

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1979, HEFT 8

WOLFHART PANNENBERG

Gottebenbildlichkeit
als Bestimmung des Menschen in der
neueren Theologiegeschichte

MÜNCHEN 1979
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H.Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1501 8

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1979
Druck der C.H.Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

In seiner großen Anthropologie „Der Mensch“ aus dem Jahre 1940 hat Arnold Gehlen sich auf J. G. Herder als den Ahnherrn der modernen philosophischen Anthropologie berufen. Herder habe bereits in seiner Preisschrift über den Ursprung der Sprache 1772 beim Menschen das Fehlen der seine tierischen Verwandten auszeichnenden Instinktsicherheit sowie der damit zusammenhängenden Organspezialisierung hervorgehoben. So konnte Herder sagen, das Menschenkind sei „das verwaisteste Kind der Natur. Nackt und bloß, schwach und dürftig, schüchtern und unbewaffnet: und was die Summe seines Elends ausmacht, aller Leiterinnen des Lebens beraubt“.¹ Gehlen konnte in diesen Aussagen seine Grundthese vom Menschen als Mängelwesen vorgezeichnet finden, und es ist nicht verwunderlich, daß er von Herder sagen konnte, die philosophische Anthropologie habe seither „keinen Schritt vorwärts getan“, und auch seine eigene Auffassung sei „im Schema dieselbe“ wie die Herders.² In der Tat hat Herder ganz ausdrücklich die „Lücken und Mängel“ in der natürlichen Ausstattung des Menschen zum Ausgangspunkt seiner Beschreibung der menschlichen Ursituation genommen. Er sagte allerdings nicht, wie Gehlen ihn zitiert: „Der Charakter seiner Gattung‘ besteht zunächst aus ‚Lücken und Mängeln‘“. Vielmehr heißt es bei Herder wörtlich: „Lücken und Mängel können doch nicht der Charakter seiner Gattung sein, oder die Natur war gegen ihn die härteste Stiefmutter...“.³ Nach Herder ist der Mensch nicht das „Mängelwesen“, das durch sein eigenes Handeln die Nachteile seiner natürlichen Ausstattung in Vorteile verwandeln muß, sondern es müssen „statt der Instinkte andere verborgene Kräfte in ihm schlafen“.⁴ Was sind das für Kräfte?

¹ Zitiert aus: J. G. Herders Sprachphilosophie: Ausgewählte Schriften, ed. E. Heintel 1960 (PhB 248) 18.

² A. Gehlen: Der Mensch (1940), 6. Aufl. 1950, 90.

³ Herder a. a. O. 19; vgl. Gehlen, a. a. O. 89.

⁴ Herder a. a. O. 18.

Herder spricht von der Vernunft, aber er will darunter nicht eine „ganz abgetrennte Kraft“ in der Seele des Menschen verstanden wissen, sondern vielmehr „eine seiner Gattung eigene Richtung aller Kräfte“. Diese „ganze Disposition seiner Natur“, die „Hauptrichtung“, aus der sich „die gänzliche Bestimmung seiner denkenden Kraft im Verhältnis seiner Sinnlichkeit und Triebe“ ergibt,⁵ nennt die Schrift über den Ursprung der Sprache gern „Besonnenheit“. Aus der Einstellung der Besonnenheit oder Reflexion hat nach Herder der Mensch selber die Sprache ausgebildet. Herder wendet sich dabei gegen die Annahme eines unmittelbar göttlichen Ursprungs der Sprache. Aber ihren mittelbaren Ursprung aus Gott schließt er schon damals nicht aus; denn die menschliche Seele „baut sich diesen Sinn der Vernunft, als eine Schöpferin, als ein Bild seines Wesens. Der Ursprung der Sprache wird also nur auf eine würdige Art göttlich, sofern er menschlich ist“.⁶

Der Gedanke, daß die menschliche Seele gerade in ihrer schöpferischen geistigen Tätigkeit sich als Bild des göttlichen Schöpfers erweist, ist bei Herder nicht neu. Er läßt sich zumindest bis auf Nikolaus von Kues zurückverfolgen. Doch sein Gebrauch im Zusammenhang mit Herders These vom menschlichen Ursprung der Sprache erzeugte eine Spannung, die sich in Herders Denken als fruchtbar erweisen sollte: Die anfängliche Lage des hilflosen Menschenkindes ist nach Herder ja gerade nicht durch gottähnliche Schöpferkraft gekennzeichnet, sondern vielmehr durch Bedürftigkeit. Wie ist das zu vereinen mit dem Bilde jener schöpferischen Tätigkeit, in der sich die menschliche Seele als Abbild des Schöpfergottes erweist? Zwischen diesen beiden Gedanken vermittelt in Herders Schrift über den Ursprung der Sprache nur die „Besonnenheit“ des Menschen als „eine seiner Gattung eigene Richtung aller Kräfte“ oder, wie es an späterer Stelle heißt, seine „Bestimmung zum Sprachgeschöpfe“.⁷ Doch wie läßt diese „Richtung“ oder „Bestimmung“ sich als eine dem

⁵ ebd. 21 ff.

⁶ ebd. 87.

⁷ ebd. 45.

Menschen von Anfang an innerlich eigene verstehen, so sehr sie gleichzeitig das anfängliche Dasein der Menschen überschreitet?

Diese Frage, so scheint es, hat Herder zwölf Jahre später in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ durch eine der Preisschrift über die Sprache gegenüber veränderte Konzeption der Gottebenbildlichkeit des Menschen beantwortet. Auch hier geht es um die Orientierungslosigkeit, der der Mensch nach dem Wegfall der tierischen Instinkte anheimfallen müßte, wenn nicht eine andere Instanz ihn davor bewahrte: „Nein, gütige Gottheit, dem mörderischen Ungefähr überliebest du dein Geschöpf nicht! Den Thieren gabst du Instinct, dem Menschen grubest du dein Bild, Religion und Humanität, in die Seele: der Umriß der Bildsäule liegt im dunkeln, tiefen Marmor da; nur kann er sich nicht selbst aushauen, ausbilden. Tradition und Lehre, Vernunft und Erfahrung sollten dieses thun, und du liebest es ihm an Mitteln dazu nicht fehlen.“⁸

In diesen bemerkenswerten Sätzen besagt der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht mehr nur, daß er Gott ähnlich ist durch seine geistige Schöpferkraft. Sinn und Funktion des Gedankens haben sich verändert. Er steht nun an der Stelle, wo früher von der „Richtung“ aller menschlichen Kräfte die Rede war, die mit der Besonnenheit verbunden sei. Das Ziel dieser Richtung wird jetzt durch den Begriff der Humanität bezeichnet. Aber dieses Ziel ist zunächst nur als „Anlage“ vorhanden. „Nichts als die Anlage zur Vernunft, Humanität und Religion“ sei, so meint Herder, „der gemeinschaftliche Besitz und Vorzug“ der Menschheit in ihren Anfängen.⁹ Diese Anlage entspricht der in ihr sich bekundenden „Absicht Gottes auf unserer Erde mit

⁸ Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784) IX, 5 (ed. H. Stolpe, Berlin und Weimar 1965, 1, 377 f.). Sollte man vielleicht in diesem Bilde von der nur anfänglich ausgehauenen Statue des Menschen auch eine Anspielung auf die Bemerkung Rousseaus im Vorwort zu seinem Discours über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755) zu erkennen haben, die die menschliche Seele mit der Statue des Glaukas (Platon resp. 611) vergleicht, „welche die Zeit, das Meer und die Stürme derart entstellt hatten, daß sie weniger einem Gott als einem wilden Tiere glich“?

