

Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen

Von Gottlieb Sö h n g e n, München

Qui ergo vult discere quaerat scientiam in fonte, scilicet in sacra Scriptura, quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum: nec apud Summas magistrorum, quia illi ab originalibus (Sanctorum) traxerunt, originalia autem a sacra Scriptura. Unde dicit Augustinus (Ep. 82 c. 1 n. 3) quod ipse decipi potest et alii; sed ibi est fides tanta, ut non potest esse deceptio. Et hoc dicit Dionysius de Divinis Nominibus (c. 1 § 2) quod „nihil assumendum est, nisi quod ex eloquiis sacris divinitus nobis est expressum“.

Bonav., In Hexaëm. coll. 19,7

Die katholische Einheit von kirchlicher und biblischer Lehre

Der katholische Glaube hält daran fest, daß die biblische Lehre über einen Glaubensartikel stete Gegenwart ist in seiner Verkündigung durch die Kirche. Auch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen begegnet uns in der katholischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aus diesem kirchlichen Sachverhalt ergibt sich für die katholische Theologie die Weise ihres Vorgehens: sie kann die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht anders entfalten, als daß sie die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen darstellt; und sie kann aber auch die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nur so darlegen, daß sie sichtbar macht, wie sich in der katholischen Lehre die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückt.

Ich beginne damit, daß ich sofort das nenne, was für die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen am meisten bezeichnend ist: Die geltende katholische Lehre kennt zweierlei Gottebenbildlichkeit im Menschen, ein natürliches und ein übernatürliches Gottebenbild im Menschen. Es scheint auch die Ansicht zu sein, in der diese katholische Lehre sprachlich und sachlich abseits von der entsprechenden biblischen Lehre gegangen ist. Und so treten wir hier vor das Grundproblem der katholischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Erstes Hauptstück

Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Alte Testament

Die katholische Lehre sieht die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen besonders im Alten Testament ausgesprochen, die übernatürliche Gottebenbildlichkeit dagegen vor allem im Neuen Testament. Ich werde darum so vorgehen, daß ich zunächst die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in einigen Thesen entfalte und deren biblische Rechtfertigung aus dem Alten Testament versuche.

I) Der Mensch ist von Gott nach Dessen Bild und Gleichnis erschaffen.

Der Vulgatatext von Gen 1,26a lautet: et ait (Deus): Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Wenn wir den hebräischen Urtext wortgetreu ins Deutsche übersetzen, so besagt die Stelle: „Und es sprach Gott: Laßt uns einen Menschen machen nach Unserm Bild wie etwas, das Uns gleicht!“ Und Gen 1,27 fährt fort: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos. „Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bild, nach dem Bilde Gottes schuf Er ihn; als Mann und als Weib schuf Er sie.“ Auf Grund dieser biblischen Aussage sind wir berechtigt zu lehren: Der Mensch ist ein gottähnliches Abbild seine Schöpfers. Aus dem Geist des Alten Testaments gewinnt die Gottebenbildlichkeit des Menschen den großen Sinn: Der Mensch ist nicht aus sich selbst zu verstehen; das Wesen des Menschen greift über ihn hinaus auf seinen Schöpfer. Es liegt nicht im Menschen selbst beschlossen, sondern in seiner Beziehung zu seinem Schöpfer, in seiner Gottähnlichkeit.

II) Die Bibelverse Gen 1,26a und 1,27 bezieht die katholische Lehre auf das natürliche Gottebenbild des Menschen.

Das sei der Wortsinn und die nächstliegende Bedeutung der beiden Verse. Der Mensch ist als solcher ein Ebenbild Gottes. Ebenbild Gottes zu sein, das kommt der gottgeschaffenen „Natur“ des Menschen zu.

Damit sind der katholischen Theologie zwei Aufgaben gestellt, nämlich erstens die allgemeine Aufgabe, den Begriff des Bildes zu bestimmen, und zweitens die besondere Aufgabe, zu erklären, wieso die menschliche Natur ihrem Schöpfer ähnlich sei wie ein Abbild seinem Urbilde. Auf beide Fragen soll uns der maßgebendste Lehrer der Kirche, der heilige Thomas von Aquin, antworten.

1) *Imago est similitudo ex alio expressa ad imitandum alterius.*

In der Theologischen Summe behandelt Thomas die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der quaestio 93 der pars prima. Dort wird der Bildbegriff also bestimmt: *imago est similitudo ex alio expressa; imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius* (S. theol. I 93,1). Dies erläutert der Kommentator im 7. Bande der Deutschen Thomas-Ausgabe (München 1941), Adolf Hoffmann, also (275): „Nach Thomas gehört zu einem Bilde im Vollsinn: 1. Ähnlichkeit, und zwar Artähnlichkeit oder wenigstens Ähnlichkeit in einem untrüglichen Zeichen der Art (in den die Art-eigenschaften anzeigenden Umrissen, wie es 282 heißt); es gehört dazu 2. die Ursprungsbeziehung und schließlich muß 3. die Ursprungsweise so sein, daß sie von sich aus auf Verähnlichung abzielt.“ Wenn auch „Bild“ eine besonders geartete Ähnlichkeit besagt, so genügt doch zu einem Bilde „Ähnlichkeit“ mit dem Urbilde; Gleichheit ist nicht erfordert. *Aequalitas autem non est de ratione imaginis* (S. theol. I 93,1). Der Mensch ist selbstredend ein unvollkommenes Ebenbild Gottes und so ein Abbild, das dem göttlichen Urbild nur ähnlich, und nicht gleich ist.

2) Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Geistnatur des Menschen.

Dies drückt der kurze Prolog zum Zweiten Teil der Theologischen Summe also aus: „Wie der Damaszener sagt (lib. II Fidei orthodox. cap. 12), ist der Mensch nach dem Ebenbild Gottes gemacht. Mit Ebenbild wird hier das Verstandhafte, Wahlfreie und Selbstmächtige gemeint (*homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*).

Bisher ist vom Vorbilde, nämlich von Gott, und von dem, was aus der göttlichen Macht gemäß Seinem Willen hervorging, gehandelt worden. Nun bleibt übrig, Gottes Ebenbild zu betrachten, das heißt den Menschen, insofern auch er Ursprung seiner Taten ist, da er mit freiem Willen begabt und seiner Taten mächtig ist.“

Hier stehen wir ein erstes Mal vor der entscheidenden Frage: Mit welchem biblischen Rechte wird das Gesagte gelehrt? Mit welchem biblischen Rechte erblicken die katholische Kirche und ihre Theologie die im Schöpfungsbericht verkündete Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Geistnatur des Menschen? Auch die katholische Exegese sieht sich der Schwierigkeit gegenüber, daß der Schöpfungsbericht die Tatsache der Gottebenbildlichkeit des Menschen klar und deutlich ausspricht, über das Wie oder den Inhalt aber schweigt oder bloße Andeutungen macht. Der Schriftbeweis kann deshalb höchstens mittelbar geführt werden. Beschränken wir uns auf den Schöpfungsbericht, so läßt sich etwa folgendermaßen schlußfolgern. Nach Gen 1,26 b soll der Mensch über alle anderen Geschöpfe herrschen. Diese Aussage ergeht im Anschluß an Gottes Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26 a). Der Mensch wird in Gottes Schöpfung als Gottes Bild hineingestellt, als Bild des Allherrschers, das den Schöpfergott in Seiner Herrscherwürde hienieden vertreten soll. Solches kann und tut der Mensch aber, weil er die anderen Geschöpfe, insbesondere die Tiere überragt. Und er überragt sie durch seinen Geist. Also ist es die Geistnatur, die eigentlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmacht. Da sich der menschliche Geist im menschlichen Körper ausdrückt, so drückt sich die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes allerdings auch im menschlichen Körper aus, so in seiner aufrechten Gestalt und seinem herrscherlichen Gange. Dennoch erblicken die Theologen folgerichtig im Körper des Menschen kein „Bild“, sondern bloß eine „Spur“ Gottes, ein *vestigium Dei*.

Wie Gen 1,26, so verbindet auch der 8. Psalm die Gottähnlichkeit des Menschen mit seiner Herrscherstellung unter den andern Geschöpfen. „Betracht' ich Deinen Himmel, die Werke Deiner Finger, den Mond mitsamt den Sternen, die Du schufest, / was ist da der Mensch, daß Du noch an ihn denkst? Und was ein Menschenkind, daß Du Dich um es sorgst? / Und doch hast Du ihn nur ein wenig unter Gott gestellt, hast ihn gekrönt mit Hoheit und Würde (mit hoheits- und machtvолlem Ansehen). / Du machtest ihn zum Herrscher über die Werke Deiner Hände, Du legtest alles unter seine Füße, / das Kleinvieh und die Rinder alle, sowie das Wild des Feldes, / die Himmelsvögel und die Meeresfische und alles, was durchzieht die Meerespfade“ (Ps 8,4—9). Gott ist der Herrscher am hohen Himmel und auf der ganzen Erde (Ps 8,2), und Er herrscht auch über uns Menschen (Ps 8,3,5). Aber auch der Mensch ist von Gott bestellter Herrscher in Gottes Schöpfung. Darin ist der Mensch seinem Gott und Schöpfer ähnlich. Und diese Gottähnlichkeit hat ihren tragenden Grund in der Geistnatur des Menschen, was freilich der Psalmist nicht sagt, was aber der Theologe mit Hilfe der philosophischen Vernunft erschließt. Der Hebräerbrief deutet zwar den 8. Psalm messianisch auf den Jesus, der ob Seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist (Hebr 2,6—9). Aber das ist kein *sensus litteralis*, sondern ein *sensus accommodatus per extensionem specificantem*.

Wir werden später sehen, daß sich aus dem Neuen Testament ein anderer und wirksamerer Schriftbeweis dafür erbringen läßt, daß die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistnatur wurzelt.

III) Das natürliche Gottebenbild im Menschen ist unverlierbar.

Der Mensch hat es auch nicht durch den Sündenfall verloren. Denn auch im Sündenstande bleibt der Mensch Gottes Geschöpf und ein Mensch. Gehört die natür-

liche Gottebenbildlichkeit zur Natur des Menschen als solchen, und besteht sie in der Geistnatur des Menschen, so würde ihr Verlust den Verlust des wesentlichen Menschseins bedeuten, wogegen die Erfahrung spricht.

Diese Aussage wiegt schwer; an ihr wird offenbar, worin die Lehre von einer natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen ihr dogmatisches Schwergewicht hat. Selbst die gefallene Menschennatur ist noch Gottes Ebenbild in einem natürlichen Sinne und mithin auf Gott ausgerichtet. Was mit dem letzten gemeint ist, wird freilich erst von Aussagen im Neuen Testament ganz ersichtlich.

