

# Gottebenbildlichkeit – Anmerkungen zu einem schwierigen Begriff

Von Hans Christian Schmidbaur, Lugano

## 1. Einführung

Das Interesse an anthropologischen Fragen hat im Zusammenhang mit der öffentlichen Debatte über die Anwendung gentechnischer und biomedizinischer Verfahren am Menschen zugenommen. Am 7. März 2001 haben die Deutschen Bischöfe in einem gemeinsamen Wort zu Fragen nach der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik, der Gentherapie, dem sogenannten »therapeutischen Klonen« und der Forschung an und mit menschlichen Embryonen Stellung genommen.<sup>1</sup>

Das Papier beginnt ganz selbstverständlich mit der alles bestimmenden Grundaussage jüdisch-christlicher Anthropologie, nämlich der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Es heißt dort: *»Nach jüdisch-christlichem Glauben hat Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen. Das Leben des Menschen ist somit mehr als eine beliebige biologische Tatsache. Und das Leben ist auch mehr als eine Sache, mit der man willkürlich verfahren kann. Weil Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, ist sein Leben heilig. Das Leben ist der Verfügbarkeit des Menschen entzogen; da alle Menschen unter Gottes Schutz stehen, darf sich keiner am Leben anderer vergreifen.«*<sup>2</sup>

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit als Grundbestimmung des Menschen und als normbegründendes Prinzip einer christlichen, interpersonalen Ethik ist jedoch heute keineswegs mehr selbstverständlich, ja er ist sogar in das Kreuzfeuer der Kritik geraten. Vertreter der kritischen Theorie wie Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel erheben den Vorwurf der metaphysischen Spekulation: Die Frage nach der ontologischen Verfaßtheit des Menschen sei Spekulation und gehöre in den Raum religiöser Weltanschauungen. Norbert Hoerster und Dieter Birnbacher erklären sogar den Würdestatus der menschlichen Person, und erst recht dessen religiöse Begründung, zur semantischen Leerformel: Er würde inflationär verwendet und besäße keine wirkliche Aussagekraft.<sup>3</sup>

Empirisch arbeitende Anthropologen und Naturwissenschaftler sprechen einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie den Charakter einer Wissenschaft ab. Was

---

<sup>1</sup> Die Deutschen Bischöfe, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin v. 07. 03. 2001, hrsg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Nr. 69.

<sup>2</sup> Ebd. S. 5.

<sup>3</sup> Vgl. D. Birnbacher, Gefährdet die modere Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?, in: A. Leist (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt 1990, S. 266–281, bes. S. 266. N. Hoerster, Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde, in: Juristische Schulung 2, 1982, S. 93–96.

sie an Aussagen über den Menschen träge, sei willkürlich, denn sie könnten durch keinen empirischen Befund belegt werden.

Der gravierendste Vorwurf ist der des Speziesismus: Eine Anthropologie, die unter dem Einfluß der christlichen Lehre von der Gottebenbildlichkeit dem Menschen eine einzigartige Sonderstellung gegenüber den Tieren zuspricht und ihm allein den Status einer unantastbaren Würde zuerkennt, ist verfehlt; eine pseudo-numinos legitimierte Überhöhung, resultierend letztlich aus einer egoistischen Bevorzugung der eigenen Art. So Peter Singer<sup>4</sup>. Carl Amery folgert: Die Schattenseiten solcher Gottebenbildlichkeits-Anthropologie seien unvermeidlicherweise eine Entwertung aller anderen Lebewesen, ihre Degradierung zu bloßen Sachen, die dann der Verfügungsmacht des Menschen schrankenlos zur Verfügung stehen.

Auch aus dem Volksmund hört man oft die zweifelnde Anfrage, ob mit der Gottebenbildlichkeit nicht doch etwas zu hoch gedacht würde über das fehlbare und in vielerlei Hinsicht schädliche Wesen Mensch, und zu niedrig über die Tiere. Sich auf die Ebene Gottes stellen sei doch reiner Hochmut. Solche Aussagen kommen auch von dezidiert gläubigen Menschen.

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit gehört zwar zu den Traditionsbegriffen der christlichen Theologie seit der Väterzeit; seine Vermittelbarkeit wird aber zunehmend schwieriger. In dem Maße, wie die religiöse Bindung der Menschen nachläßt, wird er auch fehlgedeutet und abgelehnt. Betrachtet man die Theologiegeschichte, dann wird deutlich, daß es gar nicht so einfach ist zu sagen, worin die Gottebenbildlichkeit besteht und was aus ihr folgt. Wie schwer hat sich die Kirche beispielsweise getan anzuerkennen, daß zum Status des Menschen als Ebenbild Gottes so etwas wie unveräußerliche Menschenrechte, u. a. vor allem Glaubens- und Gewissensfreiheit gehören! Das ist offiziell erst in den Enzykliken *Mater et Magistra* von 1961 und *Pacem in terris* von 1963 erfolgt und von daher in die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* von 1965 eingegangen (vgl. GS 12–27).

Gottebenbildlichkeit ist also ein schwieriger Begriff; er ist wie kaum ein anderer der Deutung bedürftig. Wenn die Kirche und die Theologie einen Beitrag leisten wollen zur gegenwärtigen Diskussion um den Menschen, müssen sie den Fundamentalbegriff der theologischen Anthropologie neu erklären und sich seines Gehaltes neu vergewissern.

