

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 39 (1949)

Heft: 3

Artikel: Das humanistische und das christliche Menschenverständnis

Autor: Küry, U.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404255>

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: 11.01.2026

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

Das humanistische und das christliche Menschenverständnis¹⁾

Was ist der *Mensch*? Zu dieser alten, heute in einem besonderen Sinne wieder aktuell gewordenen Frage haben der Humanismus und das Christentum noch immer ihr je eigenes, gewichtiges Wort zu sagen. Bei allem Reichtum an anthropologischen Einsichten, die uns von der Philosophie, Psychologie und nicht zuletzt von der Naturwissenschaft in einer kaum mehr zu bewältigenden Fülle angeboten werden, haben der Humanismus und das Christentum nicht nur durch die ehrwürdigen Geistestradiionen, die in ihnen vertreten sind, sondern vor allem durch die *Unvergleichlichkeit* ihres Wahrheitsgehaltes, durch ihr tiefes, bis heute nicht überbotenes Wissen um die Würde des Menschen, um seine Ewigkeit, um sein Geheimnis, Anspruch darauf, von uns immer wieder neu gehört zu werden.

Wenn es auch unmöglich ist, in einem Vortrag auch nur annähernd eine einigermassen adaequate Darstellung des einschlägigen Gedankengutes zu geben, so soll doch wenigstens versucht werden, die *wesentlichen* Gehalte des humanistischen und christlichen Menschenverständnisses herauszustellen, miteinander zu vergleichen und im Anschluss daran die heute viel diskutierte Frage nach der Möglichkeit einer Synthese von Humanismus und Christentum in einem zu fordern sogenannten «christlichen Humanismus» kurz zu erörtern.

I.

Welches ist das spezifisch humanistische Menschenverständnis? Wir werden bei der Beantwortung dieser Frage von alledem absehen, was man *heute* — oft zu Unrecht²⁾ — unter Humanismus versteht und uns ausschliesslich an den Humanismus der Renaissance-Zeit halten, weil von ihm das uns beschäftigende Problem am klarsten gestellt ist und nur beiläufig, soweit das für unsere Darstellung von Interesse ist, auf den Neuhumanismus der Goethe-Humboldt-Zeit zu sprechen kommen.

¹⁾ Akademischer Vortrag, gehalten an der Universität Bern am 11. Februar 1949.

²⁾ Zum Bedeutungswandel des Begriffs «Humanismus» vgl. Walter Rüegg: Cicero und der Humanismus, Zürich 1946. — Horst Rüdiger: Wesen und Wandlung des Humanismus, Hamburg 1937.

In der theologischen Literatur begegnet man immer wieder der Behauptung, «der treibende Sinn des Humanismus sei die Überzeugung von der religiösen und moralischen Autonomie der menschlichen Vernunft und damit von der Immanenz des göttlichen im menschlichen Geist»²⁾. Der humanistische Mensch sei der in sich geschlossene, autarke Mensch, dem ein echtes Jenseits seiner selbst fehle. Gott und der Nächste seien dem humanistischen Menschen nur Attribute seiner selbst. Das ist aber eine offenkundige Verzeichnung. Wie vor allem die neuere italienische Forschung³⁾ in überzeugender Weise nachgewiesen hat, wird der Mensch vom Humanisten in zentraler Weise so gesehen, dass er Mensch *wird* nur, indem er sich durch den Logos unter die nötigende Macht der Transzendenz stellen und sich — im politischen Handeln — von seinem «Nächsten» in Pflicht nehmen lässt. Diese allerdings mehr hintergründige Bezogenheit des humanistischen Menschen auf Gott und den Nächsten gilt es stets im Auge zu behalten, wenn wir verstehen wollen, wie der Mensch als solcher, gleichsam in seiner Vordergründigkeit vom Humanisten gesehen wird. Am deutlichsten und originellsten hat sich darüber Pico della Mirandola in seiner berühmten Rede «über die Würde des Menschen» ausgesprochen. Pico sagt: Als Gott sein Schöpferwerk vollendet hatte, dachte er zuletzt an die Erschaffung des Menschen. Da aber unter den Urbildern der Dinge keines mehr war, nach dem er den Menschen hätte bilden können, beschloss Gott, den Menschen zu schaffen als ein Geschöpf, das *kein* deutlich unterscheidbares Bild besitzt. So sprach denn Gott: «Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz, noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht, und alle Gaben, die du dir sicher wünschest, besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt... Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen... Wir haben dich weder als himmlischen noch als irdischen, weder als einen sterblichen noch als einen unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, voll-

²⁾ F. Gogarten: Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage. Stuttgart 1937. S. 4.

³⁾ Vgl. insbesondere: Eugenio Garin: Der italienische Humanismus. Bern 1947. Ernesto Grassi: Verteidigung des individuellen Lebens. Studia humanitatis als philosophische Überlieferung. Bern 1946.

kommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschest. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.»¹⁾

Der Mensch hat also — nach Pico — keine eigene Natur, der er gehorchen müsste, sondern er schafft sich diese Natur selbst durch seine freie Entscheidung. Dem, was der Mensch ist, geht das voraus, wozu er sich entscheidet. Seine Essenz wird bestimmt durch seine Existenz. Gerade das macht seine besondere Würde aus. Wenn wir hier absehen von den weltanschaulich-philosophischen Motiven, die weder bei Pico noch anderen Humanisten fehlen, die aber von sekundärer Bedeutung sind²⁾, so kann man sagen: das Neue und damals völlig Unerhörte dieses Redens vom Menschen war, dass das menschliche Dasein erstmals klar und ohne Vorbehalt als ein *Dasein in offenen Möglichkeiten* gesehen und erkannt worden ist. Wenn diese offenen Möglichkeiten zunächst auch im Menschen selbst und in dem ihm zugeordneten Kosmos liegen, so bedeutet das für Pico noch nicht wie für die spätere Aufklärung, dass der Mensch über diese offenen Möglichkeiten verfüge und eben darin Mensch, ein freier Mensch sei, sondern nur, dass mit dem Menschen, wie immer er sich entscheide, stets wieder ein neuer Anfang gemacht werden kann: es ist über ihn nie endgültig entschieden, er kann noch immer alles werden — ein Vieh oder ein Kind Gottes.

Dass das Dasein des Menschen in *diesem* Sinne ein Dasein in offenen Möglichkeiten, unendlich wandelbar und also gerade nicht ein in sich geschlossenes System ist, das ist recht eigentlich das Grundmotiv des humanistischen Menschenverständnisses, das in dieser oder jener Form immer wiederkehrt. So hören wir schon bei Petrarca, dass der Mensch zu sich selbst kommen müsse im Selbstgespräch der Seele mit sich selbst und mit ihren unendlichen Möglichkeiten, nach Bruni *ist* der Mensch nicht, sondern er muss sich selbst erschlossen werden im Prozess der Bildung, nach Mureto liegt die Würde des Menschen in seiner ewigen Unzufriedenheit mit sich selbst, nach Alberti in der Arbeit schlechthin, G. Bruno endlich sieht in den «heroischen Leidenschaften» die menschlichen

¹⁾ Giovanni Pico della Mirandola: Über die Würde des Menschen. Herausgegeben und übertragen von H. W. Rüssel, Leipzig 1940, S. 47 ff.