⁹ ebd. 370 f.

dem Menschengeschlecht“, dem „göttlichen Charakter seiner Bestimmung“.¹⁰ Doch wenn „die Gottheit“ wollte, „daß der Mensch Vernunft und Vorsicht übe, so mußte sie sich seiner auch mit Vernunft und Vorsicht annehmen“.¹¹ Hier kam Lessings Gedanke einer „Erziehung der Menschheit“ durch die göttliche Vorsehung den Intentionen Herders entgegen.¹² Der Mensch ist am Prozeß seiner eigenen Bildung zur Humanität zwar aktiv beteiligt, aber er kann nicht allein für sich die in ihm angelegte Bildsäule vollenden. Dazu bleibt er angewiesen auf das Walten der göttlichen Vorsehung im Zusammenwirken von „Vernunft und Erfahrung, Tradition und Lehre“, und dabei gilt, „daß wir eigentlich Menschen noch nicht sind, sondern täglich werden“.¹³ Entsprechend heißt es an anderer Stelle,¹⁴ der Mensch werde unter dem Einfluß der Sprache „immer mehr Gottes Bild“.

2.

Herders Gedanke einer werdenden Gottebenbildlichkeit des Menschen stimmt mit der traditionellen christlichen Anthropologie nicht ohne weiteres überein. Die Erschaffung des Menschen zum Ebenbilde Gottes, von der der priesterschriftliche Schöpfungsbericht im ersten Kapitel des Buches Genesis redet (1, 26f.), wurde in der Theologie eng mit der Schilderung eines paradiesischen Urzustandes verbunden, die sich im zweiten, älteren Schöpfungsbericht findet und die der späteren Menschheit durch den Sündenfall in die Ferne eines verlorenen goldenen Zeitalters entzückt ist. Die Geschichte der Menschheit erscheint hier nicht als ein von primitiven Anfängen ausgehender Prozeß der Vervollkommenung, sondern als Geschichte eines Abfalls von einer ursprünglichen Vollkommenheit und ihrer Wiederherstellung durch

¹⁰ ebd. 339 f. (XI, 1).

¹¹ ebd. 419 (X, 6).

¹² vgl. ebd. 335 f. (IX, 1).

¹³ ebd. 340 (IX, 1).

¹⁴ Suphan VIII, 291 f.

das Erlösungswerk Christi. Das gilt vor allem für die Anthropologie der lutherischen Reformation, die die Gottesabbildlichkeit, zu der Adam geschaffen worden ist, mit der Urstandsgerechtigkeit (*iustitia originalis*) gleichsetzte, die durch den Sündenfall verloren und durch Christus erneuert worden ist. Dagegen hat die auf Irenäus zurückgehende und auch in der lateinischen Scholastik fortgeführte Interpretation der Genesisstelle die beiden dort gebrauchten Ausdrücke – Bild (*zèlem*) und Ähnlichkeit (*demūt*) – nicht als gleichbedeutend beurteilt, sondern unterschieden. Die heutige Exegese versteht den zweiten Ausdruck, Ähnlichkeit, meist als eine präzisierende Verdeutlichung des Bildbegriffs. Doch wenn man mit unterschiedlichen Akzentsetzungen bei den beiden Ausdrücken zu rechnen hat, dürfte am ehesten eine Einschränkung des Gedankens der Gegenwart des Abgebildeten im Bilde vorliegen durch die Hinzufügung, daß es sich um eine bloße Ähnlichkeit, nicht etwa um die volle Gegenwart der Sache selbst handelt. Die Auslegung der Stelle Gen. 1, 26f. durch Irenäus¹⁵ verstand dagegen die Ähnlichkeit als eine Steigerung der im Bildgedanken ausgesagten Entsprechung des Abbildes im Verhältnis zum Urbild. Den Anlaß dafür bot die griechische Übersetzung der beiden hebräischen Ausdrücke *zelem* und *demut*. Die LXX las dafür εἰκὼν und ὁμοίωσις. Durch diese Übersetzung war die platonisierende Deutung nahegelegt, die sich bei Irenäus findet: Während das Abbild, für sich genommen, hinter dem Urbild zurückbleibt, bezeichnet ὁμοίωσις die aktuelle Gemeinschaft mit dem Urbild. Möglichste Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύναντον) ist ja nach Platon das ethische Lebensthema und Lebensziel des Menschen (Resp. 613a 4 ff., Theait. 176a 5). Von platonischem Denken her lag es nahe, die Gottesabbildlichkeit des Menschen im Sinne eines Abbildverhältnisses zum Göttlichen als Merkmal seiner Natur zu verstehen, durch die sich der Mensch von den Tieren unter-

¹⁵ Adv. haer. V, 6, 1: Durch die Vereinigung des Geistes mit Seele und Körper entstehe „der geistige und vollkommene Mensch, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes erschaffen wurde. Fehlt aber der Seele der Geist, dann ist der Mensch nur psychisch, und da er fleischlich geblieben ist, wird er unvollkommen sein; er trägt zwar das Bild Gottes in seinem Körper, aber die Ähnlichkeit mit Gott nimmt er nicht an durch den Geist“.

scheidet, die Homoiosis hingegen mit der zu erstrebenden sittlichen Vollkommenheit, der Gerechtigkeit, zu identifizieren. Da nun der Mensch in christlicher Sicht nur durch Gnade gerecht wird, hat die christliche Theologie die Homoiosis als Gnadengabe des göttlichen Geistes gedacht, die den ersten Menschen verliehen war, durch den Sündenfall verloren ging und durch Christus mit der Rechtfertigung des Sünders erneuert wird. In diesem Sinne hat die lateinische Scholastik mit ihrer Unterscheidung und Zuordnung von *imago* und *similitudo* die Genesisexegese des Bischofs von Lyon fortgeführt.