## 2. Der Grundansatz einer theologischen Anthropologie

Den Menschen in der Beziehung zu Gott zu sehen und sich dabei von der Offenbarung als dem Wort Gottes leiten zu lassen ist die Aufgabe einer Theologie des Menschen. »Den Menschen können wir von einer zweifachen Seite her betrachten: 1. von seiner Natur und 2. von seiner Bestimmung her. [...] Wir stellen zunächst fest, daß wir nur beim Menschen diese Unterscheidung machen können. Jedes Seiende hat eine Natur; eine Funktion, die es im Gefüge der Welt zu erfüllen

<sup>4</sup> Vgl. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge <sup>2</sup>1993, S. 60.

hat.«<sup>5</sup> Bei den Tieren lassen sich diese Natur, ihre Funktion und ihre Bestimmung gänzlich weltimmanent beschreiben; Natur und Bestimmung fallen hier in eins. Nichts von dem, was sie sind und wonach sie streben, greift über die Welt und deren empirisch faßbare Gegebenheiten hinaus. Dies gilt nicht ebenso für den Menschen. Es genügt nicht, daß er einen Platz in dieser Welt einnimmt und seinen biologischen Bedürfnissen entspricht. Dann hätten wir keinen vollendeten Menschen vor uns, »sondern ein Wesen, das von seiner wahren Bestimmung abgefallen ist. Das bloße Faktum, daß der Mensch in der Welt ist, löst bei ihm nicht das Handeln aus, das ihn total verwirklicht.«<sup>6</sup> Gewiß: Die Natur ist der Raum, in der wir Menschen unsere Bestimmung erfüllen müssen, aber die Bestimmung selber greift über die Natur als das bloß Vorfindliche und empirisch Gegebene hinaus. Hier zeigt sich schon die dynamische Struktur menschlichen Seins. Sie ist kein haltloses Postulat, sondern unleugbar Gegenstand unserer Selbsterfahrung.

So muß der Blickwinkel, unter dem es erst sinnvoll ist, nach dem Wesen des Menschen zu fragen, anders und weiter gefaßt werden als bei allen anderen Lebewesen. Gewiß gibt es hinsichtlich der Bedingungen und Ausstattungen unserer leiblichen Natur vieles zu erforschen; aber von all dem gilt doch, daß wir sie mit den höheren Tieren gemein haben – rein physisch unterscheiden wir uns nur graduell, aber nicht wesentlich von ihnen. Was also eine aufs Empirische und Objektive gerichtete Phänomenologie am Menschen konstatieren kann, trifft ihn nicht in seinem Wesen. »Diejenigen Eigenschaften aber, durch die der Mensch wesentlich zu charakterisieren wäre«, sind, wie Helmut Thielicke sagt, »gerade *nicht* objektiv verfügbar«.<sup>7</sup> Zu diesen Eigenschaften gehören etwa Freiheit und Verantwortung, die Fähigkeit der Selbstbezüglichkeit, die Fähigkeit zu Liebe und Hingabe, und ein potentiell auf Unendlichkeit ausgelegtes geistiges und voluntatives Streben, durch das wir Menschen stets über die Welt hinausgreifen und uns neu auf sie beziehen. Dies offenbart nicht nur die Notwendigkeit und die Berechtigung einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie, sondern vor allem das objektive Ungenügen einer rein auf das Empirische und Biologische reduzierten Anthropologie. Wer von vorneherein metaphysische Implikationen ausschließt, kann dem Spezifikum des Menschlichen nicht auf die Spur kommen.

### *3. Die Aussagen der Offenbarung zur Gottebenbildlichkeit des Menschen im Hinblick auf ihren systematischen Gehalt*

Die Hl. Schrift enthält keine zusammenhängende, systematisch strukturierte Anthropologie. Gott hat sich, so könnte man sagen, nicht darum bemüht, uns ausdrücklich zu sagen, wie wir auf der Ebene der Natur geschaffen sind. Wenn die Schrift

<sup>5</sup> P. B. Hansoul, in: Die katholische Glaubenswelt, Bd. I, S. 613, Basel – Freiburg – Wien 1959.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

<sup>7</sup> H. Thielicke, Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München – Zürich 1981, S. 27.

vom Menschen spricht, spricht sie von seiner Bestimmung: Sie sagt uns in erster Linie, was Gott von uns erwartet.

### Der Bericht der Genesis

»Und Elohim sprach: Laßt uns den Menschen machen, nach unserem Bilde, uns ähnlich. Herrschen soll er über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, über das Vieh, über alle wilden Tiere des Feldes und über alle Wesen, die auf der Erde wimmeln. Und Elohim schuf den Menschen nach seinem Bilde, als Bild Elohims schuf er ihn.«<sup>8</sup> (Gen 1,26f)

Diese beiden Verse aus Genesis 1 bilden zweifellos den Höhepunkt der alttestamentlichen Aussagen über den Menschen.<sup>9</sup> (Der Begriff wird im AT noch mehrfach genannt: Im Geschlechterkatalog Gen 5, 1–3, im 8. Psalm [*»Du läßt ihn nur wenig des Elohimseins ermangeln«*], in Sir 17, 1–10, das eine schöne Deutung des Begriffes entwickelt, und im deuterokanonischen Buch der Weisheit [2,23: *»Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht«*].)