²⁾ Bernhard Groethuysen: Philosophische Anthropologie. München und Berlin 1931. S. 106.

Tätigkeiten im Wettstreit mit den göttlichen Akten¹⁾. Für die italienischen Humanisten liegen die Verwirklichungen der dem Menschen gegebenen Möglichkeiten durchaus im Grenzenlosen, im Himmel und Erde, Überirdisches und Irdisches umfassenden Kosmos, der als Makrokosmos das Spiegelbild des menschlichen Mikrokosmos ist und auf den Menschen mit magischer Kraft einwirkt. Diesem titanischen, im Banne eines im wesentlichen magischen Weltbildes stehenden Streben des Renaissance-Humanisten, sich selbst zu finden durch ein Hinausschreiten ins Grenzenlose und Unendliche, hat Erasmus von Rotterdam Halt geboten dadurch, dass er den Menschen nachdrücklich an die Grenzen seiner Menschlichkeit verweist, nicht etwa durch eine neue Selbstanalyse des Menschen, sondern dadurch, dass er den Menschen in seiner alltäglich-gewohnten Wirklichkeit, mit all seinen Fehlern und Schwächen sich selbst zur Anschauung bringt²⁾. Innerhalb dieser Grenzen bleibt aber auch für Erasmus der Mensch — echt humanistisch — das Wesen, das unendlich wandlungsfähig ist und «mit Gottes Hilfe alles vermag»³⁾.

Nur beiläufig sei bemerkt, dass dieses genuin-humanistische Menschenverständnis auch dem Neuhumanismus nicht fremd ist. Es sei nur erinnert an die Lehre von den «wirkenden und schaffenden Kräften» W. von Humboldts⁴⁾ oder auch an den Begriff der «reinen Bildungslust» bei Goethe. Auch dem Neuhumanismus ist das Mensch-Sein nicht eine Gegebenheit, sondern ein Postulat. Mensch ist man nicht, Mensch wird man. Das wurde wesentlich anders erst im Humanismus des späteren 19. Jahrhunderts, als man die Humanität «nicht mehr als das Ziel eines mühsamen Kampfes vor sich sah, sondern sie handfest in das Sein des Menschen selbst verlegte»⁵⁾. Eine Trivialisierung des humanistischen Grundgedankens ist es vollends, wenn der moderne Existenzialis-

¹⁾ E. Garin, Der italienische Humanismus. S. 13, S. 46, S. 220, S. 68, S. 252.

²⁾ B. Groethuysen S. 182.

³⁾ «De libero arbitrio», nach der Übersetzung von Walter Koehler in «Erasmus, ein Lebensbild in Auszügen aus seinen Werken». Berlin, 1917, S. 229.

⁴⁾ Horst Rüdiger, Wesen und Wandlung des Humanismus, S. 197. Vgl. auch den Satz W. von Humbolts: «Die Energie ist die erste und einzige Tugend des Menschen».

⁵⁾ So Hans Barth in seinem Aufsatz: Über die Voraussetzungen der Humanität». Erschienen im Sammelband: Fluten und Dämme. Zürich 1943, S. 309.

mus, der ja selbst ein Humanismus sein will, formuliert: Der Mensch ist, wozu er sich macht (P. Sartre).

Aber noch an einem anderen Punkte denken die alten Humanisten wesentlich anders als die modernen. Der von den Humanisten scheinbar ganz auf sich selbst gestellte Mensch erscheint nämlich — unbeschadet seiner Bezogenheit auf Gott und den Nächsten — umringt von einer ganzen Schar überirdischer Gewalten und Mächte, deren Opfer der Mensch in seinen konkreten Entscheidungen je und je wird. Für diese Gewalten und Mächte ist es charakteristisch, dass sie dem menschlichen Leben selbst entnommen sind, d. h. sie sind nichts anderes als personifizierte «Lebensbegriffe»¹⁾, wie die Veränderlichkeit (Petrarca), das Schicksal (Ficino), die Fortuna (Macchiavelli), die Voluptas (L. Valla), der Eros usf., denen dann oft noch die Gestirne und die abgeblassten Gestalten der antiken Götter zur Seite treten. Eine ganze Welt von Wunderwesen und Dämonen, von guten und bösen Genien tut sich über dem Menschen auf und bestimmen ihn in seinem Handeln. Einen besonders scharfen Ausdruck hat dieser Grundauffassung Erasmus im «Lobe der Torheit» gegeben, wo nichts geringeres gesagt wird als dies, dass die (als Person gedachte) menschliche Torheit die Handlungen des Menschen durchgängig determiniere und dass es — was das wesentliche dabei ist — dem Menschen dabei ausserordentlich wohl sei. Denn — sagt Erasmus — «von der Torheit besessen sein, bitte, das heisst Mensch sein»²⁾.

Auch der Neuhumanismus hat, das sei nicht vergessen, von der Herrschaft dämonischer Mächte über den Menschen gewusst, so etwa Herder³⁾ oder der alternde Goethe. Jedenfalls ist der Humanist nicht der aufgeklärte Rationalist, wie er oft dargestellt wird, er wäre mit Groethuysen wohl richtiger als «mythischer» Mensch zu bezeichnen⁴⁾.

Wir werden indessen dieses kühne, alle Möglichkeiten offen lassende Reden der Humanisten über den Menschen nur verstehen, wenn wir uns vor Augen halten, dass die Humanisten von Petrarca an bis zu Erasmus — bei aller Verschiedenheit im Einzelnen — in einer geschlossenen *Kampffront* stehen gegen das Mittelalter

¹⁾ B. Groethuysen S. 106.

²⁾ Nach der Übersetzung von W. Köhler, S. 98.

³⁾ «Eine Angelität des Menschen kennen wir nicht, und wenn der Dämon, der uns regiert, kein humaner Dämon ist, werden wir die Plageister der Menschheit.» Vgl. Hans Barth, S. 307.

⁴⁾ Philosophische Anthropologie S. 108.

und das von der Scholastik, insbesondere vom Thomismus geprägte Menschenbild — ähnlich wie später der Neuhumanismus im Kampfe steht gegen das Menschenbild des Barockzeitalters¹⁾.

Von der mittelalterlichen Scholastik²⁾ wird der Mensch bald subtiler, bald robuster verstanden als ein Vorhandenes, als Gegebenes, nämlich als ein *Sein* mit einem metaphysisch-realen Wesenshintergrund. Im Menschen, der quodam modo omnia ist, verdichtet sich gleichsam das Sein der Welt in seiner kontinuierlichen Stufenfolge, das als solches in Analogie steht zum Sein Gottes. Gott und Mensch erscheinen als zwar zwei ungleiche, aber doch kommensurable Größen, die zueinander in das Verhältnis der Konkreszenz, der fortschreitenden Einswerdung zu treten vermögen. Und zwar geschieht das in der Weise, dass der Mensch, indem er dem Sollens-Gesetz, das Gott in ihn hineingelegt hat, gehorcht, zugleich das Seins-Gesetz erfüllt, das ihn per analogiam mit Gott verbindet. Der Mensch wird zwar — von den aristotelischen Grundvoraussetzungen her — durchaus als tätiges, handelndes, ja als werdendes Subjekt gesehen, aber wesentlich doch so, dass er in seinem Tätigsein ein vorgegebenes *Sein* zu erfüllen hat. Indem er das tut in den beiden, auf einander bezogenen Bereichen der Natur und der Übernatur, zeichnet sich deutlich ein *Bild* dieses Menschen ab, das eigentlich ein doppeltes ist: das Bild des natürlichen, dem allgemeinen Sittengesetz unterstellten Menschen und das Bild des gläubigen, geistlich-kirchlichen Menschen, der unter dem Gesetz der Gnade steht. So hat der Mensch des Mittelalters — in striktem Gegensatz zu dem, was die Humanisten sagen (wir denken hier vor allem an die Negationen Picos — ein bestimmtes Gesicht, das Gesicht des homo saecularis und des homo religiosus, er hat einen bestimmten Wohnsitz, den zwischen Natur und Übernatur, er hat auch bestimmte Gaben, die natürliche Vernunft und die übernatürliche Gnade.

