

Ingolf U. Dalferth

Unbegreiflich

Über die Unergründlichkeit Gottes und die Abgründigkeit des Menschen

Abstract: The essay explores the difference between *deus definiri nequit* and *homo definiri nequit*. While both God's darkness and uniqueness make God incomprehensible, human beings are incomprehensible because they are creatures that can live inhumanly. God remains a mystery as the ground and *Ungrund* of everything, while we remain a mystery when we understand ourselves as the image of God – the place in creation where the Creator can be understood as Creator and everything else as creation.

Keywords: God, image of God, unground, mystery, incomprehensibility

1

In der Regel ist es keine gute Idee, Dunkles durch Dunkles erhellen zu wollen. Aber gerade das wurde in Philosophie und Theologie durch Jahrhunderte versucht, indem man Gott vom Menschen und den Menschen von Gott her, ein Unbegreifliches also durch ein anderes Unbegreifliches verstehen wollte. Denn was ist Gott? Wir wissen es nicht. Und was ist der Mensch? Wir sind nicht sicher.¹ Wir wissen nicht, was Gott ist, weil die christliche Überzeugung, dass Gott Liebe ist, keine Wahrheit ist, von der sich jeder vernünftige Mensch auch ohne Glauben überzeugen kann. Und wir sind nicht sicher, was der Mensch ist, weil sich so viel Wahres

¹ Calvin würde dem zweiten zustimmen, aber nicht dem ersten. Ihm zufolge können wir eine gewisse Kenntnis unserer selbst (*certa cognitio nostri*) nur gewinnen, wenn wir uns von Gott her verstehen. Dazu müssen wir von einer *cognitio dei* ausgehen können, die wir auch haben: „Gott ist unendliche Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Wahrheit, Kraft und Leben; es gibt keine andere Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit, Wahrheit, Kraft und Leben“ (Johannes Calvin, *Christianae religionis institutio* [OS I], 37). Das ist zunächst aber nur eine traditionelle Formel. Man muss sie verstehen, um sie vertreten zu können, und man braucht einen *gewissen Glauben* (*certa fides*), um sie für wahr zu halten und zum Ausgang für das Verstehen des Menschen zu machen. Gewiss aber ist nur ein Glaube, der nicht nur eine epistemische Einstellung des Menschen, sondern die Gott selbst zu verdankende Resonanz von Gottes Gegenwart im Leben eines Menschen ist. Vgl. Wilhelm Heinrich Neuser, „Calvins theologisches Leitmotiv *cognitio dei et nostri* in der *Institutio* von 1536,“ *Acta Theologica Supplementum* 5 (2004): 28–50.

Ingolf U. Dalferth, Claremont, CA

über den Menschen sagen lässt, dass man nicht weiß, wo man anfangen oder aufhören soll und ob man auf das Wichtige geachtet hat oder nicht.

Auch wer das nicht so sieht, wird zugeben: Ob Gott ist, ist eine umstrittene Frage. Wer oder was Gott ist, ebenso. Für manche ist es irrig, nach Gottes Wesen zu fragen, weil Gott ist, aber nicht etwas ist. Für andere kann Gott nicht sein, weil es unmöglich ist, dass es das gibt, was wir uns als Gott vorstellen. Vorstellungen und Bilder Gottes gibt es zuhauf, alte und neue, überholte und noch nicht, aber bald auch überholte.² Aber gibt es auch das, von dem sie Bilder zu sein beanspruchen? Gibt es die göttliche Wirklichkeit, von der man mit ihrer Hilfe reden will?

Beim Menschen ist es umgekehrt. Seine Wirklichkeit steht nicht in Frage. Dass es Menschen gibt, ist nicht strittig. Wohl aber das, was sie sind. „Der Mensch? wo ist er her? / Zu schlecht für einen Gott; zu gut fürs Ungefähr.“³ Lessings Zweizeiler von 1753 bringt die Verunsicherung der Aufklärungsepoche im Blick auf das Was und Woher des Menschen zum Ausdruck.

20 Jahre zuvor hatte Alexander Pope in seinem *Essay on Man* (1733–34) die Maxime der Aufklärung formuliert, dass man nicht Gott, sondern den Menschen studieren müsse, um sich selbst zu erkennen: „Know then thyself, presume not God to scan / the proper study of mankind is man.“⁴ Aber was ist der Mensch, den man da studieren soll? Und wie kann man sich selbst erkennen, wenn man sich allein auf den Menschen konzentriert? Muss man ihn nicht in seinen Beziehungen und Kontexten verstehen, um überhaupt etwas verstehen zu können? Und welche der vielfältigen Beziehungen und Kontexte erschließen nicht nur irgend etwas mehr oder weniger Interessantes über die Wirklichkeit der Menschen, sondern helfen mir, mich selbst zu erkennen?

100 Jahre nach Popes Essay beantwortet Coleridge diese Fragen knapp und klar: Erkennen können wir nur, was wir selbst gemacht haben. Deshalb können

2 Es genügt daher nicht, sich an angeblich „überholten Gottesbildern und Denkmodellen“ abzu- arbeiten und sie durch neue, am Werden und nicht am Sein, am Kommen und nicht am Dasein, am Zusammenwirken von Gott und Geschöpfen und nicht am Schöpfersein, am Ruf, an der Spur, am Locken und nicht am Wort Gottes ausgerichtete Bilder zu ersetzen. Gottesbilder entstammen immer einer menschlichen Lebenswirklichkeit, der sie ihre Überzeugungskraft verdanken. Sie verlieren diese, wenn sich diese Lebenswirklichkeit verändert. Da dies ständig geschieht, sind Gottesbilder immer im Umbruch. Zum Problem wird das erst, wenn man die Bilder für wichtiger hält als Gott oder Gott mit dem gleichsetzt, was diese Bilder zum Ausdruck bringen. Das Bilderverbot erinnert nachdrücklich daran, dass der menschliche Basteltrieb seine Grenzen hat, weil Gott Gott ist und damit mehr als jedes Bild, das man sich von ihm macht. Vgl. Christiane Bundschuh-Schramm, „Der Gott von gestern“, *Publik-Forum* 13 (2020): 28–31.

3 Gotthold Ephraim Lessing, *Die Religion: Fragment*, in *Lessings Werke, Erster Teil*, hg. v. Robert Boxberger (Stuttgart: W. Spemann, o.J.), 201.

4 Alexander Pope, *An Essay on Man: Epistle* 2,1,1–2.

wir erforschen, was Menschen gemacht haben. Aber dazu gehören sie selbst gerade nicht. „Say, canst thou make thyself?“ Die Frage beantwortet sich selbst. Aber was kann dann Popes Maxime noch heißen?

What hast thou, Man, that thou dar'st call thine own? / What is there in thee, Man, that can be known? / Dark fluxion, all unfixable by thought, / A phantom dim of past and future wrought, / Vain sister of the worm, life, death, soul, clod / Ignore thyself, and strive to know thy God!⁵

Lessing steht zwischen Pope und Coleridge, und er zögert. Die alten Antworten – der Mensch ist Gottes Geschöpf, Gottes Ebenbild – tragen nicht mehr, neue Antworten sind noch nicht in Sicht. Lessing beschränkte sich daher auf Hinweise, was der Mensch nicht ist: weder etwas Göttliches – ein so fragwürdiges Wesen kann nichts Vollkommenes sein –, noch einfach vom Himmel gefallen. Irgendwo zwischen Zufall und Notwendigkeit ist der Mensch anzusiedeln. Mehr konnte oder wollte Lessing nicht sagen.

Zwei Generationen später notiert Hölderlin: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos.“⁶ Es gibt uns, aber wofür wir stehen und welchen Sinn das haben soll, können wir nicht mehr sagen. Wir haben die Erinnerung und Sprache verloren, die uns helfen könnte, uns selbst zu verstehen, weil wir nicht mehr wissen, wo und was wir sind. Die Menschen lassen sich nicht nur so begreifen wie die Monde am Himmel, das Meer und die Ströme auf dem Land. Die sind, was sie sind. Aber wie alle Naturphänomene könnten sie auch nicht sein. Dass sie sind, verdankt sich einer Wirklichkeit, ohne die sie nicht wären und auf die sie nicht verweisen. Anders die Menschen. Sie sind nicht nur Naturphänomene, sondern Zeichen, die auf das verweisen, dem sie sich verdanken, ein Echo der Ewigkeit in der Zeit, das von anderswoher, vom einzig wahrhaft Wirklichen her verstanden werden muss: „Zweifellos / Ist aber *Einer*. Der / Kann täglich es ändern.“ Nichts geschieht ohne ihn, sondern alles

5 Samuel Taylor Coleridge, „Know Thyself“ (Know thyself – and is this the prime / And heaven-sprung adage of the olden time! – / Say, canst thou make thyself? – Learn first that trade; – / Haply thou mayst know what thyself had made. / What hast thou, Man, that thou dar'st call thine own? – / What is there in thee, Man, that can be known? – / Dark fluxion, all unfixable by thought, / A phantom dim of past and future wrought, / Vain sister of the worm, – life, death, soul, clod – / Ignore thyself, and strive to know thy God!).

6 Friedrich Hölderlin, *Mnemosyne* (2. Fassung), in *Hölderlin: Sämtliche Werke*, Bd. 2 (Stuttgart: Cotta, 1953), 203–205 (Ein Zeichen sind wir, deutungslos, / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren. / Wenn nämlich über Menschen / Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig / Die Monde gehn, so redet / Das Meer auch und Ströme müssen / Den Pfad sich suchen. Zweifellos / Ist aber *Einer*. Der / Kann täglich es ändern. / Kaum bedarf er / Gesetz. Und es tönet das Blatt und Eichbäume wehn dann neben / Den Firnen. Denn nicht vermögen / Die Himmelschen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo, / Mit diesen. Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre).

geschieht durch ihn. Der Ruf dieses Einen wirkt aber nicht nur Ewiges, sondern auch Vergängliches. Sein Schöpfungswort unterscheidet Sein und Nichtsein, damit aber auch Himmlisches, das immer ist, und Sterbliches, das vergeht. „Denn nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo, / Mit diesen.“ Die Himmlischen kennen nur Himmlisches, nichts Vergängliches. Nur Gleiches kann Gleiches erkennen, wie nicht erst seit Empedokles immer wiederholt wird.⁷ Vergängliches und Sterbliches können daher nur die Vergänglichen und Sterblichen kennen. Sie stehen an dem Abgrund, der sich ins Nichts öffnet. Doch nicht beim Blick in diesen Abgrund, sondern erst in der Abwendung von ihm erschließt sich uns der Sinn des Zeichens, das wir sind. Und zwar erschließt er sich so, wie ein Echo, das von diesem Abgrund zurückschallt. Ein Echo entsteht nicht dort, von wo es auszugehen scheint, sondern verweist auf etwas, was ihm voran- und vorausgeht. Wer sich dem Woher des Echos zuwendet, kann zurückgehen, so lange er will, er wird nicht an den Anfang gelangen, sondern im Abgrund enden. Deshalb muss man nicht in den „Brunnen der Vergangenheit“⁸ hinabsteigen, wenn man sich verstehen will, sondern auf das achten, was einem widerfährt und Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft überhaupt erst möglich macht. „Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.“ Wir sind das Echo eines Ereignisses, dessen Ursprung nicht in der Vergangenheit, sondern dieser voraus und zugrunde liegt, und wir bleiben uns dunkel, solange wir das nicht beachten.

