

## Klärung der Begriffe

Peter Eicher

# Die Konsequenz von Gottes Menschlichkeit

Zum Problem eines christlichen Humanismus

«...die Scharfrichter von heute sind bekanntlich Humanisten. Darum kann man der humanitären Ideologie gar nicht mißtrauisch genug begegnen...»

A. Camus<sup>1</sup>

### 1. Eine allzu menschliche Frage?

Die Forderung nach Humanität setzt inhumane Zustände voraus. Und der Ruf nach einem neuen Humanismus von heute entspringt der Enttäuschung über die alten Humanismen von gestern, die nicht gehalten haben, was sie versprochen. Hat der klassische Humanismus, den das europäische Handelsbürgertum als sein besseres Selbst im Gepäck der kolonialen Eroberungen mit sich führte, nicht gerade den unterworfenen Kulturen ihre eigene Menschlichkeit geraubt, ohne ihnen die versprochene Humanität zu zeigen? Und wird heute zur Sicherung der angeblichen Humanität von liberalen Märkten und sozialistischen Arbeiterstaaten nicht wieder ein Potential der Vernichtung aufgebaut, welches nicht nur jeder *Menschlichkeit* spottet, sondern sogar die *Menschheit* im ganzen auszulöschen droht? Und was bringt dieser entsetzliche Konkurrenzkampf von liberal-demokratischen und marxistisch-leninistischen Humanismen den zwei Dritteln der Menschheit in der sogenannten «Dritten Welt»? Geht es jetzt nicht endlich um die *eine* Menschheit und darin um die elementare Menschlichkeit jedes Erdgeborenen? Sind denn nicht längst die Güter dieser Erde für *alle* knapp geworden, die Wirtschaftssysteme *aller* Länder bedroht und die Zukunftsvisionen *aller* gefährdet?

Die Frage, was des *Menschen* würdig sei, ist zur elementaren Frage geworden, was der *Menschheit* notwendig ist. Die nationale, kulturelle, klassengebundene oder ideologische Enge aller geschichtlich überlieferten Humanismen

wird also aufgesprengt von der Frage nach einer Praktik von Humanität, die zuerst dem nackten Überleben und dann elementar dem friedlichen Aufblühen der schnell anwachsenden Menschheit dient. Wenn die sich ständig bereichernden Industrienationen in der Aufbauphase nach dem 2. Weltkrieg das Problem von Humanität noch herablassend als ein Problem für die unterentwickelten Länder sahen, so wird jetzt ihre eigene Unterentwicklung an Menschheits-Würde offenbar. Denn die nach außen getragenen wirtschaftlichen, militärischen und sozialen Probleme kehren in ihr Vaterhaus zurück und lassen die Ängste in den Zentren des Welthandels selber wachsen: Die unaufhaltsam zunehmende Arbeitslosigkeit raubt den Unterprivilegierten ihre Selbstachtung, die Friedlosigkeit der militärischen Blöcke schwächt die politische Stabilität, und selbst schon die spürbare Grenze des Wirtschaftswachstums entzieht dem industrialisierten Humanismus den Boden seiner angeblichen Menschenfreundlichkeit.

Soll nun in der wachsenden Krise der Menschheit ein nochmals neuer Humanismus Rettung bringen? Oder soll die Verheißung jetzt – wie schon vor und nach dem 2. Weltkrieg – den Namen eines «christlichen Humanismus» tragen? Solche Fragen riechen nach Ideologie. Im Namen von -ismen – und seien es noch so große wie Humanismen, Sozialismen und Kapitalismen – sind gewiß die großen Kämpfe unserer Geschichte ausgefochten worden, aber wird der christliche Glaube heute befreiender und erlösender, wenn er sich in seinem eigenen Anspruch nun einem dieser -ismen anhängt? Ist den christlichen Kirchen angesichts einer bedrohten Zukunft ihr einziger Name Jesus Christus nicht mehr tragfähig genug, kann ihre alte Botschaft angesichts der neuen Not nicht mehr auf eigenen Füßen gehen, muß sie sich als kleines «christliches» Adjektiv dem großen Subjekt des «Humanismus» anbieten, um hilfreich zu sein und endlich wahr zu werden? Es genügt, sich dem schwarzen Humor von Jean-Jacques Rousseau auszusetzen, um von der Abgründigkeit der Frage nach einem «neuen christlichen Humanismus» zurückzuschrecken: «Man sagt uns, daß ein Volk von wahren Christen die vollkommenste Gesellschaft bilden würde, die man sich vorstellen kann. Ich sehe bei dieser Annahme nur eine große Schwierigkeit: sie besteht darin, daß eine Gesellschaft von wahren Christen keine Gesellschaft von Menschen mehr wäre.»<sup>2</sup>

Offensichtlich ist es den Christen noch immer nicht gegeben, die elementare Menschlichkeit Gottes in Jesus Christus so zu bezeugen, daß dieser Glaube sie selbst und ihre Gesellschaften zu einem menschenwürdigen Leben anzustiften vermag. Die Christen fragen sich vielmehr sonderbarerweise heute selber, ob und inwiefern ihr Glaube menschlich und ob und wie er angesichts der großen Menschheitskrisen nützlich sei. Die internationale Tragweite der gegenwärtigen Menschheitsfragen zwingt deshalb (vor jeder Inanspruchnahme des Humanismus für das Christentum) zur geschichtlichen Besinnung auf das, was der ursprünglich europäische Begriff von «Humanismus» meint und wofür er bisher beansprucht wurde.