Gegen dieses Menschenbild, das in letzter Sicht ein solches der Konkreszenz zwischen göttlichem und menschlichem Sein ist, wenden sich nun die Humanisten. Zwar kann nicht übersehen werden, dass sie dort, wo sie unter dem Einfluss des Neuplatonismus stehen, nun ihrerseits eine solche Konkreszenz durch Berührung der Seele

¹⁾ Horst Rüdiger S. 74, S. 161. Vgl. auch Ernst Howald: Probleme des Neuhumanismus. Zürich 1938.

²⁾ Vgl. Arnold Gilg: Mensch und Gottheit in den Religionen, Der Hochkatholizismus, S. 377 ff. Bern, 1942. — Heinrich Barth: Das Menschenbild im protestantischen Erziehungsideal. Bern 1946. S. 33.

mit dem Absoluten anzunehmen bereit sind, so Pico, vor allem aber Ficino, der geradezu sagen kann, dass der Mensch durch jene Berührung ein *deus in terris* werde¹⁾. Aber ihr Grundanliegen bleibt von diesen mehr nur sekundären philosophischen Begründungsweisen unberührt, und das ist ihr Wille, dem mittelalterlichen *Menschenbild* gegenüber, das — um bei unserer Terminologie zu bleiben — ein solches mit grundsätzlich *erfüllten* Möglichkeiten ist, dem ursprünglichen Menschen, dem Menschen mit seinen *offenen* Möglichkeiten wieder zu seinem Rechte zu verhelfen.

Von dieser Kampfstellung der Humanisten her ist nun endlich auch das zu verstehen, was sie vom Menschen in seiner Bezogenheit zu Gott und dem Nächsten sagen.

Der Gottesglaube der Humanisten kann mit Dilthey²⁾ als «religiös universaler Theismus» bezeichnet werden. Das heisst: der Gott der christlichen Offenbarungsbotschaft ist ihnen der Gott, der durch den Logos — und gemeint ist damit vor allem das dichterische, philosophisch-mythologische Wort — überall und zu allen Zeiten spricht. So ist für Pico und Ficino das platonische Theion letzterdings identisch mit dem christlichen Gott. Erasmus, für den die Schriften Ciceros von demselben göttlichen Geiste inspiriert sind wie die Schriften des Neuen Testamentes, meint, dass «Christus überall wohne», ja der Erfurter Humanist Konrad Mudt kann geradezu erklären: «Sage ich Jupiter, so meine ich Christus und den wahren Gott»³⁾ Mag dieser synkretistische Gottesbegriff — geschichtlich gesehen — mit den Grund gelegt haben zum späteren Deismus und Panentheismus, wie er uns nicht zuletzt im Neuhumanismus entgegentritt⁴⁾, so ist in genuin-humanistischer Sicht Gott doch noch nicht eine antlitz- und namenlose «Gottheit», noch nicht ein abstraktes, unpersönliches Sein, vielmehr geht es den Humanisten — auf ihre Art — gerade um den lebendigen, ursprünglichen, transzendenten Gott. Der antik-christliche Universal-Gott ist ihnen gleichsam der «archimedische Punkt»⁵⁾, von dem her sie den Gottesbegriff der Scholastik glauben aus den Angeln heben zu können, den Gott nämlich, der auf Grund jener Konkres-

¹⁾ B. Groethuysen, S. 116.

²⁾ W. Dilthey: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. Ges. Schriften Leipzig 1914, Bd. II, S. 42.

³⁾ Ibidem S. 46.

⁴⁾ Vgl. Heinrich Hoffmann: Goethes Religion, Bern, 1940.

⁵⁾ So Horst Rüdiger: Wesen und Wandlung des Humanismus, S. 64.

zenz mit dem Menschen an die Lehre dieses von ihm begnadeten Menschen *gebunden* erschien und so ein exklusiver Gott geworden war. Dieser Immanenzierung Gottes gegenüber wollten sie Gott — um mit einem modernen Interpreten des Humanismus, Ernst Grassi zu reden ¹⁾ — verstanden wissen als das «Ursprüngliche», das dem Menschen unmittelbar als ein «objektiv Nötigendes» — wir dürfen vielleicht sagen — als «ewige Macht und Gottheit» im Sinne von Römer 1, 20 entgegentritt. Die Humanisten «erlitten» dieses Ursprüngliche allerdings mehr als dass es in der Offenbarung zu ihnen sprach. Ihr Gott war in diesem Sinne ein verborgener Gott, von dessen Schöpfer- und Erlösermacht sie sich allerdings als Menschen mit offenen Möglichkeiten gehalten wussten und zu welchem sie im Bewusstsein, die Führer eines «christianismus rinascens» zu sein, ihre Zeitgenossen mit Nachdruck zurückriefen durch ihre Losung: *ad fontes, zurück zu den Quellen!*

In genauer Entsprechung zu dieser Gottesauffassung stehen nun auch die humanistischen Aussagen über das *Verhältnis des Menschen zu seinem Nächsten*. Wie wir schon bemerkt haben, ist der Humanist nicht einfach der in sich selbst geschlossene, selbstherrliche Mensch. Vielmehr ist sein Blick von Anfang an auf das menschliche Du, die menschliche Gemeinschaft gerichtet. Die *studia humanitatis* — so betonen schon die Frühhumanisten — sollen «die Liebe zum Nächsten» anfeuern ²⁾, sie sollen sich sozial auswirken und eine neue Gemeinschaft freier Menschen herbeiführen. Eine besonderen Ausprägung hat diese soziale Grundhaltung bei Erasmus gefunden, der dem Menschen durchaus die Fähigkeit und die Pflicht zuspricht, innerhalb der ihm durch die Torheit gesetzten Schranken in Freiheit das Gute und Vernünftige zu tun, nämlich dem Nächsten zu begegnen in Milde, Nachsicht und Toleranz, aber auch in feinen Umgangsformen und edler Sitte, im grossen dann aber durch Bekämpfung des Krieges und jeglicher *atrocitas* den allgemeinen Frieden herzustellen. ³⁾ So hatte schon Cicero gelehrt und so hatte es in Vollmacht Jesus in der Bergpredigt gefordert, in welcher nach der Meinung des Erasmus die heidnische *common-sense-Moral* ihre von Gott gewollte Erfüllung gefunden hat. Unter der Hand des Meisters wird so die *stultitia* zur simpli-

¹⁾ Ernesto Grassi, Verteidigung des individuellen Lebens, S. 165 ff.

²⁾ E. Garin, Italienischer Humanismus, S. 13.

