Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 55 (1999)
Heft: 2-3

Artikel: Das Bild Gottes auf Erden : zu Dietrich Bonhoeffers Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen

Autor: Axt-Piscalar, Christine

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878008

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Bild Gottes auf Erden

Zu Dietrich Bonhoeffers Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört neben der Aussage von dem Sündersein des Menschen zu den Grundaussagen der christlichen Anthropologie. Durch beides ist der Mensch vor aller anderen Kreatur ausgezeichnet. Von ihm und nur von ihm wird gesagt, dass er zum Ebenbild Gottes bestimmt ist; und von ihm und nur von ihm wird gesagt, dass er ein Sünder ist. Dieses beides wird von aller anderen Kreatur so nicht behauptet. Es macht vielmehr die herausgehobene Stellung des Menschen in der geschaffenen Welt aus. Insofern geht mit der christlichen Anthropologie in der Tat ein gewisser und in der zeitgenössischen, insbesondere durch die ökologische Krise geprägten Diskussion vielfach beklagter Anthropozentrismus einher;[1] allerdings, so fügen wir sogleich hinzu, ein durch die Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit und die Feststellung des Sünderseins des Menschen inhaltlich bestimmter Anthropozentrismus.

Wir gehen dieser inhaltlichen Bestimmung im folgenden nach, indem wir Dietrich Bonhoeffers Ausführungen zur Gottebenbildlichkeit interpretieren. Er hat sie vorgelegt nach vorauslaufenden in Berlin als Privatdozent gehaltenen Vorlesungen insbesondere in der 1933 erschienenen Abhandlung «Schöpfung und Fall», die sich dem Untertitel zufolge als eine theologische Auslegung von Genesis 1-3 zu verstehen gibt. Bonhoeffers diesbezügliche Ausführungen sollen indes nicht an den Massstäben heutiger oder auch damaliger exegetischer Erkenntnisse gemessen werden. Es seien vielmehr die systematisch-theologischen Aussagen seiner Position im Blick auf die imago Dei des Menschen herausgearbeitet.[2]

1. Freiheit als vom andern her ermächtigter Vollzug von Beziehung

Die theologische Tradition hat auf die Frage nach dem inhaltlichen Verständnis der vom Menschen ausgesagten imago dei durchaus vielfältige Ant-

[1] Besonders wirkkräftig hat Carl Amery den mit dem Auftrag zum dominium terrae verbundenen Anthropozentrismus des Christentums kritisiert. Vgl. ders., Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, 1972. Zur Replik auf die derartige Kritik von theologischer Seite vgl. G. Altner, Schöpfung am Abgrund, 1974.

[2] Im Folgenden wird zitiert nach: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 3, hg. v. M. Rüter und I. Tödt, München 1989. Die im Text angegebenen Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

worten gegeben.[3] Bonhoeffer erfasst die Grundbestimmung der Gottebenbildlichkeit ohne Umschweife in der Freiheit des Menschen. Diese ist es, die den Menschen vor der anderen Kreatur auszeichnet. Indem Bonhoeffer die Freiheit als die Grundbestimmung der Gottebenbildlichkeit behauptet, nimmt er den zentralen Begriff der Neuzeit in ihrer Verständigung über das Wesen des Menschen auf und führt ihn einer theologischen Konkretisierung und darin einer Umbestimmung zu. Er tritt mit seinen Ausführungen zur Gottebenbildlichkeit als Freiheit in eine implizite Auseinandersetzung insbesondere mit dem Freiheitsverständnis der neuzeitlichen Philosophie ein.

