

§ 4. Gottebenbildlichkeit des Menschen

Literatur: G. LANGEMEYER, Theologische Anthropologie (1995) 516-538; G.L. MÜLLER, Katholische Dogmatik (1995) 111-114; Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 123-270;

I. Zugang

Der Begriff der >Gottebenbildlichkeit< des Menschen gilt als einer der zentralen Begriffe der Theologischen Anthropologie. Häufig wird dabei auf seinen kulturell-historischen Zusammenhang mit unserer heutigen Rede von der >**unantastbaren Würde**< des Menschen hingewiesen, die ja als Basis unseres Grundgesetzes fungiert und aus welcher die unveräußerliche und universale Geltung der **Menschenrechte** abgeleitet wird.¹ Auch wenn dabei mitunter sehr betont wird, dass *"die Überzeugung von der unbedingten 'Würde jedes Menschen'... auch noch andere geschichtliche Wurzeln... (hat und deshalb auch) ohne die Argumente des Glaubens, vertreten werden könnte und sogar müßte... ist doch gerade das Motiv der Gottebenbildlichkeit einer ihrer wichtigsten Ursprünge gewesen, und fraglich ist durchaus, ob und wie lange sie sich auch ohne jeden religiösen Bezug noch faktisch wird durchhalten lassen. Daß die Gefahr ihrer zunehmenden Erosion inzwischen mehr als ein bloßes Gedankenspiel ist, stellt auch die theologische Anthropologie vor Probleme..."*²

Neben dem Zusammenhang mit der Rede von der Würde des Menschen und natürlich der Frage danach, was denn diese Gottebenbildlichkeit des Menschen überhaupt sei, ist vor allem bedeutsam, dass nach dem Neuen Testament **Jesus Christus** als das >**vollkommene**< **Ebenbild Gottes** bezeichnet wird (s.u. II 2.). Dies deutet darauf hin, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht nur als etwas grundlegend dem Menschen Gegebenes anzusehen ist, sondern auch als ein Solches, das faktisch **in unterschiedlichen Qualitäten auftritt**, vielleicht gar **dynamisch entwickelbar** ist. Denn:

*"Wenn nach zentralen Aussagen des Neuen Testaments allein Jesus Christus Gottes wahrhaftes Ebenbild ist, in das die Menschheit erst hineingestaltet werden soll - wie steht es dann mit den grundlegenden alttestamentlichen (und im Neuen Testament ebenfalls nachklingenden) Aussagen, daß alle Menschen als Bild Gottes doch schon erschaffen wurden und dadurch unverlierbar geprägt sind? Stellt diese geschöpfliche Gottebenbildlichkeit vielleicht nur erst - und wenn ja, in welchem Sinn - eine Berufung, nur eine Anlage dar? Wäre ihre Verwirklichung somit - und in welcher Weise - als ein in Christus kulminierender Geschichts- oder Entwicklungsprozeß vorzustellen? Oder ist sie schon einmal, zu Beginn der Geschichte, wirklich gewesen, dann aber durch die Sünde verlorengegangen und durch Jesus Christus wiederhergestellt worden? Was genau aber ist dann verlorengegangen, wie tief reichte die Zerstörung, was blieb unverlierbar erhalten."*³

II. Biblische Grundlagen

1. Altes Testament

Nach **Gen 1,26f** hat Gott den Menschen "zu seinem Bilde" geschaffen: *"Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie"* (vgl. Gen 5,1-3; 9,6f; Sir 17,1-4; Weish 2,23).

¹ Vgl. Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Artikel 1:

(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.

(2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.

² Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 123f.

³ Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 125.

Da der im hebräischen Text für 'Abbild' verwendete Ausdruck 'šälām' so viel wie 'schneiden', 'schnitzen' bzw. 'Statue', 'Gestalt' oder sogar 'Schattenbild' bedeutet, liegt der Anknüpfungspunkt dafür, dass der Mensch sich hier als 'Abbild Gottes' interpretiert, möglicherweise in seiner **aufrechten Gestalt**. Gott wird von Jesaja nämlich als auf einem Throne sitzend beschrieben (Jes 6,1), also auch in aufrechter Gestalt dargestellt. Wichtiger ist aber wohl noch, dass **der Mensch als ganzer**, mit Körper, Geist und Seele, als Gott nah bzw. ähnlich gedacht bzw. vorgestellt wird.

Konsequenz der Gottebenbildlichkeit ist die **einzigartige Würde des Menschen**, die etwa dazu führt, dass der Mensch wohl Tier- aber nicht Menschenblut vergießen darf (Gen 9,1-6). Des winzigen Menschen im Weltall hat Gott sich angenommen und ihn zu sich erhoben, damit er Verantwortung übernehme für die Schöpfung Gottes (V. 5-9). Aber auch hier mündet das Staunen über die unglaubliche Bevorzugung des Menschen im Lobpreis Gottes, des Herrschers, dessen Name gewaltig ist auf der ganzen Erde (V. 10). Die obige Aussage Gen 1,26f steht aber nicht am Anfang der israelitischen Glaubenserfahrung. Der Verfasser blickt über eine lange Glaubensgeschichte auf den Anfang zurück und erläutert die ursprüngliche Absicht des Schöpfers mit dem Menschen. Er will in Form einer Erzählung des Anfangs zum Ausdruck bringen, wie es zu der Geschichte Gottes mit Israel gekommen ist. Den Anfang, so heißt es, hat allein und souverän Gott gemacht: *"Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde"* (Gen 1,1). Auch der Mensch ist vor allem Anderen erst einmal Geschöpf. Gegenüber der nichtpersonalen Schöpfung bedeutet seine Gottebenbildlichkeit, dass dem Menschen die **Ausübung eines Sorgeauftrags** übertragen ist:

"Der Mensch darf sich aufgrund seiner GE (= Gottebenbildlichkeit) begreifen als Gottes Repräsentanten... auf Erden, der auf der Erde, nicht zuletzt gegenüber der Tierwelt, seine Herrschaft als eine ihm vom Schöpfer geliehene verstehen soll, auch wenn die vernunftlose Kreatur dies nicht erkennen kann. Diese Prärogative (= Vorrecht) des Menschen schließt natürlich keineswegs eine tyrannische Herrschaft des Menschen ein, eher im Gegenteil: Da Menschen (und Tieren) nur pflanzliche Nahrung zugeeilt wird (vgl. Gen 1,29f), das Töten von Tieren also noch keineswegs freigegeben ist (dies erst in der Notordnung nach der Sintflut als Konzession an die Gewalttätigkeit der Menschen: Gen 9,2-4P), ist hier eine pflegliche, fürsorgliche Herrschaft gemeint, wie im AT und überhaupt im Alten Orient die Könige als Hirten vorgestellt werden."⁴

Gegenüber der von LYNN WHITE,⁵ CARL AMERY⁶ und EUGEN DREWERMANN⁷ vorgetragenen Kritik, dass **der biblische Herrschaftsauftrag an den Menschen und eine hiermit verbundene Anthropozentrik eine Entgöttlichung der Welt heraufgeführt habe** und damit die Möglichkeit, die Welt als bloßes Material zu benutzen, ist - vor allem mit SIMONE RAPPEL⁸ - zu sagen, dass die neuzeitliche Reduktion der Welt auf ein bloßes Material, das dem von Gott emanzipierten Schöpfertum des Menschen zur schrankenlosen Gestaltung zur Verfügung steht, geschichtlich ihre Ursachen **gerade nicht im christlichen Glauben**, sondern in vom Christentum bewusst unabhängigen oder gar entgegengesetzten, zumindest aber christliche Überlieferung unangemessen interpretierenden Weltanschauungen (Cartesianismus, Materialismus u.ä.) hat: *"Es war doch Descartes, der die entseelte, zur res extensa objektivierte Natur der wissenschaftlichen Bemächtigung preisgab und einen Gottesbeweis nur noch oder jedenfalls primär dazu führte, damit der untrügliche Gott uns die Sicherheit aller methodisch erworbenen Kenntnisse garantiere und wir 'uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen könnten.'⁹ Der Herrscher- oder besser: **Sorgeauftrag an den Menschen hingegen beinhaltet eine Verehrung Gottes als des Schöpfers und eine beschützende Sorge für die Welt. Doch nicht schon diese Herrscherkraft als solche macht den Menschen zum Bild Gottes. Sie ist allein die >Grundausstattung< für seine Bestimmung zum Bild Gottes.** Der Inhalt dieser Bestimmung ist nach dem Folgenden ein doppelter.*

⁴ L. RUPPERT, Zur Anthropol. der biblischen Urgeschichte, vornehmlich von Gen 1-3, in: Catholica 50 (1996) 299-314, 307.

⁵ L. WHITE, Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: M. LOHMANN (Hg.), Gefährdete Zukunft. Prognosen angloamerikanischer Wissenschaftler, München 1970, 20-29.

⁶ C. AMERY, Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972.

⁷ E. DREWERMANN, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981.

⁸ S. RAPPEL, "Macht Euch die Erde untertan". Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (Abhandlungen zur Sozialethik 39) Paderborn u.a. 1996. - Dazu auch: *Macht euch die Erde untertan*". Sinn und Problematik eines Bibelworts (Texte aus der VELKD 60) Hannover 1995.

⁹ Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 168 - mit Zitat aus: R. DESCARTES, Von der Methode (hg.v. L. Gäbe) Hamburg 1960, 50. - Zum Ganzen vgl. die wichtigen Erläuterungen bei Th. Pröpper, ebd. 165-177.

a. Abbildliche Tätigkeit

Gott macht den Menschen zum **Bild seines eigenen Schöpfertums**, indem er ihn als **Mitarbeiter an seinem Schöpfungswerk** einsetzt. Er soll sich vermehren und die Erde bevölkern. Darum schuf Gott den Menschen als Mann und Frau (V. 27f). Gen 5,1-3 bringt die Zeugung von Nachkommen mit der Gottebenbildlichkeit in Verbindung: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Und der Mensch (Adam) zeugte einen Sohn, "*der ihm ähnlich war, wie sein Abbild*". Das Volk, das aus der schöpferischen Zeugungskraft des Menschen entsteht, soll die Tiere unterwerfen und sich nutzbar machen, und alle Pflanzen sollen Mensch und Tier zur Nahrung dienen (V. 28f). Mit anderen Worten: Die Menschen sollen Viehhaltung und Ackerbau betreiben. **Als Bild seines Schöpfers ist hier der Kultur schaffende Mensch angesprochen. In Bevölkering und Kultivierung der Erde bildet der Mensch Gottes Schöpfertum ab.** Menschliches Zeugen und Schaffen ist *abbildliches Tun*. Es hat sein Richtmaß nicht in der schöpferischen Eigenmacht des Menschen, sondern in Gottes Schöpferabsicht. Der Mensch ist in der Schöpfung Sachwalter Gottes. Sein Tun wird als >herrschen< bezeichnet, weil es Gottes Herrschaft über seine Schöpfung darstellt und ausführt. Daher ist mit >Abbild< auch eine Beziehung des Menschen zu Gott gemeint. **Der Mensch steht mit seinem schöpferischen Tun in Verantwortung vor Gott.**

b. Abbildliche Ruhe

Die Bibel stellt die Erschaffung der Welt als Sechstageswerk dar und fügt den siebten Tag hinzu, an dem Gott "*ruhte*". Dieses Ruhen Gottes "*nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte*" (Gen 2,2f), soll nicht etwa die Größe der Schöpfung hervorheben. Vielmehr hat es **anthropologische Bedeutung**. Denn der Text spricht wie bei der Bestimmung des Menschen zur Vermehrung und Bevölkering der Erde vom *Segen* Gottes. "*Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig*" (2,3; 1, 28). Die Menschen sollen diesen Tag, den Sabbat, der "*dem Herrn, deinem Gott, geweiht*" (Ex 20, 10) ist, heilig halten, indem sie von ihrer schöpferischen Tätigkeit ausruhen und in Gott, dem Schöpfer von allem, zur Ruhe kommen.

