebens mit Gott und mit dem Nächsten, während der Glaube zwar immer in solche Liebe ausbrechen muß, aber eben – *ausbrechen* muß. Ein rechter Christ hat wirklich eine ganz andere Art, mit dem Nächsten zu leben, als der Nichtchrist; aber diese andere neue Art ist immer wieder durch das alte Wesen gehemmt und verdunkelt, so daß man immer wieder fragen muß, ob es wirklich eine ganz neue Art sei oder bloß eine neue Entwicklungsform des Alten. Diese Unvollkommenheit des Neuseins, des Ganz- und Heilseins gehört zum «Stand des Glaubens» im Unterschied zum «Schauen»². Wie sich unter einer verbrannten Haut die neue bildet – und doch ist auch sie nicht endgültig rein, auch sie wird sich noch schuppen, auch sie hat noch Verbrennungsnarben –, so ist der neue, integrale Mensch des Glaubens, der sich unter dem alten Wesen der Sünde bildet, ein erst in Bildung begriffener.

Die Art, wie der Widerspruch im Glauben überwunden ist, ist: die Versöhnung. Versöhnung heißt: die wiedergefundene ursprüngliche Stellung, der wiederhergestellte Stand-bei-Gott. Dieser Stand drückt sich auch als Zustand aus; aber nur der Stand, nicht der Zustand ist vollendet. Der Ritterschlag ist geschehen, der Adelsbrief ist ausgestellt, aber der Ritter ist, zuständig gesehen, immer auch noch «gemein», die Adeligkeit ist noch nicht durch und durch gedrungen; die Erlösung ist zwar von der Versöhnung unabtrennbar, aber sie ist noch unvoll-

¹ 1. Joh. 3, 14; Joh. 5, 24. ² 2. Kor. 5, 7.

endet. Die Vollendung der Erlösung steht noch aus, diese Vollendung wäre: der Übergang vom Glauben zum Schauen, die völlige Ablösung von diesem «Leibe des Todes»¹, von allen Gegensätzlichkeiten in der Zuständlichkeit, von jenem Fluchanteil, den auch der Versöhnte noch trägt, da er solidarisch verbunden ist mit der Sünde aller. Die Erlösung kann darum nur jenseits dieser irdischen Existenzform vollendet werden. Der Tod, der diesem irdischen Leben den Stempel aufdrückt, gehört nicht zu jenem Leben, auf das hin wir geschaffen sind. Dieser Tod muß aufhören; es muß eine Existenz geben, die nicht mehr, wie diese hier, auf den Tod hin ist, die ja in all ihren Bewegungen vom kommenden Tod her bewegt ist. Das Leben in Gemeinschaft mit Gott ist als ewiges Leben gemeint. Die vollkommene Erlösung ist das Freiwerden von allem, was mit dem Ewigen und Vollkommenen im Widerspruch steht. Das ewige Leben ist Leben als reine Gegenwärtigkeit.

Wer im Glauben steht, der weiß etwas von der reinen Gegenwärtigkeit des Lebens. Jenes Leben im Geist, in der Liebe, das neue Leben, zu dem das Wort Gottes uns wiedergebiert, ist Gegenwärtigkeit. Denn es ist «Friede mit Gott»². Was uns ungegenwärtig macht, ist unsere Belastetheit durch die Vergangenheit, durch die Schuld, und durch die Sorge um die Zukunft. Die Macht, die dem Leben seine volle Gegenwärtigkeit raubt und es immer zu etwas halb Vergangenen, halb erst Zukünftigem macht, ist der Unfriede, der aus der Sünde stammt. Für den «natürlichen» Menschen, der nicht am Christusleben Anteil hat, ist das Leben einerseits ein immer schon Vergangenes – ein «gewesen», dem er nachtrauert und das ihn bedrückt, ein Fatales, das seine Gegenwart immer schon alt, schon verlebt, schon zum voraus bestimmt macht, eine Gegenwart, in der sich sozusagen bloß noch die Vergangenheit weiterrollt. Und andererseits ist es ein Nochnicht, ein ewiges Planen und Hoffen, ein sich Sehnen und ein Erwarten, ein Zielsetzen, ein von Ast zu Ast Springen ohne Verweilen. Man ist sich in jeder Gegenwart schon wieder voraus, man ist schon nicht mehr recht da, weil man schon beim nächsten Schritt ist. Das einzige, was wirklich Leben wäre: die volle, ruhige Gegenwart – gerade das fehlt. Es wird zwischen Vergangenheit und Zukunft zum Nichts zerrieben. Der Traum des Faust, daß er «zum Augenblicke sagen möchte, verweile doch ...», wird nie

¹ Röm. 7, 24. ² Röm. 5, 1.

Wirklichkeit. Der Wein verwandelt sich sofort in Essig, man mag ihn nicht mehr, man ist das Gegenwärtige immer schon satt, kaum ist es da.

Das alles ist anders, wo es geschehen ist, daß einer Gott wiedergefunden und «Frieden hat» mit ihm. Mit diesem Frieden ist die Freude da. Darum ist «das Reich Gottes Friede und Freude im Heiligen Geist»¹. Nur das kranke Leben möchte anders sein, nur der, der nicht daheim ist, hat Heimweh. Wer aber Gott gefunden hat, ist ja daheim. Er ist darum auch gegenwärtig beim Nächsten. Er hat Zeit für ihn, er kann ihm standhalten. So, wie eine Mutter am Bett ihres Kindes sein kann, ohne etwas anderes zu wollen als einfach da sein: so kann es die rechte Liebe «aushalten» beim Nächsten, ohne davonzueilen. Man muß ja nicht mehr sich selbst suchen. Das in sich gekrümmte und geschlossene Herz ist geöffnet für das Du. Man hat nicht nur Frieden mit Gott, sondern auch mit den Menschen, und dieser «Friede, der höher ist als alle Vernunft»², ist reine Gegenwärtigkeit.

Aber – dieser Friede ist immer wieder bedroht vom Unfrieden, er ringt sich immer wieder empor aus dem Kampf, er *ist* noch nicht, sondern *wird* erst. Darum weiß der Glaubende um seine eigene Unvollkommenheit, und darum schaut er aus nach einem Endgültigen, wo der Kampf aufhört und der Sieg vollendet ist, wo das Gegenwärtige ein *nunc aeternum* ist. Nicht ein Stillstand, sondern erst recht die volle entbundene Bewegtheit des Lebens, «quellende Liebe» (Luther)³. Denn nicht der Kampf mit dem Tod ist das volle Leben; sondern erst jenseits dieses Kampfes kann das Leben voll sein. Der Kampf mit dem Tod ist halbes Leben. Aber so sehr versteht es der von Gott getrennte Mensch, sich zu belügen, daß er sich einbildet, das wahre Leben sei gerade dieser Kampf zwischen Leben und Tod. Er glaubt nicht, daß das Leben um so lebendiger ist, je weniger es vom Gegensatz betroffen ist. Er verwechselt die Spannung, die aus dem Gegensatz kommt, mit der Spannung, die dem Leben als solchem eignet. Lebt denn der Kranke am meisten – darum, weil er mit dem Tode kämpft? Schafft der Künstler am freiesten, der am meisten mit dem Stoff ringen muß? Was für eine feige Lüge – die Hemmungen des Lebens für notwendige Lebensförderer zu halten! Die Liebe ist das Leben, das keines Gegensatzes bedarf, um sich selbst auszuleben, «Strom lebendigen Wassers». Sie, die göttliche Liebe, ist

¹ Röm. 14, 17. ² Phil. 4, 7. ³ WA. 36, 352 ff.

nicht Streben eines Bedürftigen nach der Erfüllung – das ist *eros*, nicht *agape*. Die göttliche Liebe ist das aus sich Herausquellen des Vollkommenen. Es ist die Liebe des dreieinigen Gottes, der keines anderen bedarf, um zu lieben, weil er in sich selbst sich genügende Liebe ist.

Für diese Liebe, für dieses ewige Leben ist der Mensch bestimmt. Erst wo diese Liebe, die nichts mehr von einem Gegensatz weiß, sich verwirklicht, ist der Sinn, ist die Wahrheit des Menschen verwirklicht. Darum aber gibt es diese Liebe nicht als Ziel des Einzelnen, sondern nur als Ziel der Menschheit, ja, als Endziel der göttlichen Schöpfung überhaupt, als das vollkommene Reich Gottes, das *regnum gloriae*. Der wahre Mensch ist kein Einzelner als Einzelner, sondern nur der Einzelne in der vollkommenen Gemeinschaft mit den anderen Kreaturen durch die Gemeinschaft mit dem Schöpfer selbst. Jesus Christus hat nicht nur den wahren Menschen, sondern die wahre Menschheit offenbart und neu begründet. Er ist nicht nur der Erlöser der Einzelnen, sondern er ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde. Nicht eine abstrakte Humanitätsidee, sondern die konkrete Menschheitsgemeinschaft als ebenso universale wie personale Wirklichkeit ist damit gemeint. Christus ist nicht die verkörperte Idee der wahren Menschheit, sondern der persönliche Begründer der wahren Gemeinschaft der wirklichen Menschen. Er hebt den Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Wahrheit auf, indem er zugleich den Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Menschheit aufhebt. Denn das ist der Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes, «er wollte in Christus als dem Haupte alles einheitlich zusammenfassen, was im Himmel und was auf der Erde ist»¹. *Omnia instaurare in Christo* – «auf daß sie alle eins seien»².

Der Glaube an Jesus Christus ist nicht eine Weltdeutung, sondern er ist Teilnahme an einem Geschehen. An einem Geschehenen, einem Geschehenden und einem Geschehenwerdenden. Diese drei Dimensionen der Zeit sind im Glauben untrennbar ineinander, aber nicht eins. Wir leben noch nicht im ewigen Jetzt; wir leben auch als die Glaubenden noch in der Zeitlichkeit, wo Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinanderfallen. Aber wir leben im Glauben auf die Zukunft hin und von der Zukunft her, die ein ewiges Jetzt sein wird. Wir glauben nicht nur an das ewige Leben; wir haben, im Glauben, bereits an ihm

¹ Eph. 1, 10. ² Joh. 17, 21.

Anteil. Aber wir haben an ihm erst einen im strengen Sinn vorläufigen Anteil. Wir haben im Glauben an ihm Anteil, sofern der Glaube wirklich Leben-in-Gottes-Wort, neue Existenzweise, nicht bloß eine neue Welt- und Lebensanschauung ist. Der Glaube ist wirkliche Gemeinschaft mit dem Schöpfer, darum nicht bloß Richtung auf ein Zukünftiges, sondern auch erfüllte Gegenwart; denn die Liebe Gottes *ist* ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist¹. Diese Liebe aber ist «die Substanz», aus der das ewige Leben gemacht ist, die Wesensart jenes *nunc aeternum*. «Wir tragen aber diesen Schatz in tönernen Gefäßen»². Darum ist der Glaube nicht bloß gegenwärtige Gemeinschaft, sondern Erwartung und Gewißheit der Vollendung der Gemeinschaft.

Sich mitteilende Liebe ist der Gehalt jenes Urwortes, das im Anfang war, in dem wir geschaffen sind, in dem wir unser Leben haben. Diese Liebe ist das Leben. Sie ist nicht ein zum Leben hinzukommendes Attribut, sondern das Leben selbst. Das Maß der Entfernung von dieser Liebe ist das Maß der Entfernung vom Leben. Wir kennen Graduierungen des Lebens aus der natürlichen Anschauung: auch eine Pflanze lebt, aber sie lebt nicht so wie ein Lebewesen, dem Spontaneität eigen ist. Lebt denn der Mensch mehr als ein Tier? Die Antwort ist ja und nein. Jedermann erkennt, daß im Menschen wiederum eine höhere Stufe der Spontaneität da ist, die Freiheit des Geistes, durch die er sich aller Gegebenheit gegenüberstellt, sich selbst versteht und bestimmt. Aber wir zögern, dem Menschen eine höhere Art der Lebendigkeit zuzuschreiben, weil beim Menschen der Tod ins Leben eingedrungen ist in einer Weise, wie keine andere Kreatur davon weiß. Der Mensch ist das einzige Wesen, das mit sich selbst im Widerspruch, also sozusagen in einer ständigen Selbstersetzung lebt. Dieses Zersetzende entspringt am selben Ort, wo die besondere Lebendigkeit des Menschen entspringt: in seinem Freiheit begründenden Gottesverhältnis. Der selbstzerstörerische Freiheitsgebrauch ist das, was die Bibel Sünde heißt. Sie ist darum mit dem «Tod» verschwistert, sie ist Lebenszersetzung. Sie ist es aber dadurch, daß sie den Sinn der Liebe in das Gegenteil verkehrt. Sie macht aus dem mitteilbaren Leben das an sich Raffende, aus der Hingabe die Selbstbehauptung, aus dem Geben das Nehmen, aus dem Vertrauen die Sorge und die Lebensangst, aus dem wunderbaren Lebenskreislauf «von Gott

¹ Röm. 5, 5. ² 2. Kor. 4, 7.

her zum Nächsten hin» das in sich selbst Stockende, bei sich Bleibende, das eben kein Leben, sondern Tod im Leben ist.

Gott allein ist das Leben im unbedingten Sinne, er «der allein Unsterblichkeit hat»¹. Er, der allein «die Liebe ist»². In irgendeinem Sinne ist das eine Erkenntnis vieler Religionen; aber sie alle wissen nicht, was Liebe ist. Das Selbstmißverständnis des süchtigen Menschen lebt auch in ihnen. Sie wissen nicht, daß Liebe das unbegründete sich selbst Schenken ist. Sie suchen wohl das Leben in Gott; aber sie wissen nicht, daß das wahrhaft göttliche Leben nur dadurch erlangt werden kann, daß Gott sich selbst dem sündigen Menschen schenkt. Sie wissen es nicht, weil sie von jenem Geschehenen nicht wissen. Es ist einzig in Jesus Christus geschehen, und darum kann man es auch nur in ihm wissen. Es hat aber durch ihn bei uns erst angefangen zu geschehen. Noch leben wir «im Fleische», in einer durch Trennung von Gott bestimmten Existenzweise, die im Glauben wohl grundsätzlich, aber noch nicht in ihrer realen Konsequenz überwunden ist. Noch haftet uns der Tod an, noch wartet er auf uns. Noch müssen wir durch ihn hindurch. Das unbedingt-lebendige Leben kann erst dort sein, wo der Tod und alles Todesmäßige ausgegilt ist. «Der letzte Feind, der überwunden wird, ist der Tod³.» – «Und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein, denn das Erste ist vergangen⁴.» «Dann wird Gott sein alles und in allem⁵.» – «Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen⁶.»

¹ 1. Tim. 6, 16.³ 1. Kor. 15, 26.⁵ 1. Kor. 15, 28.² 1. Joh. 4, 16.⁴ Off. 21, 4.⁶ Röm. 11, 36.

DAS EBENBILD GOTTES IN DER LEHRE DER BIBEL UND DER KIRCHE

1. Die Lehre von der *Imago Dei* spielt, sofern man Wort und Sache in eins setzt, in der Bibel keine sehr bedeutende Rolle. Das gilt aber nicht nur von der *Imagolehre* im besonderen, sondern von der Lehre vom Urstand überhaupt. Die Hinweise auf den Urstand sind im Alten Testament äußerst spärlich, und auch im Neuen nicht eben stark hervortretend. Man darf aber auch in diesem Stücke für das Neue Testament geltend machen, was hier für die Lehre von der Schöpfung überhaupt gilt: sie ist selbstverständliche Voraussetzung. Jeder Christ kannte ja den Kanon des Alten Testaments, der mit der Erzählung von Schöpfung und Paradies beginnt, als Gottes Wort. Die *sachliche* Bedeutung der Urstandslehre – und mit ihr auch der *Imagolehre* – muß aber daran ermessen werden, daß die Erlösungsbotschaft des ganzen Neuen Testaments (in geringerem Maße und nicht in derselben Weise wie das Alte Testament) rückbezüglichen Charakter hat; die Erlösung ist zwar nicht nur, aber immer auch und immer zuerst Wiederherstellung, Erneuerung. Daß Gott den Menschen gut geschaffen hat und daß der Mensch jetzt böse ist – diese beiden Sätze sind die nie wegzudenkende, immer wirksame Voraussetzung der neutestamentlichen Botschaft.

2. Ausdrücklich bezeugt ist die *Imagolehre* im Alten Testament nur an den drei Stellen: 1. Mose. 1, 26 f.; 5, 1; 9, 6; dazu kommen in den Apokryphen Sap. 2, 23 und Sir. 17, 3. An allen diesen Stellen bezeichnet die *Imago Dei* eine dem Menschen verliehene, Gott irgendwie ähnliche (*kidemutenu*) Hoheit, die ihn vor anderen Kreaturen auszeichnet. Ob diese Hoheit ganz unbestimmt «die dem Menschen eignende Elohimmnatur» bezeichne, die Tatsache, daß der Mensch «ein Geschöpf ist, dessen Wesen nicht von unten stammt», einen Abglanz der göttlichen *Doxa* (v. Rad zu: *εἰκὼν* in Kittels «Wörterbuch») oder die selbstbewußte, selbstmächtige Persönlichkeit, das freie Ich, die Würde des Menschen als Menschen (so Dillmann, Oehler, König und neuerdings Eichrodt in ihren alttestamentlichen Theologien) oder überhaupt nichts über das Wesen des Menschen aussage, sondern lediglich über seine Herrschaftsbefugnis und Herrschaftsstellung im Naturbereich (Köhler in seiner «Alttestamentlichen Theologie»), ist für unser Problem nicht entscheidend. Denn darin sind alle heutigen Ausleger des Alten Testaments, so viel ich sehe einig, daß in ihm von der *Imago Dei* immer als von einer Auszeichnung des Menschen, wie er jetzt ist, und nie als von einer durch den Sündenfall verlorenen Seinsweise die Rede ist. Die reformatorische Lehre kann sich auf das Alte Testament

nicht berufen, wogegen die katholische – wenigstens hinsichtlich ihrer Auslegung von *imago* = *Zälem* – das Alte Testament eher für als gegen sich hat. «Davon, daß die Gottebenbildlichkeit für den Menschen nunmehr verloren sei, weiß das Alte Testament nichts» (v. Rad, a. a. O., S. 390). Ebenso scheint darin Übereinstimmung zu herrschen, daß die Gottebenbildlichkeit in erster Linie – wenn nicht besteht, so doch – sich auswirkt in der Herrschaftsstellung, die der Mensch im Ganzen der Kreatur (jetzt, empirisch) hat, so wie das im 8. Psalm zum Ausdruck kommt (so auch Cremer, RE.³ 5, 114). Auch Luther hat – obschon er selbst einen anderen Begriff von der *Imago Dei* schuf – diesen Sachverhalt anerkannt (siehe unten S. 492). So hat auch das Judentum die Stellen ausgelegt, obgleich unter den Rabbinen die Möglichkeit erwogen wird, daß einzelne Menschen durch besondere Schlechtigkeit die *Imago* verloren haben (Kittel in seinem «Wörterbuch», II, S. 391).

3. In ähnlichem Sinne ist auch im Neuen Testament an zwei Stellen von der *Imago* die Rede: 1. Kor. 11, 7 und Jak. 3, 9. Der Mann – schlechthin, ob Christ oder nicht – ist Träger der *Imago* (1. Kor.), und der Mensch, schlechthin, darf deswegen nicht verflucht werden (Jak.). Ja, in Apg. 17, 28 ruft Paulus sogar die Heiden als Zeugen für diese Gottverwandtschaft aller Menschen auf; denn in der Tat, die *Imago Dei*, so verstanden, ist das wichtigste Zeugnis der Schöpfungsoffenbarung und – da sie als solche nicht zerstört ist – der Ausgangspunkt einer «natürlichen» Gotteserkenntnis. Aber nun kommen im Neuen Testament zu diesen Stellen einige andere von entscheidender Bedeutung hinzu, die dem Begriff der *Imago* einen ganz neuen Sinn geben. Die bestimtesten sind Röm. 8, 29; 2. Kor. 3, 18; Eph. 4, 24; Kol. 3, 10. Mit Recht weist in diesem Zusammenhang Cremer (a. a. O.) auch auf die Stellen des Neuen Testaments hin, wo von der Gotteskindschaft als Gottähnlichkeit, von der «Nachahmung Gottes», vom «Heiligsein, so, wie Gott heilig ist», gesprochen wird. So mit dem Begriff der Gotteskindschaft oder Gottessohnschaft der Menschen verbunden, rückt die *Imagolehre*, ganz besonders im Zusammenhang mit der Lehre von der ur-bildlichen Gottessohnschaft Jesu Christi, ins Zentrum der neutestamentlichen Botschaft. Das «*Ihm-gleich-Sein*» (1. Joh. 3, 2) wird geradezu zum Inbegriff der Heilshoffnung und damit der ganzen neutestamentlichen Botschaft. Erst von hier aus ist es darum verständlich, warum der Begriff der *Imago* in der christlichen Lehre und gerade auch in der reformatorischen zu so beherrschender Stellung gekommen ist. Im Neuen Testament wird nun auch – wie bereits oben im Text gezeigt wurde – durch die Beziehung der *Imago* auf das Urbild Jesus Christus, auf das Wort Gottes und also auf den Glauben, der Begriff der *Imago* aus seiner alttestamentlichen strukturellen oder morphologischen Starrheit herausgerissen und das akthafte Verständnis der *Imago*, als Sein-im-Wort-Gottes durch den Glauben begründet, das meiner ganzen Arbeit zugrunde gelegt ist. Ich glaube mit dem ausführlichen Hinweis auf 2. Kor. 3, 18 (oben S. 99¹) den biblischen Grund meiner ganzen Auffassung deutlich genug gemacht zu haben.

4. Die Voraussetzung dieser neuen, neutestamentlichen Imagolehre ist nun im Gegensatz zu der alttestamentlichen die, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen eine verlorene sei, daß der Mensch dazu erneuert werden müsse, so daß das ganze Versöhnungs- und Erlösungswerk Jesu Christi in diesem Zentralbegriff der Erneuerung und Vollendung des Gottesbildes im Menschen zusammengefaßt werden kann.