Die Reformation behielt zwar die aus dieser Auslegungstradition stammende ethische Deutung der *similitudo* im Sinne von Gerechtigkeit bei, verneinte aber aus exegetischen Gründen eine sachliche Differenz zwischen *similitudo* und *imago*.¹⁶ Die Folge war, daß der Verlust der Urstandsgerechtigkeit Adams durch den Sündenfall nun auch den Verlust der Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeuten mußte. Diese Konsequenz ist offenbar von Anfang an als mißlich empfunden worden, weil die Gottebenbildlichkeit im biblischen Schöpfungsbericht den Menschen als solchen kennzeichnet, so daß bei ihrem Wegfall das Menschsein des Menschen in Frage gestellt wäre. Außerdem ist auch in den biblischen Schriften noch nach der Sündenfallgeschichte vom Menschen schlechthin als nach dem Bilde Gottes geschaffen die Rede (Gen. 9, 6). Angesichts dessen half man sich bald mit der etwas verlegenen Auskunft, ein „Rest“ des Gottesbildes sei eben trotz des Sündenfalls erhalten geblieben. Diese These hat noch in unserem Jahrhundert eine Rolle gespielt, bei Emil Brunner in seinem Streit mit Karl Barth über die natürliche Gotteserkenntnis.

Fruchtbarer ist die Identifikation von *imago* und *similitudo* auf einer anderen Interpretationslinie geworden, die weit hinter die Reformation zurückreicht. Ein Ansatz dazu findet sich schon bei Thomas von Aquin, wenn er in seiner Theologischen Summe die Gottebenbildlichkeit unter dem Gesichtspunkt des *Zieles* der

¹⁶ So Luther WA 42, 46: *Similitudo et imago Dei est vera et perfecta Dei notitia, summa Dei delectatio, aeterna vita, aeterna laetitia, aeterna securitas.* Vgl. Ph. Melancthon Apologie II, 18 ff.

Erschaffung des Menschen behandelt.¹⁷ Dabei unterscheidet Thomas zwischen der natürlichen Anlage (*aptitudo naturalis*), deren tatsächlichem, wenn auch noch unvollkommenem Vollzug unter dem Beistand der Gnade, sowie ihrer Vollendung in der künftigen Glorie: All das kann nach Thomas unter dem Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen verstanden werden, wird freilich noch nicht im Sinne von *Phasen* in einem kontinuierlichen Prozeß gedacht, sondern es handelt sich eher um unterschiedliche Formen und Stufen der Gottebenbildlichkeit.¹⁸ Schon bei Meister Eckhart ist daraus ein Prozeß des Bildens und „Überbildens“ der Seele geworden im Sinne der paulinischen Aussage 2. Kor. 3,18, daß wir verwandelt werden sollen in das Bild Christi, der seinerseits nach 2. Kor. 4,4 das Bild Gottes ist. Eckhart ist damit zu einem Ausgangspunkt der Geschichte des modernen Bildungsbegriffs geworden.¹⁹ Das neue Moment seiner Gedanken liegt in der Verbindung der Gottebenbildlichkeit des *Menschen* mit der Gottesbildlichkeit *Christi*. Thomas von Aquin hatte die Gottebenbildlichkeit Christi als des *primogenitus omnis creaturae* scharf von derjenigen des Menschen als einer nur unvollkommenen Gottesbildlichkeit unterschieden: Als vollkommenes Bild ist Christus, der ewige Sohn, Gottes Ebenbild so wie der Königssohn Ebenbild des Königs ist, während die Gottesbildlichkeit des Menschen dem Königsbild auf der Münze zu vergleichen ist.²⁰ Es ist deutlich, daß Thomas hier die neutestamentlichen Aussagen über Christus als Ebenbild Gottes (wie Kol. 1,15) auf den ewigen Gottessohn und nicht auf den Menschen Jesus bezieht. Eckhart hingegen geht es im Anschluß an die paulinische Formu-

¹⁷ S. theol. I, 93: De fine sive termino productionis hominis. Der Prolog zum zweiten Teil der Theologischen Summe stellt auch die Ausführungen über das letzte Ziel – die Bestimmung – des Menschen, mit denen er beginnt, unter den Gesichtspunkt seiner Gottebenbildlichkeit. Siehe auch S. c. Gent. III, 25.

¹⁸ ebd. art. 4.

¹⁹ Siehe dazu vom Vf.: „Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen“, in: Theologia Practica 12, 1977, 259–273, bes. 262 f.

²⁰ S. theol. I, 93 a 1 ad 2: Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis est in filio suo connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum. Die Augustinstelle findet sich in Augustins Buch De decem chordis c 8.

lierung 2. Kor. 3,18 um die Teilhabe der Menschen am ewigen Sohn, um seine Geburt in der Seele. Noch einen wichtigen Schritt weiter in der Richtung einer Einbeziehung jener christologischen Aussage in die Anthropologie ging eineinhalb Jahrhunderte später Pico della Mirandola. Auch Pico verknüpfte die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit den paulinischen Aussagen über die Gottebenbildlichkeit Christi, bezog diese aber nicht mehr nur auf die Gottheit Jesu, sondern deutete sie als einmalig höchste Realisierung der Gottesbildlichkeit des Menschen überhaupt. Erst in Christus und durch ihn ist nach Pico die Schöpfung des Menschen vollendet.²¹ In dieser humanistischen Deutung wurde der Gedanke der Gottebenbildlichkeit nun sozusagen aufgehoben in den Prozeß der Homoiosis, als eine Geschichte der Menschheit auf Christus hin und in der individuellen Aneignung seiner Vollkommenheit.

Eine ähnlich dynamische Betrachtungsweise der Gottesbildlichkeit des Menschen findet sich auf der reformierten Linie reformatorischer Theologie, besonders bei Calvin: Für ihn ist Christus das vollkommenste Bild Gottes, auf das hin auch wir gebildet sind und in dem wir dazu ausgerüstet werden, daß wir durch Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Reinheit und Erkenntnis selber in uns das Gottesbild zur Darstellung bringen.²²

Die humanistische Dynamik eines durch den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen vorgezeichneten menschheitlichen Bildungsprozesses bleibt nun allerdings bei Calvin und

²¹ Siehe dazu Ch. Trinkaus: *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, II 505 ff. 516 ff. 734 ff. Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), 3. Aufl. 1963, 40 ff., hat diesen christozentrischen Humanismus auf das Denken des Kusaners zurückgeführt. In der Tat hat Nikolaus von Kues ausdrücklich den Begriff des „Erstgeborenen aller Schöpfung“ nicht nur auf den göttlichen Logos, sondern auf den Gottmenschen Christus bezogen, weil in ihm der Zweck der Schöpfung des Menschen und aller Geschöpfe überhaupt realisiert worden sei (siehe dazu R. Haubst: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, 1956, 169 f. und überhaupt 158 ff.).