Der abbildliche Mensch hat also nicht nur an der Schöpfertätigkeit Gottes Anteil, sondern auch an seiner Ruhe. In Lobpreis und Dank soll er sich ganz seinem Schöpfer zuwenden, der Gegenwart Gottes innwerden (vgl. Ps 22,4) und darin verweilen (vgl. Jes 58,13f). Zum Ort, an dem der Mensch in der Gegenwart Gottes zur Ruhe kommen sollte, erwählte Gott den Tempel auf dem Zion (Ps 132,8.14) im Land, das er Israel zugewiesen hatte. Im Neuen Testament nimmt der HEBRÄER-BRIEF die Bestimmung Israels zur Teilnahme an der Ruhe Gottes auf (3,7-4,11). Josua habe das Volk Gottes noch nicht in das verheißene *Land der Ruhe* Gottes geführt. **Erst Jesus Christus ist durch sein gehorsames Leiden und Sterben in die wahre Sabbatrue Gottes gelangt.** Das Evangelium Jesu Christi verheißt dieses *Land der Ruhe* den Glaubenden. Die Bestimmung des Menschen zum Abbild der Ruhe Gottes findet demnach in Christus, dem Bild Gottes, ihre volle Verwirklichung. Auch das *Buch der Weisheit* (80-30 vC.) deutet die Ebenbildlichkeit im Zusammenhang mit der ewigen Ruhe Gottes: "*Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht*" (2,23); "*der Gerechte aber, kommt auch sein Ende früh, geht in Gottes Ruhe ein*" (4,7). Freilich tritt durch diese besondere Betonung der Ruhe der ursprünglich gemeinte Lebensrhythmus von Tätigkeit und Ruhe etwas in den Hintergrund. **Die Ruhe in Gott bekommt ein Übergewicht gegenüber der verantwortlichen Tätigkeit vor Gott.** Für den Hebräerbrieff und das Weisheitsbuch ist das verständlich. Beide richten sich an verfolgte Gläubige, für die das Ausharren bei Gott und Hoffen auf die jenseitige Ruhe vordringlich ist.

Der us-amerikanische Jesuit LEO O'DONOVAN hat vor einigen Jahren das jüdische Sabbatgebot, das ja auch über die Parallele des christlichen Sonntags Verbreitung erfahren hat, als **eines der wichtigsten kulturprägenden Momente der westlichen Industriestaaten** gewürdigt. Diese Staaten seien nämlich wirtschaftlich auch deshalb so innovativ und erfolgreich, weil ihre Bevölkerungen durch den Sabbat bzw. den Sonntag zu regelmäßigen (kreativen) Auszeiten im Produktionsprozess gezwungen wurden und werden. So gewinne der Sabbat bzw. der Sonntag einen gewissen >Übernutzen< für Wirtschaft und Gesellschaft und einen solchen Übernutzen gewonnen auch andere kulturelle Bildungsinhalte (Kunst, Musik u.a.); er spricht von einem >Sabbatparadox< und formuliert:

Vorlesung >Theologische Anthropologie< § 4: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen

"Die Aufhebung des Zwangs zur Nützlichkeit gibt dem Nutzenkalkül ein positives Vorzeichen, ermöglicht die Frage nach dem Nutzen des Nutzens und eröffnet eine lange Perspektive. Die Auszeit, die die kurze Zeit der Arbeit unterbricht, wird zur Agentur der langen Zeit. Tempi, Tempi! Wir leben von verschiedenen Geschwindigkeiten. Manchmal ist es richtig, Tempo zu machen: Presto, prestissimo! Manchmal ist das Mittel der Wahl, auf die Bremse zu treten und manchmal müssen wir heraustreten in den Sabbatraum. Es geht um nichts weniger als um die Rettung des Subjekts, um die Rettung der Freiheit. Doch das Subjekt ist keine Monade. Der Sabbat ist dem ganzen Volk geschenkt, der ganzen Gemeinde einen privaten Sabbat und Sonntag gibt es nicht. Für uns alle kommt es darauf an, dass wir uns nicht einem Konformismus der Beschleunigung unterwerfen. Ein eindimensionaler Beschleunigungskonformismus vernichtet den Reichtum des Lebens. Das Sabbatparadox ist eine kulturelle Erfahrung, die auch erklärt, warum der Fortschrittsgedanke in der jüdisch-christlichen Hemisphäre so folgenreich geworden ist. Keine andere Kultur hat sich als so innovativ erwiesen. Das gilt auch für Wissenschaft und Technik. Im Vergleich der Kulturen fällt auf, dass es viele ausdifferenzierte Gesellschaften und Hochkulturen gegeben hat. Aber es ist die jüdisch-christlich geprägte Kultur gewesen und phasenweise auch die islamische, in der die moderne Zivilisation möglich wurde. Der vorweltliche Gott, dessen Tag der Sabbat ist und der Sonntag, er sorgt dafür, dass diejenigen, die darauf aus sind, seinen Willen zu erforschen und zu tun, sich immer wieder vom Ist-Zustand abstoßen. Die Welt, wie sie ist, ist nicht alles, die Welt muss verändert werden. Die Schemata des Bestehenden werden transzendiert, der Exodus aus dem Sklavenhaus des Bestehenden ist eine Grundfigur christlicher eschatologischer Praxis."

"Daher", so O'Donovan weiter, "verteidigen diesen Tag (den Sonntag) auch die klugen Ökonomen als den Tag des übernützlich Nützlichen. Die Klugheit der Ökonomen besteht nämlich darin, dass sie erkannt haben, dass der Schritt heraus aus dem Alltag der Arbeit den Zielen des Unternehmens mehr nützt als ein gedankenloses Weitermachen im immer Gleichen. Sie wissen vielleicht gar nicht, dass diese Klugheitsregel ein monotheistisches Erbe ist. Wer auf Innovationen, auf Kreativität aus ist, der muss den Sabbat und den Sonntag verteidigen."¹⁰

c. Das schwache Geschöpf als Sachwalter Gottes

Wie nun das Erste Testament den Menschen zugleich als schwaches Geschöpf und als über die übrige Schöpfung erhobenen Sachwalter Gottes sieht, wird an zwei Texten beispielhaft deutlich: bei *Jesus Sirach* im Kapitel 17 und im *Psalms* 8. Dort werden die anthropologischen Aussagen aus beiden Schöpfungsberichten zusammengenommen.

(i) Jesus Sirach 17,1-10

"Der Herr hat die Menschen aus Erde erschaffen und läßt sie wieder zu ihr zurückkehren. Gezählte Tage und eine bestimmte Zeit wies er ihnen zu und gab ihnen Macht über alles auf der Erde. Ihm selbst ähnlich hat er sie mit Kraft bekleidet und sie nach seinem Abbild erschaffen. Auf alle Wesen legte er die Furcht vor ihnen, über Tiere und Vögel sollten sie herrschen. Er bildete ihnen Mund und Zunge, Auge und Ohr, und ein Herz zum Denken gab er ihnen. Mit kluger Einsicht erfüllte er sie und lehrte sie, Gutes und Böses zu erkennen. Er zeigte ihnen die Größe seiner Werke, um die Furcht vor ihm in ihr Herz zu pflanzen. Sie sollten für immer seine Wunder rühmen und seinen heiligen Namen loben."

Der zweiten Schöpfungserzählung entnimmt Jesus Sirach vor allem die Aussage, dass der Mensch *"aus Erde erschaffen"* (V. 1), d.h. vergänglich ist. In demselben Atemzug mit dieser dem Menschen zugewiesenen Zeitlichkeit spricht der Text (V. 2) aber wieder davon, dass Gott den Menschen *"Macht gab über alles auf der Erde"* und sie *"nach seinem Abbild erschaffen"* hat (V. 3). Er schildert seine besonderen Fähigkeiten sehr optimistisch, sieht aber deren eigentlichen Sinn darin, dass die Menschen *"seine Wunder rühmen und seinen heiligen Namen loben"* (V. 9f). Der Wechsel von herrschaftlicher Tätigkeit und Ruhe in Gott nach dem ersten Schöpfungsmythos klingt hier an. Der **Lebenssinn** des zugleich vergänglichen und zu Gott erhobenen Menschen besteht nach Jesus Sirach darin, **die gewährte Zeit zu nutzen, um das Gute zu tun und Gott zu preisen**. Denn *"beim Toten, der nicht mehr ist, verstummt der Lobgesang; nur der Lebende und Gesunde preise den Herrn"* (Sir 17,28).

¹⁰ L.J. O'DONOVAN, tempi - Bildung im Zeitalter der Beschleunigung, Vortrag auf dem Bildungskongress der DBK und EKD am 16. November 2000, Abschnitt V: <http://www.ekd.de/vortraege/2000/donovan.html> (14.03.2017); vgl. auch L.J. O'DONOVAN, Bildung im Zeitalter der Beschleunigung, in: Stimmen der Zeit 219 (2001) 219-234. - Im Hinblick auf die Konsequenzen für eine christlich-spirituelle Bildung siehe auch H. FROHNHOFEN, Christlich-spirituelle Bildung - warum eigentlich und mit welchen Zielen: <http://www.theologie-beitraege.de/spir-bildung.pdf> (14.03.2017).

(ii) Psalm 8

"Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde; über den Himmel breitest du deine Hoheit aus. Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob, deinen Gegnern zum Trotz; deine Feinde und Widersacher müssen verstummen. Seh´ ich den Himmel, das Werk deiner Finger, Mond und Sterne, die du befestigst: Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt: All die Schafe, Ziegen und Rinder und auch die wilden Tiere, die Vögel des Himmels und die Fische im Meer, alles was auf den Pfaden der Meere dahinzieht. Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde!"

Der Psalmist erfährt die Winzigkeit des Menschen angesichts der Unermesslichkeit des Sternenhimmels, über den Gott seine Hoheit ausbreitet (V. 2.4.5). Die einzigartige Würde des Menschen und seine Nähe zu Gott bestehen darin, dass er mit der Herrlichkeit und Ehre Gottes gekrönt ist und dass er an der (heilschaffenden) Herrschermacht Gottes über die Schöpfung teilhat und sie in seinem Namen ausübt. Der Zusammenhang mit den Schöpfungsmythen ist in diesem Psalm nur in der Rede von der Einsetzung des Menschen zum Herrscher zu erkennen. Die geschöpfliche Schwäche wird hingegen nicht entfaltet. Sie bildet die Grundlage für den Lobpreis Gottes für die Erhöhung des Menschen. Der Psalm ist theozentrisch, nicht anthropozentrisch. **Er will nicht die Macht des Menschen über die anderen Geschöpfe preisen, sondern die Macht Gottes, der das Niedrige erhöht.** Freilich darf nicht übersehen werden, dass hier nicht von einer Gleichheit von Gott und Mensch, sondern nur von einer **Ähnlichkeit** die Rede ist. Mit dem hebräischen Wort >demut< ist eine Ähnlichkeit gemeint, die etwa auf dem Niveau einer >Nachbildung< oder einem >Modell< anzusiedeln ist. Gemeint ist: >etwas, das aussieht wie< (vgl. Ez 1,5.10; 10,22; 2 Chr 4,3 u.a.).

