

Auf der Suche nach dem Menschen

Angesichts der Tatsache, daß einerseits der größte Teil der Menschheit unter menschenunwürdigen Bedingungen lebt und daß andererseits eine tiefgreifende Veränderung der Welt mittels Technik und Wissenschaft möglich und somit zu einer verpflichtenden Aufgabe geworden ist, darf man der Behauptung von Karl Marx zustimmen, daß es nicht genüge, die Welt zu interpretieren, sondern daß sie verändert werden müsse.

Radikaler Einsatz für den Aufbau einer menschenwürdigeren Welt – so lautet die Forderung, die heute von allen Seiten her an Politiker und Parteien, an Forscher und Gelehrte, auch an die Theologen, an die Wissenschaftler überhaupt, gerichtet wird. Dabei stellt sich nun die Frage, ob der Ruf nach einer menschenwürdigeren Welt voraussetzt, daß man sich darüber im klaren ist, was der Begriff *menschenwürdig* eigentlich meint; mit andern Worten: daß man schon sicher weiß, was der Mensch eigentlich ist und welche Bestimmung ihn trifft. Es wäre daher zu untersuchen, ob Entscheidungen in Freiheit (also spezifisch menschliche Akte) nicht sehr oft im nachhinein rationalisiert werden, so daß menschliches Selbstverständnis eher einer Interpretation bereits getroffener Entscheidungen gleichkommt und nicht diesen Entscheidungen vorausgeht und sie bestimmt. Außerdem müßte man überlegen, ob zielgerichtetes menschliches Handeln das Wissen um die eigene Bestimmung notwendigerweise voraussetzt. Ferner: Wenn überhaupt menschliches Selbstverständnis dem konkreten Handeln vorausgehen sollte, welchen Grad an Selbstbewußtsein müßte dann ein Mensch erreicht haben, damit er in freier Verantwortung Entscheidungen für seine Zukunft treffen kann? Es könnte ja auch sein, daß der Mensch erst als Handelnder zu einem Selbstverständnis findet.

Faktisch trifft es in sehr vielen Fällen nicht zu, daß menschliches Tun von einem *positiven* Entwurf vom Menschen bestimmt wird. Notwendigerweise geht Planung zielgerichtetem Tun und damit der Erfahrung voraus, aber andererseits vermag die Reflexion diese Erfahrung nie ganz einzuholen; sie fällt auch nie kongruent mit ihr zusammen. Positive Entwürfe vom Menschen, auch und gerade jene, die sich als endgültig geben, sind die Frucht eines Vorverständnisses. Wenn schon, dann dürften sie nur unter dem ausdrücklichen Verweis auf ihre Überholbarkeit als Kriterium dienen.

Geheimnis Mensch betitelt der Tübinger Dogmatiker W. Kasper eine Kleinschrift, die er so einleitet: „Nie zuvor in der Geschichte hat der Mensch so viel über sich selbst gewußt. Nie zuvor hat ihn das Ausmaß an Information über sich selbst so verunsichert.“¹

¹ W. Kasper, *Geheimnis Mensch* (Mainz 1973) 3.

Das „Humanum“ – verbindendes Element anthropologischer Entwürfe

Information über den Menschen schließt noch kein Urteil ein. Auch eine umfangreiche Kenntnis von Daten (z. B. der menschlichen Psyche oder menschlichen Verhaltens) vermag nicht alles zu sagen über die letzte Bestimmung des Menschen²; sie vermag aber die Richtung aufzuzeigen, in welcher stets neu sich erhebende Fragen gestellt werden müssen. Weil zum Menschsein wesentlich eine Bestimmung gehört, gibt es eine ganze Reihe von pluralen Entwürfen vom Menschen, je nachdem, wie dessen Funktion innerhalb des Weltganzen beurteilt wird. Solche Entwürfe reichen von der Definition als „animal rationale“ (die erkennt, daß die Geistigkeit des Menschen leibhaftig verfaßt und umgekehrt sein Geist leibbestimmt ist) bis zur Umschreibung als „noch nicht festgestelltes Tier“ (Nietzsche). Akzentuierungen wie „homo viator“ (G. Marcel), „homo faber“ (eine Definition, die Max Frisch in seinem gleichnamigen Roman eindrücklich illustriert hat) oder „auf sich selbst verwiesene Freiheit“ (J. P. Sartre) sagen im Grund nichts anderes aus, als daß der Mensch sich selbst fortwährend als Frage erfährt und nach immer neuen, der jeweiligen Existenz Erfahrung entsprechenden Antworten sucht. K. Rahner drückt das in der paradoxen Formel aus, der Mensch sei „die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit“.

