

Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?

Gerhard Sauter

Was ist der Mensch? – Immer wieder ist versucht worden, diese Frage mit einer *Ortsbestimmung* zu beantworten. So möchte zum Beispiel Heraklit den Menschen im Ganzen der Wirklichkeit auffinden und fragt, wohin und wie er gestellt ist. Er bestimmt diese Stellung, indem er die Qualitäten des Menschen *vergleichend* ermittelt:

Der schönste Affe ist hässlich, verglichen mit der Gattung Mensch. – Der weiseste Mensch wird im Vergleich mit Gott an Weisheit, Schönheit und anderen Eigenschaften wie ein Affe erscheinen.¹

Was der Philosoph aus Ephesus (ca. 540-475 v.Chr.) von menschlicher Schönheit – von der Schönheit aller Menschen! – gegenüber einem Musterexemplar aus der Affenfamilie sagt, mag mancher bezweifeln, wenn er sich morgens im Spiegel erblickt. Und dass wir wissen könnten, wie Gott aussieht oder, bescheidener gesagt: was „göttlich“ ist, nämlich dem Menschsein graduell überlegen, eine Stufe über ihm stehend oder, die Engel eingerechnet, zwei Stufen höher, auch wenn es riesige, unerreichbare Stufen sein mögen: dies erscheint uns noch fraglicher. Die Betrachtungsweise Heraklits ist jedoch bis heute weitgehend beibehalten worden, auch in den Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen: Er wird mit anderen Lebewesen verglichen; untersucht wird, inwiefern er sich von ihnen abhebt und ob er eine Sonderstellung beanspruchen darf, vielleicht um den Preis mancher Fähigkeiten, die er im Laufe der Entwicklungsgeschichte verloren hat.

Eine Spur ähnlich wie bei Heraklit, doch im Grunde völlig anders schaut es bei Blaise Pascal (1623-1662) aus:

Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will, dass, wer den Engel will, das Tier macht.²

Dass der Mensch weder Engel noch Tier ist: soll er auf den Ort aufmerksam gemacht werden, den zu verlassen er immer in Gefahr steht? Doch dieser „Ort“ ist kein fix und fertig umgrenzter Raum, geschweige denn eine Zwischenstellung, in die der

Mensch eingeklemt wäre. Er kann nicht einmal positiv umschrieben werden. Eher lässt sich sagen, was der Mensch *nicht ist* – und dieses „nicht“ lockt, in ein „noch nicht“ umgeschrieben zu werden. Der Mensch weiß – oder wenigstens meint er, eine Ahnung davon zu haben –, wer über ihm und wer unter ihm gesucht werden kann (ohne quasi räumliche Vorstellungen kommen wir schwerlich aus), und darum verlockt es ihn, dies andere als Möglichkeit an sich selber zu erproben. Es versteht sich, dass er emporsteigen möchte, nicht abgleiten, denn wer wollte wohl von selber tiefer fallen, wenn er nicht von anderen Kräften unter seine Grenzen herabgewürdigt wird! Doch wenn er sich übersteigt oder wenn er gar zum Übermenschen werden will, *versteigt* er sich, wie wenn er in unwegsamem Gelände blindlings immer weiter gehen wollte – plötzlich kommt er überhaupt nicht mehr voran und kann auch nicht mehr zurück, vielleicht stürzt er sogar und fällt tiefer und tiefer, in den Abgrund seiner selbst, nicht nur ins Untermenschliche, sondern ins Unmenschliche hinab. Der umgekehrte Weg ist ihm nicht nur verwehrt, nicht einmal seinen Ausgangspunkt kann er wieder erreichen. Der Mensch sieht sich versucht, seinen Ort zu verlassen, sobald er sich mit den Möglichkeiten vergleicht, die seiner Stellung, seiner Lage benachbart sind.

Kann dieser „Ort“ womöglich zu einem gleitenden Übergang werden? So sah es über zweihundert Jahre später Friedrich Nietzsche, der ungeratene Pfarrersohn:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schauern und Stehenbleiben. Was groß ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.³

Dieser Mensch hat keine Stellung mehr, er ist, wie Nietzsche provozierend sagen kann, „das noch nicht festgestellte Tier“⁴ – was nicht etwa bedeutet: ein

Tier, das noch niemand hat finden und feststellen können. Vielmehr ist der Mensch das eigentümlich unbestimmbare Tier, dessen Zustand noch nicht feststeht und lieber niemals festgestellt werden soll. Jetzt meint Menschsein nicht mehr: auf dem Wege sein, wie es in Hebr 11 von den Zeugen der Glaubenshoffnung heißt, die immer wieder aufbrechen mussten, weil Gott sie von einem neuen vorläufigen Ruheort weg und schließlich zu sich selber rief, oder wie Thomas von Aquino den Menschen gesehen hatte: *in statu viatoris*, ständig auf dem Wege zu Gott hin. Jetzt ist er selber ein Auf-dem-Wege geworden, von Gefahren gezeichnet, ja, er wird selber zu einer Gefahr, für andere und für sich selbst. Sein Weg hat weder Anfang oder noch Ziel, und so „ist“ er selber eine unaufhörliche und unablässige Wanderschaft:

die erstaunliche Ausnahme, das Übertier, der Fast-Gott, der Sinn der Schöpfung, der nicht Hinwegzudenkende, das Lösungswort des kosmischen Rätsels, der große Herrscher über die Natur und Verächter derselben, das Wesen, das seine Geschichte Weltgeschichte nennt – *vanitas vanitatum homo*⁵

– Schritt für Schritt ufert es in gewaltigere Paradoxien aus, so, als blase sich der Mensch auf, bis er an seinen Selbstwidersprüchen zerplatzt.

Beiläufig nimmt Nietzsche einige Platitüden christlicher Weltanschauung aufs Korn: der Mensch als Sinn der Schöpfung, auf den hin und um dessentwillen Gott alles geschaffen hat, oder: der Herrscher, der mißachtet, wen und was er beherrscht, schließlich: das Wesen, das seine Geschichte Weltgeschichte nennt – *welch eine Anmaßung!* Mit einer Anspielung an Koh 1,2 wird der Karikatur die Krone aufgesetzt: „Alles ist eitel“, alles ist vergeblich, und die allergrößte Eitelkeit ist der Mensch, der sich an sich selber berauscht.

Nietzsche verabschiedet hier die klassische metaphysische Ortsbestimmung des Menschen „zwischen Gott und Welt“. Er will nichts mehr von einem unabänderlichen Standort des Menschen wissen, doch er bleibt dabei, den Menschen mit der Tierwelt zu vergleichen, um ihn zu charakterisieren. Er kommt zu dem Schluss, dass der Mensch bei diesem Vergleich schlecht abschneidet, dass er aber seine eigene Unbestimmbarkeit als Chance nutzen kann. Pascals theologisch entscheidende Korrektur der Ortsbestimmung des Menschen bleibt dabei außer Betracht.