Der Gegensatz aber, der zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Verständnis – der, wie wir sahen, sogar ins Neue Testament selbst hineinspielt – unzweifelhaft besteht, macht uns zweierlei deutlich:

a) daß hier wie sonst mit einem massiven Biblizismus, wie er heute wieder aufkommt, nicht durchzukommen ist; denn die katholische Lehre kann sich, was die Imagolehre betrifft, in diesem äußerlichen Sinne so gut biblisch nennen wie die reformatorische;

b) daß schon in der Bibel das Problem, mit dem wir systematisch ringen, ungelöst daliegt: *wie* nämlich die Imago Dei im formalen Sinne (so nennt schon vor mir von Oettingen in seiner «Dogmatik», II, 1. Teil, S. 385, den alttestamentlichen bzw. patristisch-katholischen Begriff der Imago), das heißt im Sinne der besonderen Ausstattung der menschlichen Natur, wie sie auch am sündigen Menschen wahrzunehmen ist (Personsein, Herrschaft über die anderen Kreaturen, Vernunft, freie Wahl im moralischen Sinne) und die *Imago* im *materialen Sinne*, das heißt im Sinn der Lebensbestimmtheit durch das Wort Gottes, im Sinne der *justitia originalis*, zu der der Mensch durch Jesus Christus erneuert und die durch die Erlösung erst vollendet wird, *aufeinander zu beziehen seien*. Sogar bei Paulus liegen, wie gezeigt, die Begriffe unverbunden – oder doch ohne klare Verbindung – nebeneinander. Auch Luther hat den Unterschied der beiden biblischen Redeweisen wahrgenommen. In seinem Diktat zur Genesisvorlesung ist zu 1. Mose. 1, 26 zu lesen: «*Duplex est similitudo: publica et privata. Paulus loquitur de similitudine privata, sed textus videtur sonare de publica: similem nobis i. e. scil. in gubernandis rebus. Haec similitudo manet sub peccato adhuc, non abstulit eam similitudinem ab Adam. Sed Paulus geht hoher: eam similitudinem abstulit peccatum, scil. bonitatem, justitiam. Ego autem proprie puto loqui Mosen de similitudine publica. Ein frau ist unserem h. got ehlich, ehlich non mit den zuzen oder nabel, sed quod habet dominium in familiam. De hac imagine loquitur Paulus in Cor: vir est gloria et imago Dei. In summa hic locus vult, visch vogel etc sol ein herrn haben, der selb sol nit ein vissch oder vogel sein sed homo. Sicut ego sum deus et dominus hominum et nihil habeo illarum rerum quas ipsi habent, hab kein nasen augen*» usw. (WA. 42, 51). Die Späteren haben nicht mehr den exegetischen Sinn und Mut Luthers: imago muß nun in der Bibel immer heißen, was die orthodoxe Dogmatik will.

Es ist darum auch nicht richtig, daß die späteren Differenzen «ihren Grund darin haben, daß die Lehre von dem gottesbildlichen Wesen des Menschen unwillkürlich zur Lehre von dem Urstand wurde» (Cremer, a. a. O.); denn

die Verbindung mit dem Urstand liegt auch bei der eigentlich-neutestamentlichen Lehre von der Imago vor. Es geht dabei wirklich um «die Wiedergewinnung der schöpfungsmäßigen Gottes-Ebenbildlichkeit» als «identisch mit der Herstellung der Christusgemeinschaft» (Kittel, a. a. O.). Das Problem kann also mit einfacher Berufung auf die Bibel weder gelöst noch beiseite geschoben werden, es ist vielmehr ein Musterbeispiel für die Notwendigkeit einer systematischen Theologie neben der biblisch-exegetischen.

5. Auf die Entwicklung der Imagolehre bis zu Irenäus kann hier nicht eingegangen werden. Das Material ist vollständig zusammengetragen und gut gesichtet bei Strucker, «Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der urchristlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte», 1913. Ihr Vorzug ist die Heranziehung der gnostischen und judaistischen Literatur, ihre Schwäche wohl die Anschauung, daß philosophische Gedanken sich erst nach Irenäus in der christlichen Literatur wirksam erweisen (S. 2.). Wir notieren daraus:

a) Der Begriff der Imago hat noch keine Stellung im Lehrplan und tritt – abgesehen von den Gnostikern – wenig hervor.

b) Er wird fast ausschließlich im formalen Sinne, imago = das Humanum (Vernunft, Freiheit, Sprache, Sonderstellung des Menschen usw.), gebraucht. Das Extrem nach dieser Seite hin dürfte ein Satz bei Melito darstellen: «Deus autem omni tempore vivens currit in mente tua; mens enim tua est ipsa eius similitudo» (wesentlich mit der Unsichtbarkeit des Geistes begründet), Apol. c 6, bei Strucker, Seite 42. Der Kommentar Struckers: «Der Gedanke Deus currit etc. hat einen Anklang an stoische Formeln» ist ein sehr milder Ausdruck für einen Sachverhalt, den ein katholischer Autor nicht gern sieht.

c) Am entgegengesetzten Ende steht das, was der Diognetbrief über die Imago aussagt; sie wird ganz auf die sich mitteilende Liebe Gottes bezogen. Strucker, Seite 14.

d) Die von Irenäus an maßgebende Unterscheidung von imago und similitudo stammt aus der Valentinianischen Gnosis (ist aber bei Irenäus anders geäußert). Sie spielt auch in den Pseudoklementinen eine Rolle.

6. Der Schöpfer der hinfür maßgebenden kirchlichen Imagolehre ist – wie im Text bereits ausgeführt – Irenäus, der erste wahrhaft große Theologe und wohl von allen der alten Kirche der am meisten biblische. Man könnte ihn geradezu den Biblizisten unter den Kirchenvätern nennen. Trotzdem ist auch in ihm der Geist des griechischen Rationalismus am Werk, und dies gerade in seiner Lehre von der Imago-similitudo, die im übrigen eine bedeutende theologische Leistung darstellt (vgl. dazu die sorgfältige, wenn auch ganz in der römischen Dogmatik befangene Studie des Katholiken Klebba, «Die Anthropologie des heiligen Irenäus» in «Kirchengeschichtliche Studien», Münster, 1894). Seine Anthropologie ist biblisch gereinigte Gnosis mit starkem allgemein-griechisch-philosophischem Einschlag. Das erste Bedeutsame, ja das Entscheidende in seiner Lehre, ist die Fassung der Imago Dei als natürliche Vernunftausstattung des Menschen. Allerdings ist bei Irenäus Gott selbst die

eigentliche Vernunft und die Vernünftigkeit des Menschen darum eine *participatio Dei*. Aber das geht über den stoischen Begriff der menschlichen Vernunftnatur nicht hinaus. Die (menschliche) Vernunft wird ganz im Sinn des griechischen Rationalismus als etwas in sich selbst Verständliches – nicht auf Gott aktual Bezogenes – aufgefaßt. Der Ausgangspunkt ist die aristotelische Unterscheidung zwischen dem Menschen und der vernunftlosen Kreatur. Der Mensch ist «geschaffen als vernunftbegabt und sonach Gott ähnlich, als frei in seinem Willen und sein eigener Herr, sich selbst Ursache» (IV. 4. 3). Aber nun ist Irenäus zu sehr Christ und biblischer Theologe, um sich mit diesem rationalistischen Imagobegriff zu begnügen. Darum verbindet er mit ihm einen zweiten, den er im Anschluß (obschon in völliger Verkennung des Textsinnes) an 1. Mose. 1, 26 als *Similitudo* (ὁμοίωσις) der *Imago* (εἰκῶν) gegenüberstellt. Die *Imago* bezeichnet die unverlierbare Menschennatur; die *Similitudo* aber die verlierbare – und seit Adam verlorene – ursprüngliche *Gottesbeziehung*. Diese ist vermittelt durch den göttlichen Geist. Da sie erst in Christus, noch nicht in Adam, richtig hervortritt («es ward noch nicht gezeigt, denn noch war der Logos unsichtbar, nach dessen Bild der Mensch geworden war, und darum verlor er auch so leicht die Ähnlichkeit», 5, 16, 2), wird sie mehr im Zusammenhang mit der Soteriologie als mit der Schöpfungslehre behandelt und überhaupt mehr als das Werdeziel wie als Urstand aufgefaßt. Da Irenäus den ersten Menschen nicht, wie später Augustin und nach ihm die Reformatoren (vgl. etwa «*De civitate Dei*», XII, 23; XIII, 19–21 und Luthers Genesiskommentar, WA. 42, 46f.), als ein beinahe vollkommenes Wesen, sondern eher als ein großes Kind auffaßt, ist nun aber schwer zu sagen, worin denn eigentlich der Verlust, der durch den Fall entstand, bestanden haben sollte. Die *Imago* konnte er, als Natur, nicht verlieren, die *Similitudo* aber war erst keimhaft vorhanden, mehr nur Bestimmung als Wirklichkeit. Auf alle Fälle ist mit dieser Zweiteilung die maßgebende katholische Lehre von der Natur und Übernatur da, wenn auch das Wort Übernatur erst in der Scholastik in Gebrauch kommt (bei Augustin zunächst als *gratia* im Unterschied zur Natur, hier bereits der Begriff des *adiutorium*; erst der Neukatholizismus bringt es fertig, ausdrücklich und emphatisch von der «dinglichen übernatürlichen Gabe Gottes» zu sprechen, Bartmann, «Dogmatik», I, 290). Dabei ist zu beachten, daß diese Scheidung von *imago* und *similitudo* es der katholischen Theologie möglich macht, dem unerlösten Menschen die völlige Freiheit des Willens zuzusprechen, da sie ja zur unverlierbaren *Imago* gehört, wie das auch schon die griechischen Väter durchweg offen, die späteren lateinischen Väter und die Scholastiker unter augustinischen Formeln mehr oder weniger verhüllt tun.

7. Augustins Imagolehre unterscheidet sich von derjenigen des Irenäus *erstens* durch die Vorstellung vom Urstand als einem Zustand höchster Vollkommenheit – nicht nur hinsichtlich der *justitia originalis*, sondern auch im Blick auf die physische, psychische und geistige Ausrüstung. Da er aber die irenäische Scheidung von *imago* und *similitudo* übernimmt, so muß er den Be-

griff der *vulneratio in naturalibus* einführen, der seitdem in der katholischen Lehre zwar eingebürgert ist, aber eine sehr unsichere Rolle spielt. Aber nun sehen wir *zweitens* bei Augustin unter der Einwirkung seiner neuen Gedanken über die Gnade einen neuen Begriff der *Imago* unter dem alten sich heranzubilden, der das alte überkommene Doppelschema sprengen muß. An die Stelle des rational-strukturellen *Imagobegriffes* tritt der aktual-pneumatische. Der menschliche Geist ist um so mehr gebildet nach dem Bilde Gottes, je mehr er von der göttlichen Wahrheit sich bestimmen läßt («*De Trinitate*», 12, 7). Nicht die Dreiheit der psychologischen Funktionen als solche ist das Bild der Dreieinigkeit, sondern daß der Geist vermöge dieser Struktur Gottes sich erinnert, ihn versteht und ihn liebt (ebenda, 14, 12). Es ist die richtige Selbstliebe, wenn der Geist Gott liebt, durch dessen Wirken das Gottesbild nicht bloß existiert, sondern auch erneuert wird (ebenda, 13). Darum kann dieses Gottesbild beinahe (wenn auch nie ganz) ausgelöscht werden (ebenda, 4). Gewiß ist hier immer das Biblische neuplatonisch gefärbt, aber Augustin hat das Zentralproblem erfaßt: vom Sein-in-Gottes-Wort aus das Menschsein überhaupt – das ursprüngliche und das gefallene – zu verstehen. Die Ansätze, die «*De Trinitate*» für die Lösung bietet, sind von der Theologie noch lange nicht genug in ihrem Wert erkannt, weil das Problem selbst noch nie recht gesehen wurde. Namentlich der Begriff der Liebe als das Urbild und Abbild Verbindende und die Beziehung der Liebe zur göttlichen Trinität einerseits, zur menschlichen Geiststruktur andererseits ist hier in einer Weise entfaltet, wie – Luther nicht ausgenommen – nie mehr in der christlichen Theologie.

8. Die Scholastik hat grundsätzlich nichts Neues gebracht, aber durch ihren durchgeführten Aristotelismus die Unterscheidung von *imago* = *anima rationalis* und *similitudo* = *donum superadditum*, *supernaturale* zum universellen System von Natur und Übernatur ausgebaut. Sie hat den irenäischen Dualismus dadurch noch verschärft, daß sie den Stand der Natur und den Stand der Übernatur deutlich auseinanderschied (bei Irenäus handelt es sich noch mehr um begrifflich zu unterscheidende Momente eines und desselben Standes) und diesem Stand der *pura naturalia* – also der *Imago* – ein gewisses Element von Konkupiszenz berechnete, wodurch noch unterstrichen wurde, daß der Mensch durch die Sünde nicht die *Imago*, sondern nur die *dona supperaddita* verlor. Vor allem aber hat die Scholastik den aristotelisch-rationalistischen und individualistischen Begriff der *Imago* als *anima rationalis* systematisch ausgebaut und damit erst das antike Erbe zur völligen Auswirkung gebracht. Der Rationalismus, nicht der Suprarationalismus der Scholastik ist das entscheidende. Aus ihrer *Imagolehre* hat die scholastische Theologie folgende Konsequenzen teils selbst gezogen, teils vorbereitet:

- a) daß eine rationale natürliche Theologie möglich ist;
- b) daß eine rationale natürliche Moral möglich ist;
- c) daß der freie Wille dem Menschen geblieben ist;
- d) daß gute Werke auch abgesehen von der Gnade möglich sind.

e) Von da ergibt sich notwendig die Verurteilung des Augustinismus in der Lehre des Bajus, zum Beispiel des Satzes (27): «*Liberum arbitrium sine gratiae adiutorio non nisi ad peccatum valet.*»

9. Es war eine Tat von unermeßlicher Tragweite (es ließe sich geradezu eine Geistesgeschichte von der Reformation an unter diesem Gesichtspunkt entwerfen), als Luther die 1300 Jahre alte Tradition durchbrach und die Spaltung von *imago* und *similitudo* aufhob durch die Erklärung: «*Similitudo et imago Dei est vera et perfecta Dei notitia, summa Dei dilectio, aeterna vita, aeterna leticia, aeterna securitas*» (WA. 42, 46). Mit dem einen Satz: «Wenn die *Imago* in jenen Seelenvermögen (in der *anima rationalis*) bestünde, so würde folgen, daß auch Satan nach dem Bilde Gottes geformt sei, da jene *naturalia* bei ihm *longe validiora* seien» (ebenda), bricht er mit der ganzen Tradition und kehrt zum Neuen Testament zurück (im selben Zusammenhang steht seine Unterscheidung der *Imago publica* und *privata*!). Die *Imago Dei* ist dasselbe wie die *justitia originalis*. Die Natur des Menschen wird wieder theologisch, nicht philosophisch verstanden, der Mensch, als Mensch, ist wieder «theologisches» Wesen, das heißt, er kann, als Mensch, nur aus dem Wort Gottes verstanden werden. Das ist Luthers Tat. Darum geht es ihm. Ihm selbst steht freilich die negativ polemische Seite im Vordergrund: die Ablehnung der indeterministischen Konsequenzen (*liberum arbitrium*), die die katholische Theologie aus ihrer *Imagolehre* zog (ebenda, S. 45). Es ist verständlich, daß Luther von da aus gern der Augustinischen Anschauung von der wunderbar vollkommenen Ausstattung Adams gefolgt ist (ebenda: *intellectus fuit purissimus. Adleraugen ... potuisse uno verbo imperare Leoni* usw.). Um so schwieriger war aber nun – wie im Text bereits gezeigt – die Frage, wie die *humanitas* des gefallen Menschen zu erklären sei. Es blieb nur die Auskunft: «Rest der *Imago*». Man merkt es Luther überall an, wie ungern er das zugesteht –, aber was will er anderes tun? Mit derselben Schwierigkeit sehen wir, nur noch in höherem Maße, Joh. Gerhard ringen. Der Definition der *Imago* als *Justitia originalis* und der – daraus folgenden – Lehre vom völligen Verlust der *Imago* folgt immer und immer wieder der peinliche Nachsatz: *bis auf einen kleinen Rest*. Aber dieser kleine Rest wird zum Träger großer Dinge. Auf diesem Rest beruht ja die ganze *humanitas*, mit ihr das, was der Mensch noch an Freiheit hat, die *justitia civilis*, die *naturalis cognitio Dei*, die schon bei Joh. Gerhard keine unbeträchtliche Größe ist (*quod libenter concedimus, est enim aliqua naturalis dei notitia, sed languida et imperfecta, novit ratio aliquam particulam legis divinae, potest ex κοιναις ἐννοιας* et libro naturae discere, quod sit deus, quod justus sit quod sapiens ... V, 140), das dictamen conscientiae (est particula quaedam imaginis divinae quam in nobis ipsis vereri debemus! IV, 292), und endlich (zum Schluß des ganzen Kapitels, a. a. O.): dieser Rest ist uns von Gott noch bewahrt worden, damit diese Erkenntnisse, die uns noch gelassen sind, seien «*rectrices externae dicipliniae qua velut paedagogia quadam utitur ad instaurationem imaginis suae partam nobis per Christum*» – also

auch die Lehre vom Anknüpfungspunkt fehlt hier nicht, so fragwürdig auch ihre Begründung ist. Joh. Gerhard ist sich denn auch bewußt, daß es zwei mögliche Auffassungen der Imago gebe, deren eine (formale) er vor allem von den Reformierten vertreten sieht; aber, obschon er diese nicht geradezu ablehnt, bezeichnet er sie doch als *non principalis pars imaginis* (IV, 292). Mit Recht – aber damit war das Problem nicht gelöst, nicht einmal gesehen.

10. Im wesentlichen dieselbe Haltung nimmt die reformierte Theologie, wenigstens sofern sie von Calvin bestimmt ist, ein. Imago = *justitia originalis*. Aber nun entspricht es der besonderen geschichtlichen Mission der reformierten Theologie, daß sie – innerhalb der gemeinsamen reformatorischen Lehre von der *justitia originalis* und der *corruptio totalis* – das Anliegen der *humanitas* eifriger wahrnimmt als die lutherische, ohne deswegen humanistisch zu werden. Calvin folgt Luther, indem er die auch den gefallenen empirischen Menschen auszeichnende *humanitas* grundsätzlich auf den Rest der Imago zurückführt. Gleichzeitig aber «löst» er das Problem so, daß er einfach – gerade wie die Bibel selbst – einen doppelten Imagobegriff verwendet. Daher das Schwanken seiner Aussagen über die Imago und deren Bedeutung. Daß er die *anima immortalis* – die auch dem Sünder zukommt – auf die Imago zurückführt, sollte man zwar nicht als etwas spezifisch Reformiertes ausgeben; denn auch für die Lutheraner stand das fest, und auch wo Luther den Kampf mit Rom führte, hat er das nicht vergessen (WA. 42, 63). Wohl aber hat Calvin nun sehr angelegentlich den Begriff der formalen Imago, *imago = humanitas* (das heißt das, was dem Menschen als Menschen zukommt, es sei nun der ursprüngliche oder der gefallene), entwickelt: «Wir haben Ideen von Gerechtigkeit, Rechtchaffenheit und Ehrbarkeit ... Der Sitz dieser Ideen muß ein Geist sein ... *das Ebenbild Gottes erstreckt sich auf alles, worin die Natur des Menschen die jeder anderen Spezies übertrifft* ... die Imago begreift in sich alles, was irgendeine Beziehung hat zum geistlichen und ewigen Leben» («Institutio», I, 15, 1–6). In diesem Zusammenhang erwähnt er lobend Platos Gedanken, daß die Seele ein Bild Gottes sei (ebenda 6). Er verbindet auch den Vernunftbegriff mit dem der geistlichen Imago: «Je mehr ein Mensch sich Gott zu nähern sucht, desto mehr zeigt er, daß er vernunftbegabt ist» (ebenda). Aber nun hält er doch die Behauptung aufrecht, daß die ursprüngliche Imago «zwar nicht gänzlich ausgelöscht und zerstört, so doch so völlig verderbt sei, daß alles, was übrig bleibt, schreckliche Deformation ist» (ebenda 4). Über dieses Dilemma kommt auch er nicht hinaus: die Vernunft gehört zur Imago, die (in der Hauptsache) zerstört ist –, und doch sind wir noch vernünftige Wesen. Er «löst» es auf mit dem Nachweis, daß wir eine verderbte Vernunft haben (II, 2, 12 ff.). Da aber Calvin nicht umhin kann, die Vernunft auf ihrem Feld anzuerkennen, greift er weiter zu dem Prinzip: je höher die Vernunft greift, desto mehr irrt sie sich (darin im wesentlichen wiederum mit Luther zusammentreffend).

Weder Luther noch Calvin hat das Problem gelöst: Wie ist die biblische Zentralehre vom Verlust der Imago (= *justitia originis*) vereinbar mit der

Anerkennung, daß das unverlierbare und unverlorene humanum (Vernunft, Freiheit, Gewissen, Sprache usw.) zur Imago Dei gehöre? Augustin ist in der Beantwortung dieser Frage weitergedrungen als die Reformatoren, obwohl er andererseits das Wesen der *justitia originalis*, das Sein im Wort Gottes, nicht so tief verstand wie sie.

11. Die nachreformatorischen Dogmatiker haben zur Lösung nichts Wesentliches beigetragen; sie leben ganz von Luther, Calvin und Augustin und fangen schon bald wieder an, zur scholastisch-patristischen Zweiteilung zurückzukehren, wozu die Neuaufnahme des Begriffs *imago = anima rationalis*, der rationalistisch-aristotelische Vernunftbegriff, erst recht beitrug.

Die neueren Theologen haben in der Regel nicht mehr verstanden, um was es hier ging. Sie lassen sich ganz von den durch die moderne Wissenschaft gestellten Fragen beherrschen, indem sie teils eine unmögliche Urstandslehre apologetisch zu retten versuchen, oder aber mit der unmöglich gewordenen historischen Form auch den eigentlichen Sinn der Urstandslehre preisgeben.

