

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 15 (1937)

Artikel: Theologische Anthropologie als Unterscheidungslehre
Autor: Ternus, J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762764>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 08.01.2026

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

Theologische Anthropologie als Unterscheidungslehre.

Von P. Jos. TERNUS, S. J. Valkenburg.

Die Frage nach dem theologischen Charakter der Anthropologie ist in den letzten Jahren Gegenstand einer lebhaften Auseinandersetzung im Kreis der protestantischen Theologen geworden. Ihre schärfste Zuspitzung hat sie seltsamer Weise im engern Kreis der sog. dialektischen Theologie selber gefunden. Sie ist es recht eigentlich gewesen, die unter dem Stichwort « Anknüpfungspunkt zwischen offenbarendem Gott und gläubigem Menschen » den Bruch in der dialektischen Theologengeneration herbeigeführt hat. Karl Barth auf der einen Seite erklärt sich theologisch völlig uninteressiert an einer natürlichen Anthropologie und philosophischen Naturtheologie. Ein wahres rechtschaffenes Gotterkennen und Selbstverstehen des Menschen gibt es für ihn einzig und allein unter dem « Anspruch » Gottes, dessen freies Erschließen und Aufschließen im Akt der Offenbarung, mit und in dem gesprochenen Wort, erst das Hören und Glauben ermöglicht und gibt ¹. Demgegenüber weisen Emil Brunner, Friedrich Gogarten u. a. darauf hin, daß doch auch für den Begegnungsakt von Offenbarung und Glaubensgehorsam immer noch die Frage nach dem Menschen, der unter das Offenbarungswort gerufen wird, gestellt und grundsätzlich geklärt sein will. Es würde ja sonst die Theologie immerzu mit einem unbereinigten Begriffsfeld « Mensch » arbeiten und sich selber die Möglichkeit eigenen Selbstverstehens vorenthalten ².

Von einer natürlichen Theologie und Anthropologie kann aber auch nach den Vertretern dieser gemäßigten Richtung innerhalb der

¹ Vgl. K. Barth, Dogmatik I 1 (München 1932) § 6: Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes. Abs. 2: Das Wort Gottes und die Erfahrung; Abs. 3: Das Wort Gottes und der Glaube. Dasselbe noch einmal in bündig-letzter Form in dem Aufsatz: Das erste Gebot als theologisches Axiom (Zwischen den Zeiten 11 [1933] 308 ff.) und in dem Heft: Nein! Antwort an Emil Brunner (Theologische Existenz heute, 1934).

² Vgl. E. Brunner, Gott und Mensch, Tübingen 1930. Darin namentlich die erste der vier Untersuchungen (über die Götteridee der Philosophen und den Schöpfergott des Glaubens) und die letzte (über Biblische Psychologie). Ferner

neuprotestantisch-dialektischen Richtung nicht die Rede sein. Schon gar nicht im Sinne eines geschlossenen Vernunftsystems. Aber auch nicht einmal im Sinne eines wahren Gotterkennens und rein natürlichen Selbstverstehens des endlichen, geschöpflichen Seins des Menschen. « Geschöpf-sein heißt : Dasein durch und für Gott im Glauben, d. h. im Betroffensein von der Offenbarung »¹. Wer Gott aus der Natur zu erkennen wähnt, vergißt, daß Gottes Verhältnis zur Welt — geschweige denn sein Wesen an sich — in Kategorien des endlichen Denkens gar nicht zu erfassen ist. Wer aber glaubt, ihn als das Absolute in und über der Geschichte begreifen zu sollen, mißversteht Geschichte in ihrer wesentlichen Einmaligkeit, die in zeitindifferenten Formen allgemeingültiger Ideen gar nicht zu begreifen ist. Die Geschichte offenbart zwar Gott, aber immer nur im Wunder der Offenbarung und zwar einer Offenbarung im strengen Sinne, die sich nur im Glauben erschließt und entgegennehmen läßt. Der persönliche Gott der Offenbarung ist der Gott der Liebe, also nicht ein Gott, der wartet, bis man ihn fände, gleichsam als statische oder dynamische Größe oder als wesenden Grund der Dinge oder als Baumeister der Welt. Zu erkennen ist Gott nur, wann und wie er sich erschließt in der freien persönlichen Offenbarung seines Wesens als Liebe. Man erkennt Gott nur, sofern man selbst zuvor von ihm erkannt ist. Nur wer im Glaubensgehorsam antwortet auf den Anruf der Offenbarung (— der selbst nur in der Glaubensgnade zu vernehmen ist —), hat Gott gefunden und tritt damit in das rechte Verhältnis zu Gott. In der Gottbezogenheit gründet aber alles wahre Sein des Menschen. In der Sünde getrennt von Gott, kann der Mensch sein wahres Selbst nicht haben und nicht finden. Es muß ihm in der Vergebung und Rechtfertigung, also im Gnadenwege, geschenkt werden. Glaube an die Offenbarung und Versöhnung in Christus ist der einzig mögliche Weg zum wahren Begreifen des Menschen. Kein Erfahrungswissen und kein spekulatives Begreifen diesseits vom Glauben kann dem Menschen seine zwiespältige Natur, seine Weltangst und Verlorenheit, seine tief innerste Einsamkeit und