Wir können an dieser Stelle keine ausführliche Exegese der entsprechenden Aussagen der Genesis bieten. Gottebenbildlichkeit ist jedoch ein biblischer Begriff. Deshalb ist eine kurze Erhebung des exegetischen Befundes für den Systematiker unverzichtbar: Eine genaue Übersetzung der hebräischen Formulierung (1,26 f)<sup>10</sup> ist von entscheidender Bedeutung. Die deutsche Wort-für-Wort-Übersetzung des Rabbiners Naftali Herz Tur-Sinai macht dies deutlich: »Laßt uns Menschen (Adam) machen in unserem Bilde, gemäß unserer Ähnlichkeit«, und weiter: »Elohim schuf den Menschen in seinem Bilde (*b-salem-nu = in unserem Bild*), als Bild Gottes schuf er ihn«.<sup>11</sup> Exegeten wie Johannes Hehn, Boyo Ockinga und Walter Groß haben in ausführlichen Untersuchungen die Wurzeln des Gottbildlichkeitsgedankens in babylonisch-assyrischen Texten sowie in der Gottbildlichkeitstheorie des Pharao im alten Ägypten verortet. Der priesterschriftliche Autor scheint die Praxis der altorientalischen Herrscher vor Augen gehabt zu haben, überall Statuen (*salmu / tselem*) von sich aufstellen zu lassen als Zeichen ihrer Präsenz, und hat diese Vorstellung »demokratisierend« (J. Scharbert) auf den Menschen an sich im Verhältnis zu Gott übertragen: So wie der Herrscher ein Bild von sich aufstellen läßt als Wahrzeichen seiner Präsenz, »so ist der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit auf die Erde gestellt als Hoheitszeichen Gottes«, schreibt Gerhard von Rad.<sup>12</sup>

Zweifellos ist das alttestamentliche Verständnis der Gottebenbildlichkeit primär weltzugewandt: Gottebenbildlichkeit ist ein Repräsentanzbegriff. Einen gottzugewandten Aspekt hat Claus Westermann aufgezeigt: Alle Exegeten von den Kirchenvätern gehen bis heute immer von der Voraussetzung aus, der Text mache primär ei-

<sup>8</sup> Vgl. P. B. Hansoul, a.a.O., S. 615.

<sup>9</sup> Vgl. M. Schmaus, Dogmatik Bd. II/1, München 1962, S. 364.

<sup>10</sup> *Wajomer Elohim na-asé adam b'salem-nu ki-damut-nu (V 26)*.

<sup>11</sup> Naftali Herz Tur-Sinai, Die Heilige Schrift, Neuhausen – Stuttgart <sup>2</sup>1995.

<sup>12</sup> Vgl. J. Scharbert, Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26, FS J. Ratzinger, Hg. W. Baier, St. Ottilien 1987, S. 241–258, S. 253.

ne Aussage über den Menschen. In Wirklichkeit geht es aber zunächst um eine Aussage über das göttliche Tun: Gott erschafft den Menschen derart, daß er dabei auf das Bild seiner selbst schaut. Er nimmt an sich selbst Maß. Von daher wird auch der Sinn des *pluralis deliberationis*, des Plurals der Beratschlagung »Laßt *uns* den Menschen machen« deutlich: Während die anderen Geschöpfe (nach dem Schema »Gott sprach – und es geschah«) direkt auf Welt hin geschaffen werden, kehrt Gott bei der Erschaffung des Menschen gleichsam zuerst bei sich selber ein und erschafft von daher in einem neuen – ihn in seiner Person mit involvierenden Entschluß – den Menschen.<sup>13</sup>

Die Erschaffung des Menschen zielt somit nach Westermanns vielleicht sehr weitgehender Interpretation auf ein *Geschehen* zwischen Gott und Mensch und besitzt den Charakter einer *Bestimmung*: »Der Schöpfer erschafft ein Geschöpf, das ihm entspricht, zu dem er reden kann und das ihn hört.«<sup>14</sup> Wenn der Mensch diese Bestimmung lebt, erfüllt er auch seine auf die Welt hin gerichtete Aufgabe, die der Herrschaft über alle Geschöpfe, deren Hege und Pflege.

Daraus ergeben sich nun einige systematische Konsequenzen: Der Mensch ist also nicht in einem direkten Sinne Ebenbild Gottes, sondern nur im Verhältnis einer doppelten Analogie: Insofern Gott ihn *nach* seinem Bilde schafft als *analoge* Übersetzung nicht des Gottseins, sondern des *Bildes* vom Gottsein in Geschöpflichkeit hinein, ist er es. Der Mensch ist nicht Bild Gottes, weil, wie der *mittlere Platonismus* oder die Gnosis es dachten, etwas Göttliches oder Unsterbliches in ihm wäre, sondern er ist es als endliches, irdisches Geschöpf.

