

In Bilder verstrickt. Zum Bild befreit

Kernpunkte theologischer Anthropologie angesichts aktueller Herausforderungen

1. „Du sollst dir kein Bildnis machen“. Menschenbilder und Bilderverbot

Im Mittelpunkt von Max Frischs Stück „Andorra“ steht Andri, der vermeintliche Pflegesohn des Lehrers Can. „Ein Judenkind, das unser Lehrer gerettet habe vor den Schwarzen da drüben, so hat’s immer geheißten [...]“¹ Und so setzen die Andorraner vorurteilsvoll in Szene, was sie als Bild von ihm haben. Als sich wenig später herausstellt, dass Andri in Wirklichkeit das uneheliche Kind des Lehrers ist, haben sich die Bilder bereits verselbstständigt. „Andri – du bist kein Jud“², versucht der Pater nun das bisherige Bild kräftig zu retuschieren. Doch Andri weist ihn zurück. „Seit ich höre, hat man mir gesagt, ich sei anders, und ich habe geachtet drauf, ob es so ist, wie sie sagen. Und es ist so, Hochwürden, Ich bin anders.“ Der Pater fragt erstaunt: „du möchtest ein Jud sein?“ Andri reagiert barsch: „Ich bin’s. Lang habe ich nicht gewußt, was das ist. Jetzt weiß ich’s.“³

Mit der Person Andris setzt Max Frisch seine Leser darüber ins Bild, was es heißt, auf ein Bild festgelegt zu werden: „das fertige Bildnis, das ihn überall erwartet“⁴, erstickt Andris Leben. Im Rückblick muss der Pater bekennen: „Auch ich bin schuldig geworden damals. [...] Auch ich habe mir ein Bildnis gemacht von ihm, auch ich habe ihn gefesselt, auch ich habe ihn an den Pfahl gebracht.“⁵ Die christologische Anspielung ist unüberhörbar. Die Andorraner tragen nach Frisch „die Züge des Judas“⁶. Menschenbilder sind mithin gefährlich. In ihrem Namen können Menschen verraten und überantwortet werden, verurteilt und verspottet, hinausgeführt und gekreuzigt. Bilder können zu Passionsbildern werden.

1 M. Frisch, *Andorra*, Frankfurt a. M. 1961, 24.

2 Frisch, *Andorra* (s. Anm. 1), 85.

3 Frisch, *Andorra* (s. Anm. 1), 86f.

4 ders., *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt a. M. 1985, 30.

5 Frisch, *Andorra* (s. Anm. 1), 65.

6 Frisch, *Tagebuch* (s. Anm. 4), 32.

Max Frisch erzählt davon, wie Menschen in Bilder verstrickt werden und sind. Zuschreibungen, verletzte Identitäten und Verwundungen stehen im Zentrum seiner Literatur.

Aus der Gefährlichkeit der Bilder hat er eine radikale Konsequenz gezogen und das biblische Bilderverbot auf den Menschen ausgedehnt: „Du sollst dir kein Bildnis machen von Gott, deinem Herrn, und nicht von den Menschen, die seine Geschöpfe sind.“⁷

Frischs Postulat steht eine aktuell erhebliche Nachfrage nach Menschenbildern gegenüber: Parteiprogramme und Leitbilder berufen sich sie.

Angesichts der Inflation von Menschenbildern einerseits und Frischs (Menschen-)Bilderverbot andererseits mag es auf den ersten Blick verwundern, dass die Theologie zentral ein Bild zur Sprache bringt. „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bild, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau“ (Gen 1,27).

Die konkrete Semantik der theologischen Rede von der Gottebenbildlichkeit lässt jedoch erkennen, dass der Mensch ein Bild ist und nicht hat. Deshalb fällt sie weder dem Bilderverbot noch der Bilderflut anheim. Sie lässt sich vielmehr als *Aufhebung* aller Menschenbilder verstehen, indem sie einen radikalen hermeneutischen Blickwechsel vollzieht. Während sich Menschenbilder der menschlichen *Selbstentdeckung* verdanken, erschließt sich in der Rede vom Menschen als Bild Gottes, dass Gott den Menschen *zuerst entdeckt*. Der Selbstbegegnung in Menschenbildern geht theologisch die Gottesbegegnung voraus. In die Menschenbilder wird mit der Gottebenbildlichkeit eine *reflexive Umkehrung* eingelassen, ein Perspektivwechsel, der die menschlichen Selbstbilder durch einen Blick von außen fundiert, korrigiert und novelliert. Es ist mithin eine konstitutive Beziehung, die den Menschen und alle seine Lebensbeziehungen bestimmt. Und es erscheint sachgemäß, die Gottebenbildlichkeit aus eben dieser Beziehung heraus zu verstehen.

2. Bild in Beziehung. Trinitarische Entsprechungsverhältnisse

In der protestantischen Theologie besteht ein über die Schulgrenzen hinausgehender Konsens über die konstitutive Bedeutung der Gottebenbildlichkeit für die Anthropologie. Jürgen Moltmann nennt sie den „Grundbegriff der theologischen Anthropologie“⁸.

⁷ Frisch, Andorra (s. Anm. 1), 65.

⁸ J. Moltmann, Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 222; vgl. auch

Dass die Imago Dei trotz ihrer vergleichsweise marginalen biblischen Bezeugung zur zentralen anthropologischen Kategorie werden konnte, liegt m. E. darin begründet, dass sie sich wie keine zweite zur grundsätzlichen Reflexion der menschlichen Bezogenheit auf Gott angeboten hat und anbietet. Während anthropologische Begriffe wie Leib, Seele, Herz oder Fleisch das Menschsein in einer jeweils spezifischen Perspektive in den Blick nehmen, öffnet der Imago-Begriff einen fundamentalanthropologischen Horizont.

Das gilt bereits für die hellenistische, frühchristliche und altkirchliche Interpretation der Imago in der Perspektive der platonischen Urbild-Abbild-Theorie. Die mit ihr häufiger verknüpfte ontologische Frage, in welchen Seinsmerkmalen die Ähnlichkeit zwischen Ur- und Abbild bestehe, ist inzwischen größtenteils verstummt. Vielmehr hat es sich „als eine Art anthropologischer Grundkonsens evangelischer Theologie durchgesetzt“, „das Sein des Menschen [...] allein aus der Beziehung“ zu denken, „die Gott zu ihm eingeht und aufrecht erhält“.⁹

Zentrale Anstöße zu einer relationalen Deutung der Imago Dei haben in der jüngeren Theologiegeschichte Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth gegeben. Die Analogie zwischen Gott und Mensch ist für Bonhoeffer keine „*analogia entis*“, sondern „*analogia relationis*“. Daraus folge, dass diese Beziehung „nicht eine dem Menschen eigene Fähigkeit“ ist, „sondern sie ist geschenkte, gesetzte Beziehung, *justitia passiva*!“¹⁰. Bereits Karl Barth hat diesen Ansatz trinitarisch präzisiert. Für ihn besteht die Gottebenbildlichkeit in einem Entsprechungsverhältnis zur trinitarischen Lebensform Gottes.¹¹ Die Imago Dei ist also genauer eine *Imago trinitatis*. Im Gegenüber zu Gott lebt der Mensch im Gegenüber zu anderen Menschen, seiner geschöpflichen Umwelt und zu sich selbst.

Der Mensch ist Gottes Bild, weil er Bild Gottes ist. In Gottes Beziehung zum Menschen gründet der menschliche Beziehungsreichtum. Diese Relationen dürfen aber nicht völlig entsubstantialisiert und in einen geistigen Raum hinein verflüchtigt werden. Beziehungen werden gestaltet und haben deshalb eine Gestalt. Sie werden realisiert und treten so in Erscheinung. Ihnen korrespondieren deshalb Phänomene des Menschlichen, an denen sie zur Erscheinung gelangen. Nicht Merkmalen gilt dabei die Aufmerksamkeit, sondern Dimensionen des

W. Härle, *Dogmatik*, Berlin u. a. 1995, 434; E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: ders., *Entsprechungen: Gott, Wahrheit, Mensch*, München 1980, 300.

9 M. Moxter, *Der Mensch als Darstellung Gottes*, in: G. Linde (Hg.), *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken*, Marburg 2006, 273.

10 D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (DBW 3), München 1989, 61.

11 Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, Zollikon/Zürich 1947, 207.