d. Religionsgeschichtliche Parallelen: Nur der König ist das Ebenbild Gottes

In der jüngeren Forschungsgeschichte zu Gen 1 wird verschiedentlich darauf verwiesen, dass die Bild-Gottes-Prädikation auch im religionsgeschichtlichen Umfeld Israels (Ägypten, Mesopotamien) gut belegt ist, **hier aber auf den König beschränkt bleibt**: *"Durchweg tritt der Pharao als Abbild des Schöpfergottes Re auf - sei es, daß dabei primär an seine Herrschaftsfunktionen als König, also an sein Wirken als des Gottes Repräsentant und Stellvertreter gedacht ist, oder auch, daß er allein schon in seinem Sichtbarwerden - analog einem Kultbild - als lebendes Abbild des Gottes gilt: als Erscheinungsweise, Träger und Medium göttlicher Wirkmächtigkeit auf der Erde. Vor diesem Hintergrund fällt die Kühnheit der priesterschriftlichen Verwendung des Begriffs sofort in den Blick: 'Was sonst nur dem König zugesprochen wird, ist hier auf alle Menschen übertragen'. Mag man diese Umdeutung nun als Demokratisierung der Imago-Theologie bezeichnen oder diesen Ausdruck eher unpassend finden - sie hat doch, schon in der jüdischen Geschichte und von ihr aus gesamtgeschichtlich, auf kaum zu überschätzende Weise egalisierend und demokratisierend gewirkt. Nicht ein Einzelner, Fürst oder König, sondern der Mensch als solcher, Frau und Mann, Hoch und Niedrig gleichermaßen, jeder Mensch - in Gemeinschaft mit allen - ist Bild Gottes, sein beauftragter Stellvertreter und erscheinlassendes Medium seiner Wirkmächtigkeit auf der Erde."*¹¹

2. Neutestamentliche Perspektiven

Im NT kommt die Bezeichnung >**Bild Gottes**< für den Menschen nur an zwei Stellen, vor: Jak 3,9 und 1 Kor 11,7. Jak mahnt im 3. Kapitel zur **Vorsicht im Reden**. Denn es sei dieselbe Zunge, die Gott preise und die Menschen verfluche, die nach dem Bild (wörtlich: nach der Ähnlichkeit) Gottes geschaffen seien. Einen Menschen - sei er gut oder böse - zu verfluchen, ihm das Daseinsrecht abzusprechen, verstößt gegen seine Würde, die ihm als Gott ähnlichem Geschöpf zukommt. Der Fluch trifft auf Grund der Ähnlichkeit zugleich Gott. **Die Gottähnlichkeit scheint hier eine unverlierbare Wesenseigenschaft zu sein, die der Schöpfer dem Menschen verliehen hat.** Ähnlich sagt Paulus (1 Kor 11,7) vom Mann, er sei Bild (eikon) und Abglanz (doxa) Gottes. Diese Aussage gilt für jeden Mann, wenngleich Paulus sie an dieser Stelle als Argument für die christliche Gottesdienst-

¹¹ Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 157f.

ordnung benutzt. Die Einschränkung der Ebenbildlichkeit auf den Mann an dieser (wohl nicht Paulus selbst zuzuschreibenden) Stelle steht allerdings in Widerspruch zu anderen (authentischen) Aussagen des Paulus.

An zwei anderen Stellen - Kol 3,10/Eph 4,24 - ist dagegen die Rede von der **Erneuerung des Menschen nach dem Bild Gottes**.¹² Das Bild Gottes, gemäß dem der Mensch erneuert wird, ist nach Kol 1,15, Eph 1,3-10 und 2 Kor 4,4 Jesus Christus. **In Jesus Christus ist also das Bild Gottes, zu dem jeder Mensch geschaffen ist, erst voll verwirklicht. Er ist deshalb der neue und endgültige Adam** (1 Kor 15,45). Daher muss der bereits zum Bild Gottes geschaffene Mensch erneuert werden und sich selbst erneuern (Eph 4,23) nach dem Bild Jesu Christi. Eine grundlegende Frage für die theologische Anthropologie ist mithin, **wie genau das Verhältnis des ursprünglich nach dem Bilde Gottes gestalteten Menschen (Adam) zum auf endgültige Weise das Ebenbild Gottes repräsentierenden Jesus Christus zu denken ist**. Diese Frage bestimmt in hohem Maße die theologisch-anthropologischen Aussagen in der Theologiegeschichte.

III. Theologiegeschichtliche Entwicklung

Literatur: E. DIRSCHERL, Grundriss Theologischer Anthropologie, Regensburg 2006, 124-155; Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 195-270;

In der Theologiegeschichte wurden im Wesentlichen drei Problemkreise im Hinblick auf die Gottebenbildlichkeit bearbeitet: (1) Was ist die (geschöpfllich gegebene) Gottebenbildlichkeit? Welchen Teil des Menschseins betrifft sie? (2) Wie und inwieweit wird diese Gottebenbildlichkeit durch die Sünde beeinträchtigt? (3) Wie gelangt der Mensch aus dieser Beeinträchtigung zu einer neuen Qualität der Gottebenbildlichkeit und was bedeutet diese im Unterschied zur ursprünglich, geschöpfllich gegebenen Gottebenbildlichkeit?

1. Alte Kirche

In der alten Kirche (bis zum 7. Jh.) ist allen Heilslehren der Zeit unter dem massiven Einfluss der platonischen Lehren eines gemeinsam: nämlich die Überzeugung, **dass der Mensch nur in der Anteilnahme am unvergänglichen Sein des Göttlichen sein Heil finden könne**. Und für alle führt der Weg dahin vom Körperlichen und dem sinnlichen Leben weg zum Geistigen. Die Einen suchen dem Göttlichen durch das **Erkennen des unveränderlich Wahren** und **das Wollen des unveränderlich Guten** ähnlich zu werden (Philosophie), die Anderen betrachteten den Menschen **als Gefangenen der bösen materiellen Mächte oder als durch die geistigen göttlichen Mächte Erleuchteten** (Gnosis). In ihrer Anlehnung an die platonische Anthropologie und den von ihr formulierten Vorrang des Geistigen gegenüber dem Materiellen ist bei den Kirchenvätern die Tendenz festzustellen, **die Gottebenbildlichkeit allein auf die Geist-Seele des Menschen zu konzentrieren**.

Folgenreich war dabei die **Übernahme des platonischen Urbild-Abbild-Denkens**, nach dem die unsichtbare Welt der Ideen sich zur sichtbaren Welt wie Urbild zu Abbild verhält. Diese Konzeption führte zum Teil zu dem Verständnis, **dass der Mensch als (materielles) Abbild Gottes verstanden werden und umgekehrt der Mensch sich Gott nach seinem eigenen Bild zurechtlegen könne**. Dem widersprechen aber das biblische Verbot, sich ein Gottesbild zu machen (Ex 20,3f), und die Aussage, dass Gott in keiner Hinsicht mit dem Menschen vergleichbar ist (Jes 40,18). Auf je verschiedene Weise verstanden aber auch der Platonismus und die Gnosis den Menschen als **Bild Gottes**. >Bild< und >Verähnlichung< waren daher Begriffe, mit denen die Kirchenväter den biblisch-christlichen Heilsweg im hellenistischen Kulturraum verständlich machen konnten, an denen sie zugleich aber die Unterschiede deutlich zu machen versuchten. So erlangten zentrale Probleme hellenistischer Anthropologie wie das **Verhältnis von Seele und Leib** und die **Stellung des Menschen im Kosmos** auch für die christliche Theologie größere Bedeutung als in der Heiligen Schrift.

¹² Vgl. dazu Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 185-194.

a. Individuum und Gemeinschaft

Den zeitgenöss. philosoph. Lehren gemäß verstanden die Kirchenväter *das menschliche Wesen*, das in allen Menschen verwirklicht ist, als eine allen gemeinsame Wirklichkeit. GREGOR VON NYSSA las aus Gen 1,26 sogar heraus, dass Gott zuerst diese allgemeine Natur nach seinem Bilde geschaffen habe und erst danach die ersten Einzelmenschen, Mann und Frau (Hom. opif. 16.22.). Auf Grund der gemeinsamen Natur neigen die Menschen dazu, sich zu verbinden. Diese Neigung zueinander ist nach manchen Vätern auch der Grund dafür, dass Gott nicht jeden Menschen wie Adam unmittelbar geschaffen hat, sondern alle von ihm als Stammvater abstammen ließ.¹³ Von Adam her besteht zwischen allen Nachkommen ein verwandtschaftliches Band. Aufgrund der Bestimmung ihrer gemeinsamen Natur zum Bild Gottes können die Menschen auch nur **gemeinsam zur Fülle der Gottähnlichkeit gelangen**. Dabei soll das Motiv des Strebens zur christlichen Nächstenliebe die Gottebenbildlichkeit sein, die des anderen und die eigene. **Den anderen Menschen als Bild Gottes lieben, heißt nach Augustinus, ihn nicht um seiner selbst willen lieben, sondern um Gottes willen.**¹⁴ Menschliche Gemeinschaft hat ihren Sinn und ihr Ziel nicht in sich selbst, sondern in Gott. Als Bild Gottes soll der Mensch Gott ähnlich werden, indem er **Gottes Liebe zu allen Menschen nachahmt**. Wer Gutes tut, "wird für die Empfänger ein Gott, der ist Gottes Nachahmer."¹⁵

b. Unterscheidung von Bild und Ähnlichkeit

Die biblische Aussage "*unser Abbild, uns ähnlich*" (Gen 1,26) wird in der Septuaginta mit "*nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit*" wiedergegeben. Die Unterscheidung zwischen *Bild* und *Ähnlichkeit* taucht in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in zwei verschiedenen akzentuierten Deutungen auf. Sie hat dann eine lange wechselvolle Geschichte. Ihre Bedeutung für die Theologische Anthropologie liegt vor allem darin, dass sie **den dynamischen Charakter des menschlichen Seins begrifflich fassbar macht**. Außerdem erlaubt sie es, **den Verlust der unmittelbaren Gottesbeziehung durch die Sünde auszusagen und zugleich die bleibende geschöpfliche Hinordnung des Menschen auf Gott festzuhalten**. - Im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Bild und Ähnlichkeit ist für die Kirchenväter die zentrale Frage, **wie der ganze Mensch (also mit Leib und Seele) in die Abbildlichkeit und Ähnlichkeit einbezogen ist**. Auf Grund des Bekenntnisses zur leibhaften Auferstehung Jesu Christi hielten die Kirchenväter nämlich gegen die hellenistische Auffassung daran fest, **dass die leibhaftige Erscheinungsform des Menschen in den Prozess von der Abbildlichkeit zur Gottähnlichkeit einbezogen wird**. Aber die Vorstellungen, wie dies geschieht, gehen auseinander. Zwei Aspekte heben sie dabei deutlich heraus: (a) die Versöhnung des Gegensatzes von Leib und Seele und die dauerhafte Verbindung beider durch den Geist Gottes; (b) die Ordnung und Beherrschung des Leibhaft-Sinnlichen durch den menschlichen Geist.

c. Die Versöhnung von Leib und Seele erst durch Gottes Geist: Irenäus von Lyon

IRENÄUS VON LYON (+ um 202) wurde zur Unterscheidung von Bild und Ähnlichkeit durch die gnost. Auslegung der beiden Mythen von der Erschaffung des Menschen (Gen 1,26; 2,7) veranlasst. Nach dieser Auslegung ist dort von der **Erschaffung zweier verschiedener Menschen** die Rede: vom himml., göttl. Menschen und vom ird., vergängl. Menschen. Irenäus verstand dagegen den zweiten Mythos als nähere Erläuterung zum ersten. Gott formte den Menschen aus Erde nach seinem *Bilde* und hauchte ihm dann seinen Geist ein, der ihn unvergänglich und Gott *ähnlich* machte. Die Ähnlichkeit war aber nicht vollkommen verwirklicht. Denn zum Menschsein gehört wie zu allem Geschöpflichen ein Anfang und ein Werden. Der Mensch musste deshalb **von Gott zur Ähnlichkeit erzogen werden**; er musste noch **in die Ähnlichkeit mit Gott hineinwachsen** (haer. IV 38,1). Zur vollen Ähnlichkeit konnte der Mensch daher erst später kommen. Und zwar durch Jesus Christus, in dem das ewige göttl. Urbild sich mit dem vergängl. menschl. Abbild vereinigt (38,2), kommt der Gott ähnlich machende Geist Gottes vollends zum Menschen. **Irenäus sieht folglich den Menschen am Anfang nicht in paradiesischer Vollkommenheit. Vielmehr sieht er ihn am Anfang als unfertig, noch im Werden begriffen unter der schöpferischen Führung Gottes.**

¹³ Vgl. z.B. AUGUSTINUS, Civ. dei XXII 22f (tzt D8 Nr. 63).