Es fällt auf, daß allen Entwürfen vom Menschen (auch jenen, in welchen kein Raum mehr bleibt für Gott oder die die Verwiesenheit auf einen Gott als unmenschlich qualifizieren) eines gemeinsam ist: die Suche nach dem authentisch Humanen. Der Kampf gegen Ungerechtigkeit, gegen Elend, Hunger, Not und Unterdrückung, gegen jede Form

² Vgl. in diesem Zusammenhang eine Stelle aus F. Dürrenmatts Roman „Der Verdacht“ (Hamburg 1961, 139). Ein ehemaliger KZ-Arzt legt sein Kredo ab: „Der Mensch, was ist der Mensch? Ich schäme mich nicht, ein Kredo zu haben. Wie die Christen an drei Dinge glauben, die doch nur ein Ding sind, an die Dreieinigkeit, so glaube ich an zwei Dinge, die doch ein und dasselbe sind, daß etwas ist und daß ich bin. Ich glaube an die Materie, die gleichzeitig Kraft und Masse ist, ein unvorstellbares All und eine Kugel, die man umschreiten kann, abtasten wie einen Kinderball, auf der wir leben und durch die abenteuerliche Leere des Raumes fahren; ich glaube an eine Materie (wie schäbig und leer ist es dagegen zu sagen: ‚Ich glaube an einen Gott‘), die greifbar als Tier, als Pflanze oder als Kohle, ungreifbar, kaum berechenbar als Atom ist; die keinen Gott braucht, oder was man auch immer hinzuerfindet, deren einziges unbegreifliches Mysterium ihr Sein ist. Und ich glaube, daß ich bin, als ein Teil dieser Materie, Atom, Kraft, Masse, Molekül, und daß mir meine Existenz das Recht gibt, zu tun, was ich will. Ich bin als Teil nur ein Augenblick, nur Zufall, wie das Leben in dieser ungeheuren Welt nur eine ihrer unermesslichen Möglichkeiten ist, ebenso Zufall wie ich – die Erde ist etwas näher bei der Sonne, und es wäre kein Leben –, und mein Sinn besteht darin, nur Augenblick zu sein . . . Es ist lächerlich, dem Menschen Dauer zu geben, denn es wird immer nur die Illusion einer Dauer sein, Systeme an Macht zu erfinden, um einige Jahre an der Spitze irgendeines Staates oder irgendeiner Kirche zu vegetieren. Es ist unsinnig, in einer Welt, die ihrer Struktur nach eine Lotterie ist, nach dem Wohl des Menschen zu trachten . . . Es ist Unsinn, an die Materie zu glauben und zugleich an einen Humanismus, man kann nur an die Materie glauben und an das Ich.“ – Wenn aber nur das Verifizierbare zählt, bleibt ja gerade der Einwand bestehen, daß die Sinnfrage nicht gelöst wird, indem man sie unterdrückt; vgl. L. Wittgenstein, Tractatus, Nr. 6.52: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“

von Unmenschlichkeit oder, in marxistischer Terminologie, gegen jede Form von Entfremdung, ist das einzige, und zwar *negative* Element, welches die verschiedenen Entwürfe untereinander verbindet. In ihrer positiven Darlegung sind sie alle fragmentarisch und fallen daher in Pluralismus auseinander.

Dem dem christlichen Glauben entstammenden Hinweis, daß Gott die letzte Bestimmung des Menschen sei, stehen nicht nur Ungläubige etwas hilflos gegenüber, sondern auch die Theologen. Diese letzteren verweisen zunächst einmal darauf, daß Gott nicht erst da eingesetzt werden kann, wo der Mensch selbst nicht mehr weiterkommt in der Beantwortung seiner Lebensfrage (das käme einer Funktionalisierung Gottes gleich). Außerdem unterstreichen sie zu Recht, wie gerade die Schrift mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen betont, daß eine Korrelation besteht zwischen Aussagen über Gott und solchen über den Menschen; dahingehend wäre auch Bultmanns berühmter Satz zu interpretieren, der besagt, Theologie müsse „indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden“³. Korrelation zwischen Sätzen über Gott und solchen über den Menschen, das bedeutet für unsere Fragestellung: Wie wir aufgrund jener Aussagen, die Gott in seinem Wesen betreffen, nur eine „negative Theologie“ erarbeiten können, so stellen wir heute in bezug auf den Menschen eine Verunsicherung fest, die notwendigerweise in eine „negative Anthropologie“ mündet.

Nach dem „Bild Gottes“ erschaffen

In seinem Entwurf vom Menschen geht das Christentum von der berechtigten Annahme aus, daß nach „fast einmütiger Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“⁴. In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Frage „Was ist der Mensch?“ mit dem Hinweis beantwortet, daß der Mensch „nach dem Bild Gottes“ geschaffen sei, wobei aber die Konstitution selbst auf eine Vertiefung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit verzichtet⁵. Damit ist natürlich keine Antwort im Sinn eines positiven Ent-

³ R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: Glauben und Verstehen, I (Tübingen 1958) 117.