vom selben Verfasser die Abhandlung in « Zwischen den Zeiten » 10 (1932), S. 505 ff., über « Die Frage nach dem 'Anknüpfungspunkt' als Problem der Theologie ». Wesentlich die gleiche Auffassung, nur polemisch schärfer gefaßt, in der Rechtfertigungsschrift desselben Verfassers « Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth », Tübingen¹ 1934, ² 1935.

¹ *Dietr. Bonhoeffer*, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXXIV 2), Gütersloh 1931, S. 147 bzw. 331.

sein Sündenbewußtsein verständlich machen. Der Zwiespalt der Selbsterfahrung und die Ohnmacht des spekulativen Begreifens wird durch den Glauben nicht aufgehoben, aber als gestörte ursprüngliche Gottbeziehung, als Bruch und Zerfall der urständig einheitstiftenden Liebe vor das offenbarungsgläubige Bewußtsein gebracht.

Also bei Barth Leugnung einer echten religiösen Naturanlage im Menschen, Leugnung einer allgemein zugänglichen Naturoffenbarung, Leugnung irgendeines positiven Anknüpfungspunktes für das Evangelium. Bei Brunner hingegen wird eine echte religiöse Naturanlage anerkannt, an die sich eine natürliche Offenbarung wendet und die formale Voraussetzung der Ansprechbarkeit und Verantwortlichkeit für die Heilsoffenbarung schafft. Nur kann es nicht zu einer zulänglichen Verwirklichung natürlicher Religion in einem gleichsam für sich geschlossenen Kreis natürlicher Ordnung kommen. Somit erst recht nicht zu einem Vernunftsystem natürlicher Theologie. Wenn der Thomismus ein solches natürliches System der Gottesehre und Religion aufstelle, so richte er aus formalabstrakten Konstruktionen ein scheinwirkliches Gebilde von selbständiger Natur auf, das in seiner angemäßen Selbstherrlichkeit widerchristlich wäre oder wenigstens dem Semipelagianismus und Synergismus Tür und Tor öffne¹.

Nun war es sehr aufschlußreich, zu sehen, wie unlängst Friedrich Karl Schumann in einer theologiegeschichtlichen Untersuchung unter dem Titel «Imago Dei»² von einem bislang überhaupt noch nicht «zur Ruhe gebrachten» theologischen Anliegen gesprochen hat. Er meint das dogmatische Lehrstück von der «imago Dei in homine», das eine merkwürdige Unsicherheit der Behandlung schon bei den Kirchenvätern zu erkennen gebe. In der griechischen Theologie des Ostens wäre die Gleichung «Gottebenbildlichkeit = Vernunftnatur», in der lateinischen Theologie des Westens die Gleichung «Gottebenbildlichkeit = ursprünglicher Vollkommenheitsstand» vertreten worden. Die mittelalterliche Theologie hätte mit ihrer Unterscheidung: imago = Vernunftnatur, similitudo = Urstandsvollkommenheit — die Unsicherheit der Verhältnisbestimmung nicht behoben, sondern nur verdeckt.

¹ Vgl. Joh. Wendland, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge 17 (1936), namentlich S. 74 ff.

² In der Gustav-Krüger-Festschrift «Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie» (im Auftrag der Theol. Fakultät Gießen, hrg. von Heinrich Bornkamm), Gießen 1932, S. 167 ff.