## 2. Die humanistische Würde

Die Geschichte des europäischen Humanismus zu erzählen würde heißen, die Verwandlung der modernen Welt seit dem 14. Jahrhundert in einer ihrer kontinuierlichsten Ausdrucksformen nachzuzeichnen<sup>3</sup>. Denn so berechtigt die europäischen Epochenaufteilungen, wie die in Renaissance, Barock, Aufklärung, Zeitalter der Revolution und Restauration, der Imperialismen und der Weltkriege auch sein mögen: Jede dieser Zeiten kennt ihren eigenen Humanismus. Obwohl es töricht wäre, die humanistische Kontinuität in der zerklüfteten Geschichte der Neuzeit auf einen abstrakten Nenner zu bringen, scheint doch ein Wille alle Ausdrucksformen des neuzeitlichen Humanismus zu prägen: Ich meine die unbedingte Intention zur Selbstverwirklichung, zur Freiheit des Menschen, sich selbst zu definieren, den Willen zur Macht der Selbstbestimmung. Dem Begriff der «Selbstverwirklichung» gemäß artikuliert sich das «Selbst» in jedem historischen Kontext gewiß äußerst verschieden, äußert sich das, was jeweils «Freiheit» im Gegensatz zu konkreten Unfreiheiten genannt wird, je und je anders, aber der Humanismus nimmt sich darin immer prinzipiell das Recht zur ständig revolutionären Selbstbestimmung. Drei Text-hinweise aus den historisch kaum mehr vergleichbaren Situationen der Florentiner Akademie zum Ausgang des 15., dem nachrevolutionären Idealismus zu Ende des 18. und dem existentialistischen Nachkriegshumanismus des 20. Jahrhunderts können auf die Kontinuität solcher humanistischer Selbstbestimmung hinweisen:

2.1 Der erste Text gehört nicht nur zufällig in jenes Jahr 1492, mit dem die jüngere Geschichtsschreibung die «Neuzeit» beginnen läßt: In diesem Jahr wird der Islam endgültig nach Nordafrika abgedrängt, die spanisch-portugiesische Expansion in die «neue» Welt gelingt (Kolumbus), womit gleichzeitig auch die schrankenlose Judenverfolgung einsetzt; Behaim konstruiert in Nürnberg den ersten Erdglobus, Leonardo da Vinci zeichnet seine Flugmaschine, Kopernikus beginnt seine Studien in Krakau, Lorenzo de' Medici, der große Förderer der Renaissance-Kultur, wird in Florenz zu Grabe getragen, und Alexander VI. wird Papst: Ein Jahr später schon teilt er die ganze Neue Welt unter die Spanier und Portugiesen auf... In diesem Jahr, das die Umbrüche einer ganzen Epoche in sich vereint, faßt der junge *Giovanni Pico della Mirandola* das Vermächtnis der frühen humanistischen Kultur von Florenz in ein Werk, das zur Programmschrift nicht nur der italienischen, sondern auch der englischen (Th. Morus), französischen (Budaeus, Faber Stapulensis) und deutschen Humanisten (Reuchlin und Erasmus) werden sollte. Das Werk trägt den Titel des Programms: *De Hominis Dignitate*<sup>4</sup> – Des Menschen Würde. Noch gibt darin eine Gottesrede dem Menschen seine Würde: Aber die Freiheit, die Gott hier schafft, liegt gerade darin, daß der Mensch nun auch von diesem seinem Ursprung loskommen kann. Denn nachdem der höchste Baumeister der Erde seine Schöpfung bereits vollständig ausgebaut hatte, blieb nichts mehr übrig, um daraus noch einen Menschen zu bilden. So gab denn nach Pico della Mirandola Gott-Vater den Menschen alles zum Besitz, was schon da war:

«Daher ließ sich Gott den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: «Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du aber bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar deine Natur dir selbst vorher-

bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt... Wir haben dich weder als Himmlischen noch als Irdischen, weder als Sterblichen noch Unsterblichen geschaffen, vielmehr sollst du als dein eigener, ganz frei und ehrenhalber arbeitender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form geben, in der du zu leben wünschst.»<sup>5</sup>

Gewiß will Pico als Schüler des Plato christianus, Marsilio Ficino, mit aller Rhetorik einer universalistischen Bildung, die vom iranischen Zoroastrismus über die Orphik, Gnostik und die Kirchenväter bis zur islamischen Mystik und jüdischen Kabbala reicht, eine spiritualistische Ethik des Seelenaufstiegs zur Gottheit begründen, aber der Bruch mit der scholastischen Einbindung des Menschen in die hierarchische Schöpfungsordnung ist doch unübersehbar. Hier – und nicht in der Theologie von Albert und Thomas – wird der Mensch auf sich selbst gestellt, hier findet die Anthropozentrik ihren neuzeitlichen Ausdruck, hier wird die Theologie von der Freiheit des Menschen und nicht mehr von der schöpferischen Vorsehung Gottes her aufgefaßt.