²² J. Calvin: *Institutio religionis Christianae* (1559) I, 15,4 (CR 30, 138 f.): *Videmus nunc ut Christus perfectissima sit Dei imago, ad quam formati sic instauramur, ut vera pietate, iustitia, puritate, intelligentia imaginem Dei gestemus.*

ebenso bei Pico noch gebrochen durch die Urstandslehre. Adam war eben doch schon im Urstand Ebenbild Gottes, und nach dem Absturz des Sündenfalles wird diese anfängliche Vollkommenheit durch Christus wieder hergestellt und vollendet. Der finale, christologische Gesichtspunkt vermag sich deshalb noch nicht voll durchzusetzen. Es bleibt eine Spannung bestehen zwischen dem Gedanken der ursprünglichen Vollkommenheit und Vervollkommnungsfähigkeit Adams und dem am Neuen Testament orientierten Konzept eines erst in Christus, dem neuen Menschen, vollendeten Prozesses der Schöpfung des Menschen.

3.

Die Spannung zwischen der Adam zugeschriebenen urständlichen Vollkommenheit und der neutestamentlich begründeten Perspektive einer Vollendung des Menschen im Prozeß seiner Geschichte, die in neutestamentlicher Sicht als Weg vom alten Adam zum neuen, in Christus schon offenbar gewordenen Menschen zu beschreiben wäre, ist in der frühen Neuzeit durch die sozinianische und deistische Auflösung der Erbsündenlehre beseitigt worden. Es wurde nun möglich, die Situation der Nachkommen Adams als prinzipiell der ihres Stammvaters gleich zu betrachten. So schrieb Matthew Tindal 1730: „If Men all alike, at all Times, owe their Existence to God, they at all Times must be created in a State of Innocence, capable of knowing and doing all God requires of them . . .“.²³ Umgekehrt führte das Bewußtsein von der fortschreitenden Entwicklung der Künste und Wissenschaften zu der Vorstellung, daß die Menschen in den Anfängen ihrer Geschichte „noch in allen Stücken roh und unerfahren“ gewesen sind.²⁴ Ein Jahr nach der dahingehenden Feststellung von H. S. Reimarus stellte J. J. Rousseau 1755 in seinem

²³ M. Tindal: *Christianity as old as the Creation*, Neudruck ed. G. Gawlick, Stuttgart 1967, 375.

²⁴ H. S. Reimarus: *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754), 6. Aufl. 1791, 51.

Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit der Menschen seine Frage nach dem Naturmenschen, den er vor sich sah als „ein Tier, weniger stark als die andern, weniger beweglich als die andern, aber, alles in allem genommen, am vorteilhaftesten von allen ausgerüstet“, nicht zuletzt mit der Fähigkeit zur Vervollkommenung.²⁵ Rousseau hielt es noch für nötig, dieses Bild als Ergebnis einer Abstraktion von den „Tatsachen“ der übernatürlichen Erhebung der ersten Menschen am Beginn ihrer Geschichte und als bloß hypothetische Überlegung darzustellen.²⁶ In der Tat hielt die theologische Anthropologie noch lange an einem anderen Bild von den Anfängen der Menschheit fest, und zwar nicht nur in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Dogmatik. Damit mag es zusammenhängen, daß die neue Betrachtungsweise des Menschen auch in der Theologie selber zunächst in einer anderen Terminologie, nicht unmittelbar als Umdeutung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit des Menschen Eingang gefunden hat.

Es handelt sich dabei um den Begriff der Bestimmung des Menschen. Er hatte ursprünglich, wie noch zu zeigen sein wird, einen etwas anderen Sinnhorizont, ist jedoch im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte, zumindest in der evangelischen Dogmatik, mehr und mehr zur Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen herangezogen worden als Alternative zur Vorstellung einer urständlichen Vollkommenheit Adams. Zwar kann es noch heute gelegentlich geschehen, daß ein Autor es als eine ganz neue Einsicht verkündet, die Gottebenbildlichkeit des Menschen sei schon im Alten Testament nicht als ein von Anfang an definitiv realisierter Zustand, sondern eher im Sinne einer Zweckbeziehung, als Bestimmung des Menschen verstanden worden.²⁷ Doch hat diese Einsicht heute schon eine lange Geschichte. Sie geht in gewissem Sinne bis auf Irenäus zurück. Ihre Wendung gegen die Urstandslehre ist freilich modern. In der Dogmatik dieses Jahrhunderts ist sie vor allem als Argument gegen die Behauptung ins Feld

²⁵ J. J. Rousseau: Schriften zur Kulturkritik ed. K. Weigand, PhB 243, 2. Aufl. 1971, 84/85 und 106/107 f.

²⁶ ebd. 80/81, vgl. 84/85.

²⁷ So Christian Link: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, 1976, 111 im Anschluß an C. Westermann.

geführt worden, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch den Sündenfall verlorengegangen sei. In diesem Zusammenhang hat besonders Paul Althaus die Deutung der Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen verfochten, im Gegensatz zu dem in der dialektischen Theologie von E. Brunner unternommenen Versuch, die Lehre von Urstand und Fall im Anschluß an Kierkegaard in existenzialistischer Sprache zu erneuern. Ironischerweise war es Emil Brunner in seiner Auseinandersetzung mit Karl Barth über das theologische Recht der natürlichen Gotteserkenntnis gerade darum gegangen, daß ein „Rest“ der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen trotz des Sündenfalles in ihm erhalten geblieben sei. Damit erneuerte er aber zugleich die reformatorische These vom Verlust der Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall. Demgegenüber ist nach P. Althaus die Gottebenbildlichkeit als die „wesensmäßige Bestimmung des Menschen für Gott, in der er verfaßt ist, unverloren und unverlierbar“.²⁸ Aber auch Karl Barth hat in der Schöpfungslehre seiner Dogmatik die Gottebenbildlichkeit des Menschen unter den Gesichtspunkt seiner „Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen“ gerückt und ebenfalls ihren Verlust durch den Sündenfall bestritten, wenn auch seine Deutung im übrigen der von P. Althaus entgegengesetzt ist: Sei die Gottebenbildlichkeit doch gar nicht als Besitz des Menschen anzusehen, der verlorengehen könnte. Nur könne „Gottes Absicht bei des Menschen Erschaffung und die damit aufgerichtete Verheißung und Zusage doch nicht wohl verlorengegangen, keiner totalen oder partiellen Zerstörung unterworfen worden sein“.²⁹ Anders als bei Althaus ist hier der Gedanke der Bestimmung des Menschen als seinem tatsächlichen Lebensvollzug gegenüber äußerlich gedacht. Damit steht Barth in Gegensatz nicht nur zu Althaus, sondern zu der ganzen Entwicklung der Interpretation der Gottebenbildlichkeit durch den Gedanken der Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte. Daß der Mensch in seinem wirklichen Lebensvollzug und so, wie er sich selber erfährt, auf diese seine Bestimmung hin zumindest angelegt sein muß, wenn sie die seinige sein soll, obwohl sie seinen gegenwärtigen Zustand weit überschreitet,

²⁸ P. Althaus: Die christliche Wahrheit (1947), 3. Aufl. 1952, 343.