Wiederum stehen wir vor der entscheidenden Frage: Mit welchem biblischen Rechte wird das Gesagte gelehrt? Mit welchem biblischen Rechte erklären katholische Kirche und katholische Theologie vom natürlichen Gottebenbild im Menschen, es sei unverlierbar und nicht durch die Sünde verlorengegangen? Um in dieser Frage richtig voranzuschreiten, will der Unterschied zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung beachtet werden. In der Seinsordnung gilt: Gibt es im Menschen ein Ebenbild Gottes, das zur Natur des Menschen als solchen gehört, so kann es nicht verlorengehen. In der Erkenntnisordnung gilt umgekehrt: Gibt es im Menschen ein Ebenbild Gottes, das nicht verlorengegangen ist, so muß es zur Natur des Menschen als solchen gehören und darf mithin ein natürliches Ebenbild Gottes heißen. Ein natürliches Ebenbild Gottes ist weniger ein biblischer Befund als vielmehr ein theologischer Begriff, mit Hilfe der philosophischen Vernunft erschlossen. Falls jedoch die Bibel bezeugt, daß im Menschen etwas nicht verlorengegangen ist, das mit seiner Gottebenbildlichkeit zu tun hat, folgern wir aus dieser Tatsache das Dasein eines natürlichen Gottebenbildes im Menschen. Daß der Mensch auch Gottebenbildliches besitzt, das er nicht verloren hat, diese Tatsache läßt sich erst vom Neuen Testament her sicher aufweisen; die einschlägigen Aussagen des Alten Testamentes sind nicht eindeutig. Immerhin scheinen sie mehr für den Nichtverlust als für den Verlust jenes Ebenbildes zu sprechen, das im Schöpfungsbericht (Gen. 1, 26) gemeint ist. Zum mindesten dürfte das Ebenbild nicht völlig erloschen, wenn auch geschwächt sein. — Der katholische Exeget wird im wesentlichen seine Ansicht bestätigt finden, wenn er im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament (II) liest, was von Rad über Gottebenbildlichkeit im Alten Testament sagt: „Davon, daß die Gottebenbildlichkeit für den Menschen nunmehr verloren sei, weiß das AT nichts. P (der Priesterkodex) legt ja gerade Wert auf die Feststellung, daß die Gottebenbildlichkeit Adams auf Seth übergegangen ist; immerhin ist das ständige Abklingen der hohen Lebensalter bei den Urvätern (P) nichts anderes als die theologische Aussage über einen Verfall der ursprünglichen Lebenskräfte des Menschen und seines gottgegebenen Habitus. Eben dieser Verfall kann nach alledem, wie wir oben die Gott-ebenbildlichkeit gedeutet haben, nicht ohne Bezug auf sie verstanden werden.“ Die Stelle über Seth lautet: „Das ist die Urkunde der Geschlechterfolge Adams: Damals als Gott den Adam schuf, machte Er ihn als Gottes Ebenbild. Einen Mann und ein Weib schuf Er sie und segnete sie und rief ihren Namen Mensch, damals als sie geschaffen wurden. Und Adam war hundertunddreißig Jahre alt, da zeugte er einen Sohn nach seinem Bild wie etwas, das ihm gleicht; und er rief seinen Namen Seth“ (Gen 5, 1—3). Seth wird von Adam nach dem Bild und Gleichnis Adams gezeugt, wie Adam selbst von Gott nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde. Das besagt doch wohl ungezwungen: Der erste Mensch gibt seine vom Schöpfer empfangene Gottebenbildlichkeit an seine Nachkommen weiter. — In der Satzung des noachitischen Bundes heißt es: „Wer Menschenblut vergißt, dessen Blut soll weiter durch Menschen vergossen werden; denn zum Gottesbild hat er den Men-

schen gemacht“ (Gen 9, 6). Sinnvoll ist diese Begründung des Verbotes doch nur, wenn das Gottesbild noch im Menschen vorhanden ist. Dann besagt die Begründung: Wer dem Leben eines Menschen nachstellt, der vergreift sich an einem Bilde Gottes und tritt so Gott selbst zu nahe. Zu beachten ist auch der Zusammenhang, in welchem dieses Verbot und seine Begründung erscheint. Alle Geschöpfe sind von Gott in des Menschen Hand gegeben (Gen 9, 2), ausgenommen der Mensch selbst (Gen 9, 5). Menschenleben gilt anders als Tierleben; denn der Mensch trägt Gottes Ebenbild. Wie im Schöpfungsbericht, so steht auch in der noachitischen Bundessatzung die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 9, 6) ganz in der Nähe seiner Herrscherstellung (Gen 9, 1—3 und 9, 7). Die Herrscherstellung des Menschen aber wird neu ausgesprochen; sie gilt also noch und soll weiter gelten, mithin auch die sich in ihr kundgebende Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aufs neue bestätigt Gott dem Noë und seinen Söhnen, daß der Mensch über die Erde und ihre Pflanzen und Tiere weiterhin herrschen und solcherweise weiterhin seinem Schöpfer ähnlich und sein Lebensblut für seine Mitmenschen unantastbar sein soll. Fast ist man versucht, an eine klassische Stelle in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zu erinnern: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst“ (87). Dieser Ausspruch Kants dürfte sich in der Verlängerung und Vergeistigung jener biblischen Linie bewegen. — Mit den Aussagen des Schöpfungsberichtes (Gen 1, 26. 27) und der noachitischen Bundessatzung laufen gleich die Aussagen, wie sie bei Sirach 17, 1—14 und besonders im 8. Psalm über die Gottebenbildlichkeit und Herrscherstellung des Menschen getroffen werden. Den 8. Psalm haben wir bereits herangezogen. Sir 17, 1—4 lautet: „Der Herr erschafft aus Erde einen Menschen und wandelt ihn zur Erde wieder. Zählbare Tage, eine Frist verlieh Er ihnen, verlieh die Herrschaft ihnen über das, was auf ihr ist, bekleidet sie mit angemessener Stärke. Nach Seinem Bilde schuf Er sie und legte Furcht vor ihnen auf alles Fleisch, so daß sie herrschten über Tiere, über Tögel.“ — Wie freilich der 8. Psalm die vom Schöpfer kommende Größe und Gottähnlichkeit des Menschen auf dem Untergrund seiner Nichtigkeit vor Gott schildert, so weiß auch Jesus Sirach um die Hinfälligkeit und Nachtseite menschlichen Daseins und gibt ihr beredten Ausdruck (40, 1—6): „Große Mühsal ist für jeden Menschen bestimmt, ein schweres Joch lastet auf den Adamskindern vom Tag des Austritts aus dem Mutterschoße bis zum Tag der Heimkehr zu unser aller Mutter. Ihr Denken, das Sinnen ihres Herzens und all ihr Reden bis zum Tage ihres Todes, angefangen vom hoch auf dem Throne Sitzenden bis zum Niedrigen in Staub und Asche, vom Purpur- und Tiaraträger bis zum Mann im rauhen Fell, ist nichts denn Zorn und Eifersucht, Sorge und Schrecken, Todesfurcht, Groll und Hader; gar auf dem Ruhelager verwirrt der nächtliche Schlaf den Sinn. Nur wenig Ruhe, fast wie nichts, wird ihm; fortwährt das Sinnen im Schläfe, wie am Tage. Die Traumgesichte schrecken ihn, wie wenn er aus der Schlacht entflohen.“ Der Mensch ist zwar noch immer Gottes Ebenbild; aber solche Hoheit des Menschen geht zusammen mit seinem abgrundtiefen Elend.

Aus der geraden Linie all jener alttestamentlichen Aussagen fällt heraus die Aussage im Weisheitsbuche (2,23—25): „Zur Unvergänglichkeit (ep aptharsia) schuf Gott den Menschen und machte ihn zu Seines eigenen Wesens Bild. Doch durch des Teufels Neid ist in die Welt der Tod gekommen, und ihn erfahren die, welche jenem angehören.“ Hier wird, wohl nicht ohne den Einfluß griechischen Denkens, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Unvergänglichkeit des Menschen ge-

sehen. Luther übersetzt geradezu: „Gott hat den Menschen geschaffen zum ewigen Leben“. Und folgerichtig wird in den beiden folgenden Versen der Verlust jener göttlichen Gabe ausgesprochen und als Ursache des Verlustes der Neid des Teufels angegeben. Der Verlust trifft jedoch nur die Sippschaft des Teufels, die Gottlosen, von denen es heißt, daß sie Gottes Geheimnisse nicht kennen und keine Hoffnung haben auf den Lohn für ein heiliges Leben (Weish 2, 22). „Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren . . . Denn wurden sie nach Menschen Ansicht auch gezüchtigt, so war doch ihre Hoffnung von Unsterblichkeit erfüllt“ (Weish 3, 1. 5). „Ist doch des Gottlosen Erwartung wie die vom Wind getragene Spreu und wie ein dünner Schaum, vom Sturm gejagt. Wie Rauch vom Winde wird sie verweht und geht vorüber wie die Erinnerung an einen Eintagsrast. Doch die Gerechten leben immerdar. Ihr Lohn ist bei dem Herrn, beim Höchsten ihre Fürsorge“ (Weish 5, 14. 15). Dreierlei wird im Weisheitsbuch über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgesagt: sie besteht in der Unvergänglichkeit; der Teufel hat sie geraubt; die Gottlosen gehen ihrer verlustig, während die Gerechten an ihr teilgewinnen. Hier begegnet uns im Alten Testament ein deutlicher Hinweis auf eine Gottebenbildlichkeit, die nicht zur Natur des Menschen gehört, da diese Gottebenbildlichkeit vertan werden kann, ohne daß der Mensch aufhört, von Natur ein Mensch zu sein. Diese Gottebenbildlichkeit ist nicht gottgeschaffene Natur, sondern gottgeschenkte Gabe, die zur menschlichen Natur hinzukommt als etwas, das nicht in der Natur als solcher angelegt und angefordert ist.

IV) Der christliche Theologe vermag die natürliche Gottebenbildlichkeit immer erst von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit her einsichtig zu machen, und niemals umgekehrt die übernatürliche Gottebenbildlichkeit von der natürlichen Gottebenbildlichkeit her. Denn die übernatürliche Gottebenbildlichkeit ist in der natürlichen Gottebenbildlichkeit weder angelegt noch angefordert. Und es gibt in der Heilsordnung, wie sie ihr Urheber nun einmal verwirklicht hat, zu keiner Zeit eine in sich vollendete und aus sich verstehbare natürliche Gottebenbildlichkeit. Das heißt weiterhin: Die Aussagen des Alten Testaments lassen sich klar und deutlich machen erst von den Aussagen des Neuen Testaments her. Auch bei der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt: In veteri Testamento novum latet, et in novo vetus patet, wie Augustin sagt (Quaest. in Heptat. II q. 73).

Damit sind wir an die Stelle gekommen, da wir uns dem Neuen Testament und der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen zuwenden müssen. Denn die Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der im Neuen Testament die ausdrückliche Rede geht, ist die Gottebenbildlichkeit, die von der katholischen Kirche und Theologie als übernatürlich bezeichnet wird. Inwiefern auch das Neue Testament Licht fallen läßt von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit auf die natürliche Gottebenbildlichkeit, wird einen weiteren, dritten Gegenstand unserer Untersuchung bilden.

Zweites Hauptstück

Das Neue Testament und die übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die Aussagen des Neuen Testaments über die Gottebenbildlichkeit des Menschen lassen sich in drei Hauptgedanken ordnen.

I) An der Spitze muß der Satz stehen: Christus ist das Ebenbild Gottes.

Denn alle neutestamentliche, christliche Aussage über den Menschen ist eine Aussage über Christus oder von Christus her.

Was heißt es nun, daß im Neuen Testament Christus und zuerst Christus das Ebenbild Gottes genannt wird? Das Neue Testament trifft darüber folgende Bestimmungen.

1) Jesus Christus war und ist in Gottes Gestalt (en morphae theou); und es ist kein Beuteanspruch des Räubers, wenn Er beansprucht, zu sein wie Gott (to einai isa theo). Denn wäre Sein Gottgleichsein der Anspruch eines Gottesräubers, dann würde Er auch die Beute wie ein Räuber gierig festhalten und sich ihrer nicht entäußern, wie Er es aber tat, da Er Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich ward (Phil 2, 6.7). In dieser großen Aussage des Philipperbriefes wird zwar Christus nicht ausdrücklich Ebenbild Gottes (eikon tou theou) genannt, wie es 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 geschieht; aber die Sache selbst, die mit Ebenbild Gottes gemeint ist, wird so stark wie nur möglich ausgesprochen. Statt en morphae theou könnte es, durchaus paulinisch, en doxae theou heißen: „In Gottes Gestalt sein“ und „in Gottes Herrlichkeit sein“ sind vertauschbare Begriffe; denn Herrlichkeit ist die Gestalt Gottes, diese ist Herrlichkeitsgestalt. Und so stimmt zu der Aussage im Philipperbrief die Aussage im Hebräerbrief (1,3) über den Sohn Gottes, daß Er Abstrahl Seiner Herrlichkeit und Abdruck Seines Wesens ist (hos on apaugasma taes doxaes kai charaktaer taes hypostaseos autou). Im Begriffsfeld des Ausdrucks *eikon* ist *doxa* einer der nächstliegenden Ausdrücke.