Dabei macht Bonhoeffer in der Bestimmung der gottebenbildlichen Freiheit zum einen deutlich, dass der biblische Freiheitsbegriff keine dem Menschen von Natur aus substanzhaft eignende Qualität meint. Er betont zum andern, dass die Freiheit, weil sie keine dem Menschen von Natur aus zukommende Qualität ist, kein ihm von sich aus zur Verfügung stehendes und als solches zu handhabendes Vermögen ist. Diese beiden Aspekte eines möglichen Verständnisses von Freiheit werden entschieden abgelehnt. Weder hat der Mensch die Freiheit im Sinne einer ontologischen Qualität seiner Natur; noch kann die Freiheit definiert werden als das Vermögen, einen Zustand von selbst beginnen zu können. Diese Definition hat Kant in die neuzeitliche Verständigung über den Freiheitsbegriff eingebracht und sie dadurch bleibend geprägt. Der Mensch hat die Freiheit nicht im Sinne einer ihm eigenen Qualität, noch vollzieht sich die Freiheit als ein Vermögen, ursprünglich von sich aus selbsttätig einen Zustand beginnen zu können. Bei Bonhoeffer heisst es vielmehr dezidiert: «Kein Mensch ist frei ‹an sich›, d. h. gleichsam im luftleeren Raum, so wie er musikalisch, klug oder blind an sich ist. Freiheit ist keine Qualität des Menschen, keine noch so tief irgendwie in ihm aufzudeckende Fähigkeit, Anlage, Wesensart» (58).

Das substanzontologische Freiheitsverständnis wird vielmehr entschieden zurückgewiesen und die Freiheit definiert als Vollzug,[4] und zwar konkreter als Vollzug von Beziehung. Die Freiheit ist «kein Besitz, kein Vorhandenes, Gegenständliches, auch keine Form für Vorhandenes, sondern ... eine Beziehung ... und sonst nichts. Und zwar eine Beziehung zwischen zweien» (58). Nun könnte mit dieser Bestimmung des Freiheitsvollzugs – Freiheit als Vollzug einer Beziehung – zwar die Bezogenheit des Freiheitsvollzugs auf anderes, die Freiheit aber wiederum als ein im Subjekt selbst gründendes und von ihm her auf anderes hin tätiges Vermögen aufgefasst werden. Damit wäre sie in ihrem Wesen jedoch grundlegend missverstanden. Denn der Mensch hat die Freiheit nicht als eine ihm eignende Qualität, und sie ist kein von dem

[3] Dazu vgl. etwa die Darstellung bei W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 232-266 und die dort angegebene Literatur.

[4] Darin nimmt Bonhoeffer durchaus einen Aspekt des neuzeitlichen philosophischen Freiheitsbegriffs auf.

Subjekt ausgehendes Vermögen, einen Zustand spontan beginnen zu können. Deshalb gilt für das Verständnis der Freiheit als Vollzug von Beziehung, dass der so verstandene *eigentliche*[5] Freiheitsvollzug allererst in Vollzug gebracht wird gerade nicht ursprünglich durch das Subjekt selbst, sondern von einem Ausserhalb seiner selbst. Für Bonhoeffers Freiheitsbegriff als dem Vollzug von Freiheit in Beziehung ist es darum konstitutiv, dass der Vollzug von Freiheit in Beziehung durch den anderen allererst eröffnet, ermöglicht, ermächtigt wird. «Freisein heisst, ‹frei-sein-für-den-anderen›» (59).

Freiheit als Frei-sein-für-den-anderen ist jedoch nicht als ein ursprünglich vom Subjekt ausgehender und von ihm her auf den anderen hin gerichteter und darin den anderen immer auch irgendwie verobjektivierender Vollzug von Selbsttätigkeit zu verstehen. Der instrumentellen Fehlleistung des autonomen Freiheitsvollzug im verobjektivierenden Zugriff auf den anderen (und das andere) wird vielmehr ein Frei-sein-für-den-anderen gegenübergestellt, welches Freisein vom anderen allererst ermächtigt wird und welches, weil es von der Ermächtigung durch den anderen herkommt, immer schon an den anderen als den anderen rückgebunden ist, von diesem in die Verantwortung für ihn genommen ist. Es kommt nämlich zu dem eigentlichen Freiheitsvollzug des Menschen dadurch, «weil der andere mich an sich gebunden hat» (59). Die eigentliche Freiheit des einzelnen ist eine durch den anderen allererst in den Vollzug gebrachte, durch den anderen eröffnete Freiheit und ist durch diese ihre Abkunft zugleich in die Verantwortung für den anderen genommen, indem solcherart für den Vollzug eigentlicher Freiheit gilt: «Nur in der Beziehung auf den anderen hin bin ich frei» (59).