²⁹ K. Barth: Kirchliche Dogmatik III/1 (1946), 216 f.

hat besonders klar Isaak August Dorner in seinem 1879/80 erschienenen „System der christlichen Glaubenslehre“ dargetan. Nach Dorner muß man die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott als „Idee der Gottebenbildlichkeit“ unterscheiden von ihrer Verwirklichung. Es gebe eine anfängliche Anlage dazu im Menschen, aber diese sei „noch nicht das wirkliche Ebenbild Gottes, sondern nur dessen Möglichkeit. Die höhere Bedeutung des Wortes Ebenbild weist in die Zukunft“,³⁰ nämlich in die mit Christus schon angebrochene Zukunft der Vollendung des Menschen. Dorner mag den Ausdruck „Bestimmung“ aus Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen haben, wo er gelegentlich begegnet.³¹ Doch wird er bei Hegel nicht ausdrücklich mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen verbunden. Einen der frühesten Belege dafür finde ich – abgesehen von Herder – bei Karl Gottlieb Bretschneider. In seinem 1814 erschienenen „Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche“ wendet sich Bretschneider gegen die traditionelle Lehre vom göttlichen Ebenbild als mit dem Urstand Adams gegeben, aber durch den Sündenfall verloren oder doch verdorben. Er geht dabei vom Neuen Testament aus: „Nun wird zwar der Mensch im Neuen Testament insofern ein Ebenbild Gottes genannt, in wiefern er Vernunft und Tugend besitzt und die Kraft dazu ausbildet, und Veredlung zur Gottähnlichkeit durch Ausbildung seiner geistigen Kräfte wird als seine *Bestimmung* dargestellt . . . aber von dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschenpaares ist in den Stellen Eph. 4, 24, Kol. 3, 9.10 nicht die Rede“. Das Wort ἀναθεσθαι bedeute „nicht *wiederherstellen* das Alte und Ursprüngliche, sondern schlechthin: ein neuer, vom

³⁰ I. A. Dorner: System der christlichen Glaubenslehre, 2. Aufl. 1886, I, 515 und 517.

³¹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. G. Lasson Bd. 4 (PhB 63) 130. Dort heißt es aus Hegels Manuskript, die christliche Lehre von der Versöhnung impliziere „das Bewußtsein der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, daß der Mensch an sich die göttliche Idee in sich trage, nicht nur in sich trage wie irgend sonst was, sondern daß dies seine substanzielle Natur sei, seine *Bestimmung* sei oder die einzige Möglichkeit derselben“. Auf der folgenden Seite heißt es dann noch, es liege „seine Bestimmung im Geistigen, oder dieser Zweck ist allgemeiner Zweck“.

vorigen verschiedener, ein *κατὰ τὸν ἄνθρωπον*, wie es Eph. 4 v. 24 heißt, werden“.³² Bretschneider faßt die paulinische und überhaupt die neutestamentliche Auffassung zu diesem Thema dahingehend zusammen, „daß die ursprüngliche *Bestimmung* des Menschen keine andere seyn konnte, als die ihm gegebenen Kräfte und Anlagen sowohl des Leibes als des Geistes nach den Gesetzen des Wahren, Guten und Schönen zu entwickeln und zu gebrauchen, und dadurch eines höhern und seligern Daseyns würdig und für dasselbe fähig zu werden“.³³ Dahin geht die Absicht Gottes bei der Schöpfung des Menschen: „Der Zweck, zu dem Gott die Menschen schuf, gibt die *Bestimmung* des Menschen. Diese wird, wie bei jedem Wesen, durch die gegebenen Kräfte und Anlagen bestimmt, und in der vollen Entwicklung derselben erfüllt“.³⁴

In einer Anmerkung zur Herkunft seines Begriffs der „Bestimmung“ des Menschen verweist Bretschneider merkwürdigerweise nicht auf Herders „Ideen“, wohl aber u. a. auf J. G. Fichtes „Bestimmung des Menschen“ von 1800 hin. In dieser Schrift

³² K. G. Bretschneider: Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl. 1828, I, 748. Der Ausdruck „Bestimmung“ wird im Zusammenhang der Schöpfung des Menschen zum Ebenbilde Gottes zwar schon mehr als ein halbes Jahrhundert zuvor in der großen „Evangelischen Glaubenslehre“ von S. J. Baumgarten verwendet (ed. J. S. Semler 1759/60), tritt aber dort in ganz anderem Sinne auf: Dem Menschen sei von Gott *bestimmt* gewesen, das göttliche Ebenbild auf seine Nachkommen fortzupflanzen. Er sei insofern *subjectum destinationis* als „der göttlichen Absicht, Bestimmung und Entschließung nach dieses sein Ebenbild auf alle einzelne Menschen oder Nachkommen der beiden ersten Menschen hätte fortgepflanzt werden sollen, wenn der Sündenfall nicht erfolgt wäre“ (Bd. II, 2. Aufl. Halle 1965, 434, vgl. 457 ff.). Der Ausdruck „Bestimmung“ wird hier im Sinne von Festsetzung oder Entscheidung in der dem Menschen gegenüberstehenden göttlichen Absicht verstanden, nicht aber im Sinne einer Seinsbestimmung der menschlichen Natur selber. Das Nachwirken dieses Sprachgebrauches läßt sich noch in dem Bemühen von J. G. Töllner wahrnehmen, jene göttliche Entscheidung über die Menschen als Korrelat einer der menschlichen Natur selber eigenen Zielstrebigkeit zu verstehen: „Der Mensch will von Natur, was Gott will. Glückseligkeit ist sowohl sein Ziel, als seine Bestimmung“ (Theologische Untersuchungen, des ersten Bandes zweites Stück, Riga 1773, 159 ff., Zitat 161).

³³ Bretschneider a. a. O. 752.

³⁴ ebd. 756 f.