¹⁴ AUGUSTINUS, Doctr. christ. 1,20f (tzt D8, Nr. 71).

¹⁵ DIOGNET 10 (tzt D8, Nr. 44).

Denn erst in Christus sollte die Erschaffung des Menschen in der Ähnlichkeit Gottes voll verwirklicht werden. Vorher konnte der Mensch leicht vom Weg zur Ähnlichkeit abirren, weil das Ziel noch nicht sichtbar war (haer. V 16,2). **Die Sünde Adams und seiner Nachkommen stellt nach Irenäus also (lediglich) einen Umweg dar auf seinem Weg vom Bild zur Ähnlichkeit mit Gott und bedeutet nicht den Anlass bzw. Grund dafür, dass diese Verähnlichung überhaupt notwendig wird.** - Irenäus will in der Auseinandersetzung mit der antiken Gnosis deren Folgerung, dass der Verlust der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott >im Paradies< (Gen 2-3) die Natur des Menschen **vollständig böse** gemacht habe, vermeiden. Er setzt deshalb die Unterscheidung dagegen, **der Mensch habe durch die Sünde nur eine >höhere Form< der Gottebenbildlichkeit verloren; seine Geschöpflichkeit spiegele aber noch immer die Güte Gottes wider.** Dies entspricht Gen 9,6 ("*Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.*"), wonach die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Sündenfall nicht vollständig verloren ist. Deshalb bleibt er hingeordnet auf einen neuen Empfang der verlorenen >Herrlichkeit Gottes< (Röm 3,23).

Leib und Seele sind *Teile* des Menschen. Ihre Verbindung ist aber nicht von Dauer. **Erst durch den Geist Gottes wird der Mensch zu einem Ganzen** (haer. V 6,1). Auch die mannigfaltigen geschöpflichen Dinge seien, "*jedes für sich allein betrachtet, einander entgegengesetzt und nicht übereinstimmend*". **Aber der Schöpfer verbinde sie durch seine Weisheit (seinen Geist) zu einem harmonischen Ganzen** (haer. II 25,2). Für das Verhältnis von Leib und Seele bedeutet dies: "*Die den Geist Gottes nicht in sich tragen*", "*besitzen nicht das Einigende*" (haer. V 9,1). Der Geist vollendet im Menschen die Ebenbildlichkeit in zweierlei Hinsicht: **Er einigt Seele und Leib und verleiht dem ganzen Menschen unvergängliche Dauer.** Irenäus hat daher keinerlei Bedenken, auch dem Leib die Ebenbildlichkeit zuzusprechen (haer. V 6,1). Die Seele freilich nimmt eine wichtige Mittelstellung ein, da sie sich vermöge ihrer Freiheit sowohl vom Geist wie auch vom sinnlichen Begehren bestimmen lassen kann (haer. V 9,1). **Nur, wenn sie sich aber vom Geist Gottes bestimmen lässt, kommt der Mensch zu seiner leib-seelischen Einheit.**

d. Die Beherrschung des Leibhaft-Sinnlichen durch den Geist: die Alexandriner

KLEMENS VON ALEXANDRIEN (+ vor 215) und ORIGENES (+ 253/54) sind - als Leiter der alexandrinischen Katechetenschule - bestrebt, das griechisch-philosophische Erbe in die christliche Lehre einzubeziehen. So meinen sie etwa fälschlich, die griechischen Philosophen hätten ihre Lehre von der Gottähnlichkeit als Ziel des vernunftbegabten Menschen aus der Genesis des AT übernommen. Das *Bild* Gottes, nach dem der Mensch erschaffen ist, deuten sie als die Fähigkeit, **aus eigener Anstrengung Gott ähnlich zu werden. Sie sei dem Menschen von Gott bei der Schöpfung mit seiner Vernunft und Freiheit gegeben. Dazu bedürfe der Mensch der erzieherischen Hilfe Gottes.** Denn er sei ständig in Gefahr, den verführerischen Gütern dieser Welt zu verfallen. Lehrer und Erzieher waren für die Juden Moses und die Propheten, für die Heiden die Philosophen. **Der Lehrer und Erzieher, der sie alle überragt, ist Jesus Christus, der menschengewordene göttliche Logos** (Klemens, paed. I 96,3-97,2). Der Heilsweg besteht nicht in der Loslösung vom Körperlichen, sondern **in der völligen Unterordnung des Körperlichen unter die geistige Verähnlichung mit Gott, durch Abtötung der Leidenschaften und sinnlichen Begierden** Diese Unterordnung vollendet sich in der Auferstehung des vergeistigten Leibes.

e. Die Betonung der Freiheit: Tertullian

TERTULLIAN (+ nach 220) sieht in der **Fähigkeit zur Entscheidung zwischen Gut und Böse** den Kern der Abbildlichkeit und Ähnlichkeit des Menschen zu Gott. Zur Erkenntnis dieser Entscheidungsfähigkeit bedarf es keiner Belehrung und Bildung. Das Wissen um Gott und das Gute ist jedem Menschen mit seiner eigenen Vernunftnatur gegeben. **Gott ist von seinem Wesen her gut, der Mensch wird gut durch seine eigene Entscheidung für das Gute. In seiner von Gott geschaffenen vernünftig-freien Natur hat der Mensch bereits alles, was er braucht, um Gott ähnlich zu werden** (Adv. Marc. 2,9). Tertullian ist indes alles andere als ein Optimist, im Gegenteil. **Durch die Sünde Adams sind nämlich alle Menschen mitbetroffen.** Sie werden von Adam her mit einer zum Bösen geneigten Natur gezeugt. Die Entscheidungsfreiheit als solche geht dadurch

zwar nicht verloren, aber **die abbildliche Ähnlichkeit zu Gott wird krank und behindert**. Jeder Mensch bedarf nun der Vergebung und der gnadenhaften Stärkung des Willens durch Gott, um dem Hang zum Bösen widerstehen zu können. **Die Wiederherstellung der ursprünglichen Ebenbildlichkeit beginnt mit der Bekehrung und erfordert eine lebenslange Buße.**

f. Der Weg zu Gott: Augustinus

Auch AUGUSTINUS (354-430) differenziert zwischen *Bild (imago)* und *Ähnlichkeit (similitudo)*. *Ähnlich* sind Gott alle Geschöpfe, weil sie von Gott stammen. Aber **nur der Mensch ist Bild Gottes** (civ. dei XI). Die Bildhaftigkeit deutet er dabei noch konsequenter als Tertullian von der subjektiven Selbsterfahrung des Menschen her. Durch Bewusstsein, Erkennen und Wollen ist der Selbstvollzug des Menschen unmittelbar auf Gott gerichtet. Der Mensch bildet den göttlichen Geist nicht nur nach, sondern hat teil an der Erkenntnis und Liebe des dreifaltigen Gottes (trin. XIV 12,15). Er wird immer mehr zum Bild Gottes und vollendet sich in der ewigen Schau und Liebe Gottes. Der **Geist** des Menschen ist als **Bild der göttlichen Trinität** zu verstehen, insofern er durch die Dreiheit *mens-notitia-amor* (Geist-Erkennen-Liebe) sowie als Dreiheit von *memoria-intellectus-voluntas* (Bewusstsein/Gedächtnis-Verstand-Wille) beschrieben werden kann. In der **ersten Dreiheit** ist der **Geist der Ursprung** der Vorgänge von Erkennen und Lieben. Der Geist vollzieht sich in der Weise von Erkenntnis und Liebe. In der **zweiten Dreiheit** ist die **memoria der Ursprung**, aus dem der Verstand und der Wille hervorgehen bzw. in dem sie sich vollziehen. Diese Anlage, die wir vom Schöpfer erhalten haben, muss aktualisiert werden, um die Gemeinschaft mit ihm zu leben. Da der dreieine Gott für Augustinus die Liebe ist, die sich dem Menschen schenkt, bedeutet Gottähnlichkeit, diese Bewegung mitzuvollziehen. Dies impliziert **einen bewussten Gottesbezug des Geistes**, der als Erinnerung geschieht, um Gott nicht zu vergessen. Der Mensch ist also in diesem Geschehen zwischen Bild und Ähnlichkeit Gottes mit seiner Freiheit gefordert. Aber Augustinus betont immer wieder, dass das alles nicht nur als Leistung des Menschen verstanden werden darf, weil die helfende Gnade hinzutreten muss. Man kann sich die Gemeinschaft des dreieinen Gottes nicht verdienen.

g. Die Mittelstellung des Menschen: Maximus Confessor

Für MAXIMUS CONFESSOR (um 580-662) ist der Mensch als Bild des überweltlichen Gottes ein einheitliches Wesen aus Beziehung von Stoff und Geist. Aber als geschöpfliches Bild ist er eingebettet in die zugleich materielle und geistige Schöpfung. Seiner abbildlichen Mittelstellung in der Schöpfung wird der Mensch aber nicht dadurch gerecht, dass er die Welt der Sinne beherrscht und übersteigt zum rein Geistigen. **Seine Aufgabe ist es vielmehr, die "unverminderbare gegenseitige Beziehung" von Leib und Seele, Welt und Geist in den Vollzug seiner Gottebenbildlichkeit einzubringen, indem er die "geistigen Dinge durch die sichtbaren hindurch" anschaut und die "sichtbaren durch die unsichtbaren hindurch" versteht** (Myst. 2/PG 91,669D). Weil Leib und Geist sich gegenseitig durchdringen müssen, sind für Maximus Theorie und Praxis, Wissen und Tun gleichgewichtig. Die abbildliche Verwirklichung der Mittelstellung allein führt indes noch nicht zur Gottähnlichkeit. **Wie für IRENÄUS wird auch für MAXIMUS die Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit erst in und durch Jesus Christus Wirklichkeit.** In ihm, dem Gott-Menschen, kommt die mikrokosmische Verbindung der vielfältigen Schöpfung im Menschen zur Einheit mit der makrokosmischen Verbindung der ganzen Schöpfung in Gott, ihrem transzendenten Ursprung. Jesus Christus "*eint den Mann und das Weib,... die Erde und den Himmel,... die sinnlichen und die intelligiblen Dinge... und schließlich auf unaussprechliche Weise die geschaffene und die ungeschaffene Natur*" (Quaest. Thal. 48/PG 90,435AB). Durch Teilhabe an der in Christus realisierten Einheit und eigenen Nachvollzug vollendet sich die abbildliche Mittelstellung des Menschen in der Schöpfung zur Gottähnlichkeit.