³⁾ Diese Seite des Humanismus hebt vor allem hervor A. Küry: Erasmus von Rotterdam, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Jg. 1936, S. 193 ff.

citas, die menschliche Torheit zur christlichen Einfalt, die vor Gott Weisheit ist. Man mag mit Recht einwenden, diese erasmische humanitas sei so wenig das, was die christliche Liebe meint, als Cicero Jesus ist. Allein, es gilt auch hier zu bedenken: es geht den Humanisten, wenn sie ein auf die humanitas zielendes Sozialverhalten fordern, wiederum um den *Ursprung*, um den ursprünglichen *Menschen* einem Menschentum gegenüber, das im Bewusstsein, Werkzeug der göttlichen Gnade zu sein, nur allzuleicht dem Fanatismus und der Ausschliesslichkeit verfällt und die Merkmale wahrer Humanität, Milde, Nachsicht, Toleranz, vermissen lässt. Der Mensch soll, bevor er als Gegenstand der menschlich interpretierten Liebe Gottes «behandelt» wird, vor allem einmal in seiner schlichten humanitas respektiert werden. Das ist der Sinn der humanistischen Ethik, die bei aller scheinbaren Milde eine ausgesprochene Kampf-Ethik ist.

Dieser von den Humanisten auf der ganzen Linie geführte *Kampf um den ursprünglichen Menschen* ist allerdings nicht leicht fassbar, weil er, jedenfalls an entscheidender Stelle, nicht mit den Mitteln der Philosophie oder Theologie durchgeführt wird, sondern mit solchen der Dichtkunst und Rhetorik. Immerhin zeichnet sich ein Menschenverständnis ab, das bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, deutlich genug ist und das wir zusammenfassend so charakterisieren können: Der Mensch *ist* nicht, er *wird* Mensch durch seine je freie Entscheidung. Indem er sich aber entscheidet, gerät er in den Bann überirdischer Gewalten. Sein Dasein bleibt aber dessen ungeachtet ein Dasein — wie dem Mittelalter gegenüber betont wird, — nicht mit grundsätzlich erfüllten, sondern mit allzeit offenen Möglichkeiten und wird *als solches* von Gott als dem Ursprünglich-Nötigendem und dem Nächsten je und je in Pflicht genommen. Dieser Mensch hat wirklich kein Gesicht, keine Natur, ihm eignet weder Idealität noch Realität. Er ist einer, der alles werden kann. Er ist eine offene Tür, von der niemand sagen kann, wohin sie führt.

Oder sollte der humanistische Mensch die Tür sein, die hinüberführt zum christlichen Menschen? Sollte — mit anderen Worten — der humanistische Mensch mit seinen offenen Möglichkeiten gleichsam die Form sein, die nur noch mit christlichen Inhalten gefüllt zu werden braucht? Diese oder ähnliche Folgerungen zu ziehen, liegt in der Tat ausserordentlich nahe. Sobald wir aber näher zusehen, was mit dem christlichen Menschen letzterdings gemeint ist, erweist sich eine solche Schlussfolgerung als unhaltbar.

II.

Was ist nämlich der christliche Mensch? — Wir sehen bei der Beantwortung dieser Frage von den späteren Lehrmeinungen der verschiedenen Kirchen ab und beziehen uns ausschliesslich auf das *biblische Offenbarungszeugnis*, wie es sich uns auf Grund der neueren bibeltheologischen Forschungen darstellt¹⁾. Indem wir das tun, stellen wir uns — das muss von Anfang an klar sein — auf einen grundsätzlich *anderen* Boden als das humanistische Reden vom Menschen steht und nach seiner ganzen Natur stehen kann. Denn der Sinn dieses Zeugnisses ist es, uns zu sagen: *was der Mensch ist, das weiss allein Gott*. Damit ist unser Reden über den Menschen strikte an das Offenbarungswort Gottes gewiesen. Das heisst nicht, dass uns durch die Schrift eine abgeschlossene, göttlich beglaubigte Lehre über das Wesen des Menschen dargeboten würde, die wir unsrerseits als solche zu übernehmen hätten. Das ist schon deshalb unmöglich, weil die heilige Schrift uns primär nicht vom Menschen, sondern von Gottes Grosstaten Kunde geben will. Sie spricht vom Menschen nur indirekt, indem sie uns sagt, was Gott mit diesem Menschen *will*, in welcher Weise er an ihm handelt. Im Mittelpunkt der biblischen Anthropologie steht der Heilswille Gottes mit dem Menschen. Wollten wir darum nur einigermassen erschöpfend sagen, was in biblischer Sicht der Mensch «ist», so müssten wir die ganze Heilsgeschichte zur Darstellung bringen. Da dies hier nicht möglich ist, begnügen wir uns damit, an *einem* Grundbegriff die

¹⁾ Wir folgen im wesentlichen der Darstellung von Karl Ludwig Schmidt: *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, Eranos-Jahrbuch 1947, S. 149 ff., vor allem aber einer Kollegschrift von *Ernst Gaugler* «Das Geheimnis des Menschen in Religion und Schrift», die uns vom Verfasser in freundlicher Weise zur Verfügung gestellt worden ist. Im übrigen sind hauptsächlich zu Rate gezogen worden:

- Wilhelm Bachmann: *Gottes Ebenbild*, Berlin 1938;
Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik III*, 1 und 2, Zürich 1945 und 1948;
Heinrich Bornkammer: *Imago Dei*, Festschrift für Gustav Krüger, Giessen 1932;
Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937;
Theodor Haecker: *Was ist der Mensch?* Leipzig 1935;
Jean Hering: *Die biblischen Grundlagen des christlichen Humanismus*, Zürich 1946;
Werner Georg Kümmel: *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zürich 1948;
Gerardus van der Leeuw: *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941;
Edmund Schlink: *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936;
Anton Schütz: *Der Mensch und die Ewigkeit*. München 1938.

Hauptlinien zu skizzieren, nämlich am Begriff der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen.

Das Wort von der *Gottebenbildlichkeit des Menschen* begegnet uns erstmals im Schöpfungsbericht Gen. 1, 26: «Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Ähnlichkeit.» Wir müssen uns, um dieses Wort (wie übrigens auch alle anderen Aussagen der Bibel über den Menschen) zu verstehen, vor Augen halten, dass in der Schrift der Mensch immer als seelisch-leibliche Ganzheit verstanden wird. Darum kann an dieser Stelle nicht gemeint sein, dass — wie man später gedeutet hat — die «Seele» oder der «Geist» des Menschen, oder der Mensch als «freie Vernunftnatur» oder als «verantwortliche Persönlichkeit» Gottes Ebenbild sei. Vielmehr ist gemeint, dass der Mensch in seiner Seele *und* Leib umfassenden Ganzheit im «Bilde» Gottes nach seiner «Ähnlichkeit» geschaffen ist. «Bild» bedeutet nach seinen ursprünglichen Wortsinn das geschnitzte Bild, die Statue, die Plastik, in der aber nach alt-orientalischer Auffassung das Dargestellte selbst lebendig verkörpert ist; es kann dann weiter auch Schattenbild, Schattenriss bedeuten. Wenn darum der Mensch «Bild» Gottes heisst, so soll damit offenbar zum Ausdruck gebracht werden, dass der Mensch — immer in seiner seelisch-leiblichen Ganzheit — das Wesen ist, in welchem Gottes Wesen, Gottes Macht und Herrlichkeit als eine ihm verliehene lebendig zugegen ist und die der Mensch der übrigen Kreatur gegenüber als Gottes Repräsentant geltend machen darf durch die Gen. 1, 28 ihm noch ausdrücklich zugesprochene Herrscherstellung. Dass dieses Bild ein solches ist nach Gottes «Ähnlichkeit», soll wohl unterstreichen, dass zwischen Gott und Mensch keine Gleichheit besteht, es soll die Distanz betont werden, in der der Mensch als Bild zum Urbild steht: der Mensch ist *nur* Bild, wenn auch ein von Gottes Mächtigkeit erfülltes. Dass der Begriff der Gottebenbildlichkeit so zu deuten, dass also die Ebenbildlichkeit in der dem Menschen von Gott verliehenen Mächtigkeit und Herrlichkeit besteht, wird bestätigt durch die Worte des 8. Psalms: «Du machtest den Menschen nur wenig geringer als einen Gott, Du kröntest ihn mit Ehre und Glanz», nämlich mit innerer Mächtigkeit und Wucht und mit körperlicher Schönheit.