1. Doxologische Existenz

Nietzsches „Menschenbild“ kann als eine Satire auf Ps 8,3-9 angesehen werden. Dort heißt es:

Wenn ich sehe die Himmel, DEINER Finger Werk, den Mond und die Sterne, die DU bereitet hast: was ist der Mensch, dass DU seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass DU DICH seiner annimmst? DU hast ihn ein wenig niedriger gemacht als die himmlischen Wesen, mit Ehre und Herrlichkeit hast DU ihn gekrönt. DU hast ihn zum Herrn gemacht über DEINER HändeWerk, alles hast du unter seine Füße getan: Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die wilden Tiere, die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer und alles, was die Meere durchzieht. Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist DEIN Name in allen Landen!

Hier spricht ein Mensch das Erstaunen über seinen „Stand“ aus, und dieses Erstaunen geht in die Frage über: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ Er staunt über Gott und wundert sich daraufhin auch über sich selbst: Ausgerechnet ihn, das Menschenwesen, hat Gott ausersehen! (Rabbinische Auslegung sieht hier den Bundesschluss angedeutet.) Warum in aller Welt hat Gott den Menschen dazu erwählt, Gott ganz nahe zu sein, so fern Mond und Sterne dem Menschen auch sein mögen, die ihm ja doch näherzustehen scheinen? Eine Antwort auf diese Frage kann sich der Mensch nicht geben – sie ist ja schon ergangen, und sie ergeht immer wieder, nämlich im unablässigen Handeln Gottes am Menschen. Was sie ihm im einzelnen sagt, will stets neu vernommen werden, auch wenn es schon früher von anderen gehört wurde und wenn der, der jetzt fragt, sich nur in der einen oder anderen Facette der ergangenen Antwort wieder zu finden vermag. Die Substanz der Antwort lautet: Gott behält den Menschen stets im Auge, niemals kommt er ihm aus dem Sinn. Diese Antwort verhält sich so asymmetrisch zur Frage, wie das Verhältnis des Menschen zu Gott beschaffen ist. Auch wenn er Gott vergessen mag oder sich von ihm verlassen wähnt – er ist und bleibt Gott so vertraut, dass jedes Moment seines Daseins in Gottes Gedenken aufgehoben wird. Dieser Mensch braucht nicht sich selber anzustaunen, wenn er um sich blickt. Da ist ein unverrückbares Oben: die himmlischen Wesen, ja Gott selbst, und ein bleibendes Unten: alles, was Gott Menschen unter die Füße getan hat, nicht etwa, damit sie darauf herumtrampeln, sondern auf dass sie hier die Werke der Hände Gottes erblicken. Anders als bei Pascal ist noch nicht die Sorge zu verspüren, der Mensch könne sich versteigen und dann abstürzen. Keine Entfernungen fallen ins Gewicht, der Ton liegt auf der intimen Nähe: nur ein wenig geringer als die Himmelswesen ist der Mensch geschaffen. Und was ihm auf Erden, aber auch im unruhigen Meer mit seinen Untiefen und Abgründen und unter der Himmelskuppel unter die Füße kommt, all dies gibt ihm Halt, es gibt ihm geradezu Bodenhaftung in allem,

was Gott geschaffen hat, auch wenn es noch so fließend und vorübergehend anmutet.

Der Mensch wird seines „Ortes“ inne, indem er wahrnimmt, was Gott bereitet hat, auch für ihn, den Menschen, aber nicht für ihn allein und auch nicht um seineswillen. Dieser Ort ist keine Stellung, die durch Vergleiche gewonnen werden könnte, oder die mit einer Perspektive erreichbar wäre, kraft deren der Betrachter seinen eigenen Standpunkt behauptet. Vor Gott ist der Beter vor Ort. Dieser Ort wird im Gebet genannt, im Lobpreis Gottes und seiner Schöpfung:

Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name überall auf der Erde!

Du hast deine Doxa über die Himmel gesetzt.

Aus dem Munde der Säuglinge und Kinder

hast du eine Festung gegen deine Feinde aufgerichtet, um den Feind und Empörer zum Schweigen zu bringen. (8,1f.)

Der Mensch, der sich inmitten dieser Schöpfung vorfindet, *gerät ins Staunen*. Ins Staunen vor allem darüber, dass er und seinesgleichen einen Mund bekommen hat, bereits im Säuglingsalter, einen Mund, mit dem er sein Staunen artikulieren kann, so unzureichend dies auch sein mag – oft wird es bei einem Stammeln bleiben. Das haben viele jeden Alters erlebt, wenn sie versuchten, vom Menschen wirklich auf Gott hin zu sprechen, so, wie er von Gott angeredet, ergriffen und vor ihm offenbar wird. Wenn jemand daraufhin um Worte ringt, kann dies Staunen anzeigen. Theologische Anthropologie, sogar die Theologie überhaupt, beginnt mit diesem Staunen und wird darüber nie hinauskommen. Geht das Staunen verloren, wird theologisches Reden hohl, leer und leblos werden, so richtig und vernünftig es auch klingen mag.⁶

Welche weiteren Elemente enthält dieses Staunen?

Im menschlichen Lobgesang findet *Gottes Doxa* ihre Resonanz: Gottes Machtfülle, seine glanzvolle „Herrlichkeit“, die aufscheinende Klarheit seines Wirkens, die unsere sorgenumwölkten Sinne so durchdringt, dass es für sie schmerzlich sein kann, ja furchterregend, weil menschliches Fassungsvermögen an ihr zu zerbrechen droht. Und doch sind es gerade die Kinder, in deren Munde Gottes Doxa erklingen will. Hilflös und verletzlich, wie sie sind: Gottes Macht bringt sie nicht zum Schweigen, sondern zum Reden. Es ist ein Stammeln, das unwillkürlich und unvermittelt in Gottes Wirken einstimmt und dadurch unbesiegt wird, so ohnmächtig es auch anmuten mag. *Der Mensch ist als dogmologische Existenz geschaffen* – ob er immer bereit ist, Gott die Ehre und ihm Recht zu geben, ist eine andere Frage. Sie fordert von keinem Menschen, etwas