Die neue Sprache und der neue Stil entsprechen dem neuen Selbstbewußtsein eines Frühbürgertums, das so universal über die engen Schranken der alten Feudalitäten hinaus schoß wie der neue Handels- und Geldverkehr der europäischen Städte seit dem 13. Jahrhundert<sup>6</sup>. Es ist nutzlos, den Ausdruck «Humanismus» für jede Kulturleistung zu gebrauchen, in welcher der Mensch sich selbst zum Thema macht, weil dann von der Bibel und Homer über die Scholastik bis zur ökologischen Bewegung der Gegenwart alles im ideologischen Weihrauch des Humanen verschimmt und ideologisch gerechtfertigt werden kann. Der Ausdruck «Humanismus», der erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts geprägt wurde<sup>7</sup>, zielt auf jenes kulturelle Bildungsprogramm, das wir den Humanisten der Renaissance verdanken: Sie verlegten den Schwerpunkt der Bildung von der Metaphysik, von der Logik, von der Mathematik, vom römischen Recht und der scholastischen Theologie auf die Literatur der Antike. Jetzt sollten die «studia humanitatis» der Grammatik, Rhetorik, Geschichte, Dichtung und Moral die alternative Welt der Antike erschließen, um damit den alt gewordenen Kosmos von Scholastik und feudalem Recht zu sprengen («Renaissance»)<sup>8</sup>. Gewiß noch nicht, um ein antichristliches Universum zu entwerfen, aber doch, um das «Vertrauen in den

Wert des Menschen» (Kristeller)<sup>9</sup> mit allen sprachlichen Mitteln zu stärken und zu feiern.

Ein humanistisches Menschenbild gibt es also nur insofern, als sich der Mensch ein eigenes Bild von sich entwirft und daraus lebt – sei es nun, daß er sich «christlich», «liberal-revolutionär» oder «sozialistisch» entwerfen will. Das humanistische Menschentum entspricht in dem ihm eigenen Verständnis der Würde der Freiheit nicht einer beliebigen Geschichte, sondern der Geschichte des europäischen Bürgertums in ihrem revolutionären Charakter seit dem 14. Jahrhundert: Die Humanisten sprengten – wie der Text von Pico exemplarisch zeigt – die Fesseln der naturwüchsigen Verhältnisse, um im Rückgriff auf die universalistischen Aspekte der antiken Welt ihre neue Welt zu rechtfertigen. Diese neue Welt aber griff alsbald kolonial über die engen Grenzen der Feudalität und der Stadtstaaten hinaus, sie begann – worauf schon Jacob Burckhardt insistierte – ihre eigenen Verhältnisse statistisch zu berechnen<sup>10</sup> und darin die Einzelnen zu würdigen. Jetzt trat ebenso die Schönheit der freien und raffinierten Geselligkeit in den Vordergrund wie die Empfindung einer den Menschen umgebenden Landschaft: Überall beantwortet die Sphinx, die alle Rätsel kennt, die drängenden Fragen mit der einen Auskunft: «Du bist des Rätsels Lösung – der Mensch», «die Welt ist deine Welt» – «sie ist deine Schöpfung». Die Kunst – Architektur, Skulptur und Malerei – wird zur Sprache des Menschen, der alles in sein Ebenbild verwandelt.

2.2 Während der klassische Humanismus vom 14. bis zum 16. Jahrhundert auf die antike Vorzeit zurückgriff, um seine Gegenwart zu gestalten, blickt der idealistische Humanismus nach der Zeit der Französischen Revolution auf sein eigenes Freiheitsbewußtsein, um die Zukunft zu formen. Die Tradition von Antike und Christentum ist als solche abgetan und gilt nur noch, wo sie auf das Niveau des eigenen Freiheitsdenkens gebracht werden kann. Dies kann ein zweiter Text verdeutlichen.