2) In der angeführten Stelle aus dem Hebräerbrief (1,3) wird die Gottebenbildlichkeit von dem ausgesagt, welcher der Sohn ist.

Den „Erstgeborenen“ führt der Vater in die Welt ein (1,6), wie im Morgenland der neue König in seine göttliche Würde und Herrschaft eingesetzt und auf den Thron erhoben wurde und die Anbetung seiner Diener entgegennahm. Der „Sohn“ aber ist der, welchen Gott zum Erben über alles gesetzt, durch den Er auch die Welten geschaffen hat (1,2) und der das Weltall trägt durch sein mächtiges Wort (1,3). Das berechtigt uns, die Gottessohnschaft für eine Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit des Christus zu halten. Der, welcher Sohn Gottes ist, ist Ebenbild Gottes, Abstrahl Seiner Herrlichkeit und Abdruck Seines Wesens. Der Sohn ist hocherhoben über die Engel, wie Sein Name, den Er als Erbteil erhielt, den ihrigen überragt (1,4). Während die Engel vor Gott „stehen“, „sitzt“ der Sohn Gottes zur Rechten der Majestät in den Höhen (1,3). Und der Sohn ist wie Gott ewig; Himmel und Erde werden vergehen und altern wie ein Kleid; Er aber bleibt derselbe und Seine Jahre hören nicht auf (1,10-12). Der „Sohn“ ist also Gott gleich. Darum deutet der Hebräerbrief auch den Psalm 8 messianisch auf Christus den Sohn (Hebr 2,6-9), jenen Psalm, der von der Gottähnlichkeit des Menschen kündigt im Sinne der Schöpfungsaussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26.27. Der Psalm 8 ist uns begegnet als das Lied auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dem Sohne Gottes gebührt die Herrschaft über das All und der Sieg über Tod und Teufel, insbesondere kommt Ihm das Hohepriestertum unter den von Ihm erlösten Brüdern zu (Hebr 2,5-18). Und ob dieser Herrschaft und Herrlichkeit ist der Sohn das Ebenbild Gottes, wie auch der 8. Psalm die Gottähnlichkeit des Menschen als dessen Herrscherstellung unter den anderen Geschöpfen beschreibt.

Mit dem Hebräerbrief treffen sich in dieser Sache die Briefe an die Kolosser und an die Römer. Auch der Kolosserbrief sagt von dem, welcher der „geliebte Sohn“ heißt (1,15), aus: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der Schöpfung“ — *hos estin eikon tou theou tou aoratou, protokolos pasaes ktiseos* (1,15). Die Erstgeburt verleiht aber das Anrecht auf die Herrschaft im Königshaus und Königtum. Der Römerbrief (8,29) spricht darum von Christus als dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“, nämlich unter denen, die Gott vorher bestimmt hat, daß sie gleichgestaltet werden Gottes Bilde, das der Sohn Gottes ist (*proorisen symmorphous taes eikonos tou autou, eis to einai auton protokolon en pollois adelphois*). So begnen uns auch hier die Sohnschaft und ihr Herrschaftsrecht als Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit des Christus. Er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, damit Er in allem den Vorrang habe. Denn es hat Gott gefallen, die ganze Fülle in Ihm wohnen zu lassen und durch Ihn alles mit Sich zu versöhnen, indem Er Frieden stiftete durch das Blut Seines Kreuzes — durch Ihn zu befrieden alles auf Erden und im Himmel (1,16-20). „In Ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit sozusagen leibhaftig“ (2,9).

3) In alldem, was wir namentlich aus dem Kolosserbrief über Christus gehört haben, erscheint Christus als der neue, himmlische Adam, der im Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefes (15,45-49) dem ersten, irdischen Adam gegenübergestellt wird. Wie aber der erste Adam ursprünglich nach Gottes Bild geschaffen und in die Herrlichkeit des paradiesischen Daseins versetzt war, bis er durch seine Sünde die paradiesische Gottähnlichkeit verlor, so steht der zweite Adam, Christus, wieder da als der ursprüngliche Mensch und noch viel herrlicher als dieser; denn in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottebenbildlichkeit leibhaftig — so dürfen wir das Sätzlein des Kolosserbriefes sinngemäß abwandeln. „Es ward der erste Mensch, Adam, (bloß) zum lebenden Seelwesen (Gen 2,7), der letzte Adam (aber) zum lebensschaffenden Geist“, wie es 1 Kor 15,45 heißt. Der neue Mensch, Christus, ist Geistmensch; und so trägt Er das Bild des Geistgottes. Auch im Epheserbrief wird Christus ausdrücklich der neue Mensch (*kainos anthropos*) genannt (2,15). Der neue Mensch ist aber nach Eph 4,24 und Kol 3,10 der Mensch, der nach Gott geschaffen ist oder nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird. Freilich kann in beiden Stellen der „neue Mensch“, den anzuziehen der Apostel uns mahnt, schwerlich einfach als Christus gedeutet werden, da in diesem Falle der Apostel von Christus das Geschaffensein aussagen würde, wenn auch eine durchaus mittelbare Beziehung auf Christus nicht auszuschließen ist und aus der Fortsetzung von Kol 3,10 in Vers 11 nahegelegt wird, der in den Namen Christus ausklingt. Das ist aber auch für unseren jetzigen Gedankengang nicht nötig. Es gelten die beiden biblischen Aussagen: Christus ist der neue Mensch; der neue Mensch ist ein Mensch nach dem Bilde Gottes. Daraus folgt: Christus ist auch als der neue Mensch das Ebenbild Gottes.

4) Weil Christus im besagten Vollsinn Gottes Ebenbild ist, so ist Er auch schlechthin der Offenbarer Gottes.

Der Ausdruck „Gottes Ebenbild“, von Christus ausgesagt, liegt im Begriffsfeld des sich offenbarenden Gottes. Im Hebräerbrief schließt sich die Aussage über die Gottebenbildlichkeit des „Sohnes“ unmittelbar an die Aussage über die Gottesoffenbarung im „Sohne“ an. „Vielmals und vielfacherweise hat vor Zeiten der Gott zu den Vätern geredet in den Propheten, jetzt am Ende der Tage redete Er zu uns in einem, der Sohn ist. Ihn hat Er zum Erben des Alls eingesetzt, wie Er auch durch Ihn

die Welt geschaffen hat. Er ist der Abstrahl Seiner Herrlichkeit und der Abdruck Seines Wesens“ (1,1-3). Und im Kolosserbrief (1,15) darf und muß die über Christus ausgesagte *eikon tou theou, tou aoraton* verstanden werden als *visibilis imago Dei invisibilis*: Christus ist sichtbares Bild des unsichtbaren Gottes. *Eikon* darf hier geradezu mit „Verbildlichung“ wiedergegeben werden: In Christus verbildlicht sich für uns der unbildliche, unsichtbare Gott. Christus ist nicht bloßer Bote einer an Ihn ergangenen Offenbarung Gottes, sondern Er und Er allein ist Selber Offenbarung Gottes. Gott offenbart sich, heißt bei Paulus und Johannes: Gott macht Sein Bild sichtbar, das auf dem Antlitz Seines Sohnes leuchtet. Dieses offenbarende Amt der Gottebenbildlichkeit Christi hat seinen *locus classicus* in 2 Kor 4,3-6. Die Verse lauten: „Wenn indes wirklich unsere Heilsverkündigung verhüllt ist, so ist sie nur bei denen verhüllt, die verlorengehen, bei den Ungläubigen, deren Sinn der Gott dieser Welt verblendet hat, damit ihnen nicht erstrahle der Lichtglanz der Frohbotschaft von der Herrlichkeit des Christus, der das Ebenbild Gottes ist. Denn nicht uns selbst verkünden wir, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber als eure Diener um Jesu willen. Denn der Gott, der sprach: *Aus Finsternis scheine hell Licht*, Er hat in unseren Herzen hell Licht scheinen lassen, damit strahlend aufgehe die Erkenntnis der Herrlichkeit des Gottes auf dem Antlitze Christi.“ Wenn wir also Christus sehen, dann sehen wir das Bild Gottes und in dem Bild Gottes den Gott selbst. In diesem Zeugnis reicht der Apostel Johannes dem Apostel Paulus die Hand. Die gewaltige Aussage, die Jesus von Sich selbst macht, lautet im Johannes-evangelium (14,6-10): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als durch Mich. Hättet ihr Mich erkannt, so würdet ihr auch Meinen Vater kennen. Von nun an werdet ihr Ihn kennen, und ihr habt Ihn gesehen. Darauf sprach Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns. Jesus erwiderte ihm: so lange bin Ich bei euch, und du kennst Mich noch nicht? Philippus, wer Mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (vgl. 12,45). Wie kannst du da sagen: Zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist? Die Worte, die Ich zu euch rede, rede Ich nicht von Mir selbst; und die Werke wirkt der Vater selbst, der in Mir bleibt. Glaubet Mir, daß Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist. Wenn nicht, dann glaubet doch um der Werke selbst willen.“ „Gott hat keiner jemals geschaut; der Eingeborene, (der) Gott (ist), der im Schoße des Vaters ist, Er brachte die Offenbarung (*ekeinos exaegasato*).“ Wir tun diesem Schlußsatz des Prologs zum Johannesevangelium (1,18) keine Gewalt an, wenn wir ihn von Paulus her lesen: Gott hat keiner jemals geschaut; der Eingeborene, Gottes Ebenbild, der im Schoße des Vaters ist, Er brachte die Offenbarung. Bereits bei den Synoptikern Matthäus (11,27) und Lukas (10,22) bezeugt Jesus von sich: „Niemand kennt den Sohn als der Vater; und auch den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.“

Die neutestamentliche *eikon* ist mithin, was wohl zu beachten ist, eindeutig ein Begriff der Offenbarungsgeschichte. Mögen die Ausdrücke, wie *apaugasma* und *charakter* im Hebräerbrief, aus der hellenistischen Umwelt entlehnt sein, so geht es dennoch beim neutestamentlichen Bildbegriff nicht um ein philosophisches Verständnis des Menschenwesens, nicht einmal um die metaphysische Wesenheit des Gottmenschen, sondern um das heilsgeschichtliche Handeln des sich offenbarenden Gottes. Immer erst von der heilsgeschichtlichen Bedeutung eines solchen Begriffs wie *eikon* kann seine metaphysische Gewichtsfülle theologisch angegangen werden. *Eikon* ist Erscheinung oder Offenbarung Gottes und Seiner Macht, die in die Geschichte hineinwirkt und mitten in ihr eine Geschichte von Gott her, nämlich Heilsgeschichte macht.

Eikon ist allererst ein Kraft- und Tatbegriff, kein Wesensbegriff. Die *eikon* weist darin, daß sie ihre Macht erweist, das heißt die Macht und Herrlichkeit Gottes offenbart. In der ostkirchlichen Verehrung und Auffassung der Ikone, der Christusikone und der Heiligenikonen, ist etwas lebendig geblieben vom biblischen Bildbegriff. Der Bilderstreit bewegte die ostkirchliche Frömmigkeit und Glaubenswissenschaft so tief, weil er ein Streit um die Offenbarung selbst war, um ihre fortwirkende Gegenwartigkeit. Aus den Ikonen Christi und Seiner Heiligen strahlt dem Ostchristen noch immer entgegen der Lichtglanz der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi und Seiner Heiligen.

Ebenbild Gottes, von Christus ausgesagt, betrifft also nicht nur das Verhältnis des Sohnes zum Vater, sondern ebenso sehr das Verhältnis des Sohnes und in Ihm des Vaters zu uns Menschen. Damit stehen wir vor dem zweiten Hauptsatz, in welchem darzulegen ist, was die Gottebenbildlichkeit Christi für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, zumal des Christenmenschen bedeutet.

II) Dadurch und allein dadurch, daß wir gleichgestaltet werden Christus, dem Ebenbild Gottes, werden wir ein neuer Mensch, der nach dem Bilde Gottes neugeschaffen ist.

Belegt ist dieser grundlegende Sachverhalt durch Röm 8,29 und 2 Kor 3,18 in Verbindung mit Kol 3,10 und Eph 4,24.