Noch ganz unberührt von der historischen und naturwissenschaftlichen Kritik entwickelt Vilmar («Dogmatik») ein Bild des Urstandes ganz im Sinn der lutherischen Orthodoxie – von seinen Prämissen aus mit Recht den Urstand als ursprüngliches Sein gegen seine Verflüchtigung zu einer bloßen «Bestimmung» verteidigend («ein in jeder Beziehung vollständig abgerundetes Sein», I, S. 340) –, wobei allerdings die Frage entstehen mußte, was ein solches Sein von dem der Erlösten unterscheidet, das heißt, worin denn das *posse peccare* bestanden haben möge. Den umgekehrten Weg schlägt Frank («System der christlichen Wahrheit») ein, der die Imago ganz formal im Sinn der «Selbstmächtigkeit» versteht und die «sittlich religiöse Füllung dieser Form» – die *justitia originalis* – als ein zum Wesen des Menschen hinzukommendes und überdies nur als keimartiges Sein gelten läßt (S. 349 ff.), also glatt zu Irenäus zurückkehrt. Von Oettingen unterscheidet «die sogenannte formale, das heißt zur Daseinsform des Menschen wesentlich gehörende, deshalb unverlierbare und tatsächlich unverlorene Seite der Gottesbildlichkeit» (II, 1. Teil, S. 363), das «geistig persönliche Wesen des Menschen» von «der sogenannten ethisch-materialen Gottesbildlichkeit» (S. 373) – die er übrigens ebenfalls nur als Anlage dem Urmenschen gegeben sein läßt. Soweit bleibt also auch er bei der Zweiteilung des Irenäus. Da er aber beides auf die sich selbst mitteilende Liebe Gottes bezieht, kommt er in die Nähe einer Lösung des Problems, ohne sie doch wirklich zu geben, ja ohne das Problem überhaupt zu empfinden. Auch Kähler beginnt mit der Persönlichkeit des Menschen als «Gleichartigkeit mit Gott» und bezeichnet diese als die unverlierbare Form der Gottebenbildlichkeit; er unterscheidet davon die «Aufgabe» der «Erfüllung mit entsprechendem Inhalt» («Die Wissenschaft der christlichen Lehre», S. 270 f.), scheint also auch seinerseits ganz einfach auf das Zweierschema des Irenäus zurückzukommen. Aber die weitere Entwicklung seiner Gedanken zeigt, daß er wenigstens dunkel das Problem empfunden und das Formale und Materiale aus einem

gemeinsamen Prinzip, nämlich aus dem Liebeswillen Gottes ableiten und – das ist das Wesentliche – schon das Formale als eine aktuelle Bezogenheit auf den göttlichen Liebeswillen, mindestens als Anlage dazu, aufgefaßt wissen will. Insbesondere wirkt der Hinweis auf die Geschichtlichkeit des Menschseins als solches dem traditionellen Rationalismus in der Bestimmung des Personseins entgegen und stellt ihn in die Reihe der Denker, die irgendwie auf dem Weg zum neuen Verständnis sind. Schlatter («Das christliche Dogma») dagegen hat weder für das Problem des Urstandes noch für das der Imago Dei ein Interesse; er tut es ab mit der Bemerkung, daß «uns zum Anfang der Menschheit keine sichere Wahrnehmung zurückführt». Was er im übrigen über die historische Fassung des Urstandes sagt, ist durchaus richtig und unwiderleglich (S. 278): daß der bekannten eine lange uns unbekannte Vorgeschichte der Menschheit vorausgeht, daß aber einmal das menschliche Ich als ein Neues da war. Damit ist freilich das gewaltige Anliegen, das im Begriff der Imago Dei steckt, nicht erledigt. Daß ein Mann, der über Röm. 5 so viel nachgedacht hat wie wenige, daran vorbeigeht, ist höchst verwunderlich. – Von den Versuchen der liberalen Theologie ist im Text die Rede.

Das neue Verständnis des anthropologischen Problems beginnt mit Ferdinand Ebner, Martin Buber und Friedrich Gogarten; nur sehr entfernt hat auch Heidegger – wesentlich als Vermittler von Gedanken Kierkegaards – dazu beigetragen. Da sich aber alle nicht im engeren Sinn mit dem Problem der Imago Dei beschäftigt haben, muß ich mich hier darauf beschränken, meine tiefe Dankesschuld diesen Pionieren gegenüber anzuerkennen (vgl. dazu meinen kleinen Beitrag in der Ferdinand-Ebner-Gedenkschrift, Verlag F. Pustet). Eine gute kritische Zusammenfassung der Arbeiten, die ich als wegbereitend für die hier versuchte neue Lösung des Problems ansehe, gibt der Schwede Cullberg in seinem Buch: «Das Du und die Wirklichkeit» (Uppsala 1933).

12. Zum Schluß noch ein Wort über das Verhältnis zwischen der in diesem Buche und der in «Natur und Gnade» vorgetragenen Anschauung. Ich schicke voraus: es ist genau dasselbe, was ich hier und dort vertrete, aber ich habe es hier mit anderen Worten zu sagen versucht, weil offenbar unserem Theologengeschlecht die logische Schulung, die zum Verständnis eines solchen Begriffes notwendig ist, weithin abgeht. Wie könnte sich sonst ein Theologe darüber aufhalten, daß mein Begriff der formalen Imago sich «hinterher als etwas sehr Inhaltreiches» entpuppe! Formal und material sind relative Begriffe. Was die Alten zum Beispiel formale Freiheit nannten, ist allerdings etwas höchst Inhaltreiches; aber sie ist etwas Formales hinsichtlich dessen, worauf es ihnen ankam: das Gerechteinkönnen vor Gott. In Analogie zu diesem Begriff der formalen Freiheit ist mein Begriff der formalen Imago gebildet; er bezeichnet das Menschliche als Menschliches, die unverlierbare Struktur des Menschseins, die also durch den Gegensatz Schöpfungsursprung–Sünde nicht betroffen ist. Aber im Gegensatz zu Barth und in Übereinstimmung mit allen bisherigen Theologen der Kirche, auch mit den Reformatoren, habe ich dieses

Formale, das Menschsein, als etwas aufgefaßt, das nicht nur keine Banalität, sondern im Gegenteil eine theologisch relevante Größe ist, was bei den Reformatoren durch den fragwürdigen Begriff des Imago-Restes, bei mir dagegen in einer dialektischen Aufeinanderbeziehung von Imago-Ursprung und Humanität-des-Sünders zum Ausdruck gebracht ist. Der Inhalt meines Begriffes «formale Imago» ist genau derselbe wie bei den Reformatoren der Inhalt dieses Imago-Restes.

Obwohl ich mit dieser Terminologie durchaus kein Neuerer bin – ich könnte außer den obengenannten noch andere Vorgänger anführen –, habe ich jetzt auf diesen Ausdruck «formale Imago» verzichtet. Einmal, um nicht dem Mißverständnis – dem bereits Schlink und andere verfallen sind – weiter Anlaß zu geben, ich vertrete die katholische Lehre von einer doppelten Imago (imago-similitudo), während ich diese Lehre gerade als den fatalen Grundirrtum der ganzen kirchlichen Anthropologie verwerfe; und zweitens, um nicht weiterhin Theologen vor den Kopf zu stoßen, die nicht begreifen können, daß etwas Formales einen reichen Inhalt, sogar theologische Relevanz haben kann.

Der *katholisch-irenäischen* Lehre gegenüber (die, wie ich gezeigt habe, auch viele Lutheraner aus der orthodoxen Scholastik übernommen haben) vertrete ich: Es gibt nicht zweierlei, eine unverlierbare Imago und eine verlierbare Similitudo, von denen die eine Natureigenschaft, die zweite aktuelle Gottesbeziehung ist; sondern das Wesen des Menschen ist einheitlich aus der Gottesbeziehung zu verstehen, ohne Unterscheidung von Natur und Übernatur; dieses einheitliche «theologische» Wesen ist durch die Sünde verkehrt, zeigt aber in dieser Verkehrung noch immer in der humanen Struktur die Spuren des Gottesbildes, so daß also gerade das formale Humane auf den verlorenen Ursprung zurückweist.

Der *reformatorischen* Lehre gegenüber: Meine ganze Absicht geht auf die Erneuerung ihrer Grundkonzeption, die sowohl bei den orthodoxen Lutheranern als auch bei Barth, wenn auch in verschiedener Weise, verlorengegangen ist, nämlich daß der Mensch als ganzer von Gott aus verstanden werden müsse, daß darum das Menschsein des Sünders ein korrumpiertes Menschsein sei, daß aber gerade darum auch die jetzt noch vorhandene *humanitas* aus dem ursprünglichen Gottesbild oder Gottesverhältnis verstanden werden müsse.

Ich lehre also wie Luther, daß diese jetzige *humanitas* ein bloßer «Rest» der ursprünglichen sei, daß aber gerade darum das, was an ihr unverlierbar ist – das den Menschen Unterscheidende –, kein profanum und keine Bagatelle sei, sondern nur von der ursprünglichen Imago her, also theologisch-christologisch verstanden werden könne.

Die jetzige *humanitas* ist nicht, wie der Katholizismus lehrt, die richtige ursprüngliche menschliche Natur (da ja nur das *donum superadditum* fehle), noch ist sie, wie Barth lehrt, ein theologisch irrelevanter profaner Tatbestand; sondern sie ist, gerade in ihrem bloß formalen Charakter, das, was von der

ursprünglichen Gottesbeziehung dem Menschen übriggeblieben ist. Aber dieses Übriggebliebene ist nicht – wie die Reformatoren es tun – bloß mit der quantitativen Bestimmung «Rest» zu erfassen, sondern sie muß dialektisch verstanden werden: nämlich als die zum Evangelium dialektisch sich verhaltende Gesetzlichkeitsstruktur des jetzigen Menschseins, die erstens das menschliche Leben einigermaßen zu ordnen vermag, die zweitens den Menschen notwendig in der Gottesbeziehung – obschon in der verkehrten – erhält, die drittens dem Evangelium als Anknüpfungspunkt dient, die aber zugleich, viertens, der Punkt des höchsten Gegensatzes und der Abstoßung ist. Von einer anderen als von einer solchen dialektischen Anknüpfung habe ich nie etwas gelehrt; sie ist seit 12 Jahren (vgl. meinen Aufsatz über das Gesetz in den «Theologischen Blättern», 1925!) der sich gleich bleibende Mittelpunkt meines theologischen Denkens, gerade wie er der des reformatorischen ist: die Dialektik von Gesetz und Evangelium.

ZUR DIALEKTIK DES GESETZES

«Sant Pauls meinung ist diese, das in der Christenheit sol beide, von den Predigern und Christen ein gewisse unterscheid geleret und gefasset werden zwischen dem gesetz und glauben, zwisschen dem gebot und Euangelion Denn dis ist die höchste kunst jnn der Christenheit, die wir wissen sollen, und wo man auch die nicht weis, so kanstu nicht grundlich gewis werden, welcher ein Christ vor einem Heiden oder Juden sey. Denn jn dieser unterscheid ligt es gar» (Luther, WA. 36,9). An dieser Kunst liegt auch heute nicht weniger alles; davon dürfte unser ganzes Buch Zeugnis sein. Aber diese Unterscheidung ist auch heute noch, wie zur Zeit, da Luther sich mit den Antinomisten auseinandersetzen mußte, «höchste Kunst», und die Konfusion ist groß.

Karl Barth hat den Versuch gewagt, die althergebrachte Ordnung umzukehren und zu sagen: Evangelium und Gesetz. Denn im Evangelium «ist das Gesetz als in der Bundeslade geborgen und verschlossen». Wir müssen, «um zu wissen, was Gesetz ist, allererst um das Evangelium wissen und nicht umgekehrt» («Evangelium und Gesetz», S. 3). Haben sich also die Reformatoren geirrt, wenn sie so hartnäckig und eindeutig die umgekehrte Ordnung beachteten? Oder müssen wir vielleicht mit Otto Wolff («Gesetz und Evangelium», «Evangelische Theologie», 1936, S. 136 ff.) Luther gegen Luther ausspielen, «von den sachursprünglichsten Intentionen Luthers erleuchtet» (S. 139), um das althergebrachte «dualistische Nebeneinander und sukzessive Nacheinander» zugunsten eines «schöpferischen, lebendig einheitlichen Ineinanders von justitia und gratia» (S. 143) fallen zu lassen?

Das Anliegen von Barth und Thurneysen («Die Bergpredigt») ist klar und zentral-biblich. «Wie könnte die Herrschaft Jesu Christi verkündigt werden, ohne daß die Verkündigung als solche Gehorsamsforderung wäre» (Barth, a. a. O., S. 10). «Eben der Glaube an den articulus stantis et cadentis ecclesiae, an das Wort von der Rechtfertigung des Sünders durch die im Blut Christi geschehene Versöhnung, bedeutet Reinigung, Heiligung, Erneuerung, oder er bedeutet gar nichts» (Barth, S. 11). Es geht um das Wort von Jesus Christus und um nichts anderes, und darin ist Gottes Forderung an uns in der Tat «geborgen und verschlossen». Wer wollte von der Bibel her gegen diese These auch nur das mindeste einwenden? Daß wir bei Barth und Thurneysen die erneuernde, wirklichen – obschon immer erst anfangenden, unvollkommenen – Gehorsam schaffende Wirkung des Heiligen Geistes nicht in genügender Weise zum Ausdruck gebracht finden, steht auf einem anderen Blatt. Von dieser ihrer christozentrischen Hauptthese ist nichts abzumarkten. Das ist die Botschaft der Bibel: die Botschaft von der Gnade Gottes in Jesus Christus, die als solche unseren

Gehorsam in Anspruch nimmt. Wer wollte bestreiten, daß auch die Reformatoren das gewußt und uns so vollmächtig gelehrt haben, daß wir es nur immer wieder von ihnen lernen können! Aber warum haben sie denn doch gesagt: Gesetz und Evangelium? Warum hat Luther in seinen Disputationen wider die Antinomer eben diese Reihenfolge etliche hundertmal wiederholt und mit dem ganzen Aufgebot seiner theologischen Kraft und Vollmacht verteidigt? Sollten wir wirklich besser wissen als er selbst, was er «sachursprünglich» wollte? Oder sollte es vielleicht auch hier so sein wie so oft in Diskussionen: daß man aneinander vorbeiredet, weil man mit demselben Wort etwas ganz anderes meint?

In der Tat, Luther meint etwas Grundanderes als Karl Barth, wenn er vom «Gesetz» redet, und seine ganze Lehre wird nur dem verständlich, der weiß, was Luther unter Gesetz verstand. Nur der wird verstehen, warum er das Gesetz unter die Zornmächte rechnet, warum er es so oft mit Tod und Teufel zusammenstellt. Er spricht nämlich immer von dem Gesetz, von dem Paulus ausdrücklich sagt, daß es durch Jesus Christus abgetan sei – «Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz», «wir sind vom Gesetz los und ihm abgestorben», Christus ist ja gekommen, uns «vom Fluch des Gesetzes loszukaufen» – daß Christus sei das «Ende des Gesetzes». Luther spricht also von *dem* Gesetz, mit dem der Christ als Glaubender nichts mehr zu schaffen hat, von dem man vom Evangelium aus nur antithetisch reden kann, ohne doch deswegen ein *νόμος* zu werden, gerade wie Paulus das tut.

Auch Barth weiß von diesem Gesetz, «das Paulus – nicht durchgängig, aber in der Regel – den «Nomos» nennt, vor dessen Gerechtigkeit und vor dessen Knechtschaft und Fluch er seine Gemeinden nur aufs eindringlichste warnen kann, ... von dem gesagt worden ist und gesagt werden muß: entweder ganz das Gesetz und dann den Tod oder ganz das Evangelium und dann das Leben ... Es ist das durch den Betrug der Sünde entehrte und entleerte Gesetz, das mit der Kraft des Zornes Gottes dennoch sein Gesetz ist und bleibt» (S. 25). Aber während Barth an diesem Gesetz vorbeieilt, als wäre es nicht der Mühe wert, davon viel zu sagen, hat Paulus gerade um dieses Gesetzes willen den Römer- und Galaterbrief geschrieben, und hat Luther gerade um dieses Gesetz und sein dialektisches Verhältnis zum Evangelium sein ganzes theologisches Denken kreisen lassen. Luther fängt erst da an, recht über das Gesetz zu denken, wo Barth aufhört.

Dieser Nomos ist nämlich nicht eine Größe, über die man sich als über ein einfaches, wenn auch verderbliches Mißverständnis leicht hinwegsetzen könnte; er ist auch nicht bloß eine den Juden jener Zeit interessierende Größe; sondern dieses Gesetz ist das Grundprinzip des natürlichen Selbstverständnisses des Menschen. Ob jüdisches Gesetz oder das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz bleibt sich gleich (Röm. 1 und 2); es steht jedenfalls in scharfer Antithese zu der Gerechtigkeit aus dem Glauben (Röm. 3), obwohl es «irgendwie» Gottes eigenes Gesetz ist. Eben darum, weil es in dieser Anti-

these zur Gottesgerechtigkeit steht und doch zugleich Gottes Gesetz ist, besteht zwischen beiden, Gesetz und Evangelium, ein merkwürdiges dialektisches Verhältnis.

Das jüdische Gesetz als solches kann Luther nicht mehr stark interessieren. Um so mehr interessiert ihn das, wofür Barth nun einmal kein Interesse haben will: das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz, das er auch mit dem von der Patristik her aus der Stoa übernommenen Wort *lex naturae* bezeichnet. «Neque tamen Moses autor fuit decalogi. Sed a condito mundo decalogus fuit inscriptus omnium hominum mentibus» («Disputationen», Drews, 378). Ja, dieses Gesetz ist das Kriterium des auch für uns im Alten Testament gültigen Gesetzes. «Wo nu Moses gesetz und natur gesetzte eyn ding sind, da bleybt das gesetzte und wird nicht auffgehoben eusserlich, on durch den glauben geystlich» (WA. 18, 81).

Es ist also das Problem des der Vernunft inwohnenden kategorischen Imperativs gestellt; denn das «Naturgesetz» ist bei Luther immer ein Sollgesetz, auch dort, wo es uns in einer Schöpfungsordnung als Wort Gottes entgegentritt. «In omni iure mus das debet sein» (vgl. E. Wolff, «Natürliches Gesetz und Gesetz Christi bei Luther», «Evangelische Theologie», 1935, S. 317). Gerade in den «Disputationen» stellt Luther wieder und wieder diese Gleichung auf (z. B. S. 378, 337 ff., 312 u. ö.). Es liegt ihm daran, eine zwar *antithetische*, aber doch auch *unaufhebbare* dialektische Beziehung zwischen dem immanenten Selbstverständnis und der Christusoffenbarung herzustellen, entsprechend dem antithetisch-dialektischen Verhältnis zwischen der natürlichen (eben gesetzlichen) und der geoffenbarten Gotteserkenntnis, oder, mit Kierkegaard zu reden, zwischen der immanenten «Religion A» und dem «paradoxen» Christusglauben.

Dieses Gesetz und die Sünde gehören zusammen. Zwar ist das Gesetz uns von der Schöpfung her ins Herz gegeben, *lex nobiscum nata* («Disputationen», 483). Aber daß wir uns von diesem Gesetz her statt vom schenkenden Schöpferwillen Gottes her verstehen, das ist nicht Schöpfung, sondern Sünde. Die Sünde in ihrem Zentrum ist gerade dieses gesetzliche Selbstverständnis, mit seiner Selbstrechtfertigung des Menschen. Darum ist die Wirkung dieses Gesetzes Knechtschaft, Fluch und Tod – wiederum: nicht des Gesetzes als solchen, sondern des Selbstverständnisses von ihm her. Darum gehört das Gesetz, als die Beziehungsgröße dieses natürlichen Selbstverständnisses, zu den Zornmächten. Es offenbart nicht die Gnade, sondern den Zorn Gottes (*revelatio irae*, «Disputationen», 306; 336).

Wäre aber nur das von ihm zu sagen, so wäre die Sache einfach – nämlich gerade so einfach, wie Barth sie sehen möchte. Aber so einfach ist sie nun eben nicht. Denn wir hörten ja, dieses Gesetz «wird nicht auffgehoben on durch den Glauben». Dieses Gesetz ist nicht eine eindeutige, sondern eine in strengstem Sinne zweideutige Größe. Sie steht mit der Offenbarung der Gnade in einem dialektischen Verhältnis. Von *diesem* Gesetz heißt es, daß es «ostensio

peccati seu revelatio irae sei; sunt termines convertibiles», Korrelate würden wir sagen (a. a. O., 337). Darum spielt dieses Gesetz eine Rolle im Heilsgeschehen. Es ist nicht einfach negativ zu werten. Es ist ja und bleibt der göttliche Faktor in der verlorenen Situation des Sünders. Es verklagt und ängstigt den Menschen, es «verklagt dich durch dein eigen gewissen» (WA. 36, 386). Gerade das kommt von Gott, so gewiß es nicht Gottes opus proprium, sondern sein opus alienum ist, gerade wie der Zorn Gottes nicht das wahre, sondern das von unserer Sünde verstellte Angesicht Gottes zeigt.

Dieses Gesetz – das jedermann einigermaßen, wenn auch nicht klar – kennt (z. B. «Disputationen», 337–339), hat zunächst eine weltliche Bedeutung. Sein usus primus ist «coercere delicta, atque haec coercitio est mundi seu carnis justitia quae habet suum praemium et gloriam. Sed coram Deo nihil est» («Disputationen», 365). Vermöge der Erkenntnis dieses Gesetzes haben auch die Heiden etwelche Erkenntnis der göttlichen Ordnungen, wenn sie auch den Ordinator selbst nicht erkennen. Dieses Gesetz bleibt denn auch «äußerlich» – das heißt in weltlichen Dingen –, auch wo es «geistlich aufgehoben» wird im Glauben. Es ist das – auch kritische – Prinzip der natürlichen, zum Beispiel staatlichen Gerechtigkeit (vgl. E. Wolff, a. a. O., S. 317). Es ist aber überhaupt das, was man die sittliche Norm heißen kann. Denn nicht im Inhalt des Gesetzes liegt der Unterschied zwischen Bibel und Heidentum oder natürlichem Menschen; vielmehr ist das, was das natürliche Gesetz lehrt, gerade das, was auch die Bibel Alten und Neuen Testamentes als das zu Tuende lehrt: Gottes- und Nächstenliebe. «Die natur leret, wie die liebe thut, das ich thun soll, was ich myr wollt gethan haben» (WA. 11, 279). «Wo du aber der liebe und natur recht auss den augen thust, wirstu es nymmer so treffen, das es Gotte gefälle» (ebenda). Mag auch dieses natürliche, dem Herzen eingeschriebene Gesetz «dunkler» sein als das in der Schrift geoffenbarte, so findet doch hier ein prinzipieller Unterschied nicht statt. Wir hörten ja, daß das natürliche Gesetz sogar Kriterium ist für das in der alttestamentlichen Gesetzeslehre Gültige.