Menschseins, an denen der menschliche Beziehungsreichtum wirklich wird. Diese Phänomene sind deshalb ihrerseits nicht ontologisch, sondern *relational* zu interpretieren. Auf diese Weise kann es m. E. gelingen, die Anthropologie der Gott-ebenenbildlichkeit zu wichtigen Kategorien der anthropologischen Diskussion aufzuschließen und zugleich theologisch zu präzisieren. Der Mensch als *individuelles, soziales, glaubendes, leibliches, entwicklungsfähiges* und zugleich *imperfektes* Wesen – an diesen Dimensionen lässt sich eine Anthropologie der *Imago Dei* entfalten. Ich möchte diesen genannten Aspekten im Folgenden meine Aufmerksamkeit schenken. Dabei will ich zunächst im Begriff der Personalität die Einheit des menschlichen Seins in Beziehungen bedenken (3). Die drei grundlegenden Beziehungsdimensionen, das Selbst-, Sozial- und Gottesverhältnis thematisiere ich anschließend mit den Begriffen *Subjektivität, Sozialität* und *Glaube* (4). Alle genannten Dimensionen können nur realisiert werden, weil sie inkarniert sind. Ihre Wirklichkeit impliziert mithin *Leiblichkeit* (5). Beziehungen sind darüber hinaus in *Bildung* begriffen und gleichzeitig begrenzt. In den Begriffen *Bildung* und *Fragmentarität* lassen sich diese Phänomene reflektieren (6).

3. Bild ist jemand. Gottebenenbildlichkeit und Personalität

„Personen“ lautet der Titel von Robert Spaemanns großer anthropologischen Studie. Ihr Untertitel: „Über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘“. ¹² Dieser Unterschied markiert auch die Differenz zwischen den Bildern und dem Bild. Etikettierungen machen Menschen zu ‚etwas‘, dem Bild nämlich, das man sich von ihnen macht. In der Bestimmung zum Bild Gottes dagegen sind sie als ‚jemand‘ gewürdigt, als Person, als Beziehungspartner Gottes.

Dem Personenbegriff kommt in aktuellen anthropologischen Diskursen eine Schlüsselrolle zu, weil zahlreiche ethische Urteile auf ihn rekurrieren. Regelmäßig wird der Personstatus dabei an bestimmte kognitive oder moralische Eigenschaften geknüpft. „In den Listen werden Fähigkeiten und Eigenschaften wie Intelligenz, Emotivität, Selbstbewusstsein, Selbstverständnis, Intentionalität, Sprache, Handlungsfreiheit, Rationalität und wechselseitige Anerkennung angeführt.“ ¹³

12 R. Spaemann, *Personen*, Stuttgart 1996.

13 D. Sturma, *Person und Philosophie der Person*, in: ders. (Hg.), *Person*, Paderborn 2001, 19; vgl. auch D. Birnbacher, *Selbstbewußte Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen*, in: Sturma (Hg.), *Person*, 312f.

Allerdings kann ein isoliert gebrauchter Personenbegriff die ihm zugewiesene Begründungslast allein nicht tragen. Ursprünglich ist ‚Person‘ kein Substanz-, sondern ein Beziehungsbegriff. Das Verb „personare“ bedeutet „durchtönen“ und ist in der römischen Antike bereits früh auf die Maske des Schauspielers angewandt worden¹⁴, die sich gewissermaßen im Schnittpunkt von Relationen befindet: zwischen dem Schauspieler, der von ihm gespielten Rolle und dem Publikum. Aus der Sackgasse katalogisierter Eigenschaften führt daher m. E. nur die Besinnung auf die relationale Struktur von Personalität.

Personalität bezeichnet die Grundstruktur eines einheitlichen, passiv gegründeten und selbstbestimmt gestalteten Seins in Beziehungen. Die Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes entspricht seiner Bestimmung zur Person. Als Bild Gottes ist der Mensch *jemand*. Aus Gottes Zuwendung lebend. Ihm zugewandt. Anderen Menschen. Sich selbst. Der Mensch ist Person, weil Gott ihn zu *jemand* macht. Deshalb hängt seine Personalität auch nicht von etwas ab, beispielsweise dem Vorhandensein bestimmter Merkmale.

Personalität realisiert sich in den tragenden humanen Lebensbeziehungen. Zunächst und grundlegend im menschlichen Selbst-, Sozial-, und Gottesverhältnis, mithin in den Dimensionen Subjektivität, Sozialität und Spiritualität. Das biblische Zeugnis reflektiert diese Dimensionen nirgendwo isoliert voneinander. Vielmehr werden sie durchgängig und konsequent auf einander bezogen. Damit steht die theologische Anthropologie gegen einflussreiche Vereinseitigungen, die als Subjektivismus, Kollektivismus oder religiöser Fundamentalismus auftreten und jeweils *eine* der drei grundlegenden Beziehungsdimensionen gegenüber den anderen verabsolutieren.

Die Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes ist im ersten Schöpfungsbericht zunächst „fraglos kollektiv zu verstehen“¹⁵. Die ‚corporate personality‘ (Robinson) spielt auch andernorts eine wichtige Rolle. So ist die Erwählung zum heiligen Volk, „zum Volk des Eigentums“ (Dtn 7,6; 1 Petr 2,9) ein durchgehender Aspekt der biblischen Heilsverheißungen. Als Pendant ihres kollektiven Zuspruchs entsteht unabweisbar aber auch die Aufgabe individueller Heilsgewissung. Im Zusammenhang von Katechese, Thoraethik, Dank, Klage, prophetischer Kritik, Nachfolge usw. vollzog sich in Israel und den frühen christlichen Gemeinden eine Entdeckungsgeschichte der Individualität. In ihrem Gefolge erhalten anthropologische Begriffe wie Herz (καρδιά), Verstand (νοῦς), Seele (ψυχή), innerer Mensch

¹⁴ Vgl. M. Fuhrmann, *Persona*, ein römischer Rollenbegriff, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), *Identität*, München 1979, 85.

¹⁵ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin 1980, 151.

(ἔσω ἄνθρωπος) oder Gewissen (συνείδησις) eine zunehmende Bedeutung. So sind die *Gemeinschaft* und das *Individuum* die beiden Brennpunkte der Heilsgeschichte. Dieses Korrespondenzverhältnis wird von der paulinischen Ekklesiologie besonders eindrücklich akzentuiert: „Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied“ (1 Kor 12,27). Das *Individuum* kommt bei Paulus mithin nie als solches, sondern durchgängig als *Glied der Gemeinschaft des Leibes* in den Blick. Umgekehrt ist diese Gemeinschaft eine aus Individuen mit persönlichen Gaben und Begabungen (vgl. Röm 12,6–8). Jedes einzelne Glied hat individuelle Züge und Würde. Keines ist dem Anderen über- sondern alle sind einander gleichgeordnet (vgl. V. 21).

Als Leib Christi ist für die Gemeinschaft der Glieder darüber hinaus der Christusbezug konstitutiv. Individualität und Gemeinschaft sind mithin verschränkt mit der Glaubensbeziehung, mit der eschatologischen Existenz im Glauben an das Evangelium Christi. Was hier aus soteriologischer Perspektive formuliert ist, gilt ebenso schöpfungstheologisch. Paulus hat es mit der Rede vom „natürlichen Offenbarsein Gottes“ in Röm 1,19–21 zum Ausdruck gebracht. Der Imago-Begriff setzt es bereits an den Anfang. Als Bild Gottes ist der Mensch diejenige Kreatur, der das Gottesverhältnis buchstäblich eingebildet ist: er lebt aus der Beziehung zu dem präsenten Gott, den er repräsentiert.

Die Gleichursprünglichkeit und durchgängige Interdependenz der drei grundlegenden Relationen, der Selbst-, Sozial- und Gottesbeziehung wird in trinitarischer Perspektive besonders deutlich. Barth hatte betont, dass sich „Gottes Lebensform [...] in dem von ihm geschaffenen Menschen wiederholt“. „In Gottes eigenem Wesen [...] findet ein Gegenüber statt: ein Sich-begegnen und Sichfinden, ein freies Zusammensein und Zusammenwirken“ des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Der Mensch sei eine Wiederholung der Existenzweise Gottes: zunächst darin, „daß er Gottes Gegenüber ist“, dann aber auch, „daß er selbst das Gegenüber von seinesgleichen ist und in seinesgleichen sein eigenes Gegenüber hat“¹⁶. Diese machen mithin die grundsätzlichen Dimensionen der Imago trinitatis aus. Anders gesagt: der Mensch ist Person in der nicht aufeinander zurückführbaren und konstant durch einander vermittelten Dreidimensionalität von Subjektivität, Sozialität und Glaube.

Alle drei anthropologischen Begriffe werfen Fragen auf und nötigen damit zur Präzisierung in den Herausforderungen der Gegenwart: Sind nur selbstbewusste Menschen Personen? Werde ich nur am Du zum Ich? Können Menschen ontolo-

¹⁶ Barth, Dogmatik (s. Anm. 11), 207.

gisch gottlos sein? Was hier an Problemstellungen aufgeworfen wird, muss eingehend besprochen werden. Zumindest erste Gesprächsfäden möchte ich knüpfen.