In ihrem nächsten Zusammenhang lauten die Stellen:

Röm 8,28-30: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen, denen die nach der Vorherbestimmung berufen sind. Denn die Er sich zum voraus ersah, die hat Er auch vorherbestimmt, daß sie gleichgestaltet dem Bilde Seines Sohne werden (symmorphous taes eikonos tou hyiou autou), damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei. Die Er aber vorherbestimmt hat, die hat Er auch berufen; und die Er berufen hat, die hat Er auch gerechtfertigt; die Er aber gerechtfertigt hat, die hat Er auch verherrlicht.“

2 Kor 3,18: „Wir alle aber schauen wie im Spiegel mit un verhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn und werden in dasselbe Bild umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn, welcher der Geist ist, geschieht“ (. . . pantēs anakekalymmeno prosopo taen doxan kyriou katoptrizomenoi taen autāen eikona metamorphoumetha apo doxaes eis doxan, kathaper apo kyriou pneumatos). Was bereits aus diesem Verse 3,18 sich versteht, wird durch die bald folgenden Verse 4,4—6 vollends gesichert: Das Herrlichkeitsbild, in das wir schauen wie in den klaren Spiegel eines reinen Antlitzes und in das wir umgestaltet werden, ist Christus. Er ist, wie 4,4 sagt, das Ebenbild Gottes. Und in dem Spiegelbild, das Christus in Seiner Herrlichkeit ist, auf dem Antlitze Christi erstrahlt uns die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, wie 4,6 die Gedanken von 3,18 und 4,4 ausgifeln läßt.

Kol 3,9-11: „Zieheth aus den alten Menschen samt dem, was er treibt. Zieheth an den neuen Menschen, der zu (rechter) Erkenntnis erneuert wird, nach dem Bilde dessen, der ihn (den neuen Menschen) geschaffen hat (endysamenoi ton neon [anthropōn] ton anakainoumenon eis epignōsin kat' eikōna tou ktisantos auton). Da (im Stand des neuen Menschen) gilt nicht mehr Grieche und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar und Szythe, Sklave und Freier, sondern alles und in allem ist Christus.“

Eph 4,22-24: „Legt ab samt seinem früheren Lebenswandel den alten Menschen, der zugrunde gerichtet wird in seinen trügerischen Begierden. Erneuert euch vielmehr in eurer geistig seienden Gesinnung und ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (endysasthai ton

kainon anthropon ton kata theon ktisthenta en dikaiosynae kai hosiotaeiti taes alaetheias). Die wahre, das heißt gottgemäße und gottgeschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit erscheint in dieser Briefstelle als die gottähnliche „Gestalt“ des neuen Menschen.

Der Epheser- und der Kolosserbrief bezeichnen zwar das Gottesbild, nach dem der neue Mensch neugeschaffen wird, nicht als den Christus. Der Epheserbrief sagt denn auch nicht, der neue Mensch sei nach Christus, sondern er sei nach Gott geschaffen (4,24). Aber beide Briefe lassen keinen Zweifel darüber, daß wir nur dann nach Gott, wenn wir nach Christus gebildet sind. Nach dem Epheserbrief ist der Mensch ohne Christus auch der Mensch ohne Gott (2,12), und so ist er eben der alte Mensch; der neue Mensch, der nach Gott gebildete Mensch ist auch der mit Christus lebendig gemachte Mensch (2,4). „Gottes Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott im voraus bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln.“ Dieser Vers 2,10 steht in nächster Verwandtschaft mit den Versen Eph 4,24 und Kol 3,10, die uns mahnen, daß wir den neuen, nach Gott und von Gott gebildeten Menschen anziehen sollen. Und der Kolosserbrief läßt uns in Christus an jener Fülle der Gottheit teilnehmen, die in Christus ganz und sozusagen leibhaftig wohnt. Wir dürfen also Eph 4,24 und Kol 3,10 deuten: Zieheth an den neuen Menschen, der nach Christus und so nach Gott geschaffen ist. Mit Röm 8,4 und 9 können wir dies auch so ausdrücken: Das neue Leben des neuen Menschen ist ein Wandel nach dem Geist; der Geist ist aber der Geist Gottes so gut wie der Geist Christi. Der neue Mensch ist der Geistesmensch; denn in ihm wohnt der Geist Gottes, und er hat den Geist Christi.

Heben wir die wichtigsten Merkmale hervor, die sich über unsere neue Gottesebenbildlichkeit gewinnen lassen aus den Paulustexten!

1) Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen ist seine Christusebenbildlichkeit.

Daraus folgt: Was den Inhalt der Gottebenbildlichkeit des Christus ausmacht, das läßt sich auf die Gottebenbildlichkeit des Christenmenschen übertragen, wenn auch im durchaus abgeleiteten Sinne. Christus ist der Sohn Gottes; auch wir sind Söhne Gottes, zwar nicht von Natur, aber durch Gnade, das heißt durch die Annahme an Sohnesstatt. Christus der Sohn ist der Erbe; auch wir die Gottessöhne sind Erben Gottes und Miterben Christi unseres Bruders. Christus ist erhöht und verherrlicht; auch wir werden mit Christus verherrlicht werden. Christus herrscht; auch wir werden mit Christus herrschen.

Röm 8,14-17: „Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes (hyioi theou). Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten, sondern ihr habt empfangen den Geist der Annahme an Sohnesstatt (pneuma hyiothaesias), in welchem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis zusammen mit unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes (tekna theou) sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi (synklaeronomoi Christou), wenn wir nämlich mit Christus leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden“ (hina kai syndoxastomen). „Die Gott vorherbestimmt hat, daß sie gleichgestaltet dem Bilde Seines Sohnes werden . . . die hat Er aus berufen und gerechtfertigt und verherrlicht“ (Röm 8,29.30). Wie die ganze Schöpfung seufzt und in Geburtswehen liegt bis jetzt, so seufzen auch wir jener Erlösung entgegen, in der wir befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens hin zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21-23). „Wenn durch die Sünde des Einen der Tod herrschte

durch den Einen, werden um vieles mehr die, welche die Fülle der Gnade und der Rechtfertigungsgabe empfangen, im Leben herrschen (basileusousin) durch den Einen, Jesus Christus“ (Röm 5,17; vgl. auch Apk 20,4.6). Z Röm 8,14—17 findet sich im Galaterbrief die gleichlautende Stelle 4,4-7: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte der Gott Seinen Sohn, den vom Weibe Geborenen und unter das Gesetz Gestellten, damit Er die unter dem Gesetze Stehenden erlöse und damit wir die Annahme an Sohnesstatt empfangen. Weil ihr nun Söhne seid, sandte der Gott den Geist Seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater! Also bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn, dann aber auch Erbe durch Gott.“

2) Die Christus- und Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen hat den Grund ihres Seins und Tuns im Besitz des Heiligen Geistes; denn dieser ist der Geist Gottes und der Geist Christi. Wenn die katholische Lehre die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistnatur bestehen läßt, so erblickt dieselbe katholische Lehre mit dem Neuen Testament die übernatürliche Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen darin, daß in ihm der Heilige Geist wohnt und wirkt. Der Mensch ist ein Geistwesen wie Gott und solcherart gottähnlich; und das ist er in der Schöpfungsordnung durch den geschaffenen Menscheng Geist und dessen Anlagen und Kräfte und in der Erlösungsordnung durch den ungeschaffenen Gottesgeist und dessen Gnaden und Gaben.

Die neutestamentlichen Belege finden sich vor allem in den bereits angeführten Paulustexten Röm 8,14-17 und Gal 4,4-7 in Verbindung mit Röm 8, 8-11. Hier heißt es: „Die ihr Sein im Fleische haben, können Gott nicht gefallen. Ihr aber habt euer Sein nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt — und wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht Sein eigen. Ist hingegen Christus in euch, so ist zwar der Leib dem Tode verfallen wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben wegen der Gerechtigkeit. Und wenn der Geist dessen, der den Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird Er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch Seinen Geist, der in euch wohnt.“ Dreierlei wird hier über den „Geist“ gesagt: Der Geist Gottes wohnt in uns; der in uns wohnende Geist Gottes ist auch der Geist Christi, den wir haben, so daß wir Christus angehören; der in uns wohnende Geist Gottes und Christi ist das Leben unseres Geistes, durch das wir gerecht sind und Gott wohlgefallen, und Er wird auch unseren sterblichen Leib wieder lebendig machen. Und das steht in jenem 8. Hauptstück, das im Vers 29 davon spricht, daß Gott uns für die Gleichgestaltung mit dem Bilde Seines Sohnes vorherbestimmt hat.

3) Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen verwirklicht sich in seiner Erkenntnis und Liebe Gottes, die uns durch den Heiligen Geist mitgegeben ist.

Erkenntnis und Liebe sind hier im biblischen Begriff zu nehmen. Und so ist zu beachten, daß beide untrennbar zusammengehören. — Die wahre Erkenntnis Gottes ist nicht ohne Liebe Gottes. Gott recht erkennen, heißt in biblischer Sicht zugleich: Gott in Wort und Tat anerkennen, Ihn verehren und Ihm danken (Röm 1,21). Die Wahrheit, die aus Gott ist, wird nur so erkannt, daß sie getan wird. „Wer Böses treibt, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht . . . ; wer aber die Wahrheit tut, kommt an das Licht . . .“ (Jo 3,20.21). Denn Erkenntnis Gottes und Seiner Wahrheit ist Erkenntnis des Willens Gottes, und zwar solche Erkenntnis, die den Willen Gottes anerkennt und geschehen läßt. — Und die Liebe Gottes ist nicht ohne Erkenntnis Gottes. Die Liebe Gottes streckt sich aus nach der Schau Gottes; vollendet sich die Liebe Gottes, so geht sie in die Schau Gottes über, in die schauende Liebe und in

die liebende Schau (1 Kor 13,8-13). „Die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht; denn Gott ist Liebe“ (1 Jo 4,7.8). Unter Liebe Gottes verstehen wir, vor allem mit Paulus und Johannes, die Liebe, die uns Gott in seinem Sohne erzeigt hat (1 Jo 4,9) und die in unseren Herzen ausgegossen ist durch den uns gegebenen heiligen Geist (Röm 5,5); in dieser Liebe von Gott her sind wir mit Christus und Gott vereinigt (Röm 8,28-39), so daß wir Gott und den Nächsten lieben (1 Jo 4,19-21). — In solcher Erkenntnis- und Liebe Gottes wird der Mensch wie Gott, der eitel Wahrheit und Liebe ist, und betätigt sich als Freund Christi und Sohn Gottes, der den himmlischen Vater kennt und liebt. „Seht, welche große Liebe uns der Vater gegeben hat, so daß wir Kinder Gottes genannt werden, und wir sind es. Darum kennt die Welt uns nicht, weil sie Ihn nicht erkannt hat. Geliebte! Jetzt sind wir Kinder Gottes; und noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir Ihm ähnlich sein werden, wenn Er erschienen sein wird. Denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist“ (1 Jo 3,1.2). Daß wir durch die Erkenntnis und Liebe Gottes Ihm stets ähnlicher werden, das gilt vor allem darum, weil bei der Erkenntnis und Liebe, von der hier die Rede geht, ich so erkenne und liebe, wie ich selber von Gott erkannt und geliebt bin (1 Kor 13,12; Gal 4,9). Gott erkennen und lieben, heißt mithin: in Gottes eigene Erkenntnis und Liebe aufgenommen werden, an Gottes eigener Erkenntnis und Liebe teilnehmen, unvollkommen hier und jetzt im Glauben, der nämlich durch die Liebe wirksam ist (Gal 5,6), vollkommen einst in der Schau. Gott erkennt und liebt mich zuvor und zieht mich in Seiner Erkenntnis und Liebe, die mich ruft, an Seinen Busen. — Das aber bedeutet: Gott offenbart sich mir; Er offenbart mir Seine Wahrheit und Seine Liebe, und Seine Wahrheit und Liebe ist auch Seine Wahrheit über mich und Seine Liebe zu mir. Gott offenbart mir, wie Er mich kennt und liebt, mich kennt und liebt in Seinem Sohne. In Christus gleicht sich Gott mir an und mich gleicht Er sich an; und so offenbart Gott sich in Christus uns Menschen. Das Bild Gottes, das vom Antlitze Christi in unser Herz hellerscheinend strahlt, ist Offenbarung Gottes; und es verwirklicht sich darum in unserer Erkenntnis und Liebe Gottes.