2. Mittelalter

Die Theologische Anthropologie des Mittelalters baut auf den Lehren des Augustinus auf. Es galt aber, diese Lehren - wie das gesamte geistige Erbe der Antike - mit einer neuen Situation zu vermitteln, in der die zum christlichen Glauben bekehrten Germanenstämme andere Formen des Zusammenlebens praktizierten. Hierbei spielte die Gefolgstreue der Stammesangehörigen und die Fürsorge

der Stammesführer (kurz: das **Lebenswesen**) eine große Rolle. Selbstverständlich prägte dies auch das Selbstverständnis der Menschen und damit ihre (theologische) Anthropologie.

a. Differenzierung der Gottebenbildlichkeit

Die mittelalterlichen Theologen bezogen die Gottebenbildlichkeit des Menschen durchweg nicht auf Christus, sondern - wie Augustinus - auf die **göttliche Dreifaltigkeit**. Für den Menschen als Bild der Dreifaltigkeit Gottes kam dabei der Fachausdruck **>geschaffene Trinität<** in Gebrauch. Die Gleichgestaltung mit Christus wurde indes nicht ganz übersehen. THOMAS VON AQUIN brachte sie **in Zusammenhang mit den Sakramenten**. Aber das Verhältnis zwischen der >geschaffenen Trinität< und der sakramentalen Christusförmigkeit reflektierte auch er nicht. Durch die Festlegung des Bildbegriffs auf die geistigen trinitarischen Vermögen *Gedächtnis* - im augustinisches Sinne von >im Bewusstsein haben< -, *Verstand* und *Wille* wird zugleich ein bestimmtes Verständnis der Trinität festgeschrieben. **Gott ist Geist, der sich in Erkennen und Wollen vollkommen selbst besitzt**. Der menschliche Geist ist nach dieser Auffassung ebenfalls im Erkennen und Wollen abbildlich auf Gott bezogen. **Das leibhaft tätige Leben hat folglich einen niederen Rang als das geistige. Das tätige Leben ist eine Durchgangsstufe zum geistigen Erkennen und Lieben Gottes**. Die Vermittlung Jesu Christi besteht - abgesehen von der Erlösung von der Sünde - vor allem darin, dass er dem Menschen diesen trinitarischen Selbstvollzug Gottes offenbart und so zugänglich macht.

Dagegen erhält nach der *christologischen* Auslegung des Bildbegriffs der abbildliche Mensch **Anteil an der Beziehung Jesu Christi zum Vater im Heiligen Geist**. Jesus Christus ist nicht nur der Weg zur Erkenntnis und Liebe des dreifaltigen Gottes, **er ist der Weg in das Mysterium des Lebens Gottes hinein. Indem der abbildliche Mensch Jesus Christus nachfolgt in Erkennen, Wollen und Tun wird er dem Urbild Gottes, Jesus Christus, mehr und mehr ähnlich, wächst er in die vom Geist Gottes erfüllte Beziehung Christi zum Vater hinein**.

b. Unterscheidung von *Bild* und *Ähnlichkeit*

IRENÄUS und die ALEXANDRINER hatten mit der Unterscheidung von >Bild< und >Ähnlichkeit< die Dynamik der Bestimmung zum Bilde - von der Anlage zur Verwirklichung - erfasst. Dieser Dynamik suchen die Scholastiker Rechnung zu tragen, indem sie eine dreifache *Imago* unterschieden: die **geschöpfliche** (*imago naturae*), die **gnadenhafte** (*gratiae*) und die **vollendete** (*gloriae*). Diese Unterscheidung teilt die heilsgeschichtliche Dynamik in **zuständige Etappen** auf. Aus der Sicht der griechischen Kirchenväter steht auch der Sünder unter dem Heilswillen Gottes. Gott erzieht ihn durch sein Wirken zu einem Leben, das seiner Bestimmung zum Bild Gottes gemäß ist. Diese Kontinuität im Schaffen Gottes an seinem geschöpflichen Abbild und ihre Auswirkung auf die freiheitliche Eigentätigkeit des Menschen kommen in der scholastischen Unterscheidung der *Imago* nach den drei Stadien: Schöpfung - Gnade - Vollendung, weniger deutlich zum Ausdruck. Die Verwirklichung der *Imago* weckt hier eher die **Vorstellung einer Leiter**, auf der man vorankommt, indem man Stufe um Stufe übersteigt, als eines Weges, auf dem man alles auf- und mitnimmt.

Der Franziskaner-Theologe BONAVENTURA (1221-1274) hat die Stufenleiter vom geschöpflichen zum gnadenhaften Bild und zur Vereinigung mit dem göttlichen Urbild in seinem *Itinerarium*, dem **Pilgerbuch der Seele zu Gott**, in unübertroffener Weise dargestellt.¹⁶ Erst im Glauben vermag der Mensch die ihm zutiefst in die Seele eingeprägte *imago trinitatis* (Bild der Dreieinigkeit) richtig zu erfassen. Diese Abbildlichkeit ermöglicht es ihm, zu einer *cognitio dei experimentalis* (vorläufigen Erkenntnis Gottes) zu gelangen, die alleine aufgrund der Gabe des Heiligen Geistes möglich ist. Die Abbildlichkeit bedeutet, **dass Gott der Seele ewiges Sein gegeben hat**, sie mit Sinnen schmückte, mit Weisheit erleuchtete und sogar zur Aufnahme Gottes befähigte: *"Wie selig ist die Seele, bei der Gott Ruhe findet. Vermag sie doch zu sprechen: Der mich erschuf, ruht aus in meinem Zelt."*¹⁷

¹⁶ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis VII 1* (tzt D8, Nr. 82).

¹⁷ BONAVENTURA, *Soliloquium 31*; vgl. auch ebd. 101: *"Ich liebe ein gewisses Licht, eine gewisse Stimme, einen gewissen Wohlgeruch, eine gewisse Speise, ein gewisses Umfängen meines inneren Menschen. Dort leuchtet meiner Seele etwas, das der Raum nicht umschließt. Dort erklingt etwas, das die Zeit nicht umgrenzt. Dort duftet etwas, das der Hauch der Luft nicht verflüchtigt. Dort kostet die Seele etwas, das durch den Genuß nicht abnimmt."*

Hier wird der Gedanke der Sabbatruhe anthropologisch gewendet. Gott ist es, der die Seele der Menschen sucht, um dort zu ruhen. Ebenso wird in anderen Zeugnissen der MYSTISCHEN THEOLOGIE der Gedanke der Gottebenbildlichkeit im Sinne einer Erfahrungserkenntnis Gottes entfaltet und in den verschiedensten Bildern ins Wort gebracht.

Auch THOMAS VON AQUIN (+ 1274) unterscheidet zwischen Bild und Ähnlichkeit und dies trifft sich bei ihm mit der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher, d.h. mit der in der Schöpfung und mit der durch die Gnade gegebenen Gottebenbildlichkeit. Der Mensch bleibt auch als Sünder Bild Gottes, **aber er kann die Ähnlichkeit nicht mehr realisieren**. Der Bildbegriff kennzeichnet auch den Sünder, der aber (so Pesch) eher Karikatur als Bild Gottes ist. **Im begnadeten und erst recht vollendeten Menschen freilich fallen Bild und Ähnlichkeit Gottes zusammen**. Denn die Gnade vollendet die Natur des Menschen: *"Der Mensch als Ebenbild Gottes ist das Ziel des ganzen göttlichen Heilshandelns, beginnend mit der Erschaffung des Menschen in der Gnade, abgeschlossen mit der Sendung des Geistes, der in dieser Weltzeit keine weitere göttliche Sendung mehr folgt. Das Ebenbild Gottes ist damit Ziel eines von Gott geführten universalen Heilsgeschehens."*¹⁸ Man kann bei Thomas von **heilsgeschichtlichen Stufen der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit** sprechen, die geschichtstheologisch entfaltet werden. Von Gott gehen alle Geschöpfe aus und kehren je auf ihre Art durch Verähnlichung zu ihm zurück, mit dem Ziel, dass in ihrer Mitte der Mensch zum vollen Ebenbild wird.

3. Reformation

Die HUMANISTEN entdecken die **Bedeutung der Sprache** für das menschliche Leben und Zusammenleben. Nur die sprachlichen Ausdrucksformen wie Dichtung, Rhetorik, Erzählung vermögen nach ihrem Verständnis dem Menschen die geschichtliche Situation zu deuten, in der er steht. Diese deutende Funktion der Sprache für das menschliche Leben betrifft auch die Heilige Schrift und die christliche Glaubensverkündigung als Wort Gottes. Die REFORMATOREN nehmen das auf; sie gelangen zu einem neuen Ansatz Theologischer Anthropologie, der vom **Wortgeschehen zwischen Gott und Mensch** bestimmt ist.

a. Der Mensch unter dem Wort Gottes

Auch für die frühere Theologische Anthropologie war die Heilige Schrift das maßgebliche Wort Gottes darüber, was der Mensch ist und sein soll. Sie hatte die Auskunft des Wortes Gottes über den Menschen aber auch mit Hilfe philosophischer Erkenntnis erläutert. MARTIN LUTHER (1483-1546) forderte nun aber, **der Mensch müsse sich allein aus dem Wort Gottes verstehen**. Dies bedeutet grundlegend: **Der Mensch ist dadurch Mensch, dass Gott zu ihm spricht**. Er lebt durch das an ihn ergehende Wort Gottes. Dieses *Wort* ist in der Geschichte offenbar geworden in der Heiligen Schrift und deren zentralem Inhalt, Jesus Christus. Aber als *Wort Gottes* ergeht es zu jeder Zeit. Jesus Christus ist von Anfang an das Wort, in dem Gott dem von sich aus sündigen Menschen Vergebung und Heil zusagt.

Der Mensch ist demgegenüber von Beginn an als Glaubender und Hörender geschaffen. **Seine grundlegende Sünde** allerdings, die Adams und aller Menschen, **ist der Unglaube**, soll heißen: Der Mensch vertauscht das Vertrauen auf die *Heilzusage Gottes* mit dem Vertrauen auf das *eigene Wirken* zu seinem Heil. Das Resultat der Anrede Gottes ist freilich nicht, dass der Mensch nun in sich sündelos und vollendet wäre. **Er ist dies nur dem Wort nach, das ihn freispricht und ihn heil nennt**, d.h. nur außerhalb seiner selbst vor Jesus Christus. Die Wirkung der Anrede Gottes im Menschen ist allein der Glaube an die Zusage von Vergebung und Heil. **Frei von Sünde und Heil ist er nur im Hören auf Gottes Wort**. Die Freiheit und Heilsgewissheit im Vertrauen auf Gottes Wort wirkt sich dann auch auf sein Leben in der Welt aus. **Das zugesagte Heil, auf das der Mensch sich einlässt, wird aber nicht durch das Tun vollendet, sondern durch das Wort Gottes, dem der Glaube traut**.

¹⁸ O.H. PESCH, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, 386f.

b. Worthafte Deutung der Gottebenbildlichkeit

In der Wort-Anthropologie Luthers und der anderen Reformatoren kann der Ausdruck *Bild Gottes* keine besondere Rolle spielen. Denn am Menschen als Abbild könnte seine Bezogenheit auf das göttliche Urbild >gesehen< werden. Der Mensch stünde auf Grund dessen, was er ist, vor Gott. **Nach Luther darf aber der Mensch nicht von dem her verstanden werden, was er ist. Er muss von Gott her verstanden werden, von dem Wort, das von Gott auf ihn zukommt.** Seine Beziehung zu Gott gründet nicht in seinem Sein, sondern sein Sein gründet in der Beziehung Gottes zu ihm. Das Wort, in dem sich Gott auf den Menschen bezieht, ist Jesus Christus, das einzige Bild Gottes. Erst der Glaube an das Wort Gottes versetzt den Menschen in dieses ewige Bild Gottes.¹⁹ Die Imago Dei besteht nach Luther erst im Glauben an das Wort. **Sie geht daher auch durch die Sünde, deren Wurzel ja der Unglaube ist, ganz verloren. Was bleibt, ist nur ein äußerlicher Rest.** Die Überlegenheit des Menschen über die Tiere und Pflanzen ähnelt der Herrschaft Gottes über die ganze Schöpfung. **Aber ohne den Glauben dient diese Überlegenheit gerade zur Selbstbehauptung des Menschen gegen Gott oder gar zur Selbstvergottung des Menschen** (WA 42,45-47).