In Deutschland, wo die geschichtlichen Revolutionen nachträglich und bloß im Kopf gemacht werden, hat *Johann Gottlieb Fichte* das humanistische Bildungsideal im Sinne des revolutionären Freiheitsbewußtseins systematisch zu Wort gebracht. Denn: «Jetzt ist es Zeit, das Volk mit der Freiheit bekannt zu machen, die dasselbe finden wird, sobald es sie kennt ... Jetzt der Zeitpunkt der hereinbrechenden Morgenröthe,

und der volle Tag wird ihr zu seiner Zeit folgen.»<sup>11</sup> Aber die Freiheit kann nur bekannt werden, wenn sie jedem selber zugemutet wird, wenn sie jeder selber wahrnehmen will. Hier spricht nicht mehr ein Schöpfergott von außen dem Menschen die Freiheit zu, sondern hier fordert der geschichtlich in der Revolution zum Durchbruch gekommene Freiheitswille sozusagen sich selber auf, alle Verhältnisse freiheitlich durchzuarbeiten:

«Die Urquelle alles meines ... Denkens und meines Lebens, dasjenige, aus dem alles, was in mir, und für mich und durch mich seyn kann, herfließt, der innerste Geist meines Geistes, ist nicht ein fremder Geist, sondern er ist schlechthin durch sich selbst im eigentlichsten Sinn hervorgebracht. Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf. Ich hätte blind dem Zuge meiner geistigen Natur folgen können. Ich wollte nicht Natur, sondern mein eigenes Werk seyn; und ich bin es geworden, dadurch, dass ich es wollte.»<sup>12</sup>

Wer sich solchermaßen seine Freiheit nimmt, der wird sich zugleich seiner Verantwortung für die Freiheit aller bewußt, denn die Freiheit zeigt sich nicht als etwas, was schon ist, sondern als das, was in allen Verhältnissen sein soll. Die Forderung des Gewissens gebietet die Anerkennung jeder anderen Freiheit und enthält «die absolute Forderung einer besseren Welt»<sup>13</sup>, d. h. einer freiheitlichen Staaten- und Handelsordnung, einer Pädagogik und einer Religion der Freiheit, die das irdische Reich in das ewige aufhebt. Doch wie gesagt: Fichtes Revolution findet im Kopf, in der Bildung statt und verbleibt so im Rahmen des klassischen Humanismus. Wo er konkret wird, zielt er einerseits auf eine mystische *Innerlichkeit*, in der sich Gott im menschlichen Bewußtsein das Bild seiner absoluten Freiheit schafft, und andererseits im Äußeren auf eine schrankenlose Erziehungsdiktatur zur Freiheit und nationalistischen Selbstbehauptung. In seiner geschichtlichen Innerlichkeit und in seiner äußeren Anmaßung zeigt Fichtes Humanismus die Grundzüge der bürgerlichen Religion<sup>14</sup>, des religiösen Humanismus jenseits aller Konfessionen. Zu ihm gehört übrigens auch, daß er – wie Fichte sagt – «die wilden Stämme» der außereuropäischen Welt von ihrer rohen Sinnlichkeit befreit und kultiviert: «Sie werden dadurch denn doch in Vereinigung mit dem großen Ganzen der Menschheit treten, und fähig werden, an den weiteren Fortschritten derselben Antheil zu nehmen»<sup>15</sup> – und sei es durch den «natürlichen

Krieg» mit den «ungebildeten Völkern». Denn durch das höhere Menschentum der bildungsmäßig befreiten Deutschen kann es «nicht fehlen, daß sie nicht Sieger seyen... und so das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfaßt werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur, und dann betrete die höhere Sphäre eines anderen Lebens»<sup>16</sup>. Zur Konsequenz des humanistischen Freiheitswillens der Europäer gehört auch dieser universale Terror.

2.3 Der kundige Leser erwartet hier, was kommen muß, denn in der Tat führt eine direkte Linie von Picos klassischem über Fichtes revolutionären zu *Jean Paul Sartres* existentialistischem Humanismus. Nach dem entsetzlichen Untergang der bürgerlichen Lebenswelt im 2. Weltkrieg ist jede Restauration einer christlich-abendländischen Bildungswelt im Sinne der Renaissance und jede idealistische Durchsetzung revolutionärer Freiheit unmöglich geworden. Deshalb gilt es abzurechnen mit den Formen des klassischen Humanismus. Denn der Humanismus, der sich den Menschen zum Ziel setzt und ihn als einen höheren Wert nimmt, hat sich *ad absurdum* geführt: «Der Kult der Humanität verendet in einem in sich geschlossenen Humanismus... und, man kann es nicht verschweigen, im Faschismus. Diesen Humanismus wollen wir nicht.»<sup>17</sup> Der kritische Humanismus Sartres sucht deshalb konsequent zu Ende zu denken, was es heißt, daß der Mensch weder durch eine vorgegebene Schöpfung oder Natur, noch durch die angeblichen Gesetze der Geschichte und ihres Ziels zum Menschen wird. Und so spricht er von einem anderen Sinn des Humanismus:

«Der Mensch ist ständig außer sich. Indem er sich außerhalb seiner selbst entwirft und sich darin verliert, bringt er den Menschen zum Existieren; indem er andererseits Ziele verfolgt, die ihn übersteigen, kann er existieren. Der Mensch, der in diesem Überstieg existiert und die gegenständliche Welt nur darin erfaßt, steht im Herzen, im Zentrum dieses Überstiegs. Es gibt kein anderes Universum als ein menschliches Universum, das Universum der menschlichen Subjektivität... dies nennen wir den existentialistischen Humanismus. Humanismus, weil wir den Menschen daran erinnern, daß es keinen anderen Gesetzgeber gibt als ihn selbst... Der Existentialismus ist nichts anderes als ein Bemühen, alle Konsequenzen aus einer kohärenten atheisti-

schen Position zu ziehen... auch wenn Gott existierte, würde dies nichts ändern.»<sup>18</sup>