(Wenn es im zweiten Schöpfungsbericht Gen. 2, 7 heisst: «Und Gott bildete den Menschen aus Staub von der Erdkrumme und blies in seine Nase den Hauch des Lebens und der Mensch wurde zu einem lebendigen Wesen,» so soll damit nicht etwa, im

Gegensatz zum ersten Schöpfungsbericht, gesagt werden, dass der Mensch aus zwei wesensverschiedenen Substanzen, einem vergänglichen Leib und einer ihm von Gott eingehauchten «unsterblichen Seele», geschaffen sei. Vielmehr ist auch hier der Mensch als Ganzheit ins Auge gefasst: in seiner Ganzheit ist er Erde, irdischer Herkunft, wie er auch in seiner Ganzheit Empfänger des lebendigmachenden Gotteshauches ist und also in dieser seiner ganzheitlichen Existenz von Gott, dem Schöpfer in Abhängigkeit lebt.)

So ist der Mensch wesentlich gesehen als einer, dem in seiner Ebenbildlichkeit die besondere Würde zukommt, ein mit Macht, Ehre und Glanz begabter Repräsentant Gottes auf Erden zu sein. — Auffällig ist nun aber, dass diese Hoheitsaussagen, wie sie uns im 1. Schöpfungsbericht und im 8. Psalm entgegentreten, in der heiligen Schrift weiter keinen Nachhall finden. Schon der Ausdruck Ebenbild kommt im Alten Testament nur noch an vereinzelten Stellen vor, um dann erst im *Neuen Testament* wieder auf den Plan zu treten. Aber im Neuen Testament wird der Ausdruck, wie wir sehen werden, auf Christus angewendet — Christus ist das Ebenbild Gottes! — und auf die Menschen nur, sofern sie diesem Christus angehören. Wo aber im *Alten Testament* vom Menschen die Rede ist, wird in der Regel nicht seine Würde, Hoheit und Ehre, sondern seine Nichtigkeit, Ohnmacht und Niedrigkeit hervorgehoben. Jesaias 40, 17 wird geradezu gesagt, dass nichts in der Welt mit Gott Ähnlichkeit habe und nichts sei, das man Gott als Ebenbild zur Seite stellen könne.

Wie erklärt sich diese Diskrepanz? Wie erklärt es sich insbesondere, dass auf dem Hintergrund dieser betont abwertenden Aussagen der Ehrentitel «Ebenbild» im wesentlichen nur auf den Menschen im Urstand und dann erst wieder auf Christus angewendet wird? Antwort darauf gibt uns die Erzählung vom Sündenfall. Der Mensch hat — das ist der Sinn dieser Erzählung — die ihm *gegebene* Hoheitsstellung missbraucht, dadurch, dass er sie zum *Eigenbesitz* gemacht hat. «Sein wollend wie Gott» hat er die ihm übereignete, verliehene, geschenkte Macht, die er in Gemeinschaft mit Gott auszuüben bestimmt war, selbstherrlich an sich gerissen und damit seine echte Ebenbildlichkeit vertauscht gegen die schiefe Ebenbildlichkeit menschlicher Selbstmächtigkeit. Das war die Ursünde Adams, die unter die Verfluchung Gottes zu stehen gekommen ist und sich von Adam, dem Urvater her, über das ganze Menschengeschlecht erstreckt und die doch, wie sich zeigen wird,

nicht ohne Verheissung ist. Diesen Zusammenhang deckt Paulus auf im 5. Kapitel des Römerbriefes, das wie ein Kommentar zur Erzählung vom Sündenfall lautet, wenn es dort heisst: «Durch *einen* Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod und so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, dieweil sie alle sündigten». Wenn mit diesen Worten auch nicht die Erbsünde im Sinne der späteren Kirchenlehre gemeint ist, so soll doch gesagt werden, dass durch Adam die unheimliche (persönlich gedachte) Macht der Sünde in diese Welt eingebrochen ist, in der nun Sünde und Tod eine Zwangsherrschaft ausüben, der sich niemand entziehen kann.

So hat sich durch den Sündenfall mit dem Menschen eine grundlegende *Änderung* vollzogen. Zwar bleibt der Mensch noch Gottes Geschöpf, auch in dem Sinne, dass sich an seinem kreatürlichen Wesensaufbau, an seinem Geist-Seele- und Leib-Sein nichts geändert hat, auch seine Ebenbildlichkeit ist nicht eigentlich zerstört. Wohl aber ist dem Menschen das, was seine Ebenbildlichkeit ausmacht, *verloren* gegangen, nämlich seine ihm nur in der Gemeinschaft mit Gott zuteil werdende Macht und Herrlichkeit. An ihre Stelle sind gleichsam deren Perversionen getreten, die superbia und cupiditas, wie Augustin formulieren wird. Man könnte vielleicht auch sagen: von Gott her, der den Menschen geschaffen hat, bleibt ihm seine Ebenbildlichkeit zugesprochen, aber dem Menschen ist sie verschlossen.

Dass indessen diese furchtbare Verfluchung nicht ohne Verheissung ist, das zeigt sich daran, dass Gott den gefallenen Menschen nicht ins Nichts versinken lässt. Gott ist treu und er bekundet seine Treue immer wieder im heilsgeschichtlichen Handeln an einzelnen von ihm erwählten Menschen. So leuchtet nach alttestamentlichem Zeugnis ¹⁾ die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit (ohne dass indessen der Begriff selbst gebraucht wird) auf an Menschen, die wie Abel gegen Kain, Jakob gegen Esau, Gideon gegen Abimelech oder wie die Propheten gegen die machthungrigen und götzen-dienerischen Könige, von Gott sich rufen lassen, indem sie auf alle Selbstmächtigkeit verzichten. Ja wir dürfen vielleicht noch weiter gehen und sagen: diese Ebenbildlichkeit zeichnet sich — gleichsam als blosser Schattenriss! — überall dort ab, wo der alttestamentliche Mensch in seinem (immer ganzheitlich verstandenen) Mensch-Sein, in seinem Geist-Seele- und -Leib-Sein seiner völligen Macht-

²⁾ So Karl Ludwig Schmidt, S. 187 ff.

losigkeit überführt wird: wo er seinen Leib vor Gott in Staub und Asche sinken sieht, wo seine Seele in der ihr eigentümlichen Sehnsucht nach der Ganzheit, dem Frieden und der Segenskraft Gottes sich aufzehrt, wo der Geist des Menschen, durch den Gott immer wieder zu ihm spricht, in sich selbst zerbricht. Nicht, dass in diesen «Grenzsituationen des Lebens» selbst schon der transzendenten Gott sich ankündigte oder dass sie der Anknüpfungspunkt wären, an dem Gott mit seinem Handeln einsetzt, noch auch ist gemeint, dass die Seele in ihrem Verlangen oder der Geist in seiner Unruhe «Reste» seien der verlorengegangenen Ebenbildlichkeit, wohl aber, dass über diesem Menschen noch weiter die Zu- sicherung der Ebenbildlichkeit gilt, die dieser aber gerade nur im Scheitern seiner Selbstmächtigkeit, im unaufhörlichen Zerbrechen an sich selbst entgegenzunehmen vermag.