preiszugeben, das er nicht empfangen hätte. Gott hat den Menschen nicht als Mittel zu dem Zweck geschaffen, sich zu verherrlichen, weder Gott noch sich selbst – insofern ist der Mensch, wie Nietzsche sagt, kein Zweck. Gott hat jedoch das menschliche Sprechen dazu ausersehen, seine Doxa zu verkünden. Was von Gott her wirklich ist, lobt ihn schon durch sein Dasein. Der Mensch ist dazu berufen, dies in Worte zu fassen. Er kann dies jedoch nur tun, wenn Gott menschliches Reden zu einem Lobpreis befreit, der nichts weniger und nichts mehr zur Sprache zu bringen braucht als all das, was Gott bereitet hat, menschliches Sprachvermögen eingeschlossen, wie es sich schon im kindlichen Stammeln meldet. Nicht dass es keine anderen Stimmen dafür gäbe! Auch die Himmel können ja die Ehre Gottes erzählen (Ps 19,2), und sie brauchen dafür keine Sphärenklänge auszustrahlen. Dem Beter von Ps 8 kommt es jedoch darauf an zu sehen, was der gesamte Erdkreis, alle Himmel und er selbst Gott verdanken. Er kann gar nicht anders, als Gott daraufhin anzusprechen. Das Vertrauen dieser Anrede, das wiederholte DU – fern jeder zudringlichen, gar besserwisserischen Vertraulichkeit! –, braucht nicht einmal vor dem eisigen Schweigen der unendlichen Räume zu verstummen, das den Menschen schauern macht.⁷

Der *Lobgesang des Namens Gottes* geht mit dem *erstaunten Sehen der Welt* einher: der Welt, wie sie geschaffen ist und wie sie erhalten wird. (Ein rabbinischer Ausleger bemerkt, dass der Psalm einer Nachtwache Davids zugeschrieben wird: Im Mondeslicht lassen sich Kontraste klarer erkennen als im gleißenden Sonnenschein, wo die Konturen verschwimmen.) Wie ein Kleinkind seine Welt entdeckt, wenn es sieht, wie sich ein Blatt bewegt, wie das Licht einfällt, wenn es dann seine überraschte Freude zum Ausdruck bringt: so elementar kann sich das Gotteslob äußern. Im stammelnden Artikulieren von Kindern baut sich die Güte der Schöpfung auf wie eine Festung, an der die Feinde Gottes sich vergeblich ihre widerspenstigen Köpfe einrennen. Die ungeschützten Säuglinge – die Feinde Gottes mit all ihrer Widerstandskraft: welch ein unglaublicher Kontrast! Kinder, die die Wahrheit ganz unverstellt stammeln – Gottes Widersacher, die den Sinn der Wörter verdrehen, die Unrecht Recht nennen und umgekehrt, die aus schwarz weiß machen, Süßes in Bitteres verkehren, die Trug reden und sich selbst damit betrügen (vgl. Jesajas Entlarvung der falschen Propheten: 5,20), und die doch mit alledem auf Dauer nichts ausrichten können, weil Gottes Wahrheit sich im menschlichen Reden durchsetzen

will. Seine Wahrheit eröffnet eine Wahrnehmung, die den Trugschluss allen bloßen Wahrhaben-Wollens durchbricht. Wirklich sehen können: das ist eine Gottesgabe, und wir können sie nur gebrauchen, wenn wir das Gesehene Gott wieder zurückgeben, indem wir es seinem Urteil anheimstellen.

Im Staunen erlebt der Mensch seine Fassungslosigkeit. Mitunter kann er verspüren, dass er gleichsam emporgehoben wird, doch nie über seine Leiblichkeit hinaus; dass er aufblicken kann, weil er aufgerichtet worden ist und sich nicht mehr selber niederdrückt. Wer ins Staunen gerät, vergisst sich selbst. Er bleibt nicht länger mit sich selbst verhaftet, schraubt sich nicht immer weiter in sich hinein, denn er wird ins Weite geführt, wie der Psalmist an anderen Stellen sagt: in die Weite, die Gott bereitet hat. Was ihm hier klar und deutlich wird, dem kann er ganz zugewandt, ja hingegeben sein, ohne dass er sich damit selbst aufgeben müsste. Darin besteht die *Selbstvergessenheit* doxologischer Existenz. Ohne solche Selbstvergessenheit könnte das Gotteslob leicht mißraten. Beschweren Herzens und mit hämisch heruntergezogenen Lippen lässt es sich nicht singen. *Sursum corda*: „Die Herzen in die Höhe – wir erheben sie zum Herrn!“, heißt es in der Abendmahls-Liturgie, und dies gilt nicht nur dort. Das Herz, die Zentrale menschlicher Empfänglichkeit und aller Lebensäußerungen, wird zur Anbetung Gottes erhoben. Wie käme es uns Menschen sonst zu, Gott und seine Werke zu loben oder, je nachdem, auch zu tadeln? Unsere Wertmaßstäbe sind hier nicht gefragt. Dass es absurd wäre, sie an Gottes Werke anzulegen, dürfte sich von selbst verstehen. Gott braucht auch keine Streicheleinheiten. Ihn loben heißt: seine Werke als *sein* Wirken anerkennen, sein Handeln als Verheißung seiner Treue wahrnehmen und ihm *so* die Ehre geben, die ihm gebührt.

Im Staunen nimmt der Mensch den Platz ein, den Gott ihm zugewiesen hat. Hier ist er ganz und gar Empfangender, selbstvergessen dem hingegeben, was Gott ihm zumisst in dem, was ihm begegnet. Im Staunen bewertet er nicht, denn er wird einer Wirklichkeit inne, die er sich nicht hätte ersinnen können. Daran kann er sich unverhältnismäßig freuen, dafür dankbar sein und so über sich hinausgehen, ohne seine Menschlichkeit zu überschreiten und sich zu versteigen..

2. Selbstwahrnehmung

Wie findet sich Mensch selber im Gotteslob vor? Wie wird er seiner doxologischen Existenz gewahr? In der staunenden Frage, was er denn sei: der, an dem Gott handelt, und zwar in anderer Weise als an allen an-

deren Geschöpfen. Daran, dass Gott seiner gedenkt und sich um ihn kümmert, wird ihm klar, wer er ist und wie es um ihn steht. Er darf DU zu Gott sagen, vermag mit ihm zu reden, auf ihn zu hören, ihn zu fragen und Antwort zu erwarten, auch und gerade eine Antwort, die nicht in der Frage angelegt ist und eine überraschende Wendung nimmt – wie hier!