Es ist wahr, daß diese eine ganze Generation aufrührenden Sätze längst schal geworden sind, weil sie weder der Revolution von 1968 noch den Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, noch den ökologischen Alternativen unter der Friedensbewegung heute Orientierung zu geben vermögen. Und sie vermögen es nicht, weil sie das Bewußtsein der Freiheit nicht mit dem Bewußtwerden jener notwendigen Strukturveränderungen zu verbinden vermögen, welche Freiheit konkret erst möglich machen. Tiefer: Wo der Mensch nie Mensch sein darf, weil er es erst noch werden soll, da bleibt er un-menschlich, er kann nicht, was er soll. Der revolutionäre Rigorismus Sartres, der dem Menschen jede angeborne Würde nimmt, um ihm die Freiheit des ständigen Transzendierens zu geben, bleibt nicht nur absurd – was er ja sein wollte –, sondern wird zum gnadenlosen Terror der Selbstverwirklichung. Obwohl Sartres Analysen nur flach und psychologistisch wiederholen, was der frühe Fichte entwarf, bleibt die Konsequenz dieselbe: Der rigorosen Innerlichkeit entspricht die dezisionistische Praxis. Die Kritik der Reformatoren am klassischen und Marxens Kritik am idealistischen Humanismus haben dazu das Notwendige längst eingewandt.

### 3. Der Protest

Noch einmal: Die reiche humanistische Bewegung kann durch den Hinweis auf eine sie bestimmende Wurzel – und sei es die der autonomen Menschlichkeit – längst nicht vollständig definiert oder gar erklärt werden. Aber die Theologie muß wissen, auf welches Terrain sie sich begibt, wenn sie heute nun selber wieder humanistisch werden will. Die Geschichte neuzeitlichen Christentums ist voll von Theologien, die sich den jeweiligen Humanismen angepaßt haben – und sie ist gleichermaßen voll von energischen theologischen Protesten gegen solche Einvernahmen. Die Konfrontation spitzte sich immer wieder auf diesen einen Punkt hin zu: auf das Problem von Freiheit und Knechtschaft, von Herr und Knecht. Kann der Mensch zum Herrn über sich selbst, zum Beherrscher der Natur und zum Freiheit verwirklichenden Gestalter der sozialen und politischen Verhältnisse werden – oder verstrickt er sich durch diese Selbstverwirklichung nur noch tiefer in die Abhängigkeit

gegenüber seinem Willen zur Macht? Kann der Mensch sich selbst und seine Situation frei entwerfen oder ist er schon immer so sehr in die ihn beherrschenden Verhältnisse verstrickt, daß er aus eigenem Antrieb nicht zur Freiheit kommt? Theologisch: Ist der Mensch fähig, sein Heil selber zu wollen und zu verdienen – oder steht er so sehr unter der Herrschaft der Sünde, daß auch all seine eigenen Befreiungsversuche ihn nur tiefer in die Verzweiflung führen? Braucht er Erlösung, braucht er die Gnade, um ein freier Mensch zu werden? Braucht die Geschichte Gottes schöpferische Herrschaft, um ein Reich der Freiheit zu werden – oder kann sie humanistisch gestaltet selber eine Heilsgeschichte sein?

*Martin Luther* hat gegen den Fürsten des christlichen Humanismus, gegen *Erasmus*, die faktische Versklavung aller menschlichen Freiheitsanstrengungen, die ein Ausdruck der Selbstsucht bleiben, ins Feld geführt. Im Lichte der befreienden Erlösungstat, in der Gott sich selbst bis zum Kreuz den Folgen der menschlichen Selbstverwirklichung preisgibt, um deren Fluch auf sich selbst zu laden, erscheint der moralische Optimismus der Humanisten als törichte Selbstverblendung und als der Gipfel der Undankbarkeit zu Gottes gnädiger Versöhnungstat. *Blaise Pascal* spottet gleichermaßen über *Montaignes* humanistischen Persönlichkeitskult: «Er inspiriert eine Gleichgültigkeit des Heils»<sup>19</sup> – wie über die bürgerliche Religion der Jesuiten, «die sogar soweit gehen zu behaupten, daß der Vorteil, den Jesus Christus der Welt gebracht hat, darin bestehe, darauf verzichten zu können, Gott zu lieben»<sup>20</sup>, weil der zur Freiheit befreite Mensch nun auch ohne Gottes Liebe durch seine eigene Moral zum Heil gelange. Soll weiter an *Calvins* Verherrlichung der göttlichen Gnadenwahl gegenüber *Zwinglis* humanistischer Anstrengung, an *Kierkegaards* Dialektik der Verzweiflung gegen *Hegels* Beanspruchung der Menschheitsgeschichte als der Geschichte der Freiheit erinnert werden? Oder genügt es, darauf hinzuweisen, daß Marx den klassischen Humanismus im Gang seiner Kritik als die notwendige Ideologie eines Bürgertums bloßstellte, welches unfähig geworden ist, die realen Verhältnisse zu vermenschlichen?