So hat der gefallene Mensch — und das ist der «natürliche» Mensch, wie wir ihn kennen — ein wenn auch dunkles, so doch untrügliches Wissen um seine verlorene Ebenbildlichkeit. Aber er vermag sie durch keine seiner Entscheidungen und Handlungen zu verwirklichen. Der natürliche, der gefallene Mensch ist noch immer für Gott offen und vermag sich wohl auch für ihn zu entscheiden, aber diese seine Entscheidung bleibt letzterdings ohne Erfüllung.

Die Verwirklichung, die Erfüllung, die der gefallene Mensch vergebens sucht, hat nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes erst *Jesus Christus* gebracht. Und zwar dadurch, dass es von ihm heissen darf: Er *ist* das Ebenbild Gottes. Inwiefern das? Es ist zunächst nicht der historisch-irdische Christus, der bei Paulus so heisst, sondern der Auferstandene und Erhöhte (2. Kor. 4, 4, Kol. 3, 10) Nun ist aber die Erhöhung Christi nicht abzulösen von seiner Erniedrigung, seine Auferstehung nicht von seiner Kreuzigung. Als der gekreuzigte Mensch ist er der auferstandene, der mit Macht und Herrlichkeit beschenkte Mensch. Mensch ist er im Stande der Erniedrigung wie der Erhöhung, und eben in diesem, Erniedrigung und Erhöhung, Tod und Auferstehung umfassenden Mensch-Sein ist Jesus Christus Gottes Ebenbild. Und zwar in dem prägnant-biblischen Sinne des Wortes, dass in Christus, im gekreuzigten und auferstandenen Menschen, Gott selbst als in seinem Bilde lebendig gegenwärtig ist. Dabei ist wohl darauf zu achten, dass es von Christus nicht nur heisst: er ist nach diesem Bilde *geschaffen*, sondern: er *ist* dieses Bild. Er ist der Mensch, in welchem — was sonst von keinem Menschen gesagt werden kann — Gott selbst existierend ist,

nicht naturhaft, sondern im Handeln, das sich darin als *Heilshandeln* an den von Gott verordneten Menschen offenbart, dass sein Endzweck die Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit in eben diesen Menschen ist.

Wie vollzieht sich nun dieses Heilshandeln an den Menschen? Schon während seines irdischen Wandels wendet sich Jesus in Verkündigung und helfender Tat an die Mühseligen und Beladenen, die Armen im Geiste, die Zerbrochenen und Kranken, d. h. an die nicht mehr Selbstmächtigen und verheisst *ihnen* — und nicht den noch-immer-Selbstmächtigen das Himmelreich. Seine Erfüllung aber findet sein Heilshandeln darin, dass er im Tode am Kreuz stellvertretend der Menschen Selbstmächtigkeit überwindet und auferstehend in «Ehre und Glanz» die dem Menschen verloren gegangene Ebenbildlichkeit, sie durch die Verheissung des ewigen Lebens gleichzeitig überbietet, ans Licht bringt.

Indem Jesus Christus das alles tut, ist er der Erlöser, der *für* uns handelt. Zugleich aber ist er der erste Mensch, in welchem die verloren gegangene Ebenbildlichkeit wiederhergestellt *ist*. Er ist der «neue Mensch» und als solcher der Erste einer Reihe, der Stammvater eines neuen Geschlechtes. An Christus hat sich ursprünglich vollzogen, was nun auch an den von Gott erwählten Menschen geschehen soll: auch sie sollen neue Menschen werden. Jesus Christus ist *der* Mensch, den *wir* werden sollen, er ist das Bild, dem, wie es Röm. 8, 29 heisst, die dazu ersehnen Menschen sollen *gleichgestaltet* werden. In vollem Sinne werden sie das erste sein im zukünftigen Reich, wenn mit ihnen — nach dem Bilde des vom Tode erstandenen Herrn — eine bis ins Leibliche sich erstreckende Wandlung vor sich gegangen sein wird. Sie sind indessen *in Christo* auch jetzt schon eine «neue Kreatur», Menschen, mit denen, wenn auch verborgen und unanschaulich, bereits eine reale Wesensveränderung vor sich gegangen ist, die diejenige weit hinter sich lässt, die durch den Sündenfall erfolgt war: sie sind nun *in Christo* eine «neue Schöpfung» (2. Kor. 5, 17).

Was bedeutet aber diese Neuschöpfung des Menschen durch Christi Erlösungstat? Sie bedeutet *nicht* — und das ist für unseren Zusammenhang besonders wichtig —, dass es im Menschen nun doch zu einer Konkreszenz, zu einer Einswerdung des menschlichen mit dem göttlichen Sein komme, sie bedeutet nicht, dass der Mensch mit seinen offenen Möglichkeiten nun einer mit grundsätzlich erfüllten Möglichkeiten werde. Diese Neuschöpfung in Christo

ist und bleibt ganz Gottes Tat und vollzieht sich dort, wo der Mensch in Glaube und Busse in seiner Selbstmächtigkeit je und je zerbricht, wo sein Dasein in einem neuen Sinn ein solches mit offenen, nämlich aller Selbstmächtigkeit entleerten Möglichkeiten wird, wo sein Mensch-Sein ein Zusammen-Sein mit dem Gekreuzigten wird: *ecce homo!*¹⁾ Aber ebenso wichtig ist, dass durch diese Neuschöpfung das, was der Glaube meint, im Menschen Wirklichkeit wird: Sein Dasein wird mit Inhalten und Wirklichkeiten beschenkt, die jenseits seiner Möglichkeiten liegen und die nun doch seine Wirklichkeiten und von daher auch *seine* Möglichkeiten geworden sind. Sein Dasein wird ein Zusammen-Sein mit dem Auferstandenen: siehe, es ist alles neu geworden! Gerade darin aber, dass im Lichte des Evangeliums *beides* gilt, dass sein Mensch-Sein ein Zusammen-Sein wird mit dem gekreuzigten *und* auferstandenen Christus, dass in Christo der in den Tod gegebene natürliche Mensch der mit «Ehre und Glanz» beschenkte, neue Mensch werden darf, besteht die Ebenbildlichkeit, zu der der Mensch nach der neutestamentlichen Botschaft berufen ist.