Die Gottebenbildlichkeit steht also nicht in sich; ihre Eigentlichkeit besteht und verwirklicht sich im Gegenüber zu Gott. Die Gottesbeziehung ist darum nicht etwas zum Menschen Hinzukommendes, rein Fakultatives. Menschsein ist »in der Beziehung zu Gott gemeint«<sup>15</sup>. Weil der Mensch zudem ein geschichtliches Wesen ist, besitzt seine Gottebenbildlichkeit einen wesentlich *finalen* Charakter: Der Mensch verwirklicht sein Wesen und seine Natur, insofern er sie auf Gott als seinem wesensmäßigen Ursprung aktuiert – insofern er nur er selber sein will, verfehlt er sich. M. a. W.: Der Mensch soll werden, was er von Gott her ist. Die Analogie zwischen Gott und Mensch ist also zugleich habituell-wesenhaft als auch akhaft und final, wobei der Finalitätsaspekt das Bestimmende ist: Der Mensch ist, wie Augustinus (in seinen *Sermones* und in den *Confessiones*) so treffend sagt, »auf Gott hin geschaffen«; und dazu ist seine Natur mit einer auf Unendlichkeit ausgerichteten Strebebewegung ausgestattet.

Eine statische Deutung, welche die Gottebenbildlichkeit auf gewisse Eigenschaften des Menschen wie Vernunft, Freiheit, Schöpferkraft usw. bezieht, scheidet damit aus; genauso wie die heute noch verbreitete, unter dem Einfluß des griechischen Dualismus stehende Auffassung, sie bezöge sich allein auf die geistige Natur des Menschen, nicht auf seine leibliche. Eine wesenhafte Spaltung des Menschen in geistige und leibliche Natur ist dem biblischen Denken fremd. Der Mensch ist als Gan-

<sup>13</sup> C. Westermann, Genesis, in: Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen – Vluyn <sup>2</sup>1976, S. 200.

<sup>14</sup> Ebd. S. 217.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. S. 218.

zer Ebenbild Gottes. Die geistigen Vermögen begründen zwar eine einzigartige Hoheit und Würde des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen und sind darum Ausdruck der Gottebenbildlichkeit. Aber diese Eigenschaften bestehen gerade nicht um ihrer selbst willen. Sie sind eingebettet in eine finale Struktur, in welcher der Mensch auf Gott hin leben soll.

Die Aussage von Gen 1,26 muß deshalb zusammen gelesen werden mit der älteren, aus der sogenannten Jahwistischen Schule stammenden Geschichte vom Sündenfall in Gen 3. Von ihr ist wahrscheinlich ein entscheidender Impuls zur Entwicklung des Gottebenbildlichkeitsbegriffes ausgegangen: Der Versucher bewegt hier den Menschen, selber wie Gott sein zu wollen. Die Gottebenbildlichkeit *curvatum in se* macht den Menschen jedoch zur Karikatur Gottes; sie wird verzerrt und pervertiert, ohne natürlich gänzlich zerstört werden zu können. Daran ändert das geistige Vermögen des Menschen nichts. Eingebaut in ein fehlgeleitetes Streben wird es sogar Mittel der Entstellung des Bildes Gottes im Menschen. Hier wird wieder der dialogische und finale Charakter der Gottebenbildlichkeit deutlich. Sie ist kein sicherer Besitz, um den wir uns nicht zu kümmern brauchten, sondern unmittelbar verbunden mit dem Anspruch: Wir sollen es sein.

#### *Gottebenbildlichkeit im Neuen Testament*

Für das traditionelle Glaubensbewußtsein Israels blieb der Gedanke einer jenseitigen, ewigen Vollendbarkeit des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott unvorstellbar. Zwar entstand unter dem Einfluß des Hellenismus einerseits und unter dem Eindruck der Verfolgungssituation andererseits der spätjüdische Gedanke einer Auferstehung der Gerechten; letztlich konnte dies aber kaum als eine *personale* Beziehung mit Gott selber verstanden werden – zu groß und unüberwindlich erschien der Abstand zwischen dem ewigen Gott und dem Menschen. So blieb der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Finalität seltsam unerfüllt; er schien gedacht und aufgeschrieben wie eine verborgene Ahnung von etwas Größerem, was noch aussteht. Die Christen erkannten im Begriff der Gottebenbildlichkeit etwas, das die alttestamentliche Heilsgeschichte nach vorn öffnet, auf etwas Neues hin, das »kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keines Menschen Sinn gedacht hat«; jenes Große, das nach dem Wort des Apostels Paulus Gott »denen bereitet, die ihn lieben« (1 Kor 2,9).

»Der Begriff der Gottebenbildlichkeit ist mit Ausnahme des Paulus im Neuen Testament nicht zu finden.« Das heißt nun nicht, daß die *Idee* der Gottebenbildlichkeit in der Lehre Jesu keine Berücksichtigung fände. Im Gegenteil: Die Evangelien geben uns überreichen Aufschluß über die Bedeutung des Menschen. »Seine integrierenden Bestandteile sind: unsere Bestimmung zu Gott, unser Fall durch die Sünde, unsere Wiederherstellung in Christus.«<sup>16</sup> Jesu Umgang mit dem Menschen als Individuum gibt Zeugnis vom unendlichen Wert und der Würde des Menschen, auch und gerade im Falle von Krankheit, Versagen und Schuld: »Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist« (Lk 19,10). Die innere Ver-

<sup>16</sup> Hansoul, a.a.O., S. 619.

bindung von Gottesliebe und Menschenliebe als der Erfüllung des Gesetzes, die Jesus so deutlich hervorhebt, knüpft an den Gedanken der Gottebenbildlichkeit an (Dtn 6, 5/Mk 12, 30). Mit all dem geht Jesus aber noch nicht über das im Alten Testament Gesagte hinaus.