Fichtes wird allerdings keine Beziehung zum Begriff der Gott-
 ebenbildlichkeit hergestellt. Ihr Thema ist im Sinne von Kants
 Formel der „moralischen Bestimmung“ zu verstehen, welche
 nach Kant „den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht“.³⁵
 Fichte treibt aber die Frage nach der Bestimmung des Menschen
 weiter, über das gegenwärtige Leben hinaus auf ein künftiges hin.
 Zwar sucht er die Unsterblichkeit nicht erst in einem Jenseits,
 sondern begründet sie in der geistigen „Ordnung“ des Lebens:
 „Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Ent-
 schluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht
 erst werden“.³⁶ Nur in der Unbedingtheit der sittlichen Vernunft
 ist es begründet, daß „der Endzweck unseres Daseins“ nicht
 „durch unsere irdische Bestimmung vollkommen erschöpft“ ist,
 aber auf der Basis der sittlichen Vernunft gibt es nun eben doch
 auch einen „vernünftigen Grund, mit unsern Gedanken über das
 gegenwärtige Leben hinauszugehen“.³⁷

Diese Verbindung des Begriffs der Bestimmung des Menschen
 mit dem Unsterblichkeitsthema ist nun keine Neuerung Fichtes,
 sondern war ihm schon vorgegeben. Er begegnet bereits in den
 ebenfalls bei Bretschneider erwähnten und seinerzeit viel gelesenen
 „Gedanken über die Bestimmung des Menschen“, mit denen
 1748 der damalige Hilfsprediger und spätere Berliner Propst
 und Oberkonsistorialrat Joh. Joachim Spalding dem Einfluß des
 französischen Materialismus Lamettries entgegenzutreten ver-
 suchte. Nach Spalding erweitert sich angesichts der Ordnung des
 Universums die „erstaunte Seele bis zum Unendlichen“. Ange-
 sichts der „unermesslichen Natur und gegen die noch unermess-
 lichere Gottheit“ erfährt sie: „Zu einer solchen Hoheit bin ich
 bestimmt, und der will ich immer näherzukommen suchen“.³⁸
 Durch den Gedanken der Ordnung des Universums wird der
 Mensch aber auch zum Gedanken der Unsterblichkeit als Auf-
 lösung aller im gegenwärtigen Leben noch bestehender Dis-
 harmonien geführt: Ich bin „für ein anderes Leben gemacht“,
 so daß „dieses sichtbare Leben bey weitem nicht den ganzen

³⁵ I. Kant: Kritik der Urteilskraft (1790), A 168.

³⁶ J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, 1800, 271 (PhB 226, 125).

³⁷ ebd. 277 (PhB 226, 128).

³⁸ J. J. Spalding: Die Bestimmung des Menschen, 1769, 31 u. 34.

Zweck meines Daseyns erschöpfe“. Dieser „große Gedanken von meiner künftigen Bestimmung“ beeinflusst die ganze Verfassung meiner Seele und meines Verhaltens. Es ist das Wissen um das „große Ziel“, „dazu ich durch meine Natur und von meinem Urheber bestimmt bin, nämlich rechtschaffen und in der Rechtschaffenheit glücklich zu seyn“.³⁹

Ähnliche Gedanken hatte einige Jahre zuvor der Wolfenbüttler Hofprediger und Prinzenenerzieher Joh. Fried. Wilhelm Jerusalem in seinen Predigten geäußert, deren erster Band 1745 erschien. Durch Aufenthalte in Holland und England war er mit der deistischen Kritik an der Erbsündenlehre bekannt und auch von ihr beeindruckt worden. Schon in seiner ersten Predigt in Wolfenbüttel über „die selige Erleuchtung der Welt durch Christus“ heißt es: „Hier offenbart sich Gott in seiner herrlichsten Vollkommenheit. Hier lernen wir den wahren Wert und die große Bestimmung unserer Seele kennen“.⁴⁰ Worauf richtet sich diese Bestimmung? Gott schuf uns nicht „nur zu einer so kurzen Dauer, als unser gegenwärtiges Leben ist“; denn dann hätte er uns nicht „so unendliche Begierden anerschaffen“, aber „auch unendlicher Vollkommenheiten fähig gemacht“.⁴¹ Zwar haben wir durch die Sünde „das Recht zu dieser glücklichen Unsterblichkeit verlohren“, aber Gottes Liebe hält an ihrem „Endzweck“ fest und damit auch „an dieser hohen Natur und Bestimmung unserer Seele“. Bei Jerusalem ist also der Begriff der „Bestimmung“ des Menschen⁴² noch ganz auf das Unsterblichkeitsthema bezogen. Die Moralität erscheint nur als Bedingung dafür, daß

³⁹ ebd. 46 u. 49 f.

⁴⁰ J. F. W. Jerusalem: Sammlung einiger Predigten vor der Durchlauchtigsten Herrschaft zu Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel gehalten (1745), 2. Aufl. Braunschweig 1753, 27 f.

⁴¹ ebd. 395 f., 397. Jerusalem sieht, daß die Tatsache unendlicher Begierden für sich allein dem Einwand ausgesetzt bliebe, es möchte sich darin nichts anderes äußern „als der natürliche Trieb uns zu erhalten, den Gott allen Kreaturen anerschaffen und, um den Endzweck zu erreichen, bey allen gleich habe unendlich machen müssen“ (86). Erst die den Menschen vor den Tieren auszeichnende Fähigkeit „unendlicher Vollkommenheiten“ gibt ihm daher „ein Recht dazu“, ein Verlangen nach Ewigkeit zu haben (397).

⁴² ebd. 402. Vgl. auch den 2. Bd. der Predigten (1753), 61, 98 ff., 201 f., 206, 243.

der Mensch diese Bestimmung erreicht. Dieses Verhältnis hat sich später, andeutungsweise schon bei Spalding, entschieden in Kants Formel von der moralischen Bestimmung des Menschen und bei Fichte, verschoben. Die Moralität wird zum eigentlichen Kern der Bestimmung des Menschen und enthält in sich selber die Ewigkeit. Dennoch bleibt auch bei Fichte noch eine Unsterblichkeit über das gegenwärtige Leben hinaus mit dem Begriff der Bestimmung des Menschen verbunden.

Weder bei Jerusalem und bei Spalding, noch auch bei Reimarus, der wenig später ähnliche Gedanken vorträgt,⁴³ noch auch schließlich bei Kant und Fichte wird der Begriff der Bestimmung des Menschen mit dem Thema der Gottebenbildlichkeit verbunden. Jerusalem geht zwar in einer seiner Predigten auf dieses Thema ein und entwickelt eine theologische Interpretation der Gottebenbildlichkeit.⁴⁴ Aber in diesem Zusammenhang fehlt der

⁴³ H. S. Reimarus: *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754), 6. Aufl. 1791, 640: Der Mensch „ist von Natur, durch die vernünftige Vorstellung seiner selbst und anderer Dinge, zu einem Vermögen und Verlangen nach einer höhern, reinern und dauerhaftern Vollkommenheit und Glückseligkeit, als er in diesem Leben erhalten kann, bestimmt“. Vgl. 627, 636 f., 654, 659 sowie auch die Auseinandersetzung mit Rousseaus Auffassung „von der natürlichen Bestimmung des Menschen“ (453 ff., s. a. 391).