Eine Lösung habe aber auch der Durchbruch der altprotestantischen Theologie nicht gebracht. « Derjenige Theolog des Altprotestantismus, der es am entschiedensten unternahm, der Unsicherheit der Lehre von der imago Dei ein Ende zu bereiten und das Verhältnis von imago Dei und iustitia originalis im Sinne eines Ineinanderfallens beider zu vereinigen, Johann Gerhard ¹, hat selbst nicht vermocht, diesen Versuch konsequent durchzuführen, und die späteren altprotestantischen Dogmatiker, insbesondere Baier ² und Hollaz ³ sehen sich — doch wohl unter dem Druck einer inneren Nötigung — veranlaßt, die Lehre von der imago Dei in der von Gerhard abgelehnten Richtung (imago Dei generaliter dicta) auszubauen, obwohl sie dadurch in die Nähe der von dem ganzen Altprotestantismus abgelehnten katholischen Interpretation der imago gedrängt werden » ⁴.

Schumann fragt sich, was denn wohl das Störungsmoment gewesen sein möge, das die theologische Gleichsetzung von iustitia originalis und imago Dei — das Postulat der reformatorischen Rechtfertigungslehre — immer wieder zu sprengen trachtete durch den Gedanken von einem dennoch verbliebenen Restbestand der ursprünglichen imago Dei. Schon in der altreformatorischen Theologie sei ein ungeklärter Punkt geblieben: woher stammt die Gotteserkenntnis in der Urstandsgerechtigkeit? Die Vermittlung durch das menschgewordene Wort blieb ausgeschlossen. Die rein natürliche und durch zusätzliches inneres Licht vermittelte Gotteserkenntnis im Sinn der mittelalterlichen Theologen wurde abgelehnt. Wo also die Lösung? Man staunt hier, zu hören, daß « die ganze Urstandsgerechtigkeit auf reformatorischem Boden von einem andern Blickpunkt aus hätte konstruiert werden müssen » (S. 171 Anm.). Von dieser Fehlkonstruktion her bedrängt, hätte Gerhard sich zu dem Satz abdrängen lassen: « ne cogeretur homo extra se et e longinquo Dei cognitionem quaerere, posuit Deus intra ipsummet hominem suam imaginem, quam homo

¹ Der führende protestantische Theologe zu Jena in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts. « Theologisch erscheint G. vor allem durch seine berühmten loci thologiei (9 Bde. 1610-1622) als der Höhepunkt der lutherischen Orthodoxie, der er damit das umfassendste dogmatische System geschenkt hat ». RGG II ² (1928) 1041.

² Stark von Musaens beeinflusst; « betont den philosophischen Unterbau der Dogmatik und entwickelt eine ausführlichere natürliche Theologie ». RGG II ² (1928) 738.

³ Schüler Quenstedts; « letzter Dogmatiker nach der analyt. Methode ». RGG II ² (1928) 1996.

⁴ F. K. Schumann, a. a. O., S. 169.

intuens cognosceret, qualis sit Deus », und wäre dabei nicht inne geworden, « daß er mit seinem Satz schon ganz auf der Linie einer Theologie des innern Lichtes sich bewegte » (ebenda, a. a. O.). Also auf der einen Seite : ausdrückliche Verneinung der katholischen These von einer natürlichen imago Dei, die vom Erbsündenfall wesentlich unversehrt erhalten geblieben wäre ; Gleichsetzung von iustitia originalis mit imago Dei ; Behauptung eines restlosen Verlustes der iustitia originalis durch die Erbsünde. Auf der andern Seite hinwiederum : Bejahung eines auch im gefallenen, sündigen Menschen noch erhaltenen Überrestes von Gottebenbildlichkeit.

Es gelte — meint Schumann — angesichts solcher widersprüchlichen Unausgeglichenheit geradezu eine Grundlagenrevision der altprotestantischen Lehre vom Urstand und Fall des Menschen. Es komme darauf an, den Gedanken der imago Dei anders zu fassen und in die Architektonik der dogmatischen Lehre vom Menschen anders einzubauen. Die katholische Auffassung komme nach wie vor nicht in Frage. Was Schumann bestimmt, den Protest aufrecht zu erhalten, sind die zwei herkömmlichen « Ärgernisse » an der katholischen Lehre : das angeblich gradlinige Stetigkeitsverhältnis von Menschsein und Gottsein, als Vergötzung des Menschen oder Vermenschung Gottes ; andererseits die angeblich semipelagianische Abschwächung der Erbsündenlehre. Die altprotestantische Auffassung habe die Lehre von der Urstandsgerechtigkeit, ihrer « imago Dei », nur insofern in Betracht gestellt, als die zentrale Lehre von der restitutio iustitiae (imagine Dei) durch Christus ein Wiederbringen des Verlorenen war. Damit hätte also am Anfang des dogmatischen, soteriologischen Systems eine Lehre vom Urstand des Menschen in seiner nichtsündigen Existenz stehen müssen. Nun ist aber kein Stetigkeitsübergang von unserer sündigen Existenz zur unsündigen Existenz, also auch keine wahre Erkenntnis und Beschreibung des Urstandes möglich. Nur offenbarungsweise kann ich nach der genuinen protestantischen Lehre wissen um Sünde und Gesetz, um Gerechtigkeit und Stand der Unsündigkeit ; also nur von Christus her. Dann aber gibt es die imago Dei gar nicht als Theologumenon eines Zustandes der Urgerechtigkeit, also auch nicht das Prolegomenon über den Menschen vor dem Fall für einen nachgeschickten Traktat vom Menschen unter dem Fall und der Erlösung.