⁴ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, 12.

⁵ Ebd. Wohl wird in Nr. 14 Wichtiges herausgestellt über den „Wesensgrund des Menschen“: „Der Mensch irrt aber nicht, wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als Teil der Natur oder als anonymes Element in der menschlichen Gesellschaft betrachtet, denn in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge. In diese Tiefe geht er zurück, wenn er in ein Herz einkehrt, wo Gott ihn erwartet, der die Herzen durchforscht, und wo er selbst unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick entscheidet. Wenn er daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, die sich von bloß physischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen herleitet, sondern erreicht er im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit.“

wurfs vom Menschen gegeben (sie kann, wie wir im folgenden sehen werden, in dieser Art auch gar nicht gegeben werden).

Wie jede andere theologische Aussage verlangt auch jene, die den Menschen als Bild Gottes bezeichnet, nach einer Deutung.

Solange es darum geht zu klären, was das Alte Testament mit dem Begriff „Bild“ meint, kann eine philologisch-vergleichende Analyse des Satzes aus dem ersten Kapitel der Genesis mit andern Textstellen und mit verwandten semitischen Sprachen weiterhelfen. Das von der Schrift verwendete hebräische „šelem“ (griechisch: eikon), welches meist mit „Bild“ wiedergegeben wird, hat eigentlich die Bedeutung von „Plastik“, „Statue“, „plastische Nachahmung“, „Flachbild“, „Gottesbild“⁶. Der Begriff „demut“ (griechisch: omoiosis), der in Gen 1,26 auf „šelem“ folgt, wäre mit „Abbild“, „Nachbildung“, „Kopie“, auch mit „Gestalt“ oder „Aussehen“ zu übersetzen. Vergleichsweise könnte man etwa Gen 5,3 heranziehen, wo Set ein „Abbild“ seines Vaters Adam genannt wird. In gleicher Weise bezeichnet das Alte Testament den Menschen als Abbild Gottes. Damit aber ist noch keineswegs geklärt, was der Satz, der Mensch sei ein Abbild Gottes, eigentlich meint. Denn diese Affirmation beinhaltet eine Unbekannte, über welche eine positive Aussage im eigentlichen Sinn nicht gemacht werden kann: Gott. Insofern wir uns über Gott als das absolute, undurchdringliche Mysterium stets nur in Bildern und Vergleichen eine Vorstellung machen können (wobei wir uns zudem immer bewußt bleiben müssen, daß es sich um Bilder und Vergleiche handelt), vermögen wir keine positive Umschreibung für das zu finden, was mir meinen, wenn wir „Gott“ sagen. Und wenn (wie wir schon bemerkt haben) Aussagen über Gott und den Menschen korrelativ sind, dann bleibt der Mensch gerade deshalb ein Geheimnis, weil Gott ein Mysterium ist.

Ein theologischer Entwurf vom Menschen, der die biblische Aussage von dessen Gottesebenbildlichkeit durchleuchtet, wird demzufolge nie endgültig, in sich abgeschlossen sein können. Daß eine Deutung die andere ablöst, bedeutet natürlich nicht, daß nichts Verbindliches ausgesagt werden könnte – das besagt bloß, daß die theologische Reflexion im Licht der Schrift ein stets sich wandelndes Menschenverständnis kritisch überdenkt. Ein Beispiel mag das etwas verdeutlichen: Obwohl die Schrift den Menschen als Höhepunkt der geschaffenen Welt versteht, konnten die Verfasser des Schöpfungsberichts infolge des ihnen vorgegebenen Weltbilds den Menschen nicht als Zentrum dieser Schöpfung betrachten. Diese Wende (d. h. daß der Mensch nicht bloß Höhepunkt, Abschluß, sondern auch Mittelpunkt der Schöpfung ist) wurde erst mit Galilei, Darwin und Freud möglich.

⁶ Vgl. W. Herrmann, Die Gottessöhne, in: Zschr. für Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960) 242.

Theologische Vertiefung der alttestamentlichen Lehre vom Menschen

Wenn die Schrift den Menschen als „Bild Gottes“ darstellt (Gen 1, 26 f.; 5, 1.3; 9, 6; Weish 2, 23; Sir 17, 3; Ps 8), dann will diese Behauptung der alttestamentlichen Verfasser in erster Linie nicht eine Antwort sein auf die (heutige) Problematik „Was ist der Mensch?“, sondern auf die (damalige) Frage: „Warum ist Israel das auserwählte Volk; wie kam es zu seiner Berufung?“ Wenn der Mensch nach dem „Bild Gottes“, „Gott ähnlich“ (Gen 1, 26) erschaffen wurde, dann unterstreicht diese Aussage lediglich die Tatsache, daß der Mensch in einer ganz besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer steht; sie enthält ferner einen Vorwurf für jene Völker, welche diese Beziehung, im Gegensatz zum auserwählten Volk, abgebrochen haben. (Eine Erklärung für diesen Sachverhalt versucht Gen 9, 18–27.)