Fehlte diese Frage: was der Mensch in der Welt zu suchen hat und wie er sich findet, dann könnte der Psalm vom Lobpreis der Herrlichkeit Gottes, die in seiner Schöpfung aufscheint und überall aus ihr ihm wieder entgegenstrahlt, fugenlos zum Dank für die Herrschaft übergehen, die Gott dem Menschen verliehen hat. Der Mensch könnte sich vielleicht als Mitregent Gottes verstehen, als Gottes Partner für die gedeihliche Entwicklung der Welt. In diesem Sinne wird Ps 8,5 heutzutage oft übersprungen, wenn vom Menschen als Gottes Geschöpf und von dem Auftrag die Rede ist, über alle „Lebewesen auf Erden“ zu herrschen (Gen 1,28) und den Garten Eden zu „bebauen“ und zu „bewahren“, also zu gestalten (Gen 2,15). Doch in Ps 8 bildet die Frage „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ das Bindeglied zwischen dem staunenden Vernehmen der Gottesherrschaft und der ebenso erstaunten Einsicht in die Herrschaft, die der Mensch, über alles ausübt, was ihm unterstellt ist. Fehlte dieses Scharnier, dann könnte der Mensch, nachdem er aufgeschaut hat, um sich und unter sich blicken und dann vielleicht auch in sich, wie beispielsweise Immanuel Kant: erfüllt von Ehrfurcht vor dem gestirnten Himmel über ihm und dem moralischen Gesetz in ihm, mit dem er sich selber beherrscht und das auch das Gedeihen der Menschheit verbürgt, wenn alle sich daran halten.

Doch *was ist der Mensch*, dass Gott ihm solch erstaunliche Macht anvertraut hat, nicht ohne sich um ihn zu kümmern? Die Frage enthält bereits diese *Zusage Gottes* – ohne sie würde der Mensch fragend auf sich selber zurückgeworfen. Dann könnte er sich vielleicht in seiner Bedürftigkeit erkennen, als „Mängelwesen“, und er müsste dann nach Möglichkeiten fragen, diese Mängel auszugleichen, vielleicht mit Gottes Hilfe, oder gar so, dass er „Gott“ als die Fülle aller Möglichkeiten ansieht, die er im Lauf seiner weiteren Entwicklung in Gemeinschaft mit allen anderen Menschen, als Menschheit, erreichen kann.⁸ Stünde die Frage „Was ist der Mensch?“ für sich allein, wären solche Folgerungen nicht auszuschließen. Dann bliebe diese Frage nicht nur unvollständig. Der Mensch würde auch verkennen, wie erstaunlich voraussetzungsreich sie ist. Doch sie kann durch verwundertes Sehen hervorgerufen werden,

so, wie wenn sich jemand die Augen reibt und dann fragt: „Wo bin ich denn? Wer bin ich eigentlich?“ Der Mensch erblickt sich in einer Umgebung, die ihm vertraut erschien – plötzlich sieht er sich von dem überrascht, was ihm zuteil wurde und worauf er vertrauen kann: Gott hat sich ihm zugewandt und achtet auf ihn. Er lässt ihn nie aus den Augen und aus dem Sinn. Wer als Mensch in die Welt gekommen ist, wird von Urbeginn an in Gottes Gedenken aufgenommen und geht dort nicht verloren. In diesem Gedenken bleibt er lebendig. Gott nimmt sich des Menschen an: Alle Willensregungen des Menschen, dessen Fähigkeiten wie dessen Unvermögen, Bestrebungen, Erfolge und Verfehlungen macht er zu seiner, zu Gottes, Sache, ohne den Menschen zu gängeln. Gottes beständiger Aufmerksamkeit kann der Mensch gewiss sein: Dies ist die ungesuchte, unerhörte Antwort auf die Frage des Menschen, was er denn sei. Es ist eine Antwort, die er sich nie selber geben könnte und die ihm auch keine fix und fertige Auskunft erteilt. Sie verheißt ihm, dass er sich in Gottes Handeln findet und niemals *daraus* entlassen wird – auch und gerade dann, wenn er seinen Auftrag wahrnimmt. Er sieht sich in die dramatische Geschichte Gottes mit den Menschen hineingezogen.

„Gegenstand“ theologischer Anthropologie ist die Selbstwahrnehmung des Menschen, wie er sich in Gottes Handeln findet.

Die Antwort in der Frage „Was ist der Mensch?“ wirft auch Licht auf des Menschen Sicht der Schöpfung und auf die Art und Weise, wie diese Welt für ihn da ist, und beides gehört zur Antwort hinzu. Ps 8 nennt dafür nur einige Fingerzeige:

Der Kosmos wird als *sprachlich gegliederte* Schöpfung gesehen. Auch wenn es hier nicht eigens erwähnt wird: Gott hat den Menschen beauftragt, die geschöpfliche Welt zu benennen, „und so, wie er die Dinge genannt hat, so sollten sie heißen“ (Gen 2,19f.). Er ist dazu berufen, das Geschaffene zu benennen, die Schöpfung namentlich zu Worte kommen zu lassen. So, wie er ihre Bestandteile abrufte, werden sie für ihn da sein. Jede Namengebung ist ein Herrschaftsakt. Diese Macht wird mißbraucht und die Welt gerät aus dem Lot, sobald die Sprache zur Verfügungsmasse menschlicher Weltbemächtigung herabgewürdigt wird. Der sprachbegabte Herrscher ist des Gedenkens Gottes bedürftig: Gott will den Menschen als Sachwalter der strukturierten Schöpfung, nicht etwa, weil er seiner bedürfte, um gelobt zu werden! Dass diese Struktur der Natur zum Aufbau der Kultur genutzt werden könnte, war den frühen Betern dieses Psalms sicherlich noch kaum bewusst. Viel eher sahen sie die gewaltsam

aufgetürmten Selbstdarstellungen der Herrscher in den Nachbarländern vor sich, von Mächtigen, die sich gottverwandt dünkten und sich auch so verhielten.

Das Gotteslob entstammt dem *rechten Verhältnis* des Menschen zu Gott, und es entspricht diesem Verhältnis, das nicht mit messbaren Proportionen, mit Maßverhältnissen zu verwechseln ist. Das Verhältnis des Menschen zu Gott besteht einzig und allein darin, dass Gott recht urteilt, Menschen hingegen ihre Würde erhalten, indem sie ihm Recht geben. Im Gotteslob kommt dies in herausragender Weise zum Ausdruck.