Die biblische Unterlage für diesen Satz ist uns bereits vertraut von solchen Texten wie Kol 3,10 und 2 Kor 3,18-4,6. Im Kolosserbrief wird ausdrücklich gesagt, der neue Mensch werde nach dem Bilde Gottes erneuert zu (rechter) Erkenntnis (eis epignosin). Und auch im Zweiten Korintherbrief wird das Bild des Herrn, in das wir umgestaltet werden, ausgerichtet auf die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi. Unsere Umgestaltung in das Bild des Herrn vollzieht sich in unserem Schauen der Herrlichkeit des Herrn. — Auch der Apostel Johannes verknüpft unsere Gottähnlichkeit aufs engste mit unserer Erkenntnis und Liebe Gottes, insbesondere mit unserer künftigen Gottesschau. Die Hauptstelle, die sich im Ersten Johannesbrief (3,1.2) findet, haben wir im Zusammenhang mit diesem Sachverhalt bereits mitgeteilt. Zu erinnern ist aber auch an jene Aussagen Jesu im Johannes-evangelium, in denen es heißt, daß wer den Sohn sieht, auch den Vater sieht (14,6-10; 12,45), und daß wer den Sohn sieht und an Ihn glaubt, das ewige Leben hat (6,40.47). Und wie Paulus, so läßt auch Johannes die Erkenntnis und Liebe Gottes uns eingegossen sein durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm 5,5; 2 Kor 3,18). „Gott hat keiner jemals gesehen. Doch wenn wir einander lieben, bleibt der Gott in uns, und Seine Liebe ist vollkommen in uns. Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er von Seinem Geiste uns gegeben hat“ (1 Jo 4,12.13). 4) Da die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen Christus-ebenbildlichkeit ist, umfaßt sie den ganzen Menschen, auch

seinen Leib, wenn sie auch an diesem sich erst bei der Auferstehung von den Toten erweist.

Die klassische Stelle für diesen Sachverhalt ist Phil 3,20.21: „Unser Bürgertum ist im Himmel, woher wir auch den Heiland erwarten, den Herrn Jesus Christus; Er wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten und ihn gleichförmig machen dem Leibe Seiner Herrlichkeit, gemäß der Wirksamkeit, mit der Er sich alles zu unterwerfen vermag“ (hos metaschaematischei to soma taes tapeinoseos haemon symmorphon to somati taes doxae autou). Und im Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefes heißt es 15,47-49: „Der erste Mensch (Adam) ist von Erde, irdisch, der zweite Mensch (der letzte Adam) vom Himmel. Wie der irdische (Mensch), so sind auch die irdischen (Menschen); und wie der himmlische (Mensch), so sind auch die himmlischen (Menschen). Und wie wir das Bild des irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen.“ Nach 2 Kor 4,10.11 ist aber die Gleichgestaltung unseres sterblichen Leibes mit dem verklärten Christus nicht nur himmlische Zukunft, wie sie im Vers 14 erhofft wird; sondern sie ist bereits in dieser irdischen Gegenwart am Werke. „Immerdar tragen wir das Todesleiden des Jesus an unserm Leib herum, damit auch das Leben des Jesus an unserm Leib offenbar werde. Stets werden wir mitten im Leben in den Tod ausgeliefert um Jesu willen, damit auch das Leben des Jesus an unserm sterblichen Leib offenbar werde.“ Der neue Mensch ist in einer ständigen Wandlung begriffen, in einer Wandlung vom Tode zum Leben, von Niedrigkeit zu Herrlichkeit, von Schwachheit zu Kraft; und diese Wandlung tritt an seinem Leib in Erscheinung. „Mag auch unser äußerer Mensch aufgerieben werden, doch unser innerer erneuert sich Tag für Tag“ (2 Kor 4,16). Und daß der äußere Mensch abstirbt, ist gerade das Zeichen dafür, daß der innere Mensch zu ewigem Leben geboren wird. Denn die Verähnlichung mit dem Herrlichkeitsbild des Christus geht den Weg und den einzigen Weg über unsere Verähnlichung mit den Leiden und dem Tode Christi. Paulus bekennt im Philipperbrief (3, 11.12) von sich: „Erkennen soll ich Ihn (Christus) und die Kraft Seiner Auferstehung und die Gemeinschaft Seiner Leiden, und gleichgestaltet werden soll ich (symmorphizomenos) Seinem Tode, wenn anders ich hinkommen soll zur Auferstehung aus den Toten heraus. Nicht als hätte ich es schon im Griff, nicht als wäre ich bereits vollendet, aber ich jage dem Ziele nach, ob ich es wohl ergreifen könnte, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen bin.“ Gerade dadurch, daß wir an den Leiden Christi teilnehmen, wird hienieden Christus an unserem Leibe verherrlicht, sei es durch Leben, sei es durch Tod; denn für den Christen ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn (Phil 1, 20.21).

Unsere neue Gottebenbildlichkeit durch Gleichgestaltung mit Christus sei noch einmal zusammengefaßt, und zwar in die Gebetsworte des Eph 3,14-21. Aus der paulinischen *lex orandi* erkennen wir auch hier die paulinische *lex credendi*. „So beuge ich denn meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, von dem jegliche Gemeinschaft, die im Himmel und auf Erden einen Vater hat, ihren Namen empfängt. Er möge euch nach dem Reichtum Seiner Herrlichkeit verleihen, daß ihr durch Seinen Geist mit Kraft gestärkt werdet am inneren Menschen. Christus möge durch den Glauben in euren Herzen wohnen. Möget ihr in Liebe festgewurzelt und festgegründet sein, um mit allen Heiligen zu erfassen die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe (des göttlichen Heilsplanes); dann werdet ihr zugleich erkennen die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt, bis ihr erfüllt seid mit der ganzen Fülle Gottes. Dem aber, der Macht hat, alles zu tun, überschwinglich mehr als wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirksam ist — Ihm sei Ehre in der Kirche und in Christus Jesus für alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“ Über

unsere neue Gottebenbildlichkeit durch Gleichgestaltung mit Christus enthält dieses Gebet vier Grundgedanken. 1. Gott der Vater will uns teilnehmen lassen am Reichtum Seiner Herrlichkeit; wir sollen erfüllt werden mit der ganzen Fülle Gottes. Das heißt: wir werden in unserer Verherrlichung ähnlich der Herrlichkeit Gottes und so Ebenbilder Gottes. 2. Das wird bewirkt an unserem inneren Menschen durch Gottes Geist. 3. Ist aber in uns Gottes Geist am Werke, so wohnt Christus in unseren Herzen durch den Glauben. Denn Er wohnt in uns, so dürfen wir im paulinischen Geiste ergänzen (Röm 8,9-11), durch Seinen Geist, der auch der Geist Gottes ist. Durch den vom Geiste Gottes uns gegebenen Glauben haben wir den Geist Gottes und durch den Geist Gottes Christus in uns leben. Wie es Gal 2,20 heißt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.“ 4. Der in uns durch den Glauben wohnende Geist Christi wirkt sich in uns aus in der Liebe, die zur Fülle der Heilserkenntnis reift, und in der Erkenntnis, die sich mit der unbegreiflichen Liebe Gottes füllt.

Wir bezeichnen unsere Christusebenbildlichkeit bereits immer wieder als die neue Gottebenbildlichkeit. Die Christusebenbildlichkeit macht nämlich aus dem alten Menschen einen neuen Menschen. Dieses Merkmal der Neuheit ist von schwerem Gewicht. Und es verdient in einem dritten Hauptsatz noch eigens aufgestellt und entwickelt zu werden.

III) Unsere Christus- und Gottebenbildlichkeit ist eine Neuschöpfung, das heißt eine Wiedergeburt aus dem Todesstand der Sünde in den Lebensstand der Gerechtigkeit und Heiligkeit.

„Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung (*kainae ktisis*); das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). „In Christus Jesus gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern Neuschöpfung“ (Gal 6,15). Was Paulus Neuschöpfung nennt, das bezeichnet Johannes als Neu- oder Wiedergeburt (Jo 3,3: *ean mae tis gennaethae anothen*) und als Geburt aus dem Geiste (Jo 3,8: *pas ho gegennaemenos ek tou pneumatos*) oder als Geburt aus Gott (1 Jo 2,29; 3,7; 5,4: *pan to gegennaemenon ek tou theou*; Jo 8,47).

Der Begriff der Neuschöpfung oder Neugeburt schließt eine Reihe von Einzel-sachverhalten in sich, die es nun zu erläutern und zu bekräftigen gilt.

1) Von Natur sind wir alle das gerade Gegenteil von einem Ebenbild Christi und Gottes in dem Sinne, in welchem das Neue Testament von Gottebenbildlichkeit spricht.

Die neue Gottebenbildlichkeit ist also Gnade, das heißt unverdiente Gabe Gottes. Es ist eine übernatürliche, himmlische Gottebenbildlichkeit. Der in Christus nach Gottes Bild neugeschaffene Mensch ist nicht mehr der natürliche, irdische, sondern ein übernatürlicher, himmlischer Mensch.

Der *locus classicus* für diesen Sachverhalt bietet sich uns in Eph 2,1-10 dar. „Und ihr waret tot durch eure Übertretungen und Sünden, in denen ihr einst wandeltet nach der Weise dieser Weltzeit, nach dem Sinne des Fürsten, der die Obermacht hat (über die Geister) in der Luft, des Geistes, der anoch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams. Unter diesen wandelten auch wir alle in den Begierden unseres Fleisches und vollbrachten die Gelüste des Fleisches und der Sinne; und wir waren von Natur Kinder des Zornes (*aemetha tekna physei orgaes*), wie auch die übrigen. Gott aber, der reich ist an Erbarmen durch Seine übergroße Liebe, mit der Er uns liebt

hat, Er hat uns, die wir tot waren durch die Übertretungen, lebendig gemacht mit dem Christus. Durch Gnade (*chariti*) also seid ihr gerettet. Er hat uns in Christus Jesus mitauferweckt und in den Himmel mitversetzt. So wollte Er in der künftigen Zeit den überschwenglichen Reichtum Seiner Gnade und Güte gegen uns erweisen in Christus Jesus. Denn durch die Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben; und das nicht aus euch, es ist Gottes Geschenk (*theou to doron*); nicht aus Werken, damit sich keiner rühme. Denn Sein Gebilde (*poiaema*) sind wir, geschaffen (*ktisthentes*) in Christus Jesus zu guten Werken; diese hat Gott im voraus bereitet, damit wir in ihnen wandeln.“

Es fragt sich, wie im Vers 3 *physei* zu deuten ist. *Physei* besagt hier denselben Zustand, der bald darauf im Vers 12 als *choris Christou* gekennzeichnet wird: „von Natur“ ist gleich „ohne Christus“, „fern von der Gemeinschaft mit Christus“. Der natürliche Mensch ist der Nichtchrist, der Mensch ohne Christus und so der Weltmensch ohne Hoffnung und ohne Gott, das heißt ohne den Gott, der allein in Wahrheit Gott ist, und dieser wahre Gott ist der Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat (Eph 2,12: *aete to kairo ekeino choris Christou. . . elpida mae echontes kai atheoi en to kosmo*). Der natürliche Mensch ist der alte Mensch der Sünde und der irdischen Gelüste. Der neue Mensch dagegen ist der Mensch in Christus und so der übernatürliche, in den Himmel versetzte Mensch. Denn sein Sinnen ist nicht irdisch, sondern sein Wandel ist bereits hienieden im Himmel (Phil 3,19.20). Der neue Mensch trägt nicht mehr das Bild des irdischen Menschen, des ersten Adam, sondern das Bild des himmlischen Menschen, des letzten Adam, der da Christus ist (1 Kor 15,49).