Offensichtlich belehrt uns die Geschichte der Humanismuskritik nicht nur über das, was in den Humanismen unerlöst und uneingelöst bleibt, sondern auch darüber, daß man vom humanistischen Grundproblem durch Kritik

nicht loskommt. Und man kommt nicht von ihm los, solange anerkannt bleibt, daß jeder *menschliche* Entwurf nicht der Spielball der Zufälle und der eisernen Notwendigkeit ist, sondern in der Verantwortung der Freiheit selber steht, wie immer sich diese auch auslegt.

So wird für den jungen Marx der Kommunismus selber zum «vollendeten Humanismus» und damit über den kritisierten klassischen Humanismus hinaus zur «*wahrhaften* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits... zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung»<sup>21</sup>.

Aber das aufgelöste Rätsel hat offenbar den Widerstreit nicht ein für allemal aufgelöst, sondern ihn in seiner politischen Inanspruchnahme noch potenziert. Die Wurzel des im Marxismus heute selbst wieder entfachten Humanismusstreits dürfte darin liegen, daß in der Marx'schen Selbstverwirklichung durch Arbeit<sup>22</sup> das bürgerliche Grundproblem der schrankenlosen Herrschaft über Natur und Freiheit nicht gelöst werden kann. Aber auch die katholischen Theologen, die, wie *Jacques Maritain* angesichts der wachsenden Katastrophe in den dreißiger Jahren gegen «den liberal-bürgerlichen Humanismus» das «säkulare oder profane Christentum» des «neuen», «integralen Humanismus» eingefordert haben<sup>23</sup>, sind letztlich doch im verzweifelten Versuch gescheitert, die moderne Welt durch eine vergangene Kultur retten zu wollen. Die Beschwörung des Abendlandes, das als ein christlich-humanistisches vor dem Weltkrieg vergeblich wieder ausgegraben wurde, konnte auch nach dem Entsetzen die Tragödie des bürgerlichen Humanismus nicht mehr aufheben.

Wenn *Hugo Rahner* 1945 noch in den rauchenden Trümmern der zerbombten Städte feierlich erklärte, daß die Christen nun «wissen, daß Gottes ewiges Wort sich gewürdigt hat, in diesen Raum der abendländischen Kultur herabzusteigen, um *von da aus* die Geister der ganzen Erde an sich zu ziehen, heimzuholen in die schöne Gemeinschaft eines christlichen Humanismus»<sup>24</sup>, so wissen wir heute, daß die Rettung nicht aus dem Abendland und seinem Humanismus gekommen ist. Bleibt also ein christlicher Humanismus ein bloßer Traum, eine Ideologie intellektueller Oberschichten, der verzweifelte Versuch eines abstrakten Freiheitswillens, der

immer neu im Terror der Geschichte endet? Oder muß nicht auch der christliche Glaube Rechenschaft davon geben, woher er das Humanum bestimmt und wohin seiner Meinung nach die Menschheit geht?

#### 4. Erlösung zur Menschlichkeit

Das Evangelium des Alten und des Neuen Testaments kennt weder einen Humanismus noch einen Theismus: Der Gegensatz von beiden ist ihm deshalb erst recht ganz unbekannt. Denn das Evangelium macht den Menschen nicht in seiner Kultur schaffenden Mächtigkeit groß, sondern es macht ihn darin groß, daß ihm seine Sünden vergeben werden, daß er aus seiner Unmenschlichkeit erlöst und aus der Sklaverei herausgeführt wird. Das Evangelium spricht vom Allmächtigen nicht in der Sprache der Herrschaftsmetaphysik, sondern zeugt von Gottes Wort, das mächtig ist in der Ohn-Macht der Geschichte, stark in der Schwäche des Kreuzes, siegreich im Tod. Menschlicher als im alten und neuen Evangelium vom Menschen und seiner Welt die Rede ist, kann man gar nicht von ihnen reden: Ist die menschliche Welt nach diesem Zeugnis doch geschaffen in dem Wort, das am Kreuz der Geschichte Mensch geworden ist: «In ihm, in dem wir erlöst und in dem uns die Sünden vergeben sind... in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist: das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten» (Kol 1,14-16).

