

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

20. Jahrgang

1969

Heft 1

## Stand und Aufgaben der imago-Dei-Theologie\*

Von Leo Scheffczyk, München

Ein charakteristisches Zeichen der gegenwärtigen Situation des Geistes und seiner Betätigung in der Wissenschaft ist die Hinwendung zum Menschen, zum Humanum als Wirkliches und zu Verwirklichendes. Sie findet sich genauso im Marxismus, im Existentialismus, im rationalistischen Humanismus, aber auch im naturwissenschaftlichen Bereich, wo die Biologie, die Genetik und die Evolutionslehre den Menschen – manchmal geradezu in spektakulärer Weise – zum Gegenstand der theoretischen Betrachtung und des praktischen Experimentes gemacht haben<sup>1)</sup>.

Es ist verständlich, daß sich die christliche Theologie, im Sog dieser Geistesströmung stehend, dem Thema »Mensch« in besonderer Weise öffnet, auch wenn man nicht sagen kann, daß ihr Interesse am Humanum allein und erst aus der jüngsten Entwicklung resultiere. Die anthropozentrische Wende datiert hier schon seit früherer Zeit und ist vor allem von den Einflüssen des modernen Existentialismus (P. Tillich, R. Bultmann) wie von einer Wiederaufnahme idealistischer Gedanken bestimmt. So konnte R. Bultmann schon im Jahre 1928 erklären, die Theologie müsse, »indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden«<sup>2)</sup>.

Auch auf seiten der katholischen Theologie wurde diese Wende zum Menschen sichtbar<sup>3)</sup> und führte hier zu der im Wortlaut noch radikaleren Forderung, »daß die dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muß«<sup>4)</sup>. Ja, aus dieser Wendung wurde hier sogar die noch weitergehende Folgerung gezogen, daß die theologische Anthropologie nicht eine beliebige Disziplin neben anderen theologischen Disziplinen sein solle, sondern als »transzendente Anthropologie« das Ganze der Theologie bestimmen und durchwirken müsse<sup>5)</sup>. Dieser Grundsatz

\*) Vgl. zum folgenden den demnächst erscheinenden Sammelband L. Scheffczyk (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes* (Wege der Forschung, Bd. CXXIV), Darmstadt 1969.

<sup>1)</sup> Über diesen Punkt informiert umfassend P. Overhage, *Experiment Menschheit*. Die Steuerung der menschlichen Evolution, Frankfurt 1967.

<sup>2)</sup> R. Bultmann, *Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« für die »neutestamentliche Wissenschaft«*, in: *Theologische Blätter* 7 (1928) 57–67; aufgenommen in: *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1958, 117.

<sup>3)</sup> Charakteristisch dafür erscheint das Buch von J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.

<sup>4)</sup> So K. Rahner, *Theologie und Anthropologie: Wahrheit und Verkündigung*. M. Schmaus zum 70. Geburtstag, hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann, II, Paderborn 1967, 1389. Weitere Veröffentlichungen dieses Artikels finden sich in: *Künftige Aufgaben der Theologie*, hrsg. von T. P. Burke, München 1967, 31–60 und in Rahners »Schriften zur Theologie« VIII, Einsiedeln 1967, 43–65.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu J. Speck, *Karl Rahners theologische Anthropologie*. Eine Einführung, München 1967, 39 ff.

schließt in sich zugleich eine Absage an eine spezielle, »regionale Anthropologie«, was auch durch die Erfahrungstatsache bestätigt wird, daß sich auf evangelischer wie auf katholischer Seite trotz der Aktualität des Themas kaum eigenständige und monographisch ausgearbeitete theologische Anthropologien finden (die Abhandlungen in den Lehr- und Handbüchern ausgenommen)<sup>6</sup>). Das ist insofern eine Mangelerscheinung, als eine Reduktion auf ein abstrakt-transzendentes Wesen des Menschen keinen Ersatz bietet für die material inhaltliche Bestimmung dieses Wesens, das zudem im Falle des Menschen in seiner Verwirklichung durch die transzendental unableitbaren Konkretisierungen in Geschichte und Heilsgeschichte bestimmt ist.

Immerhin wird auf allen Seiten zugegeben, daß eine solche theologische Anthropologie in der zentralen biblischen Botschaft von der Menschwerdung des Wortes und im Ereignis Jesu Christi ihren Grund und ihr Fundament haben müsse. Da dieses Ereignis in der heilsgeschichtlichen Perspektive die Wiedereinsetzung und Vollendung des in der Schöpfung von Gott geplanten Menschen brachte, wird das biblisch-theologische Denken an die ursprüngliche schöpfungsgemäße göttliche Idee vom Menschen gewiesen, die im Alten Testament in dem Begriff der »imago Dei« einen wesentlichen und unüberholbaren Ausdruck gefunden hat. So setzen denn auch viele literarische Bezugnahmen auf das anthropologische Thema bei diesem Begriff an und versuchen ihn für das christliche Denken vom Menschen fruchtbar zu machen.

### 1. Die Problematik der Verwendung des imago-Dei-Begriffes in der modernen Theologie und Verkündigung

Darum ist der Begriff der imago Dei und sein Lehrgehalt seit je ein Gegenstand theologischer Überlegungen gewesen und bis zur Neuzeit hin geblieben, selbst wenn K. Barth ihn mit dem Einsatz seiner großen Autorität in seiner Bedeutung zu mindern suchte, indem er die in Gn 1, 26 f. ausgedrückte Gottesebenbildlichkeit ganz schlicht als das Gegenüber des Geschöpfes zu Gott und zu seinesgleichen deutete und in diesem Zusammenhang forderte, »sich von diesem . . . schlichten Sinn der ›Gottesebenbildlichkeit‹ möglichst wenig zu entfernen«<sup>7</sup>).

Mit dieser minimalistischen Auffassung von der Bedeutung dieses Ausdrucks und des aus ihm abgeleiteten Theologumenons ist Barth aber weithin allein geblieben. Es ist ihm weder die Exegese gefolgt (wegen der mit seiner Anschauung verbundenen Interpretation der Genesis-Stelle, die die alte trinitarische Deutung des Plurals »faciamus« wieder aufnimmt und das »Nachbildliche« vor allem im Gegeneinander und Füreinander von Mann und Frau findet)<sup>8</sup>), noch hat sich ihm die systematische Theologie angeschlossen.

Diese war offenbar nach wie vor von dem »schlichten Sinn« des »Gegenüber des Geschöpfes zu Gott und zu seinesgleichen« stark beeindruckt und sah in dieser Aussage (selbst wenn man sie in der anspruchslosen Art Karl Barths interpretierte) eine Reihe von so gewichtigen und schwerwiegenden Implikationen eingeschlossen,

<sup>6</sup>) Als Ausnahmen seien aufgeführt u. a. E. Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936; R. Niebuhr, *The nature and destiny of man*, New York 1947; W. Trillhaas, *Vom Wesen des Menschen*, Eine christliche Anthropologie, Stuttgart 1949; F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Tübingen 1952; M. Landmann, *De homine*, Freiburg 1962; F. Ulrich, *Homo abyssus*, Einsiedeln 1962.

<sup>7</sup>) K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (Die Lehre von der Schöpfung) III/1, Zürich 1957, 206.

<sup>8</sup>) Vgl. dazu die Stellungnahme von J. J. Stam, *Die Imago-Dei-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*: Antwort. Festschrift für Karl Barth, Zürich 1956, 84–98.

daß sie den exegetischen Befund immer wieder aufgriff und ihn in eine Fülle von Konsequenzen für den Seinsstand des Menschen, für seine Personalität und seine Gottbezogenheit ausfaltete<sup>9)</sup>. Dieser hohen theologischen Qualifikation der Grundstelle der imago-Dei-Lehre und ihrer systematischen Entfaltung hat ein anderer repräsentativer evangelischer Theologe, Emil Brunner († 1966), schon vor Jahren einen entsprechenden Ausdruck verliehen, wenn er behauptete, daß diese Lehre »das Schicksal jeder Theologie«<sup>10)</sup> bestimme, obgleich er sich andererseits der realistischen Einsicht nicht verschloß, daß Wort und Sache der imago Dei in der Schrift »keine sehr bedeutende Rolle«<sup>11)</sup> spielten. Im übrigen läßt sich auch der Tatsache der relativ geringen Verwendung des imago-Dei-Begriffes in der Schrift von der Systematik her noch eine andere, positivere Beurteilung abgewinnen, wie sie neuestens Fr. Buri nahegelegt hat, wenn er darauf hinweist, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen »in der Bibel an ausgezeichnete Stelle proklamiert wird«<sup>12)</sup> und daß diese Aussage »sich vorzüglich eignet zu einer theologischen Deutung alles dessen, was in der Bibel sonst noch über den Menschen gesagt wird«<sup>13)</sup>.

Trotzdem bietet die neuere theologische Arbeit an dem Begriff der imago Dei und der entsprechenden Lehre kein ganz einheitliches Bild. Zunächst muß wohl das unterschiedliche Interesse der verschiedenen theologischen Disziplinen an dem Thema von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auffallen, das von der historischen und systematischen Theologie nicht in der gleichen Stärke und Ausführlichkeit entwickelt wird wie von der biblischen Theologie<sup>14)</sup>. Das bis in die neueste Zeit hin nicht erlahmende Interesse der Exegese wie der Bibeltheologie an der Erhebung des biblischen Befundes über die Gottebenbildlichkeit (wobei theologisch nicht zu Recht die alttestamentlichen Bearbeitungen überwiegen) ist wohl nicht darauf zurückzuführen, daß die Grundstelle der imago-Dei-Lehre Gn 1, 26 f eine *crux interpretum* bildete, die noch von keinem Exegeten gemeistert worden wäre und deshalb immer wieder neu aufgenommen werden mußte. Es spielt hier wohl auch, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, eine gewisse »Faszination« eine Rolle, die von diesem knappgefaßten und doch so beziehungsreichen Wort ausgeht, das in einem gewissen Helldunkel liegt, das, zwischen Mythos und Geschichte schwankend, sich einer punktuellen Fixierung entzieht und in der Komplexität des von ihm angesprochenen Gott-Mensch-Verhältnisses dem exegetischen Betrachter immer wieder neue Aspekte darzubieten scheint.

Aber zuletzt würde der Exeget sich wohl kaum einer solchen »Faszination« überlassen, wenn er nicht von der (eingestanden oder uneingestanden) Überzeugung getragen wäre, daß die biblische Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen einen für das biblisch-christliche Denken vom Menschen fundamentalen Sachverhalt zur Aussage bringt, für den es in der Schrift keine an Tiefe und Bedeutung vergleichbare Formel gibt.

Dem steht der Tatbestand gegenüber, daß die systematische Theologie, die Dogmatik, in der neueren Zeit das Thema von der Gottebenbildlichkeit nicht im

<sup>9)</sup> Vgl. die im folgenden behandelten Beiträge von E. Brunner, E. Schlink, H. Thielicke, G. Söhngen u. a.

<sup>10)</sup> E. Brunner, *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 255–276, hier: 264 Anm. 3.

<sup>11)</sup> Ders., *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin 1937, 519.

<sup>12)</sup> Fr. Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens* II, Bern 1962, 45.

<sup>13)</sup> Ebda., 45.

<sup>14)</sup> Vgl. dazu die Literaturübersicht in dem genannten Sammelband *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

Zentrum ihrer Betrachtung (nicht einmal in der theologischen Anthropologie) stehen hat, obgleich es einmal (in der Scholastik) so etwas wie einen »Pfeiler der Theologie«<sup>15)</sup> darstellte und obgleich z. B. bei Bonaventura († 1274) das Bild zu einem Struktur- und Grundbegriff des gesamten theologischen Systems wurde<sup>16)</sup>. Diese Ausfallserscheinung, die durch das Vorhandensein einer nicht geringen Zahl von Teilbearbeitungen der Thematik nicht behoben wird, läßt das Urteil nicht unberechtigt erscheinen: »Der Mensch als imago Dei ist ... kein Thema, über das Dogmatiker diskutieren«<sup>17)</sup>. Dieses Urteil gilt allerdings in erster Linie für die katholische Dogmatik<sup>18)</sup> und dürfte in dieser Bestimmtheit auf die evangelische Systematik nicht angewandt werden, wo allein schon der berühmte Streitfall zwischen K. Barth und E. Brunner um den Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade<sup>19)</sup> (in dem es auch um die in der Bibel bezeugte Gottebenbildlichkeit des Menschen ging) den Beweis dafür liefert, daß hier über das Thema auch in der Neuzeit noch diskutiert wurde.

Aber es drängt sich zuweilen auch die kritische Frage auf, ob das auf dieser Seite bezeugte stärkere Interesse an der systematischen Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein die Theologie wirklich weiterführendes Gespräch in Richtung auf die Entwicklung einer theologischen Anthropologie ist und war, oder ob dieses Interesse nicht einem gewissen systematischen Zwang entsprang, der nur der Begradigung und Korrektur einer zurückliegenden Fehlentwicklung galt. Gemeint ist die Verlegenheitslösung der Reformatoren, die zwar mit Recht gegen die katholische Trennung von natürlichem und übernatürlichem Ebenbildsein protestierten, aber doch keine überzeugende Erklärung dafür fanden, daß auch der Sünder in einem bestimmten Sinne Gottes Ebenbild blieb. Die von ihnen eingeführte Idee eines im Sünder verbleibenden imago-Restes bedeutete eine solche Hypothek für das nachreformatorische Denken, daß viele Bemühungen um diese biblische Wahrheit bis zur Gegenwart hin nur dem Abtragen dieser Last gewidmet schienen, nicht aber zu einer eigentlichen gedanklichen Weiterführung gelangten, was nicht besagt, daß Ansätze zu solcher Weiterführung gänzlich fehlen würden<sup>20)</sup>. Aber auch sie verleihen der imago-Dei-Lehre nicht jene Zentralstellung in der Theologie wie besonders in der theologischen Anthropologie, die E. Brunner in dem zitierten Wort für sie postuliert.

Es ist überhaupt die Frage, ob die Strömungen der neueren Theologie der Entfaltung dieser Lehre günstige Voraussetzungen bieten. Diese Frage wird sich beispielsweise im Hinblick auf die zwischen den beiden Weltkriegen im Protestantismus einflußreiche dialektische Theologie verneinen lassen. Wo der Gottesbegriff wesentlich von dem Bewußtsein des »ganz anderen« und des

<sup>15)</sup> So St. Otto, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964, 93.