Es hört aber in Wirklichkeit der Mensch unter der Offenbarung und der Christusverkündigung, daß er sündig ist und unsündig zu sein

berufen ist. Zur Buße aufgerufen, erfährt er, was Sünde ist an ihm selbst, ohne damit allerdings (nach dieser protestantischen Auffassung) etwas zu erfahren über das Wesen Sünde, über das Wesen der Gerechtigkeit, noch auch über das Wesen Mensch, *an dem* Sünde bzw. Gerechtigkeit beurteilt wird. Weiß sich einmal der offenbarungsgläubige Mensch stehend in sündiger Existenz, dann muß er auch irgendwie durch diese Offenbarung miterfahren (wenn auch noch so unanschaulich), daß es eine von Gott her mögliche Weise des Vollzugs menschlicher Existenz gibt, die im Wesen Mensch als Gottesgeschöpfs beschlossen, wenn auch dem Menschen von sich aus in seiner gefallenen Existenz verschlossen ist. Zur theologischen Lehre von der Sünde gehört also eine Lehre vom Menschen, *in dessen Wesen* ein möglicher Existenzvollzug auf Gott hin (allerdings auch nur von Gott her) beschlossen liegt, und gerade damit wäre das Störungsmoment aufgedeckt, das die altreformatorische Gleichsetzung von imago Dei und iustitia originalis immer wieder zu sprengen verleitete. Diese *reine* Daseinsform, diese eigentliche Bestimmung des Menschen ist von Gott her die zutiefst mensch-wesentliche, aber im jetzigen Existenzvollzug des gefallen Menschen die stets verdeckte, unanschauliche, nur im Sündigkeitsbewußtsein der Buße unter der Offenbarungsgnade in Christus zugängliche.

Es ist kontroverstheologisch höchst bemerkenswert, daß auch diese abgeschwächte Form einer theologischen Naturwesensbestimmung des Menschen (— existenziell angelegt zu sein auf die doppelte Vollzugsmöglichkeit: eines reinen, unsündigen Menschseins mit Gott und von Gott her auf Gott hin, oder aber eines sündig-verfallenen Menschseins als Wider-Gott-Sein —) von einer streng protestantischen Theologie des Wortes abgelehnt wird. Man fürchtet, daß hier doch wieder Gott und Mensch, göttliche Möglichkeit und menschliche Unmöglichkeit, Gerechtigkeit und Sünde, Leben und Tod, vermengt und von einer selbstzuversichtlichen «Theologie der Ehren» in eine vermeintlich gemeinsame denkerische Ebene projiziert werden. Dagegen erhebt man fragend und warnend den Einwand: «Darf die Theologie oberhalb von 'Wider-Gott-Sein' und 'Mit-Gott-Sein', also oberhalb von Sünde und Gnade, noch allgemeine Begriffe finden? Steht dort nicht allein Gott selbst?»¹.

¹ Edm. Schlink, Der Mensch in der Verkündigung der Kirche, München 1936. S. 187 Anm.