Die konsequente Wort-Anthropologie Luthers wurde in der reformatorischen Theologie allerdings nicht durchgehalten. So hat schon JOHANNES CALVIN (1509-1546) seine Anthropologie gemäß dem Wort Gottes von Gen 1,26 auf die Imago Dei zentriert entwickelt. Doch blieb er dem Ansatz Luthers darin treu, **dass er das Bildsein des Menschen allein auf die Beziehung Gottes zum Menschen gründete.** Der Mensch findet nicht in sich selbst das Bild Gottes, das ihn Gott erkennen und lieben lässt; er findet es nur im Glauben an das Wort Gottes. Denn es ist die gnädige Hinwendung Gottes zum Menschen, die sich im Glauben und dankbaren Preisen der Liebe Gottes wie in einem Bild spiegelt. **So schaut Gott die Herrlichkeit seiner Liebe im dankbar glaubenden Menschen wie in einem Spiegel.** Ein Abbild dieser Beziehung zwischen Gott und Mensch sah Calvin in der Beziehung zwischen Mann und Frau. Gott habe Mann und Frau geschaffen, damit sie sich im je Anderen wie in einem Spiegel erkennen und so beide einander verbunden seien. Calvin lag offenbar daran, die Gemeinschaftlichkeit der Menschen in die Vorstellung der Imago Dei einzubeziehen.

4. Die Subjekthaftigkeit des Menschen als Bild Gottes

NIKOLAUS VON KUES (1401-1464) hatte die besondere Abbildlichkeit des Menschen zu Gott unter anderem darin gesehen, dass er seine Welt als freies Subjekt schöpferisch hervorbringt. Schon die Humanisten hatten diesen Gedanken aufgegriffen und noch gesteigert, insbesondere PICO DELLA MIRANDOLA (1464-1493/tzt D8, Nr. 98). ERASMUS VON ROTTERDAM hatte die Freiheit des Menschen gegen Luthers theozentrische Wort-Anthropologie verteidigt. Auch das TRIENTER KONZIL (1545-1563) **hatte die Fähigkeit des Sünders zur Erkenntnis und zur Wahl des Guten gegen die Reformatoren in Schutz genommen**, freilich mit der Einschränkung, dass der Sünder sich nicht selbst aus der Erbsünde befreien kann:

DH 1555: *"Wer sagt, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht worden, oder es gehe nur um eine Bezeichnung, ja, eine Bezeichnung ohne Inhalt, schließlich um eine vom Satan in die Kirche eingeführte Erdichtung: der sei mit dem Anathema belegt."*

DH 1557: *"Wer sagt, alle Werke, die vor der Rechtfertigung geschehen, gleichgültig, auf welche Weise sie geschehen sind, seien in Wahrheit Sünden bzw. verdienten den Haß Gottes: oder je angestrongter sich einer bemühe, sich auf die Gnade vorzubereiten, desto schwerer sündige er: der sei mit dem Anathema belegt."*

Selbst die protestantische Theologie zeigte bald Interesse an den von Luther zugestandenen Resten der Imago Dei. **Die geistesgeschichtliche Wende zum Subjekt beeinflusste mithin über die konfessionellen Unterschiede hinweg die Theologische Anthropologie.**

Vom Idealismus übernahm schließlich FRANZ ANTON STAUDENMAIER (1800-1856) den Gedanken, **dass alle Wirklichkeit ihr ursprüngliches Sein als Gedanke oder Idee des göttlichen Bewusstseins hat** (tzt D8, Nr. 106f). **Jeder Mensch sei ein individueller Gedanke Gottes.** Zu dieser göttlichen Idee des individuellen Menschen gehören die Verhältnisse, in denen sich der

¹⁹ M. LUTHER, Werkausgabe 42, 167, 14-20.

Mensch als Subjekt vollzieht: Das Verhältnis zur Welt, zum eigenen Selbst und zu Gott. Die so verstandene göttliche Idee ist im Menschen angelegt in seinem geistigen Wesen, in Vernunft und Freiheit. Durch die ebenbildliche geistige Anlage der göttlichen Idee ist der Mensch dazu bestimmt, **sich selbst als die göttliche Idee nachzuvollziehen, die in ihm angelegt ist.**

Darin wird er Gott ähnlich. Die patristische Unterscheidung von Bild und Ähnlichkeit wird hier also aufgegriffen. **Selbstvollzug und Vollzug der göttlichen Idee sind im Grunde dasselbe, weil das Selbst ebenbildlich zur göttlichen Idee angelegt ist.** Ziel des gottähnlichen Selbstvollzuges ist die Einheit mit Gott, jedoch nicht als Aufgehen des menschlichen Subjekts in Gott. **In der völligen Übereinstimmung seines Selbstvollzuges mit der göttlichen Idee ist der Mensch zugleich eins mit Gott und verschieden von Gott selbst.** Das Einssein mit Gott und das Selbstsein in Gemeinschaft mit Gott kommen beide in der göttlichen Idee als der des individuellen Menschen zur Vollendung. Staudenmaier sah die menschliche Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit auf einzigartige Weise in Jesus Christus verwirklicht. **Christus ist nicht nur Erlöser von der Sünde, sondern auch das Urbild des gottebenbildlichen Menschen.**

5. Der Mensch als Person im Dialog mit Gott

Wie man die Neuzeit geistesgeschichtlich durch die **Entdeckung des Ich** gekennzeichnet hat, so könnte man die Epoche, die nach dem Ersten Weltkrieg begann, die Zeit der **Entdeckung des Du** nennen. Unabhängig voneinander haben FERDINAND EBNER, FRANZ ROSENZWEIG und MARTIN BUBER an der Subjektphilosophie kritisiert, dass sie vom einzelnen Bewusstsein ausgehe, vom >Ich<, das sich als Subjekt seiner Objekte weiß. **In Wirklichkeit entstehe das Subjektbewusstsein dagegen in der Beziehung von Mensch zu Mensch.** Und diese Beziehung werde gestiftet durch die Sprache, genauer, im Vorgang des Sprechens (Ebner), bzw. in der Begegnung, die dem Grundwort *Ich-Du* und nicht dem Grundwort *Ich-Es* entspricht (Buber). Im Vorgang des Sprechens wird nicht nur über etwas gesprochen; es wird mittels der Personalpronomen Ich und Du von Mensch zu Mensch gesprochen. Dabei handelt es sich aber nicht darum, dass sich ein Subjekt zu einem anderen verhält. Der Mensch kommt vielmehr erst dadurch zu sich selbst, zu seinem Ichbewusstsein, dass er als >Du< angesprochen wird. **Er empfängt sich als Subjekt vom anderen.** Er vollzieht sich ursprünglich als Subjekt, indem er auf den Anspruch >Du< mit >Ich< antwortet.

Schon die genannten >Entdecker des Du< waren mit ihrem philosophischen Denken in der biblisch-jüdischen oder christlichen Tradition verwurzelt. In der **protestantischen Theologie** wurde bald eine Verwandtschaft der dialogisch-personalen Sicht des Menschen zur Wort-Anthropologie Luthers entdeckt. Eine christliche Anthropologie, die Ebners und Bubers Erkenntnisse aufnimmt, erschien 1937 unter dem Titel >Der Mensch im Widerspruch<.²⁰ - Die **katholische Theologie** zeigte sich hingegen zunächst eher skeptisch. Wo sie sich dem dialogischen Personalismus öffnete, geschah dies anfangs in Auseinandersetzung mit den protestantischen Entwürfen einer dialogischen Anthropologie. Die konfessionellen Unterschiede im Verständnis von Natur und Gnade sowie Geschöpflichkeit und Sünde bestimmten weitgehend die Einstellung zum dialogischen Personalismus. Schon innerprotestantisch war um diese Fragen eine heftige Diskussion entstanden.²¹ In den sechziger Jahren wurde der dialogische Ansatz von neuen theologischen Richtungen, wie der Politischen Theologie, der Theologie der Hoffnung und der Befreiungstheologie, überrollt, bevor er systematisch entfaltet werden konnte.

a. Gottebenbildlichkeit als Entsprechung

Die Grundentdeckung des dialogischen Personalismus lautete: **Der Mensch wird erst er selbst, er wird Person in der Beziehung zum anderen als Person.** Theologisch bedeutet das: **Er wird Person in der Beziehung zwischen Gott und sich.** Gott schafft ihn, indem er sich ihm zuwendet, ihn als Person anspricht. Und der Mensch kommt zu seinem personalen Dasein, indem er auf diesen Sein gebenden Anruf antwortet. **Sein personales Sein ist also ein In-Beziehung-Sein.** Das personale Sein geht dem Antworten nicht voraus, sondern besteht im Antworten. Es ist Sein im Dialog.

²⁰ E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*, Zürich 1941.

²¹ Vgl. E. BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen 1934, 1935.

Der Schöpfungsakt umfasst zwar auch die Vernunftnatur des Menschen. Aber nicht diese macht den Menschen zur Person. Sie ist nur "*das Material, das Substrat der Gottesbeziehung*" (E. Brunner), des Antwortaktes, der das Sein der Person ausmacht.²² Dem Schöpfungsakt entspricht unmittelbar der Antwortakt, der den Menschen zur Person macht. Gegen diese Auffassung erhoben sich nicht nur in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Theologie Bedenken. Denn: Ermöglicht das schöpferische Wort Gottes den personalen Antwortakt des Menschen allein dadurch, dass es den Menschen als Person anspricht? Muss es ihm nicht zugleich die Fähigkeit zum Antworten mitteilen? Die Kritiker sahen in der geschöpflichen Vernunftnatur des Menschen diese Möglichkeit gegeben. Sie wollten aber den Rückfall in den traditionellen Personbegriff vermeiden, wonach der Mensch auf Grund der individuellen Geistnatur eigenständige Person ist. Aus protestantischer Sicht droht damit die von Luther abgewiesene Eigenmächtigkeit des Menschen gegenüber Gott.