Begreiflicherweise gibt sich nun der Theologe mit dieser höchst allgemeinen Aussage der Schrift nicht zufrieden; er möchte ja gerade wissen, worin denn diese besondere Beziehung des Menschen zu Gott besteht.

Die patristischen Erklärungsversuche sind vor allem vor dem Hintergrund der geistigen Strömungen des Alten Orients und der hellenistischen Antike zu beurteilen. Während bei Platon die sichtbare Welt (und damit auch der Mensch) ein Abbild der unsichtbaren Ideen darstellt, greift Plotin den Gedanken von Urbild und Abbild im Sinn einer Emanation auf. Nach ihm allerdings ist die Seele allein als Abbild der Gottheit zu verstehen; sie ist herabgesunken aus dem Bereich des Intelligiblen und kehrt schließlich zum ursprünglichen Zustand der Vereinigung mit Gott zurück. Eine ähnliche Auffassung vertritt die spätjüdische Philosophie, vorab Philon von Alexandrien, welcher lehrt, daß das wahre Wesen des Menschen die Geistseele als Träger der Gottebenbildlichkeit sei. Die jüdisch-rabbinische Theologie selbst befaßt sich eigenartigerweise kaum mit dieser Frage; für sie erfüllt sich die Bestimmung des Menschen in einem Leben nach dem Gesetz.

Fast alle griechischen und die Mehrzahl der lateinischen Väter, besonders Klemens und Origines, sehen die Gottebenbildlichkeit in der menschlichen Geistseele, welche sich in der Fähigkeit des Erkennens des Urbilds manifestiert. Als erster Vertreter der frühchristlichen Theologie verweist Tertullian auf das „*liberum arbitrium*“, den freien Willen des Menschen als „Bild und Gleichnis Gottes“.

Gregor von Nyssa und vor allem Augustinus bauen ihre Lehre von der göttlichen Trinität auf der Imago-Spekulation auf. Während bei Tertullian das Urbild der menschengewordene Logos ist (Adam wurde im Hinblick auf den kommenden Christus erschaffen), nennt Augustinus als Urbild die Trinität, deren Abbild der menschliche Geist in der Einheit seines Wesens und in der Dreiheit seiner Seelenkräfte ist: „*memoria – intelligentia – voluntas*“ oder „*mens – notitia – amor*“⁷. Die augustinische Deutung beherrscht fast die ganze mittelalterliche Theologie. Thomas von Aquin sieht die Gott-

⁷ De Trin., 10, 11; 9, 4 (PL 42, 982–984; 963–965).

ebenbildlichkeit vornehmlich in der Geistigkeit des Menschen. Im Prolog zum zweiten Teil der „Summa“ erklärt er ausdrücklich, daß mit Ebenbild „das Verstandhafte, Wahl-freie, Selbstmächtige“ gemeint sei⁸. Die katholische Dogmatik hat diese Ansicht weitgehend übernommen.

Erst H. Gunkel glaubte, die Ebenbildlichkeit auf die Körperlichkeit beziehen zu müssen⁹. Wogegen aber einzuwenden ist, daß die Ebenbildlichkeit den ganzen Menschen als Abbild Gottes begreift, und die Körperlichkeit daher nicht isoliert genommen werden darf. Aus dieser Sicht und auch angesichts der Verhaltensforschung scheint L. Koehlers Versuch, die Gottebenbildlichkeit in „der aufrechten Gestalt des Menschen“ zu begründen, nicht weniger fragwürdig¹⁰. Auch die Interpretation von H. Groß, daß nämlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen „wesentlich in seiner Teilhabe am Herrentum Gottes“ (über die untermenschliche Kreatur, d. h. das Tierreich) bestehe¹¹, scheint diskutabel, wenn man bedenkt, daß die Aufforderung Gottes an den Menschen, über die Welt zu herrschen, doch erst eine Folge der Gottebenbildlichkeit ist. Von zahlreichen anderen Deutungen sei noch jene von K. Barth erwähnt, der darauf hinweist, daß der Schöpfungsbericht besonderes Gewicht legt auf die Feststellung, daß der Mensch als Mann und Frau Ebenbild Gottes ist. Das führt Barth dann zu der Behauptung, die Ebenbildlichkeit verwirkliche sich im Menschen als Gegenüber von Mann und Frau, sie bestehe darin, daß „Gott ihn (den Menschen) als Mann und Frau geschaffen hat“¹². Inneralttestamentlich gesehen scheint es aber doch eher, daß der Mensch als solcher Träger des göttlichen Ebenbilds ist – dafür spricht wenigstens die Tatsache, daß weder Psalm 8 noch Weish 2, 23 oder Sir 17, 3 eine Interpretation im Sinn K. Barths erlauben.