Das *Neue*, das den Sinn der Gottebenbildlichkeit des Menschen erst in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung erstrahlen läßt und gleichsam zu sich selber führt, ist der Gedanke der Vaterschaft Gottes und der daraufhin im Glauben angenommenen Gotteskindschaft, die uns durch die Menschwerdung des ewigen Sohnes erschlossen ist. Paulus würde diese Wahrheit später in die unnachahmlichen Worte kleiden: »*Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott*« (Gal 4, 4–7).

Die Tatsache, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist und auf ihn hin geschaffen, ermöglicht es dem Logos, als ein Mensch unter Menschen geboren zu werden. In ein Wesen hinein, das von seiner Natur keine Beziehungsfähigkeit zu Gott hat, könnte sich der ewige Sohn nicht inkarnieren. Diese Entäußerung, von der der Apostel im Philipper-Hymnus spricht, ist deshalb ein Ankommen im Ähnlichkeitsbild seiner selbst. Deswegen ist seine Ankunft im Fleisch auch kein Verlust, sondern offenbarende Wiederherstellung von dem, was durch die Sünde verdunkelt war. Vermittels der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur erkennen wir in der Person Christi, wie Gott ist und was der Mensch ist. Die personale Geeinheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus ist wie ein Raum, in der sich das innere Leben Gottes für uns öffnet, in den wir eintreten können und so in jene Beziehung zum Vater im Himmel gelangen, die der Sohn von Ewigkeit her hat. »Niemand kommt zum Vater außer durch mich« (Joh 14, 6).

Die Erschaffung des Menschen, so hatten wir im Anschluß an Westermann gesagt, hat mit Gott und seinem inneren Leben zu tun. Er schuf ihn, um ein Wesen zu haben, das sich auf ihn zu beziehen vermag und auf ihn hin unterwegs ist. Darum und darin ist er Ebenbild Gottes. Vollendet kann dieses Projekt Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit nur werden, wenn es hingelangt zur Teilhabe am inneren Leben Gottes. Menschsein ist von vorneherein verwiesen auf gnadenhafte Selbsterschließung Gottes (wie es die »Nouvelle Theologie« und auch Karl Rahner hervorgehoben haben). Dies geschieht in Christus. Somit kann erst vom Christusgeschehen her begriffen werden, was Menschsein ist. Wenn der Apostel im 2. Korintherbrief schreibt: »*Wir alle aber schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden verwandelt in sein Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit*« (2 Kor 3, 18), dann geht es hier nicht um eine Aufhebung, eine Verwandlung in etwas anderes, sondern um eine Vollendung unserer Gottebenbildlichkeit.

Diese Vollendung des Menschen geschieht also in einer Umkehrung jener doppelten Analogie, nach der wir geschaffen sind: Als Abbild, nach seinem Bilde geschaffen, sind wir aus Gott hervorgegangen; in Form der Gleichgestaltung mit dem Bild Christi gehen wir in Gott ein. So sagt Paulus: »*Wir sollen dem Bild seines Sohnes*

*gleichgestaltet werden, damit er der Erstgeborene von vielen Brüdern sei.*« (Röm 8, 29f): Der Unterschied zwischen Gottsein und Menschsein bleibt gewahrt. So wie wir nicht im direkten und unmittelbaren Sinne Abbild Gottes sein können, so können wir auch nicht unmittelbar vergöttlicht werden. Der Apostel ist ganz genau in der Wortwahl: Wir werden nicht unmittelbar Christus gleichgestaltet, sondern »dem Bild des Sohnes«. Vollendung ist keine Vergöttlichung, denn nichts am Menschen ist göttlich. Aber er ist zur Teilhabe am göttlichen Leben fähig.<sup>17</sup>

Solange dieses Ziel für uns nicht sichtbar und offen ist, bleibt dieser Sinn des Gottebenbildlichkeits-Gedankens im Dunkeln; ja er trägt in sich sogar etwas Widersprüchliches. Welchen Sinn kann und sollte es haben, Ebenbild eines Gottes zu sein und auf ihn dynamisch bezogen zu sein, wenn dieser Gott für ewig unerreichbar bleibt? Das Abbild eines verborgenen Gottes zu sein, läßt uns die Tiefe und Größe unseres eigenen Wesens so lange verborgen bleiben, bis wir ihn schauen, wie er ist. »Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse«, sagt der Apostel, »dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13, 12).

Damit wird ein neuer Aspekt an der Gottebenbildlichkeit deutlich, der bis jetzt noch nicht sichtbar war: Sie hat auch futurischen, eschatologischen Charakter. Wir sind geschaffen, Gottes Ebenbild zu sein. Wir sind jetzt schon Kinder Gottes in Christus und im Hinblick auf das Kommende berufen, »vollkommen zu werden, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5, 48). »Aber was wir sein werden«, so sagt der 1. Johannesbrief, »ist noch nicht offenbar geworden« (1 Joh 3, 2). Es ist »mit Christus verborgen in Gott« (Kol 3, 3). Unsere Gottebenbildlichkeit wird sich erst im Leben Gottes zu ihrer vollen Gestalt entfalten, wenn wir dort anlangen, wo der ist, der zum Vater ging, um uns eine ewige Wohnung zu bereiten (vgl. Joh 14, 2f).