<sup>16)</sup> Ebda., 102 f.

<sup>17)</sup> So St. Otto, ebda., 78.

<sup>18)</sup> Daß es auch hier Ausnahmen gibt, soll nicht unerwähnt bleiben. Sie finden sich in den Dogmatiken u. a. bei M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I, München <sup>6</sup>1960 und II/1, München <sup>5</sup>1954. Neuestens findet sich auch in dem dogmatischen Gemeinschaftswerk *Mysterium Salutis*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, II, Einsiedeln 1967, 805–817 (W. Seibel) eine, wenn auch knapp gefaßte, so doch erhellende Darstellung dieser Lehre.

<sup>19)</sup> Vgl. hierzu E. Brunner, *Natur und Gnade*, Zürich 1934 und K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934. Vgl. aber auch die Annäherung der beiden Kontrahenten bei K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1948, 153 ff und bei E. Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Dogmatik II, Zürich 1950, 92 f.

<sup>20)</sup> Vgl. etwa die Beiträge von E. Schlink, H. Thielicke, C. Stange, G. D. Kaufmann.

»unbekannten Gottes« bestimmt war und die radikale Scheidung zwischen Gott und Mensch das theologische Denken bestimmte, mußte der im Begriff der »Gott-ebenenbildlichkeit« liegende Anspruch leicht als eine menschliche Anmaßung empfunden werden, obgleich, wie die neuere Exegese deutlich zu machen wußte, in der biblischen Formel nicht nur die *A n n ä h e r u n g*, sondern auch die *D i s t a n z i e r u n g* von Gott und Mensch ausgesprochen ist.

Ähnlich liegen die Voraussetzungen bei der moderneren Richtung der *Ex i s t e n z t h e o l o g i e*. Da hier die Begegnung des Menschen mit Gott nur als ein je neues existentielles Ereignis verstanden wird, da der Mensch ferner nach diesem Verständnis Gott nicht außerhalb dieser Begegnung antreffen kann, läßt sich auch kein bleibendes Verhältnis zwischen Gott und Mensch statuieren, wie es in der imago-Dei-Formel zum Ausdruck kommt. Diese Auffassung wird dort weitergetrieben, wo als Entsprechung zum modernen Säkularisierungsprozeß davon ausgegangen wird, daß der Mensch sich in einer Welt finde, in der es keine objektiven Verweise auf Gott gebe und die deshalb auch als »atheistisch« bezeichnet werden darf. Für die Vertreter eines »religionslosen Christentums« (D. *B o n h o e f f e r*) muß die Formel von der »imago Dei« als »religiös« und »ideologisch« infiziert gelten. Sie wird so der »nichtreligiösen Interpretation der theologischen Begriffe«<sup>21)</sup> leicht zum Opfer fallen.

Erst recht ist eine solche Preisgabe dort zu vermuten, wo im Zuge einer »nicht-theisten« Deutung des christlichen Glaubens der Begriff eines personalen Gottes selbst fragwürdig geworden ist. In einer »Theologie nach dem Tode Gottes«, in der nur noch »atheistisch« von Gott gedacht und geredet wird<sup>22)</sup>, kann Gott nicht mehr als das dem Menschen gegenüberstehende Urbild anerkannt werden, wie auch der Mensch nicht mehr von einem solchen Urbild her verstanden werden wird. Dieser gestaltlose Gott, der »Mann ohne Eigenschaften«<sup>23)</sup>, den niemand kennen und benennen kann, erlaubt auch nicht mehr, ein klar konturiertes Bild vom Menschen zu entwickeln. So führt die Entäußerung Gottes zu einer vollkommenen Entleerung des Menschen, der sich nur noch als »homo abyssus« vorfindet und allein in einer keuchenden Flucht nach vorn (in die Zukunft hinein) seine Eigentlichkeit zu gewinnen hofft. Eine inhaltlich gefüllte und seismäßig bestimmte Aussage über den Menschen, wie sie in der imago-Dei-Formel angelegt ist, erscheint hier nicht mehr möglich. Die biblische Aussage wird als Mythologem abgetan.

Aber auch die neuestens ins Gespräch gebrachte »politische Theologie« vermag dem Theologumenon von der imago Dei im Menschen nicht das notwendige Interesse entgegenzubringen. Wo der personalistischen Theologie der Vorwurf gemacht wird, sie habe sich auf die Sphäre des Privaten und Individuellen zurückgezogen und wo der eigentliche Auftrag der Theologie auf ihre gesellschaftskritische Funktion zurückgeführt wird<sup>24)</sup>, gerät auch die theologische Rede vom gott-ebenenbildlichen Menschen in den Verdacht, der Privatisierungstendenz der Theologie Vorschub zu leisten und ihren kritisch-revolutionären Impuls für die Gesellschaft und ihren Fortschritt zu unterbinden. Dabei wird offenbar zu selbstverständlich angenommen, daß die Theologie um den Gehalt der Offen-

<sup>21)</sup> D. *B o n h o e f f e r*, *Widerstand und Ergebung*. Bonhoeffer Auswahl, hrsg. von R. Grunow, München 1964, 580.

<sup>22)</sup> Vgl. dazu D. *S ö l l e*, *Atheistisch an Gott glauben*. Beiträge zur Theologie, Freiburg 1968.

<sup>23)</sup> Ebda., 75.

<sup>24)</sup> J. B. *M e t z*, *Zum Verhältnis von Kirche und Welt: Künftige Aufgaben der Theologie*, hrsg. von T. P. Burke, München 1967, 11–30.

barung über Gott und den Menschen hinreichend Bescheid wisse, so daß sie sich nun nicht mehr um die »Orthodoxie« der Glaubensaussagen zu bemühen habe, sondern sich ausschließlich der »Orthopraxie« der Aktion an der Welt zuwenden könne. Hier wird dann auch zu wenig bedacht, daß eine rechte Beeinflussung der menschlichen Gesellschaft nicht ohne Orientierung am Individuum und an der Person auskommt, so daß die scheinbar privatisierende Frage nach der Individualität und Personalität indispensable ist und ihre richtige Beantwortung einen unmittelbaren Impuls auf die Gemeinschaft und das Ganze freisetzt.

Erscheint so der modernen Theologie (oder den Theologien) der Zugang zur Bedeutung der imago-Dei-Lehre erschwert, so gilt ein Ähnliches von der Verkündigung. Auch hier ist – mit einer einzigen, noch zu erwähnenden Ausnahme – nicht zu ersehen, daß der Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Brennpunkt des Interesses stünde und im Glaubensbewußtsein einen besonderen Widerhall fände. Das mag insofern verwundern, als der Mensch im Angesicht des gigantischen Fortschritts von Technik und Wissenschaft seine kreativen Kräfte in einem früher nicht gekannten Ausmaß kennenlernt und gleichsam einer quasi-göttlichen Schöpferkraft inne wird, die ihm an sich das mit der biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit Gemeinte neu aufschließen und zur vertieften Kenntnis bringen sollte. Aber eine solche Erkenntnis könnte doch nur auf einem geistigen Boden wachsen, der zugleich von dem Wissen um das Überragende und Transzendierende des göttlichen Seins und Wirkens im Verhältnis zur Kreatur aufbereitet ist. Gerade eine solche Aufbereitung wird aber durch die Tendenzen eines extremen Säkularismus (nicht durch die einer legitimen Säkularisierung) durchkreuzt und verhindert.

Dann mag diese Ausfallserscheinung auch noch durch den Umstand bedingt sein, daß der moderne Mensch trotz seines Lebens in einer Welt der sinnlichen Bilder und der Überreizung durch sie zum biblischen Bildbegriff kein Verhältnis hat. Für dieses zum Teil auch am antiken Denken orientierte Verständnis ist Bild nicht nur eine funktionale Wiedergabe eines Dinges, das dann nur ein intentionales Sein im menschlichen Erkennen gewinnt, sondern »ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantieller Teilhabe (μετοχή) am Gegenstande«<sup>25</sup>). Hier ist »Bild« noch als Transparenz der Wirklichkeit verstanden, durch die hindurch sie in ihrem Eigensein aufscheint. Gegenüber dieser »ontologischen« Auffassung des Bildes gibt es im materiell-vordergründigen Verständnis der Bildkategorie keine Erfassung des seinshaften Zusammenhangs des Bildes mit dem Abgebildeten. Das Bild stellt hier vielmehr nur ein Mittel zur Hervorbringung einer Vorstellung oder zur Knüpfung logischer Beziehungen dar. Dem entspricht der sprachgeschichtliche Befund, daß das Wort »Ebenbild« fast nur noch dem religiösen Bereich vorbehalten wird und zur Kennzeichnung der speziellen Gottbeziehung des Menschen verwandt wird, womit es zu einem inselhaften Dasein im Strom der Sprache verurteilt ist<sup>26</sup>).

Die schon erwähnte Ausnahme, die der Gottebenbildlichkeit in Theologie und Verkündigung doch wieder eine größere Bedeutung zuerkennt, bildet das Zweite Vatikanische Konzil. Es hat bezüglich der Ebenbild-Lehre für die Verkündigung wie für die Theologie wieder ein positives Zeichen gesetzt. Es ist

<sup>25</sup>) H. Kleinknecht, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, II, 386 (εἰκών).

<sup>26</sup>) Vgl. K. L. Schmidt, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, in: *Eranos-Jahrbuch XV* (1948) 155.

der Beachtung wert, daß das Konzil an einer Reihe von Stellen in gewichtigen theologischen Zusammenhängen auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen hinweist, am häufigsten in der Pastoralkonstitution »Über die Kirche in der modernen Welt«. Die Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird hier zunächst zur Begründung der menschlichen Personwürde herangezogen und unter Berufung auf die Hl. Schrift erklärt. »Die Heilige Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch »nach dem Bild Gottes« geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von Ihm zum Herrn aller Kreaturen gesetzt, daß er sie beherrsche und benütze, indem er Gott die Ehre gibt«<sup>27)</sup>. Wie in der Tradition häufig geschehen, wird die Grundstelle der imago-Dei-Lehre (Gn 1, 26 f) mit der Aussage von Ps 8 verbunden, dessen Wort über den nur geringeren Abstand des Menschen zu den Engeln und seine Ausstattung »mit Ehre und Herrlichkeit« (Ps 8, 6) als ein erweiternder Kommentar der grundlegenden Aussage gilt. Als ein besonderes Zeichen der Würde des Menschen wird die menschliche Freiheit angesehen und wiederum in der Gottebenbildlichkeit verankert<sup>28)</sup>.

Aber das Konzil bleibt nicht bei der Aufnahme der Aussagen des Alten Testaments stehen, wie das keine Ebenbildlehre tun darf, die dem Reichtum und der heilsgeschichtlichen Entfaltung des Gesamtzeugnisses der Bibel über die Gottebenbildlichkeit gerecht werden will. Es bestimmt vielmehr die Gottebenbildlichkeit auch neutestamentlich und christologisch, wenn es erklärt: »Der »das Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1, 15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war«<sup>29)</sup>. Diese christologische Bestimmung der menschlichen Gottebenbildlichkeit wird im gleichen Zusammenhang förmlich als Christusprägung angesprochen, mit der auch das Geschenk der Geisterfülltheit gegeben ist. Damit ist das imago-Dei-Sein in seiner trinitarischen Struktur kenntlich gemacht. Darüber heißt es genauer: »Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bilde des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, »die Erstlingsgaben des Geistes« (Röm 8, 23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen«<sup>30)</sup>. Auch der Wert und die theologische Bedeutung des menschlichen Schaffens werden hier aus der Gottebenbildlichkeit abgeleitet<sup>31)</sup>.

Daß hiermit ein Grunddatum jeder Anthropologie gemeint und erfaßt ist, zeigt die Verwendung dieser biblischen Wahrheit durch das Konzil in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen«, in der an einer Stelle die Forderung nach der universalen Brüderlichkeit der Menschen aus der Gottebenbildlichkeit begründet wird. »Wir können aber«, so heißt es dort, »Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern«<sup>32)</sup>. Sogar in einem so begrenzten und praktischen Zusammenhang, wie es die Beteiligung und Mitverantwortung des einzelnen im Wirtschaftsleben ist, wird auf den »selbstverantwortlichen, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen«<sup>33)</sup> verwiesen.

Der Gedanke erscheint aber auch in eschatologischem Zusammenhang, wenn die

<sup>27)</sup> *Gaudium et spes* p. I c. I, 12.

<sup>28)</sup> *Ebda.*, p. I c. I, 17.

<sup>29)</sup> *Ebda.*, p. I c. I, 22.

<sup>30)</sup> *Ebda.*, p. I c. I, 22.

<sup>31)</sup> *Ebda.*, p. I c. II, 34.

<sup>32)</sup> *Nostra aetate*, 5.

<sup>33)</sup> *Gaudium et spes* p. II c. III, 68.

Gottebenbildlichkeit als Voraussetzung für das endgültige »Schauen der Herrlichkeit Gottes«<sup>34)</sup> ausgegeben wird.

Diese relativ häufige Heranziehung des biblischen Gedankens macht deutlich, daß das Konzil in ihm ein Grundelement der christlichen Anthropologie anerkennt, das auch von der modernen Verkündigung aufgenommen zu werden verdient. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß in den angeführten Konzilsaussagen der Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen theologisch nicht scharf reflektiert ist, daß er weder die biblische Problematik berücksichtigt, noch auch die weiterführenden Interpretationen der Ebenbild-Lehre durch die moderne systematische Theologie aufnimmt. Immerhin ist an diesen Aussagen erkennbar, daß eine gewisse dynamische und christologische (d. h. dann auch eine heilsgeschichtliche) Sicht der imago Dei im Menschen dominiert und das alte statisch-ontologische Schema, in das die traditionelle katholische Lehre gefaßt war, aufgebrochen ist. So hat das Konzil zwar die Theologie wie die Verkündigung von neuem auf die Bedeutung dieser Lehre für die christliche Anthropologie hingewiesen, aber (was von ihm billigerweise auch nicht gefordert werden kann) die theologische Arbeit an dieser Aufgabe nicht geleistet.

Die Voraussetzung für die erfolgreiche Inangriffnahme dieser Aufgabe ist das neue Bedenken der Ergebnisse der modernen Exegese zur Frage des biblischen Gottebenbildlichkeitsbegriffes.