Lessings und Hölderlins Erwägungen stehen an der Schwelle zwischen dem – übertvereinfachend gesagt – klassischen *ontologischen* und dem modernen *evolutionären* Paradigma, dem Denken in Kategorien des Seins und dem Denken in Kategorien des Werdens. Im ontologischen Paradigma wird die Welt als *Kosmos* und der Menschen an seinem ontologischen Ort im Kosmos als vernünftiges bzw. vernunftfähiges Lebewesen (*animal rationale* bzw. *rationabile*) bzw. christlich als Ebenbild Gottes (*imago dei*) und Echo des göttlichen Rufes verstanden. Im evolutionären Paradigma dagegen kommt die Welt als kosmischer Prozess und der Mensch als Emergenzphänomen der biologischen Evolution in den Blick, und es ist eine offene Frage, was das für das klassische philosophische (*animal rationale*) und theologische Verständnis des Menschen (*imago dei*) besagt. Lassen sich diese überkom-

7 Aristoteles, *De anima* 1,2 415b15; *Metaph.* 3,4, 1000b6; Sextus Empiricus, *Math.* 7,121. Vgl. Johann Wolfgang Goethe: „Das Gleiche kann nur vom Gleichen erkannt werden“ (1144. 1828, 11. März. Mit Johann Peter Eckermann, in *Goethes Gespräche*, Bd. 10 [Leipzig: Biedermann, 1896], 178); ders.: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ (*Entwurf einer Farbenlehre*, in *Goethe: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 16 [Zürich: Artemis, 1948], 17–27).

8 Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, Bd. 1, *Vorspiel. Höllenfahrt 1*.

menen Bestimmungen aus dem ontologischen Paradigma unter gegenwärtigen Bedingungen überhaupt noch zur Geltung bringen oder gehören sie aufgrund ihres durch Evolutions- und Neurobiologie scheinbar unaufhaltsam gewordenen Plausibilitätsverfalls auf die Schutthalde der Geschichte? Deutlich jedenfalls ist: Wo früher der Blick zurückgewandt wurde, wird er jetzt nach vorne gerichtet. Nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft entscheidet sich, was wir sind. Wir sind da, aber wir wissen nicht, was wir sind, denn wir werden es erst.

2

Die Fragen nach dem Menschen, denen wir heute nachgehen, sind deshalb andere geworden. Wir suchen mit wissenschaftlichen Methoden Sachverhalte festzustellen und Bedingungsbeziehungen zu erklären – „Wenn das der Fall ist, dann ist das der Fall, weil das und das gilt“ – und wir halten an jeder Antwort nur so lange fest, bis eine bessere gefunden wird. Damit wächst unser Wissen über den Menschen, aber wissen wir auch besser, was er ist, wenn wir mehr über ihn wissen? Zweifel sind angebracht, und zwar aus mindestens zwei Gründen.

Zum einen: Wer nach dem Menschen fragt, fragt immer auch nach sich selbst, und nirgendwo sind wir so geneigt, uns zu täuschen, wie wenn es um uns geht. Wir sind ja nicht nur das, was man beobachten und beschreiben kann. Wir sind nicht nur ein Set von Daten oder ein Ensemble von neuronalen Prozessen, genetischen Algorithmen und digitalisierten Verhaltensmustern, auf die wir derzeit gerne reduziert werden.⁹ Wir sind auch das, was wir je für uns sein wollen und nicht sein können, was wir erreichen und verfehlen, was wir uns vormachen und wonach wir streben. Wir haben ein Außenleben und ein Innenleben. Das eine bindet uns in Zusammenhänge ein, die wir nur teilweise kennen (wir gehören zu einer Welt, die komplexer ist als der komplexeste Gedanke, den wir uns von ihr machen können). Und das andere stellt uns vor Abgründe, die wir nicht durchschauen (es gibt Tiefenschichten unseres Erlebens, die uns in vieler Hinsicht verborgen bleiben). Keiner kennt sich ganz. Und niemand kennt einen anderen wirklich. Vor allem aber: Wer das Außenleben einer Person kennt, kennt noch nicht ihr Innenleben. Und umgekehrt. Aber erst beides zusammen macht uns zu dem, was wir sind. Und niemand kann beides vollständig erfassen. Von unserer Geburt und unserem Tod können wir aus eigenem Erleben nichts erzählen. Nur andere können das. Sie wiederum

⁹ Vgl. die Kritik von Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen: Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* (Berlin: Suhrkamp, 2020).

wissen nicht, wie wir unser Leben erleben, wenn wir es ihnen nicht mitteilen. Die biographische und die autobiographische Kenntnis eines Lebens sind nie deckungsgleich. Beide sind durch eine Kluft des Erlebens getrennt, die durch keine wissenschaftliche Forschung beseitigt werden kann.

Dazu kommt das andere: Menschen sind nie nur das, was sie aufgrund ihrer natürlichen (physischen, biologischen, neurophysiologischen) Gegebenheiten sind und sein können, sondern immer auch das, was sie auf der Grundlage dieser Gegebenheiten in ihren unterschiedlichen Umgebungen aus sich machen bzw. was aus ihnen gemacht wird. Wir sind nicht nur Naturwesen, sondern Kulturwesen, nicht nur in Seinsprozesse, sondern in Sinnzusammenhänge verstrickt. Wir haben es mit Sein und Sollen, Fakten und Werten, Gesetzmäßigkeiten und Normen, Trieben und Idealen zu tun. Wir leben auf sehr verschiedene Weisen, und wenn es etwas gibt, was wir mit allen anderen teilen, dann ist es das, dass wir alle anders sind als alle anderen. Natürlich gilt das nur graduell. Natürlich haben wir vieles gemeinsam mit anderen Menschen, und manchmal noch mehr mit anderen Lebewesen. Wir sind eingebettet in Zusammenhänge, von denen man nicht absehen kann, wenn man uns verstehen will. Aber wir tun auch alles, um in diesen Zusammenhängen etwas unverwechselbar Eigenes zu sein. Und wir erschöpfen uns nicht in dem, was sich beschreibend feststellen lässt.

Das hat auf seine Weise schon Kant betont. Im Gefolge der Maxime Popes hat er die ganze Philosophie im Hinblick auf ihren Beitrag zur Erhellung des menschlichen Lebens im Licht der Vernunft auf eine Frage konzentriert: „Was ist der Mensch?“¹⁰ Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir ihm zufolge drei andere Fragen beantworten. Die aber sind nicht in der dritten, sondern in der ersten Person formuliert und verwenden nicht indikative Seins- oder Handlungsverben, sondern Modalverben. Es gibt niemanden, der nicht meint, etwas zu wissen, der nicht handeln und auf etwas hoffen würde. Aber wissen wir wirklich, was wir zu wissen meinen? Tun wir, was wir sollen? Haben wir ein Recht zu hoffen, was wir hoffen? Die Wissenschaften können empirisch feststellen, was Menschen tun und lassen. Aber sie können nicht sagen, ob das vernünftig, begründet, moralisch richtig, legitim ist. Aber genau das gehört entscheidend zum menschlichen Leben. Deshalb fragt Kant: Was kann ich denn wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen? Er schreibt nicht vor, was das jeweils sein soll. Aber er sucht nach vernünftigen Kriterien, diese kritischen Fragen zu beantworten. Und er betont, dass es zum Menschsein gehört, sich selbst diese Fragen zu stellen, und dass man das nicht ausblenden kann, wenn man den Menschen verstehen will.

10 *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, 522f; Logik, AA IX, 25.

All das ist mitzubedenken, wenn man nach dem Menschen fragt. Offenkundig ist diese Frage komplexer, als manche meinen. Wir haben es nicht nur mit verschiedenen Antworten auf dieselbe Frage zu tun, sondern mit Antworten auf sehr verschiedene Fragen. Wer vom Menschen als *imago dei* spricht, hat ein anderes Problem im Blick als der, der ihn als eine bestimmte „Art der Gattung *Homo* aus der Familie der Menschenaffen“ bestimmt, „die zur Ordnung der Primaten und damit zu den höheren Säugetieren gehört“.¹¹ Biologische Fragen verlangen nach biologischen, nicht theologischen Antworten, und theologische Feststellungen beantworten nicht naturwissenschaftliche, sondern theologische Fragen. Es gibt nicht nur eine Frage nach dem Menschen und nicht nur eine Antwort auf diese Fragen. Stets erhält man nur Teilantworten, niemals das ganze Bild.

Das war schon immer so. So hat man den Menschen aus dem Gegenüber zum *Übermenschlichen* (dem Göttlichen) zu bestimmen gesucht, oder zum *Nichtmenschlichen* (anderen Tieren), oder zum *Unmenschlichen* (Negativgestalten des Menschseins) oder zum *Transhumanen* bzw. Nicht-mehr-nur-Menschlichen (Verschmelzung von Mensch und Maschine). In all diesen Hinsichten kann man nach dem Menschen fragen. Es gibt viele Antworten. Aber keine Frage und keine Antwort integriert alle anderen, jede Antwort macht vielmehr klar, dass man auch noch anders fragen und antworten kann.

3

Aus gutem Grund hat man in der Hochzeit scholastischer Metaphysik deshalb betont, dass sich weder Gott noch der Mensch definieren lassen. Beide sind auf je ihre Weise nicht zu begreifen, allerdings aus unterschiedlichen Gründen.

Deus definiri nequit, weil Gott als der Urgrund von allem nicht als besonderer Fall eines Allgemeinen bestimmt werden kann, sondern universaler ist als das Allgemeinste und individueller als das Besonderste. Wir können zwar sagen, was Gott nicht ist und was nicht Gott ist. Aber was Gott ist, bleibt dunkel. Der Urgrund von allem ist anders als alles, was wir denken können.

Und *homo definiri nequit*, weil unklar ist, als Fall welches Allgemeinen der Mensch bestimmt werden sollte: Ist er als *animal rationale* ein Vernunftwesen, das sich von anderen Vernunftwesen (den Engeln oder Gott) durch seine Körperlichkeit (und damit seine Endlichkeit) unterscheidet? Oder ist er ein Tier, das sich von anderen Tieren durch seine Vernunft unterscheidet? Platoniker neigten zur

11 „Mensch,“ Wikipedia, 09.06.2021 <https://de.wikipedia.org/wiki/Mensch>.

ersten, Aristoteliker zur zweiten Ansicht. Aber auch zusammen genommen belegten sie nur, dass der Mensch sich nie nur auf eine, sondern immer auch auf eine andere Weise verstehen lässt und eben deshalb nicht klar und deutlich begriffen werden kann. Jede Bestimmung des Menschen versinkt im Abgrund seines Andersseinkönnens: Der Mensch ist nicht festlegbar auf irgendeine Bestimmung, mit der wir ihn zu fassen suchen, sondern könnte immer auch noch einmal anders sein.