3.1. Gefühl, Gesten und Gedanken: relationale Subjektivität

„Mit Würd' und Hoheit angetan, / mit Schönheit, Stärk' und Mut begabt“, so betritt in Haydns „Schöpfung“ der Mensch, „ein Mann und König der Natur“, die Bühne. Er ist Gottes Bild auf Grund des Geistes: „Die breit gewölbt', erhabne Stirn / verkünd't der Weisheit tiefen Sinn, / und aus dem hellen Blicke strahlt / der Geist, des Schöpfers Hauch und Ebenbild.“¹⁷ Über Jahrhunderte atmeten die Bilder der Gottebenbildlichkeit diesen Geist. Was aber, wenn einem Menschen „der Weisheit tiefer Sinn“ nicht schon auf der Stirn geschrieben steht?

Der Moralphilosoph Peter Singer beispielsweise weist die Auffassung, der Mensch habe als Mensch ein Lebensrecht, als eine Form von Speziesismus zurück. Vielmehr sei die Fähigkeit, Interessen zu haben, die Bedingung für die Zuschreibung von Rechten. Dies sieht Singer aber nur bei einem solchen Wesen gegeben, das über Selbstbewusstsein verfüge. Nur der Mensch, der sich „seiner selbst als einer distinkten Entität bewußt“ sei und der ein Bewusstsein „einer Vergangenheit und Zukunft“¹⁸ habe, sei eine Person. Wer nicht über diese Personenmerkmale verfüge, bei dem könne nicht von eigenen Interessen ausgegangen werden.

„Der Fötus, das schwerst geistig behinderte Kind, selbst das neugeborene Kind – sie alle sind unbestreitbar Mitglieder der Spezies *Homo sapiens*, aber niemand von ihnen besitzt ein Selbstbewußtsein oder hat einen Sinn für die Zukunft oder die Fähigkeit, mit anderen Beziehungen zu knüpfen.“¹⁹

Deshalb kämen diesen Menschen, die keine Personen sind, keine eigenen Rechte zu. Ihr Leben hänge vielmehr von den Interessen anderer Personen, bspw. ihrer Angehörigen ab.²⁰

Geist. Subjektivität. Was die einen in „Würd' und Hoheit“ erstrahlen lässt, legt sich auf andere als der lange Schatten der Entwürdigung.

17 J. Haydn, *Die Schöpfung/Die Jahreszeiten*, Stuttgart 1995, 19.

18 P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart ²1994, 123.

19 Singer, *Ethik* (s. Anm. 18), 119.

20 Vgl. W. Härle, *Überlegungen zum Menschenbild in Auseinandersetzung mit Peter Singer*, in: ders., *Menschsein in Beziehungen*, Tübingen 2005, 305–333.

Allerdings verdient der so verstandene rationale Geist keineswegs die ihm zugeschriebene „Würd' und Hoheit“. Bild Gottes ist der Mensch nicht auf Grund eigener Erhabenheit, sondern, weil Gott ihn zu seinem Bild erhebt. Dennoch muss der Begriff der Subjektivität bzw. des Selbstbewusstseins nicht preisgegeben werden, wenn er relational entfaltet wird. Bereits Meister Eckhart, später René Descartes und Johann Gottlieb Fichte haben bemerkt, dass das Ich der reflexiven Selbstbeziehung vorausgeht: indem ich mich auf mich selbst beziehe, bin ich nicht nur das Objekt einer Relation, sondern zugleich auch deren Subjekt. Das Ich kann sich seiner selbst offenbar auf diese Weise nicht vergewissern; in der Tiefe bleibt es der Reflexion entzogen. Schleiermacher hat deshalb die kognitive Dimension der Subjektivität auf ein ihr zu Grunde liegendes Gefühl zurückgeführt. Genauer: auf das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Menschen, so macht er deutlich, sind sich selbst *unmittelbar* – d. h. ohne geistig reflexiven Umweg – erschlossen als *passiv* – d. h. von einem Grund außerhalb ihrer selbst – zu einem *selbsttätigen Handeln* bestimmt.²¹ In diesem unmittelbaren Erleben sind alle drei Grund-Beziehungen des Menschen impliziert: Gott als der Bestimmungsgrund des selbsttätigen Subjekts und dieses in der Bezogenheit auf Andere und sich selbst.

Erblickt man den Grund der Subjektivität in dem allen willentlichen und wis- sentlichen Aktivitäten vorausliegenden, unmittelbaren Bewusstsein des Bestimmtheits zur Selbstbestimmung, dann wird die Geistlosigkeit aller Anstren- gungen offenbar, im rationalen Geist seine Würde auszumachen. Subjektivität erschließt sich vor diesem Hintergrund als relationales Phänomen: sie gründet in der menschlichen Grundbeziehung, ist dem Menschen unmittelbar gegeben und bestimmt ihn zur Person. Die Fähigkeit zur Reflexion gründet in deren präreflexi- ver Konstitution des Subjekts.

Die Erweiterung des Verständnisses menschlicher Subjektivität erweist sich als bedeutsam angesichts zahlreicher aktueller Herausforderungen. Gerade für das Leben und die Begegnung mit Menschen, die dementiell erkrankt, schwer gei- stig behindert oder psychisch krank sind, erweist es sich als wichtig, mit einer Vielgestaltigkeit der Ausdrucks und Realisierungsformen von Subjektivität zu rechnen. Neben verbalisierten Gedanken, Gefühlen und Wünschen gilt es ebenso, den stärker leibvermittelten Ausdrucksformen Aufmerksamkeit zu schenken: den Gesten und Körperregungen, den Berührungen und dem Tasten, dem Antlitz und der Begegnung der Blicke. In ihnen artikuliert sich eine tiefe und reichhaltige In- nerlichkeit. Durch sie realisieren sich tragende Beziehungen. Sie sind Ausdrucks- formen selbstbewussten Lebens.

21 Vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/31), Berlin u.a. 1999, 23–30.

3.2 *Ich und Du. Von der Einseitig- zur Wechselseitigkeit*

„Der Mensch wird am Du zum Ich“²². Martin Bubers noch immer populäres Diktum behauptet nichts weniger als den Vorrang des Du vor dem Ich. In den Sozialwissenschaften wird diese Position im Rahmen des symbolischen Interaktionismus vertreten. „Die subjektivierenden Blicke des Anderen haben eine individuierende Kraft“²³, resümiert Jürgen Habermas. Die Selbstbeziehung des Subjekts „entsteht aus einem interaktiven Zusammenhang“.²⁴

Die These vom Primat der Intersubjektivität geht von einem strukturellen Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum aus. Träfe dies zu, so bliebe aber zweifelhaft, woher Menschen die Kraft zuwachsen könnte, sich gegen Etikettierungen zu wehren und eine Identität in Auseinandersetzung mit den Zuschreibungsbildern aufzubauen. Stigmata brächten auf einer Art Einbahnstraße zwangsläufig beschädigte Identitäten hervor.²⁵ Leicht ließe sich der strukturelle Primat – freilich unter Inkaufnahme eines naturalistischen Fehlschlusses – auch als *normativer* Vorrang der Gemeinschaft vor dem Einzelnen missverstehen. Gesellschaftskonzepte antiindividualistischer Provinienz haben sich diesen Primat auf die Fahnen geschrieben.

Vor dem Hintergrund des oben angedeuteten biblischen Zeugnisses halte ich es für überzeugender, Subjekt und Intersubjektivität nicht aufeinander zurückzuführen, sondern als *gleichursprünglich und einander korrespondierend* aufzufassen. In jedem Moment, in dem jemand seiner selbst inne wird, sind in diesem unmittelbaren Selbsterleben die Anderen mit präsent. Menschen sind sich erschlossen als Individuen, die von anderen unterschieden und zugleich in Aktivität und Passivität auf sie bezogen sind.²⁶

Die sozialen Beziehungen des Menschen sind symmetrisch. Das legt sich auch in der Perspektive der *Imago trinitatis* nahe. Wenn der Mensch darin die trinitarische Existenzweise Gottes wiederholt, dass er „selbst das Gegenüber von seinesgleichen ist und in seinesgleichen sein eigenes Gegenüber hat“²⁷, dann impliziert

22 M. Buber, *Ich und Du*, in: ders., *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 61992, 32.

23 J. Habermas, *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, 19.

24 ders., *Metaphysik nach Kant*, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, 32.

25 Vgl. u. a. G. Bittner, *„Behinderung“ oder „beschädigte Identität“?*, in: G. Heese (Hg.), *Aktuelle Beiträge zur Sozialpädagogik und Verhaltensgestörtenpädagogik*, Berlin 1973, 15.

26 Vgl. E. Herms, *„Sinn“ als theologischer Grundbegriff*, in: ders., *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 396.

dieses Wechselverhältnis eine Symmetrie von Personen, die im Gegenüber zueinander existieren.