Damit erfasst Bonhoeffer die eigentliche Freiheit als ein Vollzugsgeschehen, das überhaupt nur statt hat als Beziehung zum anderen und zwar so, dass es der andere ist, der den eigenen Freiheitsvollzug allererst eröffnet und den einzelnen dadurch und darin zugleich an sich bindet. Das aber heisst: Die Freiheit ist überhaupt nur im Geschehensvollzug dieses vom anderen her ermächtigten Zwischen zwischen zweien. Damit ist ein substanzieller ebenso wie ein individualistischer, auf die Selbstmächtigkeit des je einzelnen bezogener Freiheitsbegriff zurückgewiesen (vgl. 59). Die Freiheit wird vielmehr bestimmt als das «einfach Geschehende, sich Ereignende, durch den andern an mir Geschehende» (59).[6]

[5] Von dem eigentlichen ist der uneigentliche Freiheitsvollzug unter dem Vorzeichen der Sünde des Menschen zu unterscheiden. Bonhoeffer entfaltet die Folgen uneigentlichen Freiheitsvollzugs als Manifestation der Sünde in negativer Entsprechung zu seinen Aussagen über den gottebenbildlichen Freiheitsvollzug. Dies kann im folgenden nicht eingehend erörtert werden. Vgl. zu Bonhoeffer, aaO., bes. 103ff. und dazu: G. Class, der verzweifelte Zugriff auf das Leben. D. Bonhoeffers Sündenverständnis in Schöpfung und Fall, Neukirchen 1994.

2. Die dem Menschen notwendige Begrenzung durch die Andersheit des anderen

In dem durch den anderen eröffneten Geschehensvollzug von Freiheit, wodurch die Freiheit des einzelnen vom anderen her in die Verantwortung genommen wird für den anderen, geht es immer auch und grundlegend um die anerkennende Wahrung der Andersheit des anderen. In der anerkennenden Wahrung der Andersheit des anderen besteht die Rückbindung der eigenen Freiheit. Darum kommt die Freiheit als das Geschehen des vom andern her ermächtigten Zwischen zwischen zweien im Verhältnis zum personhaften Gegenüber zum Vollzug. Dieses Freiheitsgeschehen findet, weil es um die Wahrung der Andersheit des anderen geht, im Verhältnis zwischen Mann und Frau seinen gesteigerten Ausdruck. Denn hier tritt im personhaften Gegenüber die Andersheit des anderen gerade in und durch die geschlechtliche Unterschiedenheit dem einzelnen gegenüber: «Er schuf sie als Mann und Frau.»[7]

Indem der andere dem einzelnen als der andere im personhaften Gegenüber begegnet, kommt es – wie zum Vollzug von eigener Freiheit in der Rückbindung an den anderen – zugleich zum eigenen Selbststand des einzelnen. Denn das Anderssein des anderen bedeutet für den einzelnen, so Bonhoeffer, die für den einzelnen zu seinem Selbststand notwendige «Grenze»,[8] indem zum Geschöpfsein des Menschen notwendig seine Begrenztheit gehört. Diese durch den anderen gesetzte Grenze wird überschritten nicht in der selbstbezüglichen Verwertung des anderen im, durch und für den eigenen Selbstvollzug. Sie ist vielmehr eine Grenze, die überschritten wird nur im Vollzug der Anerkennung des anderen als des anderen, d.h. in der Liebe. «Die Erkenntnis des anderen als des Geschöpfes Gottes, als des anderen schlechthin, als des