Auf der einen Seite ist also Gott so anders als alles Mögliche und Wirkliche, dass er sich von diesem her nicht begreifen lässt. Und auf der anderen Seite ist der Mensch nur so zu begreifen, dass man begreifen kann, dass er sich immer auch noch anders begreifen lässt. Wie kann man da erwarten, dass die Bemühungen um ein Verstehen Gottes und ein Verstehen des Menschen sich gegenseitig erhellen können?

Nicht anzunehmen ist jedenfalls, dass es irgendwelche positiven Übereinstimmungen gibt, die sie miteinander teilen. Gott ist Gott und Menschen sind Menschen, und beide lassen sich in keinen gemeinsamen Vergleichszusammenhang einordnen. Zwar ist richtig, dass es Gott nur gibt, wenn es wahr ist, dass es ohne Gott keine Menschen gäbe: Die Differenz zwischen Gott und Mensch wird ontologisch durch Gott gesetzt. Aber es ist auch richtig, dass das über Gott und Mensch nur gesagt werden kann, wenn es Menschen gibt: Die Differenz zwischen Gott und Mensch wird epistemologisch durch Menschen gemacht. Ontologisch steht daher Gott an erster Stelle, epistemologisch der Mensch.

Weder ontologisch noch epistemologisch aber kann man von Gott und Mensch sprechen, ohne ihre jeweilige Unbegreiflichkeit zu berücksichtigen. Diese Unbegreiflichkeit ist nicht nur der Schwäche menschlicher Fassungskraft geschuldet. Das wäre mit Hilfsmitteln überwindbar. Aber niemand erwartet ernsthaft von Computern oder künstlicher Intelligenz, dass es für sie diese Unbegreiflichkeit nicht geben würde. Diese eignet je nicht denen, die begreifen wollen, sondern dem, was man da zu begreifen sucht: Gott ist unbegreiflich, und der Mensch ist nicht begreifbar. Aber sie sind es auf unterschiedliche Weise. Gott übersteigt alles Begreifen, der Mensch dagegen lässt sich immer auch noch einmal anders begreifen.

Könnte dann aber nicht gerade die unterschiedliche Unbegreiflichkeit von Gott und Mensch der Vergleichspunkt sein, um Gott und Mensch zu verstehen? Vergleichen heißt ja immer, dass man zwei oder mehr Größen im Blick auf etwas Drittes vergleicht: A und B in Bezug auf C; Wein und Bier im Hinblick auf ihren Alkoholgehalt; Auto und Bahn in Bezug auf ihre CO₂-Bilanz usw. Könnte die *Unbegreiflichkeit* der Vergleichspunkt sein, von dem her sich Gott und Mensch besser verstehen lassen?

4

Im Fall Gottes ist das nicht klar. Seine Unbegreiflichkeit resultiert ja gerade aus seiner Unergründlichkeit, und seine Unergründlichkeit zeigt sich daran, dass er sich mit nichts vergleichen lässt. Unergründlich ist nicht das, für das ein Grund – also eine Antwort auf die Fragen Warum? Woher? Woraus? Wodurch? Wozu? – noch nicht gefunden ist, sondern bei dem schon die Frage nach einem Grund unsinnig ist, weil man nur mit dem Verweis auf das antworten könnte, nach dessen Grund gefragt wird. Wer im Hinblick auf Gott Warum? Woher? Woraus? Wodurch? Wozu? fragt, der wird immer nur die Antwort Gott erhalten können. Das aber ist keine Antwort, sondern die Abweisung der Frage nach dem Grund, weil es der selbstwidersprüchliche Versuch ist, Gott – also das, was ganz und ausschließlich nur von sich selbst her ist – von etwas anderem als von Gott her zu verstehen. Deshalb hat Jakob Böhme von Gott als dem „Ungrund“ gesprochen, der „ein ewig Nichts“ ist.¹² Ist Gott nichts, nach dessen Grund gefragt werden könnte, dann ist Gott im gängigen Sinn nicht, gehört also nicht auf die Seite des Seins, sondern des Nichts. Damit wird nicht etwa Gott als Nichts oder das Nichts als Gott begreifbar, sondern Sein und Nichts werden zu ununterscheidbaren Größen, wie Hegel zu Beginn der Logik klarstellt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.“¹³ Nach einem Grund Gottes zu fragen, wird damit sinnlos.

Das heißt aber nicht, dass es sinnlos wäre, Gott als Antwort auf die Frage nach dem Grund von anderem zu nennen. Im Gegenteil: Gott ist der *Urgrund* von allem Möglichen und Wirklichen, weil ohne ihn nichts anderes möglich oder wirklich wäre und er überall mit präsent ist, wo etwas möglich oder wirklich ist. Gott ist Gott und damit anders als alles andere (der *Ungrund*), zugleich aber ist er auch der, ohne den nichts anderes möglich und wirklich wäre (der *Urgrund*).¹⁴

Beides macht ihn unbegreiflich, aber auf verschiedene Weise. Das erste macht ihn unbegreiflich, weil er ganz anders ist als alles andere und sich mit nichts vergleichen lässt. Das zweite dagegen macht ihn unbegreiflich, weil er der ist, dem sich alles, was sich vergleichen lässt, verdankt. Das erste ist eine nur *negative Andersheit*

12 Jakob Böhme, *Mysterium Pansopicum oder Ein gründlicher Bericht von dem irdischen Mysterio und dann von dem himmlischen Mysterio*, in *Jacob Böhme: Sämtliche Schriften. Faksimile Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden*, hg. v. Will Erich Peuckert (Stuttgart: Frommanns Verlag 1957), 4,97.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik, 1812. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein. Erster Abschnitt: Bestimmtheit (Qualität). Erstes Kapitel: Sein. C. Werden. a. Einheit des Seins und Nichts*.

14 Gott ist keine *Ursache*, sondern *Urgrund*, Ursachen sind immer Wirkliches (Ereignisse, Fakten), das anderes Wirkliche bewirkt, Urgrund dagegen ist die Wirklichkeit des Möglichen, ohne die nichts anderes möglich oder wirklich sein könnte.

(Gott ist ganz anders als alles andere), das zweite dagegen eine *produktive Andersheit* (Es gibt nichts von Gott Verschiedenes ohne Gott). Das erste macht Gott gänzlich dunkel, das zweite dagegen einzigartig, weil es nur für Gott und sonst nichts gilt: Alles, von dem gilt, dass es ohne es nichts anderes gibt, ist identisch mit Gott.

Sowohl Gottes Dunkelheit als auch seine Einzigartigkeit machen Gott unbegreiflich. Die erste Unbegreiflichkeit von Gottes radikaler Andersheit als Ungrund aber führt ins Schweigen und resultiert in Sprachlosigkeit und Verstummen (von Gott lässt sich nichts sagen). Die zweite Unbegreiflichkeit von Gottes Einzigartigkeit als Urgrund dagegen nötigt, von Gott zu reden und immer weiterzureden (das Einzigartige lässt sich nicht begrifflich als Fall von etwas bestimmen und damit denkend fassen, sondern man kann es nur thematisieren, indem man von ihm spricht, aber dann gleich wieder durchstreicht, was man von ihm sagt). Wird von Gott nicht gesprochen, verschwindet er aus dem Bewusstsein, wird das Gesagte nicht gleich wieder durchgestrichen, besteht die Gefahr, die Zeichen und Bilder für Gott mit Gott zu verwechseln. Deshalb halten manche Gott nur für ein Relikt unserer Sprache, eine grammatische Fiktion, wie Nietzsche meinte. Sie sehen etwas Richtiges, aber sie ziehen die falschen Schlüsse, weil sie die Poetik des Redens vom Einzigartigen nicht bedenken.

5

Anders im Fall des Menschen. Hier ist der Vergleich die gängige Methode, um das Menschsein zu bestimmen, und das resultiert zwangsläufig in unterschiedlichen Bestimmungen seines Menschseins. Man vergleicht Menschen mit anderen Menschen mit Blick auf ihre Fähigkeiten und Verhaltensweisen, mit Nichtmenschlichem (anderen Tieren oder Maschinen) in Bezug auf Werkzeuggebrauch, Kooperationskompetenz, Lernfähigkeit, Kalkulationsgeschwindigkeit usw., oder mit Übermenschlichem (Göttlichem, Göttern oder Gott) im Hinblick auf Endlichkeit oder Unendlichkeit, das Wissen um Wahrheit oder die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse. Alle diese Betrachtungsweisen gehen vom Menschen aus und sind in *anthropomorpher Perspektive* entworfen. Schon die Bezeichnung der Vergleichshinsichten (Übermenschliches, Nichtmenschliches, Anders-Menschliches, Transmenschliches) belegt das.

Um nicht bei der Vielzahl verschiedener Bestimmungen stehen zu bleiben, hat die philosophisch-theologische Tradition Europas lange Zeit versucht, alle Vergleichshorizonte des Menschseins in einem einzigen Gedanken zu verknüpfen: dem der *Vernunft*. Die Vernunft verbindet Gott und die Menschen, sie unterscheidet die Menschen von anderen Lebewesen und sie ist das, worin Menschen mit anderen

Menschen auf differenzierte Weise übereinkommen: die einen sind vernünftiger als die anderen, aber niemand ist ohne Vernunft. Die Vernunft ist die höchste Auszeichnung des Menschen, aber sie ist zugleich auch das Menetekel seines größten Versagens.

„Welch ein Meisterwerk ist der Mensch!“ sinniert Shakespeares Hamlet. „Wie edel durch Vernunft! Wie unbegrenzt an Fähigkeiten! In Gestalt und Bewegung wie bedeutend und wunderbar! Im Handeln wie ähnlich einem Engel! Im Begreifen wie ähnlich einem Gott! Die Zierde der Welt! Das Vorbild der Lebewesen! Und doch, was ist mir diese Quintessenz von Staub?“¹⁵

Menschen haben alle Fähigkeiten, die wunderbarsten Geschöpfe der Welt zu sein, mehr engelgleich und gottähnlich als irgendein anderes Lebewesen. Aber sie sind das nur der Möglichkeit nach, nicht in Wirklichkeit. Wenn sie ihre Fähigkeiten praktizieren, versagen sie jämmerlich. Sie haben alle Möglichkeiten, und enttäuschen immer wieder, wenn es darum geht, sie zu realisieren.