Das christliche Bekenntnis wird nicht getragen von einem Gott-Denken und wird nicht fundiert durch ein noch so hohes Denken vom Menschen, vielmehr lebt es daraus, daß es Gott *dankt* für das, was er an Israel und durch Israels Sohn Jesus Christus an allen Menschen tut. Die christliche Lehre vom Menschen ist deshalb ein *Bekenntnis* zu Gottes erlösendem Handeln, so wie die christliche Lehre von der kosmischen und menschlichen Natur ein *Bekenntnis* zu seinem schöpferischen Tun ist. Und das Bekenntnis feiert nicht abstrakte Begriffe über die Menschlichkeit Gottes oder die Göttlichkeit des Menschen, sondern gibt ein konkretes Zeugnis von Gottes eigenem und ewigem Wort, das in diesem einzigen aus den vielen Menschen, Jesus von Nazaret, ein Mensch geworden ist. Kein Humanist und kein religiöser Heros, sondern ein armer, ein verworfener und ein hingerichteter Mensch. Gottes Majestät liegt in der erniedrigten

Humanität dieses seines Sohnes – des Menschen Humanität liegt in der erlösenden Aufnahme in diese göttliche Sohnschaft. Hier mag man, wie Karl Barth es in seiner «retractatio», in der Überwindung seines anfänglichen Ressentiments gegen jede humanistische Christlichkeit, meisterhaft getan hat, vom «Humanismus Gottes»<sup>25</sup> reden: «Nein, Gott bedarf keines Ausschlusses der Menschheit, keiner Nicht-Menschlichkeit oder gar Unmenschlichkeit, um wahrhaft Gott zu sein»<sup>26</sup>. Wenn also in diesem Sinne vom humanistischen Bekenntnis des christlichen Glaubens geredet wird<sup>27</sup>, dann bleibt doch das alleinige Kriterium für das, was «menschlich» heißt, die konkrete Menschlichkeit Jesu Christi und nicht die abstrakte Freiheit der Menschennatur. Was heißt das?

Es heißt *zuerst* schlicht die Anerkennung der unerhörten Neuigkeit des Evangeliums, daß Gott selbst zur Menschheit gehören will und sich ewig selbst auf sie bezieht. In sich selbst, in seinem eigenen Wort wollte Gott so menschlich sein, wie er es in Jesus von Nazareth für alle Menschen geworden ist. Humanistisch gesprochen lassen die Christen ihre Freiheit von der freien Tat des schöpferischen, erwählenden und erlösenden Handelns Gottes vollständig bestimmen, lassen sie sich von der Geschichte Gottes mit den Menschen definieren.

Daraus folgt aber *zweitens* ein brennendes Interesse der Christen an allen humanen, humanitären und humanistischen Befreiungsbewegungen, die selber die Züge der barmherzigen, treuen und gerechten Menschlichkeit Gottes an sich tragen. Deshalb müssen sich die Christen umgekehrt von der unerbittlichen Kirchen- und Ideologiekritik des neuzeitlichen Freiheitsdenkens zu ihrer Humanität, zur Humanität Jesu Christi zurückrufen lassen. Denn es bleibt unübersehbar, wie die christlichen Kirchen das Antlitz der Menschlichkeit Gottes verzerrt und verborgen haben und wie dieses Antlitz aufscheint in unzähligen Bewegungen und bei unzähligen Einzelnen, die gerade die christlichen Kirchen wegen ihrer Unmenschlichkeit verlassen und bekämpft haben. Deswegen ist es notwendig, das Adjektiv «human» heute vor dem Subjekt «Jesus Christus» zu betonen und notfalls in diesem Sinne ein humanes Christentum zu fordern<sup>28</sup>.

Die Konsequenz von Gottes Menschlichkeit liegt also nicht in einer neuen humanistischen Ethik für die Menschheit, sondern darin, daß

dieser unserer Zeit wie der Zeit vor und nach ihr Gottes barmherzige, gerechte und treue Gnade gegeben ist, um menschlich zu werden:

► Weil Er unser Friede ist und Frieden geschaffen hat (Eph 2), sind wir selig darin, daß wir Frieden schaffen dürfen (Mt 5,9) – gegen alle wahnsinnigen Sicherheitsmaßnahmen der Aufrüstung zum Tode.

► Weil in Ihm alles geschaffen ist, sind wir selig darin, daß wir die Natur nicht zu beherrschen brauchen, sondern ihr Anteil geben dürfen an der erlösten Freiheit der Kinder Gottes (Röm 5,21).

► Weil Er sein Volk befreit, sind wir selig, wenn wir nach Gerechtigkeit hungern und dürsten und um ihretwillen verfolgt sind (Mt 5,6.10).

► Weil Er in seiner Menschlichkeit bis zum Kreuz geht, dürfen wir bis zu unserem Scheitern menschlich für die anderen sein.

► Weil Er die Welt mit sich versöhnt hat, dürfen wir Gottlose in seinem Frieden leben und sterben.

Der Weg des Evangeliums trennt uns nicht von denen, die im Namen von Freiheit und Gerechtigkeit für andere ihr Leben tauschen. Es befähigt uns, mit ihnen zu gehen. Vielleicht unterscheidet uns nur die Hoffnung, daß wir auf ewig Menschen bleiben dürfen, von denen, die humanistisch an sich selbst und an ihrer Welt verzweifeln.

<sup>1</sup> A. Camus, *Réflexions sur la guillotine: Essais*. Ed. R. Guillot (Paris 1965) 1019–1075, 1061.