Gottebenbildlichkeit als Geschichtlichkeit

Auf eine Deutung, welche in manchem dem Selbstverständnis des heutigen Menschen gerecht wird, soll hier ausführlicher eingegangen werden: G. D. Kaufman versteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Geschichtlichkeit. Diese Interpretation berücksichtigt in besonderer Weise die Tatsache, daß der Mensch nicht nur geschichtsbestimmt, sondern auch geschichtsbestimmend ist: „Der Mensch erschafft Geschichte und die Geschichte erschafft den Menschen: dies ist seine Geschichtlichkeit.“¹³ Inwiefern aber kann man behaupten, die Geschichtlichkeit spiegle Gott wider? Auf welche Weise kommt in ihr das wahre Bild Gottes zum Ausdruck?

⁸ Dies in Anlehnung an Johannes Damascenus, *Fidei orthod.* lib. II, cap. 112.

⁹ H. Gunkel, *Genesis* (Göttingen 1917) 112.

¹⁰ L. Koehler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre*, *Genesis* 1, 26, in: *Theol. Zschr.* 4 (1948) 19 f.

¹¹ H. Groß, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: *Lex tua veritas* (H. Junker Festschrift, Trier 1961) 98.

¹² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (Die Lehre von der Schöpfung) III/1 (Zürich 1957) 208.

¹³ G. D. Kaufman, *Imago Dei als Geschichtlichkeit des Menschen*, in: *Der Mensch als Bild Gottes*, hrsg. v. L. Scheffzyk (Darmstadt 1969) 466–490; 477.

Insofern der Mensch biologisch wie geistig ein Produkt seiner Vorfahren ist, kann man den Satz aufstellen: „Der Mensch erschafft seine Nachkommen“ (Kaufman, 482). Der Mensch ist aber ebenso auch ein Produkt seiner Umwelt, seiner Zeitgenossen. Wenn man sich mit H. Taine die Frage stellen darf: Wieweit ist meine Existenz von meiner Umwelt beeinflusst?, dann ist die Gegenfrage genauso legitim: Wieweit beeinflusse *ich* meine Umwelt? Daher die Behauptung: „Der Mensch erschafft seine Zeitgenossen“ (Kaufman, 483). Wenn ich zudem selbst fähig bin, Entscheidungen zu treffen für die Zukunft, dann ist meine Gegenwart auch ein Ergebnis von Entscheidungen, welche ich in der Vergangenheit getroffen habe. Das führt zum Satz: „Der Mensch erschafft sich selber“ (ebd.).

Diese drei Möglichkeiten (der Mensch erschafft seine Nachkommen, seine Zeitgenossen, sich selber) rechtfertigen die Behauptung, daß der Mensch ein *geschichtliches Wesen* ist, nicht Gott gleich, sondern „nach seinem Bild“, „ihm ähnlich“ *geschaffen* – denn gerade seine Geschichtlichkeit weiß er ja als von Gott gegeben. Dabei darf natürlich nicht einseitig die Relation zu Gott betont werden, sonst würde die Freiheit der Geschöpfe untergraben. Ebenso wenig darf der Akzent ausschließlich auf das Eigensein des Menschen gelegt werden; das ginge auf Kosten der Wirklichkeit Gottes.

Auf dem Weg zur Verwirklichung

Einige mögliche Einwände gegen die Interpretation der Gottebenbildlichkeit als Geschichtlichkeit des Menschen sollen hier entkräftet werden. Zuerst einmal kann man sich fragen, ob eine solche Deutung dem Wert und der Würde des Menschen auch dann noch gerecht wird, wenn er in seinem Leid, in seiner Krankheit usw. zur „Geschichtslosigkeit“ verurteilt ist, d. h. nicht mehr aktiv am geschichtlichen Prozeß teilnehmen kann. Aber es ist doch so, daß der Mensch als soziales Wesen selbst da, wo er zur „Passivität“ verurteilt ist, Einfluß gewinnt auf das Leben seiner Umwelt – auch wenn das nur in vermindertem Maß oder gar bloß in negativer Form geschieht.