Das ist eine uralte Einsicht, und das Scheitern hat mit der Neigung der Menschen zu tun, sich selbst zu überschätzen. Die biblische Schöpfungsgeschichte hat es unserem kulturellen Gedächtnis eingeschrieben. Gott setzt die Menschen ein, mit ihm über alle anderen Geschöpfe zu herrschen. Aber das genügt ihnen nicht. Sie wollen nicht nur die besten Geschöpfe, sondern wie der Schöpfer sein. Das werden sie, indem sie sich durch das Essen der verbotenen Früchte die Fähigkeit aneignen, wie Gott zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Aber eben dadurch verspielen sie die Möglichkeit, ihre Fähigkeit lebensdienlich zu gebrauchen, weil sie missverstehen, wer sie selbst in Wahrheit sind: Geschöpfe und eben nicht der Schöpfer. Wie Gott haben sie jetzt das Potential, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Aber sie können ihr Wissen nicht für sich fruchtbar machen, weil sie nicht mehr wissen, was sie in Wahrheit sind. Gut und böse heißt ja immer, gut oder böse für jemanden, und man muss wissen, wer oder was man ist, um sagen zu können, ob etwas gut oder böse für einen ist – was gut für mich als Politikerin ist, muss nicht auch gut für mich als Mutter sein. Menschen haben so zwar eine göttliche Fähigkeit gewonnen, aber sie das Wissen um ihr Geschöpfsein verloren und sind damit unfähiger als zuvor: Sie können sein wie Gott, aber sie sind nicht mehr in der Lage zu sein, was sie in Wahrheit sind.

Hamlet, der traurige Realist, sieht das. Menschen wollen wie Gott sein, und werden doch gerade dadurch unfähig, wahrhaft Menschen zu sein. Das Vorbild der Lebewesen wird zum Albtraum für alle anderen Geschöpfe.

15 William Shakespeare, *Hamlet*, II.2, Übers. August Wilhelm von Schlegel.

6

Realistisches Menschenbild, meinen die einen, üble Verzeichnung, sagen die anderen. Immer wieder wird gegen das (angeblich) negative Menschenbild der christlichen Tradition der säkulare Humanismus der antiken und neuzeitlichen Aufklärung ins Feld geführt, der Hoffnung gebe und Mut mache, weil er auf menschlichen Fortschritt und nicht auf menschliches Versagen setze. Das sei der Weg in die Zukunft, nicht die Depressionsanthropologie des Christentums. Um weiter zu kommen, müsse man den Glauben an Gott daher minimieren und die Vernunft maximieren.

Doch die Sache ist komplizierter. Man braucht Glaube und Vernunft gar nicht so gegeneinander auszuspielen. Das Andere des Glaubens ist der Unglaube, nicht die Vernunft, und das andere der Vernunft ist die Unvernunft, nicht der Glaube. Man kann die Vernunft auch nicht maximieren, ohne die Grenzen im Blick zu behalten, bei deren Überschreitung sie zur Unvernunft wird. Eine auf sich allein gestellte menschliche Vernunft steht in Gefahr, sich nur zu leicht gegen sich selbst zu kehren und die Menschen nicht besser, sondern schlechter zu machen als sie sein müssten. Sie wird selbstzerstörerisch, wenn sie sich nicht selbst Grenzen setzt. Sie kann das nur, indem sie sich von anderem unterscheidet, und sie tut das nur richtig, wenn sie sich von anderem auf die richtige Weise unterscheidet. Eben das brachte die christliche Tradition zum Ausdruck, indem sie den Menschen im Anschluss an Gen 1,26f; 5,1; 9,6 und Ps 8,6 als *imago dei* bestimmte. Was meinte sie damit?

Aus den unzähligen Antworten durch die Jahrhunderte ragt eine heraus, in der sich das Tor zur Neuzeit öffnet. In seiner *Rede über die Würde des Menschen* (1486) beschreibt Giovanni Pico della Mirandola den Menschen als Resultat eines göttlichen Planungsdesasters.

Nach Abschluss seines Schöpfungswerks sehnte Gott sich „nach jemandem, der fähig wäre, den Sinn seines grossen Werkes zu begreifen, dessen Schönheit zu lieben, dessen Erhabenheit zu bewundern.“ Deshalb „beschloss er [...], als letztes Werk Menschen zu erschaffen.“ Sein Pech war, dass von „den Urbildern [...] keines mehr da [war], um daraus das neue Geschöpf zu formen“ und dass es „auf der ganzen Welt“ keinen Ort mehr gab, der nicht schon von anderen Wesen „besetzt“ gewesen wäre. Da nahm der göttliche „Baumeister [...] den Menschen als ein Werk unbestimmter Art [...], stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm [...]: Ich erschuf dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich, damit du als dein eigener, gleichsam freier, unumschränkter Baumeister dich selbst in der von dir gewählten Form aufbaust und gestaltest.“¹⁶

¹⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis: Über die Würde des Menschen*, Übers. Dora Baker (Dornach: Verlag am Goetheanum, 1983; Original 1486), 64–66.

Tiere sind von Anfang an auf das festgelegt, was sie sein werden, und Engel sind von Anfang an alles, was sie sein können. Menschen aber haben das kreative Potential, sich selbst zu Pflanzen, Tieren, Menschen, Engeln oder Teufeln zu machen. In ihrer Schöpferkraft entsprechen sie dem göttlichen Urgrund, der sie ihnen verliehen hat, zugleich aber stehen sie damit permanent vor dem Abgrund, sie zu missbrauchen und sich selbst zu verfehlen. Denn zielen sie zu niedrig, dann verfehlen sie ihre Möglichkeiten und leben nicht menschlich, zielen sie dagegen zu hoch, dann überschätzen sie ihre Möglichkeiten und leben unmenschlich. Beide Abstürze sind die Regel, wie Pascal knapp zweihundert Jahre später desillusioniert feststellt: „Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will es, dass, wer einen Engel aus ihm machen will, ein Tier aus ihm macht.“¹⁷ Die Menschen haben ein immenses Potential, aber auch eine enorme Verantwortung, denn sie schaffen Elend für alle, wenn sie ihr Potential missbrauchen.

Picos Rede markiert anthropologisch den Beginn der Neuzeit. Diese fragt nicht mehr nach einem unveränderlichen Wesen des Menschen, sondern nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Kreativität und Selbstbestimmung. Wo bleiben wir unter unseren Möglichkeiten, und wo schießen wir über sie hinaus? Worauf müssen wir achten, um nicht zu klein von uns zu denken? Und was müssen wir beachten, um uns vor der Gefahr der Selbstüberschätzung zu schützen?

7

Die klassische Antwort auf diese Fragen sah im richtigen Verständnis der Vernunft den Schlüssel zum rechten Verständnis unserer selbst: Wir sind *endliche Vernunftwesen*, nicht unendlich wie der Schöpfer, aber auch nicht vernunftlos wie die übrige Schöpfung.

In einer postdarwinischen Welt springt die Fragwürdigkeit dieser Antwort in die Augen. Wenn Vernunft das ist, was uns mit dem Schöpfer verbindet, und zugleich das, was uns von den anderen Lebewesen unterscheidet, dann muss die wachsende Einsicht in die Vernunftfähigkeit unserer tierischen Artgenossen als Angriff auf die Sonderstellung des Menschen als Gottes Ebenbild in der Schöpfung verstanden werden. Nur wenig unterscheidet uns vom Wurm, und noch weniger vom Makaken.

¹⁷ Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion*, Übers. Karl Adolf Blech (1840), hg. v. Karl-Mari Guth (Berlin: Hofenberg, 2016); Original: „L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête“ (Blaise Pascal, *Pensées*, VI, 358).

Doch wie immer man die graduellen Unterschiede beurteilen mag, theologisch ist es ein Irrweg, den Menschen aufgrund seiner Vernunft für ausgezeichnet zu halten. Auch andere haben Vernunft und manche mehr als wir. Man muss kein Vertreter von PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) sein, um zuzugestehen, dass auch andere Lebewesen vernunftfähig sind und entsprechend behandelt gehören. Und man muss kein Transhumanist sein, um zuzugeben, dass uns nicht erst Quantencomputer in vielem den Rang ablaufen. Der Schritt aus der analogen in die digitale Welt dürfte im Rückblick eine ähnlich einschneidende Singularität darstellen, wie der Schritt von einer vorsprachlichen in eine sprachliche Welt. Das Menschensein hat sich damit so verändert, dass es kein Zurück zu den Erfahrungen und Denkweisen davor gibt. Es gibt daher mehr als einen guten Grund, theologisch nicht zu exklusiv auf Vernunft zu setzen, wie sie sich in einer bestimmten Phase der Menschheitsgeschichte herausgebildet hat.

Aus den gleichen Gründen genügt es aber auch nicht, gegenüber der klassischen Vernunftbetonung auf Sinne und Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Materialität zu setzen, um die wirkliche oder vermeintliche Einseitigkeit einer abstrakten Vernunftanthropologie zu korrigieren. Aus theologischer Perspektive ist nicht die Wiedergewinnung von Sinnlichkeit und Körperlichkeit die anthropologische Herausforderung angesichts einer fragwürdig gewordenen Vernunfttradition, sondern die Wiedergewinnung der Orientierung an der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit, Körperlichkeit markieren alle Unterschiede in der Schöpfung. Doch theologisch entscheidend ist die Unterscheidung der Schöpfung mit all ihren Unterschieden vom Schöpfer, dem sie sich verdankt und ohne den sie nicht wäre.

8

Das ist kein Rückzug in eine Welt des Glaubens, in der die Wirklichkeiten des Lebens ausgeblendet werden. Im Gegenteil, dadurch treten sie überscharf in den Blick. Wer theologisch vom Menschen als Geschöpf sprechen will, der muss auch vom *Schöpfer* sprechen und der kann von der *Sünde* nicht schweigen. Mit der Orientierung am Schöpfer aber kommt nicht nur ein Privatbereich des Religiösen in den Blick, sondern *alles* in bestimmter Hinsicht, nämlich so, wie es sich unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart Gottes darstellt. Und in der Problemgeschichte der Sünde geht es nicht nur um die endemische Gottesblindheit der Menschen, sondern um die Verfehlungen, Verkehrungen, Abgründe und Abstürze des Menschseins, die in den gängigen Analysen des Menschen als *animal rationabile* ausgeblendet oder unterschätzt werden. Der Mensch ist ein gefährliches Wesen, das nicht nur sich

selbst, sondern auch alles andere in den Abgrund reißen kann. Seine Fähigkeit zur Unmenschlichkeit ist lebensbedrohlich, die kulturelle Bemühung um Menschlichkeit (Mitmenschlichkeit und Mitgeschöpflichkeit) ein Projekt mit vielen Abstürzen, an dessen Gelingen die Zukunft des Lebens auf unserem Planeten hängt. Wer sich nicht den Abgründen seiner eigenen Existenz stellt, wird dabei keine großen Fortschritte machen. Und diese Abgründe treten nirgendwo deutlicher in den Blick, als wenn man sich selbst im Licht von Gottes Gegenwart zu verstehen beginnt.