Der Mensch nimmt sich wahr: dies setzt Distanz zu sich selber voraus. Sie wird durch Gottes Handeln am Menschen gebildet. So findet er sich inmitten der Welt vor, in die er zu stehen kommt und in der er weitergehen kann. Er sieht sich selbst vor Gott. Diese Distanz lässt ihm Raum, sein Staunen auszusprechen – er kann „ich“ sagen, ohne sich selber hervorzuheben: „Wenn ich die Himmel sehe, die du mit deinen Fingern gebildest hast“: vielleicht eine Anspielung auf die Schöpfung als Kunstwerk, das auch so gesehen werden will. Der Abstand gibt ihm auch Raum zu fragen, Antwort zu entdecken und weitere Antwort zu erwarten. Er wird nicht zuletzt erstaunt darüber sein, dass er so und nicht anders geschaffen worden ist: verblüfft über seine *Kontingenz*, möglicherweise auch deswegen beunruhigt, ja angefochten. Die Frage: „Was ist der Mensch?“ wird persönlich verschärft: „*Warum bin ich so, wie ich bin – und nicht anders?*“ Warum bin ich so geschaffen und beschaffen?“ Dies war eine der beiden Fragen, die Philipp Melanchthon beschäftigten und die er trotz all seiner theologischen Denkanstrengungen nicht selbst beantworten konnte (die andere Frage galt dem Geheimnis der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus). Je älter er wurde, desto mehr sah er ein, dass die Antwort bei Gott allein zu finden ist, und er hoffte, dass Gott sie ihm nach dem Tode erteilen und in ihrer ganzen erstaunlichen Fülle entfalten werde. Diese Hoffnung wird von dem Vertrauen getragen, dass Gott sich des Menschen Kind annimmt: jedes Menschen auf besondere, unverrechnbare Weise, darum in spezifischer Gestalt, die ein jedes Menschenleben individuell prägt.

Gott nimmt sich des Menschen an – dies heißt jedoch nicht: er nimmt ihn ohne weiteres an, akzeptiert ihn, gleichgültig, wie er nun einmal ist, mit allen Ecken und Kanten, die er sich im Laufe seines Lebens zugefügt hat oder die ihm beigebracht worden sind. Nein, Gott nimmt *sich des Menschen* an. Um es mit einem altertümlichen, doppeldeutigen

Wort zu sagen: er sucht ihn heim, er sucht ihn auf und lässt sich mit der ganzen Wucht seiner Gerechtigkeit auf ihn ein, auf den Menschen, den er so geschaffen hat, dass er des Lobes voll sein kann. Ps 8 ist von lauter Notschreien und Hilferufen umgeben, die er nicht mit einer Bewunderung von Naturschönheiten und der Auszeichnung des Menschseins unterbricht. Geradezu wie ein Echo auf Ps 8,5 klingt Ps 9,13:

[Gott,] der Blutvergießen rächt und sich der Menschen annimmt,
mißachtet nicht den Ausschrei der Angefochtenen.

Die Frage „Was ist der Mensch?“ wird also nicht durch Vergleiche aufgeworfen: Bin ich größer oder kleiner, wertvoller oder weniger wert als andere Lebewesen? Es erscheint mir auch fraglich, dass der Psalmist hier die Winzigkeit des Menschen im unvorstellbaren Verhältnis zum Ausmaß des Kosmos herausstellen will, philosophisch ausgedrückt: den qualitativen Unterschied zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit (ganz abgesehen davon, dass der Psalmist sich die geschaffene Welt als endlich vorstellte). Dass ein Mensch seine Bedeutung daran ermisst, wie unbedeutend er ist oder wie erbarmenswürdig es um ihn steht, kann erst nachgeordnet zur Reflexion werden:

Die Größe des Menschen ist gewaltig, denn er erkennt, dass er elend ist. Ein Baum weiß nichts von seinem Elend. Darum: Nur der, der um sein eigenes Elend weiß, ist elend; und doch ist dies seine Größe: zu erkennen, dass er elend ist.⁹

Oder Friedrich Schleiermacher mag die „schlecht-hinnige Abhängigkeit“ des Menschen von Gott als religiöses Grundgefühl ausfindig machen; Søren Kierkegaard dürfte schon eher recht haben, wenn er eine seine „Erbaulichen Reden“ überschreibt mit „Gottes zu bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit“. Beide Male darf aber nicht ein konstitutives Merkmal der Menschlichkeit gemeint sein, das an und für sich bestünde, auch wenn es noch so dialektisch formuliert wäre, so, dass Gott immer mitgemeint ist.

Schließlich: Die Frage „Was ist der Mensch, dass du auf ihn achtest?“ – verstärkt durch die Wiederholung „und des Menschen Kind, dass du dich um ihn kümmerst“ – wird zwar bereits umrißhaft dadurch beantwortet, dass der Mensch sich als „Gegenstand“ des Gotteshandelns wahrnimmt. So sieht er sich selber gegenüber gestellt und kann sich selbst zum „Gegenstand“ werden – nicht aber zum Anlass eines endlosen Fragens nach sich selbst. Er wird weiter fragen, wie Gott ihn heimsucht und was ihm damit

gesagt wird, und er wird zeit seines Lebens nicht aufhören, danach zu fragen.

Solches Fragen steht jedoch einer nicht-bestimmbaren Fragehaltung fern, kraft deren der Mensch sich selber entdecken könnte. In gewissem Anschluss an Nietzsches Aphorismus vom Menschen als dem „noch nicht feststellten Tier“ ist diese *radikal fragende Offenheit* zur Wurzel des Menschseins erklärt worden: der zwar endliche, aber unbegrenzte Mensch „ist“ nicht anders als immer auf dem Wege, nie am Ziel, stets fragehungrig und mit keiner Antwort auf Dauer zu sättigen, im Fragen immer schon jedem Zustand voraus, und Grenzen setzt er nur, um sie zu überschreiten. In diesem Sinne hat beispielsweise die Philosophische Anthropologie die „Weltoffenheit“ und „Entscheidungsfreiheit“ zum Merkmal des Menschseins erklärt¹⁰ und die Nicht-Definierbarkeit des Menschen zur Definition erhoben. Daraus sind aufschlussreiche Beobachtungen erwachsen, denen wir hier nicht nachgehen können. Hier muss es genügen, auf den Unterschied der Frage des Psalmisten zur radikalen Offenheit des Fragens als Charakterzug menschlicher Welt- und Selbsterschließung aufmerksam zu machen. Die Frage „Was ist der Mensch?“ mündet jedenfalls nicht in eine „Frage nach Gott“ ein, in der sich menschliches Fragen ins Unabsehbare hinein fortträgt und für die Gott gleichsam der perspektivische Fluchtpunkt der eigenen Weltoffenheit ist.¹¹

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“: wird diese Frage entzweigerissen, dann verändert sich ihr erster Teil völlig. Sie wird zum Schlüssel der Selbstreflexion. Menschen können sich mit ihr wie vor dem Spiegel oder auf einem Podest aufplustern. Viel öfter wird sie zur bangen Frage werden, wenn ein Mensch von Naturgewalten oder menschlicher Gewalt hin- und hergeschleudert wird, oder noch häufiger, wenn andere Menschen ihn so behandeln, dass er sich fragen muss, was er überhaupt noch wert ist, wenigstens vor sich selbst. Dann enthält diese Frage einen letzten Rest an Selbstachtung. Sie macht auch darauf aufmerksam, wie verwundbar Menschen werden, wenn sie sich mit den Augen anderer Menschen sehen wollen und sich deren Urteil unterwerfen.