Das Sein der Person, das dem Antwortakt zugrundeliegt, sagte man, müsse selbst als ein beziehungshaftes Sein verstanden werden. Das voraktuelle personale Sein des Menschen sei derart, dass der Mensch "*mit seinem Dasein selbst, über das er keine Gewalt hat, Antwort auf den Anruf des Schöpfers ist.*"²³ Die Geistnatur sei schöpfungstheologisch nicht als Grund der Selbstgegebenheit, der Subjektivität des Menschen zu deuten, sondern als Grund der Bezogenheit auf das göttliche Schöpfungswort. Der Mensch kommt nicht zuerst als Person zu sich selbst, die sich dann auf andere bezieht. **Er kommt zu sich selbst unter dem Anruf der anderen Person, unter dem Anruf Gottes.** Sein *Selbststand* ist *Gegenüberstand*. Die voraktuelle Seinsebene der Person wird bereits mit dialogischen Begriffen bestimmt. In dieser Sicht kann der Mensch nicht mehr als Abbild Gottes verstanden werden. **Nicht, was er in sich ist, ist Grundlage der Erkenntnis Gottes und der Beziehung zu Gott.** "*Nicht um Bild und Abbild geht es also, sondern um Wort und Antwort.*"²⁴ **Nicht das Bild als solches, sondern allein die Beziehung des Bildes zu dem, was es abbildet, ist das theologisch Bedeutsame an der Gottebenbildlichkeit des Menschen.** Der theologische Sinn der Gottebenbildlichkeit ist die seinsmäßige Bezogenheit, das Antwortsein bzw. die aktuelle Antwortbeziehung des Menschen zum schöpferischen Anruf Gottes.

b. Kritische Relativierung

ROMANO GUARDINI (1885-1968) sah mit der Konzentration auf das Personale bereits das Ende der Neuzeit gekommen.²⁵ Die personalistische Theologie blieb aber im Grunde dem neuzeitlichen Denken vom Subjekt durchaus verbunden. Sie "*kehrte das Verhältnis von Ich und Du nur um und behandelte das Du, insbesondere das göttliche Du, als das eigentliche, souveräne Ich.*"²⁶

In der **allgemeinen Katastrophenstimmung nach 1945** schienen das welttranszendente Geheimnis (Rahner) oder die personalen Beziehungen das Einzige zu sein, das noch Halt bot. Das kulturell-gesellschaftliche >Haus< des Menschen war zerstört. Aber mit dem Neuaufbruch zu einer besseren, humaneren Nachkriegsgesellschaft meldeten sich in der Theologie Bedenken gegen den transzendentalen und gegen den dialogischen Ansatz der Theologischen Anthropologie. Und noch einmal, diesmal sogar noch grundsätzlicher, wurde der personalistische Ansatz hinterfragt, als die **ökologische Krise** die Theologie veranlasste, das Verhältnis des Menschen zur Natur, zur außermenschlichen Schöpfung zu bedenken. Beide Bedenken sind aber nicht mehr systematisch zu einer Theologischen Anthropologie entfaltet worden.

Die Bedenken kamen vor allem von der THEOLOGIE DER HOFFNUNG (Jürgen Moltmann) und der POLITISCHEN THEOLOGIE (Johann Baptist Metz). In der dialogisch-personalistischen Theologie werde die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen "*als sekundär behandelt*".²⁷ Der Nächste im Sinne des NT kommt hier nach Moltmann "*nur in personaler Begegnung, nicht aber in seiner gesellschaftlichen Realität zur Erscheinung*", Er werde nicht ernst genommen "*in seiner juristischen*

²² E. BRUNNER, Der Mensch im Widerspruch 93; tzt D8, Nr. 118f.

²³ R. GUARDINI, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1950; tzt D8, Nr. 109.

²⁴ E. BRUNNER, Der Mensch im Widerspruch 89.

²⁵ R. GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1950; vgl. tzt D8, Nr. 108.

²⁶ W. PANNENBERG, Anthropologie 178.

²⁷ J.B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 100.

Person und seiner sozialen Rolle."²⁸ Darin zeige sich, so Metz, ein "Trend zum Privaten".²⁹ Die gesellschaftliche Wirklichkeit dürfe theologisch nicht nur negativ gewertet werden. Sie sei nicht grundsätzlich der Bereich der Sünde, in dem sich personale Beziehung und Glaube an Gott nicht ereignen könnten. Wo sie das sei, ermutige und ermächtige die Botschaft vom Reich Gottes dazu, sie zu verändern.

Die Bedenken, die von der sogenannten >ÖKO-THEOLOGIE< herkommen, gehen freilich noch weiter. Ging es der Politischen Theologie um eine humane Gestaltung der Welt, so wird nun fraglich, **ob theologisch die Natur lediglich als Material für die Gestaltung einer humanen Gesellschaft gewertet werden darf; als bloßer Werkstoff, der dem Menschen zur Verfügung gestellt ist**, um - im Zugehen auf das Reich Gottes - eine universale zwischenmenschliche Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden zu ermöglichen. Der Mensch ist nicht nur als Gegenüber zum Du geschaffen, sondern als Mitgeschöpf in eine Solidarität zu *allen Geschöpfen* gestellt. Daher steht er auch in Verantwortung für alle Geschöpfe. Diese Solidarität und Verantwortung beruhe auf seiner >Blutsverwandtschaft< mit der ganzen Schöpfung. Damit bekommt freilich nicht nur sein Verhältnis zu der ihn umgebenden Natur ein neues theologisches Gewicht. Auch die naturale Basis seiner eigenen Subjektivität, der Mensch selbst als letztlich unergründliches Naturwesen erhält theologisch eine eigenständige Bedeutung neben der Verwiesenheit auf das absolute und geheimnisvolle Du.³⁰

IV. Das II. Vatikanische Konzil und danach

Es war das **Grundanliegen des II. Vatikanums (1962-1965), auf die gegenwärtige Weltsituation einzugehen, mit dieser Welt und dem Menschen von heute in Dialog zu treten und die Aufgaben der Kirche in der Welt deutlich zu machen.** Wenn dabei zur Beschreibung der menschlichen Person die dialogische Bestimmung auch nur als eine unter anderen auftaucht (GS 12, 4; 19,1), ist mit der genannten Absicht die christliche Anthropologie doch bereits als wichtiges Thema angezeigt. Sie fand ihren angemessenen Platz in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute >Gaudium et Spes< (= GS). Denn die christliche Sicht des Menschen bilde "*das Fundament für die Beziehung zwischen Kirche und Welt wie auch die Grundlage ihres gegenseitigen Dialogs*" (40,1). **In den ersten drei Kapiteln dieser Konstitution wird erstmals von einem Konzil eine christliche Lehre vom Menschen dargeboten.** Der Zusammenhang mit der pastoralen Ausrichtung auf die Weltsituation zur Zeit des Konzils ist wohl zu beachten, um den lehramtlichen Anspruch des Textes richtig einschätzen zu können. Sowohl der Ansatz dieser konziliaren Anthropologie wie auch die Auswahl der Inhalte und Aspekte sind davon geprägt.

1. Der methodische Ansatz

Der Text richtet sich nicht nur an Christen, "*sondern an alle Menschen*" (2; vgl. 10,2). Er beginnt mit einer Beschreibung der Zeitsituation des Menschen (4-10). Denn er will "*vor allem jene Werte, die heute besonders in Geltung sind*", im Lichte des Glaubens "*beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückführen*". Das Urteil über die geltenden Wertvorstellungen ist grundsätzlich positiv, da "*diese Werte nämlich aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen.*" Wegen der menschlichen Sünde müssen sie jedoch oft korrigiert und richtig ausgerichtet werden (11,2; 13). Das Konzil versucht **die allgemeine Anthropologie und die Theologie positiv zu verknüpfen.** Es begründet dies so, dass "*in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen... unserer Zeit... wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes*" gegeben sein können. Deren richtiges Erkennen bedürfe allerdings der sorgfältigen Unterscheidung im Licht des Glaubens (11,1).

Unter den theologisch relevanten Ereignissen versteht der Text vor allem die Wandlungen der Gesellschaft (6) und der seelischen Verfassung der einzelnen Menschen (7) infolge der naturwissenschaft-

²⁸ J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1965, 290.

²⁹ J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt* 101.

³⁰ K. RAHNER, *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube. Wissenschaft und christlicher Glaube*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XV, Zürich 1983, 24-62, hier 56f.

lich-technischen Errungenschaften (4f). Die daraus entstehenden Bedürfnisse und Wünsche beschreibt der Text so: *"daß die Menschheit nicht nur ihre Herrschaft über die Schöpfung immer weiter verstärken kann und muß, sondern daß es auch ihre Aufgabe ist, eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten"* (9,1).

Dieser Diagnose der Zeittendenz entsprechen die Kapitel der folgenden Darlegung der christlichen Anthropologie: (1) Die Würde der menschlichen Person (12-22), (2) Die menschliche Gemeinschaft (23-32), und (3) das menschliche Schaffen in der Welt (33-39). Diese drei Aspekte begegnen schon in der grundlegenden Interpretation der Gottebenbildlichkeit (12,3f), die mit der Feststellung der Übereinstimmung von Gläubigen und Nichtgläubigen eingeleitet wird, *"daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist"* (12,1). Die gemeinsame Basis wird schließlich noch dadurch unterstrichen, dass alle drei Kapitel zunächst schöpfungstheologisch argumentieren und die christologische Perspektive als Abschluss - Erneuerung und eschatologische Vollendung des Menschen - einbringen. Der Aufbau bestätigt somit den methodischen Ansatz der Verbindung von Anthropologie und Theologie.

2. Die Personwürde - das Gewissen

Die Personwürde, die mit der Erschaffung nach dem Bilde Gottes gegeben ist, wird an erster Stelle in der geistigen Fähigkeit des Menschen gesehen, *"seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben"* (12,3). Diese Fähigkeit wird als *Vernunft* (15), *Gewissen* (16) und *Freiheit* (17) ausdrücklich entfaltet. Dabei wird die Vernunftnatur der Person deutlich von der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis abgehoben. Die Vernunft stößt *"vom Sichtbaren zum Unsichtbaren"* vor und *"vermag geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen"* (15). Zum Gewissen (16) heißt es³¹ :

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (vgl. Röm 2,14-16). Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem Innersten zu hören ist. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat (vgl. Mt 22,37-40; Gal 5,14). Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten. Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“

Die Freiheit besteht *"in bewußter und freier Wahl"*, so dass der Mensch *"seinen Schöpfer aus eigenem Entscheid suche"* (17). Dabei wird zwar die sündige Verkehrung beachtet, aber naturale und geschichtliche (sozio-kulturelle) Bedingungen dieser geistigen Fähigkeiten bleiben weitgehend unberücksichtigt. Diese Überordnung des Geistigen über die ganze übrige geschöpfliche Wirklichkeit zeigt sich denn auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele. Durch den Leib vereint der Mensch die stoffliche Welt und erhebt *"ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers"* (14,1).

Der Mensch ist *"nicht nur als ein Teil der Natur"* zu deuten; *"in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge"*. Dort gelangt er vor Gott und entscheidet *"unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick"* (14,2). Schließlich bestätigt sich die hierarchische Sicht von Seele und Leib bzw. Geist und Natur gemäß der augustinisch-thomistischen Tradition in der Deutung der Sterblichkeit des Menschen. Die Erfahrung der leiblichen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit weckt die *"Furcht vor immerwährendem Verlöschen"*. Aber aufgrund seiner Geistigkeit wehrt sich der Mensch zu Recht gegen die Vorstellung, dass seine Person im Tod endgültig untergeht. Denn *"der Keim der Ewigkeit im Menschen läßt sich nicht auf bloße Materie zurückführen"* (18). Hier wird die Blickrichtung der Konzilslehre deutlich: Sie richtet sich gegen das materialistische bzw. naturalistische Menschenbild.

³¹ Zur aktuellen Diskussion um das Gewissen vgl. auch IKathZ Communio Heft 5/2017.

Hinsichtlich des Gewissens macht der Neutestamentler THOMAS SÖDING darauf aufmerksam, wie sehr die Grundüberzeugungen hierzu bereits im Neuen Testament verankert sind.³² Die sich aus der Erfahrung und Lehre vom Gewissen ergebenden Freiheitsrechte können damit als geschöpflich gegebene Rechte gelten, die jeder politischen Ordnung und rechtlichen Regelung vorausliegen.³³ Auch innerkirchlich sowie im Hinblick auf die Religiosität haben sie eine große Bedeutung. Die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils etwa zur Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*) ist ohne die Lehre von der Gewissensfreiheit nicht denkbar.

3. Die Menschenrechte als Norm der Gesellschaftsordnung

Da der Konzilstext die Personalität in der ebenbildlichen Beziehung jedes einzelnen Menschen zu Gott sieht, das dialogische Personenverständnis also nicht aufgreift, muss er **die mitmenschliche, soziale Verfassung des Menschen eigens begründen**. Dies geschieht mit dem Hinweis (1) auf die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau (12,4), (2) auf den Ratschluss Gottes, "*daß alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen*" sollen (24,1; 32), und (3) auf eine Joh 17,20-22 angedeutete "*gewisse Ähnlichkeit... zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und in der Liebe*" (24,3).