Ergänzend sei noch beigefügt: mit zu diesem neuen Menschen, zu dem durch Christus entmächtigten und neu beschenkten Menschen gehört es, dass er auch seinem *Mitmenschen* unter Preisgabe seiner eigenen Selbstmächtigkeit als Nächsten begegnet, und das heisst: in Liebe. Darum haben in Christo für den neuen Menschen auch die nationalen, rassischen und kultischen Selbstmächtigkeiten keine Bedeutung mehr: da ist nicht Grieche noch Jude, sondern alles und in allem Christus.

Was also ist — wenn wir das in einem zusammenfassenden Wort sagen wollen — der Mensch in christlicher Sicht? Der Mensch *ist* nicht einfach Gottes Ebenbild. Seine Ebenbildlichkeit ist ihm vielmehr verloren gegangen. Ebenbild Gottes kann der Mensch nur indirekt heissen, d. h. im Rückblick auf das, was er einst in Adam gewesen ist und im Blick auf das, was er in Christus dereinst sein wird, was er aber deshalb auch in demselben Christus jetzt und hier, wenn auch in aller Verborgenheit, werden darf. Die Ebenbildlichkeit ist also auf keinen Fall eine Qualität des uns bekannten Menschen, ist nicht sein Wesenskern, sein «eigentliches» Mensch-Sein. Sie ist in keinem denkbaren Sinne ein *datum*, sondern ein *dandum*²⁾. Ebenbild *ist* der Mensch nicht, er *wird* es. Er wird

³⁾ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, III, 2, S. 159 ff.

¹⁾ E. Schlink, S. 100 ff.

es nicht aus sich selbst, sondern durch die Tat dessen, der in der heiligen Schrift allein das Ebenbild Gottes *ist*, Jesus Christus.

III.

In welchem Verhältnis steht nun aber dieses christliche Menschenverständnis zum humanistischen?

Darüber bedarf es wohl nach dem Gesagten keiner langen Erörterungen mehr, dass zwischen der christlichen und humanistischen Grundkonzeption, wenn auch nicht eine völlige Diastase, so doch der denkbar grösste *Abstand* besteht. Wir haben es ganz offenkundig hier und dort mit zwei *toto coelo verschiedenen* Welten zu tun — Welten, die so verschieden voneinander sind als Gottes Offenbarungswort vom Menschenwort verschieden ist. Das wird besonders augenfällig, wenn wir bedenken, welche Bedeutung *Christus* hier und dort hat: während für den Humanisten Christus durch seine Lehre und sein Vorbild im Wesentlichen nur die Bedeutung eines Befreiers zum reinen Menschentum hat, ist es für den Christen so, dass er sein «reines Menschentum», d. h. sein Mensch-Sein von Christus überhaupt erst empfängt. Dadurch tun sich für die christliche Anthropologie Perspektiven auf, die dem Humanismus wesensgemäß verschlossen sind. Und das ist mit ein Grund dafür, dass — rein auf die gegenständlichen Aussagen gesehen — nicht, wie man gerne meint, die humanistische Schau des Menschen die umfassendere, freiere, wirklichkeitsnähere und gefülltere ist, sondern eindeutig die christliche.

Allein, mit der Aufzeigung dieser oder ähnlicher Unterschiede ist die Frage noch immer nicht entschieden, ob im humanistischen Menschenverständnis nicht doch einzelne wichtige «Phaenomene des Menschlichen» in einer Weise erkannt worden sind wie sonst nirgendwo in der menschlichen Geistesgeschichte, und ob diese vom Humanismus recht eigentlich entdeckten Phänomene nicht in eine positive Relation zu setzen sind zur christlichen Botschaft vom Menschen. Wir meinen, diese Frage bejahen zu müssen und möchten das an einigen wenigen Punkten aufzeigen.

Zunächst muss es auffallen, dass weder der Humanismus noch das Christentum ein klares, begrifflich scharf umrissenes Menschenbild haben. Beide sind vielmehr einig in der Feststellung: der Mensch *ist* nicht, der Mensch *wird*. Beiden ist das menschliche Dasein ein solches in offenen Möglichkeiten. Ihre Wege scheiden sich allerdings an dem Punkte, wo es darum geht, zu sagen, *wo* diese offenen Mög-

lichkeiten und die ihnen entsprechenden Verwirklichungen liegen. Für den Humanisten liegen sie im Dasein des Menschen selbst und in dem ihm zugeordneten Kosmos, auch wenn sie nicht ohne Gottes Hilfe zu verwirklichen sind. Für den Christen hingegen, der durch die radikale Erkenntnis des Scheiterns aller seiner Verwirklichungen hindurchgegangen ist, liegen sie ausserhalb seines Daseins, nämlich in Gott, der aber in Christus *Mensch* geworden ist und eben dadurch, dass er Mensch geworden, eine Verwirklichung des Mensch-Seins geschaffen hat, die allen offenen Möglichkeiten *vorangeht* und diese damit als «reale» Möglichkeiten wiederherstellt. Es ist also nicht so — wir haben dieses Missverständnis bereits zurückgewiesen —, dass die christliche Botschaft vom neuen Menschen einfach der Inhalt wäre, der die vorgegebene Form des humanistischen Menschen auszufüllen hätte, sondern der neue Inhalt schafft auch die ihm entsprechende Form, indem er die offenen Möglichkeiten des Menschen wiederherstellt und erneuert. Gerade diese Wiederherstellung und Erneuerung der menschlichen Möglichkeiten durch die Wirklichkeit des neuen Mensch-Seins in Christo kann nun aber in ihrer vollen Tragweite nur erfasst werden, wenn der Mensch als dieses Wesen mit offenen Möglichkeiten, nämlich als Wesen, mit dem immer wieder ein Anfang gemacht werden kann und über das noch immer nicht entschieden ist, voll und ganz erkannt, anerkannt und respektiert wird. Diese Erkenntnis allen Verkürzungen und Verdunkelungen gegenüber, wie sie das mittelalterliche Menschenbild mit sich gebracht hatte, ans Licht gestellt zu haben, ist das grosse historische Verdienst und der bleibende Auftrag des Humanismus, der ihn zum Evangelium nicht in Gegensatz bringt, sondern in ein und dieselbe Front stellt.

Ebenso bedeutungsvoll ist aber ein zweites. Bei aller Hochgemutheit, mit der der Humanismus vom Menschen redet, fehlt es ihm nicht an der Erkenntnis, dass der Mensch, der seine menschliche Bestimmung im Gehorsam gegen Gott zu verwirklichen sucht, dabei unaufhörlich scheitert. Im Unterschied zum rationalistisch verflachten Humanismus unserer Tage sieht der genuine Humanist sein Leben unaufhörlich bedroht von Mächten und Gewalten, die — wie wir gesehen haben — in ihrer Substanz dem menschlichen Leben selbst entnommen sind. Damit aber nähert er sich einer grundlegenden biblischen Erkenntnis. Wenn dem Humanismus an diesem Punkt die letzten Zusammenhänge auch kaum einsichtig werden, so ist doch sein merkwürdig gebrochenes, zwiespältiges Reden vom

Menschen indirekt ein erschütterndes Zeugnis dafür, dass der Humanismus, und zwar nicht nur beiläufig, sondern an entscheidender Stelle den Menschen so sieht, wie nach Röm. 1 der natürliche Mensch im Lichte der Offenbarung gesehen werden muss: «Obwohl sie Gott erkannt haben, haben sie ihn doch nicht als Gott verehrt, noch ihm gedankt, sondern verfielen in ihren Gedanken auf das Nichtige und vertauschten die Herrlichkeiten des unvergänglichen Gottes mit dem Abbilde des Bildes des vergänglichen Menschen».