Philosophisch formuliert, kann die halbierte Frage vielleicht ausreichen – in der Inschrift über dem Eingang zur Philosophischen Fakultät der Universität Harvard wird sie immerhin vollständig, in der Übersetzung der King James Bible, zitiert: „What is man, that you are mindful of him?“¹² Immanuel Kant meint, mit dem ersten Teil auskommen zu können, wenn er die Grundfragen des Denkens – „Was

kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ – in der Frage „Was ist der Mensch?“ integriert sieht,¹³ allerdings so, dass dieses „ist“ dem Können, Sollen und Dürfen zugrunde liegt und nicht daraus abzuleiten ist: eine überaus wichtige Unterscheidung. Ist die Frage aber erst einmal amputiert, dann kann sie nicht ohne weiteres in eine religiöse umgewandelt werden – als ob sich der zweite Teil von selbst einstellte, wenn der Mensch nur beharrlich genug weiterfragt, so weit, dass seine Weltoffenheit zur Offenheit für Gott wird!

Wird die Frage des Psalmisten jedoch zu unserem Gebet, das uns auch zur Selbstwahrnehmung und zur Rechenschaft darüber verhelfen kann, dann wird sich unser Blick nicht mehr allein auf unsere Umwelt richten, um sich dann nach innen zu wenden. „Wahrnehmung“, dieses ästhetisch schon so sehr abgenutzte Wort, könnte nunmehr eine Einladung ausdrücken. Sie wird dadurch eröffnet, dass Gott den Menschen beachtet und sich seiner annimmt: die verheißungsvolle Einladung, *sich selber* wahrzunehmen in Gottes Achtung, darin geborgen, ja auch verborgen, sich sehen, weil von Gott angesehen, so seiner selbst gewahr werden, auch und gerade in der Wahrnehmung der Schöpfung – und dies nicht mit der Beobachtung seiner selbst und der eigenen Rezeption der Außenwelt zu verwechseln.

Wohin blicken wir, wenn wir uns umsehen? Was bildet unseren Wahrnehmungshorizont? „Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“? Die unendliche Pracht der Galaxien mag übrig geblieben sein, um den Menschen zu erschüttern, ihm vielleicht seine eigene Winzigkeit bewusst zu machen. Wenn sich jedoch der Blick von außen nach innen wendet, meint der Mensch, schon alles in sich zu begreifen: die ganze Welt trägt er in sich, sogar dann, wenn er auf der Flucht sein sollte, nicht mehr nur auf der Wanderschaft, wie bei Nietzsche:

Wenn ich in den Himmel schaue
Hoch über mir
Wie klein bin ich im All

Schaue ich tief
In mich hinein
Wie das All klein ist in mir.¹⁴

Auch dies könnte als – ungewollte – Travestie zu Ps 8 verstanden werden, zumindest als Wende zur anthropozentrischen Selbsterbauung, wie sie noch drastischer bei dem amerikanischen Dichter Walt Whitman zu lesen ist, wenn er sich selber besingt:

I celebrate myself, and sing myself, ...
Why should I pray? Why should I venerate and be ceremonious?¹⁵

Wie tritt hingegen der Mensch zutage, der aufblickend, ja emporgehoben sagt: „Wenn *ich* sehe ...“ und der daraufhin fragt: „Was ist *der Mensch*?“, und zwar so, dass er staunend für unabsehbar viele Menschen aufgeschlossen wird – ob sie es nun wissen oder nicht, ob sie mit ihm Gott loben oder nicht! Gott kümmert sich um sie alle, ist um sie bekümmert, nicht in ein und derselben Form um jeden Menschen, und auch wenn es noch nicht in Erscheinung getreten sein sollte! Dies beleuchten einige weitere biblisch-theologische *Variationen* jener Frage.¹⁶

In Ps 144,3 bittet der König um Gottes Hilfe. Zuvor fragt er fast wörtlich wie der Beter von Ps 8, blickt aber dann (V. 4) auf menschliche Vergänglichkeit und verschärft dadurch die Frage:

O Herr, was sind Menschenwesen, dass du sie beachtest,
und Sterbliche, dass du ihrer gedenkst?
Sie sind wie ein Hauch,
Ihre Tage wie ein vorübereilender Schatten.

Des Menschen Vergänglichkeit wird in Gottes Gedenken aufgehoben: nicht beseitigt, aber auch nicht bestehen gelassen – von Gott verlassen, wäre der Mensch verloren. Gott greift mit seinem Gedenken ein:

Gott übergeht nicht den Aufschrei des Angefochtenen
Der, welcher Blutvergießen verabscheut, gedenkt seiner. (Ps 9,3)

Jeremia, der Streiter für Gottes Gerechtigkeit, ruft in seiner Not Gott um Hilfe an:

Gedenke meiner und suche mich heim! (Jer 15,15)

Ist der Beter der Tragweite seiner Bitte bewusst? Was erwartet er als Gottes Heimsuchung? Sie kann ihn retten oder richten. Hiob möchte sich Gottes Gedenken lieber nicht völlig ausgesetzt wissen:

Was ist das Menschenwesen, dass du es so sehr achtest,
dass du deine Aufmerksamkeit auf es richtest,
es jeden Morgen aufsuchst
es jede Minute prüfst. (Hiob 7,17f.)

Wie gern möchte sich dieser Mensch eine Pause in Gottes Gedenken gönnen, möchte wenigstens einmal ausspucken, während Gott ausnahmsweise nicht zusieht! Nicht einmal das gelingt ihm. Der Lobpreis von Ps 8 wandelt sich hier in den Aufschrei eines Menschen, der von Gott loskommen will. Doch Gott lässt vom Menschen nicht. In der Klage verbirgt sich das Gotteslob unter seinem Gegensatz, *sub contrario*, und umgekehrt zittert im Gotteslob die Klage mit. Auch Gottes Gericht kann eine Doxologie hervorrufen.