Auch in den Sozialwissenschaften wird der These vom Primat der Intersubjektivität vermehrt widersprochen. Das betrifft einerseits neuere Identitätstheorien. In ihnen korrespondiert dem „Prozeß des Hereinholens der Außenwelt in die Innenwelt“²⁸ auf Seiten des Individuums „ein aktiver Prozeß der Auswahl und Interpretation“²⁹ der im Fremdbild vermuteten Merkmale. Soziales und *privates Selbst* werden nicht aufeinander zurückgeführt, sondern in ein Wechselverhältnis überführt. Andererseits hat der Entwicklungspsychologe Daniel N. Stern in seinen empirischen Forschungen zeigen können, dass die nicht auf einander zurückführbare Beziehung zwischen einem Kern-Selbst und einem Kern-Anderen bereits zu den frühesten Lebenserfahrungen des Säuglings gehört.³⁰

Bedeutsam sind balancierte Theorien der Sozialität für das Selbstbild und die Begleitung von Menschen, denen verhängnisvolle Bilder angeheftet oder die sich selbst in solche Bilder verstrickt haben. Zuschreibungsprozesse haben keine lineare Zwangsläufigkeit. Aus Stigmatisierungen resultiert nicht automatisch eine „beschädigte Identität“. Vielmehr können Menschen innere und äußere Gegenwelten entwickeln und dem Stigma gegenüberstellen. Nach William B. Swann Jr. ist es deshalb „grob irreführend“, „Menschen als passive Kreaturen zu charakterisieren, die mit Staunen beobachten, wie ihre Selbstkonzeption von den um sie herumwirbelnden situationalen Zwängen wohl oder übel hin- und hergestoßen werden. Es ist vielmehr treffender, Menschen als aktiv Handelnde zu begreifen, die versuchen, nachdem sie Vorstellungen von sich selbst entworfen haben, die soziale Wirklichkeit mit diesen Vorstellungen in Einklang zu bringen.“³¹

Auch für die kirchliche Praxis erscheint mir ein solches Korrespondenzverhältnis als bedeutsam. In theologischer Perspektive ist „beschädigte Identität“ eine Folge der Sünde. Indem das Evangelium Menschen eine neue Identität als Bild Gottes im Glauben erschließt, kommt dieser Verwandlung auch eine verwandelnde Kraft zu. Das im Glauben angeeignete Bild kann als Gegenbild zu den Zu-

27 Herms, „Sinn“ (s. Anm. 26), 396.

28 H.-P. Frey/K. Haußer, Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung, in: dies. (Hg.), *Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*, Stuttgart 1987, 16.

29 Frey/Haußer, *Identität* (s. Anm. 28), 16.

30 Vgl. D. Stern, *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Stuttgart 1992.

31 W. B. Swann Jr., *Self-verification*, 1983, 60, zit. nach: H.-P. Frey, *Die Änderungsdynamik abweichender Identitäten bei Jugendlichen*, in: ders./Haußer (Hg.), *Identität* (s. Anm. 28), 190.

schreibungsbildern Menschen darin stark machen, sich ihrer neuen Identität gewiss zu sein und sie zu leben.

3.3 „*Woran du nun dein Herz hängst*“. Sinnsuche und christlicher Glaube

„Die Menschen können [...], so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“³² Bonhoeffer hat mit seiner Diagnose aus dem Jahre 1944 seismographisch bevorstehende Erschütterungen der kirchlichen und religiösen Landschaft verzeichnet. Auch wenn die von ihm prognostizierte „völlig religionslose[n] Zeit“³³ nicht hereingebrochen ist sondern stattdessen immerfort religiöse Fragen aufbrechen, bleibt die Situation insgesamt uneindeutig und gerade in Ostdeutschland ambivalent. Trotz vieler erfreulicher Veränderungen erweist sich die Anziehungs- und Bindungskraft des christlichen Glaubens insgesamt als begrenzt. Die kirchenfernen Milieus haben sich verfestigt.³⁴

Wie steht es aber anthropologisch um Bonhoeffers Behauptung? Dorothee Sölle hat später eine Gegenthese aufgestellt und davon gesprochen, der Mensch sei „unheilbar religiös“. Was nun, ist der Mensch ein homo religiosus oder religionslos?

Die biblischen Texte beantworten diese Frage nicht vom Menschen sondern von Gott aus. „Ich gehe oder liege, so bist du um mich“, ist sich der Beter des 139. Psalms gewiss (Ps 139,3). Erneut zeigt sich: die Gottesbeziehung des Menschen wird zuerst durch Gott und nicht umgekehrt konstituiert. Er bestimmt den Menschen zu seinem Bilde, zur Person, zur Beziehungsfähigkeit. Menschen können dieser Bestimmung entsprechen oder widersprechen. Sie können subjektiv religionslos sein. „Der Mensch [...] kann [...] [aber] gerade nicht absolut, nicht ontologisch gottlos werden“³⁵.

Das entspricht auch dem menschlichen Selbsterleben. In ihm ist mit dem Selbst- und Weltverhältnis auch das Bestimmtheitsein durch Gott mit präsent. Menschen ist unmittelbar vertraut, dass sie sich selbst gegeben sind. Zugleich sind sie

32 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), München 1998, 403.

33 Bonhoeffer, *Widerstand* (s. Anm. 32), 403 [Ergänzung von mir; U. L.].

34 Vgl. M. Wohlrab-Sahr, *Das stabile Drittel jenseits der Religiosität*, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 95–103; D. Pollack/G. Pickel, *Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland*, *KZS 55* (2003), 447–474.

35 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zollikon/Zürich 1953, 534 [Hinzufügung von mir; U. L.].

sich gewiss, dass ihnen ihr Leben aufgegeben ist. In diesem doppelten Bezogensein auf einen Grund, der ihren Selbst- und Weltumgang ermöglicht, liegen auch die sich aufdrängenden menschlichen Sinnfragen beschlossen und der offene Horizont, der bei ihrer Beantwortung über Selbst und Welt hinausführt.

Der Hinweis auf die mittlerweile verfestigten kirchenfernen Milieus widerlegt deshalb die These von der ontologischen Gottesbezogenheit des Menschen keineswegs. Allerdings sind die subjektive Religions- und die erklärte Konfessionslosigkeit ebenso wenig zu ignorieren.

Menschen suchen nach etwas, was ihr Grundvertrauen in Selbst und Welt rechtfertigt und ihr Leben orientiert. Jede Person führt ihr Leben in und aus der Gewissheit eines Sinns, der sich ihr erschlossen hat. Jede hängt ihr Herz an etwas, dem sie vertraut. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre leitet dazu an, die Existenz unterschiedlicher Glaubensgewissheiten grundsätzlich anzuerkennen – sofern diese selbst zur Anerkennung anderer fähig und bereit sind. Ihr theologischer Status ist auf dieser Ebene der des Gesetzes. Da Menschen ihr Leben unhintergebar im Licht eines individuell erschlossenen Sinnes führen, gehören die Achtung und Pflege der persönlichen Sinngewissheiten m.E. zu den Aufgaben theologischer Sozialethik. Aber auch ihre Offenlegung: angesichts der immer wieder beobachtbaren Tendenz, Entscheidungen entweder als wertfrei auszugeben oder ihre weltanschaulich-religiöse Motivierung anderweitig zu kaschieren, ist die Sichtbarmachung und Kommunikation der Glaubensgewissheiten ein zentrales Postulat für den öffentlichen Diskurs.

Die eben entfaltete Perspektive des Gesetzes ist nun aber mit dem Wort des *Evangeliums* zu konfrontieren. Es hat seine Pointe in der Kritik und Korrektur der menschlichen Sinnbilder. Menschen, die nach Sinn suchen, begegnen im *Evangelium* einem Gott, der zuvor schon auf der Suche nach ihnen ist. Die menschliche Sinnsuche wird so vom Kopf auf die Füße gestellt: die Suchenden erfahren sich als Gefundene. Indem sich Menschen dieses *Evangelium* erschließt, wird in ihnen Glaube geweckt, die Gewissheit, dass sie von Gott Angenommene sind und sich selbst annehmen können. Zugleich geraten damit auch alle Sinnbilder in die Kritik, in die Menschen verstrickt sind: endliche Bilder, irdische Götter und allzumenschliche Götzen: Gesundheit, Leistung, Habitus, Status, kulturelle oder ethnische Vorzüge etc. Luthers Definition Gottes lautet: „Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott“³⁶. Der christliche Glaube konfrontiert die in der Gesellschaft zirkulierenden Sinnbilder deshalb mit

36 Martin Luther, *Großer Katechismus*, BSLK, 560, Z. 22–24.

der Frage, ob das, woran sich das Herz hängt, trägt oder als Trug herausstellt. Sie konfrontiert Menschen mit der Grundalternative: „ob ich mein Vertrauen auf Gott setze [...] oder [...] auf eigenes Können“³⁷. Von der Theologie ist deshalb beides zu erwarten: die Anerkennung der unterschiedlichen Sinnbilder in der Gesellschaft und die Auseinandersetzung mit ihnen auf der Grundlage der aufdeckenden und befreienden Kraft des Evangeliums.