Die theologisch entscheidende Frage ist deshalb nicht die nach dem *Menschsein* (Was ist der Mensch?), sondern die nach der *Menschlichkeit* des Menschen (Was heißt es, als Mensch wirklich menschlich zu leben?) Was ist das *Ideal der Menschlichkeit*, an dem wir uns orientieren sollten, um den lebensbedrohenden Gefährdungen der Unmenschlichkeit zu entgegen?

Darauf gibt es in Geschichte und Gegenwart nicht nur eine Antwort, und nicht alle sind miteinander vereinbar. Angesichts der Beschränktheit unserer Lebenszeit sind Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht immer zugleich zu haben, und angesichts der Knappheit unserer Ressourcen ist das Streben nach Glück meist etwas anderes als mitmenschliche Solidarität mit den Notleidenden. Um ein realistisches und lebensdienliches Ideal der Menschlichkeit muss immer wieder gestritten werden, und dieser Streit ist nicht zu vermeiden, wenn man die Bemühung um eine Bestimmung der Menschlichkeit und ein wirklich menschliches Leben nicht aufgeben will.

9

Christen – und nicht nur sie – formulieren dieses Ideal unter Bezugnahme auf Gott. Das steht nicht in Konkurrenz zu wissenschaftlichen Antworten auf die Frage nach dem Menschen, weil Gott keine Größe ist, die im Erklärungszusammenhang der Wissenschaften eine Rolle spielt, und weil es gar nicht um die Frage nach dem Menschen, sondern um die nach der Menschlichkeit geht. Der Rekurs auf Gott erklärt nichts, aber er orientiert das Leben, indem er Grenzen menschlichen Tuns und Lassens markiert, die nur um den Preis der Schädigung und Zerstörung des Lebens ignoriert werden können.

Wer keinen Schöpfer kennt, der – und das meine ich nicht in moralischem, sondern prinzipiellem Sinn – kennt auch keine *Geschöpfe*, kann andere Menschen nicht als *Gottes Nächste* würdigen und andere Lebewesen nicht als *Gottes Schöpfung* respektieren. Damit gehen wichtige Impulse der Menschlichkeit verloren, wie immer das Ideal aussehen mag, an dem man sich stattdessen orientiert. Wer Gott klein macht, macht meist anderes groß: die Vernunft, die Erfindungskraft, die Krea-

tivität, die Macht des Menschen. Aber sie nur groß zu machen, ohne ihre Grenzen zu bestimmen, also die Punkte zu markieren, an denen die Orientierung an ihnen von der Betonung menschlicher Möglichkeiten in Ideologie, Borniertheit oder Überheblichkeit umschlägt, löst das Problem menschlicher Selbstüberschätzung, egoistischer Absolutsetzung und diskriminierender Herabsetzung anderer nicht.

Die Orientierung an Gott kann das. Sie markiert Grenzen, deren Beachtung verhindern kann, dass Unterschiede unter den Menschen zu wertenden und abwertenden Ab- und Ausgrenzungen werden. Wer sich an Gottes Gegenwart orientiert, muss seine eigene Identität nicht in der Abgrenzung von anderen suchen. Er muss nicht um Anerkennung kämpfen, weil er in der Orientierung an Gott anerkennt, dass er in seiner unverwechselbaren Eigenart ebenso anerkannt ist wie die anderen, und dass man genau dann menschlich zusammenleben kann, wenn man sich gemeinsam von Gott anerkannt weiß. Niemand hat hier einem anderen etwas voraus oder anderen gegenüber etwas wettzumachen. Jeder Mensch ist, wer er ist, im Unterschied zu anderen, aber zugleich ist jeder in derselben Situation vor Gott.

Die Anerkennung, die jeder mit Recht von jedem anderen erwarten kann, gilt in dieser Sicht nicht dem, wodurch man sich von den anderen abhebt und unterscheidet, sondern dem, was man mit ihnen teilt: dass man Geschöpf und Nächster Gottes ist. *Menschsein* gibt es nur in einer multiplen Vielfalt von Differenzen, die jeden Menschen im Unterschied zu allen anderen zu dem macht, was er oder sie ist. Aber das zu bejahen, garantiert noch keine *Menschlichkeit* im Umgang miteinander. Dazu muss man ernst nehmen, was Menschen jenseits all dessen, was sie im Unterschied zu anderen jeweils sind, gemeinsam haben: ihre Würde als Geschöpfe, denen Gott zum Nächsten wird.

Die Orientierung an Gott öffnet deshalb den Horizont für einen Umgang miteinander, der nicht als Machtkampf um die eigene Identität inszeniert werden muss. Man sieht und beurteilt sich unter einem Gesichtspunkt *ab extra*, der Zuwendung Gottes zum Menschen, der nicht die einen den anderen gegenüber hervorhebt, sondern unter dem sich jeder sehen und beurteilen kann. Diese Sicht des eigenen und jeden anderen menschlichen Lebens macht es möglich, mit seinen Auszeichnungen und Abgründen zu leben, ohne in Unmenschlichkeiten zu versinken. Die Orientierung an Gott verstellt nicht den Blick auf die Diversität und Vielfalt des Menschseins, aber sie idealisiert diese auch nicht, sondern hilft, einen realistischen Blick auf die menschliche Existenz zu gewinnen – einen Blick, der Differenzen nicht vertuscht, aber auch nicht aufbauscht, sondern auf das Gemeinsame achtet, das nicht in irgendwelchen Merkmalen besteht, die man mit manchen, aber nie mit allen teilt, sondern in dem Existenzort, an dem jeder sein Leben vor Gott lebt.

10

Ohne einen realistischen Blick auf unsere Situation gibt es keine Fortschritte in der Menschlichkeit. Fragt man nicht primär, *was der Mensch ist*, sondern *wie Menschen leben* oder gar *wie sie leben sollen, wenn sie menschlich leben wollen*, dann erweist sich die Geschichte der Menschen als eine Geschichte der nicht endenden Verblendung über die Realität der *conditio humana*. Menschen sind in vieler Hinsicht das Gegenteil dessen, wie sie sich selbst gern sehen würden. Sie bringen Erstaunliches zustande, sie sind weiter ins Universum vorgedrungen als irgendein anderes uns bekanntes Wesen, bauen sich mit Wissenschaft und Technik ein globales Habitat nach ihren Vorstellungen und sind dabei, sich selbst in einem technologischen Großexperiment transhuman umzugestalten. Aber auch wenn wir nicht wissen, was wir in Zukunft sein werden, an einem Punkt wird sich nichts ändern: wir haben ein erschreckendes Potential zur Unmenschlichkeit, das kulturell kaum zu kontrollieren ist. Auch wenn wir wissen, was gut und wichtig wäre, tun wir es meist nicht, und selbst wenn wir das Gute tun, was wir wollen, schaffen wir dadurch immer wieder Übles.

Um diese Abgründigkeit geht es, wenn Menschen als Sünder thematisiert werden. Wer ernsthaft von Sünde spricht, macht sich keine Illusionen über die Menschen, weder über sich selbst noch über andere. Kreativität, Erfindungsfähigkeit und Schöpferkraft zeichnen den Menschen aus unter den Lebewesen. Aber sie lassen sich missbrauchen, um das Potential unserer Unmenschlichkeit zu steigern, und sie helfen nicht, die Abgründe zu überbrücken zwischen Dasein und Wissen, Wissen und Wollen, Wollen und Tun, Tun und seinen Auswirkungen im Leben. Wir können handeln, aber nicht garantieren, dass dabei etwas Gutes herauskommt. Wir sind, aber wir haben uns nicht selbst ins Dasein gebracht, sondern verdanken uns anderen, für die das gleiche gilt.

Ohne Anerkennung dieser Tiefenpassivität und der darin angelegten Endlichkeit und Kontingenz unseres Daseins können wir nicht wirklich menschlich leben, weil wir uns nicht so wahrnehmen, wie wir sind. Sie bindet uns in das Leben anderer ein, ohne die wir nicht da wären, und sie markiert die Grenze unseres Vermögens, indem sie über die anderen, denen wir unser Leben verdanken, auf den Urgrund verweist, ohne den weder andere noch wir da sein könnten. Wo dieser Urgrund religiös als *Gott* angesprochen wird, wird die Tiefenpassivität unseres Daseins als Gabe Gottes verstehbar und die Anerkennung unserer Tiefenpassivität zur Dankbarkeit gegenüber Gott.

11

Manchen geht das zu weit. Sie wollen sich auf die negative Einsicht beschränken, dass menschlich nur lebt, wer nicht unmenschlich lebt, also unmenschlich handelt oder unter unmenschlichen Bedingungen lebt. Was das heißt, ist immer wieder neu auszuloten. Unmenschlichkeit kennt viele Facetten und Gestalten. Aber ohne Sensibilität für unsere Abgründe und Grenzen können wir kein menschliches Leben führen. Wir sind fragwürdige Wesen, die in mehr als einer Hinsicht keine Kontrolle über ihr Leben haben. Wir verdanken unser Dasein nicht uns selbst, wir haben nicht die gleichen Ausgangschancen und wir leben vom Zuspiel von Möglichkeiten, über die wir nicht verfügen können. Wir nennen das eine *Kontingenz* (wir hätten auch nicht sein können) und das andere *Schicksal* (wir sind ihm ausgeliefert und können es nicht kontrollieren). Beides nötigt uns zu Einstellungen, die wir nicht natürlich haben, sondern im Prozess des Lebens erwerben müssen.

Keiner hat sich selbst entschieden, ins Dasein zu kommen, und keiner kann verhindern, dass das auch wieder zu Ende geht. Ohne da zu sein, ist nicht einmal nicht mehr da sein zu wollen eine Option für uns. Da zu sein heißt aber auch immer, an seinem Ort und nicht an einem anderen zu sein und die Möglichkeiten zu haben, die es an diesem Ort gibt und keine anderen. Wir existieren unter Bedingungen der Ungleichheit, die wir nur ausgleichen, aber nicht beseitigen können. Unsere Existenzressourcen sind endlich und lassen sich nicht beliebig steigern. Nicht alles steht jederzeit jedem zur Verfügung. Wir leben auf Kosten anderen Lebens und können nur leben, weil wir anderes Leben vernichten.

Wäre das anders, gäbe es keinen Anlass und keine Nötigung, nach Menschlichkeit im Umgang miteinander und nach Verantwortlichkeit im Umgang mit unseren Mitgeschöpfen zu fragen. Wenn niemand in einer anderen Situation wäre als andere, dann würde jeder so leben, wie jeder andere. Doch das Gegenteil ist der Fall. Jeder kommt ungefragt ins Dasein, jeder lebt unter konkreten Bedingungen, die nicht die jedes anderen sind, jeder lebt von Möglichkeiten, über die er nicht verfügt, und jeder verbraucht Ressourcen, die anderen damit entzogen sind.