3. Welch ein Mensch?

Was der Mensch ist und wie es um ihn steht, wenn Gott ihn achtet und seiner gedenkt: diese Frage spitzt sich in Hebr 2,6-8 zu. Hier wird die Geschichte Jesu Christi in Ps 8,5f. vorgezeichnet gesehen. Zitiert werden die Psalmverse nach der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der jüdischen heiligen Schriften. Als die „himmlischen Wesen“ werden die Engel verstanden, während der hebräische Text offenlässt, ob nur der himmlische Hofstaat oder nicht auch zusammen mit ihm Gott gemeint ist. „Des Menschen Kind“ wird als „Menschensohn“ gelesen, aufgefasst als Gestalt vom Himmel her, die Gottes Herrschaft bringt. Bevor sie nicht voll und ganz verwirklicht ist, steht die Herrschaft über alles, was Menschen unterstellt ist (Ps 8,7), noch aus (Hebr 2,8). Vom Kommen des Menschensohns hatte Jesus gesprochen, und als „Menschensohn“ wurde er dann selber bezeichnet. Seine Distanz zu den himmlischen Wesen wird in V. 7 nicht als eine räumliche ausgelegt; zeitlich war sie auf den Weg Jesu auf Erden begrenzt. So zeichnet sich ein neues Bild ab: Jesus Christus war eine Zeitlang niedriger als die Engel, ihn sehen wir jedoch „durch Todesleiden gekrönt mit Preis und Ehre“. Ihm, dem Gott alle und alles unterstellt hat,¹⁷ gilt der Lobpreis aller Menschen, mit denen er die Herrschaft Gottes teilen wird. Vom Weltenherrscher her fällt versöhnendes Licht auf die Menschheit, weil Jesus aller Menschen Tod gekostet hat, der ohne seine Auferstehung über sie gesiegt hätte. Während es zunächst so scheint, als werde Ps 8 hier auf einen einzigen Menschen, den Menschensohn, eingeengt, öffnet der Blick auf sein Kreuz den Zugang zur Anrufung Gottes für „alle“, weil Jesus Christus für sie den Tod erlitten hat (V. 9). In Ps 8 wurde diese Anrufung zwar für niemanden ausdrücklich ausgeschlossen, vorausgesetzt war jedoch, dass der Beter in dem Verhältnis zu Gott steht, das Gott durch seine Bundestreue geschaffen hat. Jetzt erhalten alle, für die Jesus Christus gestorben ist, Anteil an sämtlichen Gottesverheißungen, wie sie in Jesus Christus Gestalt gewonnen haben (2. Kor 1,20). Darum können Menschen ohne Ausnahme diesen Psalm nachsprechen und mitsprechen.

Jetzt wird Ps 8 im Blick auf das Geschehen auf Golgatha neu vernommen, vor allem die Frage „Was ist der Mensch?“. Ihre Doppelung „Was ist der Mensch (enosch) und das Kind des Menschen (adam)“ kann ja auf zweifache Weise aufgefasst werden: entweder als eine möglichst vollständige Umschreibung, die durch zwei Wörter gleichen Sinnes verstärkt wird, oder als Differenzierung zwi-

schen zwei Aspekten des Menschseins. Rabbinische Auslegung hatte letzteres bevorzugt und die dem Himmel zugewandte Seite des Menschen von seiner Wendung zu den Tieren, die er nutzt und verzehrt, und zur Erde unterschieden – freilich ohne irgendeinen dualistischen Beiklang, denn die Einheit des Menschen ist ja durch Gottes Handeln zweifach verbürgt. Dieser anthropologischen Aufgliederung folgten altkirchliche Bibelausleger wie Euseb von Caesarea, der „enosch“ in einer etwas abenteuerlichen Etymologie mit Vergesslichkeit und Vergessenheit in Verbindung bringt. Der Mensch ist nicht nur hinfällig, er lässt sich auch auf das Vergängliche ein und würde hoffnungslos vergehen, wenn nicht Gott gerade diesem Vergehen Einhalt geböte. Und die menschliche Seele, die zu Gott hin ausgestreckt sein darf, läuft Gefahr, sich selber in Trauer und Mutlosigkeit zu verlieren. In der Anfechtung, in der sich ein Mensch von Gott verlassen fühlt, steht sein Menschsein auf dem Spiel.

Die christologische Wahrnehmung von Ps 8 beschränkt sich also nicht auf die Menschwerdung Jesu Christi, auf seine Passion als Gipfel der Erniedrigung und auf seine Erhöhung zum Erlöser aller Menschen. Christus ist auch nicht der „ideale Sprecher“ des Psalms, dem dieses Gebet in den Mund gelegt werden müsste – so sehr es eines seiner Gebete gewesen sein mag. Vielmehr gewinnt die Frage „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ eine neue Schärfe und Dringlichkeit, wenn sie im Blick auf Jesus Christus gestellt wird: angesichts des mit Dornen gekrönten, über den Pilatus ausrief: „*Ecce homo* – Sehet, Welch ein Mensch!“ (Joh 19,5). Wie vielsagend und weitreichend das ist, war dem machtgewaltigen Römer nicht im entferntesten bewusst.¹⁸

Jesus Christus ist *der* Mensch, dessen Gott gedacht und um den er sich gekümmert hat – so, wie dieser Mensch es für alle Menschen austrägt. Von anderen entwürdigt und augenscheinlich von Gott verlassen, ist er für alle gestorben. *Jesu Kreuzeschrei*, von vielen als Gebet von Ps 22,2 vernommen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34): dieser Ruf, scheinbar ins Leere hinein, *wird zum Brennpunkt der Frage, was der Mensch ist und wie es um ihn steht*.

Der Gekreuzigte ist nicht von Gott vergessen, auch wenn er gottverlassen zu sterben scheint, wenn er so stirbt, dass er – wenn es nach seinen Peinigern ginge – wie ein Ausgestoßener verscharrt wird, ohne irgendein Gedenkzeichen, das an ihn erinnern könnte. Doch auch denen, die sich Jesus nahe wussten, die ihn achteten, seiner gedachten, die ihn liebevoll zu Grabe trugen, sogar ihnen wird

er entzogen. Dieser Mensch ist nicht mehr an dem Urteil erkennbar, das andere über ihn fällen, so, wie viele von Menschenverächtern zur bloßen Nummer erniedrigt werden, nachdem sie ihnen auch noch den eigenen Name entrissen haben. Gott gibt dem Gekreuzigten den Namen, der über alle Namen ist (Phil 2, 9). Jesus Christus spricht nunmehr in ihrer aller Namen, er spricht für sie und tritt für sie ein, denn er ist so an ihre Stelle getreten, dass er sich ihrer Verlassenheit annimmt, sei diese Verlassenheit nun von anderen oder von ihnen selbst bewirkt.