4. „Körper, den ich habe, Leib, der ich bin“. Von der Unhintergebarkeit der Leiblichkeit

Auf ein Bild festgelegt zu werden, betrifft nicht nur Personen. Auch vom menschlichen Körper kursierten lange Zeit fertige Bilder, die ihn auf ein bestimmtes Bild festlegten. Über Jahrhunderte ist er vor allem in der Perspektive des Leib-Seele-Duals wahrgenommen worden – und hat dabei ein meist unvoreilhaftes Bild abgegeben. Die von Platon herrührende Zuordnung von herrschender Seele und dienendem Leib³⁸ hat auch in der Theologie ihre Spuren hinterlassen und zu einem verbreiteten ‚Unbehagen am Leib‘ geführt.³⁹ So kommt es für Augustin darauf an, des Leibes ‚Begierlichkeit [...] [zu] bändigen und ihn unter das Joch des Geistes bringen‘⁴⁰. Noch Karl Barth ordnet dem ‚Primat der Seele‘⁴¹ den Leib als dienenden unter: ‚die Seele regiert, [...] der Leib dient‘.⁴²

Dabei legen die biblischen Texte durchaus andere Wahrnehmungen nahe. Sämtliche anthropologischen Grundbegriffe implizieren jeweils eine leibliche Dimension. Regelmäßig sind sie an einem konkreten Organ gebildet und später semantisch erweitert worden. So ist רֶפֶס zunächst die Bezeichnung für die Haut des Menschen (Ps 102,6) und später für seine äußere Gestalt und sichtbare Körperlichkeit (Gen 2,23). בֶּן ist das Organ ‚in der Mitte‘ des Menschen und wird zum anthropologischen Begriff für das Zentrum der Gefühle, des Denkens, Wollens und Be-

37 R. Preul, *Bildung und Erziehung nach Gesichtspunkten Luthers*, LuJ 70 (2003), 20.

38 Vgl. Platons Dialog „Phaidon“: „Betrachte es auch von dieser Seite, daß solange Leib und Seele zusammen sind, die Natur ihm gebietet, zu dienen und sich beherrschen zu lassen, ihr aber zu herrschen und zu regieren“ (Platon, *Werke*, Bd. II/3, Berlin 1987, 41).

39 K. Rahner und A. Görres haben vom christlichen „Unbehagen an der Materie“ gesprochen, vgl. H.-H. Schrey, *Art. Leib/Leiblichkeit*, in: TRE 20 (1990), 641.

40 Augustinus, *Über die christliche Lehre*, in: ders., *Ausgewählte Schriften* 8, München 1925, 32.

41 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2, Zollikon/Zürich 1948, 486.

42 Barth, *Dogmatik* (s. Anm. 41), 505.

gehrens (z. B. Jer 23,9; Prov 16,23; Ps 21,3).⁴³ $\psi\psi\eta$ wiederum bezeichnet ursprünglich den Hals, Schlund bzw. die Kehle des Menschen⁴⁴ und später „das individuelle Lebensprinzip oder Selbst“⁴⁵ der Person (z. B. Lev 17,11). Die anthropologischen Grundbegriffe der hebräischen Bibel reflektieren durchgängig den ganzen Menschen – je aus einer besonderen Perspektive.⁴⁶ Das gilt ebenso für die anthropologischen Begriffe der griechischen Bibel ($\sigma\omega\mu\alpha$, $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$, $\psi\upsilon\chi\eta$). Sie „bezeichnen nicht jeweils einen Teil des Menschen, sondern den ganzen Menschen“⁴⁷.

Auch der priesterschriftliche Schöpfungsbericht setzt die Leiblichkeit des gottebenbildlichen Menschen ins Bild: „Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen“⁴⁸. Diese leibliche Dimension der Gottebenbildlichkeit lässt sich in trinitarischer Perspektive weiter konkretisieren. Die Seinsweise, in der sich Gott den Menschen anschaulich gemacht hat und in der diese das „Ebenbild seines Wesens“ (Hebr 1,3) anschauen, ist der Mensch gewordene Sohn, der Fleisch gewordene Logos. „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns“ (Joh 1,14). Die $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$, von der Johannes hier spricht, „bezeichnet den geschöpflichen Menschen aus Fleisch und Blut“⁴⁹ und bringt dabei insbesondere seine „Hinfälligkeit und Vergänglichkeit“⁵⁰ zur Sprache. An Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, wird hervorgehoben, dass er ein Mensch aus Fleisch und Blut war. Er lebte unter uns. Leiblich konkret.

In der Betonung der Unhintergebarkeit des Leiblichen korrespondiert die biblische Sicht Einsichten der neueren philosophischen Anthropologie. Zu ihnen gehört die Unmittelbarkeit des Selbsterlebens als leibliches Subjekt. Vor jeder Wahrnehmung oder Handlung sind wir uns bereits unmittelbar als leiblich existierend erschlossen. Meinen Körper finde ich nicht an einem Punkte des Raumes vor, sondern er ist schon bei mir.⁵¹ Meine Hand muss ich nicht erst suchen, bevor ich sie zur Begrüßung ausstrecke. Ich bin mir ihrer jeweils schon unmittelbar bewusst. Und indem ich sie ausstrecke, bewege ich nicht ein Körperteil, sondern mich selbst. Selbstverständlich kann ich sie bei dieser Geste beobachten. Aber

43 Vgl. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments*, Bd. 2, Göttingen 1998, 297 f.

44 Vgl. Krieg, *Leiblichkeit im Alten Testament*, in: ders./H. Weder, *Leiblichkeit*, Zürich 1983, 12.

45 Kaiser, *Gott* (s. Anm. 43), 293.

46 Vgl. Krieg, *Leiblichkeit* (s. Anm. 44), 13.

47 E. Lohse, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart u.a. 1974, 87.

48 G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Berlin 1954, 45 [Hervorhebung von mir; U. L.].

49 U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 2004, 48.

50 K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, Tlbd. 1: Kap. 1–10, Stuttgart 2003, 68.

51 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 365 Anm. 82.

auch, indem ich sie sehe oder betaste, setze ich mich selbst in der Sinnlichkeit meines Gesichts- oder Tastsinnes als leiblich voraus. So erleben mich vice versa auch meine Mitmenschen: Meine Geste bringt etwas zum Ausdruck. Sie verlangt keine zusätzliche Erklärung, sondern spricht für sich selbst. Sie ist die Begrüßung. So verstellt das Bild von der regierenden Seele und dem dienenden Leib den Blick dafür, dass Menschen nicht nur einen Körper haben, sondern Leib sind. Das „individuelle Selbst [hat] keinen Leib, sondern ist sein Leib“⁵².

Leiblichkeit ist kein fertiges, sondern ein offenes Bild, das unterschiedliche Wahrnehmungen nahe legt. Die theologische Wahrnehmung leitet dabei zur Unterscheidung von Leib und Fleisch an, paulinisch gesprochen: von Soma und Sarx. Als σῶμα bezeichnet Paulus den Menschen in seiner geschöpflichen Leiblichkeit.⁵³ Die Person als ganze ist σῶμα, das Selbst ist σῶμα (Röm 8,23; 1 Kor 6,13).⁵⁴ Der Mensch als Leib lebt in Relationen. Σῶμα ist deshalb sowohl „Metapher meiner Beziehung zu mir selbst“ als auch „Ausdruck der kommunikativen Verfasstheit des Menschen.“⁵⁵ Als σάοξ dagegen kommt der sich selbst, die Anderen und Gott verfehlende Mensch in den Blick. Paulus bezeichnet den auf sich selbst vertrauenden, selbstbezogenen und selbstgenügsamen Menschen (z. B. Röm 8,5–8, Gal 5,19–21) so. Der nach dem Fleisch lebende Mensch ist der unter der Macht der Sünde stehende und ihr ausgelieferte Mensch. Der Begriff σάοξ wird so „zum Inbegriff eines von Gott losgelösten und sich gegen Gott auflehrenden Lebens“⁵⁶.

5. Bildung und Begrenzung. Wege des gottebenbildlichen Menschen

„Fürchtete ich nicht das Mißverständnis der Sentimentalität“, schreibt Adorno, „so würde ich sagen, zur Bildung bedürfe es der Liebe“.⁵⁷ Auch Schleiermacher ist sich sicher: „Keine Bildung ohne Liebe und ohne eigne Bildung keine Vollendung der Liebe; Eins das Andere ergänzend wächst beides unzertrennlich fort.“⁵⁸ Liebe aber ist ein Beziehungsbegriff. Auch für den Bildungsbegriff ist angesichts dieses

52 Herms, ‚Sinn‘ (s. Anm. 26), 399 [Hinzufügung von mir; U. L.].

53 Vgl. U. Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie, Neukirchen-Vluyn 1991, 66; vgl. E. Reinmuth, Anthropologie im Neuen Testament, Tübingen u.a., 2006, 229–239.