Ein anderer Einwand scheint schon ernster und impliziert dogmatische Fragen. Kann der Mensch in seiner Geschichtlichkeit Gottes Ebenbild sein, da doch in sehr vielen Fällen offensichtlich feststeht, daß die Geschichte des Menschen nicht die Geschichte Gottes ist, da menschliches Verhalten immer wieder differiert von dem, was wir als „Gottes Willen“ bezeichnen? Wird die Geschichte nicht dauernd vom Menschen entstellt und zerstört? Wenn wir behaupten, der Mensch in seiner Geschichtlichkeit sei das Ebenbild Gottes, so heißt das noch keineswegs, daß er immer Gottes Geschichte vorantreibt; es bedeutet vielmehr, daß er seine Geschichtlichkeit (wie bereits bemerkt) als von Gott gegeben weiß. Mit andern Worten: daß er die *Möglichkeit* hat, Gottes Geschichte in seiner menschlichen Geschichte sichtbar zu machen. Diese Möglichkeit findet dann ihre Verwirklichung, wenn die Beziehungen von Mensch zu Mensch der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn gleichkommen, wenn er in Liebe und schöpferischer Kraft

(verstanden als Kraft zum Guten) die Beziehung des Vaters zum Sohn vergegenwärtigt. Von hier aus erst wird deutlich, daß und warum Christus der vollkommene Mensch ist: weil er den Willen des Vaters bis ins letzte erfüllt und so das durch die Sünde verdunkelte Ebenbild wiederherstellt.

Christus als vollkommenes Ebenbild Gottes: das ist übrigens eine der zentralen Aussagen paulinischer Theologie¹⁴. Wenn der Begriff der Gottebenbildlichkeit im Alten Testament auch völlig unbestimmt bleibt, so wird er im Neuen Testament, vorab bei Paulus, dahingehend geklärt, daß die Gottebenbildlichkeitslehre auf Christus als den endgültigen Adam übertragen wird. Die Tatsache, daß Paulus das Thema von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in den größeren Zusammenhang von Sündenfall und Erlösung hineinstellt, hatte zur Folge, daß die Schultheologie eine Unterscheidung machte zwischen natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit, indem sie „imago“ auf die „natürlichen“ Fähigkeiten des Menschen (z. B. auf seine Vernunft) und „similitudo“ auf seine „übernatürlichen“ Fähigkeiten (das Verhältnis zu Gott) bezog, ein Dualismus, der gerade durch die Interpretation der Ebenbildlichkeit als Geschichtlichkeit überbrückt zu werden vermag, da diese Deutung ja auch der Tatsache gerecht wird, daß die Geistigkeit des Menschen leibbezogen und sein Leib geistbestimmt ist.

Ein letzter Einwand könnte vorgebracht werden: Ob nämlich die Behauptung, der Mensch in seiner Geschichtlichkeit sei Gottes Ebenbild, und dieses Ebenbild sei in Christus sichtbar geworden, nicht doch einen positiven Entwurf vom Menschen voraussetze oder zumindest impliziere. Bei der Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir von der Offenbarungstatsache ausgehen, daß der Mensch als ein Wesen geschaffen wurde, dessen Bestimmung in Gott liegt. Durch sein eigenes Tun hat er sich verändert, ist zu einem von Gott entfremdeten Wesen geworden. Dabei aber bleibt es nicht. Im Lauf der Geschichte handelt Gott von neuem; der Mensch soll nicht in dem Zustand bleiben, in welchen er sich versetzt hat; er soll von Gott her umgeformt werden – durch das Christusereignis. Diese Umwandlung aber läßt nur erahnen, was am Horizont der Vollendung sein wird, wenn der Mensch zu seiner vollen Verwirklichung gelangt (vgl. Röm 8, 18 ff.; 1 Joh 3, 2). Insofern diese letzte Erfüllung uns verheißen ist, dürfen wir auf sie hoffen, und das bedeutet, daß sie nicht auf eine mechanistische Art und Weise, von sich selbst her, eintreten wird, sondern daß sie, erstrebt und gefährdet, als Ziel auf die Zukunft hin offenbleibt. Und gerade das ist es, was ich mit dem Begriff des negativen Entwurfs bezeichnen möchte.

¹⁴ Vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15 f.; Hebr 1,3.

Negative Anthropologie unter dem Anspruch Christi

„Sowohl was der Mensch ist, wie was Gott ist, wissen wir endgültig erst durch Jesus Christus“, sagt W. Kasper in einer seiner theologischen Meditationen¹⁵. Aber dies ist eine *Glaubensgewißheit*, und außerdem entzieht sich doch gerade das, was wir wirklich wissen, sowohl in bezug auf Gott, wie auch im Hinblick auf den Menschen, dem Zugriff unserer Vernunft. Die Erkenntnis, daß das Geheimnis Mensch letztlich an das Geheimnis Gottes rührt, insofern der Mensch „die arme Verwiesenheit auf das Geheimnis in Fülle“ ist (K. Rahner), impliziert den Glauben an diesen Gott. Überflüssig zu betonen, daß eine solche Verwiesenheit in ihrer Fülle nur da gegeben ist, wo sie wirklich die *ganze* menschliche Existenz umfaßt und trägt, und nicht erst da in Erscheinung tritt, wo sie als notwendig erfahren wird, nämlich da, wo menschliche Ohnmacht offen zutage tritt (also etwa angesichts mancher Formen des Übels, bei unheilbarer Krankheit, anläßlich von Naturkatastrophen usw.).

