

V. DAS BILD GOTTES IM MENSCHEN

Die Spannung zwischen dem natürlichen Dasein und dem endgültigen Sein des Menschen, die uns innerhalb des biblischen Lebensbegriffs begegnet, bestimmt auch das nähere Verständnis des zentralen Satzes, der jeder theologischen Anthropologie zugrunde liegt. Die biblischen Zeugnisse über die Gottebenbildlichkeit des Menschen weisen in eine doppelte Richtung: Einerseits gehört das Wissen, dass *alle* Menschen als Gottes Bild geschaffen sind, zu den (allerdings seltenen) Spitzenaussagen des Alten Testaments (vgl. Gen 1,27; 5,1-3; 9,6; Weish 2,23; Sir 17,3; Ps 8), auf die auch das Neue Testament zur Begründung einzelner ethischer Forderungen zurückgreift (vgl. 1 Kor 11,7; Jak 3,9). Andererseits ist gerade für das Neue Testament allein Jesus Christus das wahre und einzige „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; vgl. Röm 8,29; 1 Kor 15,45-49; 2 Kor 3,18), nach dessen Gestalt wir durch Gottes Gnade in der Taufe erneuert und zu dessen Herrlichkeit wir in der endzeitlichen Totenauferweckung verwandelt werden. In Jesus Christus erscheint das wahre Gesicht des Menschen wie in einem hell ausgeleuchteten Ebenbild ohne die Entstellungen und Verdunkelungen, die jedem Bild anhaften, das der Mensch von sich selbst entwirft oder das sich andere von ihm machen. In Jesus Christus stellt uns Gott sein Bild und Gleichnis vor Augen, damit wir erkennen, zu welcher Würde wir berufen sind. „Mit Jesus Christus als dem Bild Gottes wird der Mensch so gedacht, wie er von Anfang an gemeint war.“¹ Erst in Jesus Christus als dem Urbild des wahren Menschseins wird sichtbar, was ein Leben in Freiheit und Liebe, Gerechtigkeit und Solidarität für den Menschen bedeutet. Schon die Theologen der frühen Kirche denken im Gedanken der Gottebenbildlichkeit deshalb einen Unterschied, der die Differenz zwischen Christus als dem einen Ebenbild Gottes und den Menschen, die auf dieses Bild hin geschaffen

sind, begrifflich schärfer zu erfassen sucht. Danach ist allein der göttliche Logos Bild des unsichtbaren Gottes; die Menschen sind dagegen nicht *als* Bild, sondern *nach* dem Bild Gottes, genauer noch: als Bild des Bildes geschaffen, das sie in ihrem Leben nachbilden sollen. Die Teilhabe des Menschen an diesem göttlichen Urbild stellt keinen ruhenden Vorzug seines Wesens dar; sie ist einerseits als unverlierbar und andererseits als bleibend unvollkommen gedacht. Zwischen beiden Polen verläuft der geschichtliche Weg des Menschen, dessen Bildsein und Bildwerden so als dynamische Größe erscheinen, die für Fortschritt und Rückschritt offen ist.²

1. Gottebenbildlichkeit und Personsein

Ein systematischer Denkansatz, der den Bildgedanken zum Angelpunkt einer theologischen Anthropologie macht, muss die dargestellte Spannweite des biblischen Zeugnisses und ihre theologische Rezeption durch die Urkirche besser durchzuhalten versuchen, als dies in der nachfolgenden Tradition gelungen ist. Die scholastische und reformatorische Theologie drohten diese Zweipoligkeit dadurch zu verfehlen, dass sie jeweils eine Seite des Spannungsbogens verkürzt zur Geltung brachten oder ganz ausblendeten. Die Gottebenbildlichkeit wurde dann entweder als ein allgemeiner Wesenszug des natürlichen Menschen verstanden oder ihr anthropologischer Anspruch wurde durch ein aktualistisches Personverständnis verkürzt und auf den Bereich der reinen Glaubenserkenntnis zurückgenommen. Im einen Fall erscheint die Ausrichtung des Menschen auf das im Glauben erfasste Bild *Christi* verdunkelt, im anderen bleibt unklar, warum und wodurch in ihm das Bild *des* Menschen erschienen ist, dessen Anspruch sich auf das Menschsein *aller* Menschen erstreckt.