## 2. Die Erarbeitung der exegetischen Grundlagen der imago-Dei-Lehre

Das Interesse der Exegese wie der biblischen Theologie an der Erforschung des biblischen Gehaltes der imago-Dei-Aussagen ist auch in der Neuzeit anhaltend stark geblieben und mit dem Einsatz der modernen Bibelkritik noch gewachsen. Das zeigt etwa schon das Beispiel H. G u n k e l s († 1932), des Begründers der Gattungsforschung in der biblischen Exegese, der den Aussagen der Genesis über die Gottebenbildlichkeit des Menschen seine besondere Aufmerksamkeit schenkte, sie allerdings einseitig auf das körperliche Moment bezog, »wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen«<sup>35)</sup> sein sollte. Die Exegese drang dabei nicht nur mit Hilfe der historisch-kritischen Methode tiefer in das Bedeutungsfeld, die Differenziertheit und Vielgestaltigkeit der betreffenden biblischen Aussagen ein, sie erweiterte vielmehr das Gesichtsfeld auch durch Heranziehung der religionsgeschichtlichen Parallelen und um die Problematik der eventuellen Abhängigkeit des biblischen Gedankens von den altorientalischen und antiken Vorbildungen<sup>36)</sup>. Damit wurde das Verständnis dafür geweckt, daß die biblische Grundstelle der imago-Dei-Lehre (Gn 1, 26 f) auf einem mythischen Hintergrund steht. Das sagt

<sup>34)</sup> *Ad gentes*, 7.

<sup>35)</sup> H. G u n k e l, *Genesis*, Göttingen 1964, 112.

<sup>36)</sup> So schon J. H e h n, *Zum Terminus »Bild Gottes«*: Festschr. E. Sachau, Berlin 1915, 36–52; H. W i l l m s, *ΕΙΚΩΝ, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, Münster 1935, 41; K. L. S c h m i d t, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, in: *Eranos-Jahrbuch XV* (1948) 149–195; J. J. S t a m m, *Die Imago-Dei-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*: Antwort. Festschr. f. Karl Barth, Zürich 1956, 84–98; H. G r o s s, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*: *Lex Tua Veritas*. Festschr. f. H. Junker, hrsg. von H. Gross und Fr. Mussner, Trier 1961, 89; O. L o r e t z, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen* mit einem Beitrag von E r i k H o r n u n g, *Der Mensch als »Bild Gottes« in Ägypten*, München 1967, 11; 92–95; 123–156. Über das Vorhandensein dieses Gedankens in der lateinischen Welt, so in der Kosmogonie Ovids (*Met.* 1, 83) unterrichtet F. L ä m m l i, *Vom Chaos zum Kosmos* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, H. 10), Basel 1962, 11; 126 ff. Die Frage nach den Beziehungen der biblischen Vorstellung zum babylonischen und ägyptischen Bereich und zur altorientalischen Königs-ideologie untersucht neuerdings H. W i l d b e r g e r, *Das Abbild Gottes. Gen 1, 26–30*, in: *Theol. Zt.* 21 (1965) 245–259; 481–501.



zwar nicht, daß die biblische Aussage als einfaches Mythologumenon anzusehen sei, eröffnet aber einen Blick für die Tatsache, daß der biblische Autor mit einer uralten Formel ringt, in der er das Geheimnis der elohim-artigen Erschaffung des Menschen mühevoll zum Ausdruck bringen möchte.

Das wies die Exegese jedenfalls auf die Notwendigkeit, entschiedener als früher den Sinn dieser Aussage in der Richtung des altorientalischen Denkens zu suchen und sie nicht im Lichte späterer christlich-theologischer Gedanken zu interpretieren. Dabei traten die Schwierigkeiten der Erhebung des ursprünglichen Sinnes dieser archaischen Formel, die in der Theologiegeschichte soviel zitiert und erörtert und damit beinahe zu einer alltäglichen Scheidemünze abgegriffen wurde, erst vollauf zutage. Die sprachlichen und semasiologischen Untersuchungen von *sālām* in der Genesis wie im Psalter (Ps 38, 7; 73, 20) ließen z. B. die Vermutung aufkommen, daß die *sālām*-Nennungen etymologisch nicht von dem (im Hebräischen nicht belegten) Stamm *sālam* = »schneiden, schnitzen« abzuleiten sind (was zu der Bedeutung »Statue«, »Plastik«, »Zeichnung« führt, aber auch einen Weg zur Bedeutung »Schattenbild, Schattenriß« eröffnet)<sup>37</sup>, sondern auf einen (im Hebräischen ebenfalls nicht belegten) Stamm *sālam* = »dunkel sein« zurückzuführen seien. Mit einer Option für die letztgenannte Ableitung würde sich die (vor allem für die beiden Psalmstellen) naheliegende Bedeutung von »Schatten, Schattenriß« noch stärker in den Vordergrund schieben. Der hier vorliegende Bedeutungswandel könnte dann nur in der Reihenfolge vom »Schattenbild« zur »Gestalt« und zum »Ebenbild« vor sich gegangen sein, was auch die Deutung der Genesis-Aussagen im Sinne der Auffassung des Schattenbildes präjudizieren würde. Die sich hier andeutende Ambivalenz der sprachlichen Grundlagen läßt schon im Ansatz die Schwierigkeit einer eindeutigen Begriffsbestimmung des Ausdrucks erkennen.

Deshalb darf es nicht verwundern, wenn die Exegese bei der weiteren formalen Bestimmung des Doppelausdrucks *sālām* – *dēmut* von Gn 1, 26, des Plurals »faciamus«, der Präpositionen *bē* und *kē* und der inhaltlichen Deutung des Wesens wie der Wirkungen der Gottebenbildlichkeit im Menschen zu Ergebnissen kam, die eine große Schwankungsbreite zeigen und die gelegentlich den an einer sicheren biblischen Grundlage interessierten Theologen zu dem resignierenden Urteil führten, daß »die moderne Exegese nicht in der Lage ist, der oft sehr sicher zur Seite geschobenen altkirchlichen Erklärung (des Plurals faciamus) eine einzige, eindeutige und richtige gegenüberzustellen«<sup>38</sup>). Und bezüglich des Sinngehaltes der Gesamtaussage konnte der evangelische Theologe E. Schlink, der selbst Bedeutsames zur theologischen Auswertung der biblischen Formel beisteuerte, die Feststellung treffen, »daß ein Konsens der Alttestamentler in der Exegese von Gen. 1, 26 f. bis zum heutigen Tage nicht vorliegt«<sup>39</sup>). Das bestätigt allein ein Blick auf die vorgeschlagenen Lösungen hinsichtlich der Wesensbestimmung der in Gn 1, 26 genannten Gottebenbildlichkeit, die von einer vorzugsweise körperlichen Bestimmung (der leiblichen Gestalt; so H. G u n k e l, P. H u m b e r t, L. K o e h l e r u. a.)<sup>40</sup> über die Bindung an eine geistige Eigenschaft wie die Vernunft (P. H e i-

<sup>37</sup> K. L. S c h m i d t, a. a. O., 170 f.

<sup>38</sup> J. J. S t a m m, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, in: *Theol. Studien* 54 (1959) 11.

<sup>39</sup> E. S c h l i n k, *Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes: Pro Veritate*. Festgabe für L. Jaeger u. W. Stählin (hrsg. von E. Schlink und H. Volk), Münster 1963, 3.

<sup>40</sup> Vgl. dazu J. J. S t a m m, *Die Imago-Dei-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, 87.

nisch), die Persönlichkeit (O. Procksch, Fr. Horst), die geistige Überlegenheit (W. Eichrodt) zur Identifizierung mit der Herrschaftsstellung der Menschen über die übrige Schöpfung (J. Hempel) oder zur Gleichsetzung mit der von Jahwe auf den Menschen ausstrahlenden Herrlichkeit und Hoheit (H. Gross) bis hin zum »Gegeneinander und Füreinander von Mensch und Mensch, nämlich ... von Mann und Frau« (K. Barth) führen.

Trotzdem konnte J. J. Stamm im Jahre 1956 schreiben, daß »die Exegese nach 1940 ... in den Hauptpunkten weithin Übereinstimmung« erlangt habe, die darin bestehe, »daß die Gestaltähnlichkeit als das Wesen der Imago bezeichnet wird«<sup>41</sup>). Aber dieses allzu sichere Urteil ist durch die weiteren Forschungen nicht bestätigt worden. So brachte G. v. Rad in Abwandlung einer schon früher von anderen vertretenen These wieder die Auffassung ins Gespräch, daß »das Entscheidende an der Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Funktion an der außermenschlichen Welt«<sup>42</sup>) liege. Ebenso wurde die Erklärung wieder aufgegriffen, daß der Mensch insofern gottebenbildlich sei, als er ein intelligentes Wesen ist<sup>43</sup>). Neuerdings hat O. Loretz unter Kritik aller Versuche, die Gottebenbildlichkeit nur in ihren Auswirkungen, nicht aber in ihrem »worin« in der Genesis ausgedrückt zu finden<sup>44</sup>), durch eine Interpretation von Gn 1, 26 f im Lichte von Gn 5, 1–3 (der Fortsetzung des Schöpfungsberichtes in der Priesterschrift) eine inhaltlich umfassendere Deutung vorgeschlagen, die viele der anderweitig genannten Einzellemente (auch das leibhafte Moment) einschließt, wenn er erklärt: »Das Abbild ist in allem nach dem Vorbild: in Gestalt, Erscheinung, seinem inneren Wesen nach und auch in seinem Handeln. (Vor)-Bild und Abbild verhalten sich m. a. W. wie Vater und Sohn«<sup>45</sup>). Damit wird der biblische Begriff nicht so sehr als Definition oder seinshafte Wesensbestimmung verstanden, sondern als Hinweis auf das Leben des Menschen, das in einem Verwandtschaftsverhältnis zu Gott steht und von einem Band der Freundschaft mit Gott umschlungen ist. So verliert die Aussage zwar an begrifflicher Schärfe (die allerdings vom biblischen Schriftsteller auch kaum intendiert war), gewinnt aber an Umfang und an theologischem Beziehungsreichtum.

Dieser Pluralität der Interpretationen, die nicht notwendig als vollkommen gegensätzlich und einander widersprechend angesehen werden müssen, steht andererseits die Tatsache gegenüber, daß die Bemühungen der modernen Exegese in vielem ein großes Maß an Übereinstimmungen zutage gefördert haben. Das bietet gerade dem systematischen Denken Anlaß, hinter den faktisch noch bestehenden Unterschieden die möglicherweise verborgene tiefere Einheit zu suchen. Dabei kann der Blick auf die Gemeinsamkeiten in der Deutung des biblisch-alttestamentlichen Befundes (der neutestamentliche zeigt charakteristischerweise ohnehin eine weitgehende Konvergenz) von großem Nutzen sein. Er zeigt, daß etwa die Deutung des einleitenden Plurals (»faciamus«) in der Exegese eine recht große Konformität erkennen läßt. Die trinitarische Deutung wird heute als dem genuinen Wortsinn des Textes unangemessen gehalten. So ist es auch erklärlich, daß die Deutung K. Barths, die ein trinitarisches Moment wieder aufnimmt, auf ein-

<sup>41</sup>) Ebda., 87 f.

<sup>42</sup>) G. v. Rad, *Das erste Buch Mose*. Genesis Kapitel 1 – 12, 9, Göttingen 1961, 46. Vgl. auch: *Theologie des Alten Testaments I*, München 1957, 150 f.

<sup>43</sup>) So P. G. Dunccker, *Das Bild Gottes im Menschen* (Gen. 1, 26. 27). Eine physische Ähnlichkeit?, in: *Biblica* 40 (1959) 391.

<sup>44</sup>) O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967, 9.

<sup>45</sup>) Ebda., 63. Vgl. auch den Aufsatz desselben Verfassers, *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, in: *Anima* 19 (1964) 109–120.

hellige Ablehnung seitens der alttestamentlichen Wissenschaft gestoßen ist<sup>46</sup>). Auch wenn die weitere sprachliche Bestimmung des Plurals noch gewisse Divergenzen erkennen läßt<sup>47</sup>), so sind diese für den theologischen Befund unerheblich. Im ganzen dominiert wohl die Auffassung, daß hier das mythische Motiv der Göttersöhne oder des himmlischen Hofstaates anklingt, das jedoch die eindeutig monotheistische Gottesvorstellung nicht zu schmälern vermag<sup>48</sup>).

Übereinstimmung herrscht auch in der Anerkennung der Tatsache, daß die beiden wesentlichen Substantive *sālām* und *d'ēmut* nicht im Sinne der traditionellen katholischen Dogmatik (die gelegentlich auch in die reformatorische Theologie Eingang fand) auf die »natürliche« und die »übernatürliche« Gottebenbildlichkeit »verteilt« werden können. Trotzdem ist die Exegese auch nicht der Auffassung, daß hier ein eindeutiges Hendiadyoin vorliege. Es ist vielmehr die Ansicht verbreitet, daß in dem zweiten Substantiv doch eine Abschwächung der Gleichheit gemeint sei<sup>49</sup>), die dem Doppelausdruck eine eigentümliche Spannung zwischen Annäherung und Distanz gegenüber dem göttlichen Urbild verleiht und so seine eigentümliche Ambivalenz anzeigt.

In diesem Zusammenhang erfährt auch der Wechsel der Präpositionen *bē* und *ke* eine Interpretation, die zwar gewisse Nuancen, aber doch keine förmlichen Divergenzen zeigt. Vereinzelt steht hier die Meinung des systematisch orientierten Theologen B. Brinkmann da, der in dem ersten Präfix einen Hinweis auf den Logos als Urbild des Menschen angelegt sehen will<sup>50</sup>). Die exegetische Deutung des Wortsinnes geht in der überwiegenden Zahl der Fälle aber dahin, daß diese Präpositionen promiscue gebraucht werden<sup>51</sup>) und direkt austauschbar sind<sup>52</sup>).

Für die theologische Auswertung des alttestamentlichen locus classicus über die imago Dei ist die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der imago zur Sünde bzw. nach ihrem Verbleiben oder ihrem Verlust in der Sünde bedeutsamer. Die Frage war seit der negativen Antwort der Reformatoren in ihrer eigentümlichen Urstandslehre immer ein Kontroversproblem zwischen den christlichen Konfessionen. Heute ist demgegenüber festzustellen, daß das von beiden Seiten unternommene exegetische Bemühen, das sich nicht vorschnell von den Ergebnissen der Dogmatik abhängig macht, zu einem weitgehenden Konsens geführt hat. Er liegt in der Erkenntnis, daß nach dem Verständnis des Alten Testaments die mensch-

<sup>46</sup>) Vgl. besonders J. J. Stamm, *Die Imago-Dei-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*: Antwort. Festschr. für Karl Barth, Zürich 1956, 84–98. Ebenso O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 49 f.