All das sind Merkmale unserer Endlichkeit. Diese ist keine Unvollkommenheit, die sich beseitigen ließe. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit eines menschlichen Lebens, die uns zum Handeln nötigt, aber sich handelnd nicht überwinden lässt. Im endlichen Leben *kann* man sich nicht nur entscheiden, sondern *muss* sich entscheiden, weil nicht alles immer für alle möglich ist. Wir können versuchen, die Zeitspanne des Lebens zu verlängern und seine Qualität in dieser Zeit für möglichst viele Menschen zu steigern, und vieles, was wir wissenschaftlich, technisch, kulturell und politisch tun, dient diesem Ziel. Aber auch ein viel längeres und besseres Leben wird ein endliches und kontingentes Leben sein. Endlichkeit ist keine Ungerechtigkeit und Kontingenz keine Unvollkommenheit, weil es keine Alternative zu

ihnen gibt, die für uns eine Option wäre. Die in ihnen zum Ausdruck kommenden Beschränkungen sind nicht privativ (also so, dass sie eigentlich nicht sein sollten), sondern prinzipiell (also so, dass es für uns unmöglich ist, ohne sie zu sein). Sie sind die Grundbedingungen geschöpflichen Lebens, die uns von Gott unterscheiden, eben damit aber auch das, was uns und unsere Welt in spezifischer Weise auf Gott, den Urgrund alles Möglichen, bezieht.

Ähnliches gilt auch für das, was wir *Schicksal* nennen. Wir halten es für ungerecht, dass es den einen besser geht als den anderen. Doch weder die Bemühung um Chancengleichheit noch um die Korrektur ungleicher Startbedingungen im Leben wird daran etwas ändern. Es gibt in dieser Hinsicht keine Gerechtigkeit, weil niemand ein Recht auf Glück, sondern allenfalls ein recht auf das Streben nach Glück hat und sich daher auch niemand zu Recht auf ein gleiches Recht auf Glück berufen kann. Gerade die nicht aufhebbare Ungleichheit fordert vielmehr zur Menschlichkeit heraus, das, was man hat, mit denen zu teilen, denen es schlechter geht als einem selbst. Doch der Schritt vom besseren Leben zur Mitmenschlichkeit ist kein Schritt, der durch Gerechtigkeitsforderungen bewirkt oder begründet werden könnte. Alle sind darauf angewiesen, dass andere einem jenseits aller berechtigten Ansprüche mitmenschlich begegnen und aus freien Stücken das mit einem teilen, was sie mehr, besser oder verfügbarer haben als man selbst. Aber keiner hat ein Recht, das von den anderen einzufordern, oder ihnen vorzuwerfen, dass es ihnen besser geht, oder daraus eine moralische oder rechtliche Verpflichtung zu konstruieren, der sie genügen müssten. Niemand kann moralisch genötigt werden, sich menschlich, ehrlich, gerecht oder verlässlich zu verhalten. Tut man es unter Zwang, ist es kein Sieg der Moral, sondern der Klugheit, der Furcht oder der Feigheit. Jeder kann und soll menschlich leben. Aber man muss es aus eigener Überzeugung und nicht aus äußerer Nötigung oder als Mittel zu einem davon verschiedenen Zweck tun (Ich spende, weil ich damit Steuern sparen kann). Niemand muss mitmenschlich leben. Eben deshalb ist es ein Zeichen der Menschlichkeit, es zu tun.

12

Die Erfahrungen von Endlichkeit und Schicksal nötigen, von den Abgründen des Menschseins differenziert zu reden. Wir stehen vor einem *moralischen Abgrund*, weil wir keine Kontrolle über die moralischen Auswirkungen unseres Tuns haben. Wir mögen Gutes wollen, und können nicht verhindern, dass Übles daraus resultiert. Und umgekehrt. Wir sind frei, das eine oder das andere zu wollen und zu tun, aber unfrei, wenn es darum geht, das Gute, das wir anstreben, auch zu realisieren,

und das Übel, das wir vermeiden wollen, auch zu vermeiden. In entscheidender Hinsicht sind wir daher nicht frei, sondern stehen vor einem moralischen Abgrund unserer Freiheit.

Der ist unvermeidlich, weil er die Folge des *existenziellen Abgrunds* unserer Endlichkeit ist. Nur wer da ist, kann handeln. Niemand ist da, ohne zu handeln. Aber auch niemand ist durch eigenes Handeln da. Unsere Fähigkeit zu Handeln gründet in einer Tiefenpassivität, die sich nicht uns, sondern der wir uns verdanken. Wir sind geworden, und wir haben uns nicht selbst ins Dasein gebracht. Das macht unser Leben weder glücklich noch unglücklich, sondern es schafft die Möglichkeit zu leben und damit das eine oder das andere zu werden. Sie ist nie alles, aber ohne sie wäre unser Leben nichts, weil es nicht wäre. Sie tritt nie gesondert in Erscheinung, weil sie allen Lebensphänomenen voraus- und zugrunde liegt, den negativen nicht weniger als den positiven. Sie ist das überall Mitgesetzte und Mitpräsente, das leicht übersehen wird, weil es keine Unterschiede im Leben, sondern den Unterschied zwischen Dasein und Nichtdasein setzt. Nur wer da ist, kann gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich, menschlich oder unmenschlich leben. Und menschlich lebt nur, wer das nicht ausblendet, sondern es in der Ausrichtung und dem Vollzug seines Lebens berücksichtigt.

Unsere moralischen Abgründe kann jeder erkennen, der aufmerksam lebt. Aber erst wenn wir anfangen, nach den Bedingungen seiner Möglichkeit zu fragen, werden wir des existenziellen Abgrunds gewahr, dem er sich verdankt. Wir haben keine letzte Kontrolle über uns und unser Leben. Wir können seinen Anfang nicht setzen und sein Ende nicht selbst erzählen. Nur andere können das. Und sie können nicht erleben, wie wir unser Leben erleben. Nur wir können das. Es gehört zur Menschlichkeit, das anzuerkennen und entsprechend zu leben und zu handeln. Niemand kann gezwungen werden, das zu tun. Und niemand muss an dieser Stelle von Gott reden.

Aber wer es tut und sein Leben an Gottes Gegenwart orientiert, dem öffnet sich ein anderer Blick. Christen sehen sich und alles andere Endliche und Kontingente im Licht von Gottes Gegenwart als Wirkraum seiner Liebe. Gott ist jedem Leben gegenwärtig, auch dort, wo man seine Gegenwart ignoriert oder bestreitet. Man könnte das nicht, wenn er nicht gegenwärtig wäre. Diese Existenzsituation in der Gegenwart Gottes ist das, was alle Menschen teilen. Die Gleichheit der Menschen ist im Entscheidenden keine Wertegemeinschaft, sondern Gleichheit vor Gott unbeschadet unterschiedlicher Wertorientierungen, Kulturtraditionen und Herkunftsgeschichten. Die Menschen sind ein bunter Haufen mit wenigen Gemeinsamkeiten, jeder ist anders als jeder andere, aber alle sind gleich vor Gott.

Diese Gleichheit wird immer dann gefährdet, wenn man sie nicht ausschließlich von Gott her denkt, sondern an den Besitz gemeinsamer Einsichten und Werte, Glaubens- und Moralüberzeugungen knüpft. Dann gibt es zwangsläufig Bedin-

gungen, denen Menschen genügen müssen, um mit anderen gleich zu sein, und da Menschen alle verschieden sind, öffnet das Tor und Tür dafür, Unterschiede zwischen Menschen zu machen und Gleichheit ohne Rekurs auf Gott über gemeinsame Fähigkeiten, Rechte, Bedürfnisse und Werte zu definieren. Doch diese Kriterien sind nie neutral, sondern bringen immer die Interessen einer Gruppe, Kultur oder Tradition anderen gegenüber zur Geltung, zwingen anderen also unser Bild von ihnen auf, auch wenn das mit den besten Absichten geschieht. All unser Wollen und Handeln leidet an dieser Gefahr interessengeleiteter Blindheit für die Andersheit der anderen. Deshalb ist ein Rechtssystem nicht dann menschlich adäquat, wenn es eine Werteordnung vorschreibt, die für alle verbindlich ist, sondern wenn es diejenigen Rechte und Pflichten festlegt, die es ermöglichen, dass Menschen mit unterschiedlichen Wert- und Glaubensüberzeugungen friedlich zusammenleben können. Dass Menschen menschlich miteinander umgehen, lässt sich nicht erzwingen, allenfalls kann man versuchen, ihre Tendenzen zur Unmenschlichkeit einzudämmen.

Deshalb ist es keine schlechte, sondern eine gute Nachricht, dass Menschen im Blick auf Gott *gar nichts* tun können, sondern *alle* in gleicher Weise davon leben, wie Gott sich zu ihnen verhält. Der aber verhält sich zu allen so, wie es für sie in ihrer Unterschiedlichkeit gut ist. Dass alle gleich sind vor Gott, heißt nicht, dass Gott keine Unterschiede macht, sondern im Gegenteil, dass Gott sich auf jeden Menschen so bezieht, wie es für ihn oder sie in ihrer Eigentümlichkeit und Andersheit von allen anderen gut ist. Alle sind Gottes Geschöpfe, aber jedem ist Gott so gegenwärtig, dass er ihm oder ihr in ihrer unverwechselbaren Eigentümlichkeit zum Nächsten wird. Nicht was wir tun, entscheidet daher darüber, wie Gott uns gegenwärtig ist. Sondern das, was wir tun oder nicht tun, zeigt, ob und wie wir mit Gottes Gegenwart rechnen – oder das eben nicht tun.

13

Man kann sich nicht an Gottes Gegenwart orientieren, ohne auch die Abgründigkeit der eigenen Existenz im Licht der Unergründlichkeit Gottes zu verstehen. Gottes Gegenwart setzt uns Grenzen, die der Suche nach unserer Menschlichkeit eine Richtung weisen. Das zeigt sich nicht primär in dem, was den Menschen verboten bzw. geboten wird, wenn sie gedeihlich zusammenleben wollen. Das setzt sie immer schon als Handelnde oder Handlungsfähige voraus, die zu ihren Wünschen und Begierden Nein sagen können. Das zeigen vielmehr vor allem die Möglichkeiten, die uns vor allem eigenen Agieren immer wieder unerwartet eröffnet werden, und das Gute, was uns wieder alle Wahrscheinlichkeit trotz allem widerfährt.