54 Vgl. Schnelle, Anthropologie (s. Anm. 53), 68.

55 Reinmuth, Anthropologie (s. Anm. 53), 237.

56 Schnelle, Anthropologie (s. Anm. 53), 73.

57 T. W. Adorno, Philosophie und Lehrer, in: ders., GS 10.2, Frankfurt a. M. 1977, 485.

58 F. Schleiermacher, Monologen, in: ders., KGA I.3, Berlin u. a. 1988, 22.

Zusammenhangs eine relationale Interpretation naheliegend: Bildung lässt sich so als die Entwicklung von Beziehungen und Beziehungsfähigkeit verstehen. Sie ist der bewusst gestaltete und zugleich unverfügbare Entwicklungs- und Wachstumsprozess, in dem sich Menschen neue Beziehungen erschließen und zugleich Kompetenzen in der Gestaltung dieser Beziehungen erwerben. Eine solche Entwicklung zur Beziehungsfähigkeit betrifft alle Grundrelationen des Menschseins. Sie wurzelt im menschlichen Grundverhältnis, in dem der Mensch zur intersubjektiven Selbstbestimmung bestimmt, d. h. zu Entwicklungsprozessen befreit wird. Menschen sind zur Bildung gebildet. Im Sozial- und Umweltverhältnis geht es darum, dass neue Relationen ermöglicht und geknüpft werden. Mit einem solchen Beziehungswachstum geht eine Intensivierung der Selbstbeziehung einher. Das Subjekt wird in der Begegnung mit dem Anderen reicher. Zugleich sind mit der Entwicklung von Relationen auch Ablösungsprozesse verbunden. Nicht alles kann angeeignet, nicht alles beibehalten werden. Der Prozess, in dem neue Beziehungen mit bestehenden Erfahrungen verknüpft werden, verläuft mithin selektiv. Bildung ist deshalb nicht kumulatives Beziehungswachstum, sondern Neuverknüpfung von Beziehungen. Insofern bezeichnet Bildung einen Prozess der Selbstüberschreitung, in dem das Subjekt durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit Neuem wächst.

Der Begriff der „Bildung“ geht auf Meister Eckhart zurück⁵⁹, der mit ihm einen maßgeblichen theologischen Gründungstext ins Bild gesetzt hat: das paulinische Verwandlungsbild aus dem 2. Korintherbrief: „Wir schauen aber alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel und werden so in dasselbe Bild (des Herrn) verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn aus geschieht, der im Geist wirkt“ (2 Kor 3,18).⁶⁰ Die Bildung des Menschen zum Bild Gottes ist dem Bildungsbegriff mithin theologisch eingeschrieben.

M. E. ermöglicht es die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, dem Bildungsbegriff Tiefenschärfe zu geben, indem sie zur Unterscheidung zweier Perspektiven anleitet, der schöpfungstheologischen und der soteriologischen. Es ist die Perspektive von Gesetz und Evangelium. In Bezug auf die kreatürlichen Lebensbedingungen ist Bildung die Aneignung von Handlungsfähigkeit zum selbstbestimmten und verantwortlichen Leben in einer natürlichen und sozialen Welt auf der Grundlage einer individuell verbindlichen Sinn- und Lebensgewissheit. Da alle Handlungen in der Perspektive solcher Gewissheiten vollzogen werden, gehört auch ihre Bil-

⁵⁹ Vgl. E. Lichtenstein, Art. Bildung, in: HWP 1 (1971), 921.

⁶⁰ Übersetzung: F. Lang, Die Briefe an die Korinther, Göttingen 1994, 273.

dung und Pflege in den Bereich allgemeiner Pädagogik. Neben der Aneignung fachlicher, praktischer, sozialer und individuell-persönlicher Kompetenzen bedarf es unverzichtbar auch einer religiös-weltanschaulichen Bildung in der allgemeinen Schule.

In der anderen, der soteriologischen Bildungsperspektive geht es demgegenüber um die Korrektur und Erneuerung der tragenden menschlichen Beziehungen. Die individuellen Sinn- und Lebensbilder werden in der Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi aufgedeckt, korrigiert und revolutioniert. Diese Ansage und Zusage geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums. Alle Beziehungsebenen werden von ihr betroffen: mit der Gottesbeziehung wird auch die individuelle Selbst- und Weltbeziehung erneuert. Im Glauben an das Evangelium werden Menschen zur Gottebenbildlichkeit gebildet, indem ihre Lebensverhältnisse aus ihrer Entfremdung befreit werden und der humane Beziehungsreichtum erneuert wird.

Der Mensch ist Gottes Bild. So lautet die anthropologische Grundaussage. Aber er ist zugleich in Bildung begriffen. In schöpfungstheologischer wie in soteriologischer Perspektive. In je spezifischer Weise. Zu einem kompetenten Akteur in einer individuellen, natürlichen, sozialen, strukturellen und sinnstiftenden Welt und zu einem Subjekt, dessen Sinnwelt sich in der Begegnung mit dem Evangelium öffnet und erneuert.

Menschen führen ihr Leben aber nicht nur im Licht von Bildung, sondern erleben es auch überschattet von Begrenzung und Befristung. Zwar lassen sich die menschlichen Grenzen kaum präzise kartographieren. Gleichwohl sind sie unübersehbar und nur um den Preis der Verblendung zu leugnen. Menschliches Leben ist endlich und begrenzt.

Diese Begrenzung und Befristung wird in den biblischen Schriften in doppelter Weise wahrgenommen. Sie gehört einerseits zur natürlichen Lebenskonstitution des Menschen: „Ich bin jung gewesen und alt geworden“ (Ps 37,25). Nach Kohelet hat alles unter dem Himmel seine Zeit. Auch „geboren werden hat seine Zeit, sterben hat seine Zeit“ (Koh 3,2).⁶¹ Andererseits wird sie als Folge der Sünde verstanden: „unsere Missetaten stellst du vor dich [...]. Darum fahren alle unsre Tage dahin durch deinen Zorn“ (Ps 90,9). Radikaler noch drückt es Paulus aus: „der Sünde Sold ist der Tod“ (Röm 6,23).

Während die hamartiologische Deutung lange Zeit die protestantische Theologie dominierte, haben sich so unterschiedliche Theologen wie Schleiermacher und

⁶¹ Vgl. Wolff, Anthropologie (s. Anm. 15), 106–109, 116–118.

Barth⁶² für die unverkürzte Geltung beider Interpretationen stark gemacht. Heute bestimmt genau diese doppelte Perspektive den Ansatz der meisten theologischen Entwürfe.⁶³

Henning Luther hat in eben dieses doppelerspektivische Nachdenken über Begrenzung und Befristung den Begriff der „Fragmentarität“ eingetragen. Menschen sind fragmentarisch, unvollkommen und endlich: das gehört bereits zu den Konstitutionsbedingungen ihres, unseres Menschseins. In der Bezogenheit auf Gott, die geschöpfliche Wirklichkeit und sich selbst ist das Leben durch das begrenzt, auf das es bezogen ist. In Beziehungen zu leben bedeutet von vornherein, durch Andere und Anderes begrenzt zu werden. Menschen ist ihre Existenz gegeben. Sie erleben sich mit den Möglichkeiten und in den Grenzen ihrer eigenen Leiblichkeit, gebunden an Ort und Zeit, über die sie nur begrenzt verfügen: „Meine Zeit steht in Deinen Händen“ (Ps 31,16). Darüber hinaus sind Menschen in Aktivität und Passivität aufeinander bezogen. Ihre Begrenzung ist – paradox – die Bedingung der Möglichkeit dafür, Grenzen zu verrücken und Entwicklungen zu ermöglichen. Bildung und Fragmentarität sind genau darin aufeinander bezogen.