<sup>47</sup>) Singulär ist die Erklärung des Plurals aus der »Sprache des Alltags« (so L. Köhler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre Genesis 1, 26*, in: *Theol. Zeitschr.* 4 [1948] 22). Im Gespräch ist auch noch die Deutung des Plurals als Stilform der Selbstberatung (so P. Heinsch) und ähnlich als Plural der Selbstaufforderung (so W. Hess, *Imago Dei [Gn 1, 26]*, in: *Benediktinische Monatschrift* 29 [1953] 373).

<sup>48</sup>) Vgl. O. Loretz, a. a. O., 49 f.

<sup>49</sup>) So L. Köhler, a. a. O., 21; ebenso K. L. Schmidt, a. a. O., 177; P. G. Duncker, a. a. O., 384 f.; H. Gross, a. a. O., 90. Dagegen denkt O. Loretz bei dieser Doppelung nur an das Stilmittel der Assonanz: *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, in: *Anima* 19 (1964) 112; und ders., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 61.

<sup>50</sup>) B. Brinkmann, *Geschaffen »nach dem Bilde Gottes«*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 129–134.

<sup>51</sup>) So K. L. Schmidt, a. a. O., 168; ähnlich J. J. Stamm, a. a. O., 92 mit Berufung auf Delitzsch, König, Humbert, Vriezen und Baumgartner. Dagegen betont H. Gross, a. a. O., 90 einen gewissen Unterschied zwischen dem *bē* essentialis und dem nur vergleichenden *ke*; doch dürfte der Unterschied nicht gravierend sein.

<sup>52</sup>) So O. Loretz, in: *Anima* 19 (1964) 112; vgl. ders., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 61 f.

liche Gottebenbildlichkeit unverlierbar ist. So wird von der Exegese das Urteil J. J. Stamm's weitgehend akzeptiert, »daß das Alte Testament den von der reformatorischen Theologie behaupteten Verlust der Ebenbildlichkeit nicht kennt«<sup>53</sup>). Diesem Urteil sekundieren K. L. Schmidt<sup>54</sup>), G. von Rad<sup>55</sup>), C. Stange<sup>56</sup>) und die katholischen Exegeten<sup>57</sup>). Diese Auffassung hat sich auf dem Feld der protestantischen Systematik durchgesetzt, wie u. a. das Beispiel E. Brunner<sup>58</sup>) zeigt.

Um so gewichtiger sind hier allerdings die auf seiten der protestantischen Systematiker gelegentlich noch zutage tretenden Abweichungen von der allgemeinen Auffassung zu nehmen, die mit neuen Begründungen die reformatorische Lehre von einem Verlust der imago Dei in der Sünde aufnehmen. Das geschieht u. a. bei E. Schlink und G. D. Kaufman. Aber obgleich E. Schlink einerseits auf die Frage: »Ist der gefallene Mensch Gottes Ebenbild?« mit einem »Nein« antwortet<sup>59</sup>), schränkt er doch diese Antwort mit dem nachfolgenden Hinweis wieder ein, daß der gefallene Mensch doch »in der Absicht Gottes«<sup>60</sup>) Ebenbild bleibe. Also ist hier der heute von der Exegese allgemein vertretenen Auffassung nichts direkt Widersprechendes gesagt, sondern dem biblischen Befund eine spezifische theologische Deutung gegeben, die nicht unmittelbar den Literalsinn wiedergibt, aber doch ein in dem Zusammenhang eingeschlossenes Moment treffen kann, worüber die systematische Reflexion näher befinden muß. Ähnlich ist von G. D. Kaufman's geschichtlicher Deutung der Gottebenbildlichkeit zu sagen, daß sie sich zwar gegen eine vom »Substantialismus« geprägte Vorstellung vom Verbleib der imago im Sünder wendet<sup>61</sup>), aber die Unverlierbarkeit des Bildseins, als »Geschichtlichkeit« des Menschen verstanden, genauso festhält<sup>62</sup>) wie K. Barth an die Unzerstörbarkeit der analogia relationis des Bildseins glaubt. In den genannten Fällen ist letztlich also kein Widerspruch zum Befund der modernen Exegese vorhanden, sondern nur eine bestimmte systematische Einordnung dieses Befundes, die allerdings einer Prüfung durch das systematische Denken selbst unterworfen bleibt.

Mit der Übereinstimmung im Punkte der Unverlierbarkeit der schöpfungsgemäßen imago Dei in der Sünde hat sich auch ein grundsätzlicher Konsens der biblischen Forschung darin ergeben, daß die menschliche Gottebenbildlichkeit jedenfalls nicht in einer partiellen Eigenschaft des Menschen oder in einem akzidentellen Sein an ihm besteht, sondern daß sie ein proprium und eine Struktur des ganzen Menschen ist, wie es G. v. Rad stellvertretend für viele Exegeten formuliert: »Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen«<sup>62a</sup>). Das ist ein in seiner Bedeutung für die systematische Theologie nicht zu unterschätzender positiver Befund.

Trotzdem wird diese an die alttestamentliche Theologie und Exegese noch manches offen gebliebene Desiderat anzumelden haben. Ein solches liegt etwa in

<sup>53</sup>) J. J. Stamm, a. a. O., 91.

<sup>54</sup>) K. L. Schmidt, a. a. O., 182.

<sup>55</sup>) G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, 151.

<sup>56</sup>) C. Stange, *Das Ebenbild Gottes*, in: *Zeitschr. f. system. Theol.* 24 (1955) 131.

<sup>57</sup>) So H. Gross, a. a. O., 90 und O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 69;

W. Hess, a. a. O., 390.

<sup>58</sup>) E. Brunner, *Dogmatik* II, 92.

<sup>59</sup>) E. Schlink, a. a. O., 19.

<sup>60</sup>) Ebda., 19.

<sup>61</sup>) G. D. Kaufman, *The Imago Dei as Man's Historicity*, in: *The Journal of Religion* 36 (1956) 158.

<sup>62</sup>) Ebda., 168.

<sup>62a</sup>) G. v. Rad, *Das erste Buch Mose*, 45.

der Frage nach der religionsgeschichtlichen Herkunft dieser biblischen Vorstellung; ebenso scheint das Problem noch nicht restlos geklärt, was die aus dem altorientalischen Bereich herangezogenen Parallelen (etwa der Bezug zur altorientalischen Königsideologie, die in der Hl. Schrift jedenfalls eine gewisse »Demokratisierung« erfahren hat) inhaltlich wirklich austragen<sup>62b)</sup>. Aber auch die theologische Frage nach der Bedeutung von Gn 1, 26 für die Lehre von der *iustitia originalis* bedarf wohl noch einer weiteren exegetischen Aufhellung.

Die Vollgestalt des biblischen Ebenbild-Denkens ist aber nicht vom Alten Testament her zu gewinnen, sondern nur von der neutestamentlich-christologischen Bildauffassung her. Es ist ein Verdienst der gegenwärtigen exegetischen wie systematischen Ebenbildlehre, daß sie, wie es schon in der heilsgeschichtlichen Denkform der Patristik geschah, im Zenit aller biblischen imago-Dei-Aussagen Jesus Christus stehen sieht, von dem her dann auch erst die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre genaue Bestimmung erfährt. Obwohl dabei zugegeben wird, daß das Denken der neutestamentlichen Autoren (vor allem Pauli) den alttestamentlichen Befund aufnimmt und von ihm beeinflusst ist<sup>63)</sup>, wird die Radikalität und Neuheit des neutestamentlichen Ansatzes nicht geringgeachtet. Sie wird manchmal sogar überscharf betont und dann mit der Forderung verbunden, die Ebenbildlehre überhaupt erst mit dem Neuen Testament beginnen zu lassen, weil hier erst das Eigentliche der biblischen Wahrheit zur Aussage gelange<sup>64)</sup>. Auch wenn das in der Ordnung der Erkenntnis nicht bestritten werden kann, ist es doch kein Grund für eine Umkehrung der biblischen Reihenfolge. Eine solche Anordnung trägt sogar die Gefahr in sich, die Hl. Schrift als Ganzes geringzuachten und vor allem das schöpfungsgemäße Ebenbild in seiner fundamentalen Bedeutung für die durch die Erlösung geschaffene höhere Christusbildlichkeit zu verkennen. Das hätte zur Folge, daß auch die besondere Höhe und das Übragende der Christusbildlichkeit nicht erfaßt werden könnte, weil die Grundlage nicht sichtbar wird, von der aus gemessen werden muß.

Trotzdem bleibt unbestritten, daß erst in der neutestamentlichen Sicht die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihre Vollgestalt gewinnt. Dies geschieht näherhin dadurch, daß ihr hier erst die christologische Prägung zuteil wird. Ihr volles Verständnis hängt davon ab, worin die Gottebenbildlichkeit Christi, von der förmlich nur zwei Stellen des Neuen Testamentes sprechen (2 Kor 4, 4; Kol 3, 10), gesehen wird. Die Antwort auf diese Frage impliziert eine christologische Grundvorstellung und ist insofern die Funktion eines ganz bestimmten Christusverständnisses. Auch wenn von seiten der Exegese zu dieser Frage (deren Beantwortung, wie angedeutet, die Grundlegung einer ganzen biblischen Christologie zur Voraussetzung hätte) nicht sehr zahlreiche Stellungnahmen abgegeben sind (so daß hier an die Bibelwissenschaft ein offenes Desiderat angemeldet werden kann), so gibt es doch einige Hinweise, die eine Übereinkunft von biblischer und kirchlich-dogmatischer Christusauffassung anzeigen. In diesem Sinne kann G. S ö h n g e n für den katholischen Bereich von einer »Einheit von kirchlicher und biblischer Lehre« sprechen<sup>65)</sup>. Sie zeigt sich in der Auffassung, daß auch nach dem neutestamentlichen

<sup>62b)</sup> Vgl. dazu H. Wildberger, a. a. O., 489.

<sup>63)</sup> Vgl. dazu besonders D. M. Stanley, *Paul's Interest in the Early Chapters of Genesis: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis I*, Rom 1963, 245 ff.

<sup>64)</sup> So E. Schlink, a. a. O., 8.

<sup>65)</sup> G. S ö h n g e n, *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Pro veritate*. Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stählin, hrsg. von E. Schlink und H. Volk, Münster 1963, 23.

Befund die Gottessohnschaft als Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit Christi anzusehen ist. Mit ihr ist die göttliche Herrlichkeitsexistenz Christi als formelles Moment seiner Gottebenbildlichkeit anerkannt, was auf seiten der evangelischen Theologie auch von K. L. S c h m i d t<sup>66)</sup> und E. S c h l i n k<sup>67)</sup> ähnlich gesehen ist.

Wenn somit auch im Blickwinkel der Exegese das Hoheitliche und seinshaft Gottheitliche als formelles Moment der Gottebenbildlichkeit Christi anerkannt ist, so treten unter dem exegetischen Aspekt doch zugleich auch die heilsgeschichtlichen Bezüge dieser Wahrheit deutlich zutage. Sie besagen, daß die seinshafte Hoheit Christi als des einzig adäquaten Ebenbildes des göttlichen Vaters in seiner Präexistenz wie in seiner Postexistenz nicht abgelöst werden darf von der heilsgeschichtlich bekundeten Tatsache seiner Unterordnung unter den Vater, seiner Niedrigkeit, seines Gehorsams und seiner Demut<sup>68)</sup>. Nur so ist die Gottebenbildlichkeit des menschengewordenen Logos und damit des ganzen Christus integral erfaßt. Sie wird damit nicht auf den immanenten trinitarischen Bereich beschränkt, sondern in die Ebene des Geschichtlichen projiziert, auf der allein auch die Entsprechung zwischen der Ebenbildlichkeit Christi und der des Menschen gesucht werden kann. Damit ist auch gesichert, daß es bei der Erfassung der Gottebenbildlichkeit Christi nicht um die Feststellung der metaphysischen Wesenheit des Gottmenschen geht, sondern um das geschichtliche Tun des menschengewordenen Gottes. In diesem Sinne ist der neutestamentliche εἰκών-Begriff, von Christus ausgesagt, »allererst ein Kraft- und Tatbegriff, kein Wesensbegriff«<sup>69)</sup>.

Das aber hat bedeutsame Konsequenzen für die vom neutestamentlichen Denken gemeinte Gottebenbildlichkeit des Menschen, die jetzt genauer als Christusbildlichkeit zu fassen ist. Zwar spricht das Neue Testament an einer Stelle auch davon, daß der neue Mensch »nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird« (Kol 3, 10). Hier ist die Gottebenbildlichkeit auf den Schöpfer bezogen und scheinbar nur schöpfungsgemäß begründet. Aber die christologische Vermittlung und Verankerung der Gottebenbildlichkeit erhellt sofort aus dem Nachsatz, in dem die Aufhebung aller völkischen wie aller sozialen Unterschiede aus der Einheit mit Christus gefolgert ist. Diese Einheit mit Christus als Grund der durch ihn vermittelten Gottebenbildlichkeit ist das große Thema der neutestamentlichen Ebenbildlehre. Darin sind die beherrschenden Momente: der gnadenhafte Charakter der Christus-ebenbildlichkeit, die den Sünder dem Ebenbild Christi gleichgestaltet (Röm 8, 29) und ihn zu dessen Herrlichkeit erhebt (2 Kor 3, 18); der Neuheitscharakter dieses Geschehens, das eine neue Schöpfung des Menschen darstellt, die den Erlösten grundsätzlich über den Stand des ersten Menschen hinausführt (1 Kor 15, 45–49); die Versetzung in den Stand der Söhne Gottes (Röm 8, 14), die in der Kraft des Geistes bewirkt wird. Mit all dem ist aber keine völlige Gleichsetzung zwischen dem Urbild (Christus) und dem Abbild (im Gläubigen) gemeint. Das ergibt sich auch in den neuerdings für die Christusbildlichkeit verwerteten Abschiedsreden des vierten Evangeliums<sup>70)</sup> (Jo 17, 18. 22. 23), wo zwar gesagt wird, daß Gott die Seinen liebt, gleichwie er seinen Sohn geliebt hat (17, 23), aber doch gerade in dem καθώς auch die normgebende Überhobenheit des Vater-Sohn-Verhältnisses angedeutet ist.