Darin sieht der Text die Lehre der Heiligen Schrift begründet, "*daß die Liebe zu Gott nicht von der Liebe zum Nächsten getrennt werden kann*" (24,2). Aus dieser theologischen Begründung der Sozialnatur des Menschen ergibt sich, dass die Verwirklichung der menschlichen Person und die Entwicklung der Gesellschaft sich gegenseitig bedingen. Träger und Ziel der gesellschaftlichen Ordnung und Entwicklung muss aber die menschliche Person sein (25,1). Die gesellschaftlichen Einrichtungen und Maßnahmen "*müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt*" (26,3). In diesem Zusammenhang erhalten die **Menschenrechte** ihre theologische Bedeutung. **Sie ergeben sich aus der gottebenbildlichen Würde jedes Menschen.**

"Es muß also dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen" (26,2).

Der Text betont nachdrücklich, es entspreche nicht dem Plan Gottes, wenn diese Rechte nicht allen Menschen zugestanden werden. Er erwähnt besonders die "*beklagenswerte Tatsache*", dass diese Rechte vielerorts den Frauen nicht in gleicher Weise wie den Männern zuerkannt werden (29,2). Zugleich weist das Konzil jedoch eine individualistische Auffassung dieser Rechte der Person zurück. Nicht, dass jeder sie für sich beansprucht, sondern dass jeder sie den anderen zukommen lässt und sich für ihre allgemeine Geltung in der Gesellschaft einsetzt, entspricht der geschöpflichen Würde des Menschen und dem Heilsplan Gottes (26.30f).

4. Der Ort der Konzilslehre in der Geschichte der Theologischen Anthropologie

Das Konzil wollte in der Pastoralkonstitution eine christliche Antwort geben auf die anthropologischen Fragen, wie sie sich in seiner Zeit stellten. Es wollte die christliche Auffassung von Menschen aus dem Ghetto herausführen, in das sie aus verschiedenen Gründen im Laufe der Neuzeit geraten war. Es wollte die Christen auf ihren Auftrag und Dienst verpflichten, den sie bei dem Neuaufbruch der Menschheit nach zwei Weltkriegskatastrophen haben. Aber inzwischen hat sich die Situation verändert. Die einschneidendste Änderung ist wohl die **Erfahrung der ökologischen Krise**, die zur Zeit des Konzils für die meisten noch außerhalb des Blickfeldes lag. Exemplarisch wird das deutlich an der eucharistischen Deutung der Arbeit. Während es im liturgischen Segen über die Gaben heißt: "*die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit*", formuliert der Konzilstext: "*unter der Pflanze des*

³² Th. SÖDING, Die Stimme des Herzens, in: IkaZ Communio 46 (2017) 444-465.

³³ Ebd. 461. - Zum Ganzen auch: M. PATENGE, Grundrecht der Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive (Studien zur Moralthologie 1) Münster 2013, sowie: U. di FABIO, Das metaphysische Defizit. Europa sucht seine Idee, in: zur debatte 3/2017, 21-24.

Menschen gewachsene Früchte der Natur". Zur eucharistischen Gabe wird nach dieser Formulierung dasjenige, was der Mensch aus der Natur macht. Das Wechselverhältnis zwischen Mensch und Natur wird als Unterordnung der Natur unter den Menschen ausgelegt. Ähnliches geschieht, wenn der Text sagt, der Mensch müsse *"die von Gott geschaffenen Dinge lieben"*, und dies so versteht, dass er sie *"als Gaben aus Gottes Hand"* betrachten und schätzen soll, die ihm gehören zu seinem Gebrauch und *"wahren Besitz"*, der ihm jedoch nur ganz gehört, wenn er selbst Gott gehört (38,2). Diese vollständige Überordnung des Mensch wirkt zurück auf das Verhältnis der Gemeinschaft und des leib-geistigen Menschen selbst.

Vielleicht hängt der weitgehende Verzicht des Konzilstextes auf das dialogische Personverständnis auch damit zusammen, dass die dialogische Ich-Du-Beziehung sprachlich-leiblich vermittelt ist. Die sprachliche Verfassung bindet die geistigen Fähigkeiten nicht nur an andere Personen, sondern auch an die Sinne, die Kultur und Gesellschaft. Der Konzilstext muss aber an der Unmittelbarkeit des menschlichen Geistes zu Gott interessiert sein, um die Sorge des Menschen für die gesamte Natur gewährleisten zu können. Die Erfahrung der ökologischen Krise bringt hier neue Fragen mit sich. Diese Fragen verlangen heute nach neuen Antworten der theologischen Anthropologie. Einen ersten Schritt in diese Richtung hat die Deutsche Bischofskonferenz mit ihrem Hirten Schreiben von 1980 zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung getan. Sie ergänzt die Formel: *"Die anderen Geschöpfe sind für den Menschen da"* durch den Zusatz: *"aber der Mensch ist nur mit ihnen da"*.³⁴

V. Systematische Überlegungen

Versuchen wir abschließend zur Thematik der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine systematische Zusammenschau, so soll diese sich auf folgende Bereiche beziehen: (1) Was ist die bei der Schöpfung grundlegende Gottebenbildlichkeit des Menschen? (2) Was ist die in Jesus Christus vollendete Gottebenbildlichkeit? (3) Wie gelangt der Mensch von der in der Schöpfung grundgelegten Gottebenbildlichkeit auf den Weg zur vollendeten Gottebenbildlichkeit Jesu Christi?

1. Was ist die bei der Schöpfung grundlegende Gottebenbildlichkeit des Menschen?

Betrachten wir zusammenfassend die biblisch und historisch entwickelten Gedanken, so können wir festhalten, dass wir die Aussage >Der Mensch ist gottebenbildlich.< heute so verstehen können, dass er sein Leben - im Gegenüber zu Gott - **in Freiheit, Liebe und Wahrheit vollziehen** kann. Bei genauerer Betrachtung ist es ja dies, was den Menschen von den Tieren unterscheidet, dass er sich reflektierend zu seinem Leben und seinen Bedingungen verhalten und sodann gemäß der ihm gegebenen Lebensbedingungen ein Leben in Freiheit so führen kann, dass es diesen und damit den Vorgaben des Schöpfergottes entspricht. **Er ist also darin Gott vor allem ähnlich, dass er frei ist.**³⁵

2. Was ist die vollendete Gottebenbildlichkeit Jesu Christi?

Die vollendete Gottebenbildlichkeit Jesu Christi ist dadurch gekennzeichnet, dass Jesus Christus in absolut vollkommener Weise (>ohne Sünde<) das von Gott für den Menschen als Ideal vorgesehene Leben in Freiheit, Wahrheit, Liebe und Solidarität lebt. Thomas Pröpper erklärt dazu:

"In 2 Kor 4,4 wird die Herrlichkeit Christi, die das apostolische Evangelium verkündet, durch den Relativsatz erläutert: 'der Gottes Ebenbild ist'. Es ist also Gottes eigene Herrlichkeit und Ehre, die in ihm erscheint und durch die somit Gott 'selbst in der Welt hervortritt'. Insofern ist Jesus Christus die Selbstoffenbarung Gottes. Dies aber kann er nur sein, weil er zugleich der in ursprünglicher Weise gottebenbildliche Mensch ist: der Mensch also, der Gottes Herrlichkeit (und das heißt konkret für den Weg seines Lebens: der Herrschaft des Gottes der Liebe) entspricht und durch sein Dasein sie darstellt. Insofern ist er nun auch - als Verherrlichter wie schon als Mitmensch - das

³⁴ tzt D3/I, Nr. 59.

³⁵ Ähnlich auch Th. PRÖPPER, Theolog. Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 179: Der Mensch ist qualifiziert "zum freien Gegenüber Gottes auf der Erde. Und eben darin, mein ich, dürfte wohl der Kern der Gottebenbildlichkeitsaussage liegen."

Urbild aller Menschen, die an der Gottebenbildlichkeit, die er ist, in ihrer eigenen Existenz Anteil bekommen sollen. Diesen Skopus des Textes drückt Vers 6 eindeutig aus: Denn in ihm geht es darum, daß mit der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi Gott selbst auch in unseren eigenen Herzen aufleuchtet. Und so kann Paulus in 2 Kor 3,18 sogar sagen, daß wir, indem wir die Herrlichkeit des Herrn, die sich im postolischen Evangelium spiegelt, mit hüllenlosem Antlitz (d.h. mit Verständnis und Einsicht) schauen, in 'dasselbe Bild' verwandelt werden - und zwar, durch das Wirken des Geistes, jetzt schon und immer mehr³⁶

3. Die Erneuerung des Menschen in Jesus Christus

Die durch die Sünde den Menschen betreffende Belastung, die auch als >Verdunkelung der Gottebenbildlichkeit< bezeichnet wird, bezeichnet jenen Umstand, dass der Mensch, wenn und soweit er durch die Sünde geprägt ist, seine Freiheit, die sich auf das Gute und Wahre in der Gemeinschaft und Ökologie beziehen soll, verliert und stattdessen zum Sklaven seiner Eigensucht wird. **Er hat zwar auch dann die (geschöpfllich gegebene) Gottebenbildlichkeit, die seine personale Würde begründet, als wesentliches Moment seines Menschseins noch in sich; doch bleibt diese mehr überschattete Potentialität als verwirklichte Gegenwart. Je mehr der Mensch freilich von der Sünde geheilt wird, desto mehr kann er die Anlage zur Gottebenbildlichkeit auch wieder realisieren.** Doch die Sünde hat das Potential, die Gottebenbildlichkeit des Menschen so sehr in den Schatten zu stellen, dass sie als seine Anlage und reale Möglichkeit kaum mehr erkennbar ist. Die hierdurch entstehende Gottesferne des Menschen ist sehr schwerwiegend und entstellt ihn auf dramatische Weise. Gleichwohl ist sie nicht unumkehrbar. **So lange der Mensch lebt, steht er unter dem Anruf Gottes, seine ihm als Anlage gegebene Gottebenbildlichkeit und damit den Kern seines Menschseins zu realisieren.** Auch hierzu Thomas Pröpfer:

"Wie aber kommt die in Jesus Christus eschatologisch bestimmte und in dieser Bestimmtheit ursprünglich realisierte Gottebenbildlichkeit nun den Menschen zugute? Indem die Gläubigen, so Paulus, in der Gemeinschaft mit Christus, der die imago Dei ist, zur imago Christi werden und dadurch ihrerseits auf den Weg kommen, die Ehre Gottes auf Erden zu werden... Dieser Weg hebt an mit der Rechtfertigung, durch die der Mensch aus Gnade erhält, was er durch die Sünde und unter ihrer Herrschaft verfehlte: er wird nun (seiner geschöpfllichen Anlage gemäß und doch von ihr her nicht erreichbar) erscheinenlassendes Bild Gottes und seiner Herrlichkeit auf der Erde. Vollendet aber wird er erst in der umfassenden Verherrlichung sein, da diese auch die Erlösung des Leibes miteinschließt (Röm 8,23)... Zwischen der geschenkten Rechtfertigung des Sünders und der erhofften Verherrlichung des Gerechtfertigten aber verläuft der Weg der Heiligung. In ihr geht es um das 'Anziehen des neuen Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist'... um die konkrete Ausgestaltung also des in der Taufe zugeeigneten und im Glauben angeeigneten neuen Menschseins auf den Wegen einer Praxis, für die Jesus Christus und Gott selbst Beispiel sind (Kol 3,12ff)³⁷

³⁶ Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 190f.

³⁷ Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Bg. 2. Aufl. 2012, 193f.