In der nicht mehr beigelegten Auseinandersetzung zwischen Barth auf der einen Seite und Gogarten, Brunner und Bultmann auf der andern Seite, ging es vor allem um die Frage: Gibt es eine dem Akt der Offenbarung als ruhende Größe vorausliegende natürliche Ordnung zu Gott hin, die ein Vorverständnis ermöglicht in Hinsicht auf das Verständnis des Offenbarungswortes, in der also ein verantwortliches Subjekt steht, das auf Grund seiner formalen Eigenschaften an Vernunft, Gewissen, religiöser Anlage noch irgendwie über Gottbildlichkeit oder wenigstens Gottfähigkeit verfügt? Würde dann auch infolge des Verlustes durch die Erbsünde der entscheidende Inhalt, das belebende Pneuma in dieser formalen auf Gott ausgerichteten Personstruktur fehlen, ginge also dem Menschen ein wirksames Streben, ja auch nur ein wirkliches Können auf Gott hin ab, seitdem der Mensch die Lebensgemeinschaft mit Gott verloren hat, so bliebe doch immer noch jene formale Anlage und wesentliche Gottfähigkeit im Menschen, das unzerstörte köstliche Erbe, an das der Gnadenanruf der Offenbarung anknüpfen kann und tatsächlich immer anknüpft. Wenn Barth dann die « *formalis imago* » für seinen Geschmack als « die uninteressanteste Sache von der Welt » ansähe, objektiv gesprochen, bliebe es immer noch die vornehmste Aufgabe der Philosophie und Menschenkunde, jene Wesensstruktur und Angelegtheit des Menschen auf Gott näher zu bestimmen, abzugrenzen und zu durchforschen. Nebst der philosophischen wäre dann auch eine theologische Anthropologie auf den Plan gerufen, die das leisten müßte, was heute bei aller Dogmatik über das Verhältnis von religiös-sittlichem Bewußtsein und Glaubensgehorsam oder -ungehorsam, bei aller Exegese von Act. 17 oder Röm. 1 und 2, nicht zuletzt auch bei den schweren pastoraltheologischen Problemen der Glaubensverkündigung vermißt werde. Man erinnert sich, wie schneidend scharf das Nein war, das Karl Barth sprach mit dem vorwurfsvollen Hinweis auf die Nähe römischer Theologie mit ihrem Prinzip der « *analogia entis* », dieser « Erfindung des Antichrists »! Man erinnert sich aber auch an die gelassene Antwort der Gegenseite mit ihrem Fingerzeig: « Auch Barths Dogmatik ruht selbstverständlich, wie jede andere, auf dem Analogiegedanken; nur daß er dies nicht anerkennt »¹.

Es mehren sich die Stimmen, die entschieden Karl Barth die größere Treue und Folgerichtigkeit zur reformatorischen Tradition

¹ Siehe E. Brunner, *Natur und Gnade*, Tübingen 1934, S. 39.

zusprechen. Es beruhigte offenbar nicht, daß Brunner gegen die Nachbarschaft römischer Theologie Gräben aufwarf, indem er die Rede von einem Rest an Gottebenbild im Menschen vermied und von einer wirklichen Naturordnung und einem Vernunftsystem von religiös-sittlichen Wahrheiten nichts wissen wollte. Gegen die von ihm als zulässig erklärte Unterscheidung an Gottebenbildlichkeit — einer *imago formalis*, die auch im Sünder noch erhalten sei, und einer *imago materialis*, die in der Erbsünde verloren gegangen sei — machte man geltend: diese Unterscheidung (wofern sie überhaupt gedanklich durchführbar sei) bedeute entweder einen Rückfall in die vorreformatorische katholische Unterscheidung, oder aber sie rede von einem Vorzug der Persönlichkeit im Menschen, der nur einen relativ endlichen Vorrang gegenüber untermenschlichen Kreaturen besage, nicht aber einen Vorzug darstelle, wenn der absolute Maßstab Gottes zur Anwendung komme. «Denn wenn in der Überlegenheit des Menschen gegenüber den übrigen Geschöpfen seine Gottesebenbildlichkeit bestehen soll, so wird damit das Göttliche in die Stufenfolge des Geschöpflichen eingereiht»¹. Der Vorrang vor aller untermenschlichen Kreatur, die Herrschaftsstellung des Menschen sei in ihrem Bestand und Verlust an sich unabhängig von einem besondern Verhältnis des Menschen zu Gott in Gnaden oder Ungnaden. An sich eine Folge der natürlichen Ausstattung, kann sie bei Verlust der Gottesgemeinschaft erhalten bleiben, kann aber auch im rein physischen Leiden und Tod verloren gehen und dennoch die Gottesverbundenheit des Menschen als Bild Gottes erhalten sein lassen. Der ungeheure Vorrang des Menschen, Vernunftwesen und verantwortliches Subjekt zu sein, mag philosophisch noch so imponierend erscheinen, zu theologischen Aussagen berechtigt er nicht und fällt schlechthin unter das Gericht, sobald der Gegensatz von Gott und Mensch zum Maßstab wird.