<sup>66)</sup> K. L. S c h m i d t, a. a. O., 190 f.

<sup>67)</sup> E. S c h l i n k, a. a. O., 9.

<sup>68)</sup> Vgl. dazu K. L. S c h m i d t, a. a. O., 190 f.

<sup>69)</sup> So G. S ö h n g e n, a. a. O., 35.

<sup>70)</sup> So besonders E. S c h l i n k, a. a. O., 12.

Damit stellt sich als weiteres charakteristisches Element der neutestamentlichen Christusbildlichkeit ihr dynamischer Charakter ein. So wird dann auch nach einem neueren exegetischen Vorschlag die von Paulus Röm 8, 29 erwähnte »Gleichgestaltung« (σύμμορφος) nicht im Sinne von »Gleichsein« zu interpretieren sein, sondern als »Angleichung« zu verstehen sein<sup>71</sup>), die ihrerseits eine dynamische Seins- und Lebensverbindung und keine statische, ruhende Qualität meint. So erscheint im Lichte der modernen Exegese die vom Neuen Testament bezeugte Christusbildlichkeit in ihrer Überhöhung des alttestamentlichen Ansatzes als eine geschichtliche Größe, die sich, gerade weil sie noch unter dem Gesetz der in Geburtswehen seufzenden Schöpfung steht (Röm 8, 23), fortschreitend verwirklichen muß. Sie ist ferner eschatologisch bestimmt, d. h. auf einen endgültigen Vollendungszustand ausgerichtet, der auch die Verherrlichung des Leibes erbringen wird (1 Kor 15, 47–49).

So liefern die neutestamentlichen Aussagen ein reiches Material für die heilsgeschichtlich-christologische Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das die systematische Theologie aufnehmen muß. Diese Aussagen führen aber auch eine Reihe von Problemen mit sich, die von der neutestamentlichen Theologie noch in Angriff zu nehmen wären. Dazu gehört etwa die Frage, inwieweit vor allem die einschlägigen Aussagen der Paulinen von der alttestamentlichen Vorstellung geprägt sind und diese nur weiterführen, oder inwieweit hier eine schöpferische Umformung stattfindet. Bei ihrer Annahme wäre des weiteren zu klären, welcher Einfluß dabei den philosophischen Vorstellungen der alten Welt, vor allem platonisch-philonischer Provenienz, zuzubilligen ist. Aber auch die Frage nach dem grundlegenden theologischen Verständnis der heilshaften imago, ob diese vorzugsweise aktualistisch oder seinshaft zu verstehen sei, wäre von der biblischen Theologie noch eingehender aufzugreifen. So erst könnte die systematische Theologie zur begründeteren Antwort auf die ihr speziell aufgetragenen Probleme kommen, zu denen vor allem die Fragen nach dem Verhältnis der alttestamentlich-schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit zur gnadenhaft-christologischen, nach der Einheit von »natürlicher« und »übernatürlicher« imago wie nach der Stellung des Sünders zur Gottesebenbildlichkeit gehören.

### 3. Der Beitrag der historischen Forschung

Die systematische Theologie kann diese Aufgabe aber nicht leisten ohne Berücksichtigung der Tradition, die in der Erforschung der Theologiegeschichte über die imago-Dei-Lehre greifbar wird. Das Eingehen auf die Historie und ihre von der historischen Forschung zutage geförderten Ergebnisse hat nicht nur problemgeschichtliche Bedeutung. Es ist nicht nur insofern bedeutungsvoll, als sich durch den Blick auf die wechselnden geschichtlichen Ausformungen und Interpretationen der imago-Dei-Lehre das Problembewußtsein schärft. Das historische Bemühen ist auch als *Traditionsgeschichte* von Bedeutung, insofern es zur Erkenntnis des sich in der Geschichte Bewahrenden und Bewährenden führt und dieses vom Überholbaren und Aufgebaren unterscheidet. Damit werden aber bereits die Voraussetzungen geschaffen, auf Grund deren die ursprüngliche Wahrheit unter einem neuen Verständnishorizont in die je neue Gegenwart hineingesprochen werden kann.

Unter dieser Rücksicht hat die neuere geschichtliche Erforschung der imago-Dei-

<sup>71</sup>) Vgl. dazu J. Kürzinger, Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8, 29), in: Bibl. Zeitschr. N. F. 2 (1958) 294–299.

Lehre manches Bedeutsame zutage gefördert. Sie hat zunächst die Schätze der theologischen Überlieferung aufgedeckt und die Reichhaltigkeit dieses Überlieferungsstranges aufgezeigt, der bereits mit dem ersten *K l e m e n s b r i e f* (geschrieben 95/96 n. Chr.) beginnt (33, 4–8), wo der *imago-Dei-Gedanke* auch schon mit stoischer Geistigkeit verbunden auftritt und mit dem Hinweis auf die vom Christen zu vollbringenden Werke der Gerechtigkeit als Motiv der Paränese auftaucht.

Dabei trat nicht nur das starke Interesse der Frühzeit (der Apologeten, Kirchenschriftsteller und Kirchenväter) an der immer wieder zitierten Genesisstelle (1, 26 f) in Erscheinung, sondern es kamen – vor allem durch neuere Forschungen – auch die eigentümlichen Brechungen und Umformungen dieses Gedankens im Medium bestimmter Epochen und Geistesrichtungen zum Vorschein, so die stoisch-voluntaristische Umprägung bei *Tertullian*<sup>72)</sup>, die dynamisch-teleologische Grundauffassung der griechischen Väter, die schon in der *alexandrinischen Schule* inauguriert wurde<sup>73)</sup>, und die folgenreiche Bezugnahme auf die Trinität bei *Augustin*, der weder die *Irenäische Zweiteilung* von *imago* und *similitudo* noch dessen heilsgeschichtlichen Grundsatz übernahm<sup>74)</sup>.

Wichtig erscheint vor allem eine Korrektur, die die neuere Forschung bezüglich der Interpretation der *Irenäischen imago-similitudo-Auffassung* vorgenommen hat. Bis in die jüngste Zeit hinein galt es als ausgemacht, daß *Irenäus* durch die unbillige Trennung von *imago* und *similitudo*, der er die Begriffe des Natürlichen und des Übernatürlichen unterschob, in die katholische Theologie ein »Zwei-Stockwerk-Denken« eingeführt hätte, das eine unsachgemäße Spaltung des theologischen Denkens von der *imago Dei* provoziert und einer dualistisch-statischen Betrachtungsweise der Ebenbildlehre wie auch des Verhältnisses von Natur und Gnade Vorschub geleistet hätte. Diese Deutung hat vor allem die Diskussion zwischen der reformatorischen und der katholischen Theologie belastet. Dabei hätte man eigentlich unter Berücksichtigung des für *Irenäus* charakteristischen heilsgeschichtlichen Grundzuges in der Theologie die Unangemessenheit einer solchen Interpretation leicht erkennen und das Fehlurteil korrigieren können.

Diese Korrektur ist nun tatsächlich in neuerer Zeit erfolgt, wie im gleichen Zusammenhang auch nachgewiesen wurde, daß die angebliche *Irenäische Fehldeutung* in der patristischen wie in der scholastischen Theologie gar keinen so bedeutenden Einfluß ausübte. So hat u. a. *St. Otto* gezeigt, daß *Irenäus*, im Gegensatz zu der völlig ungeschichtlichen Deutung von *Gn 1, 26* durch die *Gnosis*, in sein heilsgeschichtliches Grundkonzept vor allem die irdisch-geschichtliche *Gottesebenbildlichkeit* einbezieht<sup>75)</sup>. Dadurch wird die Unterscheidung von »*imago*« und »*similitudo*« nicht wie *E. Bruner* meinte, zu einer äußerlichen, extrinseizistischen Aufführung zweier Stockwerke, sondern zu einer Abfolge zweier Phasen im Werden des Menschen, der bei der Wiedergewinnung der paradiesischen Bildherrlichkeit durch Christus nicht einfach auf den Anfangszustand zurückgeführt wird, sondern eine *similitudo* erhält, die den gesicherten und endgültigen Geistbesitz beinhaltet. So ist *Irenäus* nicht nur von der Tatsache her zu würdigen, daß er die Unterscheidung von »natürlicher« und »übernatürlicher« Gotteben-

<sup>72)</sup> *St. Otto*, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, in: *MThZ* 10 (1959) 276–282.

<sup>73)</sup> *G. Bürke*, *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen*, in: *Zt. f. kath. Theol.* 72 (1950) 22.

<sup>74)</sup> Vgl. *St. Otto*, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964, 89.

<sup>75)</sup> *Ebda.*, 82–87.



bildlichkeit in die Theologie einführte. Es ist noch höher zu veranschlagen, daß nach ihm »die die Geschichte umfassende Tätigkeit des Logos ein »Bilden nach dem Bild und Gleichnis Gottes«<sup>76)</sup> ist. Allerdings darf auch nicht verkannt werden, daß dieses heilsökonomische Verständnis der Gottebenbildlichkeit, das auch die moderne Systematik befruchten könnte, nicht ohne jede Kritik angenommen werden kann; denn die Dominanz des heilspädagogischen Denkens, in der alles Gewicht auf der Tätigkeit des Logos liegt, läßt die dem Menschen eigene Geschichtlichkeit und Verantwortlichkeit im imago-Sein nicht recht zur Geltung kommen.

In dieser Hinsicht vermag die am platonischen und neuplatonischen Denken orientierte Homoiosis-Lehre der griechischen Väter, die bei Gregor v. Nyssa († 394) den deutlichsten Ausdruck gewann, das heutige dogmatische Denken mehr anzuregen. Bei Gregor v. Nyssa ist die »similitudo« der dynamische Zug des Menschen auf seine übernatürliche Vollendung hin<sup>77)</sup>, eine Auffassung, die von Wilhelm v. Saint-Thierry († 1148) in die Frühscholastik übernommen wurde<sup>78)</sup>. Wie stark das griechische Denken von der Gottebenbildlichkeit auch die praktische Theologie und Frömmigkeit bestimmte, zeigt das Beispiel des byzantinischen Bilderstreits. In der Auffassung der Bilderverteidiger kam es zur Ausbildung einer ganzen Bilderhierarchie, »die sich von Christus selbst über die göttlichen Ideen, den Menschen als Ebenbild Gottes, die Symbole und Typen der Hl.Schrift bis hinunter zu den Denkmälern der Literatur und Kunst erstreckt«<sup>79)</sup>.

Die lateinische Patristik wurde vor allem von Augustin mehr auf die Bahnen eines personal-psychologischen Verständnisses der Gottebenbildlichkeit gewiesen, in dem aber das existentielle und akthafte Element durchaus eingeschlossen gesehen war. So weiß Augustinus noch darum, daß der Mensch erst im vollen Sinne Bild Gottes wird, wenn er sich in Erkenntnis und Liebe aktuell auf Gott ausrichtet<sup>80)</sup>. Dieser Augustinismus hat sich auch noch im Mittelalter wirksam erwiesen. Während jedoch das Hauptaugenmerk der Forschung bis vor kurzem auf dem Hochmittelalter lag, ist neuerdings auch der Blick auf das Frühmittelalter gelenkt worden. So wurde die Bedeutung der Frühscholastik für die Weiterentwicklung, aber auch für die Kritik der augustiniischen Ebenbildlehre neu entdeckt. Als Charakteristikum dieser Periode kann das Zurücktreten des christologischen Momentes der Gottebenbildlichkeit gesehen werden, das schon bei Augustinus vom trinitätstheologischen Interesse überlagert war. So wurde Christus hier vornehmlich in der Funktion gesehen, »den Menschen zu zeigen, was Gott ist«<sup>81)</sup>.

Ein theologiegeschichtliches Novum aber stellte die zu dieser Zeit erfolgende Kritik der augustiniischen Bildtheologie durch Gilbert Porreta († 1154) dar. Der von ihm angenommene metaphysische Urgegensatz von ungeschaffener Einheit und geschaffener Vielheit trieb ihn dazu, eine Abbildung Gottes im Geschaf-

<sup>76)</sup> So schon A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913, 109.

<sup>77)</sup> R. Ley s, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nyse*, Paris 21954.

<sup>78)</sup> J. M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940.

<sup>79)</sup> G. B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 8.

<sup>80)</sup> Vgl. *Confessiones*, I. XIV, 15, 12.

<sup>81)</sup> L. Hödl, *Zur Entwicklung der frühscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: L'homme et son destin, d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale, Louvain/Bruxelles 1958 - Edition Nauwelaerts 1960, 356.*

fenen zu bestreiten und den augustinischen Ternaren einen eigentlichen Erkenntniswert abzusprechen<sup>82</sup>). Bei aller Problematik, die dem kritischen Ansatz Gilberts selbst eignet, hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß der Auffassung Gilberts von der schlechthin transzendenten Einheit Gottes eine Ähnlichkeit mit der dialektischen Theologie der Moderne eignet, wenn auch die im Hintergrund wirkenden Motive andere sind<sup>83</sup>).

Gleichwohl konnte die Kritik Gilberts die Verbreiterung des theologischen Gedankenstroms der Ebenbildlehre in der Hochscholastik nicht hindern, in der vor allem Thomas v. Aquin († 1274) und Bonaventura († 1274) die biblischen Grundgedanken in je verschiedener Weise systematisierten. Beim Aquinaten, der mit den Ausdrucksmitteln aristotelischer Begrifflichkeit einen umfassenden Stufenbau der schöpfungsmäßigen Gottebenbildlichkeit aufrichtet und in die von Petrus Lombardus eingeführte Dreiteilung von *imago creationis* (*naturae*) – *recreationis* (*gratiae*) – *similitudinis* (*gloriae*) auch einen gewissen heilsgeschichtlichen Zug einträgt, wird die Wahrheit vom göttlichen Urbild das Fundament einer gläubigen Weltanschauung von imponierender Einheit und Geschlossenheit<sup>84</sup>). Während bei ihm aber die Verwirklichung wie die Vollendung des Gottesbildes im Menschen vor allem im Intellekt und im Erkennen vor sich geht, verlegt der seraphische Lehrer, dem mystisch-affektiven Zug seiner Theologie folgend, die *imago* in den Willen und in den religiösen Akt der Liebe.