Fragmentarität ist aber auch schmerzhaft erfahrene Begrenzung. Henning Luther hat an dieser Stelle m. E. zu Recht vom „Schmerz des Fragments“⁶⁴ gesprochen. Zu diesem Schmerz gehören Krankheiten ebenso wie individuelle Krisen, dauerhaft zerstörte Hoffnungen oder Verwundungen der eigenen Identität. All diese Erfahrungen werden erlitten. Deshalb hat Gunda Schneider-Flume zu Recht vor einem Ästhetizismus der Fragilität gewarnt: „Die Feststellung von Fragmentarität ohne das Eingeständnis, dass Menschen daran leiden, fragmentarisch zu sein, ist entweder zynisch, oder sie entstammt der Unkenntnis der Not bei der Identitätssuche.“⁶⁵

Für die theologische Reflexion der menschlichen Fragmentarität bietet sich nach meinem Dafürhalten erneut die Kategorie der Gottebenbildlichkeit an. Menschen entsprechen auch darin dem Sein des dreieinigen Gottes, dass Analogien zwischen ihren Lebenswegen und dem Weg Gottes mit den Menschen bestehen. Etwas davon zeigt bspw. der Gnadenstuhl Jörg Lederers in der Spitalkirche von Latsch (Südtirol), der Anklänge an eine Pietä hat.⁶⁶ Dem Vater steht der Schmerz

62 Vgl. K. Stock, *Anthropologie der Verheißung*, München 1980, 220.

63 Vgl. bspw. E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart u. a. 1971, 145–171; Härle, *Dogmatik* (s. Anm. 8), 629.

64 H. Luther, *Identität und Fragment*, in: ders.: *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, 168f.

65 G. Schneider-Flume, *Leben ist kostbar*, Göttingen u. a. 2004, 63.

66 Vgl. R. Kahsnitz, *Die großen Schnitzaltäre*, München 2005, 386–401.

über die Passion des Sohnes ins Gesicht geschrieben. Den geschundenen, gemarterten Körper des Sohnes birgt er in seinen Händen. Bonhoeffers Gedicht ‚Christen und Heiden‘ klingt wie ein Kommentar dazu: „Menschen gehen zu Gott in Seiner Not, [...] sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.“ Hier wird er ansichtig: „Gott in seinem Leiden“⁶⁷.

Gottes Weg mit den Menschen führt ihn in die Tiefe der Erniedrigung und Entfremdung, des Leidens und des Todes hinein. Er überwindet auf seinem Weg allerdings auch den Tod durch das Leben und die Erniedrigung in seiner Erhöhung. Gott nimmt die Spannung der äußersten Gegensätze des Lebens und des Todes in sich selbst auf und trägt sie in der Einheit seiner verschiedenen Seinsweisen aus. Menschen können sich in der Analogie zu diesem Sein Gottes als fragmentarische Menschen verstehen, zu deren Leben Erfahrungen des Schmerzes und der Schwachheit ebenso gehören wie Glück und Stärkung. Sie können sich sowohl in der Tiefe der Erniedrigung als auch in der Stärkung als Bilder Gottes, als Gott entsprechende, von ihm angenommene, getröstete, begleitete und aufgerichtete Personen verstehen. Das gilt für alle Menschen. Und es gilt für den Umgang mit der Vielzahl von Gaben und Gegebenheiten, durch die das jeweils konkrete menschliche Leben bestimmt ist. Für seine Erschwernisse und Möglichkeiten. Entwicklungen und Begrenzungen, Bildung und Fragmentarität sind so miteinander verschränkt.

6. In Bilder verstrickt. Zum Bild befreit. Theologische Präzisierungen

In seinem Roman ‚Stiller‘ lässt Max Frisch die Auffassung laut werden, „daß es das Zeichen der Nicht-Liebe sei, also Sünde, sich von seinem Nächsten oder überhaupt von einem Menschen ein fertiges Bildnis zu machen, zu sagen: So und so bist du, und fertig!“⁶⁸ Frisch legt die theologische Kategorie der Sünde über die kursierenden Menschenbilder und gewinnt durch sie einen neuen, genaueren Blick. Offenbar ist es gerade die religiöse Semantik, die ein erweitertes und vertieftes Verstehen ermöglicht. Sünde und Gnade erweisen sich dabei als die beiden Schlüsselkategorien, die geläufige Bilder in verändertem Licht erscheinen lassen. Nach Luther ist es geradezu das Kennzeichen der Theologie, sich nicht in anthropologischen Allgemeinplätzen zu verlieren, sondern konkret vom sündigen und gerechtfertigten Menschen zu sprechen: „Theologus [...] disputat de homine PECCA-

67 Bonhoeffer, Widerstand (s. Anm. 32), 515.

68 M. Frisch, Stiller, Frankfurt a.M. 1973, 116.

TORE“⁶⁹, der Theologie disputiert über den sündigen Menschen. Und: er hat den Gott der Gnade zur Sprache zu bringen. Gegenstand der Theologie ist mithin „der schuldige und hoffnungslose Mensch und der rechtfertigende oder rettende Gott“⁷⁰. In dieser Doppelperspektive möchte ich auch den zum Bild Gottes erschaffenen Menschen reflektieren.

(1) *In Bilder verstrickt*: Max Frischs Theorie des Bildes verarbeitet die Erfahrung, dass Menschen auf Bilder festgelegt und dadurch ihrer Lebens- und Entwicklungsmöglichkeiten beraubt werden. „Auch [...] ich habe ihn gefesselt, auch ich habe ihn an den Pfahl gebracht“⁷¹, lautet das Schuldeingeständnis des andorranischen Paters. Menschen erleben sich in *Bilder verstrickt*, in denen sie sich fangen und in denen sie gefangen sind. Der menschliche Beziehungsreichtum erstarrt. Die Theologie reflektiert diese Erfahrung im Begriff der Sünde. Unglaube, Hybris und Konkupiszenz sind nach Paul Tillich ihre Kennzeichen.⁷² Alle drei sind Ausdruck gestörter und abgebrochener Beziehungen: wenn die Beziehung zu Gott abbricht, versuchen Menschen tendenziell selbst die vakante Position Gottes einzunehmen und sich alles Übrige einzuverleiben. Eberhard Jüngel hat die Sünde als „selbstverschuldete Beziehungslosigkeit“⁷³ bezeichnet. Sie entsteht regelmäßig dann, wenn eine der grundlegenden menschlichen Beziehungsdimensionen auf Kosten der übrigen verabsolutiert wird. Sie kommt in so unterschiedlichen Erfahrungen zur Erscheinung wie dem Gefangensein in heillosen Beziehungen oder umgekehrt in der hoffnungslosen Isolation. Eine ihrer Erscheinungsformen ist auch die Verstrickung in festlegende Bilder. Diese Selbstverstrickung in heillose Bilder lässt sich in Bezug auf alle Beziehungsdimensionen festmachen.

(2) *Zum Bild befreit*: Aufgabe der Theologie ist es nicht nur, das Gesetz, sondern auch das Evangelium zur Sprache zu bringen. Deshalb ist auch von der Rettung aus der Verstrickung in heillose Bilder zu reden, von der Rechtfertigung, von der Gnade. Es ist gerade die paulinische Theologie, die die Aufhebung der falschen Bilder und die Verwandlung in das wahre Bild Gottes zum Thema macht. Im Römerbrief entwickelt Paulus zunächst seine Kritik an der Vertauschung der *Imago Dei* durch die vergänglichen Bilder (Röm 1,22 f.). „Statt als ‚Bild Gottes‘ an Gottes

69 Martin Luther, WA 40, II, 327, Z. 20f.

70 Luther, WA 40, II, 328, Z. 1 f.: „subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“ [Übersetzung und Hervorhebung von mir; U. L.].

71 Frisch, Andorra (s. Anm. 1), 65.

72 Vgl. P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Stuttgart 1958, 55–64.

73 Vgl. E. Jüngel, *Hoffen, Handeln – und Leiden*, in: ders., *Beziehungsreich*, Stuttgart 2002, 22.

Herrlichkeit teilzuhaben, tauschten die Menschen sie ein in die Gleichgestalt eines Bildes seiner Geschöpfe⁷⁴. Gottes Erwählung in Jesus Christus zielt dagegen darauf, dass die Menschen „gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes“ (Röm 8,29). Die Verwandlung der Glaubenden in das Bild Gottes (2 Kor 3,18; 4,4)⁷⁵ ist mithin die Aufhebung aller Menschenbilder, die nicht der Bestimmung des Menschen zum Bild Gottes entsprechen. Nach Eberhard Jüngel besteht die Bestimmung des gottebenbildlichen Menschen darin, „mit sich selbst und der Welt etwas anzufangen“⁷⁶. Menschenbilder, die diese „Freiheit des Anfangen-Könnens“, den menschlichen Beziehungsreichtum – seine Anerkennung, Gestaltung, Pflege und Entwicklung – nicht berücksichtigen, sind deshalb theologisch zu kritisieren. Das Evangelium befreit deshalb aus der Verstrickung in fertige Menschenbilder zur „Freiheit des Anfangen-Könnens“ als Bild Gottes.

7. Das Bild und die Bilder. Einsprüche und Gespräche

In einer Welt der Bilder erscheint die Forderung nach Bilderlosigkeit nicht realitätsgerecht. Auch erkenntnistheoretisch lässt sich zeigen, dass wir auf Bilder angewiesen sind, um etwas zu verstehen. Es geht mithin nicht formal um Bilderlosigkeit, sondern um den angemessenen Umgang mit den kursierenden Bildern. Theologisch ist dabei auf die Differenz zu achten, dass der Mensch nicht nur Bilder hat, sondern Bild ist. Auf der Grundlage dieses Perspektivwechsels ergeben sich *Einsprüche und Gespräche*.