In dieser Spur meditiert Martin Luther Ps 8,5 in seiner zweiten Psalmenvorlesung, unter Berufung auf Euseb:

Es ist ein großes Wunder, dass der Mensch, der in seinen eigenen und aller Augen verlassen und verzweifelt ist und Gott vergessen hat und auch nichts weniger fühlt, als dass Gott seiner gedenke, dennoch im Gedächtnis Gottes sei. Soll und kann ein Menschenherz das fassen und glauben, dass der Gott, den er nur als zornig, schrecklich und unerträglich empfindet, dennoch freundlich, liebvoll und angenehm ist? Wer müsste sich da nicht wundern? Wer nicht fragen: ja, was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Solche Werke Gottes sind unbegreiflich, und man erkennt nicht seine Spur [Ps 77,20 Vulgata], außer durch den Glauben.¹⁹

Wie vielgestaltig, wie unglaublich schöpferisch ist Gottes Gedenken! Der Gekreuzigte wird auferweckt, ins Leben gerufen, in das Leben mit Gott und an seiner Seite. Er ist nicht in einem übermenschlichen Gedächtnis wie in einer riesigen Registratur eingeschlossen. *Wessen Gott gedenkt, der lebt in Gott.*

Im Blick auf Jesus Christus findet die Frage „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ vielfältig Widerhall. Dafür seien wenigstens zwei, drei besonders sprechende Beispiele genannt.

Johann Sebastian Bachs Weihnachts-Kantate „Unser Mund sei voll Lachens“ (1725; BWV 110.4):

Ach Herr, was ist ein Menschenkind,
dass du sein Heil so schmerzlich suchest?
Ein Wurm, den du verfluchest,
wenn Höll und Satan um ihn sind;
Doch auch dein Sohn, den Seel und Geist
aus Liebe seinen Erben heißt.

Hier wird nicht gesagt, was *am Menschen* geliebt werden kann (allein daran war Nietzsche interessiert) – der Mensch selber wird geliebt, Gottes Liebe umfängt sein ganzes Dasein. Ebensowenig kann verachtet werden, was am Menschen hassenswert wäre. Wenn Gott sich um ihn kümmert und ihn heimsucht, wird er zum Erbberechtigten der Verheißungen Gottes.

J. S. Bach schließt den ersten Vers von Ps 8 mit der Leidensgeschichte Jesu und der Predigt des

Wortes vom Kreuz (1. Kor 1,18) im Eingangschor der Johannespassion (in der zweiten Fassung, 1725) zusammen:

Herr, unser Herrscher, dessen Ruhm
in allen Landen herrlich ist,
Zeig uns durch deine Passion, dass du, der wahre
Gottessohn,
zu aller Zeit, auch in der größten Niedrigkeit
verherrlicht worden ist (BWV 245.1)

– eine Komposition der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, „wahrer Gott und wahrer Mensch“, dem jene Ehre gebührt, die in Ps. 8,2 laut wird, weil Gott seiner gedacht hat, indem er ihn an seine Seite rief.

Der wahre Mensch steht nicht zwischen Engel und Tier, und er ist weder Übergang noch Untergang. In ihm finden Menschen ihre Mitte, ihr „milieu“, wie Pascal sagt, hier finden sie sich in Anfechtung und Hoffnung:

Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns kennen wir nur durch Jesus Christus, Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind.²⁰

Bemerkungen

- 1 Fragment 91 (Nestle).
- 2 Blaise Pascal, Pensées, Fragment 358, in der Übersetzung von E. Wasmuth, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), Heidelberg 61963, 170.
- 3 F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vorrede (4), in: Werke, hg. von Karl Schlechta, Bd. II, Darmstadt 1963, 281.
- 4 F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Drittes Hauptstück: Das religiöse Wesen (62), in: Werke, Bd. II, 623.
- 5 F. Nietzsche, Der Wanderer und sein Schatten (12), in: Werke, Bd. I, 879.
- 6 Wie sehr dies auch für jüdische Theologie gilt, zeigt Abraham J. Heschel, Between God and Man: An Interpretation of Judaism, selected and edited, with an introduction and bibliography by Fritz A. Rothschild, New York (Harper) 1959.
- 7 B. Pascal, Pensées, Fragment 206: „La silence éternel de ces espaces infinis m’effraie.“
- 8 Ludwig Feuerbachs religionskritisches Programm „Menschwerdung des Menschen“.
- 9 B. Pascal, Pensées, Fragment 397.
- 10 Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt am Main/Bonn Leipzig 81966. – Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York 31975.
- 11 So hat Wolfhart Pannenberg versucht, Grundgedanken der Philosophischen Anthropologie aufzunehmen, zuerst in: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1962.
- 12 Wie es dazu kam, erzählt Richard Rorty: When the Emerson Building „was built, at the end of the last century, the Harvard Philosophy Department was asked what the inscription on the facade should be. William James persuaded the department that the inscription should be Protagoras’s motto: ‘Man is the measure of all things.’ Then James and his colleagues went off to spend the summer in Europe, pleased with their decision. But when they came back in September they found that the inscription read ‘What is man that you are mindful of him?’ This was because President Eliot of Harvard was neither a secularist nor a romantic. Eliot did not

- want the philosophers to go public with their Protagoreanism.”
(Emancipating our Culture, in: *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Ko akowski*, ed. by Józef Ni nik and John Sanders, Westport, Connecticut and London (Praeger) 1996, 24-29, hier: 26.
- 13 I. Kant, Logik, A 44.
- 14 Palic Dervis (ein Flüchtling aus Bosnien), Anmerkungen über den Menschen, in: Helene Moussa (Hg.), *Stormy Seas We Brave: Creative Expressions by Uprooted People*, Geneva (WCC Publications) 1998, 130.
- 15 „Song of Myself“ II.1, 398, in: Walt Whitman, *Representative Selections*, ed. Floyd Stovall, rev. ed., American Series, Bd. 3, New York, 1961, 21.
- 16 Die folgende Zusammenstellung verdanke ich Patrick D. Miller (Princeton), der mir freundlicherweise seine noch unveröffentlichte Vorlesung „The Theology of the Psalter“ zur Verfügung stellte.
– Die innerbiblischen Querverweise auf die Frage von Ps 8 sind für Brevard S. Childs ein Paradebeispiel Biblischer Theologie: *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970, 151-163.
- 17 Dieses Motiv aus Ps 8,5 wird auch in 1. Kor 15,27, vielleicht sogar in Mt 28,18 und Eph 1,22, im Blick auf die kosmische Herrschaft Christi aufgenommen.
- 18 Über die Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten unterrichtet Raymond Brown, S.S., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave* (New York: Doubleday, 1994), 827f.
- 19 M. Luther, *Operationes in Psalmos* (1519-1521), WA 5,270,17-23.
– Vgl. dazu Horst Beintker, *Gottverlassenheit und Transitus durch den Glauben. Eine Erschließung der Anfechtung des Menschen Jesus nach Luthers Auslegung der Psalmen 8 und 22: Evangelische Theologie* 45 (1985) 108-123.
- 20 B. Pascal, *Pensées*, Fragment 548; a.a.O. 240.