Noch stärker wird diese Ausrichtung bei den Mystikern, u. a. bei Meister Eckhart († 1327), der einerseits die biblische *imago*-Vorstellung in der Interpretation des Thomas v. Aquin aufnimmt, andererseits aber vom christlichen Neuplatonismus eines Pseudo-Dionysius und eines Scotus Eriugena beeinflusst ist<sup>85</sup>). So kommt es bei Eckhart und in der Deutschen Mystik zu einer starken Vergeistigung und Sublimierung der Gottebenbildlichkeit, die nur noch in die Seelenspitze verlegt wird und die die schon in der Scholastik weniger beachtete Leiblichkeit des Menschen noch weniger berücksichtigt. Im gleichen Zuge tritt die natürliche Gottebenbildlichkeit in ihrer Bedeutung hinter der übernatürlichen Ähnlichkeit zurück, die bis zur mystischen »Gottförmigkeit« steigerungsfähig erscheint, worunter aber keine formelle Vergöttlichung verstanden wird. Wenn so vor allem bei Eckhart die Grenze der theologischen Anwendung des Gottebenbildlichkeitsgedankens erreicht erscheint (was auch noch durch den von der negativen Theologie übernommenen Gedanken der »Bildlosigkeit« Gottes unterstützt wird) und das Denken sich in der reinen *theoria* zu verlieren scheint, so gingen andererseits von der Mystik doch auch sehr praktische Impulse in Richtung auf die konkrete Verwirklichung der Gott- und Christusbildlichkeit des Menschen aus. Es ist heute eine durch die sprach- und motivgeschichtliche Erforschung des Bildungsbegriffes sichergestellte Tatsache, daß das Wort »bilden«, das vom *imago-Dei*-Gedanken abgeleitet ist, in der Mystik des 14. Jahrhunderts seine Wurzeln hat und

<sup>82</sup>) St. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Münster 1963, 183; ders., *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964, 93 ff.

<sup>83</sup>) Vgl. dazu St. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes ...*, 180 im Anschluß an M. A. Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius »De Trinitate«*, Basel 1956.

<sup>84</sup>) Vgl. dazu Fr. Dander, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin*, in: *Zt. f. kath. Theol.* 53 (1929) 203–246.

<sup>85</sup>) H. Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit*. Eine motivgeschichtliche Studie, Freiburg 1957, 25 ff.

daß somit das genuine Verständnis des Bildungsbegriffes in der deutschen Geistesgeschichte im religiös-biblichen Bereich beheimatet war<sup>86)</sup> und bis zur Neuzeit hin pädagogisch relevant wurde.

Einen Neueinsatz in der Geschichte und Theologie der imago-Dei-Lehre markierten die Reformatoren. In der Konzentration dieses Begriffes auf die Urstandslehre lag die Gefahr seiner Supranaturalisierung und einer Preisgabe der natürlichen Gottebenbildlichkeit beim sündigen Menschen. Die darin angelegte Problematik führte in der reformatorischen Theologie zur Annahme eines imago-Restes –, ein Begriff, der nicht nur in sich selbst sehr unbestimmt war, sondern auch zu einer quantitativen Vorstellung der imago Dei Anlaß gab, die die richtige Verhältnisbestimmung von natürlicher und gnadenhaft-christusförmiger Gottebenbildlichkeit unmöglich machte. Wie sich auch die nachreformatorischen Theologien des Protestantismus und des Katholizismus um eine tiefere Durchdringung ihrer gegensätzlichen imago-Auffassungen bemühten, so kamen sie doch beide nicht über die in ihren Ausgangsstellungen vorhandenen Fixierungen heraus: Die evangelische Theologie vermochte in der streng einheitlichen (»übernatürlichen«) Konzeption des imago-Begriffes der biblischen Differenzierung nicht gerecht zu werden, während katholischerseits die neuzeitliche Scholastik immer mehr zu einer gewissen dualistischen Zweiteilung in der imago-Auffassung drängte, die so die ursprüngliche Scholastik noch nicht kannte. Hier schuf erst der Tübinger Fr. A. Staudenmaier († 1856) einen Wandel, der, von der griechischen Patristik beeinflusst, einer neuen dynamisch-personalen Auffassung der Gottebenbildlichkeit Raum schuf<sup>87)</sup>, die allerdings in der Folgezeit keinen unmittelbaren Nachhall fand.

Diese Beurteilung der nachreformatorischen Entwicklung der imago-Dei-Lehre dürfte auch dann Bestand haben, wenn die Aufarbeitung des theologiegeschichtlichen Materials noch in intensiverer Weise erfolgen sollte, als dies bis jetzt der Fall ist<sup>88)</sup>. Tatsächlich ist die Bearbeitung dieses Themas für die nachreformatorische Theologie (evangelischerseits) wie etwa für die Barock- und die Neuscholastik (katholischerseits) kaum in Angriff genommen. Auch die Verfolgung dieses Gedankens und seiner eigentümlich säkularisierten Brechungen im Humanismus<sup>89)</sup>, in der Romantik wie im Idealismus stellt eine Aufgabe dar, die von der historischen Theologie erst noch zu leisten ist. Das gilt übrigens von der Entwicklung der imago-Dei-Lehre insgesamt. Eine theologiegeschichtliche Gesamtdarstellung ist bislang noch ein offenes Desiderat.

#### 4. Die Aufgabe der systematischen Theologie

Aber der wichtigste Beitrag zur Aufwertung der imago-Dei-Lehre ist heute unstreitig von der systematischen Theologie zu leisten. Diese Verpflichtung erscheint nicht nur darin begründet, daß die systematische Theologie (insbesondere

<sup>86)</sup> Ebda., 11; passim.

<sup>87)</sup> Vgl. dazu A. Burkhardt, *Der Mensch – Gottes Ebenbild und Gleichnis*. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie Fr. A. Staudenmaiers, Freiburg 1962.

<sup>88)</sup> Vgl. jedoch zur theologiegeschichtlichen Entwicklung seit der altprotestantischen Orthodoxie F. K. Schumann, *Imago Dei*: Festschr. G. Krüger, Gießen 1932, 167–180.

<sup>89)</sup> Vgl. dazu die Hinweise bei M. Stalman, *Die Gottebenbildlichkeit als pädagogisches Motiv*: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag (im Auftrag der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit Hartwig Thyen, hrsg. von Erich Dinkler), Tübingen 1964, 729–746.

die Dogmatik) sich der Sichtung des von der Exegese und der Theologiegeschichte angehäuften Materials nicht entziehen kann, wenn sie ihren Auftrag nicht verken- nen will, biblisches und historisches Denken in diesem gewichtigen Lehrstück ge- danklich zu durchdringen und in eine das heutige Glaubensbewußtsein überzeu- gende Einheit zu führen. Diese Aufgabe ist auch sachlich und vom Gegenstand her begründbar, als es sich bei der Wahrheit von der *imago Dei* um eine funda- mentale Grundformel biblisch-christlicher Anthropologie handelt, der gegenüber kein anderer Ausdruck die gleiche Valenz und Wichtigkeit besitzt. Zwar mag es bis zu einem gewissen Grade richtig sein, daß die Annahme dieser Formel dem modernen Menschen nicht mehr mühelos gelingt. Aber wenn die Theologie nicht nur den jeweiligen Bedürfnissen des Menschen nachgeben will, sondern ihm auch die *F o r d e r u n g e n* der Offenbarung verkünden will (die zuletzt immer noch die tiefsten Erfüllungen seiner Bedürfnisse enthalten), wird sie die Schwierigkeiten einer neuen Vermittlung dieser Wahrheit an das Zeitbewußtsein nicht scheuen. Wenn man vor diesen Schwierigkeiten kapitulieren wollte (und diese Haltung an anderen kritisch gewordenen Punkten der christlichen Verkündigung auch bei- behalten wollte), käme es bald zu einer völligen inhaltlichen Entleerung des christ- lichen Kerygmas und zu einem Christentum, das nur noch in einer vagen, undezi- dierten Entscheidung für etwas »Nicht-Verfügbares« besteht. Die Dogmatik darf vielmehr unter richtiger Wertung des biblischen und theologie-geschichtlichen, aber auch des sachlichen Gewichtes der *imago-Dei*-Lehre von der Überzeugung aus- gehen, die C. S t a n g e ausspricht: »Die Erschaffung des Menschen nach dem Eben- bilde Gottes ist auch heute wie zu allen Zeiten der Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Lebens«<sup>90</sup>).

Wo eine solche Überzeugung vorherrscht, wird die Schwierigkeit, die sich zu- nächst aus der angeblichen Aversion des modernen Menschen gegenüber dem Bild-Denken ergibt, nicht unüberwindlich erscheinen. Bei genauerem Hinblick kann sich nämlich zeigen, daß heute nicht das Bild- oder Symboldenken als solches der Ablehnung verfällt, sondern daß das nur von einer zu »sakralen«, der mystisch- platonischen Weise der Auffassung der Bildkategorie gilt. In ihr wird der Mensch als Ebenbild Gottes einseitig »sakralisiert« und zu einem partizipativen göttlichen Sein, was einer »Divinisierung« gleichkommt und seinem Stand als Geschöpf, als werdendem und geschichtlichem Wesen nicht entspricht. Eine solche Bildauffassung meint das kategorialen Anwesendsein des Göttlichen in der zeitlichen Existenz, die damit selbst zu etwas Göttlichem gemacht und ihrer geschöpflichen Eigenwirklich- keit wie der Eigenständigkeit beraubt wird.

Demgegenüber wird das heutige Bild- und Symbolverständnis mehr jene For- mung annehmen dürfen, die durch die Elemente des Relationalen, des auf die Transzendenz Bewegten und Bewegenden und damit des Dynamischen bestimmt ist. So verstanden, wird das Bildliche oder Ebenbildliche des sich immer nahelegen- den Mißverständnisses der Substantialität entkleidet, die einer Identifizierung von Zeichen und Sache gleichkommt und so die denkerische Bewegtheit und Dyna- mik unterbindet. Es wäre nicht unmöglich zu zeigen, daß ein solcher Bildbegriff heute in bestimmten Bereichen des geistigen Lebens durchaus noch in Kraft ist, näm- lich überall dort, wo im Gegensatz zu einem letztlich oberflächlichen Phänomenalis- mus oder Positivismus die Existenz einer Tiefendimension oder einer echten Tran- szendenzerfahrung zugegeben wird. Das geschieht etwa in der Existenzphilosophie

<sup>90</sup>) C. S t a n g e, *Das Ebenbild Gottes*, in: Ztschr. f. syst. Theol. 24 (1955) 137.

K. J a s p e r s<sup>91)</sup>, in der Tiefenpsychologie C. G. J u n g s<sup>92)</sup> und in der Religionsgeschichte<sup>93)</sup>.

Diese relational-dynamische Umformung des Bildbegriffes und seine Anwendung im Bereich der imago-Dei-Lehre ist aber keineswegs eine Folgerung, die die Theologie nur aus zeitgeschichtlichen Prämissen ableiten müßte und mehr oder weniger postulatorisch zu erfüllen hätte. Diese Auffassung ist vielmehr schon grundgelegt in entscheidenden Daten der Hl. Schrift bezüglich der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Hier zeigt zunächst schon die Klimax, die zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Begriff der Gottebenbildlichkeit besteht, daß dieser Begriff und die ihm entsprechende Wirklichkeit vom Ursprung her eine beziehentliche und dynamisch wachsende Realität war, die in Jesus Christus ihre Vollendung erreichte. Insofern Christus als das einzig adäquate Abbild des Vaters zum Strebeziel der Gottebenbildlichkeit des Menschen und Christen geworden ist (die nun förmlich als Christusbildlichkeit verstanden werden muß), empfängt auch der relational-dynamische Zug der Gottebenbildlichkeit eine neue Akzentuierung. Wie die paulinische Aussage Röm 8, 29 andeutet, handelt es sich bei der Christusbildlichkeit nicht um ein statisches »Gleichsein« oder »Gleichgestaltetsein« mit dem Bilde Christi, sondern um eine personale Bindung, die vor allem den Gedanken des dynamischen Einbezogenwerdens in Christus und der personalen Annäherung an ihn ausdrückt. Die Christusbildlichkeit wird so weniger als eine statische Gegebenheit gefaßt, sondern wird vielmehr als die immer enger zu gestaltende und immer neu herzustellende Bindung an Christus verstehbar, eine Bindung freilich, die nicht zuerst vom Menschen geknüpft wird, sondern die unter der Initiative und Auktorität Christi entsteht und besteht. Die Herausarbeitung dieses biblisch-neutestamentlichen Ansatzes, die das Verständnis der Christusbildlichkeit als dynamische Ausrichtung auf das in Jesus Christus »vermenschlichte« Abbild Gottes vertiefen würde, läßt die Relevanz dieser Wahrheit für die christliche Anthropologie und Lebensführung unmittelbar hervortreten.

Das mit der christologischen Konzentrierung verbundene dynamische Element aber trägt auch schon den teleologisch-eschatologischen Bezug in sich, der die Ebenbildauffassung von einer neuen Seite vor einer statisch-substantialistischen Mißdeutung schützt; denn das Neue Testament weiß zunächst darum, daß selbst der menschgewordene Sohn, das einzig wahre Gottesbild, eine Geschichte besitzt, die nach dem Christushymnus des Philipperbriefes (Phil 2, 6–11) durch die Erniedrigung zur Höhe der Auferstehung und der Volloffenbarung seiner Herrlichkeit am Ende der Zeiten führt, wo »ihm alles unterworfen sein wird« (1 Kor 15, 28). So wird die Herrlichkeitsexistenz Christi und die Volloffenbarung seiner Gottebenbildlichkeit erst in der Auferstehung zum Ereignis. Das muß dann aber erst recht für das Nachbild Christi im Gläubigen gelten. So bleibt die gegenwärtige Christusbildlichkeit immer auf die Volloffenbarung in der Parusie bezogen, wofür wieder der Philipperbrief zeugt: »Er wird unseren armeligen Leib umgestalten, daß er teilhabe an der Gestalt seines verherrlichten Leibes, vermöge der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann« (Phil 3, 21). Von diesem

<sup>91)</sup> Vgl. dazu K. J a s p e r s, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 157 u. ö.

<sup>92)</sup> Vgl. dazu C. G. J u n g, *Psychologie und Religion*, Zürich 1947, 108. Hier kommt allerdings auch der Unterschied zwischen der psychologisch begründeten Existenz des »Bildes der Gottheit« und einer theologisch-transzendenten Bildauffassung zum Vorschein.