Ganz in der gleichen Linie liegt die Stellungnahme des neuen Werkes von Edmund Schlink: *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche* (München, Verlag Chr. Kaiser, 1936). Aus der pastorellen Not der letzten Jahre herausgeboren, auch wieder durchaus auf die kon-

¹ C. Stange, *Natürliche Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie*. Zeitschr. f. syst. Theol. 12 (1934-35), S. 373. Im Grunde kommt auch Friedr. Traub, trotz anfänglicher Stellungnahme für Brunner, auf dieselben kritischen Bedenken gegen die Abscheidung einer angeblich rein formalen Gottbildlichkeit, die dem gefallen Menschen verblieben wäre (Zur Frage der natürlichen Theologie. Zeitschr. f. syst. Theol. 13 [1936] 34 ff., bes. 46 ff.).

krete Situation des Verkünders und Hörers des Evangeliums abgestellt, will es doch eine durchaus strenge dogmatische Untersuchung sein. Denn letztlich hänge die konkrete Entscheidung und richtige Haltung in der Verkündigung des Wortes in heutiger Zeit an den recht verstandenen Aussagen des zu verkündenden Wortes über den Menschen selber. Die heute von so vielen geforderte und sehnlich erwartete Theologische Anthropologie wolle er nicht geben. Eine abgeschlossene und vollständige monographische Lehre vom Menschen erscheint ihm theologisch jedenfalls nicht dringlich, weil — wie gleich gesagt sein soll — theologisch weithin auch nicht einmal legitim. Entscheidend ist es, den Menschen nach den Aussagen der Heiligen Schrift zu nehmen und zu verstehen. « Die theologische Bedeutung der außertheologischen Anthropologie ist allein zu bestimmen als der Ort, den die Heilige Schrift der natürlichen Erkenntnis des Menschen zuweist » (S. 19). Jedem Versuch einer wirklich theologischen Anthropologie wird eine scharfe Grenze nach unten gezogen, indem von vornherein jede Miteinbeziehung von noch so profan-wertvollen Erkenntnissen natürlicher Anthropologie abgewehrt wird.

Ohne Offenbarung kann der Mensch sich nicht in der Wahrheit seiner Geschöpflichkeit und Verderbtheit erkennen. Es fehlt ihm dafür an der wirklichen Gotteserkenntnis als der unumgänglichen Voraussetzung für ein wahres Selbsterkennen; es fehlt ihm der wahre Begriff der Sünde und des Gesetzes, ohne den es zu einer wahren Erfassung seiner sündigen Existenz nicht kommen kann. Der Mensch erkennt sich sowenig — wie er doch müßte (auch da schon in Wahrheit tot vor Gott, wo er vor den Menschen noch lebt) — daß er sogar dem bevorstehenden natürlichen Tod seinen eigentlichen Ernst vor Gott nimmt, und gerade da nimmt, wo er im scheinbaren Todernst der Rede vom « Sein zum Tode » recht eigentlich den wahren Tod verfehlt, weil er die Wahrheit vom sündigen Sein des « Menschen im Tod » verfehlt. « Die Aussagen theologischer Anthropologie sind sämtlich allein auf Grund der Offenbarung Gottes, d. h. aber, auf Grund der Offenbarung Gottes in Jesu Christo, seinem Wort, möglich »¹. Ja, noch mehr. Die außertheologische, vorphilosophische oder auch philosophische Anthropologie, kann es immer nur zu mehr oder minder im Leben brauchbaren Teilerkenntnissen bringen. Ihr Bemühen, wirklich den Menschen in seinem Wesen zu erfassen, wird

¹ *Edm. Schlink*, a. a. O., S. 198.

immer scheitern müssen, weil mit außeroffenbarungsmäßigen Mitteln weder der wahre Ursprung, noch das wahre Wesen, noch die wahre Bestimmung des Menschen zu erkennen sind. « Darum kann die philosophische Anthropologie nicht als *Lehre* vom Menschen anerkannt werden, sondern nur als das Unternehmen ständig vorstoßender Versuche, zu einer solchen Erkenntnis und Lehre zu kommen »¹.