Solange wir in dieser Welt leben, manifestiert sie sich nur in einer inneren Unruhe zu Gott hin und im Adel unserer geistigen und leiblichen Vermögen. Wird dies nicht gesehen, dann bekommt die Gottebenbildlichkeit als Aussage den Charakter einer anmaßenden Selbstvergottung, die der Begrenztheit und Endlichkeit unserer Natur nicht angemessen ist. Unsere Gottebenbildlichkeit erhebt uns nicht über die Erde, sie erhebt uns vielmehr zu Gott hin.

#### *4. Die Deutung des Gottebenbildlichkeitsgedankens in der Theologiegeschichte*

Beginnend schon mit dem 1. nachchristlichen Jahrhundert nimmt die Reflexion über den Begriff der Gottebenbildlichkeit einen ungeahnten Aufschwung. Damit beginnt ein Traditionsstrang, der ungebrochen bis in die Gegenwart reicht. Die christliche Anthropologie ist jedoch von Anfang an christologisch bestimmt, d. h. die Reflexion auf den Menschen ist in die Christologie und Soteriologie eingebettet. Erst im 16. Jh. beginnt ein Ablösungsprozeß, der zu einer eigenständigen Anthropologie hinführt.

<sup>17</sup> Vgl. J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg – Basel – Wien 1999 (Neuausgabe), S. 41.

Aus der unendlichen Fülle des Materials können hier nur einige Momentaufnahmen geboten werden. In der rückschauenden Bewertung kann der Eindruck entstehen, das christliche Menschenbild und vor allem der Gedanke der Gottesbildlichkeit seien im wachsenden Maße von platonisch-dualistischen Denkkategorien überformt und dadurch ihrem biblischen Ursprung entfremdet worden. Gewiß: »Die antike Kultur hat der werdenden Kirche ihren Wortschatz bereitet. Heidnische Philosophen bekehrten sich zu Christus«, andere stellten sich dem neuen Glauben entgegen oder versuchten ihn in ihrem Sinne umzudeuten. Im wachsenden Maße entstand die Notwendigkeit, das christliche Milieu selber zu reinigen.<sup>18</sup> Das gilt insbesondere für den Kampf gegen den Gnostischen Dualismus, der bis zum 3. Jahrhundert zu substanzgefährdender Wirkmacht gelangt war. Insgesamt muß doch gesagt werden, daß es der christlichen Theologie gelungen ist, die biblische Anthropologie in die griechisch-römische Denkwelt zu übersetzen und zu einer systematischen Lehre zu entfalten.

Schon der frühchristliche Barnabasbrief als auch Clemens von Rom erteilen jeder dualistischen Entwertung des Leibes eine Absage: Wenn der Logos den menschlichen Leib verwendete, um uns zu erscheinen, dann kann der Leib nicht schlecht sein. Er hat Anteil an der Gottesbildlichkeit des Menschen. »Wenn Christus, unser Herr und Erlöser, der zuerst Geist war, Fleisch wurde, dann empfangen wir in diesem Fleisch unseren Lohn«, schreibt Clemens provozierend. Die Christen sollen, so Ignatius von Antiochien im Brief an Diognet (5, 5), zwar nicht nach dem Fleisch leben, denn so verlören sie ihren Anteil an Gott; es ist aber nicht der Geist, der gut, und der Leib, der schlecht wäre. Die Seele umgreift den Leib, und danach zu leben ist Heiligkeit, nur die Umkehrung ist Sünde.

Die Apologeten – allen voran Justin der Märtyrer († 167) – betonten die leib-geistige Einheit des Menschen. Weder die Seele, noch der Leib seien, getrennt betrachtet, ein Mensch; noch weniger eine vom Leib »befreite« Seele. Justin schließt daraus, daß beide Prinzipien bei der Auferstehung vereint und verherrlicht werden müssen. Daraus folgt weiter, daß die platonische Auffassung, die Seele sei etwas Göttliches, ein Funke des göttlichen Nous selber, falsch ist. Sie ist geschöpflich und besitzt Unsterblichkeit nur, wenn sie am Leben Gottes teilhat. Tertullian radikalisiert diese These in seinem Traktat *De anima* sogar dahingehend, daß er die Materialität der Seele behauptet: Sie sei »*nihil enim si non corpus*«. Darin ist ihm die Tradition jedoch nicht gefolgt.

Mit Clemens von Alexandrien († vor 216) beginnt nun die Auseinandersetzung mit dem Gottesbildlichkeitsbegriff selber. Er traf Unterscheidungen, die fortan als klassisch gelten sollten. Im Ausgangspunkt steht die Frage, was der biblische Text mit der Unterscheidung meine, daß der Mensch in der Übersetzung der LXX »*eikon kai homioisis*« sei, Bild und Gleichnis Gottes. Wenn beide das gleiche meinen, warum unterscheidet der Text es dann? Clemens antwortet: Ebenbild Gottes seien alle Menschen, Gott ähnlich jedoch nur die durch die Gnade Christi gerecht Gewordenen. Durch die Sünde ist die Gottähnlichkeit erloschen und der Zugang zum Heil

<sup>18</sup> Vgl. Hansoul, a.a.O., S. 624 f.

verloren. Clemens ordnet folglich den Begriff des Bildes der Natur, den der Ähnlichkeit der Gnade zu. Ähnlich argumentiert Irenäus von Lyon, der dem Bild den *natürlichen* Menschen zuordnet, die Ähnlichkeit dem übernatürlich begnadeten Menschen (im Falle Adams in Form der Urstandsgnade, im Falle der Erlösten als Sohnschaftsgnade).

Ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht die Anthropologie der christlichen Antike bei Augustinus. Sein Wirken fällt in die Kampfzeit gegen den radikal-dualistischen Manichäismus, einen Pelagianismus, der die Korruptiertheit der menschlichen Natur in Zweifel zog, und gegen den wiederaufflammenden Widerstandsgeist des Heidentums, der das Christentum als perverse Vergottung des widergöttlichen Fleisches geißelte. In der Anthropologie des Kirchenvaters tritt unleugbar eine neuplatonische Tendenz zutage. Etienne Gilson trifft den Sachverhalt recht gut, wenn er schreibt: »Wenn er einfach als Christ spricht, müht sich Augustinus daran zu erinnern, daß der Mensch die Einheit von Seele und Leib ist; wenn er philosophiert, fällt er in die Definition Platons zurück.«<sup>19</sup>

Augustinus reduziert die traditionelle Trichotomie (Leib-Seele-Geist) auf zwei Begriffe: Seele und Leib. Der Geist nur ein Teil der Seele, wenngleich der bedeutendste. Genauso wie Origenes und Gregor von Nyssa betont Augustinus die Unkörperlichkeit der Seele. Um gnostischen Tendenzen vorzubeugen, macht er deutlich, daß sie deswegen aber nicht dem Leibe feindlich gegenüberstünde: Weil sie geistig ist, ist sie im ganzen Leibe präsent und durchformt ihn, wenngleich *alicubi intentius, alicubi remissius*, »einmal stärker, einmal schwächer«, je nach Höhe der leiblichen Vermögen. Deswegen muß man sagen, daß der ganze Mensch Ebenbild Gottes ist, daß aber die Gottebenbildlichkeit am intensivsten in der Geistigkeit des Menschen aufleuchtet.

Dieser Denkansatz bot Augustinus zwei Möglichkeiten der Weiterentwicklung: den ersten, der mit einer starken Annäherung an neuplatonische Auffassungen verbunden ist, hat Augustinus in seiner früheren Schaffensperiode verfolgt; der zweite besteht in einer Revision dieser Ansichten anhand des biblischen Zeugnisses, wie sie für den späten Augustin charakteristisch ist. Sein Denken, sich über fast sechs Jahrzehnte erstreckend, zeigt deutliche Züge einer Entwicklung.

Alles wird bei Augustin an der bekannten Frage aufgezümt, was es mit der Unterscheidung zwischen *imago Dei* und *similitudo* in Gen 1,26f auf sich hat. Zunächst geht er davon aus, daß es sich hier um zwei wesentlich verschiedene Realitäten handelt: Der Begriff »Bild« bedeutet den geistigen Teil des Menschen, die »Ähnlichkeit« die Leiblichkeit.<sup>20</sup> Gott sei reiner Geist, und deswegen könne nichts Leibliches sein Bild sein. In diesen Aussagen gewinnt der platonische Dualismus eindeutig die Oberhand. Die soteriologische Deutung des Irenäus und des Clemens von Alexandrien werden verdrängt. Dies hatte einschneidende Konsequenzen für die Entwicklung des abendländischen Denkens: Es entstand die Tendenz, die Gottebenbild-

<sup>19</sup> E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, S. 128; vgl. Hansoul S. 631.

<sup>20</sup> Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei* XII, 24; In Joh Ev IV, 35 (BKV).

lichkeit rein habituell zu verstehen und dualistisch auf die Geistigkeit zu beschränken.

Im Kommentar zur Genesis (*In Genesis ad litteram*), anti-pelagianisch geprägt, nähert Augustinus den Begriff der *imago Dei* dem der Gnade an, deutet sie als Privileg des Menschen im Urzustand und neigt in der Folge der Ansicht zu, die Gottebenbildlichkeit sei durch die Sünde verlorengegangen. Auf diesen Gedanken sollten sich wiederum Luther und die Reformatoren beziehen und daraus die Lehre von der Totalkorruption der Gottebenbildlichkeit im Sünder ableiten.

(Nebenbei bemerkt spielten solche Gedanken bei der abscheulichen Nichtachtung der Würde der unterworfenen Fremdvölker, namentlich bei der Entrechtung und Versklavung der Indios und Afrikaner, eine unselige Rolle. Als Ungetaufte sah man sie der Würde der Gottebenbildlichkeit als verlustig gegangen an, so daß ihnen der Status des Menschseins aberkannt wurde.)

Gegen Ende seines Lebens sah sich Augustinus genötigt, diese Ansicht zu revidieren. Durch die Sünde ist unsere Gottebenbildlichkeit nur beschmutzt und beschädigt worden; sie ist jedoch einer Wiederherstellung fähig. Man kann sie nicht zerstören, ohne den Menschen zu zerstören. Nur, wenn sie noch vorhanden ist, ist der Mensch auch erlösbar. Deswegen muß man sagen, daß der Mensch Bild Gottes ist kraft seiner Natur.