<sup>93)</sup> Hier sind besonders aufschlußreich die Arbeiten M. E l i a d e s, u. a.: *Ewige Bilder und Sinnbilder*. Vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum, Freiburg 1958.

Ereignis an werden die Gläubigen »tragen . . . das Bild des himmlischen Menschen« (1 Kor 15, 49).

So wird besonders nach neutestamentlichem Verständnis die Christusbildlichkeit als eine dynamisch-eschatologische und damit als eine »werdende« dargestellt. Indem die systematische Theologie das mit Nachdruck zur Aussage bringt, entspricht sie der zeithaft-geschichtlichen Struktur der menschlichen Existenz und ihrer Erstreckung auf die Zukunft, die ihren Gravitationspunkt im verherrlichten Christus hat. Dabei darf sie allerdings nicht den Eindruck erwecken, als ob dieses »Werden« der Gottebenbildlichkeit im Sinne des Neuen Testaments eine vom Menschen gesteuerte, naturhafte Entwicklung wäre. Es ist vielmehr ein aus der Kraft und Gnade Christi kommendes »Verwandeltwerden«, dem der Mensch sich freilich unter dem Einwirken der Gnade durch die Übernahme der Gesinnung Christi (Phil 2, 5) und des Schicksals Christi (Kol 1, 24) angleichen muß. Dem entspricht die Tatsache, daß es im Neuen Testament Weisungen für die Gottebenbildlichkeit gibt, die dennoch keine menschliche Werkerechtigkeit etablieren sollen.

Die systematische Theologie wird so die Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Richtung auf den Gedanken der Geschichtlichkeit dieser dynamischen Wirklichkeit entwickeln müssen. Darunter ist gemeint, daß der von Gott erschaffene und auf Christus bezogene Mensch diese seine Gottbezogenheit in verantwortlicher Entscheidung und in immer neuer Bejahung intensivieren muß. Sie ist die entsprechende Qualität des homo viator, der auch in seiner Gottebenbildlichkeit auf dem Wege bleibt und den Wegcharakter seiner Existenz im Gegenüber zu Gott und zu Christus in immer neuer Bewahrung und Bewährung der ihm gegebenen Verheißung durchhalten muß. Es ist bezeichnend, das heute sowohl die evangelische wie die katholische Systematik zu dieser Schlußfolgerung, sogar unabhängig voneinander, vorgestoßen sind<sup>94</sup>). Dabei ist allerdings die Zusammenführung von Gottebenbildlichkeit und Geschichtlichkeit von der Fassung des Begriffes menschlicher Geschichtlichkeit entscheidend bestimmt. Wenn man die Geschichtlichkeit schlechterdings mit dem Wesen des Menschen identifiziert, muß man nicht nur zu der Folgerung kommen, daß dieses Wesen sich in seinem Wesensbestand ändere (auch in den heilsgeschichtlichen Ereignissen von Schöpfung, Sünde, Erlösung, Vollendung), sondern schließlich auch die Veränderung in das göttliche Sein verlegen. Obwohl nicht zu bestreiten ist, daß der Gott der Offenbarung in die Geschichte einging und in ihr anwesend und er deshalb nicht mit dem »unbewegten Beweger« des Aristoteles gleichzusetzen ist, so ist doch die absolute Selbstbewegung und reine Aktualität Gottes, die sich frei nach außen in die Geschöpfe ergießt, nicht mit dem prozessualen Geschehen der Geschichte zu verwechseln, in dem sich der geistig-endliche Mensch verwirklicht. Die Geschichtlichkeit in diesem Sinne auf Gott zu übertragen, hieße aus Gott ein werdendes Sein machen, das die Not des Werdens und der Selbstverwirklichung in sich trägt und so g e r a d e n i c h t das Telos und Ziel der Geschichte sein könnte. Auch scheint eine solche Angleichung Gottes an den Menschen mittels eines univoken Begriffes von Geschichtlichkeit gerade das Moment der Distanz und Unterscheidung, das im biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit liegt und theologisch beachtet werden will, aus dem Zusammenhang zu eliminieren. Es führt diese Gleichsetzung auch zu der Konsequenz, daß dem Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit eine göttliche

<sup>94</sup>) Vgl. hierzu G. D. Kaufman, *The Imago Dei as Man's Historicity*, in: *The Journal of Religion* 36 (1956) 157–168 und S. t. o t t o, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit*, Paderborn 1964.

Schöpferkraft zugeschrieben wird, die er auf Grund des Geschöpflichkeits- und Gnadencharakters der Gottebenbildlichkeit nicht besitzen kann. Dem Gedanken liegt auch insofern ein Fehler zugrunde, als man nicht von Wesensveränderungen des Menschen sprechen kann und zugleich das Wesen in die Geschichtlichkeit verlegen kann. Dann müßte sich ja auch diese ändern und einem anderen weichen. So erscheint es theologisch begründeter, das theologische Wesen des Menschen in seine Gottebenbildlichkeit zu verlegen, in der Geschichtlichkeit dagegen die Modalität und die Struktur anzuerkennen, in deren Geltungs- und Wirkbereich auch das Wesen des Menschen Modifizierungen erfährt. Aber die Annahme direkter Wesensveränderungen ist widersprüchlich, weil der Mensch niemals zu etwas anderem werden kann, als was er vom Ursprung her ist, nämlich Mensch.

Wenn man so Geschichtlichkeit nicht als das Wesen des Menschen, sondern als seine Struktur versteht, bleibt auch ein wichtiges Anliegen der imago-Dei-Lehre gewahrt, das die systematische Theologie immer tiefer herauszuarbeiten hat: Es ist die Unverlierbarkeit der imago auch in der Sünde. Hier gilt es für die systematische Theologie, die den tiefsten und reichsten Grund ihrer Gottebenbildlichkeitsaussagen immer im Neuen Testament finden wird, das alttestamentliche Zeugnis in seinem fundamentalen Charakter nicht abzuschwächen und zu verkürzen. Das scheint überall dort der Fall zu sein, wo der Einstieg in die imago-Dei-Lehre allein beim Neuen Testament gesucht wird und ihm allein Beachtung geschenkt wird, weil das Alte Testament den vollen christlichen imago-Dei-Begriff noch nicht kannte. Aber man sollte nicht übersehen, daß die rechte Bestimmung der schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit die Voraussetzung für die Hochwertung der gnadenhaft-christologischen imago Dei im Menschen bleibt, wie die Hochschätzung der Schöpfung allein auch die richtige Bestimmung der Erlösung als des Kulminationspunktes der geschichtlichen Heilslinie garantiert. Wer die menschliche Natur durch die Sünde als gänzlich korrumpiert betrachtet und keinen Ansatz für die Überbildung mit der Christusbildlichkeit in ihr gelten läßt, der muß annehmen, daß das Christusereignis auf eine ihm völlig widerstrebende Menschenwelt trifft, so daß Erlösung nicht eine Rettung der Welt, sondern im gnostisch-dualistischen Sinne eine Erlösung von der Welt werden müßte.

Es ist ein theologisch bedeutsamer Vorgang, daß die evangelisch-katholische Kontroverse um den Tatbestand der schöpfungsgemäßen imago Dei, die auch dem Sünder erhalten bleibt, zu einer weitgehenden Übereinstimmung geführt hat. Das Wort, das K. Barth vor einem Menschenalter in der dialektischen Einseitigkeit seines christologischen Ansatzes im Ebenbildlichkeitsdenken über das Humanum als solches schrieb, es sei »eine theologische Belanglosigkeit«, daß »der Mensch ein Mensch und keine Katze«<sup>95)</sup> sei, dürfte heute wohl von keinem evangelischen Theologen mehr nachgesprochen werden. Heute hat sich hier im ganzen vielmehr eine andere Auffassung durchgesetzt, deren Anwalt besonders H. Thielicke<sup>96)</sup> geworden ist. Sie will den Gefahren entgegenarbeiten, daß durch eine Vernachlässigung der schöpfungsgemäßen imago Dei und ihrer ontisch-inhaltlichen Bestimmung der außerhalb des Glaubens stehende Mensch keinerlei Weisung und Norm von der christlichen Lehre mehr erhält, was darauf hinauskäme, den Sünder in ein

<sup>95)</sup> K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 25 u. 27.

<sup>96)</sup> Vgl. hierzu besonders H. Thielicke, *Theologische Ethik* I, Tübingen 1951. In dieselbe Richtung weisen die Gedanken von J. Wendland, *Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie*, in: *Zt. f. Theol. u. Kirche* N. F. 17 (1936) 67–82. Ähnlich C. Stange, *Das Ebenbild Gottes*, in: *Zt. f. system. Theol.* 24 (1955) 122–138.

unaufsprengbares corpus peccati einzuschließen und das Christentum seinerseits in einen esoterischen Zirkel zu verbannen, aus dem heraus es keinen Zugang zur gefallen Welt mehr gäbe. Es ist also nicht zuletzt das neue Verständnis des Verhältnisses von Mensch und Christ, von Schöpfung und Erlösung, welches die reformatorische wie die katholische Theologie einer einheitlichen Grundkonzeption von der natürlichen Gottebenbildlichkeit angenähert hat. Bezüglich der Motivation dieser Annäherung dürfte die Behauptung nicht unzutreffend sein, daß die reformatorische Theologie von dem beharrlichen Insistieren der katholischen Theologie auf dem sich durchhaltenden schöpfungsmäßigen imago-Dei-Sein doch nicht unbeeindruckt blieb, wie andererseits die reformatorische Ablehnung einer dualistischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen schöpfungsmäßiger und christologischer imago die katholische Theologie zum Überdenken ihrer vor allem in der Neuscholastik verhärteten Position zwang. Das Ergebnis tritt heute etwa besonders deutlich in der Erklärung G. Söhngens zutage, daß »die neutestamentliche εἰκών . . . . . eindeutig ein Begriff der Offenbarungsgeschichte«<sup>97)</sup> ist, was dann entsprechend auch auf den alttestamentlichen Begriff übertragen werden kann. So ist katholischerseits zugegeben, daß schöpfungsgemäße und gnadenhaft-christologische imago nicht wie zwei mechanische Teilstücke übereinandergestülpt sind, sondern wie zwei Phasen einer von Gott gewirkten und vom Menschen nachvollzogenen Geschichte ineinandergreifen. Damit ist zwar nicht gesagt, daß die gnadenhaft-christologische Gottebenbildlichkeit in der schöpfungsgemäßen formell anlegt oder eingeschlossen sei, wie ein evolutionistisches Denken fälschlich meint, das Evolution mit Geschichte verwechselt. Wohl aber ist in einem solchen geschichtlichen Verständnis die Wahrheit ausgedrückt, daß die schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit von Gott auf die gnadenhaft-christologische imago ausgerichtet war und in ihr erst ihre Erfüllung fand. Weil so zur natürlichen Ebenbildlichkeit die Erstreckungstendenz auf die christologische Erfüllung gehört, ist auch umgekehrt theologisch klarzumachen, daß der Verlust der gnadenhaften Christus-bildlichkeit die natürliche imago in sich selbst frustrieren und trotz ihres faktischen Vorhandenseins zu einer unerfüllten Struktur und zu einem unausgefüllten Entwurf machen muß, wobei aber der Bezug auf die Gotterfüllung in Christus immer vorhanden bleibt.

Daraus resultiert die für beide Theologien gewichtige Einsicht, daß es sich bei der schöpfungsgemäßen (und in Konsequenz auch bei der gnadenhaft-christologischen) Gottebenbildlichkeit jedenfalls um keine E i g e n s c h a f t oder ein quantitativ zu bestimmendes Sein handelt. Es ist vielmehr ein Grundgefüge, eine Struktur des Menschen, die näherhin in seiner worthaft-dialogischen Gottbezogenheit besteht, wie sie sich schon aus dem Bericht über die Schöpfung des Menschen im Wort und aus dem Korrespondenzverhältnis zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf in der Schöpfungserzählung ersehen läßt (vgl. Gn 1, 1–2, 4a und 2, 4b–25). Diese Struktur<sup>98)</sup> kann als solche auch in der Sünde nicht verlorengehen oder aufgehoben werden. Sie kann unter der Sünde nur eine ihrer innersten Intention und Tendenz (nach der christologischen Erfüllung) widersprechende Funktion aus-

<sup>97)</sup> G. Söhngen, a. a. O., 35.

<sup>98)</sup> Vgl. hierzu besonders E. Brunners Unterscheidung von struktureller und materieller imago, die im Grunde auch die Intention der modernen katholischen Auffassung treffen dürfte. E. Brunner, *Dogmatik* II, Zürich 1950, 91 f. Vgl. dazu auch die positive Stellungnahme katholischerseits von A. Hoffmann, *Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas v. Aquin*, in: *Divus Thomas* 19 (1941) 3–35.



üben<sup>99</sup>), genauer: ein Gott widersprechendes Wort sein, das doch aber gerade auch im Widerspruch die werthafte Bindung an Gott unter Beweis stellt.

Wird die natürlich-schöpfungsgemäße imago Dei in dieser Weise als die personale Hinordnung auf Gott verstanden, die ihre Eigentlichkeit nicht schon in ihrer reinen Zuständlichkeit besitzt (deren Vorhandensein allerdings nicht als belanglos abgetan werden kann), sondern diese immer erst in ihrem Aktvollzug gewinnt, dann empfängt auch die gnadenhaft-christusförmige Ebenbildlichkeit diesen personalen Zug, der zugleich auf Beziehenlichkeit und Aktualität angelegt ist. Hier erweist sich die imago-Dei-Lehre als wertvolle Ergänzung und Erfüllung der Gnadenlehre, in Sonderheit in jenem Punkte, in dem die Gnadenlehre ihre entscheidenden Aussagen über die inhabitatio und über die gratia increata als Vollendung der Gnadenwirklichkeit macht. Die vom Ursprung her relational und aktual aufgebaute imago-Dei-Lehre kann dem Verständnis der höchsten Gnadenwirklichkeit die Stütze bieten, daß sie besser als interpersonale Verbindung und höchstmögliche Einigung zwischen dem dreifaltigen Gott der Liebe und dem gläubigen Menschen begriffen wird und nicht nur als objektivierte Anlage oder qualitative Ausstattung, die hinter der Intersubjektivität der personalen Gottverbindung immer zurückbleiben müßte.