Endlich aber — und das scheint uns besonders wichtig zu sein — steht der Humanismus in einer direkten Entsprechung zur christlichen Botschaft dort, wo er im Abwehrkampf steht gegen die Behauptung einer fortschreitenden Konkreszenz zwischen dem göttlichen und menschlichen Sein. Diesen Kampf führt der Humanismus — wie wir gesehen haben — so, dass er den Menschen aus seinen Verhaftungen an die Vergegenständlichung der göttlichen Offenbarung in menschlichen Satzungen und Spekulationen und nicht zuletzt in einer überbordenden kirchlichen Hierarchie zurückruft zu den «Ursprüngen» und — wir denken da vor allem an Erasmus — der Herrsch- und Streitsucht der Kirche, der temeritas und atrocitas ihrer Führer mit der Forderung der Milde, des Masses und der Toleranz entgegentritt. Der Humanismus tut das allerdings nicht allein im Namen des Evangeliums (wie nach ihm die Reformatoren), sondern zugleich auch im Namen des reinen Menschentums. Darum haben die Forderungen des Humanismus nicht immer einen eindeutig christlichen Charakter, sie klingen oft mehr ciceronisch-antik als biblisch-christlich. Und doch sind sie in all ihrer theologischen Einfalt ein notwendiges und unüberhörbares Zeugnis für die auch im Evangelium an zentraler Stelle verkündigte Wahrheit, dass der Mensch durch die Ansprüche einer auf Grund jener Konkreszenz der *Selbstmächtigkeit* verfallenen Kirchlichkeit in seinem Mensch-Sein nicht angetastet werden darf: «der Mensch ist nicht um des Sabbattages, sondern der Sabbat um des Menschen willen da.» Darin, dass der Humanismus — zugespitzt ausgedrückt — den geschöpflichen Menschen in Schutz nimmt vor dem erlösten Menschen, der der religiösen Selbstmächtigkeit von neuem verfallen ist, darf der Humanismus sich im Bunde wissen mit dem Evangelium. Der Humanismus ist also — um das an einem Beispiel klar zu machen — im Rechte, wenn er Verwahrung einlegt dagegen, dass aus dem theologisch korrekten Satz «Humanität ist noch nicht die christliche Liebe» die naheliegende, aber

falsche Schlussfolgerung gezogen wird, die in der Geschichte der christlichen Kirche oft genug gezogen worden ist: also kann christliche Liebe auch unmenschlich sein.

Was ergibt sich aus dieser allerdings nur lückenhaften Konfrontierung des humanistischen mit dem christlichen Menschenverständnis? Kann, wenn es diese und vielleicht noch andere Berührungspunkte zwischen der christlichen Botschaft und der humanistischen Geisteshaltung gibt, daraus die Forderung nach einem sogenannten *christlichen Humanismus* abgeleitet werden? Wenn mit dieser heute von neuem beliebt gewordenen Forderung gemeint sein sollte, es müsse zu einer weltanschaulichen Synthese, nämlich zu einem einheitlichen *System*-Zusammenhang zwischen Christentum und Humanismus kommen, so ist eine solche Forderung entschieden abzulehnen. Denn die christliche Botschaft ist, wenn anders sie Gottes Offenbarungswort eben auch über den Menschen ist, schlechterdings incommensurabel mit jeder menschlichen und darum auch mit der humanistischen Rede über den Menschen. Die christliche Botschaft ist als Botschaft Gottes in sich selbst gültig und bedarf als solche keiner Ergänzung durch den Humanismus. Jeder Versuch, diese Botschaft in systematischer Absicht in Einklang zu bringen mit dem Humanismus, muss zu deren Abschwächung und Depravierung führen. Aber auch umgekehrt muss durch eine solche Synthese das, was der ursprüngliche Humanismus mit seinem Kampf gegen die Konkreszenz des Göttlichen und Menschlichen und die daraus sich ergebende Imperialisierung der Kirche meint, unwirksam werden und zerfallen. Sprechende Beispiele für einen solchen systematisch-imperialen christlichen Humanismus aus der Gegenwart sind der humanisme intégral, wie er von Jacques Maritain im Anschluss an Thomas von Aquin neu begründet worden ist, aber doch wohl auch der von einem universalen Theismus ausgehende Christliche Humanismus des Protestant Rüssel¹⁾.

Es kann nun aber mit der Losung «Christlicher Humanismus» auch etwas wesentlich anderes, bescheideneres gemeint sein. Es kann nämlich gemeint sein, dass christliches Denken und Handeln sich je und je aufgeschlossen zeigen müsse für das Grundanliegen des genuinen Humanismus, nämlich für seine Forderung, dass *alle* Interpretationen und Vergegenständlichungen, die die göttliche Botschaft durch begnadete Menschen, gerade durch sie, je und je

²⁾ Vgl. dazu Alfred de Quervain: Glaube und Humanismus, Zürich 1947.

erfährt, einer unaufhörlichen Kritik und Revision bedarf, einer Kritik, die, so wie sie von den Humanisten verstanden wird, darin ihre Besonderheit und auch ihre Schranke hat, dass sie nicht vom reinen Evangelium allein, sondern auch vom «reinen» Menschentum her geführt wird, oder anders gesagt: dass sie nicht oder nicht notwendigerweise im Glauben und in der im Glauben dem Menschen gesetzten Krisis ihren Ursprung hat, sondern im Gewissen, immerhin im Gewissen des von Gott erschaffenen Menschen, der als solcher ein unabdingbares Recht darauf hat, dass er in seinem Mensch-Sein und also als Kritiker von einer im Grunde stets wieder der Selbstmächtigkeit verfallenden Kirchlichkeit nicht nur geduldet, sondern respektiert und angehört wird.

In diesem Sinne, und wir möchten sagen: *nur* in diesem Sinne ist der christliche Humanismus nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Notwendigkeit. «Christlicher Humanismus» besagt dann, dass der Humanist dort, wo er selbstherrlich werden und der allem «Rein-Menschlichen» durch das Offenbarungswort Gottes gesetzten Krisis ausweichen will, durch das christliche Glaubenszeugnis in seine Grenzen verwiesen wird. Umgekehrt aber dies, dass der Christ und insbesondere der Theologe um der Reinheit seines Glaubens und Handelns willen, vor allem dort, wo es um den Menschen geht, immer wieder wird aufgeschlossen und aufmerksam hinhören müssen auf die Kritik, auf das warnende, zum Masshalten und zur Duldsamkeit mahnende Wort des Humanisten.

Wo in dieser Weise humanistisches und christliches Menschenverständnis sich verbinden, wo mit anderen Worten der Humanist und der Christ ohne alle systematisch-imperialen Absichten in ein gegenseitig sich *begrenzendes* und eben darum eminent fruchtbare Gespräch miteinander eintreten, besteht doch wohl — wenn alle anderen Voraussetzungen erfüllt sind — am ehesten, ja, wie wir überzeugt sind, die einzige Möglichkeit, dass der Mensch, der wirkliche Mensch erkannt wird als das, was er ist: als ein *Geheimnis Gottes*.

Olten

U. Küry