Hier zeigt sich, mit welchem Recht die katholische Lehre von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit im Menschen spricht. Sie bezieht nämlich diesen Ausdruck auf das Ebenbild Gottes, das unser Stammvater Adam durch seine Sünde für sich selbst und für alle seine Nachkommen verloren und das uns Christus, der neue Adam, durch seinen Gehorsam wiederhergestellt hat. Und es ist auch keine Frage, daß der Ausdruck soweit biblisch gerechtfertigt ist, nicht einmal nur der Sache, sondern auch der Sprache nach. Aber das ist nur die eine Seite der katholischen Redeweise von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit. Die andere Seite ist, daß die katholische Lehre von übernatürlicher Gottebenbildlichkeit spricht im Unterschied von natürlicher Gottebenbildlichkeit. Und hier erhebt sich allerdings die Frage, ob das Neue Testament mit seinem Gegensatz von *physei* und *en tois epouraniais* den katholischen Unterschied einer natürlichen und einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit meint. Jener Abschnitt des Epheserbriefes stellt der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Christen zwar etwas gegenüber, und zwar das, was der Mensch ist von Natur. Aber das natürliche Wesen des Menschen wird in jenem Text hingestellt als der sündige Mensch, der unter der Herrschaft des Fürsten dieser Welt und unter dem Zorne Gottes steht. Der natürliche Mensch enthüllt sich hier als der unnatürliche Mensch. Darum ist im Christen der alte, natürlich-unnatürliche Mensch durch die Taufe getötet und begraben (Röm 6, 3.6); und wir Christen sind aufgefordert, den alten, natürlichen Menschen abzulegen (Eph 4,2). Hier wird also von dem, was der Mensch ist von Natur, gerade das ausgesagt, was aller Gottebenbildlichkeit, auch einer natürlichen, widerstreitet. Und die katholische Lehre versteht denn auch unter natürlicher Gottebenbildlichkeit des Menschen etwas anderes und gerade etwas anderes, als daß der Mensch naturgemäß ein Sünder und so ein Knecht des Teufels und ein Feind Gottes sei. Die katholische Lehre dürfte mithin noch einen anderen Begriff von Natur des Menschen und von natürlichem Menschen haben als den, der uns in jener Stelle des Epheserbriefes begegnet. Und so ist es in der Tat. Denn nicht

nur der alte, sündige, sondern auch noch der neue, gerechtfertigte Mensch besitzt als Ausstattung seines Wesens die *naturalis humanitas*, die theologisch natürliche Gott-ebenenbildlichkeit heißt. „Natur“ und „natürlich“ wird dann nicht mehr in einem biblisch-heilsgeschichtlichen, sondern in einem abstrakt-metaphysischen Begriffe genommen. Der Ausdruck ist nicht mehr des Paulus, sondern des Aristoteles und der Stoa. Aber ein anderes ist die Ausdrucksweise, und ein anderes ist die Sache selbst, die ausgedrückt wird. Und ob nicht doch die Sache selbst auch im Neuen Testament ihren Platz hat, wird eine Frage bleiben, der wir weiter nachzuspüren haben. Von jenem Text im Epheserbrief läßt sie sich nicht beantworten.

Dennoch haben wir mit dem soeben Gesagten auch in der Sache selbst einen guten Schritt vorangetan. Der sprachliche Ausdruck ist nämlich für die Sache selbst keineswegs nebensächlich. Ein Mißverständnis der Sprache zieht nur zu leicht ein Mißverständnis der Sache selbst nach sich. Auch der katholische Theologe kann und muß auf Grund von Eph 2,1-3 sagen, daß von Natur der Mensch ein Sünder ist und sich mithin seiner Natur nach in schrecklichster Verderbnis befindet. Auch der katholische Theologe kann und muß so sagen, wenn er die Natur des Menschen im biblischen oder heilsgeschichtlichen Sinne versteht. Dann bedeutet die Natur oder das Wesen des Menschen nicht das, was der menschlichen Natur als solcher zukommt, was ihr also auch noch zukommen muß, daß der Mensch überhaupt ein Sünder werden und sein kann — denn dazu muß er wenigstens ein Mensch und im Besitz und Gebrauch der eigentlich menschlichen Anlagen und Vermögen sein. Nicht in diesem allgemeinen Allerweltsverstande spricht aber das Neue Testament von dem, was der Mensch ist von Natur. Das Neue Testament sieht die Natur des Menschen niemals anders, als wie sie in einer bestimmten heilsgeschichtlichen Lage da ist und sich religiös-sittlich betätigt. Und die bestimmte heilsgeschichtliche Lage, in der sich der natürliche Mensch nun einmal wirklich befindet, ist der Stand des gefallenen Menschen. Außerhalb der göttlichen Gnade, von Natur weiß dieser Mensch nichts von dem Gott der Verheißungen und den Verheißungen Gottes (Eph 2,12); so lebt er hoffnungslos und gottlos in dieser Welt, das heißt in dieser finsternen Welt, in der die Macht der Sünde und des Todes allgewaltig herrscht. Kein katholischer Exerzitienmeister und Missionsprediger spricht denn auch anders vom natürlichen Menschen, wenn er nach Prophetenweise ihm sein Sündenelend vorhält und ihn zur Buße ruft. Dann scheut er sich gewiß nicht, den religiös-sittlichen Zustand des natürlichen Menschen in die zwei Wörter zusammenzufassen: *grandis ruina*. Dann redet er, wie die katholische Kirche in ihrer Liturgie der Advents- und Fastenzeit den Menschen, der auf seine Natur, statt auf Gott vertraut, zur Einsicht führt mit Sprüchen der Propheten und der Psalmen und mit den Buß- und Weherufen eines Johannes des Täuflers und des Herrn selbst. Und wenn der Papst und katholische Bischöfe an das Dritte Reich und seine „natürlichen Menschen“ den Maßstab des Wortes Gottes anlegten, dann entlarvten sie jene Natürlichkeit, deren sich ihre Lobredner nicht genug rühmen konnten, als das, was sie wirklich war: Unnatürlichkeit und Unmenschlichkeit, erfunderisch in allem Bösen und in jeglichem Lug und Trug, erfunderisch bis zur Erfindung der Todeskammern, in denen angeblich lebensunwerte Menschen massenweise vergast wurden. Aus der prophetischen und neutestamentlichen Sicht wird uns auch die Sprache solcher Kirchenlehrer wie Augustins, Anselms und Bonaventuras keinen Anstoß bereiten. Sie reden vom Neuen Testamente und von dessen heilsgeschichtlichem Menschenbild her über den natürlichen Menschen, nicht oder kaum von einem abstrakt-metaphysischen Menschenbild her, wie es vor allen Aristoteles in seiner Ersten Philosophie als Wesenswissenschaft grundgelegt hatte. Im selben

Geist, wie er aus der Schrift und den Vätern zu uns spricht, beginnt der Trienter Kirchenrat seinen Beschluß über die Rechtfertigung und also über die neue Gottebenbildlichkeit (Denz 793): Primum declarat sancta Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent (Rom 5,12; 1 Cor 15,22), *facti immundi* (Is 64,6) et (ut Apostolus inquit) „*natura filii irae*“ (Eph 2,3), quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati (Rom 6,20) et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram Legis Moysi inde liberari aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Zu vergleichen ist auch die durchaus an der Bibel ausgerichtete Sprache des Catechismus Romanus in dieser Sache (IV, 11.12).

Von Natur besitzt also der Mensch nicht die Gottebenbildlichkeit, die er in Christus aus Gnade empfängt. Unsere Christusebenbildlichkeit mit Gott ist Neuschöpfung. „Neuschöpfung“ besagt aber noch ein zweites: nicht nur was von Natur nicht da ist, wird geschaffen und mithin neugeschaffen; sondern was schon einmal da war und verloren wurde, wird aufs neue geschaffen. In Christus empfängt aus Gnade der Mensch die Gottebenbildlichkeit wieder, die er von Natur nicht mehr besitzt. Neuschöpfung ist Wiederherstellung oder Erneuerung.

2) Durch unsere Christusebenbildlichkeit wird die Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt oder erneuert, die Adam im paradiesischen Urstand besaß und die er durch seine Sünde für sich selbst und für alle seine Nachkommen verlor.

Nach allem, was wir über die vorhergehende These ausgeführt haben, können wir den Beweis der zweiten These kurz gestalten. Sie ist mittelbar, freilich auch nur mittelbar, in dem Hauptbeleg eingeschlossen, den wir für die erste These beigebracht haben. Nach Eph 2,1-3 macht die Sünde den Menschen unähnlich seinem Gott und Schöpfer. Wird in Christus der Mensch von der Sünde befreit, wird er gerechtfertigt, so ist er Gottes Ebenbild. Daraus folgt: Solange der Mensch ohne Sünde und in der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes war, solange war er auch jener Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Vor dem Falle besaß mithin unser Stammvater Adam jene Gottebenbildlichkeit, die er durch den Fall für sich selbst und für alle seine Nachkommen verlor. Ebenso kam nach Röm 5,12.18 durch des Einen Sünde auf alle Menschen Tod und Verdammnis, und so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung zum Leben. Und Röm 3,23 heißt es noch beweiskräftiger: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes.“ Wir dürfen mit gutem Recht diesen Vers auch so lesen: Alle haben gesündigt und ermangeln dadurch der Ebenbildlichkeit Gottes. Denn wir haben früher gesehen, daß Paulus zur Ebenbildlichkeit Gottes die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes rechnet.

Wiederum zeigt sich, mit welchem Recht die katholische Lehre von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht. Die Gottebenbildlichkeit, von der das Neue Testament kündigt, ist Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit, die durch die Sünde des Menschen verlorengegangen ist. Was der Mensch aber wie auch immer verlieren konnte, ohne aufzuhören, ein Mensch zu sein, das gehört nicht zu seiner Natur, wenn diese im abstrakt-metaphysischen Sinn genommen wird. Es bleibt die Frage auf dem Plan, inwiefern diese menschliche Natur in sich und aus sich

etwas aufweist, das vom Neuen Testament her als eine gewisse Gottebenbildlichkeit angesprochen werden dürfte. Das Problem muß also aus dem neutestamentlichen Begriff der Gottebenbildlichkeit gestellt werden. Ist dem Menschen nach dem Verlust der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit noch etwas verblieben, das im Neuen Testament zur Gottebenbildlichkeit gezählt wird? Hat der Mensch noch eine Beziehung zu Gott, und zwar eine solche, durch die er seinem Gott ähnlich ist und wird? Vor allem ist zu fragen: Hat von Natur der Mensch noch eine Erkenntnis Gottes und des göttlichen Gesetzes? Denn Erkenntnis Gottes lernten wir als einen ganz wesentlichen Bestandteil dessen kennen, was im Neuen Testament Gottebenbildlichkeit genannt wird. Eine unserer Thesen lautete: Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen verwirklicht sich in unserer Erkenntnis und Liebe Gottes, die uns durch den Heiligen Geist mitgegeben ist. Nun ist der Mensch in der Sünde der Mensch ohne den Heiligen Geist; er ist der aus dem Fleische, und nicht der aus dem Geiste geborene Mensch. So tut sich die Frage auf: Ist dem Menschen, der des Heiligen Geistes ermangelt, noch eine Erkenntnis und Liebe Gottes geblieben, die also nicht vom Geiste Gottes, sondern aus dem eigenen Geist des Menschen stammt? Hat Gott dem Menschen noch eine Möglichkeit geschaffen, Gott und Gottes Gesetz zu erkennen und anzuerkennen, eine Möglichkeit, die von vornherein in der Natur des Menschen und in der ihn umgebenden natürlichen Seinswelt liegt? Es ist hier noch nicht der Ort, die Frage zu beantworten. Die natürliche Gottebenbildlichkeit erscheint vorerst gleichsam am untern Rande der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit.