[6] Die Parallelen in der sogenannten personalistischen Theologie und Philosophie, insbesondere bei Friedrich Gogarten und Martin Buber sind evident ebenso wie die Aufnahme und Weiterführung des Gedankens des vom anderen her ermächtigten Selbstvollzugs des einzelnen bei Emanuel Levinas. Vgl. M. Buber, Ich und Du, 1923; daneben den frühen Aufsatz von F. Gogarten, Das Problem einer theologischen Anthropologie, in: Zwischen den Zeiten 7, 1929, 493-511, und ders., Politische Ethik, 1932; sowie E. Levinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippo Nemo (1982, deutsch 1986).

[7] Indem ich den Gedanken der anerkennenden Wahrung der Andersheit des anderen als Grundmoment der «Rückbindung» gottebenbildlichen Freiheitsvollzugs betone und entsprechend auf das Verhältnis der Geschlechter appliziere, gehe ich über Bonhoeffers Aussagen, aber auch über diejenigen K. Barths zur Sache hinaus (vgl. dazu KD III/1, 218ff.) Faktisch bildet dieser Gedanke aber eine Implikation der trinitarischen Gotteslehre, die Gott im Verhältnis zum Geschöpf als dem anderen in seiner Andersheit erfasst, was durchaus auf der Linie Bonhoeffers und Barths liegt.

[8] Vgl. a.a.O. 88ff. und zum Gedanken der Notwendigkeit der von Gott her für Adam abgesteckten Grenze, manifestiert im Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, vgl. bes. a.a.O. 75ff.

neben mir stehenden, mich begrenzenden und … die Liebe zu dem anderen und das von ihm geliebt werden, … das ist dem Adam die leibliche Vergegenwärtigung der Grenze …» (92).

Diese Aussage ist insofern von grundlegender Bedeutung, als Adam – und wie Adam alle Menschen – die Grenze als eigene Begrenzung braucht, um nämlich überhaupt Adam – als dieser und als Geschöpf – sein zu können. Dazu braucht er die Grenze, die ihm durch das geschöpflich personale Gegenüber zukommt. Der Vollzug von Beziehung zum anderen ist Vollzug von Freiheit und Gewinn eigenen Selbststandes, insofern zu diesem notwendig die Begrenzung durch den anderen gehört.

Im Vollzug der Beziehung auf den anderen sind Adam und Eva sich wechselseitig die Grenze und gerade so der *endliche* Grund eigenen Selbstandes.[9] «Der Mensch ist nicht allein, er ist in Zweiheit und in diesem *Angewiesensein auf den anderen besteht seine Geschöpflichkeit*» (60). Indem dieses so ist, dass der Mensch als Geschöpf eine Grenze braucht, um so eigenen Selbststand zu gewinnen, und diese Grenze vom anderen her gewinnt, vollzieht sich die Geschöpflichkeit des Menschen in wechselseitiger Begrenzung, ja sie ist der Vollzug wechselseitiger Begrenzung zum Gewinn eigenen Selbststandes. Solcherart ist auch die Geschöpflichkeit des Menschen «ebensowenig wie seine Freiheit eine Qualität, ein Vorfindliches, ein Seiendes, (sie) ist schlechterdings nicht anders zu bestimmen als in dem Gegenüber-Miteinander-Aufeinander-angewiesen-sein der Menschen» (60).

3. Die freie Selbstbindung Gottes als Grund endlicher Freiheit

In dem Vollzug solcher Freiheit und Geschöpflichkeit besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen. So ist und lebt aber Adam, der Mensch, und wir wie er nicht. Er lebt nicht in der Bezogenheit vom anderen her und lebt nicht in der Wahrung der ihm gesteckten Grenze. Er will vielmehr in sich selbst durchsetzender Weise alles in allem sein. Ja, Adams menschlich allzu menschliche Vorstellung geht davon aus, dass Wie-Gott-zu-sein bedeutet, in sich selbst durchsetzender Weise alles in allem zu sein. Weil Adam so ist und lebt, muss Adam, der Mensch, in den Vollzug der Gottebenbildlichkeit in seinem Leben im Verhältnis zum anderen allererst eingesetzt werden.