Es bleibt für eine kontroverstheologische Studie ungemein wertvoll, daß Edmund Schlink in seinem neuen Werk das zentrale Stück einer biblischen Lehre vom Menschen von einem Standpunkt protestantischer Theologie her entworfen hat, der heute wohl weithin als legitimste Möglichkeit reformatorischer Tradition anerkannt wird. Wie gesagt, ist der Verfasser von der Absicht eines Systems theologischer Anthropologie weit entfernt. Selbst von der biblischen Anthropologie kommen wesentliche Stücke bewußt nicht zur Sprache. Was in der Schrift an Aussagen über den psychophysischen Aufbau enthalten ist, kommt hier nicht in einer biblischen Psychologie noch einmal zur Behandlung. Daß auch « die Lehre von den Ordnungen » außer Betracht geblieben ist, empfindet man mißlicher. Nicht mehr bloß opportune Selbstbeschränkung war es, sondern geschah schon aus grundsätzlichem Bedacht des protestantischen Dogmatikers, wenn er nur vom gefallen Menschen ausdrücklich handeln, den Urstand und Fall nur voraussetzungsweise mitbehandeln wollte. Es war auch vom protestantischen Standpunkt aus durchaus folgerichtig, wenn er keine Sonderlehre über den bekehrten Christgläubigen, über den wiedergeborenen Gerechten zur allgemeinen Lehre vom Menschen der Sünde und des Todes beifügte. Denn wenn nach protestantischer Auffassung schon die biblischen Aussagen über die Geschöpflichkeit des Menschen nicht im Sinne zuständlicher Natureigenschaften, sondern nur als stets im Glauben neu zu erfahrende Schöpfungstat Gottes gemeint sind, so erst recht die Rechtfertigung und Wiedergeburt in der Neuschöpfung durch Christus. Das reformatorische « simul » von Geschöpf und Sünder, von lebendig und tot, aber auch des sündig und gerecht, des sterbend und ewig lebend, ist ja nur ein anderer Ausdruck dafür, daß der Mensch aus sich selbst jeweils nur sündig und verderbt, tot und gerichtet ist, während sein Leben aus der Neuschöpfung in Christus nicht sein Leben ist, das er innerlich hat, sondern in Christus hat, von dem er vor dem Gericht nicht weiß, ob

¹ a. a. O., S. 175.

er zu ihm gehört. Die theologischen Aussagen über den Menschen schlechthin unter der Sünde treffen also alle Menschen und bleiben in Kraft bis zum Gericht. Nur einer bleibt ausgenommen von dieser universalen theologischen Anthropologie: jener einzige Mensch, der ohne Sünde ist und das Leben ohne Tod in sich hat. Er begründet das neue Menschsein, das aber für jeden anthropologischen Versuch transzendent bleibt, wie auch das Wesen dieses neuen Adam in strenger Transzendenz verharret. Er ist die unbedingte Grenze aller theologischen Anthropologie nach oben hin.

Das sind die angeführten objektiven Grenzen, das sind auch die ausdrücklichen Einschränkungen der von Schlink entworfenen biblischen Lehre vom Menschen. Dafür aber ist dieses mittlere Hauptstück seines Werkes um so prägnanter in seiner strengen Thesenfolge und durchsichtigen Gesamtkomposition. Sie ist geradezu ein wertvolles Paradigma, dem heute kaum ein Gleiches zur Seite gestellt werden kann. Es verlohnt sich in der Tat, hier einmal die Leitsätze aus ihrer textlichen Zerstreuung herauszuheben und im Wortlaut des Verfassers und im beigefügten Gitter seiner Gesamtdisposition einmal übersichtlich zusammenzustellen. Nach dem, was oben ausgeführt worden ist, sind die Sätze so weit verständlich, als es in diesem kleinen kontroverstheologischen Beitrag erwartet werden kann. Im übrigen muß auf die Ausführungen des Verfassers selbst verwiesen werden.

A. Der Mensch als Geschöpf und Sünder.

- Satz 1 : Jeder Mensch ist jederzeit ganz und gar Gottes Geschöpf.
 Satz 2 : Jeder Mensch ist in seiner ganzen Natur verderbt.
 Satz 3 : Der ganze Mensch ist Geschöpf und völlig verderbt *zugleich*.
 Satz 4 : (abschließender Hinweis) : Die sichtbare Scheidung der Geschöpflichkeit von der Verderbtheit wird geschehen in der Auferstehung.