<sup>2</sup> J.J. Rousseau, *Du contrat social*, I. IV, ch. VIII (Paris 1966) 176: «On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société qu'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes.»

<sup>3</sup> Grundlegend bleiben J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Ein Versuch. 2 Bde. (Leipzig 1860; 121919); W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften, Bd. II (Stuttgart/Göttingen 1969 = Abhandlungen von 1891–1904); P.O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*. Bd. I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen (München 1974); Bd. II: Philosophie, Bildung und Kunst (München 1976); R. Weimann/W. Lenk/J.J. Slomka, *Renaissanceliteratur und frühbürgerliche Revolution* (Berlin/Weimar 1976).

<sup>4</sup> G. Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*. Dt. Ausg. H.W. Rüssel (Leipzig 1940); Lat. Ed.: *De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno, e Scritti Vari*. Hg. E. Garin (Florenz 1942).

<sup>5</sup> AaO. 49f.

<sup>6</sup> Vgl. R. Weimann, aaO. 13; zur Differenzierung des Verhältnisses zwischen geistiger Universalität und abstraktem Geldwert vgl. R.W. Müller, Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike (Frankfurt/New York 1977).

<sup>7</sup> Der Ausdruck wurde 1808 vom deutschen Pädagogen F.J. Niethammer eingeführt. Vgl. R. Romberg, Humanismus, Humanität: Hist. Wörterb. d. Phil. 3, 1217–1225, 1217.

<sup>8</sup> Vgl. P.O. Kristeller, aaO. Bd. I, 15–20; J. Huizinga, Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus. (Darmstadt 1974).

<sup>9</sup> P.O. Kristeller, aaO. Bd. I, 28.

<sup>10</sup> Vgl. J. Burckhardt, aaO. Bd. 1, 59f.

<sup>11</sup> J.G. Fichte, Beitrag zur Berichtigung des Publicums über die französische Revolution: Fichtes Werke. Hg. I.H. Fichte (Berlin 1971) Bd. VI, 37–286, 45.

<sup>12</sup> J.G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen: Fichtes Werke, aaO. Bd. II, 165–319, 256.

<sup>13</sup> AaO. 265.

<sup>14</sup> Vgl. D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion (München 1975) 7–28; P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen: H. Fries/K. Rahner, Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 96–137 (dort weitere Lit.).

<sup>15</sup> J.G. Fichte, Über die Bestimmung, aaO. 271.

<sup>16</sup> J.G. Fichte, Die Staatslehre (1813); Fichtes Werke, aaO. Bd. IV, 367–600, 600.

<sup>17</sup> J.P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme (Paris 1949) 92.

<sup>18</sup> AaO. 92–95.

<sup>19</sup> Pascal, Pensées: Œuvres complètes. Ed. J. Chevalier (Paris 1954) 1079–1345, 1103, (fr. 77 = fr. 63 Ed. L. Brunschvicg).

<sup>20</sup> Pascal, Les provinciales: aaO. 657–904, 778; vgl. B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. (Frankfurt 1978, 1927).

<sup>21</sup> Vgl. K. Marx/F. Engels, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844): Werke. Erg. Bd. I (Berlin 1968) 465–588, 536ff.

<sup>22</sup> Vgl. Kritik des Gothaer Programms: Werke, aaO. Bd. 19 (Berlin 1962) 11–32, 15ff.

<sup>23</sup> J. Maritain, Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit (München 1950) 6; L'humanisme intégral (Paris 1936).

<sup>24</sup> H. Rahner, Abendland. Reden und Aufsätze (Freiburg, Basel, 1966) 15.

<sup>25</sup> K. Barth, Humanismus (Zürich 1950) 4.

<sup>26</sup> K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes (Zürich 1956) 14.

<sup>27</sup> Vgl. dazu die Vermittlungsbemühungen von R. Bultmann, Humanismus und Christentum: ders., Glauben und Verstehen. Bd. 2 (Tübingen 1952) 133–148, welche die geschichtliche Dialektik von biblischem Glauben und neuzeitlichem Humanismus pragmatisch zu versöhnen versuchen.

<sup>28</sup> Zur notwendigen Dialektik zwischen dem neuzeitlichen Freiheitsdenken und dem kirchlich verkündigten Evangelium vgl. P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie..., aaO.; ders., Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980) 211–230.

## PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg (Schweiz) und Tübingen; 1969 Promotion zum Dr.phil., 1976 Promotion zum Dr.theol.; 1971–74 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1974–77 Wissenschaftlicher Assistent an der Univ. Tübingen, seit 1977 o. Prof. für systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende (Freiburg i. Ue. 1970); Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975); Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); Im Verborgenen offenbar (Essen 1978); Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (Hg.) (München 1979); Der Herr gibts den Seinen im Schlaf (München 1980); Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980); zahlreiche Aufsätze zu religionswissenschaftlichen, philosophischen, zeitgeschichtlichen und theologischen Fragen. Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D-4790 Paderborn.