Aber das ist, so wichtig es ist, nicht das Wichtigste. Sondern dieses Gesetz – immer dieses selbe, von der Gnade losgelöste Nomos-Gesetz – ist zugleich notwendiges Moment im Heilsgeschehen. Hier erst beginnt die eigentliche Dialektik des Gesetzes. Das ist der zweite usus legis. «Secundus usus est, de quo dicit Paulus, quod lex sit paedagogus ad Christum» («Disputationen», 365). Der Mensch kann ja auch vom Gesetz wegsehen; das ist sogar das gewöhnliche. Er weicht dem Gesetz aus. Ja er kann, aus eigener Kraft, gar nichts anderes, als eben dies tun. Aber hier greift nun Gott ein. Nicht durch die Gnade zunächst, sondern durch das Vor-Augen-Halten des gnadenlosen, tötenden Gesetzes. Wohl haben alle Menschen das Gesetz in ihren Herzen, aber nicht alle fühlen es. «Lex omnibus est communis, sed non omnes sentiunt ejus vim et effectum.» Das schafft vielmehr Gott, aber per sensum legis (267). Das Gesetz ist es, durch das die Erkenntnis der Sünde und die Verzweiflung kommt. Eben deshalb ist dieses Gesetz – das gnadenlose Nomos-Gesetz – not-

wendig. Noch nicht von der Buße ist hier die Rede, sondern erst vom Schrecken des Gewissens. «*Lex arguit sine spiritus sancti dono*» (269). Wohl ist hier auch der Geist Gottes am Werk, aber es ist Gott in seiner Majestät, *adversarius noster*. So ist die Lex nicht «*donum, sed Dei aeterni omnipotentis verbum qui est ignis conscientiae*» (268).

Die Verzweiflung an sich selbst, die so entsteht, ist durchaus nicht etwa die heilsame. Sie ist vielmehr zweideutig. Soll sie heilsam werden, so muß zum Gesetz, das verdammt, die Gnade hinzukommen, die freispricht. Es besteht also – wie ich früher einmal ausgeführt habe («*Zwischen den Zeiten*», 1932, S. 505 ff.) – keine Kontinuität aufwärts, vom Menschen aus, sondern nur abwärts, von Gott aus. Er, er allein macht das Gesetz zum *paedagogus* («*Disputationen*», 286). An sich ist die Wirkung des Gesetzes schlechthin Vernichtung, «*lex redigit ad nihilum*» (270). Aber ohne diese *redactio ad nihil*, also ohne dieses gnadenlose verdammende Gesetz gibt es keine Bekehrung, keinen Glauben (268 f.). Das ist Ursprung und Gehalt der Gesetzesdialektik. Das ist der, höchst indirekte, aber auch höchst bedeutsame, Zusammenhang zwischen dem immanenten und dem glaubenden Selbstverständnis.

Vom Menschen aus kann es nur heißen: Verloren! Keine immanente Dialektik führt über dieses schreckliche Negativum hinaus. Aber in Gottes Hand wird dieses selbe Gesetz, das an sich nur Tod wirkt, Buße. Daß aus dem Gesetzesschrecken Buße wird, ist Gottes Gnadenwerk; aber diese Buße geht durch dieses Erschrecken angesichts des gnadenlosen Gesetzes hindurch. Das ist die göttliche Pädagogik. Es gibt also ein *prius* und ein *posterius*; dieses Nacheinander von Gesetz und Evangelium ist, was Luther betrifft, kein Mißverständnis; nicht der erst «*sachursprünglich*» zu korrigierende, sondern der echte Luther, der sich mit aller Kraft gerade für diesen Zusammenhang einsetzt, lehrt so. Alle antinomistischen Disputationen drehen sich um diesen Punkt. In immer neuen Wendungen (bei Drews 250 Seiten!) wiederholt Luther das eine: nicht das Evangelium als solches schafft diese *redactio ad nihil*, sondern das Gesetz.

Alles, was so «tötet», ist Gesetz; denn Evangelium ist nur, was «*lebendig macht*». Aber Gott tötet durch dieses Gesetz, um zum Leben zu führen. Er gebraucht das Gesetz als *paedagogus*. Die Buße fängt mit dem Gesetz an, nicht mit dem Evangelium (254); nicht die Gnade schafft die *contritio*. «*Mortificatio ante fidem est contritio. Sed haec fit per legem quia lex occidit*» (326). Aber durch diese Gesetzesbuße führt Gott, wann er will und wen er will, zum Glauben, zu Christus. Das geschieht dadurch, daß er so das Verlangen weckt nach der Barmherzigkeit. Das Gesetz «*ist eine predigt, die do Sunder macht, es ist eine durstige und durfftige predigt, sie macht hungerige seelen, erschrockene, betrubte, durstige hertzen und seelen, die do seufftzen nach gottes gnade*» (WA. 33, 443). «*Lex docet quid debeas et quo careas, Christus dat quid facias et habeas*» (WA. 2, 500). Warum so? «*Quia Deus sic statuit convertere homines ac praeparare ad suscipiendum Christum. Paedagogus in*

Christum, verbum solatii, est propriissima et jucundissima legis definitio» («Disputationen», 364). So gibt es also eine doppelte desperatio: die desperatio des Menschen, der unter dem Gesetz und darum auch unter dem Zorn bleibt, die desperatio diabolica, und die desperatio evangelica, ad quam lex *adigere* debet, durch die Gott selbst *praeparat* ad concipiendam fidem in Christum (351).

Darum geht es Luther in seiner Verteidigung des Gesetzes, und zwar des Gesetzes, das tötet, des Gesetzes, das bei Paulus als der *Nomos* auftritt, der zur Verdammnis führt, den er aber gleichzeitig als den *παιδαγωγός εἰς Χριστόν* anerkennt. Noch einem Einwand ist zu begegnen: Ist es denn wirklich das Gesetz, das die Buße schafft, nicht die Predigt des Evangeliums? Auch darauf gibt Luther eine klare, wenn auch nicht einfache, sondern zweifache Antwort. «Sive jam lege sive evangelii rhetorica veneris ad poenitentiam, unum et idem eris» (320). Auch Jesus Christus, auch die Predigt des Kreuzes führt zur Buße. «Non omnes eodem modo vocamur ad Christum» (346). Auch Christus kann dieses Amt ausüben, obschon es nicht «ejus proprium est» (ebenda). «Est quidem ex cruce seu passione Christi homo ducendus ad poenitentiam, sed inde non sequitur quod lex ideo prorsus inutilis, inefficax et in totum tollenda». Die Art des Evangeliums ist verschieden von der des Gesetzes; es kommt auf die Umstände an, welches von beiden im einzelnen Falle das richtige ist (318). «Es sey wodurch es wolle, so liegt nichts dran» (320). Es ist die rhetorica evangelii, nicht das Evangelium selbst, was die contritio – die zum Glauben notwendig ist und ihm vorangeht – schafft. Das Evangelium wirkt hier nicht als Evangelium, sondern als Gesetz. Denn des Gesetzes, nicht des Evangeliums Amt ist das Töten. Nicht um die Mittel handelt es sich bei Luther, sondern um die Sache selbst. Das, was tötet, ist, seinem Amt nach, Gesetz. Und durch diesen Tod hindurch kommt man zu Christus, mag es auch die Botschaft von Christus sein, die diesen Weg des Gesetzes führt. Zu Christus selbst aber kommt man nur durch die Botschaft von der vergebenden Gnade, ebenso wie es nur dieses Evangelium der Gnade ist, durch das der Heilige Geist wirkt und freien Gehorsam schafft (270, 280, 284, 320 u. a. m.).

Das ist die «methodus» Gottes, und «haec methodus summa diligentia conservanda est» (259). «Cum ergo prophetae Christus, apostoli hac methodo usi sint, debemus eos sequi, praecipue insensatos et impenitentes, ut discant agnoscere magnitudinem peccati. Hoc ubi per legem fecimus, habemus mandatum divinum, ut iterum erigamus per evangelium pusillanimes. Sic verum et proprium officium legis est accusare et occidere, evangelii vivificare» (260). Luther gibt auch in der dritten Disputation offen zu, er habe früher anders gelehrt; aber damals seien die Zeiten anders gewesen. Er habe erschreckte Menschen vor sich gehabt, heute seien sie durch die Predigt der Gnade allein frech geworden (478; dazu 306). Er gibt aber auch einen anderen Grund an, warum dem Gesetz Notwendigkeit zukomme: das Gesetz ist es ja, das die Vernunft von sich aus bejahen muß (WA. 36, 368). «Sonst, wo es nicht natürlich ym hertzen geschrieben stünde, müst man lange gesetz lernen und predigen, ehe

sichs das gewissen an neme. Es mus es auch bey sich selbs also finden und fulen» (WA. 18, 80). Das Selbstverständnis des natürlichen Menschen aus dem Gesetz muß zu seinem eigenen Ende kommen; und mit ihm der selbstständige Mensch. Darum ist das Werk des Gesetzes das *opus alienum* Gottes; Gott geht gleichsam dem Menschen nach auf seinem Weg und führt ihn bis ans Ende dieses Weges, bis er ihm den anderen, den rechten Weg, den Weg der Gnade zeigen kann, der den Menschen wieder zum ursprünglichen Sein, zum Sein im gnädigen Wort Gottes führt. Und darum gibt es diese Reihenfolge: Gesetz und – dann – Evangelium. Darum ist die Gesetzeserkenntnis, wenn Gott es so gibt, «– wens trifft, den trifft» (316) – die *praeparatio*; nicht als ob der Mensch sich so vorbereiten könnte, aber so, daß er von Gott aus so vorbereitet wird.

Noch ein Weiteres ist zu sagen. Durch den Glauben «sind wir nicht mehr unter dem Gesetz». «Ubi cessat peccatum; cessat lex», und Luther fügt, vorsorglich für die Theologie des 20. Jahrhunderts, hinzu: «*et in quantum cessavit peccatum tantum cessavit lex, ut in futura vita simpliciter debet cessare lex*» (354). «Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz.» Luther rechnet eben, wie das Neue Testament, damit, daß Christus wirklich Menschen regiere durch seinen Geist, daß er in ihnen tatsächlich einen neuen Willen und Gehorsam, die Freiwilligkeit des Gehorchens und der Liebe, schaffe, wenn auch diese erst unvollkommen sind, solange wir im Fleische leben. «*Et ita Christus expellit Adam de die in diem magis et magis secundum quod crescit illa fides et cognitio Christi, non enim tota infunditur, sed incipit, proficit et perficitur tandem in fine per mortem*» (WA. 2, 146). Das Leben in der Gerechtigkeit aus Glauben schafft einen neuen Menschen – «ein ander Fühlen, ein ander Sehen, ein ander Hören, Wirken und Reden» (EA. 11, 200). Viel ist in den Disputationen davon die Rede, wie der Christ zwar den Versuchungen ausgesetzt sei, aber sie im Glauben auch niederringe, «*per spiritum sanctum, qui novos motus parit et voluntatem imbuat, ut vere incipiat Deum amare et peccatum detestari in carne reliquum*» (302 f.). Davon wäre in der Auseinandersetzung mit dem Ultra-Kohlbrüggianismus unserer Tage vieles zu sagen. Doch ist dazu hier nicht der Ort (vgl. dazu meine Schrift: «Vom Werk des Heiligen Geistes»).

Aber so gewiß der Christ als *Glaubender* nicht mehr unter dem Gesetz steht, so steht er doch als *Sünder* immer wieder unter ihm. Das ist eine *letzte* Dialektik von Gesetz und Evangelium. Auch der Glaube selbst ist nie ohne jenes anfangs genannte von Gott Beanspruchtworden; aber im Glauben ist diese Forderung Gottes aufgedeckt als seine schenkende Gnade, darum nicht Gesetz; und doch kommt gerade darin der *Nomos* zu seiner Sinnerfüllung; vielmehr: darin erst enthüllt sich der wahre Gotteswille, der unter dem *Nomos* nur verborgen und indirekt, durch die Sünde gebrochen zu erkennen war. Christus ist in diesem zweideutigen Sinne «das Ende des Gesetzes». Er hat uns frei gemacht vom Gesetz, indem er uns in den gnädigen Uranspruch Gottes zurückführt. Darum kann sich Paulus einen *ἔννομος Χριστοῦ*, einen Christusgehorsamen nennen,

dort gerade, wo er davon spricht, daß er nicht mehr unter dem Gesetz stehe (1. Kor. 9, 21).

Sofern aber die Sünde – im Christen – in Frage kommt, bleibt das Gesetz wirksam; denn die Sünde muß sterben, sie muß gerichtet und verdammt werden, auch dort, ja gerade dort, wo einer im Glauben und darin im neuen Leben steht. Gerade darum, betont Luther in seinem Kampf wider die Antinomier, muß das Gesetz bleiben, nicht bloß für «die groben Klötze», sondern auch für die Gläubigen, damit sie nicht in falsche Sicherheit geraten. Nicht die zum Evangelium und Glauben als solchem gehörende Beschlagnahme des Menschen durch Gott ist damit gemeint, sondern das tötende Gesetz, das vom Evangelium verschieden, ja in seinem Amt und Werk ihm entgegengesetzt ist – damit der Mensch immer mehr lerne, allein im Glauben, allein aus der schenkenden Gnade zu leben.

Beides ist zusammengefaßt im Kreuz. Das Kreuz ist gleichzeitig das «fremdeste Werk» Gottes, die Herablassung Gottes in die Welt der Sünde und Gesetzwidrigkeit und Erfüllung der «Gesetzesforderung» (Röm. 8, 4) und, eben darin das «eigenste Werk» Gottes, die Überwindung des Gesetzes und der Loskauf von seinem Fluch. Im Kreuz folgt Gott dem Menschen auf seinem Gesetzesweg, der zum Tod führt, bis zum bitteren Ende (Phil. 2, 8), um ihn, eben dort, wo er an sein Ende kommt, auf den anderen Weg zu stellen, den ursprünglichen und jetzt doch durch die Überwindung des Gegensatzes neu gewordenen Weg des Lebens aus und in dem schenkenden Wort. Das ist die dialektische Lehre der Bibel und der Reformatoren vom Gesetz und dem gesetzlichen Selbstverständnis des natürlichen Menschen. Sie ist in genauer Übereinstimmung mit der Lehre von der Imago Dei und von der Sünde. Der Mensch ist, auch als Sünder, immer der Gott verantwortliche; aber als Sünder versteht er notwendig seine Verantwortlichkeit falsch, nämlich gesetzlich. Er versteht sie darum falsch, weil er das Wort Gottes, das ihm das Leben schenkt, indem es ihn in Anspruch nimmt, als Gesetz versteht, das er aus eigener Kraft erfüllen soll und kann. So ist er, gerade in seiner Gesetzlichkeit, der mit Gott und sich selbst im Widerspruch lebende. Aber gerade in diesem Widerspruch ist er nur von seinem Ursprung und seinem ursprünglichen Wesen, von der Imago Dei aus zu verstehen. Daß er Sünder sein *kann*, ist sein ursprüngliches Teil; daß er Sünder sein *muß*, stammt aus dem Abfall vom Ursprung. Daß er von Gottes Gesetz *weiß*, stammt aus dem Ursprung, daß er es *falsch* versteht, aus der Sünde. Darum ist die Befreiung vom Gesetzesfluch dasselbe wie die Wiederherstellung des Gottesbildes; darum sind beide Größen, der «Rest» des Gottesbildes und der Nomos, gerade in ihrer dialektischen Zweideutigkeit, die kritischen Punkte einer christlichen Lehre vom Menschen, an denen es sich erweist, ob eine Theologie dialektisch, das heißt der christlichen Botschaft entsprechend ist.

ZUM PROBLEM DER «NATÜRLICHEN THEOLOGIE» UND DER «ANKNÜPFUNG»

Durch eine wenig glückliche Terminologie in meiner Schrift «Natur und Gnade» bin ich mitschuldig an der seltsamen Tatsache, daß ich heute bei vielen als Vertreter einer «natürlichen Theologie» im üblichen Sinne des Wortes angesehen werde, die ich – im Gegensatz zu dem, was Karl Barth über meine absteigende Entwicklung erzählt («Brunner einst und jetzt», in seiner «Antwort», S. 46) – jederzeit bekämpft habe und auch heute bekämpfe. Die unglückliche Terminologie ist der Gebrauch des Wortes «christliche theologia naturalis». Gegenüber dem Eigengewicht des Wortes natürliche Theologie kam der eingrenzende Zusatz «christlich» nicht auf, und meine Unterscheidung einer theologia naturalis im subjektiven und objektiven Sinn (wovon sofort mehr gesagt werden wird) wurde in der Hitze des Kampfes überhaupt nicht beachtet, obschon auf sie nicht weniger als alles ankommt. Dazu kommt, daß Karl Barth wohl zwanzigmal den Ausdruck «Offenbarungsmächtigkeit des Menschen» aus meiner Schrift zitiert, den ich nicht nur nie gebraucht habe, sondern den ich ebenso herzlich wie er als ketzerisch verabscheue. Ich habe von der «Wortmächtigkeit» des Menschen gesprochen, das heißt, ich habe aus dem allgemein üblichen Ausdruck, daß der Mensch «des Wortes mächtig» mit der Gabe der Rede und des Verstehens ausgestattet sei, ein Substantivum gebildet, das denselben Sinn hat. Der Gegensatz zwischen Barth und mir besteht hauptsächlich in zwei Punkten: daß ich im Gegensatz zu Barth, aber im Einklang mit der Schrift und den Reformatoren behaupte, daß Gott auch jetzt noch in seinem Schöpfungswerk offenbar sei, und zweitens, daß ich das Menschsein des Menschen nicht als eine Bagatelle, sondern als eine theologisch relevante Tatsache ansehe, die nur vom Gedanken der Gottebenbildlichkeit aus verstanden werden könne. Ich hoffe im folgenden, auf Grund der Darlegungen dieses Buches, meine Gedanken so präzisiert zu haben, daß derartige Mißverständnisse, wie sie Karl Barth passiert sind, nicht mehr möglich sind.

1. Die Bedeutung des Problems: Natürliche Theologie

Gerade die Vorgänge im deutschen Kirchenkampf haben gezeigt, wie grundlegend für die Existenz der Kirche «die rechte theologia naturalis» («Natur und Gnade», S. 44), das heißt, die auf die Bibel begründete Lehre von der allgemeinen oder Schöpfungsoffenbarung und vom Sein des natürlichen Menschen

als Sein in der Verneinung dieser ursprünglichen Offenbarung ist («Natur und Gnade», S. 12). Wie es von Jesus Christus aus gesehen mit der Gottes- und Selbsterkenntnis des «natürlichen Menschen» stehe, das ist ein Thema, das gerade heute im Zentrum der theologischen Diskussion stehen muß, nicht weil es an sich das Zentrum ist, sondern weil es der Punkt ist, wo der Gegensatz zwischen dem «modernen» und dem biblischen Denken aufbricht. Wir haben auch erkannt, wie das Problem, ganz abgesehen von allem Kampf nach außen, bis in die letzten Voraussetzungen der exegetischen, dogmatischen und praktischen Theologie eingreift. Wie kann der *Mensch* das Wort *Gottes* verstehen? – Problem der Exegese; wie kann der *Mensch* mit seinen Begriffen *Gottes* Wort in Lehre fassen? – Problem der Dogmatik; wie kann der *Mensch* dem Menschen das Wort *Gottes* sagen? – Problem der kirchlichen Praxis.

2. Vernunftkenntnis

Die Lehre von der Sünde darf nicht so gefaßt werden, daß sie das «natürliche» Erkennen, das heißt die Tauglichkeit unserer Vernunft zur Erkenntnis überhaupt ausschließt. Gewisse Formulierungen der Reformationszeit können von diesem Vorwurf nicht freigesprochen werden. Eine derartige Generalabwertung des menschlichen Erkenntnisvermögens ist nicht biblisch, nicht wahr. Die Anerkennung der Vernunftkenntnis auf ihrem Gebiet ist ein Teil nicht nur der biblischen, sondern auch der reformatorischen Lehre. Ohne diese Anerkennung einer gewissen Tauglichkeit der Vernunft wird auch die theologische Arbeit in ihrem Wert völlig illusorisch. Denn was den Theologen vom einfachen gläubigen Mütterlein unterscheidet, ist nicht sein größerer Glaube, sondern seine größere Denkkraft im Dienste des Glaubens. Diese anzuerkennende Tauglichkeit der Vernunft ist eine gradierte: die Vernunft ist tauglicher, die Welt zu erkennen, als den Menschen; sie ist tauglicher, den Menschen nach seiner leiblichen als nach seiner geistigen Beschaffenheit zu erkennen; sie ist, losgelöst von Gottes Wort, untauglich, das wahre Menschsein zu erkennen, weil dieses ohne die Erkenntnis des wahren Gottseins nicht möglich ist. Nach Luther ist die Vernunft zwar nicht überhaupt untauglich für die Gotteserkenntnis – nämlich im Negativen (vgl. Köstlin, «Luthers Theologie», I, 328) –, aber je mehr es sich um die Erkenntnis des göttlichen Wesens und Willens handelt, desto untauglicher ist die Vernunft. Sie weiß wohl noch etwas von Gottes Gesetz (siehe unten), aber nichts von Gottes vergebender Gnade (vgl. Schlink, «Der Mensch in der Verkündigung der Kirche», S. 249). Mit der natürlichen Gotteserkenntnis steht es so, daß «die Sünde den Blick des Menschen derart trübt, daß er an die Stelle Gottes Götter ‚erkennt‘ oder phantasiert, daß er Gottes Schöpfungsoffenbarung in Götzenbilder umlügt» («Natur und Gnade», S. 14).