Denn zuvor ist für die Neuschöpfung oder Wiederherstellung noch die wichtige Zeitfrage zu stellen und zu beantworten. Geschieht die Wiederherstellung der verlorenen Gottebenbildlichkeit in der endgeschichtlichen Zukunft oder auch bereits in der irdischen Gegenwart? Und wenn sie bereits in der irdischen Gegenwart anhebt, so knüpft sich die Frage an, in welchem Maße sie bereits hienieden wirklich wird. Das Neue Testament beantwortet uns diese Zeit- und Maßfrage in zwei Spruchreihen, die einander ein gewisses Widerspiel bilden.

3) Wenn auch die Neuschöpfung und Wiederherstellung unserer Gottebenbildlichkeit erst vollkommen offenbar wird bei der Wiederkunft des Herrn (Phil 3,20,21; 1 Jo 3,2; Röm 8,18-23), und zwar weit über das hinaus, was durch die Sünde zerstört wurde (Röm 5,20), so ist der Christ doch bereits hienieden befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes (Röm 7,4-6; 8,2), das in unserem Fleische, in meinen Gliedern wohnt (Röm 7,23); und er wandelt im Geist (Röm 8,4,9) und so in der Wahrheit der Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4,24) und in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4). Gott hat uns ins Herz den Geist als Angeld (arrabon) gegeben (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14); wir haben die Erstlinge (aparchae) des Geistes (Röm 8,23).

„Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit Ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol 3,4). Derselbe Kolosserbrief sagt im Vers vorher (3,3): „Ihr seid gestorben, euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott.“ Das heißt: der alte Mensch mit seinen Werken, wie es bald darauf im Vers 9 lautet, ist gestorben; nun lebt ein neuer Mensch, der in Christus nach dem Bilde Gottes geschaffen ist zu wahrer Erkenntnis (3,10) und in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4,24). Noch ist freilich dies neue Leben des neuen Menschen nicht offenbar, es ist verborgen in der Schwachheit und Niedrigkeit unseres begehrliehen und sterblichen Fleisches; wir tragen diesen Schatz hienieden in irdenen Gefäßen (2 Kor 4,7). Aber wie unser neues Leben verborgen war mit Christus dem Gekreuzigten, so wird

es in seiner ganzen Herrlichkeit auch mit Christus dem Auferstandenen offenbar werden, wenn Christus, unser Leben, in seiner ganzen Herrlichkeit offenbar wird. „Gott hat uns befreit aus der Macht der Finsternis und in das Reich Seines geliebten Sohnes versetzt. In Ihm haben wir die Erlösung durch Sein Blut, die Vergebung der Sünden“ (Kol 1,13.14). „In Ihm habt ihr auch die Beschneidung empfangen, nicht eine solche, die mit Händen vorgenommen worden ist, sondern jene, die im Ablegen des Fleischesleibes besteht, die Beschneidung in Christus. Seid ihr doch mit Ihm in der Taufe begraben worden und in Ihm auferstanden durch den Glauben an die Macht Gottes, der Ihn von den Toten auferweckt hat. Auch euch, die ihr tot waret durch die Sünden und durch euer unbeschnittenes Fleisch, hat Gott mit Ihm lebendig gemacht. Hat Er uns doch gnädig alle Sünden vergeben“ (Kol 2,11—13). „Einst waret ihr Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn. Wandelt als Kinder des Lichtes! Die Frucht des Lichtes ist lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit“ (Eph 5, 8.9). In Christus Jesus ist der alte Mensch mitgekreuzigt, mitgestorben und mitbegraben, damit der Leib der Sünde vernichtet werde und wir fürderhin nicht mehr der Sünde als Knechte dienen (Röm 6,6). Wir sind der Sünde abgestorben, leben aber dem Gotte in Christus Jesus (Röm 6,11) und wandeln so in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4). „Demnach gibt es keine Verdammnis mehr für diejenigen, die in Christus Jesus sind“ (Röm 8,1).

Diese Aussprüche Pauli versteht die katholische Lehre im Sinne einer inneren Umgestaltung und Erneuerung des Menschen. Wird der Mensch gerechtfertigt, so werden seine Sünden nicht rein äußerlich zugedeckt, sondern innerlich abgewaschen; der Sünder wird nicht rein äußerlich gerecht erklärt, sondern innerlich gerecht und heilig gemacht. Freilich ist nach derselben katholischen Lehre die Gerechtigkeit, durch die wir gerecht werden, keine Eigengerechtigkeit, das heißt nicht unsere Gerechtigkeit aus unseren Werken, sondern Gottesgerechtigkeit, das heißt die Gerechtigkeit von Gott her und aus der Gnade Christi und unserem Glauben an Jesus Christus. Aber diese Gottesgerechtigkeit bleibt für den, der durch sie gerecht gemacht wird von Gott, keine Fremdgerechtigkeit; sondern mit der Gottesgerechtigkeit werden wir beschenkt und an unserem inneren Geist erneuert, so daß wir wahrhaft gerecht heißen und wahrhaft gerecht sind. Wir nehmen die Gottesgerechtigkeit in uns auf als die unsrige. Der Trienter Kirchenrat erblickt die Formursache unserer Rechtfertigung, und zwar die *unica formalis causa* in jener „*iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*“, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam *Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult* [1 Cor 12,11], et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem (Denz. 799). Und derselbe Kirchenrat verwirft, si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei (Denz. 821).

4) Einerseits wohnt also der Geist Gottes und Christi in uns, und wir sind versetzt in das neue Leben des Gottes- und Christusgeistes und Seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Obwohl in uns so der Fleischesleib abgestorben ist und wir nicht nach Fleischesweise kämpfen, so wandeln wir andererseits annoch im Fleische, in der Anfechtung vom Fleische her.

„Im Fleische sein“ und „fleischlich sein“ oder „nach Fleischesweise leben“, beide Zustände des Menschen sind nach Paulus wohl zu unterscheiden (2 Kor 10,3). Auch der Christ wandelt hienieden noch im Fleische, das heißt in der Hinfälligkeit und Versuchlichkeit des Fleisches; und er seufzt unter dem Zwiespalt zwischen dem Geist und den Fleischesbegierden. „Gesät wird in Schwachheit, auferweckt wird in Kraft“ (1 Kor 15,43). Freilich mitten in dieser Schwachheit des Fleisches ist beim Gerechtfertigten das Gesetz und die Kraft des lebendigmachenden Geistes am Werke und vollendet sich (2 Kor 12,9; Röm 8,2) in den Früchten des Geistes, so daß wir nicht die Begierden und Werke des Fleisches verrichten (Gal 5,15—24). „Dennoch ob wir auch im Fleische wandeln, so kämpfen wir doch nicht nach Fleischesweise“ (2 Kor 10,3).

Der Trienter Kirchenrat sagt dazu (Denz. 792): *In renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis [Rom 8, 1] qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem [Rom 6, 4], qui non secundum carnem ambulant [Rom 8, 1], sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes [Eph 4, 22 sqq; Col 3, 9 sq], innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi [Rom 8, 17], ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo qui legitime certaverit, coronabitur [2 Tim 2, 5]. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum [Rom 6, 12 sqq] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.*

Damit dürfte wohl in den Wesenszügen das entfaltet sein, was das Neue Testament über jene Gottebenbildlichkeit lehrt, die von der katholischen Kirche und Theologie als übernatürlich bezeichnet wird. Ich versuchte einsichtig zu machen, inwiefern die katholische Rede von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit das Neue Testament auf ihrer Seite hat. Dennoch ist das biblische Recht, von übernatürlicher Gottebenbildlichkeit zu sprechen, erst zur Hälfte gesichert. Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit wird nämlich einer natürlichen Gottebenbildlichkeit gegenübergestellt, worauf ich bereits aufmerksam gemacht habe. So müssen wir nun weiter fragen, ob es auch vom Neuen Testament ebenso wie vom Alten Testament her eine natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen gibt, so daß wir im katholischen Sinne übernatürliche und natürliche Gottebenbildlichkeit unterscheiden dürfen. Und was bedeutet beiderlei Gottebenbildlichkeit je füreinander, die natürliche für die übernatürliche und die übernatürliche für die natürliche?

Drittes Hauptstück

Die natürliche Gottebenbildlichkeit und das Neue Testament

Wir knüpfen an zwei Thesen an, die sich uns aus dem Neuen Testament ergeben haben. Erstens: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der das Neue Testament ausdrücklich spricht, wirkt sich in der Erkenntnis Gottes aus, und zwar in einer Erkenntnis, die in der Liebe Gottes, im Tun des Willens Gottes ihr inneres Ziel hat. Zweitens: Diese Gottebenbildlichkeit war dem Menschen durch seine Sünde verlorengegangen; der noch ungerechtfertigte Sünder besitzt sie nicht mehr. Es erhebt sich nach der zweiten These die Frage: Ist die Gottebenbildlichkeit ganz verlorengegangen, oder ist ein Rest dem Menschen verblieben? Und das besagt nach der ersten These: Ist die Gotteserkenntnis ganz verlorengegangen, oder ist dem Menschen ein Rest an

Erkenntnis Gottes verblieben, und zwar eine restliche Gotteserkenntnis, die in etwa noch den Willen Gottes und Seinen Anspruch an unseren Willen verantwortlich vernimmt? Ein solcher Rest von Gottebenbildlichkeit des Menschen wäre dann etwas, das dem Menschen in dem zukommt, was er von Natur ist, das heißt, was er auch ohne das Wort und die Gnade Gottes noch bleibt. Der auch im Sündenstand dem Menschen verbliebene Rest an Gottebenbildlichkeit dürfte also eine natürliche Gottebenbildlichkeit genannt werden, und zwar im katholischen Sinne, das heißt im Unterschied von jener Gottebenbildlichkeit, die dem Menschen nicht von Natur eigen ist, da er sie verloren hatte, ohne seine menschliche Natur als solche oder im abstrakt-metaphysischen Begriffe zu verlieren. Die Frage nach einer natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen mündet mithin auf dem Boden des Neuen Testaments in die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis. Und falls es diese gibt, so wird klar, mit welchem biblischen Recht die katholische Lehre die also bestimmte natürliche Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen wesen läßt.

Nun ist kaum zu bestreiten, daß im Neuen Testament eine auch den Heiden mögliche und insofern eine natürliche Gotteserkenntnis behauptet wird. Der *locus classicus* dafür ist Röm 1,20. Aber der Streit geht darum, wie diese natürliche Gotteserkenntnis zu deuten und ob sie derart beschaffen sei, daß sie in Richtung auf eine restliche und natürliche Gottebenbildlichkeit verstanden werden dürfe.

Röm 1,20 lautet im nächsten Zusammenhang der Verse 19—25:

„Gottes Zorn wird vom Himmel her enthüllt über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit (Gottes) in ihrer Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was sich von dem Gott erkennen läßt, ist in ihnen offenbar; der Gott hat es ihnen geoffenbart. Sein unsichtbares Wesen, Seine ewige Macht und Göttlichkeit ist seit Erschaffung der Welt an Seinen Werken geistig zu ersehen, so daß sie unentschuldigbar sind (ta gar aorata autou apo ktiseos kosmou tois poiaemasin nooumena kathoratai, hae te aidios autou dynamis kai theiotes, eis to einai autous anapologaetous). Denn obwohl sie den Gott erkannten, haben sie Ihn doch nicht als Gott verherrlicht, noch Ihm gedankt; sondern sie wurden töricht in ihrem Sinnen und Trachten, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Weise meinten sie zu sein und sind Toren geworden. Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauschten sie mit Abbild und Gestalt (en homoiomati eikonos) von vergänglichen Menschen, von Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Tieren. Darum gab sie der Gott preis den Gelüsten ihres Herzens, der Unreinheit, so daß sie ihre eigenen Leiber entehrten. Den wahren Gott haben sie mit falschen Götzen vertauscht und die Geschöpfe verehrt und angebetet statt des Schöpfers, der gepriesen ist in Ewigkeit, Amen.“

Was wird in jenen Versen über unsere Gotteserkenntnis ausgesagt?

I) Der Schöpfergott ist in Seinen Werken offenbar.