Unser Leben ist mehr als das, was wir tun und erleiden und aus ihm machen oder machen können. Es ist der Resonanzraum von Gottes Wirken in, mit und unter allem, was wir tun und lassen. Nicht nur wir und unsere Interaktionen mit anderen gestalten unser Leben, sondern Gott ist in ihm am Werk. Wir können nur tun oder lassen, was uns je und je möglich ist, und was uns möglich ist, verdankt sich nicht uns, sondern dem, der es in unser Leben einspielt und es für uns zugänglich macht. Ehe wir aktiv werden können, müssen wir dazu instandgesetzt werden durch etwas, was uns passiv widerfährt und uns zu eigener Aktivität ermächtigt. Wir leben von einer Vorgabe, die uns ermöglicht, unser Leben aktiv zu gestalten. Nur Gott ist reine Aktivität, wir sind es nicht. Wir verdanken unser Dasein anderen und zusammen mit diesen im Letzten Gott. Wir existieren zuerst in der Zweiten Person, als Du und Dir, Ihr und Euch, als Empfangende, Angesprochene und Werdende, ehe wir in der Ersten Person als Ich und Wir aktiv sein können.

Bei Gott ist es umgekehrt. Er ist *semper ubique actuosus*, immer schon Geschehen, Wirken, Werden, schöpferische Aktivität und unerschöpfliche Kreativität. Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht der wäre, der von sich aus anfängt. Er ist der Schöpfer, wir sind Geschöpfe.

Das ist die entscheidende Asymmetrie, an der sich das christliche Ideal der Menschlichkeit ausrichtet. Christen erfinden diese Asymmetrie nicht, sondern beachten sie. Sie ist da, wenn und weil wir da sind. Deshalb reden Christen – und nicht nur sie – von *Gott*, und deshalb verstehen sie unter *Gott* nicht etwas, was vielleicht sein könnte oder auch nicht, sondern die ursprüngliche Wirklichkeit, ohne die es nichts anderes Mögliche und Wirkliche gäbe.

14

Das Verständnis dessen, was man „Gott“ nennt, hat sich im Lauf der Geschichte immer wieder verändert. Es gibt anthropomorphe, kosmomorphe und soziomorphe Gottesbilder. Aber es sind stets *Bilder* Gottes, die von *Gott selbst* zu unterscheiden sind. Gottesbilder sind historisch bedingt und kulturell geprägt. Sie sind unsere Produkte. Gott ist das nicht. Er ist der Schöpfer, kein Geschöpf des Geschöpfs.

Auch Menschen sind schöpferisch. Aber sie schaffen nicht Gott, sondern Gottesbilder, und Gottesbilder sind immer auch Selbstbilder: Sie zeigen nicht nur, wie man Gott versteht, sondern zugleich auch, wie man sich selbst in Bezug auf Gott versteht.

Menschen als Bild Gottes zu bezeichnen, heißt dementsprechend zuerst und vor allem, dass sie *nicht Gott sind*, sondern etwas anderes, dass sie *ohne Bezug auf Gott* aber auch *nicht zureichend zu verstehen* sind. Beides ist zu betonen.

Menschen sind der Ort in der Schöpfung, wo Geschöpfe sich Bilder von Gott machen. Sie selbst als Bild Gottes zu bezeichnen, rückt das in die richtige Perspektive: Nicht Gott ist ein Geschöpf des Geschöpfes, sondern das Geschöpf, das Bilder von Gott macht, ist selbst von Gott gemacht. Das heißt zum einen, dass es ohne Gott nicht wäre. Aber das gilt auch für alle übrigen Geschöpfe. Es heißt daher zum zweiten, dass Menschen diejenigen Geschöpfe sind, denen sich erschließen kann, dass sie Geschöpf sind, weil es ohne Gott nichts von Gott Verschiedenes geben würde, und die nicht vermeiden können, mit dem Vollzug ihres Lebens zum Ausdruck zu bringen, wie sie sich dazu verhalten, weil sie Gottes Gegenwart entweder verdunkeln oder erhellen. Sind diejenigen, die Bilder von Gott machen können, selbst Gottes Bild, also der Ort in der Schöpfung, an dem Gottes Verhältnis zur Schöpfung im Verhalten des Menschen zu den übrigen Geschöpfen positiv oder negativ manifest wird, dann heißt das, dass in ihrem Tun und Lassen mehr zum Ausdruck kommt, als sie selbst intendieren, wissen und wollen. Dieses Mehr besteht nicht in einer Analogie zwischen Gott und Mensch, die beide im Hinblick auf ihre Kreativität, Schöpferkraft, Symbolisierungsfähigkeit, Bildkraft o. ä. in differenzierter Weise zusammendenkt. Gott ist keine Projektion eines Menschheitsideals in den Himmel, sondern der, ohne den es Menschen und ihre Projektionen nicht geben könnte. Und der Mensch ist keine geschöpfliche Entsprechung Gottes, sondern der Ort in der Schöpfung, wo Gottes Gegenwart deutlich werden kann.

Im Leben von Menschen geschieht daher mehr, als dieses von sich aus zu erkennen gibt. Menschen können dadurch, wie sie leben, sich und anderen Gottes Gegenwart erhellen oder verstellen – ob sie das wollen und intendieren oder nicht. Sie reflektieren eine Gegenwart, der sich ihre eigene Gegenwart verdankt, und sie tun das nicht nur in ihren Stärken und Leistungen, sondern auch in ihren Schwächen und ihrem Versagen. Nicht sie stellen daher Gott dar, auch nicht in den Gedankengebilden und Gottesbildern, die sie entwerfen und schaffen, sondern Gott stellt sich in, mit und unter ihrem Leben selbst dar, indem er es zum Ort der Erfahrung seiner Gegenwart macht. Sie werden zum Spiegel der Gegenwart Gottes, wenn und insofern sich Gott in ihnen und durch sie anderen seine Gegenwart erschließt.¹⁸ Aber sie tragen nicht als solche Züge, die sie zu Gottes Bild machen, sondern sie werden dazu nur, wenn sie von Gott dazu gebraucht werden. Nur *in usu*, nicht *extra usum* sind sie Bild Gottes.

18 Vgl. die Überlegungen von Rainer Hirsch-Luipold zur Spiegelmetapher in diesem Band.

15

Das war schon die Einsicht der alttestamentlichen Bestimmung des Menschen als *Bild Gottes*. In Adam – also nicht einem bestimmten Menschen, sondern der Menschheit – hat Gott sich seinen Präsenzort in der Schöpfung geschaffen.¹⁹ So formuliert die Priesterschrift in ihrer Darstellung der Urgeschichte, in der die Grundstrukturen der *conditio humana* überhaupt dargelegt werden, dass der Mensch von Gott als *Bild Gottes* (צֶלֶם / דְמוּת, *šaelaem* / *dʿmut*; εἰκών / ὁμοίωσις; *imago* / *similitudo*) geschaffen sei, um über die Tiere zu herrschen (Gen 1,26). Den Menschen wird hier von Gott eine Stellung zwischen Gott und den Tieren zugewiesen mit dem Auftrag, so fürsorglich über die Tierwelt zu herrschen, wie Gott über seiner Schöpfung herrscht.

Die Rede vom Bild ist hier wohl am besten im Sinn einer „Bilsäule“ (*šaelaem*) zu verstehen, der Mensch also als „Repräsentationsbild“ bzw. als „lebendige Statue Gottes“ bestimmt.²⁰ Wurde in der altorientalischen Umwelt Israels der König als Bild Gottes bezeichnet, so wird diese Vorstellung hier auf die Menschheit insgesamt übertragen. Das ist nach Janowski nicht als eine „Demokratisierung“ des Königsbils, sondern als eine „Royalisierung“ des Menschenbils zu verstehen.²¹ Die Menschen haben keine göttlichen Qualitäten oder Merkmale (aufrechter Gang, Geist, Vernunft, Ansprechbarkeit usw.), die sich an ihnen selbst aufweisen ließen, sondern einen Auftrag, dem sie genügen oder nicht genügen können. Sie sind „nicht kraft unbekannter Qualität Gottes Bild und sollen infolgedessen u. a. über die Tiere herrschen, sondern der Mensch ist Gottes Bild, insofern er ermächtigt ist, über die Tiere zu herrschen“.²² Dass er ein Bild von Gottes Präsenz ist, zeigt sich allerdings nur, wenn er diesen Herrschaftsauftrag auch so ausübt, wie es dem Schöpfer entspricht: „als Sachwalter für das Ganze der Schöpfungswelt“.²³ Nicht durch das, was er für sich betrachtet ist, sondern darin, wie er lebt, was er tut und wie er handelt, erweist er sich als Ort der Gegenwart des Schöpfers in der Schöpfung – oder eben nicht.

19 Vgl. zum Folgenden die Überlegungen von Andreas Wagner in diesem Band; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 407–424.

20 Janowski, *Anthropologie*, 409; vgl. ders., *Die Welt als Schöpfung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2008), 140–171.

21 Janowski, *Anthropologie*, 410.

22 Walter Groß, *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999), 31; Janowski, *Anthropologie*, 410.

23 Janowski, *Anthropologie*, 411.

Das wird unterstrichen durch die pleonastisch zu verstehende Wendung כְּדִמְיוֹתָנוּ: „wie“ bzw. „gemäß unserer Ähnlichkeit“. Der Mensch hat eine „doppelte Verantwortung [...] gegenüber seinem Schöpfer (Gottesbezug) wie gegenüber der Schöpfung (Weltbezug)“, ²⁴ und er verspielt die erste, wenn er der zweiten nicht nachkommt. Am Verhalten der Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung entscheidet sich also, ob sie der Präsenzort der Erschließung von Gottes Gegenwart in der Schöpfung sind oder nicht, ob sie diese Gegenwart anderen gegenüber zum Ausdruck bringen oder ob sie diese verstellen und verdunkeln. Und umgekehrt ist ihr rechtes Verhalten dem Schöpfer gegenüber die Voraussetzung dafür, dass sie sich auch der Schöpfung gegenüber richtig verhalten.

Mit dem Fehlverhalten Gott gegenüber, von dem Gen 3 erzählt, verkehrt sich daher auch das Verhältnis zur Schöpfung. Nicht diese ist anders geworden, sondern das Verhältnis des Menschen zu ihr und damit auch zu sich selbst. Sie bemerken, dass sie nackt sind (Gen 3,7), der Lebensunterhalt erfordert nun Mühe und Arbeit (Gen 3,17–19), Kinder werden unter Schmerzen geboren (Gen 3,16), Menschen werden sich selbst als Brüder gegenseitig zur tödlichen Gefahr (Gen 4,1–16) und drohen sich schließlich selbst aus der Schöpfung auszulöschen (Gen 6,5–8,22). Ohne Gottes Eingreifen wäre der Mensch am Ende, er hätte nicht nur seine Gottebenbildlichkeit verfehlt, sondern er wäre nicht mehr der Ort in der Schöpfung, an dem sich Gottes Gegenwart erschließen könnte, weil es ihn nicht mehr gäbe. Wenn Gott in der Noahgeschichte (Gen 9,1–7) daher den Fortbestand der Menschheit garantiert, dann tut er es so, dass klare Unterscheidungen für seinen Umgang mit den übrigen Geschöpfen und seinen Mitmenschen gesetzt werden: Er darf sich von Pflanzen und Tieren ernähren (Gen 9,2–3), aber kein Tierblut essen (Gen 9,4) und keine Menschen töten (Gen 9,5), denn damit griffe er in Gottes Prärogative ein, das Leben zu geben und Menschen als seine Repräsentanten in der Schöpfung da sein zu lassen (Gen 9,6). Wer Menschen tötet, vergeht sich gegen Gott, und eben deshalb müssen Menschen diejenigen, die das tun, zur Rechenschaft ziehen. Auch die Tiere werden daher nach der Flut ausdrücklich in den Noah-Bund Gottes mit den Menschen hineingenommen (Gen 9,8–11), haben also die Verheißung, dass sie nicht mehr ausgerottet werden.