3. Schöpfungsoffenbarung

Von der Frage der natürlichen oder vernünftigen Gotteserkenntnis (in meiner Schrift «Natur und Gnade» als «subjektive theologia naturalis» bezeichnet) ist zu unterscheiden die Frage nach der allgemeinen oder Schöpfungsoffenbarung (in «Natur und Gnade»: «objektive theologia naturalis»). Es war bis auf Karl Barth unbedingter kirchlicher Konsensus – auch der Kohlbrüggianer Böhl macht darin keine Ausnahme –, daß es eine solche allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung gebe, wie es denn unzweifelhaft ist, daß die Schrift im Alten und im Neuen Testament eine solche lehrt (zum Beispiel Röm. 1; vgl. jetzt die ausgezeichneten Ausführungen von Bornkamm in der Zeitschrift «Neutestamentliche Wissenschaft», 1935, S. 239 ff., und von Schlier, «Evangelische Theologie», 1935, S. 9 ff.). Ebenso ist unbestreitbar, daß die Schrift die Beachtung dieser Schöpfungsoffenbarung fordert und ihre Nichtbeachtung als die große Sünde der Heiden verurteilt, ebenso, daß sie in dieser von Gott gegebenen *Möglichkeit, ihn zu erkennen*, die *Verantwortlichkeit* aller Menschen, also die Schuldhaftigkeit des Götzentums begründet. Durch die Leugnung dieser Schöpfungsoffenbarung in der neuesten Theologie wird ebenso der biblische Schöpfungsbegriff entleert – die Schöpfung ist Manifestation der Weisheit und Gottheit Gottes, «die natürliche Offenbarung Gottes ist nicht vorbei mit dem Sündenfall» (Bornkamm, S. 249) – also auch die Gottbezogenheit, also die Verantwortlichkeit des gottlosen Menschen, zu Unrecht in Abrede gestellt.

Ebenso klar ist es, daß die Sünde den Menschen hindert, diese Schöpfungsoffenbarung recht zu sehen («die rechte natürliche Gotteserkenntnis hat nur der Christ», «Natur und Gnade», S. 15), daß es der scriptura als dux bedarf (Calvin), um wirklich Gott und nicht Götzen in den Werken der göttlichen Schöpfung zu erkennen (siehe oben das Zitat aus «Natur und Gnade», S. 14). Nach der Schrift ist also zu unterscheiden zwischen der Schöpfungs- oder Naturoffenbarung, die durch die Sünde durchaus nicht zerstört ist, und der zwar geforderten, aber durch die Sünde vereitelten tatsächlichen *Gotteserkenntnis*; ebenso zwischen der allgemeinen (Natur-) und der speziellen (geschichtlichen) Offenbarung, endlich zwischen dem, was der Gläubige, und dem, was der Ungläubige von der Naturoffenbarung erkennt.

4. Gesetzeserkenntnis und Schöpfungsordnungen

Daß es eine gewisse Erkenntnis des göttlichen Gesetzes auch außerhalb der Bibel gibt, ist biblische Lehre und ist von den Reformatoren in den traditionellen Begriff der *lex naturae* gefaßt. Auf sie vor allem wird die Lehre von der Verantwortlichkeit des «natürlichen» Menschen gegründet, ebenso die Lehre von der *justitia civilis* und von der Zuständigkeit der Vernunft in Sachen der Rechtsordnung, des Staates und der bürgerlichen Moral. Aber diese Erkenntnis des Gotteswillens durch die Vernunft untersteht denselben Begrenzungen

wie die Gotteserkenntnis aus den Werken der Schöpfung. Das Bindeglied zwischen beiden sind die göttlichen Schöpfungsordnungen. Auch von ihnen hat der natürliche Mensch eine gewisse Erkenntnis, aber «sie können nur vom Glauben aus nach ihrem Sinn vollkommen verstanden werden» («Natur und Gnade», S. 17; Schlink, S. 153 und 195f.). Die Reformatoren drücken das etwa so aus, daß sie die Gebote der zweiten Tafel als solche, die von der Vernunft erkannt werden, von denen der ersten Tafel als nur im Christusglauben verständlich, unterscheiden. Die Meinung ist die, daß die Vernunft auch hier wohl das «Daß», aber nicht das «Warum» und «Woher» erkennt, weil sie nicht den Gesetzgeber selbst zu erkennen vermag. Dazu kommt, daß das gesetzliche Gottesverhältnis der Vernunft zugleich der entscheidende Gegensatz zur evangelischen Glaubenserkenntnis ist (vgl. 2. Beilage, S. 504 ff.). Aber sofern das äußerliche Halten ein Erfüllen des göttlichen Gesetzes ist – in den Grenzen des Begriffes *justitia civilis*, des moralischen Gutseins –, ist dem natürlichen Menschen ein Erfüllen des Gotteswillens möglich – freilich ein solches, das innerhalb des Bereiches der Sünde sich vollzieht, also trotz allem unter Gottes Zorn steht und den Menschen nicht vor Gott rechtfertigt. Im übrigen gehört die genauere Erfassung des Verhältnisses von natürlichem und biblisch-geoffenbartem Gesetz zu den auch bei den Reformatoren noch ungeklärten und schwierigsten Problemen (vgl. Bohatec, «Das Recht bei Calvin»).

Es ist biblische Lehre, daß *durch den Glauben* die gute Schöpfung Gottes im Gegensatz zur sündigen Verderbnis, daß also auch die *Schöpfungsordnungen* Gottes im Gegensatz zu deren Verderbnis – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – *erkennbar* seien und daß die Nichterkenntnis und Nichtanerkennung des in der Schöpfung manifesten Schöpferwillens Sünde sei. Ebenso wie es widerbiblisch ist, den Begriff der Sünde so zu fassen, daß er jegliche Tauglichkeit der Vernunft ausschließt, ebenso ist es widerbiblisch, ihn so zu fassen, daß er die Erkennbarkeit der Schöpfung und Schöpfungsordnungen ausschließt. Dieser angeblich biblische Agnostizismus ist eine in der Kirche bisher unerhört gewesene Lehre (ich wüßte nicht, auf welchen Lehrer der alten oder der neuern Kirchengeschichte man sich dafür berufen wollte) und ist eine Neuerung, die jede konkrete Sündenerkenntnis unmöglich machen müßte. Denn gerade die Unterscheidung zwischen den Schöpfungsordnungen Gottes und ihrer sündigen Verderbnis gibt erst dem Begriff Sünde seinen konkreten Inhalt. So ist zum Beispiel der Inhalt des 7. Gebotes eben der: die Schöpfungsordnung Ehe gegen jede wilde Geschlechtsgemeinschaft zu beschützen. Die Bibel selbst verweist uns (Mk. 10, 1 ff.) auf die Schöpfungsordnung als Grund des Gebotes. Die Schrift verlangt also selbst von uns, daß wir nicht bei dem «Es steht geschrieben» stehenbleiben, sondern uns durch die Schrift zur Schöpfungsordnung als Grund des konkreten Gebotsinhaltes zurückführen lassen. Irgendein Schriftgrund für diese neue Lehre, daß die göttliche Schöpfung und die Schöpfungsordnungen auch vom Glauben aus unerkennbar seien, besteht nicht; sie ist vielmehr ein Abkömmling Kantischer, Ritschlscher und

neukantischer Gedanken. Mit der Ablehnung dieser Neuerung bewegen wir uns auf gut reformatorischem Boden, und es besteht kein Grund – vor allem kein Schriftgrund –, uns durch die Behauptung, man müsse in diesem Punkte weitergehen als die Reformatoren, von diesem reformatorischen Boden abdrängen zu lassen. Daß dieses Festhalten an der ebenso biblischen als reformatorischen Lehre noch überdies als Rückfall in den Thomismus qualifiziert wird, braucht uns angesichts der Leichtigkeit des dogmengeschichtlichen Gegenbeweises nicht zu beunruhigen.

5. Humanität und Imago

Von allen negativen und positiven Bestimmungen über die Vernunftmöglichkeiten ist theologisch Rechenschaft zu geben. Die kirchliche Theologie hat das seit alters im Zusammenhang mit der Imagolehre getan. Auch die reformatorische macht darin keine Ausnahme. Das unleugbare Faktum der *humanitas*, die auch dem sündigen Menschen zukommt, wird von sämtlichen Reformatoren auf einen «Rest» der *Imago Dei* zurückgeführt. Darin kommt, wenn auch ungeschickt, zum Ausdruck, daß die *humanitas* etwas mit der ursprünglichen Gottesbeziehung zu tun hat, daß also in der formalen Struktur des Menschseins als solcher, die unverlierbar ist, eine Beziehung auf Gott enthalten sei. Die Tatsache, daß sowohl Luther als Calvin diesen Begriff festhielten, obwohl er zu ihrer Hauptlehre vom völligen Verlust der *Imago* so ganz und gar nicht paßte, zeigt, wie tief auch bei ihnen die Erkenntnis vom Zusammenhang von *humanitas* und Gottesbeziehung verwurzelt war.

Sachlich haben die Reformatoren durchaus recht: die *humanitas* ist nur ein Rest vom ursprünglichen schöpfungsmäßigen Menschsein; das heißt, es ist dasjenige, was auch im Sündigsein des Menschen auf das Ursprüngliche hinweist. Aber das darf nicht quantitativ, sondern es muß dialektisch verstanden werden, wie das nun in diesem Buche geschehen ist. Der Ausdruck «formale *Imago*» ist also zu präzisieren: die im Formalen, in der Personstruktur des Menschseins als solcher liegende Beziehung zum ursprünglichen Menschsein oder zur *Imago*.

6. Die «Anknüpfung» im Handeln der Kirche

Hier ist durch Schlinks Buch («Der Mensch in der Verkündigung der Kirche») eine Klärung – zwar nicht erfolgt, aber – möglich geworden. Was Schlink über «die Bemühung um den Menschen» schreibt, kann ich nur bejahen und zur Lektüre dringend empfehlen. Die Bemühung um den Menschen ist dem Bibelübersetzer, dem kirchlichen Lehrer, dem Prediger und dem Seelsorger von Gott geboten. Sie ist, so sagt Schlink mit Recht, durchaus nicht selbstverständlich, sondern göttlicher Befehl (S. 243). Aber nun ist bei Schlink zweierlei, ein Kleineres und ein Großes, befremdlich und gefährlich.

Erstens soll diese Bemühung um den Menschen, dieses Ringen um das Verständnis einer fremden Sprache, damit ja die Bibel recht übersetzt werde, die-

ses Ringen um das Verständnis des anderen Menschen in der Besonderheit seines Seins und seiner Lage, um die Entdeckung der Stelle, «an die gerührt werden muß, damit er merke, daß er gemeint ist» (249) – das alles soll darum, weil es von Gott befohlen ist (243), keine Anknüpfung heißen! Als ob Gott nicht eben gerade das Anknüpfen befehlen könnte! Aber lassen wir dieses – ja wirklich nicht klassische und nicht besonders gute – Wort «Anknüpfung» (das ich übrigens im theologischen Sprachgebrauch bis mindestens hundert Jahre zurück, so bei J. Müller, «Lehre von der Sünde», II, S. 320, gefunden habe). Ich jedenfalls will unter Anknüpfung gar nichts anderes verstanden haben als das, was Schlink auf jenen bedeutungsvollen Seiten als die von Gott befohlene Bemühung um den Menschen, also die göttliche «Forderung einer theologischen Inanspruchnahme außertheologischer Anthropologie» (243) beschreibt.

Zweitens aber – und das ist das höchst Erstaunliche – soll diese Bemühung, die Gott befiehlt, «ergebnislos» sein (S. 244 ff., besonders S. 251, 253). Richtig ist, daß diese Bemühung *an sich*, ohne die besondere Mitwirkung des Heiligen Geistes, das nicht vermag, was sie soll: den Menschen unter Gottes Wort zu stellen. Richtig ist, daß diese Bemühung «dreifach begrenzt» ist: durch die Schrift, durch das Bekenntnis und durch die Problematik der Erkennbarkeit des Menschen. Aber gänzlich unbiblisch und falsch ist die Schlußfolgerung: daß darum, weil der Mensch redet und weil es der sündige Mensch ist, der auch als Verkünder oder Seelsorger redet, sein Reden «ergebnislos» sei. «Der Befehl, zu Jüngern zu machen, ist unausführbar.»

Hier hat nun wirklich der ultrareformatorische Sündenbegriff einer gewissen theologischen Gruppe eine Zuspitzung erreicht, in der er zum Unsinn wird. Denn diese «Ergebnislosigkeit» bezieht sich nun nicht mehr, wie zuerst, auf die Bemühung um den Menschen als solche, sondern auf die Ausrichtung des göttlichen Missionsbefehls überhaupt. Wenn der Begriff Sünde so zu verstehen ist, daß überhaupt kein Befehl Gottes ausgeführt werden kann, darum weil wir eben – auch als begnadete Glaubende – Sünder sind, dann steht auch die Bemühung um die Schrift selbst unter derselben Verdammnis, dann ist auch sie, die ja auch durch sündige Menschen geschieht, dann ist auch die Verkündigung des Wortes, die sich als Reden sündiger Menschen vollzieht, «ergebnislos».

Wenn man bereit ist, diese Konsequenz nach allen Seiten, nach der theologischen so gut wie nach der anthropologischen Seite, grundsätzlich in derselben Weise zu ziehen, so will ich den Satz als eine etwas überspitzte Formulierung einer zentralen Wahrheit gelten lassen: Daß «an Gottes Segen *alles* gelegen» ist, daß *ohne* den Geist Gottes alles menschliche Handeln für das Reich Gottes «ergebnislos» ist; denn nur Gottes Geist selbst kann das Reich Gottes bauen. Nur er kann Gottes eigenes Wort sagen.

Aber wenn einmal der Gedanke soweit getrieben ist, wird sofort die Übertreibung klar. Denn das Reich Gottes wird, obwohl es mit dem menschlichen Handeln an sich so steht, tatsächlich doch nie anders als mit Hilfe des mensch-

lichen Handelns in Lehre, Predigt, Seelsorge und Sakrament gebaut. Die dualistische Auseinanderreißung des instrumentalen menschlichen Handelns und des göttlichen Selbsthandelns steht zur kirchlichen Erfahrung und Lehre so gut wie zu der biblischen Lehre im Widerspruch, daß Gott eben gerade durch das Werkzeug menschlichen Handelns und Redens seine Kirche baut. Ohne Gottes Geist können wir sein Gebot nicht erfüllen – weder das Gebot, die Völker zu Jüngern zu machen, noch irgendeines sonst. Aber daß dieses an sich Unmögliche uns durch Gottes Geist möglich sei und durch uns auch geschehe, ja sogar erfahrbar geschehe, das ist die Lehre, die sozusagen auf jedem Blatt des Neuen Testaments zu lesen ist (ich erinnere nur an das Paulinische «Mitarbeiter Gottes!» 1. Kor. 3, 9).

Gott baut seine Kirche, er macht zu Jüngern nicht anders als durch menschliches Handeln, das er als Werkzeug gebraucht. Und darin steht nun eben die «Bemühung um den Menschen» und die «Bemühung um das Wort Gottes selbst grundsätzlich auf derselben Stufe. An sich, ohne die Segnung des Geistes, kann beides nicht gelingen, ist beides «ergebnislos» – die theologische Bemühung wie die praktisch missionarische-seelsorgerliche; durch die Segnung des Heiligen Geistes *kann* nicht nur beides gelingen, sondern dieses Gelingen ist ausdrücklich verheißen, ebenso wie sein Gelungensein in einzelnen Fällen von den Aposteln ausdrücklich bezeugt wird (so 1. Thess. 2, 1 «nicht vergeblich gewesen»). Die Bibel aber leitet uns, im Unterschied zu dieser theologischen Schule, nicht an, über die Ergebnislosigkeit unseres Handelns, das in Gottes Auftrag geschieht, zu reflektieren, sondern im Gegenteil zum Vertrauen darauf, daß ein Handeln, das im Glauben geschieht, auch wenn dieser Glaube unvollkommen ist und obwohl es sündige Menschen sind, die so im Glauben handeln, von Gottes Segen begleitet und niemals ergebnislos sein werde, auch wenn es nicht überall zum positiven Erfolg, zum Jüngermachen führt; denn der geboten hat, «zu Jüngern zu machen» (Mat. 28, 19) hat auch verheißen: «Ich bin alle Tage bei euch» (Mat. 28, 20).

Mit der gegenteiligen Haltung, mit einer überspitzten Konsequenzmacherei aus der biblischen Lehre von der Sünde, bleiben wir nicht auf der biblischen Linie und geben bloß den Gegnern der Christusbotschaft ein gewisses Recht, den christlichen Sündenbegriff krankhaft und zerstörend zu nennen. In der Tat, solche Lehre von der «Ergebnislosigkeit» des menschlichen Handelns ist zerstörend.

Worin Schlinks Buch über die bisherige Diskussion hinausführt, das ist die Intensität und Radikalität, mit der jener überspitzte, unbiblische Begriff der Sünde bis in die letzte Konsequenz hinein durchgeführt wird; er greift den Ausgangspunkt selbst an. Dieser theologische Doktrinarismus macht auch die Theologie selbst, so gut wie alles menschliche Tun, zunichte. Ist alles menschliche Tun umsonst, dann sicher auch die Theologie; ist jede Bemühung sündiger Menschen ergebnislos für das Reich Gottes, dann sicher auch die Bemühung um das Wort Gottes, die sowohl als theologische Lehre wie als Predigt, so gut

wie alles andere, was wir tun, das Tun sündiger Menschen ist. Damit ist dann auch die falsche Auseinanderreißung göttlichen und menschlichen Handelns als Konsequenz eines falschen Sündenbegriffs deutlich geworden. Das Einswerden beider, des göttlichen mit dem menschlichen Wort, ist das Geheimnis des Glaubens, der in der Liebe sich wirksam erweist (Gal. 5, 6). Menschliche Vernunft und göttliche Offenbarung stehen nicht bloß in einem negativen, sondern auch in einem positiven Verhältnis zueinander. Das positive läßt sich mit dem Wort «instrumental» bezeichnen. Jedes gute theologische Buch, zum Beispiel die «Kirchliche Dogmatik» von Karl Barth, ist als Dokument menschlicher Vernunftanstrengung und Denkfähigkeit im Dienste des Evangeliums ein Beweis dieses positiven Verhältnisses. Nicht das «Ob» eines solchen, sondern das «Was» ist fraglich. Schon das zu erkennen, ist heute ein großer Gewinn, und das zu sagen im theologischen Felde keine ungefährliche Sache. Damit stehen wir vor der Frage nach dem

7. Anknüpfungspunkt

Darunter ist all das zu verstehen, was der in seinem Wort und Geist an uns handelnde Gott im Menschen in Anspruch nimmt, um uns den Glauben zu schenken. Und alles, was er so in Anspruch nimmt, ist wiederum von ihm geschaffen durch sein Wort und seinen Geist. Er nimmt nichts anderes als das von ihm schon Geschaffene in Anspruch. Wenn das Wort des Evangeliums durch die Verkündigung an den Sünder herankommt, so wird in Anspruch genommen: zunächst die äußere Gegenwart und das äußere Gehör, das logisch-grammatikalische Verstehen, unser vernünftiges Personsein, vor allem dessen Zentrum, das Wissen um Verantwortlichkeit. Ich kann es nicht unterlassen hier noch einmal das anderwärts zitierte entscheidende Lutherwort zu wiederholen: «Wenn aber das natürlich gesetz nicht von Gott ynn das hertz geschrieben und geben were, so müste man lang predigen, ehe die gewissen getroffen wurden, man müste einem Esel Pferd ochssen oder rindt hundert tausend jar predigen, ehe sie das gesetz annehmen, wiewohl sie ohren, augen und hertz haben wie ein mensch, sie künnens auch hören, es felt aber nicht ynns hertz. Warümb? was ist der feel? *Die seel ist nicht darnach gebildet und geschaffen, das solchs darein falle. Aber ein mensch, so yhm das gesetz wird fürgehalten, spricht er bald: ja, es ist also, kan es nicht leücken. Das künde man yhn so bald nicht uberreden, es were denn zuvor ynn seinem hertzen geschrieben.* Weil es nu zuvor ym hertzen ist, wie wol tunkel und ganz verplichen, so wird es mit dem wort widder erwecket» (WA. 16, 447). Dazu die oben (Beilage 2, S. 506/507) zitierte Stelle «sonst, wo es (das Gesetz) nicht natürlich ym hertzen geschrieben stünde, must man langs gesetz leren und predigen, ehe sichs das gewissen an neme». Das ist die biblische Anschauung – eine eigentliche Lehre gibt es darüber wie über so vieles Wichtige in der Bibel nicht – vom Anknüpfungspunkt. Das ist die Voraussetzung der paulinischen Predigt; darum stellt

Paulus sie an den Anfang seines Römerbriefes, wo es um die Frage geht, mit wem es der Verkünder der Heilsbotschaft zu tun hat. Die Bibel lehrt uns, daß das Wort Gottes ins Herz gegeben, daß es von der Vernunft, vom verantwortlichen Menschen, der etwas von Gott wissen könnte, aufgenommen werde. Der Mensch wird vom Gotteswort nicht als *tabula rasa* vorausgesetzt oder zur *tabula rasa* gemacht.

Es widerspricht durchaus der biblischen Lehre, daß sich der Mensch im Glauben – wie die Konkordienformel sagt – «völlig passiv» oder gar, wie Amsdorf behauptet, wie ein Klotz oder Stein verhalte. Mit solchen Bestimmungen wird nicht biblische Theologie, sondern schlechte Philosophie getrieben. Der biblische Satz lautet, daß der Mensch die Gnade und auch den Glauben rein geschenkt bekomme. Dieser Satz besagt aber etwas völlig anderes, als daß er sich beim Glauben völlig «passiv» verhalte. Die Bibel versteht den Menschen nie, am allerwenigsten im Glaubensvorgang, als *truncus et lapis*, als ein *Objekt*, das behandelt wird so, wie ein Brett vom Schreiner behohelt wird, sondern sie betrachtet ihn immer als *verantwortliches Subjekt*. Dieses verantwortliche Subjekt wird nicht erst in der Predigt geschaffen, sondern von der Predigt vorausgesetzt. Nicht das Subjekt Paulus wird durch das Wort Gottes neu geschaffen – es wird vielmehr vom Wort Gottes vorausgesetzt –, sondern geschaffen wird vom geschichtlichen Gotteswort die neue Person; aus dem ungläubigen wird ein gläubiger, aus dem selbstgerechten wird der auf Gottes Gnade abstellende Paulus; neu wird das, was wir die materiale Persönlichkeit genannt haben. Diese Schöpfung aber geschieht unter Inanspruchnahme geistiger Akte des Verstehens, also unter Inanspruchnahme der Vernunft. Die Neuschöpfung besteht darin, daß aus dem *cor incurvatum in se ipsum* das für Gott geöffnete Herz wird, so daß also allerdings nicht bloß ein neuer Inhalt des Geistes, der Vernunft, des Herzens, sondern eine neue Seinsweise, eine neue «Person» gegeben wird.