⁴⁴ J. F. W. Jerusalem: *Sammlung einiger Predigten . . . II*, 1753, 127: Alles ist berufen, Gottes Liebe zur Vollkommenheit nachzuahmen, und soll im Maße seiner Fähigkeit „die Vollkommenheit seines Urhebers abbilden und preisen. Dies ist die Ehre des Schöpfers, dies ist das erste Gesetz in der Natur, und der große Beruf des Menschen: Dieß ist das Bild, wozu er erschaffen wurde; dies ist das Bild, wozu er erneuert werden muß; und die Bestrebung nach dieser Ähnlichkeit macht vor und nach dem Falle das Wesen seines Gottesdienstes aus. Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey: Dies war der erste Entwurf seiner Natur; und dies blieb das erste Gesetz seiner Natur bei allen Veränderungen seines Standes“. Die Verherrlichung Gottes wird auch im § 7 des Anthropologiekapitels in S. J. Baumgartens „*Evangelische Glaubenslehre*“ als „Endzweck des Ebenbildes Gottes“ bezeichnet, wobei als „Zwischenendzweck“ auch die menschliche Glückseligkeit anerkannt wird (2. Aufl. II, 466 f.), aber auch hier fehlt bemerkenswerterweise in diesem Zusammenhang der Ausdruck „Bestimmung“. Jener Endzweck wird auch nicht so wie bei Jerusalem aus der Bildfunktion selber begründet. Von der „Bestimmung“ des Menschen ist hingegen auch bei Baumgarten (in dem oben Anm. 32 erwähnten äußerlichen Sinn der göttlichen Absicht mit dem Men-

Begriff der Bestimmung des Menschen, und das ist wohl nicht zufällig so; denn Inhalt der Gottebenbildlichkeit ist nach Jerusalem die Nachahmung der Vollkommenheit des Schöpfers, während der Begriff der Bestimmung sich auf die darauf begründete Ewigkeitshoffnung bezieht.

Erst bei Herder, so scheint es, kommt es zur Verschmelzung der beiden Gedankenlinien. Dabei ändert sich sowohl der Begriff der Gottebenbildlichkeit, als auch der der Bestimmung des Menschen. Letztere wird nicht mehr in erster Linie auf die Unsterblichkeit als eine jenseitige Vollendung bezogen, sondern auf die Bildung zur Humanität, die nach Herder in der Religion gipfelt:⁴⁵ „denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unserer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedrückt lebet“.⁴⁶ Die Gottebenbildlichkeit, die sich nach Herder schon in der aufrechten Gestalt des Menschen bekundet,⁴⁷ wird ihm zum Argument dafür, daß seine Bestimmung in ihm selber liegt, in seiner Humanität besteht. Dazu gehören dann freilich auch „Hoffnung und Glaube der Unsterblichkeit“,⁴⁸ aber das gehört zur Bestimmung des Menschen hinzu als Folgerung aus demjenigen, was jetzt als ihr Inbegriff gilt, aus seiner Humanität. Bei

schen) im Zusammenhang mit der Unsterblichkeit die Rede, die als Bestandteil des göttlichen Endzwecks mit dem Menschen verstanden werden müsse, weil „der natürliche Tod dem eigentlichen Endzweck, der göttlichen Bestimmung und anfänglichen Einrichtung des Menschen nicht gemäß gewesen“ sein könne (II, 458).

⁴⁵ Ideen IV, 6 (Stolpe 1, 159 f.). Sogar wenn man sie nur als Verstandesübung, als Anleitung zur Erkenntnis des Zusammenhanges der Dinge würdigen wollte, muß die Religion nach Herder „die höchste Humanität, die erhabenste Blüte der menschlichen Seele“ genannt werden (160). Aber darüber hinaus gilt: „Nichts hat unsere Gestalt und Natur so sehr veredelt als die Religion; bloß und allein weil sie sie auf die reinste Bestimmung zurückführte“.

⁴⁶ ebd. 152.

⁴⁷ Ideen X, 5 (Stolpe 1, 408), vgl. III, 6 (Stolpe 1, 109 ff.), IV, 6 (Stolpe 1, 157 f.).

⁴⁸ Ideen IV, 6 (161 f.), vgl. V, 5 (185 ff.). Dabei argumentiert Herder – wie es später sogar noch bei Kant der Fall ist – im einzelnen ganz traditionell, daß die Eigenart der menschlichen Organisation sinnlos bleiben würde, ginge nicht ihr Zweck „über unser Dasein hinaus, und die Erde ist nur ein Übungsplatz, eine Vorbereitungsstätte“ (186).

Herder läßt sich also eine ähnliche Verlagerung im Begriff der Bestimmung des Menschen feststellen wie bei Kant und Fichte, aber eine Verlagerung nicht auf die Moralität, sondern auf die Humanität. Die Gottebenbildlichkeit wird nun zum entelechischen Prinzip des Bildungsprozesses des Menschen zur Humanität, die von der Religion, wie Herder sagt, ihre „unsterbliche Krone“ empfängt.⁴⁹

Die Verbindung der Gedanken der Gottebenbildlichkeit und der Bestimmung des Menschen umfaßt bei Herder das Ganze der menschlichen Wirklichkeit, den ganzen Prozeß der menschlichen Geschichte als einer Bildungsgeschichte zur Humanität. Darin hat die christliche Anthropologie die Verbindung mit dem evolutiven Grundzug des neuzeitlichen Verständnisses des Menschen gefunden und sogar selbst durch Herders Humanitäts- und Bildungsgedanken einen wesentlichen und bis heute wirksamen Beitrag dazu geleistet, einen Beitrag, der eine Alternative zum Emanzipationsmodell des neuzeitlichen Selbstverständnisses des Menschen darstellen könnte. Dieser Ansatz ist freilich gerade in der Theologie, aber auch sonst nicht voll zur Wirkung gekommen. Schon bei Kant und Fichte ist er durch eine moralphilosophische Engführung in der Entfaltung des Begriffs der Bestimmung des Menschen verdrängt worden. Das hat seine Rückwirkungen auch in der evangelischen Theologie gehabt,⁵⁰ die durch ihre theologische Tradition mit der Verknüpfung von Gottebenbildlichkeit, *iustitia originalis* und Sündenfall ohnehin schon der Versuchung zu einer derartigen Engführung ausgesetzt ist. Heute, nach der Moralkritik Nietzsches und Freuds, mag die Überlegenheit der von solcher Engführung freien Sicht Herders deutlicher erkennbar sein. Man sollte Herder auch nicht vorwerfen, daß sein Humanitätsgedanke die Gottesbeziehung ganz in die Immanenz der menschlichen Entwicklung gezogen habe. Herder sagt ja ausdrücklich, der einzelne Mensch könne sich nicht selbst ausbilden zu dem, was als Bestimmung in ihm ange-

⁴⁹ ebd. 162.