Diese Einsicht ermöglichte einen Schritt, dem die christliche Anthropologie ihre entscheidenden Impulse verdankt, und das ist Augustins Lehre von der menschlichen Seele als Abbild des Dreifaltigen Gottes. Augustinus stellt hier eine Analogie zwischen den dynamischen Vermögen der Seele (*memoria, intellectus und voluntas*) und dem relationalen Zueinander von Vater, Sohn und Geist her. Dazu entwickelt Augustinus einen Begriff der Person, der analog auf Gott als Dreiheit der Personen und auf den Menschen angewandt werden kann. Seither kann gesagt werden: Der Mensch ist Abbild Gottes als Person. Die Person findet ihren Ursprung im dynamisch-relationalen Wesen Gottes und strebt, weil sie dieses Wesen in sich analog und abbildlich vollzieht, in die Gemeinschaft mit Gott zurück. Die Gemeinschaft mit den trinitarischen Personen ist die Vollendung des Menschseins.

Anhand des Personbegriffs konnte nun der relationale Charakter der biblischen Gottebenbildlichkeit, sein Abkünftigeits- und Bestimmungscharakter, neu und tiefer bestimmt werden. Aufgrund des analog verwendeten Personbegriffes werden Gott und Mensch zum Du füreinander. »*Du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir*«, schreibt Augustinus in seinen *Confessiones*.<sup>21</sup>

Weil der Mensch Person ist, *in* die Welt gestellt, aber nicht nur *für* die Welt bestimmt, ist er auch Repräsentant Gottes in der Welt, und darin gründet seine unantastbare Würde. Er ist Gottes Ebenbild nicht in seinem Geist allein, und auch nicht in seinem Leib, sondern in seiner Personalität, die Träger von beidem ist, des Leibes gleichermaßen wie des Geistes.

<sup>21</sup> Augustinus, *Conf.* I, 1.

### 5. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit als Ursprung und inhaltliche Deutung des anthropologischen Personbegriffes (Schlußfolgerungen)

Damit gewinnt die christliche Anthropologie einen neuen Dreh- und Angelpunkt: den Begriff der Person. Diesen Begriff verdankt das Abendland im wesentlichen dem hl. Augustinus. Mit der Person finden wir ein Wort für eine Wirklichkeit, die schwer objektivierbar ist, aber doch in jeder Selbsterfahrung und in der Erfahrung des anderen Menschen untrüglich zugegen ist: die Erfahrung des Ich und des Du. Sie ist eine Totalität, eine Seinsform *sui generis*, die nicht identisch ist mit gewissen geistigen und leiblichen Vermögen. Diese können unterentwickelt oder beschädigt sein durch Krankheit, Alter, physische oder psychische Defekte. Sie kann in dieser Welt in ihrem Ausdruck und an ihrer Entfaltung behindert sein. Aber sie ist da. Jeder, der mit geistig und körperlich behinderten Menschen zusammensein durfte, weiß das. Geistigkeit und Leiblichkeit sind die Ausdrucksmedien der Person. Und mit deren Zustand sind auch die Grenzen ihrer Entfaltung in dieser Welt gegeben. Aber sie ist mit ihnen nicht identisch. Sie steht dahinter als deren Träger und als solche hat sie eine Subsistenz. (Deshalb definieren Boethius und Thomas die Person später als *rationalis naturae individua substantia* bzw. *rationalis naturae individua subsistentia*).

Sie kann und muß also auch dort angenommen werden, wo die geistigen und leiblichen Entfaltungsmöglichkeiten noch nicht oder nicht mehr angenommen werden können; d. h. im embryonalen, vorgeburtlichen Leben, und auch im Endstadium menschlichen Lebens.

Jede rein aufs Empirische ausgerichtete Anthropologie, die den Personbegriff aktualistisch an gewissen geistigen Vermögen oder an entwickelten Fähigkeiten der Selbstachtung festmacht (diese Auffassung hat der damalige Kulturstaatsminister Prof. Julian Nida-Rümelin im Zusammenhang mit der Novellierung – oder besser: Abtakerlung – des Embryonenschutzgesetzes vertreten), ist ein Rückschritt hinter eine Einsicht, die die Menschheit in zweieinhalbtausend Jahren der Reflexion gewonnen hat, nämlich die Einsicht in das, was Person meint. Wer so argumentiert, vertritt Ansichten, die er, auf sich selber angewandt, nie annehmen wollte und könnte, ja die eine willkürliche Ausblendung der Selbsterfahrung darstellen.

Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit hat die Menschheit zur Erkenntnis der Person geführt, und so sind beide Begriffe ineinander verklammert: Sie besagen, daß in Einschätzung und Bewertung des Menschen nicht von dem ausgegangen werden kann, was ein Mensch in dieser Welt empirisch darstellt und verwirklicht, eben weil sich Menschsein darin nicht erschöpft. Gottebenbildlichkeit und Personalität besagen, daß in der Bewertung des Menschen von dem her Maß genommen werden muß, was er *in Gott* zu sein bestimmt ist. Diese Bestimmung muß der Mensch in dieser Welt leben dürfen, ob unerwünscht, behindert oder nicht. Seine Bestimmung steht und fällt nicht mit dem, was hienieden möglich oder nicht möglich ist. Darin gründet die unbedingte Würde des Menschen.

Wir Theologen sollten diese Wahrheit neu verständlich machen und zu ihrer Verteidigung aufrufen. Aber wir können nicht mehr einfach von ihr ausgehen, als ob sie unzweifelhaft klar wäre. Sie ist es nämlich auch vielen Christen und vielen Humanisten nicht.