Eine falsche Anthropologie hat nun dieses Verhältnis von Gott und Mensch, das von der Verkündigung des Wortes einerseits (formaliter) vorausgesetzt und zugleich (materialiter) neu neugeschaffen wird, in einer Weise bestimmt, die notwendig zu unauflösbaren Dilemmen und, was schlimmer ist, zu einer falschen Auffassung des Glaubens selbst führt. Es wurde nämlich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch *kausal* gefaßt. Es blieb dann nichts übrig, als entweder die Kausalität rein auf Seiten Gottes zu suchen und den Menschen zum *truncus seu lapis* zu machen; oder aber die Kausalität unter beide, wenn auch nach ungleicher Proportion aufzuteilen, was die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade gefährdete. Zum ersten führte der Flaccianismus, zum zweiten der Synergismus. Die Bibel weiß von alledem nichts. Sie stellt den Menschen immer als verantwortliches Subjekt dem Wort Gottes gegenüber und versteht die Wirksamkeit des Wortes immer als einen Vorgang *sui generis*, der sich vollzieht als Reden und Hören, Inanspruchnehmen und Gehorsam. Sie stellt darum auch beide Aussagen nebeneinander: daß Gott alles allein tut und daß

der Mensch glauben, die Botschaft annehmen, daß er zur Mahlzeit, die Gott gerüstet hat, «kommen», daß er das hochzeitliche Kleid «anziehen», daß er alles «verkaufen» und die eine Perle «kaufen» soll. Sie setzt also, unbeschadet dessen, daß Gott seine Gnade rein aus unbegründeter Liebe schenkt, den Menschen in diesem Geschehen nicht nur nicht als passiv, sondern im Gegenteil als im höchsten Maße aktiv voraus. Die actio Gottes vollzieht sich unter Beanspruchung der höchsten Aktivität des Menschen, die freilich ihrem Sinn nach (nicht ihrer psychologischen Form nach) passio ist: sich hingeben, alles hingeben, sich in den Tod geben, von sich gänzlich absehen und allein auf Gottes Wort hören usw. Das *Handeln Gottes* vollzieht sich unter Inanspruchnahme von *menschlichen Personakten*, ja vielmehr: des einzigen möglichen Totalaktes der Person, dem nichts an gesammelter Aktivität entspricht als der Totalakt der Sünde – und auch dieser nur in bestimmten Grenzen –: des Glaubens.

Es ist also immer die Struktur des Menschseins vorausgesetzt, die ja, wie wir jetzt wissen, eine aktuale, nicht eine substantiale, verantwortliches Sein, Sein in Entscheidung ist. Diese Struktur wird von der Bibel nie als verloren angesehen – wie sollte sie auch, ist doch auch der Sünder ein Mensch –, vielmehr wird sie als auch im Akt des Glaubens wirksam vorausgesetzt und als solche gleichnishaft (kommen, verkaufen, anziehen) und begrifflich aufgezeigt. Diese *Personstruktur* ist, als aktuales Sein, das dem Menschen immer Eigene, und dieses ist im allgemeinen Sinne: der «Anknüpfungspunkt». Genauer ist das Personmachende dieser Personstruktur, die *Verantwortlichkeit* – das, was in der oben zitierten Lutherstelle «Gewissen» heißt – der Anknüpfungspunkt im engeren Sinne, und darum vollzieht sich der Akt der Anknüpfung des Predigers oder Seelsorgers im Aufsuchen des Punktes, wo der Hörer im Sinn der Verantwortlichkeit oder gewissensmäßig «anzutreffen» ist.

Aber nun kompliziert sich dieser Sachverhalt dadurch, daß dieselbe Vernunft, die nach ihrer formalen Seite immer Voraussetzung ist, nach ihrer materialen Seite, als materiale Personalität, immer als Sünde, also im Gegensatz zum Wort Gottes bestimmt ist. Darum ist genau derselbe Punkt, der der eigentliche Anknüpfungspunkt ist, auch der Punkt des größten Gegensatzes: nämlich die Verantwortlichkeit, wie der sündige Mensch sie versteht, das gesetzliche Gottes- und Selbstverständnis. Auch die Gesetzlichkeit ist ein Modus des verantwortlichen Seins, nämlich der defiziente Modus, das uneigentliche Verantwortlichsein, das dem Gotteswort widersprechende Sein, wie umgekehrt der Glaube das richtige, das dem anrufenden Gotteswort entsprechende Verantwortlichsein, das eigentliche Sein-im-Wort-Gottes ist. Während also die Struktur des verantwortlichen Seins als solche vorausgesetzt wird – nur Menschen, jedenfalls nur vernunftbegabte Wesen, können Gottes Wort hören –, ist die materiale Bestimmtheit dieses Menschseins, das Gottlos- oder Sünder- oder Unter-dem-Gesetz-Sein, dasjenige, an was nicht angeknüpft, sondern was verneint wird. Darin, daß das Subjekt dieses Aufbrechen der «in sich

gekrümmten», autonomen, gesetzlichen Vernunft an sich geschehen läßt, vollzieht sich das zum Glauben Kommen. Dieses passive, das heißt leidende Geschehen heißt in der Bibel Buße. In ihr ist der Mensch aufs höchste aktiv, aber seine Aktivität besteht in der passio, der Selbstverleugnung, der Abdankung des Königs Ich, der «getrosten Verzweiflung» angesichts der göttlichen Gnadenverheißung. Das trotziges Ich wird durch die Liebe Gottes überwunden, gibt sich geschlagen und gefangen, jubelt zugleich in diesem Gefangenwerden. Denn nun weiß es, daß es wieder das geworden ist, was es ursprünglich war und zu dem es sich im Gegensatz befand. Wie aber das, dieses höchste Aktivwerden des Menschenherzens, des Menschengeistes, in der göttlichen actio, die die actio des Menschen als passio in Anspruch nimmt, möglich sei und geschehe, das ist und bleibt immer Geheimnis. Was uns obliegt, ist die Wahrung des Charakters dieses Geschehens: daß es nach der Seite des Inhaltes Gottes alleinige Tat und Gabe ist, daß es nach der Aktseite des Menschen höchster, ja einziger Totalakt ist und daß es eben dieses zweite zusammen mit jenem ersten sein kann, weil diese Akthaftigkeit des Menschseins, von vornherein, schöpfungsmäßig schon im göttlichen Tun begründet ist. Darum, weil das Menschsein überhaupt, als verantwortliches Sein – es sei nun als das Sein des Sünders oder des Glaubenden – ein Sein-von-Gottes-Wort-her und auf-Gottes-Wort-hin ist und dies unabwendbar, zum Fluch oder zum Segen, in der Liebe oder im Zorn Gottes bleibt – darum ist die Wende von der Sünde zum Glauben, von der Gottabkehr zur Gotthinkehr als Gottes Neubegründung des Ursprünglichen zugleich die Inanspruchnahme der Seinsart, die auch in der Verkehrung ihrer Richtung als Seinsart, und das heißt hier als responsorische Aktualität, das Wesen des Menschen geblieben ist. Das haben die alten reformatorischen Dogmatiker, Augustin wieder aufnehmend, zum Ausdruck gebracht, indem sie lehrten, die Sünde sei nicht Substanz, sondern Akzidens des sündigen Menschseins. Aber die aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidens reicht nicht aus. Es ist ebenso gefährlich, mit Flaccius die Substantialität der Sünde zu bejahen als mit den Männern der Konkordie sie zu verneinen. In dieses Begriffsschema läßt sich nun einmal das Personsein nicht hineinpressen; Gottes Handeln am Menschen ist kein kausales und des Menschen Sein ist kein substantiales. Ist aber das verstanden, so werden wir wieder zum personhaften und darum für das abstrakte Denken paradoxen Lehrtypus der Bibel zurückkehren, der ganz einfach beides nebeneinanderstellt: Gott muß es allein tun, aber der Mensch muß ganz dabei sein. Von Gott allein kommt der Glaube; aber wenn es nicht zum Glauben kommt, ist ganz allein der Mensch schuld. Gott schenkt den Glauben aus freier Erbarmung, und doch kommt der Glaube nicht anders zustande als durch ein Selbegerhorchen des Menschen. Jeder Versuch, über diese Duplizität hinaus – die doch unzweideutig die Priorität Gottes zum Ausdruck bringt – zu einer Einheitsformel zu gelangen, zerstört das personhafte Verständnis der gottmenschlichen Beziehung und verwandelt sie in eine dinghafte. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann nicht mit der

Formel «Allkausalität Gottes» oder «Alleinwirksamkeit Gottes» umschrieben werden, weil Gottes Menschenschöpfung von vornherein ein Verhältnis des Gegenüberseins geschaffen hat, das – so will es Gott – zur Folge hat, daß auch das göttliche Handeln am Menschen immer das Subjektsein des Menschen respektiert. Auch das Gnadenhandeln Gottes ist kein Behandeln, sondern ein Verkehr, ja sogar der einzige wirkliche Verkehr, der einzige reine Gegensatz zum Behandeln, weil er darin besteht, daß Gottes Liebeswort den Trotz des Menschen in freiwilligen Gehorsam umwandelt. So groß ist das Entgegenkommen Gottes, so sehr ist es das Gegenteil einer Vergewaltigung, daß es die Selbsthingabe Gottes für uns ist! So sehr liegt Gott daran, daß der Mensch, auch als Sünder, nicht überrannt, sondern als Gegenüber angeredet werde! Daß das Wirken Gottes am Menschen durch An-rede geschieht, das ist das Entscheidende, was über An-knüpfung gesagt werden kann.

PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE

Die Diskussion über dieses Thema ist durch die Existenzphilosophie, das heißt durch den Einbruch Kierkegaards in die Philosophie, in ein neues Stadium getreten. Die Ontologie Heideggers ist ihr Kristallisationspunkt und nächster Gegenstand. Wenn gegenwärtig das Gespräch verstummt ist, so keineswegs darum, weil es zu Ende geführt oder weil es als unergiebig erkannt worden wäre, sondern weil es, wie viele theologisch wichtige Probleme, hinter der Aufgabe der Verteidigung der Kirche und der Wahrung eines biblischen Bekenntnisstandes zurücktreten mußte. Es hat aber nichts von seiner Aktualität oder Bedeutsamkeit verloren.

Die Frage, die philosophischerseits von Löwith und Kuhlmann (man wird letzteren trotz seiner «Theologischen Anthropologie» zu den Philosophen, nicht zu den Theologen rechnen müssen) auf der einen, von den Theologen Bultmann, Heim, Schumann und mir diskutiert worden ist, betrifft zunächst das Verhältnis von philosophischer Ontologie und Theologie (vgl. dazu vor allem das Heft 5 der «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1930, Heft 2, 1931; dazu Bultmann: «Glaube und Verstehen», Schumann, «Um Kirche und Lehre»). Es ist hier nicht möglich, mich mit den einzelnen Autoren auseinanderzusetzen, sondern ich muß mich darauf beschränken, meine Stellung zu präzisieren, was um so nötiger ist, als ich in mehrfacher Hinsicht über das von mir früher Gesagte hinausgekommen bin.

1. Mögen die Ansprüche der Philosophie sein, welche sie wollen – so ist doch vom Glauben aus niemals auf eine eigene Ontologie Verzicht zu leisten. Das Sein – nicht bloß das Seiende – als Geschaffensein, und zwar als Geschaffensein vom und im Wort Gottes, ist ebenso ein Sein eigener Art wie das Sein Gottes als Grund alles Seienden und seiner Seinsart. Es gibt schlechterdings keine Bestimmung, die «ursprünglicher» ist als die: Schöpfer und Kreatur. Gott ist der Schöpfer nicht nur alles Seienden, sondern auch aller Seinsstrukturen, ebenso wie es keine Vernunft oberhalb Gottes gibt, an deren Gesetzmäßigkeit das göttliche Sein Anteil hätte – Gott ist auch der Schöpfer der Vernunft. Das ließe sich, wenn hier Raum wäre, am deutlichsten an dem scheinbar rein philosophischen Begriff der Kontingenz zeigen. In Wirklichkeit ist dieser Begriff ein Abkömmling des Schöpfungsgedankens; mindestens verrät der vorchristliche Kontingenzgedanke (Aristoteles) wie alles griechische Denken die pantheistische Kontinuitätsidee als ihren Hintergrund; er ist also nicht radikal wie der christliche. Dasselbe gilt vom Seinsbegriff überhaupt. Das

Denken vom Sein des Seienden ist ein grundsätzlich anderes, je nachdem der Schöpfergedanke dahintersteht oder nicht. Es gibt kein neutrales Sein. Jeder Seinsbegriff verrät schon seinen metaphysischen oder seinen Glaubenshintergrund.

2. Das wird nun besonders deutlich beim «Sein des Daseins». Die Bestimmung «kreatürliches Sein» betrifft durchaus den Seinscharakter als solchen, ist also eine ontologische, nicht eine ontische Kategorie; erst recht ist das geschichtliche oder das Sein-in-Entscheidung, der Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit usw. nicht nur zufällig – durch die nie völlige Objektivität des Denkers, wie ich früher meinte –, sondern notwendig eine ontologische Kategorie, deren Gehalt völlig verschieden ist, je nachdem man vom christlichen Glauben aus denkt oder nicht. Es ist ein Hauptgedanke meines Buches, daß die Struktur des Menschseins als solche theologisch, nicht (oder nicht bloß) philosophisch verstanden werden müsse. Das Sein-in-Verantwortung, das Sein-in-Entscheidung, das Sein-in-Freiheit und all die von dieser Grundbestimmung weiter abhängigen Bestimmungen der Schuld usw. sind solche, die, so formal sie auch sind, vom christlichen Schöpfungsbegriff aus ganz anders gedacht werden als ohne diesen.

Ich müßte den Satz Heims «jede Theologie, die an einen persönlichen Gott glaubt, wendet ontologische Voraussetzung über die Struktur des Ich- und Du-Verhältnisses auf die Beziehung zwischen Gott und Menschen an», zunächst jedenfalls umkehren und sagen: jede heutige Ich-Du-Philosophie wendet, vielleicht ohne es zu wissen, christliche Kategorien an, in der Meinung, rein aus der Vernunft heraus zu philosophieren. Es ist kein Zufall, daß die Existenzphilosophie von dem Christen und Theologen Kierkegaard geschaffen worden ist; es ist weiter kein Zufall, daß Heidegger in seinem Versuch, von den christlichen Voraussetzungen dieser Philosophie loszukommen, auch bereits den Kierkegaardschen ontologischen Grundbegriffen einen anderen Sinn unterlegt hat (zum Beispiel dem Begriff des Existentiellen). Ich hoffe, in meinem Buche den Beweis erbracht zu haben, daß gerade das Verständnis der Existenzstruktur als solcher aus dem christlichen Gott-Mensch-Gedanken erst den wahren Zusammenhang der Frage Humanität und Glaube erkennen läßt und eine Menge theologischer Scheinprobleme auflöst.

3. Ich glaube mir der Gefahr dieser Betrachtungsweise bewußt zu sein. Sie liegt darin, daß die Theologie zur Universalwissenschaft zu werden droht. Was bleibt denn überhaupt noch der armen Philosophie übrig, wenn ihr nicht einmal mehr das Formale gelassen wird? Was wird aus der Theologie, wenn sie sich anmaßt, auch noch eine eigene Logik zu produzieren? Ich glaube aber, daß die Bannung dieser Gefahr, wenigstens grundsätzlich, nicht allzu schwierig ist. Selbstverständlich gibt es keine besondere christliche Logik oder Mathematik, obschon ich – nach Andeutungen Leibnizens – durchaus nicht so sicher bin, ob nicht auch in gewisse Fragen der Mathematik der christliche Glaube ein Licht werfen könnte. Je weniger es eine Erkenntnis mit dem Personen-

trum zu tun hat, desto autonomer ist in ihr die Vernunft, das heißt, desto weniger macht sich in ihr der Unterschied oder der Gegensatz gläubiger oder nichtgläubiger Betrachtung geltend. Im Problem des Menschseins als verantwortlichen Seins aber ist das Formale und das Materiale ursprünglich, schöpfungsmäßig eins. Das gerade ist der eigentliche revolutionäre Sinn der Imago-Lehre Luthers. Es gibt keinen neutralen Begriff der Verantwortlichkeit, in den dann der christliche Inhalt aufzunehmen wäre; sondern der Begriff der Verantwortlichkeit selbst ist entweder ein christlicher oder ein nichtchristlicher, ein gesetzlich-autonomer oder ein glaubensmäßiger. Bei Heidegger ist er heimlich Fichtescher Abkunft, bei Kierkegaard zugestandenermaßen ein christlicher. Erst durch den Sündenfall entsteht hier die Trennung einer formalen Verantwortlichkeit (und dementsprechend: Humanität) und ihrer näheren inhaltlichen Bestimmung. Die formale humanitas ist nicht die Voraussetzung des Seins-im-Wort-Gottes, sondern umgekehrt: das, was vom Sein-im-Wort auch nach dem Sündenfall noch übrigbleibt.

Der Satz Bultmanns: «da es kein anderes Dasein gibt als dieses in seiner Freiheit sich konstituierende, sind die formalen Strukturen des Daseins, die in der ontologischen Analyse aufgewiesen werden, neutral, das heißt sie gelten für alles Dasein» («Glaube und Verstehen», S. 312) ist darum das *πρῶτον ψεῦδος*. Das Verständnis der Freiheit ist ein ganz anderes, wenn es – wie bei Heidegger – zum Begriff einer Freiheit-an-sich führt oder wie im christlichen Gedanken zu einer Freiheit-in-Gott, die als solche nie neutral, sondern immer entweder negativ oder positiv, als Sünde oder als Glaube, als je schon verlorene oder als reale Freiheit bestimmt ist. Wenn doch, wie Bultmann sagt, der Glaube «zur ursprünglichen Schöpfung zurückführt» – wie ist es möglich, daß die nichtglaubende Philosophie um diese Möglichkeit (wenn auch, wie Bultmann sagt, als sinnlose) wissen sollte!

4. Das Problem ist aber vor allem dadurch kompliziert, daß der Mensch ja nie von Gott nicht weiß, sondern immer, entweder richtig oder verkehrt, von ihm weiß. Die Vernunftbegriffe über das Mensch-sein sind darum immer heimlich theologische Begriffe, auch wenn sie sich noch so formal geben, nämlich Begriffe einer von Gott emanzipierten und darum den Menschen gesetzlich verstehenden, das heißt mißverstehenden Vernunft. Das gilt gerade vom Freiheitsbegriff. Dieser Begriff ist es nun allerdings, mit dem wir zunächst denken; er ist das Vorverständnis des richtigen, glaubensmäßigen Verständnisses, an das darum die Predigt, immer aber polemisch, anknüpft. Auch die *formalen* Begriffe jeder philosophischen Ontologie sind Positionen der *sündigen* Vernunft, aus denen zwar nicht die Vernunft, aber die Sünde eliminiert werden muß. Das heißt aber methodologisch: Wir haben zwar immer schon eine philosophische Ontologie irgendwelcher Art, bevor wir gläubig werden; es wäre jedoch ein hoffnungsloses Unterfangen, die richtige philosophische Ontologie ohne den Glauben schaffen zu wollen. Die richtige Ontologie vom Menschsein entsteht vielmehr – annäherungsweise – durch kritische Sichtung der Ver-

nunftbegriffe vom Glauben aus; das heißt durch eine grundsätzlich christliche Philosophie. Als christlicher Philosoph hat Kierkegaard die Existenzphilosophie geschaffen, als christlicher Denker hat Ebner das Thema «Du und Ich» gefunden – keinem, auch nicht dem genialsten Griechen wäre ein solches Thema verständlich gewesen –, als biblischer Denker hat Martin Buber die Bedeutung des Gegensatzes «Ich-Es Ich-Du» erkannt. Als christlicher Denker hat Karl Heim seine Dimensionenlehre aufgestellt, die im wesentlichen nichts anderes ist als der Versuch einer christlichen Ontologie.

Die Tatsache, daß es Gegenstände gibt, über die es in der Tat ein – wenigstens annäherungsweise – neutrales philosophisches Denken gibt, darf uns nicht dazu verleiten, zu glauben, es gebe auch eine neutrale Ontologie des Seins oder des Daseins. Wo es um Letztes geht – und der Seinsbegriff ist wahrhaftig ein Letztes! –, da gibt es keine philosophische Neutralität. Der Glaube an die Arbeitsteilung von Philosophie und Theologie, die auch die reformatorische Theologie schwer belastet, muß der Anschauung weichen, daß zwischen Theologie und Philosophie, richtiger: zwischen gläubigem und vernunftmäßigem Denken, ein dialektisches Verhältnis besteht, in dem sich nichts anderes reflektiert als die Dialektik von Gesetz und Evangelium, beziehungsweise gesetzlichem und gläubigem Selbstverständnis. Solange man das nicht einsieht, wird man immer «humanistisch» und «reformatorisch» aneinander vorbeireden, und jeder wird seinen Gewinn in der richtig erkannten Schwäche des anderen sehen. Wieviel mein Buch zur Lösung des Problems beiträgt, weiß ich nicht. Aber dessen bin ich gewiß, daß das Problem da liegt, wo ich es gesehen habe.