Wenn wir aber sagen, menschliche Bestimmung sei in Christus sichtbar geworden, dann ist diese Behauptung begründet, insofern und wenn jener Entwurf, den der Mensch mit all seinen Zukunftserwartungen und seiner Hoffnung auf Heil von sich selbst verfaßt, in Christus zur Ausführung gekommen ist. Es würde weit über den Rahmen dieser Überlegungen hinausführen, diesen Nachweis zu erbringen; es ist dies eine der Hauptaufgaben anthropologischer Christologie. Nur soviel sei hierzu bemerkt: Zugleich mit der Verkündigung des Gottesreichs durch Christus ist dieses Reich in Christus selbst sichtbar geworden. Jene, die mit diesem „Reich Gottes“ nichts anzufangen wissen, indem sie betonen, das Heil des Menschen als dessen Bestimmung sei nicht erst eine jenseitige Angelegenheit, müßten sich erst einmal ernsthaft mit der Frage auseinandersetzen, was denn eigentlich der letzten Erwartung des Menschen mehr entspreche: nach dem Kampf für eine bessere Zukunft auf dem Friedhof der Geschichte zu liegen, oder in der Auferstehung die volle, persönliche Erfüllung der eigenen Existenz zu finden. Zudem müßten sie sich belehren lassen, daß eine schriftgerechte Anthropologie schon gar nicht behauptet, die Erlösung und Menschwerdung des Menschen beginne erst im „neuen Leben“, nach dem Tod.

Kehren wir zu unserer Fragestellung zurück, wie wir sie eingangs umrissen haben: Wie eine menschliche Welt, eine Welt ohne Entrechtete und Notleidende (altertümlich: ohne Mühselige und Beladene) aussehen wird, das vermag auch die Schrift nicht positiv auszudrücken. Das Alte Testament behilft sich dabei mit Bildern, etwa mit jenem von den Schwertern, die zu Pflugscharen umgeschmiedet werden (Jes 2,4) oder mit jenem vom Wolf, der beim Lamm verweilt (Jes 11,6), während das Neue Testament bloß die negative Umschreibung jenes menschenwürdigen Zustands kennt, den es unter dem Begriff des „Reichs“ zusammenfaßt, in welchem „Gott alle Tränen abwischen wird. Es wird keinen Tod mehr geben und keine Traurigkeit, keine Klage und keine Quälerei

¹⁵ W. Kasper, Jesus und der Glaube, in: W. Kasper – J. Moltmann, Jesus ja – Kirche nein? (Zürich 1973) 28.

mehr. Was einmal war, ist für immer vorbei“ (Offb 21,4; vgl. 2 Petr 3,13 und Jes 65,22; 66,22).

Radikaler Einsatz für eine menschenwürdigere Welt geschieht also, ohne daß man sich auf ein sicheres positives Wissen um das Wesen des spezifisch Humanen berufen könnte. Das gilt auch für den Christen – denn sein Wissen gründet ja auf die *Glaubens*-gewißheit, die er in die Tat umsetzen soll; er muß, wie die Schrift sagt, die „Wahrheit tun“. Was Marx für die Philosophie fordert, nämlich ihre Aufhebung durch die Praxis¹⁶, das gilt analog für den christlichen Glauben. Der Glaube wird insofern „aufgehoben“, als er gelebt wird; das Dogma wird „wahr“, wo es im praktischen Glaubens-vollzug Gestalt annimmt.

Die Erkenntnis, daß alles auf Erden auf den Menschen als Mittel- und Höhepunkt zugeordnet ist, verbindet den Christen mit zahlreichen andern Auffassungen vom Menschen; seine Aussage unterscheidet sich aber darin von ihnen, daß er weiß, daß sein Entwurf immer nur negativ ausgedrückt werden kann, und das rechtfertigt seine kritische Haltung angesichts jeder sich als endgültig gebenden positiven Theorie vom Menschen. Von hier aus stellen sich einige Bedenken ein gegen das Weltbild von Teilhard de Chardin, von dem man manchmal den Eindruck hat, es zielt auf einen Endzustand hin, der fast notwendigerweise, ohne das schöpferische Zutun des Menschen eintreffe. Analoge Einwände ließen sich gegen das Geschichts- und Menschenverständnis des orthodoxen Marxismus erheben. Der Christ hingegen weiß, daß die Zukunft durch die Gegenwart ernsthaft in Frage gestellt wird, und da er dauernd unter dem Kontrast von Ideal und Wirklichkeit leidet und die Kluft zwischen erfahrener Gegenwart und verheißener Zukunft als bleibende Spannung erfährt, bleibt sein Glaube immer geprüfter Glaube.