⁵⁰ So heißt es sogar bei einem der spekulativen Philosophie nahestehenden Theologen wie I. A. Dorner, der Mensch sei „potenziell, d. h. nach seiner Bestimmung des ethischen Gottes Ebenbild“ (*System der christlichen Glaubenslehre*, 2. Aufl. 1886, I, 518).

legt ist. Man muß darin eine ganz bewußte Wendung gegen den Gedanken der Perfektibilität im Sinne einer dem Menschen von Hause aus eigenen Fähigkeit zur Selbststeigerung erkennen.⁵¹ In der Plastizität des „beinahe ohne Instinkt“ geborenen Menschen sind nach Herder „sowohl die Perfektibilität als auch die Korruptibilität unseres Geschlechtes“ begründet.⁵² Darum bedarf der Mensch zur Verwirklichung seiner Anlage erzieherischer Einwirkung von außen durch „Tradition und Lehre“. Aber die Bildung des Menschen wird nicht insgesamt einer Lenkung von außen überlassen. Vielmehr müssen „Tradition und Lehre“ ergänzt werden durch „Vernunft und Erfahrung“. Und das Zusammenwirken aller dieser Faktoren bei der Ausbildung der menschlichen Anlage zur Humanität ist nach Herder letzten Endes Sache der göttlichen Vorsehung. Sie ist dem Menschen sowohl immanent als transzendent und vermag darum in der Vermittlung seines Bildungsprozesses durch Gesellschaft und Welterfahrung zugleich dessen innere Einheit zu gewährleisten.

Die Schranke dieser großen Konzeption Herders – oder was jedenfalls einer christlichen Theologie als Schranke daran erscheinen muß – ist eng verbunden mit der eigentümlichen Universalität, die ihre Stärke ausmacht. Diese Schranke zeigt sich einmal darin, daß die neutestamentlichen Aussagen über Christus als Ebenbild Gottes bei Herder nicht ausdrücklich zur Sprache kommen. Damit hängt sicherlich zusammen, daß zweitens der anthropologische Realismus der christlichen Lehre von der Allgemeinheit der Sünde in Herders Konzeption nur geringes Gewicht hat. Diese beiden Punkte hängen zusammen, weil die Aussage über die Vollendung des Menschen durch Christus ja von Anfang an Jesus Christus als den Erlöser von der Sünde und ihren Folgen im Blick hat. Umgekehrt würde der Mensch keines Erlösers bedürfen, wenn er nicht immer schon seine Bestimmung verfehlt hätte. Das Schweigen Herders zu diesen Fragen ist vielsagend. Sein übermäßiger anthropologischer Optimismus erweist ihn als befangen in den Schranken seines Zeitalters.

Im Hinblick auf so gewichtige Mängel in Herders Konzeption mag es überraschen, daß die neuere evangelische Dogmatik neben

⁵¹ Siehe dazu den Anm. 19 zit. Aufsatz des Vf. p. 264 f.

⁵² Ideen IX, 1 (Stolpe 1, 335).

und nach Herder aber nun dennoch eine ähnliche Verbindung von Gottebenbildlichkeit und Bestimmung des Menschen entwickelt hat. Das ausschlaggebende Motiv dafür steckt gerade in den christologischen Aussagen des Neuen Testaments über Christus als Bild Gottes: Wenn erst in Christus die Gottebenbildlichkeit des Menschen verwirklicht ist, dann kann sie nicht schon in Adam vorhanden gewesen sein, es sei denn als Anlage: Sie muß dann als die göttliche Bestimmung des Menschen im Akt seiner Schöpfung verstanden werden. Dieser Gesichtspunkt hat, wie sich bei Bretschneider zeigte, die theologische Anthropologie von der Bindung an die Urstandslehre befreit und ihr die Aneignung eines evolutiven Menschenbildes ermöglicht. Die biblische Urgeschichte kann nun als eine dem mythischen Bewußtsein von der gründenden Funktion der Urzeit entsprechende Rückdatierung der Vollendung des Menschen erscheinen, die in Wahrheit als seine künftige Bestimmung zu verstehen ist, eine Zukunft, die in Jesus Christus schon erschienen ist. Das mit einer solchen Sicht verbundene Problem, das auch die heutige katholische Theologie bei der Diskussion über die Möglichkeit eines Verzichts auf den sog. Monogenismus beschäftigt hat,⁵³ liegt in der Frage, wie die Universalität der Sünde – der eigentliche neutestamentliche Kern der Erbsündenlehre – ohne die Hypothese der Abstammung aller Menschen von einem ersten Menschenpaar behauptet werden kann. Dieses Problem hat auch Bretschneider schon gesehen. Darum schloß er: „. . . wenn die Lehre von der Erbsünde so zu modifizieren sein sollte, daß es der Annahme einer *iustitia originalis* nicht bedürfte, so fiel das Interesse dieses Lehrstücks für die Dogmatik weg, . . .“⁵⁴ Man wird freilich nicht gut behaupten können, daß Bretschneiders Revision der Lehre von der Erbsünde im Sinne einer zunehmenden „Depravation“ der menschlichen Lebensweise bei gleichzeitig fortbestehender Fähigkeit, „dem Sittengesetz zu folgen“,⁵⁵ jenem biblischen Gesichtspunkt und den damit verbundenen Problemen hinreichend Rechnung getragen hätte. Vor allem wird auch hier die Entfremdung des

⁵³ Siehe dazu J. Feiner in: *Mysterium Salutis* (ed. J. Feiner u. M. Löhrer) 2, 1967, 562–583, bes. 574.

⁵⁴ a. a. O. (Anm. 32) 754.

⁵⁵ ebd. II, 73 ff., bes. 79.

Menschen von Gott und damit von sich selbst in einer moralischen Verengung gesehen, von der sich Bretschneider in seinen Aussagen über die gottebenbildliche Bestimmung des Menschen freizuhalten vermochte.⁵⁶ Vielleicht kann die Theologie erst dann, wenn es ihr gelingt, die moralistische Engführung in der Lehre von der Sünde und die damit verbundene abstrakte Auffassung von der Verantwortung des Menschen zu überwinden, jene Offenheit für die Vieldimensionalität des menschlichen Bildungsprozesses zur Humanität gewinnen, die Herders Denken trotz all seiner Schranken ausgezeichnet hat.

⁵⁶ a. a. O. I, 752.