DAS ANTIK-PHILOSOPHISCHE UND DAS CHRISTLICHE MENSCHENVERSTÄNDNIS

Die Auffassung des Menschen in der Antike ist ein Problem, zu dessen allgemeiner Behandlung meine spärlichen Kenntnisse mir keinerlei Kompetenz geben. Es kann sich hier nur darum handeln, das jedermann Bekannte unter einigen Gesichtspunkten zu erörtern, die durch den Vergleich mit dem christlichen Menschenverständnis nahegelegt sind. Außer den Originalquellen selbst – sofern sie mir vertraut sind – benutzte ich Jäger, «Paideia»; Groethuysen, «Philosophische Anthropologie», 1. Teil, «Die Antike», a. a. O.; Schneidewin, «Antike Humanität»; Mühl, «Die antike Menschheitsidee»; Reitzenstein, «Werden und Wesen der Humanität im Altertum»; Bonhoeffer, «Die Ethik des Stoikers Epictet»; Bonhoeffer, «Epiktet und das Neue Testament»; Deissner, «Paulus und Seneca»; Nygren, «Eros und Agape»; Reinhardt, «Kosmos und Sympathie»; Rohde, «Psyche»; Bultmann, «Das christliche Gebot der Nächstenliebe»; sowie die bereits zitierten Werke über die Geschichte der griechischen Philosophie von Zeller und Ueberweg-Prächter. Die Absicht dieser vergleichenden Darstellung verfolgt keinen historischen, sondern einen ausschließlich theologisch-aktuellen Zweck; es soll der Gegensatz des antik-philosophischen und des biblisch-gläubigen Menschenverständnisses dadurch verdeutlicht werden. Daß der antike Humanismus trotz und gerade in diesem Gegensatz zum christlichen Verständnis des Menschen eine der deutlichsten «Spuren der Imago Dei» ist, die vom Glauben aus im gefallen Menschen gesehen werden können, ist dabei die jetzt – nach dem, was im Kapitel 7 darüber gesagt worden ist – selbstverständliche Voraussetzung.

1. Trotz der mannigfachen Modifikationen, die die antike Menschheitsidee im Verlauf der sechs- oder achthundert Jahre griechischen und römischen Denkens über den Menschen erfahren hat, gibt es in ihr ein relativ Gemeinsames, das besonders im Vergleich mit der christlichen Konzeption des Menschen sofort in die Augen springt und die Unterschiede als minder wichtig erscheinen läßt. Formal ist dieses Gemeinsam-Unterscheidende der Rationalismus – es geht um das vernunftmäßige Erfassen des Menschen –, material ist es der *Pantheismus*, wobei der Begriff freilich in einem weiten Sinne zu verstehen ist.

2. Der antike Humanismus hat wie jeder andere einen religiösen Hintergrund; in dem Maße, wie der religiöse Hintergrund verschwindet, wird auch die Besonderheit des Menschen gegenüber der sonstigen Natur undeutlich und unbedeutend bis zum Grenzwert Null. Die Besonderheit des Menschen, auf deren Wahrnehmung der theoretische und auf deren Geltendmachung der

praktische Humanismus beruht, das humanum, ist dem griechischen Denken zugleich ein divinum. Das humanum ist in einem divinum begründet. Das – dieses formale Daß – ist das Gemeinsame zwischen dem antiken Humanismus und der christlichen Menschheitsidee. Der Gegensatz liegt im Was und Wie, in welchem divinum welches humanum begründet sei und wie das Verhältnis dieser beiden Größen bestimmt ist.

3. Das divinum, in dem die antike Humanität sich begründet weiß, ist entweder eine pluralistisch-personale oder eine monistisch-impersonale Gottesvorstellung. Auf dem Boden des homerischen Polytheismus ist die Beziehung zwischen dem humanum und dem divinum eine höchst unsichere (vergleiche das jetzt noch lehrreiche Werk von Nägelsbach, «Homerische Theologie»); irgendwie kommen die Menschen von den Göttern her; aber die Beziehung zwischen beiden ist nicht eigentlich eine wesenhafte oder wesenbegründende. Das entspricht der Tatsache, daß hier das Besondere des Menschen gegenüber der Natur noch nicht scharf hervortritt. Der Mensch ist noch stark als Naturwesen aufgefaßt. In eben demselben Maße ist auch die Einheit der Menschheit noch fraglich oder überhaupt noch nicht Problem.

Erst in der philosophischen Reflexion tritt die Beziehung zwischen beiden Größen deutlich ins Blickfeld. Das divinum aber, das sich in dieser philosophischen Reflexion – die freilich meistens noch immer mit religiös-nichtrationalen Elementen verbunden bleibt – herausgestaltet, ist einerseits ein mehr oder weniger rationaler, andererseits ein mehr oder weniger pantheistischer Gottesbegriff. Alle griechischen Denker, von Plato bis Plotin, sprechen in einer Weise von der Gottheit, die – wie Bonhoeffer es von Epiktet sagt – «ein für unsere modernen Begriffe kaum verständliches Gemisch von Theismus, Pantheismus und Polytheismus» darstellt («Die Ethik Epiktets», S. 82). Das ist aber kein Zufall, sondern liegt in der Natur der Sache – nämlich im rationalen Gottesbegriff. Was dem Denken sich erschließt, das kann nicht der lebendige persönliche Gott des Glaubens und der Offenbarung sein. Über den Begriff der geistigen Gesetzmäßigkeit, des Vernunftlogos, der das All durchwaltet, kommt die Ratio, ihrem Wesen nach, nicht hinaus. Die Vernunft kann nur das Gesetzmäßige als Voraussetzung des vernünftigen Denkens setzen; alles andere ist ihr «überschwenglich» (Kant). Andererseits drängt der Begriff der Vernunft als wesentliches Merkmal göttlichen Seins zu einer Art Personalismus; die Gottheit ist als denkend und wollend vorgestellt. Es ist dasselbe Schwanke, das wir auch bei Kant wahrnehmen (siehe oben S. 115). Sofern aber dieser Denker noch – oder, wie Posidonius und Plotin, wieder – in einer religiösen Tradition stehen, weben sich bei ihnen in den rational-philosophischen Gedanken immer religiös-personalistische Motive ein, die aber ihrerseits mit dem Polytheismus verwachsen sind. Sogar Epiktet, der dem theistischen Gottesgedanken «vielleicht am nächsten kommt unter allen vor- und nachchristlichen Philosophen» (Bonhoeffer, a. a. O., S. 81), und die romanisierten Stoiker, Seneca und Marc Aurel, machen von diesem Gesetz keine Ausnahme, obgleich

bei ihnen allen die rein praktische Abzweckung ihres Denkens das personalistische Element hervortreten läßt. «Auch Seneca lehrt, daß auf die Gottheit jeder Name zutrifft – man denkt an Fausts ‚Name ist Schall und Rauch‘ –, auch für ihn sind Gott, Schicksal, Vorsehung, Natur, Welt identische Begriffe». Auf die Frage: «Was ist die Gottheit», antwortet er ganz im Sinne des Pantheismus: «Die Seele des Alls ... alles, was du siehst und nicht siehst. Dann erst wird ihr ihre eigentümliche Größe zuerkannt, über welche hinaus sich nichts Größeres denken läßt, wenn sie alles allein ist, wenn sie ihr Werk von außen und innen beherrscht» (natur. quaest. lib. I. praef. 13, bei Deissner, a. a. O., S. 19). Ähnliches gilt von Marc Aurel. «Gewöhnlich versteht er unter Gott das Hegemonikon des Alls, die Weltvernunft», oder mehr naturalistisch gewendet «die Allnatur» (Bonhoeffer, a. a. O., S. 246f.). Noch weniger als bei diesen späten Popularphilosophen ist bei den großen Meistern klassischer Philosophie, so bei Plato, ein personaler Gottesgedanke zu suchen: auch hier finden wir dasselbe Ineinander von halb spielerisch, halb ernsthaft verwendetem polytheistischem Mythos, von rational aufgewiesener Weltvernunft, die das All durchwaltet, und monotheistischen Zügen der Gottesvorstellung. Vom Weltschöpfer spricht Plato (Tim. 30. B) nur im Zusammenhang mit offenkundig mythischen Vorstellungen, im selben Timäos, wo die Welt der gewordene Gott, die Gestirne die gewordenen Götter heißen (Tim. 40. D). Bei Heraklit, wie bei den älteren Stoikern überwiegt weitaus das pantheistisch-unpersönliche über das theistisch-persönliche Moment, obschon der Logosbegriff, als Weltvernunft, als aktiver Weltgedanke verstanden, auch hier immer wieder zur Vorstellung eines göttlichen Ichs hindrängt.

4. Dem entspricht nun genau die Art, wie das humanum als im *divinum* begründet verstanden wird. Auch hier dasselbe Schwanken zwischen dem Begriff der Schöpfung, der Emanation und der Immanenz im Sinn von «ein Stücksein von». Was die menschliche Vernunft betrifft – und sie ist das eigentliche humanum, das, was den Menschen vor den übrigen Wesen auszeichnet –, so wiegt der Gedanke vor, daß sie selbst göttlichen Wesens, ja mit der göttlichen Vernunft identisch sei. Es ist die Idee der Gottverwandtschaft, die in verschiedenen Variationen den Grundgedanken des antiken Humanismus bildet. Erstens ist es einzig diese «Verwandtschaft mit der Gottheit, die den Menschen zur Erkenntnis des Göttlichen befähigt, wie nur das sonnenhafte Auge der Sonne Glanz erschauen kann» (Poseidonios, nach Mühl, a. a. O., S. 67). Die erkenntnistheoretische Möglichkeit der rationalen Gotteserkenntnis ruht auf dieser Voraussetzung der Identität von menschlicher und göttlicher Ratio, wobei freilich die Begrenztheit des menschlichen Erkennens nicht verhehlt wird. Die menschliche Vernunft ist also ein Stück, ein Funken, ein Splitter der göttlichen Vernunft, aber immerhin besteht hier Homousie, Wesensgleichheit. Dasselbe wird auch als Einwohnung der göttlichen in der menschlichen Vernunft bezeichnet; im Geist des Menschen als solchem – in der Ratio als solcher, in der Rationalität – ist göttlicher Geist immanent. Ganz besonders er-

laubt der dingliche Geistbegriff der Stoa eine solche, wenn auch nur partielle Identifikation göttlicher und menschlicher Vernunft; der Menscheng Geist ist *particula dei*. Damit ist gesagt, daß das *humanum* nicht so sehr in einer akthaf-ten Beziehung, in einem personalen Verhältnis zur Gottheit als vielmehr in einer Natur, nämlich eben in der vernünftigen Natur besteht. Die Vernunft ist die Gottheit, die im Menschen Herberge nimmt, im Sklaven so gut wie im Ritter (Seneca, *epist.* 31, 11). (Daß bei Plato das aktuelle Verhältnis sich wenigstens ankündigt, siehe oben S. 101). Hier liegt die Wurzel des Begriffes, der auf die kirchliche Anthropologie so verhängnisvoll eingewirkt hat: der Mensch als vernünftige *Substanz*. Man denke zum Beispiel an den Personbegriff des Boethius: *persona est naturae rationalis individua substantia* («De duobus naturis et una persona Christi», c. 3). Das Göttlichsein kommt dem Menschen naturmäßig zu, kraft seiner Vernunftnatur. Diese Natur kann nicht verkehrt werden wie ein Akt; sie ist, was sie ist, kraft ihres nun einmal Soseins. Dem Inhalt, der Richtung des geistigen Aktes kommt gegenüber dieser formalen Struktur keine entscheidende Bedeutung zu. Der Begriff der Sünde kann sich hier nicht entfalten.

5. Daraus ergibt sich, daß das Göttliche im Menschen immer potentiell vorhanden ist, es braucht nur in der Erkenntnis aktualisiert zu werden. Der Mensch muß sich seiner Gottverwandtschaft bewußt werden. Die Anamnese oder das Insichschauen oder sich auf-sich-selbst-Besinnen genügt, um die göttlich-menschliche Möglichkeit zur Wirklichkeit zu machen. Von einem eigentlichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch, Gotteswillen und menschlichem Selbstsein kann hier niemals die Rede sein; das Böse kann in nichts anderem bestehen als entweder im Nichtwissen – in der nichtaktualisierten Möglichkeit – oder darin, daß die physisch-leibliche Sinnlichkeit den Geist nicht zur Auswirkung kommen läßt oder hemmt, was letzten Endes dasselbe ist. Denn das Nichtwissen stammt aus der Trägheit des Geistes, die auf eine Hemmung durch die Sinnlichkeit zurückzuführen ist. Das Böse entspringt also nie dem Geist, sondern es entsteht aus bloßer Geistesabwesenheit oder Geisteshemmung, aus dem Nichtwachsein des Geistes, an dem die Sinnlichkeit schuld ist. Das Böse ist darum kein personales, sondern ein metaphysisches Prinzip, nicht Akt, sondern Natur. Ist die positive Gottesbezeichnung nicht personhaft, sondern als Naturbestimmung gefaßt, so muß auch die negative so verstanden sein; vielmehr kann hier von einer negativen Gottesbeziehung kaum die Rede sein. Das Böse ist nicht Widersetzlichkeit gegen Gott, Rebellion, sondern Unvollkommenheit, Geisteschwachheit, Trägheit, kurzum ein *defectus*, nicht eine *actio* des Geistes.

6. Die positive Gottesbeziehung aber, das rechte sich in der Gottheit Verstehen, realisiert sich als Erkenntnis der Anteilhabe am göttlichen Sein und führt darum, konsequent weiter gedacht, zu der für die mittlere und spätere Stoa charakteristischen Idee der göttlichen Republik eines «Menschen und Göttern gemeinsamen, von der *recta ratio* als einem göttlichen Gesetz geleiteten großen Gemeinwesens» (Panaitios, bei Mühl, a. a. O., S. 77), ein Gedanke,

der bezeichnenderweise auch bei Kant wiederkehrt (vgl. «Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten», Kehrbach, S. 75, 95, 104f.).

7. Ist so das humanum als das formal-vernünftige Sein oder Geistsein in der göttlichen Vernunft naturmäßig, substanzhaft begründet, so muß es sich nun auch im Verhältnis zu den Menschen als Anerkennung des allen Gemeinsamen, des bei allen Gleichen, also egalitär auswirken. Die Unterschiede der Individualität brauchen deswegen nicht gezeugnet zu werden; je nach der Einstellung zum Physischen erfahren sie eine verschiedene Wertung. Aber soviel ist klar: das Individuelle ist das Unwesentliche, das im Physischen, nicht im geistigen Sein Begründete. Wesentlich ist einzig das Gattungsmäßige, das Typische, das Allgemeine, das Gleiche, das Gesetzmäßig-Rationale. Das Verhältnis zum Menschen, das sich als das Humane von da aus ergibt, ist das der Achtung, die freilich mit einem gewissen schwungvollen Enthusiasmus sehr wohl vereinbar ist und sich da, wo der pantheistische Gedanke mystisch gefärbt wird, zur kosmischen Sympathie, zum gefühlsmäßigen Innewerden der allgemeinen Verwandtschaft modifizieren kann. Alle Menschen sind Verwandte, sollen sich als solche lieben. Es entsteht die Humanität einerseits als Philanthropie, andererseits als Weltbürgertum.

Aber ebenso wie die Personhaftigkeit des Gottesgedankens, so ist auch der Liebesgedanke hier ein ungesicherter und schillernder. Die Gesetzlichkeit der Ratio läßt eigentlich irgend etwas, was über Anerkennung im Sinn der Achtung auf der Basis der Gleichheit hinausgeht, nicht zu. Man würde denn auch wohl richtiger von Menschheitsbegeisterung als von Nächstenliebe sprechen. «Homo sacra res homini», dieser Spruch Senecas bezeichnet am schönsten, wessen antiker Humanismus fähig ist (epist. 95, 33). «Ein jeglicher genießt meine Gunst, weil er den Namen Mensch trägt» (De clem. I, 1, 3). Beide Sätze bezeichnen die Anerkennung des göttlichen Ursprungs jedes anderen Menschen und darin seine Unverletzlichkeit; aber von der christlichen Idee der Liebe als Selbstopfer, als Dasein-für-den-Anderen kann hier keine Rede sein. Die Philanthropie gilt denn auch immer dem Menschen, sofern er wertvoll ist, nicht seiner Bedürftigkeit. Der Gedanke der universellen, kosmischen Sympathie erzeugt wohl ein Analogon zu dem, was Paulus in seinem Gleichnis vom Leib Christi ausspricht; aber dieser kosmischen Sympathie fehlt wiederum das Bewußtsein heiliger Verpflichtung. Genauso wie der Gottesgedanke zwischen dem pantheistischen All-Einen und dem rationalen Weltgesetz schwankt, so auch das Verhältnis zum Mitmenschen zwischen bloßer, gesetzesstrenger Achtung und ästhetisch gefärbter Liebe, Eros. Der Stoiker kann als der sich selbst genügsame, der autarke Mensch nicht eigentlich an den anderen Menschen sich binden lassen. Er anerkennt die Ratio im anderen; aber er bedarf des Anderen nicht, da er in seiner eigenen Vernunft den Zugang zu den höchsten Gütern besitzt und ihm die Wahrung seiner Unabhängigkeit und Freiheit das Hauptgut ist. Der Humanismus ist ebenso, wie er rationalistisch ist, auch liberalistisch und darum individualistisch.

Schon bei Plato ist die Beziehung des Geistesmenschen zur Gemeinschaft etwas Untergeordnetes, eine Konzession. Eigentlich müßte er sich von der Sozietät völlig loslösen, um sich völlig ungebrochen der Schau der Idee, dem Erlösungswert des Denkens hinzugeben. Die Verbindung mit der Polis, mit dem Staat, kann nur in der Weise geschehen, daß er, der wissende, den Staat leitet. In der kynischen und in der stoischen Philosophie ist die Verbindung mit der Sozietät noch mehr gelockert. Der Weltbürger ist da; das kosmopolitische Ideal ist die Konsequenz des durchgedachten rationalen Humanitätsbegriffes. Dieses Weltbürgertum ist aber für den eigentlichen Philosophen – im Unterschied zum philosophisch dilettierenden Staatsmann – kein eigentliches Bürgertum, keine Größe, die ihn in konkrete politische Verantwortung stellt. Der *römische* Stoiker freilich ist zu sehr Römer, das heißt Staatsmann, um konsequenter stoischer Weiser werden zu können; er versucht einen Kompromiß zwischen staatlich-sozialer Gemeinschaftsbindung und philosophischer Isolierung und Selbstgenugsamkeit.

In der stoischen Idee vom Weisen aber, wie sie der Spätgriecher eher auszu- leben verstand, liegt die Selbstgenugsamkeit des Einzelnen als Trägers der göttlichen Vernunft begründet. Gewiß – sofern er mit dem anderen Menschen zu tun hat, soll er ihm menschenwürdig, als einem Geistesverwandten, als einem Träger derselben Vernunft, die in ihm wohnt, begegnen, ihm sogar wohl- tun. Aber diese soziale Aufgabe ist ein Parergon; der stoische Weise ist Gelegenheitswohltäter, er übt Nächstenliebe im Nebenberuf. Sein Hauptberuf ist die Ausbildung seiner eigenen Tugend und ihre Bewährung unter schwierigen Umständen. Diese schwierigen Umstände aber stammen alle aus der Physis und dem äußeren Schicksal; die Aufgabe ist die Ataraxie, das nicht aus dem Gleichgewicht Kommen, also letztlich das Insichbleiben.

8. Eine letzte Konsequenz haben wir noch nicht aufgedeckt: die Autarkie des Menschen Gott gegenüber. Das Verhältnis zur Gottheit ist, wie wir sahen, nicht als ein aktuales, sondern als ein substanziales gefaßt, als Ähnlichkeit, Verwandtschaft-im-Sein. Nun besteht freilich auch hier ein Schwanken zwischen dem mystisch-pantheistischen und dem rational-gesetzlichen Pol. Die rationale Linie führt auf den Gedanken der Selbsterlösung durch Anamnese, durch philosophische Besinnung, durch den Höhenflug zur Gottheit zurück. Die platonische Philosophie kennt einen «Heilsweg» (Nygren), der dem Seelenmythos entspricht. Die Seele, die aus ihrem himmlischen Dasein ins Irdische gefallen ist, strebt wieder hinauf und findet den Weg zurück durch das Betrachten der Idee. Sie erlöst sich selbst durch das richtige Denken. Sie hat dank ihrer vernünftigen Natur die Kraft und Möglichkeit, sich zu reinigen und wieder mit dem göttlichen Sein zu verbinden. Diese religiöse Gnosis ist reine Selbsterlösung.

Etwas anders gestaltet sich das Verhältnis zur Gottheit in der spekulativen *Mystik*. Hier liegt der Akzent weniger auf dem der Seele naturhaft eignenden vernünftigen Sein, der eigenen Vernunftnatur, als auf der stetigen Teilnahme

am göttlichen Geistleben. Die Mystik hat auch in der griechischen Antike – von einer römischen Mystik zu sprechen wäre sozusagen eine *contradictio in adjecto* – etwas, das der neutestamentlichen Gnadenlehre wenigstens ähnlich sieht. In Wirklichkeit besteht auch hier ein Gegensatz, der nicht weniger scharf, sondern nur verborgener ist. Alle Mystik, auch die hellenistische des Poseidonios und die spätantike des Plotin, sucht die Einheit mit der Gottheit im ekstatischen Erleben oder in hingeebener Gottschau. Aber die Initiative bei diesem Gotterleben hat – gerade in der antiken Mystik – immer der Mensch. Von ihm geht die Bewegung aus, sein Gottsuchen und sich in die Gottheit Versenken ist das *movens*. «Ein Gott pflegt keinen Umgang mit einem Menschen» («Symposium» 203, A). Auch als Mystiker gibt der Grieche nie die Grundidee der *ἀντεξοσια* auf. Seine Gottliebe ist nicht Antwort auf die Liebe Gottes. Von der grundlos schenkenden, der vergebenden Gottesliebe weiß griechische Mystik, Mystik überhaupt, nichts. Darum ist mystisches Gottesverhältnis auch hier ziemlich unberührt vom Gegensatz von Gottesgebot und Sündenschuld. Die Starrheit des Rationalen wird nicht durch die Brechung der Ichautonomie, sondern durch ästhetische Erweichung überwunden. Es zeigt sich auch hier, daß zwischen Gott und Mensch kein wirkliches Verhältnis des Gegenüber, sondern nur das der Immanenz besteht, also nicht wirkliche Abhängigkeit, sondern Wesensverwandtschaft, nicht personhaft-aktuale, sondern naturhaft-substantiale Beziehung.