Der gottebenbildliche Vollzug von Freiheit und Geschöpflichkeit ist in dem wechselseitigen Verhältnis personalen Gegenübers nicht als solcher schon da und kann durch den Menschen, wie er leibt und lebt, als solcher

[9] Darin entspricht die wechselseitige Begrenzung durch das personale Gegenüber dem Vollzug der Begrenzung als Vollzug von Gnade durch Gott, bei dem es darum geht, dass Adam in Entsprechung zu seinem Geschöpfsein lebt und nicht in selbst-widersprüchlicher Weise aus sich selbst heraus und grenzenlos lebt (vgl. a.a.O. 107). Vgl. auch die Textangaben unter Anm. 8.

nicht wirklich werden. Es kann der Mensch in den gottebenbildlichen Lebensvollzug vielmehr nur eintreten, weil und indem er von Gott selber her in diesen Vollzug eingesetzt wird. Indem der Mensch von Gott her in diesen Vollzug eingesetzt wird und nur daraufhin kann gottebenbildliche Freiheit und Geschöpflichkeit im zwischenmenschlichen Verhältnis gelingen.

Es ist dieses theonome Begründungsgefälle, das Bonhoeffer zur Bestimmung des letzten Grundes gottebenbildlichen Freiheits- und Geschöpflichkeitsvollzugs anführt. Dies erweist sich zunächst daran, dass er die gottebenbildliche Verwirklichung endlicher Freiheit und Geschöpflichkeit im zwischenmenschlichen Verhältnis als eine analogia relationis zur Freiheit Gottes bestimmt. Als eine analogia relationis ist sie eben nichts, was der Mensch substanziell qua seiner menschlichen Natur hat und was ihm mithin zur Verfügung stünde. Sie ist nicht analogia entis und darum «nicht eine dem Menschen eigene Fähigkeit, Möglichkeit, eine Struktur seines Seins, sondern sie ist geschenkte, gesetzte Beziehung, justitia passiva» (61). Indem der Mensch als Geschöpf von Gott her eingesetzt wird in den Entsprechungsvollzug von Freiheit kommt es zum Vollzug der Gottebenbildlichkeit im Leben des Geschöpfs. Darum heisst es: «Beziehung von Geschöpf zu Geschöpf ist gottgesetzte Beziehung, weil sie in Freiheit besteht und Freiheit von Gott gesetzt ist» (61).

Die theonome Begründung endlicher Freiheit für deren gottebenbildlichen Vollzug als analogia relationis zur Freiheit Gottes erhellt sodann, wenn die inhaltliche Entsprechung geschöpflicher Freiheit zur Freiheit Gottes näher erfasst wird. Denn die endliche Freiheit soll der göttlichen Freiheit entsprechen können und wird darum von Gott in ihren Vollzug eingesetzt. Die endliche Freiheit soll der göttlichen Freiheit entsprechen können und tut dies, indem sie sich inhaltlich analog zu dem göttlichen Freiheitsvollzug vollzieht. Für die Freiheit Gottes aber gilt, dass er seine Aseität rückbindet an die konkrete Selbstbindung seiner Freiheit in Jesus Christus, welche in diesem eine Selbstbindung der göttlichen Freiheit in freier Zuwendung an sein Geschöpf ist. Denn die Freiheit Gottes, zu deren Entsprechung das Geschöpf im Geschehen der Gottebenbildlichkeit gerufen ist, ist die Freiheit desjenigen Gottes, der der «allein an-und-für-sich seiende in seiner Aseität (ist), doch zugleich als der für sein Geschöpf Seiende, seine Freiheit an den Menschen bindende, sich gebende, nicht allein seiende gedacht werden muss, sofern er der Gott ist, der in Christus sein ‹für den Menschen Sein› bezeugt» (60).