(1) Die Theologie widerspricht allen Menschenbildern, die den menschlichen Beziehungsreichtum grob verkürzen bzw. einzelne Beziehungsdimensionen ausblenden oder gegenüber anderen verabsolutieren. Dazu gehören beispielsweise Konzepte, die

- die menschliche Personalität als Eigenschaftspotential auffassen und mit dem Vorhandensein bestimmter Merkmale verknüpfen,
- die Subjektivität reflexiv verkürzen und ihre präreflexive Basis übergehen,
- das Wechselverhältnis von Individuum und Gemeinschaft nach einer der beiden Seiten auflösen (Individualismus/Kollektivismus),
- die angesichts religiöser Fragen stumm bleiben oder Doktrin statt Antworten parat haben,

74 Übersetzung: U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Tbd. 1, Zürich u. a. ²1987, 108.

75 Vgl. dazu Schnelle, *Anthropologie* (s. Anm. 53), 117f.

76 Jüngel, *Hoffen* (s. Anm. 73), 23.

· die Balance zwischen Bildung und Begrenzung kappen und Menschen entweder als bildungsunfähig oder perfektionierbar betrachten.

(2) Die Theologie verbleibt aber nicht im Widerspruch, sondern sucht Gespräche und bringt in ihnen zur Sprache, was sich ihr erschlossen hat. Eilert Herms hat die Aufgabe der Theologie im Verhältnis zu den Einzelwissenschaften als „Teilnahme an [...] Interaktionen“ beschrieben, „die der Klärung, der kritischen Prüfung und der methodischen Erweiterung von Wissensbeständen dient“⁷⁷. Solche klärenden Gespräche erweisen sich auch zwischen der theologischen und anderen Anthropologien als sinnvoll. In ihnen sind Übereinstimmungen und Differenzen zu klären, Erweiterungen, Präzisierungen, Korrekturen. In Bezug auf das Gespräch zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften möchte ich auf einige solche Klärungen hinweisen.

(3) Möglich wird ein wechselseitig befruchtendes Gespräch zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften, weil relationale Konzepte hier wie dort im Mittelpunkt stehen. So besteht in den Sozialwissenschaften inzwischen eine weitgehende Übereinstimmung, dass sich spezifische Lebenssituationen und Lebensphasen dann angemessen erfassen lassen, wenn sie als konkrete Relation unterschiedlicher Faktoren beschrieben werden. Am Verständnis von Behinderung, wie es in der aktuellen Klassifikation der WHO vorgenommen wird, lässt sich dies deutlich machen. Behinderung wird hier nicht mehr als Merkmal einer Person verstanden, sondern als das individuell konkrete Wechselspiel zwischen Körperfunktionen und -strukturen, Aktivitäten, Teilhabemöglichkeiten sowie weiteren Kontextfaktoren.⁷⁸ Behinderung ist kein Merkmal, sondern eine Relation. Genau diese relationale Perspektive ermöglicht interdisziplinäre Brückenschläge. Allerdings: die Sozialwissenschaften reflektieren menschliche Lebensverhältnisse innerhalb des zweigliedrigen Schemas von Subjekt und Sozialem. Aus theologischer Perspektive ist diese beschränkte Perspektive zu einem dreigliedrigem Paradigma zu entschränken. Neben die Selbst- und Sozialbeziehung tritt das Verhältnis zu einem lebensstragenden Sinngrund, zu Gott. Die Theologie korrigiert, erweitert und präzisiert auf diese Weise die einzelwissenschaftliche Forschung. An den beiden Begriffen von Identität und Kompetenz möchte ich dies abschließend deutlich machen.

(4) Die meisten sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien kommen – trotz bestehender Differenzen – darin überein, dass sie Identität als Relation zweier Bilder

77 Vgl. E. Herms, *Das Selbstverständnis der Wissenschaften heute und die Theologie*, in: ders., *Kirche für die Welt*, Tübingen 1995, 386.

78 Vgl. DIMDI (Hg.), *ICF*, 2005, 23.

beschreiben: des Selbst- und des Fremdbildes. Die Aufgabe der Identitätsbildung bestehe in der Herstellung einer Balance „zwischen wahrgenommenen sozialen und internen Selbst-Erfahrungen“⁷⁹. Mir erscheint es diskutabel, die in ihnen vorausgesetzte zweigliedrige Relationalität zu einer dreigliedrigen zu entschränken. Die theologische Anthropologie versteht die Personalität des Menschen als durchgängige Interdependenz von Gottes-, Umwelt- und Selbstbeziehung. Sie legt es m. a. W. nahe, das *private* und das *soziale* Selbst durch ein *religiöses* zu entschränken. Gottesbilder bestimmen Selbstbilder mit.

(5) Die Relevanz einer solchen Entschränkung lässt sich mit Blick auf Konzepte der Kompetenz präzisieren. Kompetenz beschreibt in den Sozialwissenschaften „die Fähigkeiten und Fertigkeiten des Menschen zur Aufrechterhaltung eines selbstständigen, selbstverantwortlichen und persönlich zufriedenstellenden Lebens in seiner räumlichen, sozialen und institutionellen Umwelt“.⁸⁰ Dabei wird zwischen Personen- und Umweltmerkmalen unterschieden, die die Kompetenz von Menschen beeinflussen. Erneut wird hier eine binäre Relationalität von Selbst und Umwelt vorausgesetzt. M. E. spricht aber viel für eine Entschränkung dieser Perspektive. Wird der Gottesbeziehung neben der Sozial- und Selbstbeziehung Beachtung geschenkt, so kommen Glaube bzw. Religiosität als kompetenzrelevante Ressourcen mit in den Blick. Untersuchungen zur Relevanz des Glaubens in der Bewältigung kritischer Lebensereignisse⁸¹ und als salutogene Ressource⁸² belegen inzwischen, dass diese anthropologische Dimension Beachtung verdient. Die Theologie plädiert vor diesem Hintergrund für einen dreigliedrigen Kompetenzbegriff aus Sozial-, Selbst- und Gottesbeziehung.

Für Max Frisch ist es die Kraft, die aus den Bildern befreit und Entfaltungen ermöglicht: „Eben darin besteht [...] das Wunderbare an der Liebe“, schreibt er, „daß sie uns in der Schweben des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen. Wir wissen, daß jeder Mensch, wenn man ihn liebt, sich wie verwandelt fühlt, wie entfaltet, und daß auch dem Liebenden sich alles entfaltet, das Nächste, das lang Bekannte. [...] Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, daß wir mit den

79 Frey/Haußer, Entwicklungslinien (s. Anm. 28), 18.

80 A. Kruse/U. Lehr, Reife Leistung, in: DIFF (Hg.), Funkkolleg Altern, Tübingen 1996, Studienbrief 2, 5/8.

81 Vgl. E. Schuchardt, Warum gerade ich ...?, Göttingen 1996, 41–43, 57–102.

82 Vgl. M. Klessmann, Heilsamer Glaube?, Beiheft zur BThZ 24 (2007), 130–148; M. Schowalter/S. Murken, Religion und psychische Gesundheit, in: Chr. Henning u. a. (Hg.), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn u. a. 2003, 138–162.

Menschen, die wir lieben, nicht fertig werden [...].“ Aus fesselnden Bildern entbindet befreiende Liebe. Auch Liebe ist ein Beziehungsgeschehen, eine Relation, die mehr umgreift als das Verhältnis zweier Menschen. „Gott ist die Liebe“, bekennt der 1. Johannesbrief (1 Joh 4,16) und schlussfolgert: „Laßt uns lieben, denn er hat uns zuerst geliebt“ (1 Joh 4,19). Gottes Liebe in der Erwählung durch Jesus Christus befreit uns zur Liebe. Aus der Verstrickung in fertige Bilder. Sie befreit uns zum Bild Gottes.

Zusammenfassung

Die Imago Dei gründet in Gottes Beziehung zum Menschen und ist als relationales Entsprechungsverhältnis zur trinitarischen Lebensform Gottes zu verstehen. Zentrale anthropologische Begriffe – Personalität, Subjektivität, Sozialität, Glaube, Leiblichkeit, Bildung und Fragmentarität – lassen sich vor diesem Hintergrund relational als Phänomene des menschlichen Beziehungsreichtums in seinem Gottes-, Sozial- und Selbstverhältnis interpretieren.

The Imago Dei is based on God's relationship to man and is to be understood as a relational analogy to the trinitary life form of God. Central anthropological terms – personality, subjectivity, sociality, faith, bodiliness, education and fragmentarity – can be relationally interpreted before this background as phenomena of the human wealth of relations in their relationship with God, society and the self.