9. Aber nicht die Mystik, sondern der Gedanke des Weltgesetzes und der zum menschlichen Wesen naturgemäß gehörigen *lex naturae* ist für den antiken Humanismus das Charakteristische. Nur ein gewisses Maß von orientalisch-mystischem Einschlag kann der griechische Geist ertragen, ohne sich selbst und dem ihm eigentümlichen Humanismus entfremdet zu werden. Der Begriff der *lex naturae* ist es denn auch gewesen, der sowohl das Altertum als auch, durch Vermittlung der Kirchenväter und Scholastiker, das Mittelalter und die neuere Zeit praktisch am tiefgehendsten beeinflußt hat. Die Lehre von der *lex naturae* hat nicht nur als ein wichtiges Element der öffentlichen Meinung, das von den Gebildeten aus ins Volk eindrang, auf das ganze antike Gesellschaftsleben einschränkend, sittigend, verbindend, die Härten der menschlichen Schicksale mildernd eingewirkt, sondern sie hat vor allem durch das römische Recht die Rechtsanschauungen, die Gesetzgebung, die Rechtspraxis und das politische Leben Europas als einer der Hauptfaktoren europäischer Geschichte bestimmt. Er ist derjenige Begriff, an dem sich zusammenfassend und abschließend alles, was über antiken Humanismus zu sagen ist, am einfachsten zeigen läßt.

Die drei Elemente, die wir als wesentlich erkannt haben, sind in ihm enthalten: der Rationalismus der *lex*, der Pantheismus der *natura* und die naturhafte Immanenz des Göttlichen im Menschen. Es geht um die *lex*, um das den Kosmos durchwaltende göttliche Gesetz. Die Frage, ob es ein Seinsgesetz oder Sollgesetz sei, ist nicht zu beantworten. Es ist beides und keines. Es ist *Seins-*

gesetz, sofern das göttliche Gesetz die Welt, ganz unabhängig vom Willen des Menschen wirksam bestimmt und ordnet; es ist *Sollgesetz*, insofern der Mensch *ὁμολογουμένως τῇ φύσει* leben soll, als gerade das der Inbegriff alles Rechtsverhaltens und also das «Naturgesetz» die oberste Norm aller Ethik und alles Rechtes ist. Aber es ist kein Seinsgesetz in dem Sinn, wie wir das Wort Naturgesetz gebrauchen; es ist kein Sollgesetz in dem Sinn, wie wir innerhalb der christlichen Tradition vom Sollen wissen. Dieser zwischen Sein und Sollen schwankende Gesetzesbegriff ist ein charakteristischer Ausdruck der antiken Kosmosidee, in der Gott und Welt, Sollen und Sein eins ist – eine Einheit, die gerade durch das Christentum gesprengt worden ist. Daß für uns Naturgesetz und Sollgesetz so weit voneinander geschieden sind, daß wir sie nicht mehr auf einen Nenner bringen können, das gerade ist die Wirkung des Christentums, genauer des christlichen Gottes- und Schöpfungsgedankens.

Darin, daß diese *lex* als uns immanente die Möglichkeit der Gotteserkenntnis in sich schließt, ist *erstens* der *Rationalismus* des Gottesgedankens begründet; darin, daß diese *lex* das praktische Grundgesetz ist, ist der Rationalismus der zwischenmenschlichen Ordnung begründet. Die *rationale*, die *lex*-Erkenntnis Gottes kann niemals eine wahrhaft *persönliche* sein; das *lex*-Verhältnis zum Mitmenschen kann niemals ein wahrhaft persönliches sein. Die Schranke des einen ist die Schranke des anderen. Der Unpersönlichkeit Gottes entspricht einerseits die Abstraktheit in der Beziehung zum anderen Menschen – das abstrakte Menschheitsethos (Achtung), die abstrakte Menschheitseinheit (Kosmopolitismus) und die abstrakte Gleichheitsidee –, andererseits die Schranke zwischen Mensch und Mensch überhaupt, das Prinzip der Autarkie. Wenn ich das Wesentliche in mir selbst habe, bedarf ich des Anderen nicht. Wenn ich das Wesentliche *in mir selbst* habe, ist die Hauptaufgabe des Lebens, diesen innern Besitz zu wahren, die innere Freiheit und das innere Gleichgewicht gegen alle Störung von außen zu verteidigen.

Es handelt sich *zweitens* um das *Naturgesetz*. Gott und Natur ist eins. Alle Versuche, die Herrschaft Gottes über die Welt geltend zu machen, gehen immer wieder in dem Gedanken dieser Identität unter. Darum kann Gott nicht eigentlich als der Schöpfer der Welt und darum auch nicht eigentlich als persönlich erkannt sein. Dementsprechend gibt es auch kein personhaftes Verhältnis zu ihm. Die Beziehung zu Gott erschöpft sich in einem *Sein*, nämlich in einem ihm Verwandtsein und im Wahrnehmen dieser Beziehung. Die Notwendigkeit, die Beziehung wahrzunehmen, bringt eine gewisse Aktualität in die Gottesbeziehung; hier können Entscheidungen fallen, hier entsteht ein Entweder-Oder. Man kann sie sehen oder nicht sehen, man kann dem Geschehenen gehorchen oder nicht gehorchen. Aber wiederum gilt: alle Versuche, diese Aktualität zur Geltung zu bringen, scheitern letzten Endes immer wieder an der Idee, daß der Mensch schon göttlich ist, daß sein Göttlichsein in seiner Natur gesichert ist, daß darum die Entscheidung doch keine letztlich-ernsthafte sein kann.

Damit kommen wir auf das *dritte* Moment: die Immanenz. Das göttliche Natursein ist in naturhafter Weise, das heißt wiederum als ein natürliches Sein dem Menschen eigen. Die Vernunft als solche, als Möglichkeit, als Formales, ist schon das Göttliche. Das Göttliche ist darum unverlierbar – also ist auch die Entscheidung keine ganz ernsthafte. Ebenso wenig als man diese Vernunft verlieren kann, kann man den göttlichen Adelsbrief verlieren; man braucht sich seiner nur immer wieder zu erinnern. Aber das Göttliche, das im Menschen ist, ist auch inhaltlich wesenhaft dasselbe wie das Göttliche der Gottheit selbst. «Est deus in nobis», nicht durch Gnade – solche Gnade, die menschliche Glaubensentscheidung in sich schließt –, nicht durch geschichtliches Geschehen in der Welt und nicht durch geschichtliches Geschehen in meinem Leben, sondern durch Natur. Der Mensch hat Gott in sich kraft seines Menschseins, kraft seiner Geburt als Mensch. Dieser Gedanke ist sozusagen das Gegenbild des – ebensovienig biblischen – Gedankens der kirchlichen Erbsündenlehre, daß der Mensch kraft seiner Geburt, kraft seiner Natur ein Sünder ist. Der negative Naturbegriff der christlichen Theologie ist der Gegenschlag gegen das Eindringen des positiven Naturbegriffs in die kirchliche Lehre, von der Stoa, von der *lex naturae* her (Pelagius). Der augustinische Gedanke des naturhaften Erbfluches entspricht dem stoischen, vom Pelagianismus vertretenen Gedanken des naturhaften göttlichen Erbadels, der nicht verlorengehen kann, der einem ernsthaften Sündenbegriff nicht neben sich Raum läßt.

10. Beziehung und Gegensatz zum christlichen Begriff des Menschseins ist aus dem Gesagten klar geworden. Das Gemeinsame ist: daß der Mensch nie außer seiner Gottesbeziehung zu verstehen ist. Der Mensch ist immer, unverlierbar, gottbezogen. Aber diese Gottbezogenheit ist im Christentum ein aktuales Verhältnis, Verantwortlichkeit als Glaubens- und Gehorsamsantwort auf das Wort des schenkenden Schöpfers. Darum kann zwar nie die Gottesbeziehung als solche, aber die *rechte* Beziehung verloren werden, und sie *ist* verloren, durch die Sünde. Das Gottesverhältnis steht also immer in der Entscheidung, es ist nie Natur, weil Gott Person ist und den Menschen als Person schafft. Durch die Urentscheidung, die Persontat des *peccatum originis*, ist die rechte Beziehung verloren; durch die freie Entscheidung, die freie Wahl, die schenkende Gnade Gottes in Jesus Christus wird sie wiederhergestellt, aber so, daß sie vom Menschen wiederum in einem Akt einer Entscheidung im Glauben angeeignet werden muß. Darum, weil hier alles auf das Personhaft-Aktuale gestellt wird, ist auch das Verhältnis zum Mitmenschen ein personhaft-aktuales, die Liebe, die in kein Gesetz zu fassen ist. Der griechische Humanismus ist, von hier aus gesehen, das große Mißverständnis der wahren Humanität, groß auch im Mißverstehen. Um die Auflösung dieses Mißverständnisses wird heute gerungen; darum ist es so wichtig, daß man den Gegensatz richtig fasse. Er ist falsch gefaßt, wenn die Gottbezogenheit des sündigen Menschen geleugnet, wenn das *humanum* zum *profanum* gemacht wird. Nicht das ist der Fehler des antiken Humanismus, daß er das *humanum* als ein göttliches ansieht, sondern

daß er das humanum *naturhaft* als ein Göttliches bestimmt. Darum muß sich rechte biblische Theologie ebenso gegen die Dehumanisierung des Menschen wie gegen seine Divinisierung wenden. Der Mensch ist nicht göttlich kraft seiner Natur; sondern Gott hat ihm von Anfang die göttliche Bestimmung geschenkt, die ihm, wo er ihr zuwiderhandelt, zum ewigen Fluch wird, die ihm aber wiedergeschenkt wird, jetzt im Glauben und dann im Schauen, jetzt als ein unvollkommenes und dort als ein vollkommenes «ihm gleich sein», durch den, der Gott von Ewigkeit her gleich ist, durch den ewigen Sohn, der unsere verlorene Sohnschaft wiederherstellt und vollendet.

PERSONENREGISTER

- Adickes, 239
 Adler, A., 42
 Adler, G., 42
 Alexander der Große, 177
 Allwohn, 42
 Althaus, 288, 429, 457, 459, 465
 Amsdorf, 517
 Anselm von Canterbury, 123
 Aristophanes, 344
 Aristoteles, 28, 31, 32, 49, 61, 63,
 101, 102, 129, 170, 213, 228, 256,
 285, 314, 382, 405, 449, 456, 494,
 521
 Astholz, 446
 Athanasius, 87, 258
 Auberlen, 51, 360
 Augustin, 18, 80, 87, 118, 121, 122,
 123, 124, 129, 132, 138, 140, 147,
 149, 174, 196, 217, 238, 253, 258,
 260, 264, 401, 426, 429, 440, 441,
 442, 493, 494, 495, 497, 519
 Baader, 157
 Bachofen, 50, 344, 346, 347
 Bajus, 495
 Barth, Heinrich, 147, 170, 236, 264
 Barth, Karl, 19, 91, 94, 97, 98, 145,
 147, 171, 180, 401, 403, 498, 499,
 501, 502, 503, 509, 511, 516
 Bartmann, 385, 493
 Bäumler, 50, 63, 115, 238, 310
 Bavink, 327, 372, 376, 387
 Beck, 68
 Bellarmin, 131
 Berdiajew, 42, 182, 235, 282, 290,
 343, 362
 Bergson, 117, 182, 314, 365, 383,
 384, 388
 Biedermann, 125
 Blanke, 164
 Blumhardt, 377
 Boethius, 528
 Bohatec, 158, 512
 Böhl, 511
 Böhme, 235
 Bonhoeffer, 378, 525, 526, 527
 Bornkamm, 42, 511
 Bruno, Giord., 412
 Buber, 18, 28, 242, 281, 287, 362,
 439, 498, 524
 Buddha, 448
 Bultmann, 97, 455, 461, 462, 464,
 521, 523, 525
 Burckhardt, Jac., 38, 61
 Busse, 370
 Calvin, 75, 76, 80, 81, 82, 98, 111,
 147, 155, 158, 178, 225, 241, 243,
 258, 365, 373, 379, 444, 476, 496,
 497, 511, 512, 513
 Carlyle, 336
 Carus, 50, 359
 Cäsar, 431, 433, 454
 Cathrein, 117, 178
 Cicero, 50, 53, 269, 436
 Classen, 325
 Clemens Alexandrinus, 87
 Comte, 185
 Cremer, 490, 491
 Cullberg, 28, 287, 293, 498
 Dacqué, 374, 386, 387
 Damascenus, Johannes, 282
 Dante, 340
 Darwin, 28, 32, 39, 40, 41, 89, 388,
 394, 437
 Daumier, 332
 Deissner, 525, 527
 Delitzsch, 68, 166, 221, 222, 364,
 366

- Demokrit, 45, 276, 372
 Descartes, 410
 Dessoir, 213
 Deußen, 49
 Diels, 24, 301, 380
 Diem, 147
 Dillmann, 360, 489
 Dilthey, 37, 61, 63, 67, 256, 313
 Dionysius Areopagita, 72
 Dostojewski, 52
 Driesch, 372
 Droysen, 446
 Du Bois-Reymond, 371
- Ebner, 18, 28, 128, 176, 183, 287,
 498, 524
 Eddington, 369, 441
 Eichrodt, 96, 111, 360, 380, 439, 489
 Ellwein, 377
 Empedokles, 192, 382
 Engelhardt, 282
 Epiktet, 378, 526
 Epikur, 171, 174
 Erasmus, 254, 338
 Eucken, 188
- Feuerbach, 28, 171, 185
 Fichte, 35, 49, 51, 54, 103, 109, 110,
 134, 172, 189, 247, 259, 293, 299,
 308, 358, 359, 414, 448, 452, 523
 Ficker, 137
 Flaccius, 138, 139, 146, 517, 519
 Frank, F. H. R., 497
 Franziskus, 27
 Freud, 38, 42, 185
 Frick, 438
- Galen, 330
 Geiger, 37
 Geismar, 350
 Gerhard, Johann, 75, 119, 123, 131,
 139, 154, 155, 265, 401, 403, 406,
 495, 496
- Gide, 130, 473
 Gieseler, 270
 Gilson, 174, 238
 Goethe, 29, 34, 287, 305, 340, 454,
 476
 Gogarten, 18, 128, 287, 448, 498
 Gotthelf, 52
 Gregor von Nyssa, 87, 404
 Grisebach, 128, 191, 242
 Groethuysen, 63, 102, 292, 525
 Gunkel, 366
 Günther, 40, 327
 Gutbrod, 76, 149, 250, 357
- Haas, 160
 Haeckel, 384
 Haecker, 72, 182, 335, 411, 442, 444
 Hamann, 103, 131
 Harnack, Ad., 87, 124, 129, 269,
 279, 440
 Harnack, Th., 66, 105, 136, 157, 164
 Hartmann, N., 130, 235, 270
 Hase, 90
 Hauptmann, 42
 Hegel, 28, 49, 54, 89, 125, 191, 278,
 279, 293, 294, 388, 427, 429, 437
 Heidegger, 51, 117, 164, 189, 194,
 195, 215, 231, 284, 308, 452, 521,
 522, 523
 Heim, 174, 395, 396, 413, 416, 417,
 521, 522, 524
 Heppe, 129, 262
 Heraklit, 4, 301, 380, 382, 527
 Herder, 463
 Hertwig, 41
 Hippokrates, 330
 Hirsch, 429
 Hirzel, 219
 Hölderlin, 246
 Homer, 34, 52, 526
 Humboldt, Wilh. v., 47, 340, 344,
 347, 463
 Hume, 185

- Hutter, 123
 Huxley, A., 316
- Inge, 188
 Irenäus, 87, 96, 102, 282, 440, 492,
 493, 494, 497, 499
 Jacob, 166, 202
 Jacobs, 80, 81
 Jäger, 34, 525
 Jaspers, 236
 Jung, C. G., 42, 50, 179, 185, 194,
 305, 331, 359
 Justin, 87, 240, 282
- Kähler, 142, 178, 202, 497
 Kant, 49, 103, 115, 125, 127, 128,
 129, 152, 153, 159, 189, 220, 221,
 228, 239, 240, 266, 269, 293, 295,
 298, 330, 413, 448, 456, 460, 463,
 512, 513, 526, 529
 Kehrbach, 153, 220, 267, 293, 296,
 298, 529
 Kepler, 243
 Kierkegaard, 18, 28, 51, 52, 66, 67,
 104, 120, 132, 141, 144, 164, 188,
 191, 194, 200, 218, 227, 249, 258,
 264, 280, 281, 304, 309, 310, 335,
 350, 392, 393, 429, 434, 447, 479,
 482, 498, 503, 521, 522, 523, 524
 Kittel, 119, 160, 193, 455, 459, 489,
 490, 492
 Klages, 50, 117, 334, 358
 Klebba, 492
 Köberle, 360
 Koffka, 214
 Köhler, L., 360, 439, 453, 489
 König, 489
 Kopernikus, 386, 412, 414, 415
 Köstlin, 408, 510
 Kretschmer, 254, 298, 315
 Kroner, 103,
 Kuhlmann, 76, 521
 Külpe, 214
- Kutter, 50, 146, 182, 184
- Lange, F. A., 257, 371
 Lau, 65
 Lawrence, 42
 Leeuw, van der, 52
 Leibniz, 49, 278, 298, 368, 369, 522
 Lenin, 442
 Lessing, 429, 430
 Lévy-Bruhl, 49, 361
 Lieb, 42
 Lilje, 429
 Loewenich, 205
 Lommel, 192
 Lotze, 284
 Löwith, 521
 Lucka, 334
 Luther, 18, 31, 65, 66, 70, 75, 88,
 94, 95, 96, 97, 98, 99, 105, 119,
 131, 132, 136, 137, 138, 139, 143,
 146, 147, 150, 151, 155, 157, 158,
 164, 165, 166, 169, 170, 173, 174,
 180, 199, 201, 202, 203, 205, 206,
 207, 219, 235, 240, 241, 243, 250,
 251, 254, 258, 286, 287, 288, 357,
 361, 373, 379, 403, 404, 407, 408,
 448, 450, 457, 458, 461, 464, 466,
 480, 485, 490, 491, 493, 495, 496,
 497, 499, 501, 502, 503, 505, 506,
 510, 513, 523
- Maeder, 194
 Manu, 37
 Marc Aurel, 526, 527
 Marx, 36, 38, 39, 41, 42, 171, 449
 Medicus, 189, 369
 Melanchthon, 98
 Melito, 492
 Messer, 214
 Michelangelo, 95, 387, 388
 Migne, 264, 265
 Monakow, von, 299
 Montaigne, 181, 411

- Mühl, 525, 527, 528
Müller, Julius, 118, 123, 128, 133, 143, 144, 514
Nägelsbach, 34, 526
Napoleon, 305, 442
Natorp, 275
Nietzsche, 36, 38, 39, 40, 41, 182, 185, 230, 319, 347, 350, 365, 419, 422, 433, 449, 478, 482
Nygren, 217, 219, 279, 525, 530
Oehler, 489
Oettinger, 50, 51, 164, 235, 360
Oettingen, von, 385, 491, 497
Oldham, 329
Origenes, 87, 144
Österreich, 232
Otto, 49
Palladius, 65
Panaitios, 528
Pascal, 52, 173, 181, 188, 195, 203, 413
Pelagius, 122, 145, 149, 269, 270, 533
Perikles, 69
Pestalozzi, 286
Pfister, O., 254
Pfleiderer, 90
Philo, 111
Picard, 195
Piper, 341
Plato, 32, 49, 57, 63, 101, 102, 170, 175, 192, 196, 197, 215, 220, 221, 223, 225, 238, 256, 258, 263, 267, 278, 280, 292, 293, 320, 340, 344, 356, 375, 417, 434, 448, 449, 453, 455, 456, 459, 466, 476, 477, 496, 526, 527, 528, 530
Plinius, 174
Plotin, 238, 257, 369, 449, 526, 531
Posidonius, 320, 340, 526, 527, 531
Prächter (Überweg), 525
Rad, von, 490
Reinhardt, 340, 525
Reisner, 186
Reitzenstein, 525
Rheinfelder, 219
Ribot, 232
Rickert, 235, 445
Ritschl, 125, 126, 512
Rocholl, 427
Rohde, 34, 192, 193, 434, 453, 454, 525
Rothe, 90, 450
Rougemont, de, 427
Rousseau, 37, 365
Rubens, 277
Rüfner, 374
Sannwald, 103, 127, 128, 218
Scheler, 47, 53, 95, 182, 235, 285
Schelling, 128, 152, 185, 186, 235, 256, 340, 383
Schiller, 221, 267, 283, 337
Schlatter, 121, 222, 385, 404, 406, 465, 498
Schleiermacher, 90, 125, 256, 392, 393
Schlier, 76, 511
Schlink, 68, 499, 510, 513, 515
Schmidt, H., 262
Schmidt, H. W., 417
Schmidt, Wilhelm P., 179
Schneckenburger, 80
Schneidewin, 525
Scholz, 429, 441
Schopenhauer, 152, 296, 350
Schott, 151, 170, 250, 480
Schrenk, G., 426, 429
Schröter, 63
Schubert, 359
Schumann, 116, 521
Schwarz, 103
Schweizer, Alex., 80
Seeberg, 66, 169

- Seifert, 310
 Semon, 359
 Seneca, 526, 527, 529
 Shakespeare (Richard III.), 300, 301, 303, 304, 305, 311
 Siebeck, 213
 Sokrates, 183, 350
 Spencer, 185
 Spengler, 38, 180
 Spitteler, 255
 Spoerri, Th., 30
 Stange, 157, 457, 459
 Steinthal, 47
 Stomps, 164, 451
 Strauß, D. F., 171, 423
 Stratton, 52
 Strindberg, 350
 Strucker, 492

 Tacitus, 390
 Temple, 103, 370
 Tertullian, 95, 213, 282
 Thales, 414
 Theophilus, 87
 Theophrast, 330
 Thielicke, 20, 139, 429
 Thomas v. Aquino, 61, 322, 405
 Thorndike, 213
 Thukydidēs, 390

 Thurneysen, 163, 379, 501
 Tilemann, 65
 Tillich, 308
 Titius, 327, 370, 372, 376, 388, 410
 Troeltsch, 37, 63, 90, 426, 427, 437, 442
 Tschulok, 387

 Vaihinger, 257
 Vilmar, 497
 Vischer, W., 411
 Voßberg, 169

 Warneck, 329
 Watson, 213
 Weber, Max, 37
 Weininger, 350
 Wertheimer, 214
 Williams, 121, 122
 Windelband, 410, 436, 437
 Witte, 180
 Wolff, 501, 503, 504

 Zarathustra, 191, 192, 436
 Zeller, 170, 171, 314, 378, 405, 434, 455, 525
 Zickendraht, 254
 Zöckler, 385
 Zwingli, 171, 241, 377, 396