Der Mensch ist zur Gottebenbildlichkeit in der Entsprechung zu der göttlichen Freiheit als Freiheit in der Selbstbindung an den anderen gerufen, wie sie in Jesus Christus manifest ist. Damit ist nun auch über den Erkenntnis- und Begründungszusammenhang der Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen entschieden. Es ist Jesus Christus in Person. Denn die Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen werden nicht im Zuge einer «Spekulation über den Anfang» (59) des Menschengeschlechts erho-

ben. Vielmehr bringt Bonhoeffer dafür den christologischen Erkenntnis- und Begründungszusammenhang zum Zuge. Dass und wie Gott frei ist und mithin wie wir in gottebenbildlicher Entsprechung frei sein können und sollen, das wissen wir im Glauben. «Nur in der Mitte, als die von Christus her Lebenden wissen wir um den Anfang» (58).

Die freie Selbstbindung Gottes in Jesus Christus als Zuwendung zu seinen Geschöpfen ist Grund und Urbild desjenigen Vollzugs von Gottebenbildlichkeit, zu dem der Mensch von Gott in Jesus Christus her ermächtigt und zu abbildlichem Vollzug gerufen ist. Damit wird die Lehre von der Gottebenbildlichkeit als Modus des Evangeliums erfasst. Denn «das ist die Botschaft des Evangeliums selbst, dass Gottes Freiheit sich an uns gebunden hat, dass seine freie Gnade allein an uns wirklich wird, dass Gott nicht für sich frei sein will, sondern für den Menschen. Weil Gott in Christus frei ist für den Menschen, weil er seine Freiheit nicht für sich behält, darum gibt es für uns ein Denken der Freiheit nur als des ‹Freiseins für …›» (59).

Zu diesem Entsprechungsvollzug ermächtigt und bestimmt zu sein macht die gottebenbildliche Würde des Menschen aus. Sie ist eine Würde, die nicht nur im Gegenüber zu aller anderen Kreatur zum Tragen kommt. Sie ist darüberhinaus und vor allem eine Würde, die aus dem Gottesverhältnis des Menschen entspringt und sich im Verhältnis des Menschen zu Gott (und daraufhin zum Mitmenschen) vollzieht. Denn der Mensch ist vom Schöpfer dadurch eigentümlich geadelt, dass der Schöpfer mit der Erschaffung eines relativ selbständigen Seins ausser ihm sich selbst begrenzt[10], indem er dem Menschen die Freiheit gewährt; und dass er sich in Jesus Christus im Vollzuge freier Selbstbindung dem Menschen barmherzig zuwendet. Die Würde des Menschen entspringt aus seinem Eingesetztsein in sein Sein als freies Geschöpf und vollzieht sich in der freien Entsprechung zu dieser ihm von Gott gewährten Freiheit, um welche der Gott, der in Jesus Christus seine Freiheit als «Frei-sein-für-den-Menschen» bestimmt hat, geduldig und von grosser Gnade wirbt. Denn «erst dort (wird) das Lob des Schöpfers vollendet, wo das Geschöpf sein eigenes Sein aus Gott empfängt und in eigenem Sein Gottes Sein preist» (37).[11]

Christine Axt-Piscalar, Basel

[10] Vgl. dazu die Passage a.a.O. 37: «In der Gestaltschaffung entsagt der Schöpfer sich selbst, indem er seinem Werk Gestalt, eigenes Sein vor ihm gibt, aber er verherrlicht sich selbst, indem ihm dies Sein dient. Er steigert die Gewalt des Geschaffenen damit ins Unerhörte, denn er gibt ihm das eigene Sein als Gestalt.»

[11] Heinrich Ott zugeeignet mit persönlichem Dank für seine akademische und menschliche Offenheit, mit der er mir in Basel begegnet ist.