Wie es eine besondere Wortoffenbarung gibt, die an das auserwählte Volk Gottes ergangen ist, so gibt es eine allgemeine Werkoffenbarung, die sich an alle Menschen und gerade auch an die Heiden wendet. Die Heiden haben nicht die Offenbarung Gottes in Seinem Wort, wohl aber die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung. So haben die Heiden auch nicht das dem Moses von Gott gegebene Gesetz, das geschrieben steht auf den steinernen Tafeln und in der Bundeslade aufbewahrt und in den heiligen Büchern bezeugt wird; die Heiden wandeln ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Israel, fremd dem Bunde der Verheißung (Eph 2,12). Aber den Heiden hat Gott Sein Gesetz ins Herz gelegt, so daß sie sich selbst Gesetz sind und von Natur die Vorschriften des Gesetzes tun. So heißt es Röm 2, 14—16: „Wenn nämlich die Heiden, die

das Gesetz nicht haben, von Natur die Vorschriften des Gesetzes tun (*physei ta tou nomou poiosin*), so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz (*heautois eisin nomos*). Sie zeigen damit, daß das Werk des Gesetzes geschrieben steht in ihren Herzen, indem ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt und die Gedanken untereinander sich anklagen oder entschuldigen, an dem Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen, nach meinem Evangelium durch Jesus Christus.“ Bei dieser Stelle, durch die Röm 1,20 ergänzt und verdeutlicht wird, begegnet uns *physei* in einer anderen Bedeutung als bei Eph 2,3. Gegenüber der durchaus heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Ausdrucks im Epheserbrief hat *physei* in Röm 2,14 sozusagen eine neutrale Bedeutung, die ganz in der Nähe des aristotelischen oder vielmehr stoischen Naturbegriffs liegt. Im Sinne des *physei* von Röm 2,14 spricht die katholische Kirche und Theologie von Naturgesetz, natürlicher Gotteserkenntnis und natürlicher Gottebenbildlichkeit. Dieser Naturbegriff kommt von der Metaphysik des Aristoteles und von der Ethik der Stoa her; aber Eingang gefunden hat er bereits in den Römerbrief des Apostels Paulus, nicht erst in die Schriften der Apologeten und in die Summen der scholastischen Theologen. Dieser Naturbegriff hat in einer christlichen Theologie also nicht bloß ein sachliches, sondern auch ein gewisses biblisches Daseinsrecht.

II) Dem sachlichen Offenbarsein Gottes in Seiner Schöpfung entspricht auf seiten des Menschen die persönliche Fähigkeit, den Schöpfer aus Seinen Werken wirklich zu erkennen.

Das wird im Texte auf zweifache Weise ausgesprochen. Es heißt nämlich erstens, daß die Heiden nicht zu entschuldigen sind, wenn sie gegenüber der Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung tatsächlich versagt haben. Ein Sollen des Menschen setzt aber ein Können des Menschen voraus: Du sollst, also kannst du auch. Das gilt in der Schöpfungs- so gut wie in der Erlösungsordnung. Wenn Gott uns ein Sollen befiehlt, dann gibt er uns auch das Können. Und es heißt zweitens, daß die Heiden tatsächlich den Gott erkannt haben, wenn sie dann auch nicht nach der Erkenntnis Gottes handelten und so in die Finsternis des Götzendienstes abfielen. *Ab esse autem valet conclusio ad posse.*

III) Der Mensch hat die ihm von seinem Schöpfer gegebene Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes in ihr Gegenteil verkehrt.

Er ist von dem erkannten Gott abgefallen, hat Ihm nicht die Ehre und den Dank erwiesen, sondern hat sich zu den Geschöpfen niedergebeugt und sich in sich selbst verkrümmt, statt sich vor seinem Schöpfer zu beugen. An die Stelle der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes hat er seine eigene Selbstherrlichkeit aufzurichten versucht. Darum hat ihn Gott aber auch sich selbst preisgegeben. Und der von seinem Schöpfer sich selbst überlassene Mensch enthüllt sich als der un- und widernatürliche Mensch. *Aversio a Deo, conversio ad creaturas, perversio naturae*: in dieser Dreiheit faßt sich die abgrundtiefe Herzensfinsternis des von Gott abgefallenen Menschen zusammen. Aufs Ganze des menschlichen Sinnens und Trachtens gesehen, gilt der Satz des Augustin: Der Mensch hat von sich selbst nichts denn Sünde und Lüge (In Joann. tract 5,1 [ML 35,1414]). Dazu sind die Verse 26—32 in Röm 1 zu vergleichen. So trifft sich Röm 1,19—25 mit 1 Kor 1,21, wo es heißt, daß in der Weisheit Gottes die Welt mittels der Weisheit den Gott nicht erkannte.

IV) Vers 20 in Röm 1 hat sein Schwergewicht in dem kurzen Nachsatz: *eis to einai anapologætou*.

Vers 20 darf nicht von diesem Nachsatz und den weiteren Folgesätzen der Verse 21—25 losgelöst und so zu einem in sich stehenden Philosophem über den Gott in der

Natur und die Natur des Menschen verselbständigt werden. Der 20. Vers befindet sich in einem durchaus heilsgeschichtlichen Kontext und ist und bleibt so eine durchaus heilsgeschichtliche Aussage, die heilsgeschichtlich ausgerichtet ist auf den gewaltigen Satz, in welchem die heilsgeschichtliche Lage des Menschengeschlechtes zusammengefaßt wird (3,23): *pantes gar haemarton kai hystherountai taes doxae tou theou*. Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Von Natur hat der Mensch Gottes- und Gesetzeserkenntnis, und er ist so ein natürliches Ebenbild Gottes. Aber diese natürliche Gottebenbildlichkeit verkehrt der Mensch durch seine Sünde geradezu in ihr Gegenteil; ob seiner Sünde kommt der Mensch in seinem Denken und Handeln mit seiner natürlichen Gottebenbildlichkeit gleichsam nicht zum Zuge, das heißt nicht zu Gott. Der sündige und trotz seiner Sünde noch gottähnliche, das heißt auf Gott verantwortlich bezogene Mensch wandelt in einem letzterdings geheimnisvollen Selbstwiderspruch. Aber daß er von Natur Ebenbild Gottes ist und auch noch in all seiner Sünde bleibt, darin ist des Menschen Verantwortlichkeit ausgesprochen. Das Schauerliche in der Lage des Menschen zeigt sich darin: Nur wenn der Mensch von Natur Ebenbild Gottes ist, kann er auch zum Sünder werden; und gerade diese von Gott wegführende Möglichkeit seiner Gottebenbildlichkeit hat der Mensch verwirklicht und verwirklicht er noch immer, solange er unter dem Gesetze der Sünde und des Todes steht. Zu rühmen ist also da nichts! Du nennst dich stolz ein Ebenbild Gottes, und du entehrst Gott und Sein Ebenbild in dir durch Übertretungen Seines Gesetzes? (vgl. Röm 3,17.23).

Wie die Lehre des Apostels Paulus über die natürliche Gotteserkenntnis, so ist auch die entsprechende Lehre der Kirche nicht ein-, sondern zweiseitig. Die von Gott her geschaffene Möglichkeit, aber auch die vom sündigen Menschen verschuldete Fragwürdigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bildet den Inhalt der einschlägigen Bestimmungen des Vatikanischen Konzils im Kapitel *De revelatione*. Wie in Röm 1 der Vers 20 und die folgenden Verse 21—25 nicht voneinander getrennt gedeutet werden dürfen, so sind auch in der *Constitutio de fide catholica* die beiden ersten Abschnitte des Kapitels *De revelatione* (Denz. 1785 und 1786) stets miteinander zu lesen. Der erste Abschnitt lehrt auf Grund von Röm 1,20 die grundsätzliche Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis des Schöpfers aus Seinen Werken mittels des natürlichen Lichtes der Menschenvernunft. Der zweite Abschnitt trägt aber der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Lage des gefallen Menschen Rechnung und lehrt darum im sachlichen und wörtlichen Anschluß an Thomas von Aquin (S. theol. I 1,1; S. c. gent. I, 4) eine relative oder moralische Notwendigkeit der besonderen, eigentlich göttlichen Offenbarung, *ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint*.

Beschluß

Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit im Glauben an Jesus Christus hebt die natürliche nicht auf, sondern heilt und vollendet das Seinsgleichnis der Schöpfung

Ich schließe mit dem Urteil Bonaventuras über die philosophische, also über die natürliche Welt- und Gotteserkenntnis: *Sed in his omnibus luxuriata est ratio; luxuriata est metaphysica* (In Hexaem. collat. V, 21). „Jene Philosophen [gemeint sind die von Bonaventura am höchsten unter den Philosophen geschätzten Platoniker] hatten Straußflügel, weil ihre Affekte nicht geheilt, noch geordnet, noch rechtgemacht waren,

was auch allein durch den Glauben geschieht. Daher stellten sie zuerst einen falschen Kreislauf der Glückseligkeit auf, zweitens eine falsche Genügsamkeit der gegenwärtigen Verdienste, und drittens eine dauernde Unverletzlichkeit der inneren Kräfte. In diese drei Finsternisse stürzten sie“ (In Hexaëm. VII,12). *Fides igitur, purgans has tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam . . . Fides ergo sola divisit lucem a tenebris. Unde Apostolus Eph 5,8: Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino . . . Modo sumus in vera luce; non sic illi philosophi qui somniant, qui accipiunt falsa pro veris, ut idolum pro Deo (In Hexaëm. VII,13). Ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum, . . . per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum (Itiner., prolog. n. 3 et 4).*

Analogiam entis ergo destruimus per analogiam fidei? Absit: sed analogiam entis statuimus. Jesus Christus est nostra analogia fidei assumens et reparans analogiam entis. Denn redet die Schöpfung selbst nicht mehr zu uns, wenn auch rätselhaft und bruchstückartig, bedeutet sie uns keinerlei Gleichnis auf ihren Schöpfer hin mehr, dann nützt uns das Glaubenswort der Schrift und das menschengewordene Wort Jesus Christus so wenig wie ein Vortrag über Farben dem Farbenblinden. Aber der gefallene und sündige Mensch ist wie einer, der Augen hat zu sehen und doch nicht sieht, und der Ohren hat zu hören und doch nicht hört. So vermögen wir Menschen, wie wir nun einmal durch die Sünde sind, auch die Gleichnissprache der Schöpfung nicht mehr recht zu verstehen, ohne daß uns Gottes deutendes Wort zu Hilfe kommt. Erst die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuze Seines Sohnes öffnet die schweren Wolken, die dem Menschen, wie er nun einmal in dieser Welt durch den Sündenfall gestellt ist, die Sonne der Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung verdunkeln. Im Kreuze Christi sind die finsternen, gottfeindlichen Mächte dieser Welt niedergeworfen. Auf dem Antlitze Christi (vgl. 2 Kor 4,6) und im Anblick des Kreuzes Christi überwinden wir den zwiespältigen, zugleich von Gottes Herrlichkeit erfüllten und von Gottes Gerechtigkeit so wenig zeigenden Anblick der Welt; und wir schauen die Welt wieder als Schöpfung, die voll ist der Herrlichkeit ihres Schöpfers, und wir warten auf den neuen Himmel und die neue Erde, auf die vollendet neue Schöpfung, in welcher der Mensch auch wieder voll ist der Herrlichkeit und Ebenbildlichkeit seines Gottes, gerade weil dann „Gott alles in allem sein wird“ (1 Kor 15,28)¹⁾.

N a c h w o r t : Diese Ausführungen wurden erstmals vorgetragen in einer ökumenischen Arbeitstagung katholischer und evangelischer Fachtheologen und theologisch geschulten Professoren und Männern des kirchlichen und öffentlichen Lebens, in Hardehausen, Frühjahr 1948.

¹⁾ Das hier im „Beschluß“ kurz Zusammengefaßte über das Verhältnis von analogia entis und analogia fidei, von Seinsgleichnis und Glaubenswort habe ich ausführlicher dargelegt in meiner Abhandlung „Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung und Glaubensverkündigung“, in: Von Gottes Herrlichkeit in Seiner Schöpfung und in Seiner Liebe, Köln 1946 (Luthe-Druck).