Das ändert nichts daran, dass der Mensch und nicht die Tiere der Ort sind, an dem Gott seine Gegenwart erschließt, auch wenn demjenigen, der sich als Geschöpf kennt, Gottes Gegenwart auch in den anderen Geschöpfen erkennbar wird. Aber die Menschen haben es in der Hand, durch ihren Umgang mit ihren Mitgeschöpfen Gottes Gegenwart zu verdunkeln oder sie zu verdeutlichen. Aufgrund der Asymmetrie zwischen Wollen und Tun können sie das erste aktiv und damit in eigener Ver-

²⁴ Janowski, *Anthropologie*, 410.

antwortung, das zweite aber nur passiv und damit nicht so, dass sie es sich selbst zuschreiben könnten. Sie können negativ verhindern, dass sie als Gottes Bild leben und Gottes Gegenwart deutlich machen. Aber sie können nicht positiv bewirken, dass sie das tun, wenn Gott es nicht von sich aus durch sie tut.

Nach der Überzeugung von Paulus ist eben das definitiv in Jesus Christus geschehen – definitiv, weil es durch Gottes Selbstvergegenwärtigung im Leben, Sterben und Tod Jesu so geschehen ist, dass es nicht mehr rückgängig zu machen ist, weil es mit der Auferweckung des Gekreuzigten in Gottes schöpferische Wirklichkeit hinein aufgehoben, also zu einer unveränderlichen Bestimmung und Wahrheit Gottes selbst geworden ist. Er nennt Adam deshalb in Röm 5,14 das „Vorbild des Kommenden“ (τύπος τοῦ μέλλοντος), nämlich des kommenden Christus, in dem das, was mit Adam intendiert war, nicht nur Ankündigung und Verheißung blieb, sondern Wirklichkeit wurde. Christus wird so als *neuer Mensch* bestimmt und Adam als Repräsentanten des *alten Menschen* entgegengesetzt. Der adamitische Mensch könnte der Präsenzort Gottes in der Schöpfung sein, verspielt das aber immer wieder durch sein Verhalten sich und seinen Mitgeschöpfen gegenüber. Deshalb brauchte es in Israel mit dem Tempel einen ausdrücklichen Kultort, an dem der Gegenwart Gottes gedacht und diese zum Ausdruck gebracht wird. Wären die Menschen das, was sie als Beauftragte Gottes sein könnten und sollten, wäre das nicht nötig: Die Menschheit würde in offenkundiger Weise als Präsenzort des Schöpfers fungieren und Gottes Gegenwart immer, durch alles und für alle erschließen.

Genau so haben Christen sich verstanden. Als Glieder am Leib Christi bringen sie Gottes Gegenwart im konkreten Vollzug ihres Lebens zur Darstellung und bedürfen nicht besonderer kultischer Orte und Vorkehrungen, um das zu tun. Gott ist jeder Gegenwart gegenwärtig, jeder Mensch kann das zum Ausdruck bringen und jeder Christ manifestiert es, im Alltag (Röm 12) nicht weniger als in der gemeinsamen Gedenkfeier an die Erschließung von Gottes Gegenwart als Liebe in Jesus Christus. „Welches Bild soll ich für Gott ersinnen, da doch im Grunde genommen der Mensch selbst Gottes Bild ist? Welchen Tempel soll ich ihm bauen, da diese ganze Welt, das Werk seiner Hände, ihn nicht zu fassen vermag?“²⁵ Gottes Gegenwart ist überall zu erkennen.

In seinen Werken, in allen Bewegungen der Welt, schauen wir immer seine Macht gegenwärtig, sei es im Donner, Blitz und Wetterleuchten oder sei es bei heiterem Himmel. Du meinst, dieser Gott wisse nichts vom Tun und Treiben der Menschen? Du meinst, er könne von seinem Thron im Himmel nicht zu allen kommen, und er könne nicht alle kennen? Mensch! Das ist Irrtum und Täuschung. Wie kann denn Gott weit weg sein! Der ganze Himmel und die ganze Erde und alles außerhalb des Erdkreises ist von Gott erfüllt. Überall ist er uns ganz nahe, weit

25 Minucius Felix, *Octavius*, 32,1 (Minucius Felix. *Octavius*. Lateinisch-Deutsch, Übers. Bernhard Kytzler [München: Kösel, 1965]).

mehr als das: Er ist in uns. Sieh wieder die Sonne! Sie steht am Himmel, und doch ist ihr Licht über alle Länder ausgegossen. Überall ist sie in gleicher Weise gegenwärtig. Überall dringt sie in alles ein. Nirgends wird ihr Glanz getrübt. Wie viel mehr ist Gott gegenwärtig, der alles erschafft und erschaut, vor dem nichts verborgen bleiben kann! Er ist gegenwärtig in der Finsternis, gegenwärtig auch in unseren Gedanken, die gleichsam eine Finsternis anderer Art umfassen. Alle unsere Handlungen geschehen unter seinen Augen. Wir leben, ich möchte fast sagen: mit ihm zusammen.²⁶

Weil die Menschen der Ort sind, an dem sich Gottes Gegenwart erschließt, bedarf es keiner Tempel mehr und keiner kultischen Vergegenwärtigung von Gottes Präsenz. Und weil sich in Christus erschlossen hat, *wie* Gott präsent ist, manifestiert jeder Mensch, der als Christ lebt, wie Gott seiner Schöpfung gegenwärtig ist: als schöpferische und erbarmende Liebe.

16

Die Pointe der *imago dei*-Bestimmung liegt daher nicht darin, dass der Mensch ein *animal symbolicum et fingens*, eine *homo pictor* ist,²⁷ sondern – zum einen – dass er *nicht* Gott ist und das wissen kann, und – zum zweiten – dass er für andere zum Ort der Wahrnehmung oder Verdunklung von Gottes Gegenwart werden kann, ob er das will oder nicht. Nur weil er *nicht* Gott ist, kann er für die, die nicht Gott sind, zum Ort der Wahrnehmung von Gottes Gegenwart werden: Das Negative ist hier entscheidend, kein irgendwie konstruierbares Positives. Nicht der Mensch erschließt Gott, sondern Gott erschließt sich durch den Menschen. Im Fokus steht nicht der, in und durch dessen Leben Gottes Gegenwart erschlossen wird, sondern die Gegenwart Gottes, die sich dort erschließt. Wer nur auf den Menschen achtet, wird das nicht wahrnehmen. Nichts, was er ist und sich empirisch erforschen lässt, zeichnet ihn als Bild Gottes aus, sondern allein das, dass er immer wieder zum Ort wird, wo Menschen sich Gottes Gegenwart durch das Tun und Lassen von Menschen so erschließt, dass sie ihr eigenes Leben an dieser Gegenwart auszurichten beginnen – *ubi et quando visum est deo in his qui audiunt evangelium*.

Dass Menschen ohne Bezug auf Gott nicht zureichend zu verstehen sind, springt nicht in die Augen, wenn man die Geschichte und das Leben der Menschen betrachtet. Das erschließt sich erst, wenn man nicht von dieser Geschichte her nach Gott fragt, sondern umgekehrt diese Geschichte von Gott her in den Blick nimmt,

²⁶ Minucius Felix, *Octavius*, 32,4–9, Übers. Kytzler.

²⁷ Vgl. Friedhelm Hartenstein und Michael Moxter, *Hermeneutik des Bilderverbots: Exegetische und systematisch- theologische Annäherungen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 343.

also mehr in ihr am Werk sieht, als was sie von sich aus zu erkennen gibt. Auf die Abgründe des Menschen kann jeder stoßen, der sich mit Menschen beschäftigt. Dass diese Abgründe auf einen göttlichen Urgrund verweisen, zeigt sich erst, wenn man vom Urgrund her auf diese Abgründe blickt. Ist Gott nicht von Anfang an im Spiel, lässt er sich auch nachträglich nicht finden. Nur von Gott aus und damit in Gott und durch Gott kann man Gott erkennen, nicht von einem anderen Ort aus. Gott ist der *blind spot*, an dem wir stehen, wenn wir Gott zu erkennen suchen. Er ist uns so nahe, dass wir ihn ständig übersehen. Deshalb kann man Gott nur erkennen, indem man sein eigenes Leben in Gottes Gegenwart zu verstehen beginnt. Gott lässt sich nicht an sich begreifen, aber wir können uns in Gottes Gegenwart begreifen.

Wo das geschieht, wo Menschen sich als Geschöpfe verstehen, die ihr Dasein und ihre Welt Gottes unergründlicher Zuwendung verdanken, wo sie also anerkennen, dass sie anerkannt sind (Tillich) und alle Menschen so verstehen und behandeln, wie sie es als von Gott anerkannte Nächste Gottes verdienen, da können sie auch ihre Abgründe als Hinweis auf den Urgrund von allem verstehen. Darauf basierte Gottesbilder projizieren keine Selbstideale in den Himmel, sondern bringen zum Ausdruck, wie sich Gottes Gegenwart im Leben seiner Geschöpfe zur Geltung bringt, ohne die Unergründlichkeit Gottes und die Abgründigkeit des Menschen aufzuheben. Gott, der Urgrund alles Möglichen und Wirklichen, ist unbegreiflich, weil er auf nichts anderes als sich selbst zurückgeführt werden kann und sich nur aus sich selbst und nicht von anderswoher begreifen lässt. Aber es ist begreiflich, dass er unbegreiflich ist und dass weder wir noch irgendetwas anderes wären, wenn Gott nicht wäre. In unserer Unbegreiflichkeit reflektiert sich die Unbegreiflichkeit dessen, ohne den nichts möglich und wir nicht wirklich wären, indem unser Leben zum Zeichen dafür wird, dass mehr in ihm geschieht, als es von sich aus zeigt.

Wie daher Gott ein Geheimnis bleibt, wenn wir ihn den Urgrund von allem nennen, so bleiben wir ein Geheimnis, wenn wir uns von dem Geheimnis her, das wir *Gott* nennen, als Bild Gottes verstehen – als der Ort in der Schöpfung, an dem der Schöpfer als Schöpfer und die Schöpfung als Schöpfung einsichtig werden kann. Das geschieht, wo Gott sich durch Menschen für Menschen als schöpferische Liebe erschließt, die Gutes aus Übel, Leben aus Tod, Sein aus Nichtsein wirkt. Und wo das geschieht, beginnt der christliche Glaube.