Vermenschlichung der Welt: damit meinen wir den immer neuen Versuch, die sich in der Wirklichkeit der Existenz anbietenden und durch die Erfahrung und Reflexion erfaßten negativen Faktoren menschlicher Seinsentwürfe zu überwinden. Positiven Entwürfen vom Menschen, die sich als letztes Wort geben und die letztlich nichts anderes sind als Stützen extrem individualistischer oder totalitär-absolutistischer Strukturen, welche gegen die Freiheit des Menschen und damit gegen seine Würde gerichtet sind, hält der Christ nicht seinerseits einen positiven, in seiner Entwicklung abgeschlossenen Entwurf entgegen.

Worauf, aber beruft er sich denn, wenn er seine kritische Stimme im Chor jener zu Gehör bringt, die auf der Suche sind nach der menschlichen Würde?

¹⁶ Vgl. J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied 1967) 279: „Wenn die Philosophie selber zu dieser Welt gehört, wenn sie als Ausdruck und als Ergänzung der kritisierten Wirklichkeit dieser noch verhaftet bleibt, dann muß eine radikale Kritik darauf bestehen, mit den Mängeln der kritischen Welt zugleich die Wurzeln der Kritik selber zu kritisieren. Wenn die Philosophie noch mit dem, was sie kritisiert, geschlagen ist, wird sie die Mängel der Welt als die Mängel ihres eigenen Wesens reflektieren und ihr kritisches Selbstbewußtsein daran gewinnen müssen: daß sie ihr Geschäft nur in dem Maß erfolgreich betreibt, in dem sie als ‚kritisch-praktische Tätigkeit‘ mit der Praxis verschmilzt.“

Der Christ kennt die Vorläufigkeit jeden menschlichen Tuns. Aber er weiß auch, daß im Anspruch Christi, ganz Gott und ganz Mensch zu sein, diese Spannung aufgehoben ist. Dieser Anspruch ist Heilsverheißung und insofern Kritik an allem, was im Widerspruch zu dieser Verheißung steht, Kritik auch an allem, was verhindert, daß diese Verheißung Wirklichkeit werden kann. Der Christ behauptet nicht, den unermeßlichen Gott zu „verstehen“, er behauptet nicht, *die* Liebe und *die* Gerechtigkeit zu kennen, er darf ja nicht einmal den Anspruch erheben, *die* Wahrheit vollumfänglich zu besitzen. Aber er spürt, wenn das von Christus verkündete und in ihm sichtbar gewordene Ideal der Menschlichkeit verraten wird, wenn Liebe verletzt und Gerechtigkeit in ihr Gegenteil verkehrt, wenn Wahrheit mit Füßen getreten wird. Und weil das auch in einer technisch vollkommenen Gesellschaft geschieht, wagt er die Behauptung, daß eine „hominisierte Welt“ nicht auch schon eine „humane Welt“ ist (J. B. Metz), daß perfekte Technik und Wissenschaft allein den Menschen nicht besser machen, wenn dieser nicht zuerst das Unheil zu überwinden sucht, das in ihm selbst liegt. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß viel Unheil und Unmenschlichkeit aus den Strukturen selbst entsteht. Gerade das meint Brecht, wenn er von der „Unsicherheit menschlicher Verhältnisse“ redet:

„Natürlich hab ich leider recht
Die Welt ist arm, der Mensch ist schlecht.
Wer wollt auf Erden nicht ein Paradies?
Doch die Verhältnisse, gestatten sie's?
Nein, sie gestatten's eben nicht.“¹⁷

Daß der Mensch wirklich im Brechtschen Sinn „schlecht“ sei, das allerdings wird ein Christ (trotz Erbsündenlehre), und nicht nur er, in Zweifel ziehen dürfen; er wird Brecht aber darin zustimmen müssen, daß ein Minimum an humanen Strukturen für die „Menschwerdung“ des Menschen eine unerläßliche Bedingung darstellt.

Der Anspruch Christi, verstanden als Verheißung und als Kritik, rechtfertigt menschliche Hoffnung. Wenn der Christ auch keinen positiven Entwurf vom Menschen vorzulegen hat, so besagt das keineswegs, daß seine Hoffnung im ungewissen versandet. Seine Hoffnung erhält ihre Rechtfertigung aus der Person und den Verheißungen Christi, welche christliche Zukunftserwartungen nicht zu einer leeren, inhaltslosen Offenheit auf ein fernes Eschaton hin, sondern zu einem realen Ziel machen, das in der bleibenden Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und dem „noch nicht“ angesiedelt ist. Konkret heißt das: positive Mitarbeit am Aufbau der Welt zu ihrer Vermenschlichung, unter Einsatz aller technischen und wissenschaftlichen Mittel *und* gleichzeitiges Sich-Offenhalten auf jene absolute Zukunft hin, die in Christus sichtbar geworden ist und die wir meinen, wenn wir „Gott“ sagen.

¹⁷ B. Brecht, Die Dreigroschenoper (Frankfurt ⁵1970) 43.