Aber für das systematische Denken erweist die Wahrheit von der einen, natürlich-übernatürlichen Gottebenbildlichkeit nicht nur ihre Bedeutung in der Gnadenlehre. Sie ist gleichsam ein focus, der seine Strahlen in alle theologischen Denkbereiche aussendet. So kann z. B. die Notwendigkeit des Aktvollzuges für die volle Erstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen nicht besser veranschaulicht werden als durch den Rückgang auf das innertrinitarische Geschehen, in dem der Logos durch den Akt der Zeugung Bild und Gegenüber des Vaters wird. Das sagt, daß das Trinitätsgeheimnis nicht nur im Lichte der menschlichen Gott- und Christusbildlichkeit eine tiefere Beleuchtung und Veranschaulichung erfährt, sondern auch seinerseits seine heilshafte Bedeutung für die Konstitution jeder menschlichen Gottebenbildlichkeit zu erkennen gibt; denn die freie In-Beziehung-Setzung Gottes zu einer geschaffenen Person wäre nicht möglich, wenn Gott nicht von sich aus schon und in seiner Immanenz ein personal-beziehentliches Sein wäre, das in sich das Urbild- und Abbildsein verwirklicht. Weiterhin kann die Schöpfung im Ursprung wie im Bestand im Lichte der imago-Dei-Wahrheit als nach außen transponiertes Abbild des innergöttlichen Beziehungsverhältnisses verstanden werden, ein Gedanke, der gleichsam eine ideelle Klammer bildet, durch die Gott und Welt in eine innere, wenn auch differenzierte Beziehung gesetzt sind. Was in Sonderheit die Betrachtung des Christusereignisses im Lichte der Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit angeht, so klang aus den angeführten Gedanken immer schon die wesentliche Erkenntnis durch, daß der Gottmensch als die einzig vollkommene imago Dei Kraftzentrum und Ziel alles menschlichen Strebens nach der Vollendung der Gottebenbildlichkeit ist. Aber auch die Christologie selbst könnte durch den Ebenbildgedanken insofern neu erhellt werden, als so die statische Zwei-Naturen-Lehre relational und aktual interpretiert werden und von dieser Seite her eine Ergänzung erfahren könnte.

Welche systematischen Folgerungen aus dem Ebenbild-Denken für die sakramentale Ordnung, in der der Christ seine Existenz verwirklicht, erschlossen wer-

<sup>99</sup>) Zur Frage nach dem werthafte Charakter der Ebenbildlichkeit vgl. L. Scheffczyk, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in dogmatischer Sicht: Das Personenverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften* (hrsg. von J. Speck), Münster 1967, 36 ff.

den können, zeigen die Versuche der katholischen Theologie, die Verbindung dieser Wahrheit zum sogenannten sakramentalen Charakter<sup>100)</sup> wie zur sakramentalen Ordnung der christlichen Ehe<sup>101)</sup> aufzuweisen.

So birgt der theologische Gedanke von der Gottebenbildlichkeit eine systematische und systematisierende Kraft in sich, von der es scheint, daß sie von der Dogmatik noch lange nicht zu ihrer vollen Bedeutung erhoben und expliziert worden ist. Die Bedeutung dieser theologischen Wahrheit wird heute nicht zuletzt durch die Tatsache bekräftigt, daß ihr evangelischer- wie katholischerseits (hier allerdings mehr in Form einer Wiederaufnahme und Wiederentdeckung ihrer ursprünglichen Bedeutung) die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt wird. Noch bedeutsamer aber wirkt der Umstand, daß die Annäherung des theologischen Denkens über die imago Dei einen hohen Grad der Gemeinsamkeit erreicht hat. Im Hinblick darauf dürfte man die Aussage wagen, daß sich kaum in einer theologischen Lehrfrage ein so hohes Maß an Konsonanz hat erreichen lassen, wie in der Frage nach der imago Dei. In diesem Sinne ist es ein zutreffendes Bild, wenn etwa eine katholische Stellungnahme zu der Behandlung der Problematik in H. Thielicke's »Theologischer Ethik« sagt: »Hier ist die Scheidewand sehr dünn geworden«<sup>102)</sup>. H. Thielicke, der wohl in neuerer Zeit die gegenseitigen Grundpositionen der gründlichsten Betrachtung unterzogen hat, bestätigt dieses Urteil, wenn er etwa erklärt: »Innerhalb des ontologischen Systems selbst kann man nicht gegen die katholische Gnadenlehre polemisieren«<sup>103)</sup>, ein Urteil, das genauso für die imago-Dei-Lehre gilt. Er unterstreicht dieses positive Urteil ausdrücklich auch im Punkte des Interesses der katholischen Theologie an dem ontologischen Ansatz für diese Lehre und hält die Mahnung an die evangelische Adresse nicht zurück, daß man das personalistische Denkschema protestantischerseits nicht überspannen dürfe, wenn man nicht Gefahr laufen wolle, per excessum eine Aufhebung des Personalien herbeizuführen<sup>104)</sup>.

Man wird eine solche Angleichung der Standpunkte erstaunlicherweise sogar dort feststellen, wo vermöge des andersgearteten Denkansatzes und der eigentümlichen Denkform im Inhaltlichen und Materialen doch noch voneinander dissonierende Feststellungen und Formulierungen hervortreten. Das ist etwa in der schon genannten Stellungnahme E. Schlink's der Fall, in der ein äußerlich von der katholischen Grundauffassung so stark abweichender Satz hinsichtlich der schöpfungsgemäßen Gottebenbildlichkeit des Sünders steht: »Ist der gefallene Mensch Gottes Ebenbild? – Auf diese Frage ist mit aller Bestimmtheit zu antworten: Nein, er spiegelt nicht die Herrlichkeit Gottes wider, auf seinem Angesicht ist kein Abglanz der Herrlichkeit Christi«<sup>105)</sup>. Aber es findet sich in derselben Stellungnahme doch auch die Behauptung, die eine schlechthinnige Negierung der Ebenbildlichkeit des Sünders gleichsam wieder einklammert, wenn es heißt: »Der gefallene Mensch ist Gottes Ebenbild nicht als er selbst . . ., sondern allein in der

<sup>100)</sup> Vgl. dazu L. Hödl, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der sakramentale Charakter des Christen*: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe Joseph Kardinal Frings, Köln 1960, 42–57.

<sup>101)</sup> W. Dürrig, *Gottebenbildlichkeit und Ehe*. Biblisch-liturgische Erwägungen, in: *Anima* 13 (1958) 359–365.

<sup>102)</sup> *Gibt es eine Verständigung über die Imago Dei?* Zur »Theologischen Ethik« von H. Thielicke, in: *Herder-Korrespondenz* 5 (1950/51) 418.

<sup>103)</sup> H. Thielicke, *Theologische Ethik* I, Tübingen 1951.

<sup>104)</sup> Ders., *Die Subjektivität des Menschen*. Studie zu einem Hauptproblem der imago-Dei-Lehre, in: *Theol. Liter. Zt.* 75 (1950) 453.

<sup>105)</sup> E. Schlink, a. a. O., 19.

Absicht Gottes«<sup>106</sup>). Hier ist festgehalten, daß der Sünder jedenfalls in der Absicht Gottes und vom Ziel seiner Bestimmung her Gottes Ebenbild bleibt. Und obgleich E. S c h l i n k sich gegen den objektiven und seinhaften Charakter dieser Gottebenbildlichkeit auf seiten des Sünders erklärt (offenbar ohne der Problematik des »ist« [ἔπαρξων] von 1 Kor 11, 7 und ähnlich Jak 3, 9 ganz Herr zu werden), so ist das doch alles betont in Absetzung von der griechischen Denkform gesagt, die die »Lehre von den Entscheidungen Gottes über den Menschen in eine Lehre von den Eigenschaften und Möglichkeiten des Menschen«<sup>107</sup>) umdeuten möchte. Es bedeutet wohl keine Fehlinterpretation E. S c h l i n k s, wenn man behauptet, daß hier ein bestimmungsmäßiges, relationales Ebenbildsein des Sünders auf Grund der Intention und der treu bleibenden Verfügung Gottes nicht gezeugnet werden soll.

Aber dieser Gedanke ist im Gegensatz zu den als gefährdend angesehenen griechisch-ontologischen Kategorien ganz in die Denkform des Personalen und des theologischen (von Gottes souveränem Handeln ausgehenden) Aktualismus eingefügt. Zum Thema der Relevanz der Denkform für die adäquate Aussage über Wahrheit und Wirklichkeit der imago Dei wie über die hier bestehende Problematik des interkonfessionellen Gespräches hat H. T h i e l i c k e dezidierte und nicht zu übergehende Ausführungen gemacht. Sie lassen einerseits erkennen, daß die dünne Scheidewand zwischen protestantischer und katholischer Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht vollends beseitigt ist, bieten aber Anlaß zu der positiven Frage, ob diese Differenzen nicht legitime Aspekte und Sichtweisen derselben Realität sind, die voneinander nicht getrennt werden sollten, sondern einander ergänzen könnten. Auch Thielickes Grundansatz ist (ähnlich wie der Schlinks) als relational, personalistisch und (im theologischen Sinn) aktualistisch anzusprechen. Auch er möchte, dem reformatorischen Grundgedanken entsprechend, das menschlich-personale Sein als Äquivalent der imago Dei vor allem als Verhältnisgröße gewertet wissen (näherhin als Gegenstand der ira oder der gratia Dei)<sup>108</sup>). Aber er sieht genauer (und dem katholischen Verständnis mehr Rechnung tragend), daß ein ontisches Moment und eine ontische Struktur (hierin wieder E. B r u n n e r nahekommend) in der Auffassung von der imago Dei nicht gezeugnet werden darf, wenn es nicht zur Aufhebung des Personalen im Menschen und damit jeder schöpfungsgemäßen imago kommen soll. Die Folgen wären auch für das Entstehen wie Bestehen der gnadenhaft-christusförmigen imago negativ; denn wenn Gott im Menschen keinerlei Reaktionsbasis für sein gnadenhaftes Eingreifen fände und das reformatorische »mere passive« absolute Geltung beanspruchen wollte, würde Gott bei seinem Handeln letztlich nur auf sich selbst treffen, und alle Gnadenaktivität Gottes wäre eine rein göttliche Selbstbewegung, die gerade keine neue, relativ selbständige Wirklichkeit in der Schöpfung setzen könnte.

Der Würdigung dieses Sachverhaltes entspricht Thielickes Feststellung, daß man die ontischen Fakten der schöpfungsgemäßen imago Dei nicht bestreiten sollte. Aber die entscheidende Problematik liegt für ihn im noetischen Bereich, d. h. in der Frage, ob man die ontologischen Momente zu einer selbständigen theologischen Thematik erheben dürfe<sup>109</sup>). Das ist nach Thielicke nicht statthaft, weil sich daraus eine unzulässige Koordination von Gott und Mensch ergebe und das absolute

<sup>106</sup>) Ebda., 19.

<sup>107</sup>) Ebda., 22.

<sup>108</sup>) H. T h i e l i c k e, *Die Subjekthaftigkeit des Menschen*, a. a. O., 452.

<sup>109</sup>) Ebda., 455.

Subjektsein Gottes im naturhaften wie im gnadenhaften Bezug geschmälert werde.

Aus der Blickrichtung der katholischen Theologie wäre hier zunächst zu sagen, daß die Theologie, wenn sie nur einmal eine schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit und ihre Kontinuität zugibt, an einer Thematisierung dieses Momentes nicht mehr vorbeikommt, wie die evangelische Theologie in vielen Fällen es in der Praxis selbst bestätigt. Es scheint deshalb nicht überzeugend, die Thematisierung der ontischen Fakten gänzlich abzulehnen. Was in diesem Zusammenhang allein gefordert werden kann, ist die rechte Ausrichtung des ontologischen Momentes und die Hervorkehrung seiner untergeordneten Funktion im Hinblick auf den in der Natur- wie in der Gnadenordnung allein schöpferisch tätigen Gott, der doch das von seinem Handeln übergriffene menschliche Sein und Tun nicht ausschaltet, um die menschliche Wirklichkeit nicht in einen Schein zu verwandeln und sie nur im Sinne eines »als ob« gelten zu lassen.

Im ganzen scheint auch der von der evangelischen Theologie zur Erfassung der schöpfungsgemäßen Wirklichkeit des Menschen immer wieder getätigte Rekurs allein auf das »Sein in der Relation«, der die vermeintliche Gefahr einer Ontologisierung des menschlichen Seins vor Gott bannen soll, einen Widerspruch zu beinhalten; denn ist die *relatio*, auch wenn sie von den Scholastikern als *minima entitas* bezeichnet wurde, keine reale Seinskategorie? Aber selbst, wenn man in suarezianischem Sinne die prädikamentale Beziehung mit dem Beziehungsgrund identifiziert, ist dann dieser Beziehungsgrund im Menschen keine bleibende Realität? Es ist demnach nicht zu ersehen, wie ein relational-aktuales Verständnis der *imago Dei* ganz ohne die Annahme eines ontologischen Momentes und seiner Thematisierung auskäme. Die katholische Theologie hat bislang diese Sichtweise bevorzugt, sollte sich heute aber sagen lassen, daß sie nicht verabsolutiert werden darf, sondern nur als besonderer Aspekt neben dem anderen Geltung beanspruchen darf. Die evangelische Theologie dagegen sollte ihrerseits den relational-aktualistischen Aspekt nicht als mit dem ontologischen unvereinbar empfinden, vor allem, wenn katholischerseits zugegeben ist, daß es keine in sich stehende, neutrale *imago Dei* im Menschen nach Art einer ruhenden Anlage gibt.

So ließe sich über das bisher erreichte Maß an Übereinstimmung in der *imago Dei*-Lehre hinaus noch eine harmonischere Verbindung der theologischen Denkweisen erreichen. In dieser Harmonisierung läge ein neuer und nicht geringer Impuls für das beiderseitige Bemühen, der Wahrheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie wie in der Verkündigung wieder jenen Platz zu verschaffen, der ihr von ihrem biblischen Ursprung her gebührt. Es geht dem Christentum in seiner Konfrontation mit der Welt heute um nichts Geringeres als um die Kenntlichmachung des rechten Gottesbildes wie des wahren Menschenbildes. Beide sind nur unter beständiger Bezugnahme aufeinander zu klären und zu halten. Beide sind in der theologischen Formel von der *imago Dei* des Menschen in eins gefügt. Von daher erweist diese Formel ihre auch heute noch aktuelle Bedeutsamkeit und eine Reichhaltigkeit, deren Ausschöpfung ein bleibendes Anliegen der theologischen Arbeit bleiben müßte.