B. Die versklavte Freiheit der Entscheidung.

- I. *Die Unfähigkeit, Gott zu erkennen und Gott zu gehorchen.*
 Satz 5 : Der Mensch hat nicht die Fähigkeit, Gott zu erkennen.
 Satz 6 : Der Mensch hat nicht die Fähigkeit, Gott zu gehorchen.
- II. *Die natürliche « Gottes » - Erkenntnis.*
 Satz 7 : Dem Menschen ist Gott, abgesehen von seiner Offenbarung im Wort, erkennbar.
 Satz 8 : Erkennbar ist Gottes « ewige Kraft und Göttlichkeit » (Röm. 1, 20).
 Satz 9 : Indem der Mensch nicht den unsichtbaren Gott ehrt, sondern sich « Gottes » stets und notwendig durch Namen, Bild und Kultus bemächtigt, wird er unentschuldbar.
 Satz 10 : Der Mensch weiß, daß Gott ist, aber nicht, wer Gott ist. Die natürliche Gotteserkenntnis ist somit in praxi stets Nichtkenntnis Gottes.
- III. *Die natürliche « Gesetzes » - Erkenntnis.*
 Satz 11 : Werke des göttlichen Gesetzes geschehen auch abgesehen von der Offenbarung Gottes im Wort.
 Satz 12 : Gottes Gesetz ist dem Menschen in etwa erkennbar.
 Satz 13 : Indem der Mensch nicht den fordernden Gott erkennt und stets und notwendig die eigene Gerechtigkeit aufrichtet, wird er unentschuldbar.
 Satz 14 : Der Mensch erkennt einiges von dem, was Gott von ihm fordert, aber nicht den, der fordert. Die natürliche Gesetzeserkenntnis ist somit in praxi stets Nichtkenntnis des göttlichen Gesetzes, und die natürlichen Gesetzeswerke sind zugleich Sünde.
- IV. *Die natürliche « Selbst » - Erkenntnis.*
 Satz 15 : Der Mensch erkennt sich ohne Gottes Offenbarung im Wort weder als Geschöpf noch als Sünder.
 Satz 16 : Philosophische Anthropologie gelangt nicht zur Erkenntnis des Menschen, sondern nur zur Feststellung einzelner Sachverhalte am Menschen.

C. Der Mensch als Lebender und Toter.

- I. *Die verlorene Gottebenbildlichkeit.*
 Satz 17 : Der Mensch ist lebendig und tot zugleich.
 Satz 18 : Im Tod ist weder des Menschen Geschöpflichkeit noch seine Sündhaftigkeit aufgehoben.
 Satz 19 : Der Mensch hat die Gottebenbildlichkeit verloren.
 Satz 20 : (abschließender Hinweis) : Der Mensch muß zum Leben und zum Bilde Gottes wiedergeboren und erneuert werden, welches vollends geschehen wird in der Auferstehung.
- II. *Die Grenzen theologischer Anthropologie.*
 Satz 21 : Die erste Grenze theologischer Anthropologie müssen die Aussagen der Schrift über den Menschen sein.
 Satz 22 : Im Hinblick auf seine Rechtfertigung und Wiedergeburt kann der Mensch nicht Gegenstand theologischer Anthropologie sein.
 Satz 23 : Als zweite Grenze theologischer Anthropologie muß der Gottmensch Jesus Christus, der zweite Adam, anerkannt werden.
 Satz 24 : Andere anthropologische Lehraussagen werden sich erst ergeben mit der Auferstehung.

Was Schlink darbietet, ist der Typ einer Anthropologie, wie sie die Theologie des reinen Wortes allein duldet. Sie kommt der Auffassung Karl Barths wohl am nächsten, wenn sie diese Nähe und programmatische Stellung auch nicht herauskehrt. Mit Barth stimmt sie jedenfalls in den entscheidenden Grundfragen überein: Es gibt keine übergreifende Anthropologie im Sinne einer Summa de homine aus theologischer und außertheologischer Anthropologie. Es gibt keinen der Theologie übergeordneten oder auch nur vorgeordneten Problemzusammenhang. Es gibt kein Medium der Gemeinsamkeit, es gibt keine gemeinsame Diskussionsbasis für philosophische und theologische Anthropologie, keine dem Glauben eindeutig zugeordnete Vernunftkenntnis, keine den Glauben legitimierende Philosophie. Es gibt keine aus dem Glauben und der Glaubenswissenschaft bereicherte Anthropologie.

Einig im Nein zur katholischen Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie, allgemein metaphysischer Anthropologie und theologischer Anthropologie, entzweien sich bis heute immer noch untereinander die Richtungen innerhalb der protestantischen Theologie, und zwar gerade am kritischen Punkt des locus theologicus de homine. Denn von der protestantischen Theologie gilt wirklich das Wort von Emil Brunner: « Die Lehre von der imago Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie »¹.

¹ Siehe « Zwischen den Zeiten » 7 (1929), 264.