Auch die Deutungen, die der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der theologischen Anthropologie der Gegenwart

gefunden hat, bleiben diesen spiegelbildlichen Gefahren ausgesetzt. Ihre hervorgehobene Scharnierstellung, die theologische Anthropologie und Ethik miteinander verbindet, stellt die Rede von der Gottebenbildlichkeit vor besondere Verständnisschwierigkeiten. Weil in ihr die großen Themen der dogmatischen Traktate von Schöpfung, Sünde und Erlösung anklingen, entzünden sich wie in einem Brennglas theologische Probleme von grundsätzlicher Tragweite an ihr.

Das gegenwärtige ökumenische Gespräch und die Begegnung zwischen biblischer und systematischer Theologie haben jedoch einen weithin anerkannten Konsens erbracht, der als tragfähiges Fundament einer konfessionsübergreifenden theologischen Ethik gelten kann. Danach gründet die Gottebenbildlichkeit des Menschen gerade nicht in einem statischen Wesenszug oder in besonderen artspezifischen Gattungsmerkmalen des Menschen; gegen den Vorwurf des „Speziesismus“ ist die theologische Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes schon dadurch geschützt, dass sie diesen nicht von seinem Unterschied zu den Tieren, sondern von seiner Gemeinschaft mit Gott her in den Blick nimmt.³ Weder die äußere Gestalt noch seine unsterbliche Geistseele, weder der Herrschaftsauftrag über die Schöpfung noch seine Vernunftbegabung und Freiheit begründen die Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wenngleich diese einen inneren Zusammenhang mit jeder dieser anthropologischen Bezugsgrößen aufweist.⁴ Die Gottebenbildlichkeit besteht auch nicht in einer zur Geschöpflichkeit des Menschen noch hinzukommenden Auszeichnung oder in einer besonderen Eigenschaft, die ihm über sein kreatürliches Menschsein hinaus verliehen wäre. Sie besteht überhaupt nicht in einem „etwas“, das der Mensch von sich aus ist oder tut. „Sie besteht, indem der Mensch selber als solcher als Gottes Geschöpf besteht. Er wäre nicht Mensch, wenn er nicht Gottes Ebenbild wäre.“⁵ Die besondere Würde des Menschen gründet nicht in ihm selbst, in

einer „Eigenschaft“ seines Wesens, sondern in einer ihn tragenden Relation, in der „Außenschaft“ einer Gemeinschaftsbeziehung, die durch Gottes schöpferisches Wort eröffnet ist.⁶ Das geschöpfliche Sein des Menschen verdankt sich ganz der machtvollen Anrede durch Gottes Wort; er ist nur dadurch er selbst, dass Gott ihn anruft und im Anruf hält. Die Bibel betont das Hervortreten des Menschen durch den besonderen göttlichen Anruf im Unterschied zu dem einfachen Befehl, durch den Gott die Gestirne und das Land, die Pflanzen und die Tiere erschafft. Gott setzt den Menschen durch sein schöpferisches Wort in ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zu sich, das ihn als besonderes Geschöpf auszeichnet; er setzt sich so in Beziehung zum Menschen, dass dieser seiner Auszeichnung im geschöpflichen Gegenüber zu Gott entsprechen kann.⁷

Wo aber Gott zum Menschen hin Beziehung stiftet, wo er ihn in der freien Initiative eines unableitbaren Anfangs anruft und ihm in seinem schöpferischen Wort begegnet, da ist der Mensch zugleich zu sich selbst gerufen und in seiner menschlichen Eigenständigkeit freigesetzt. Der *theologische* Begriff der *Gottebenbildlichkeit* und des Angerufenseins vonseiten Gottes, in dem die doppelte Bezugnahme Gottes zum Menschen in Schöpfung und Erlösung zusammengefasst ist, findet deshalb auf der *anthropologischen* Ebene eine Entsprechung im Begriff der *Person*. Wie der Würdetitel des Bildes Gottes ist auch das Personsein des Menschen eine seine faktische Wirklichkeit überbietende Kategorie, die sich weder aus seinen empirischen Merkmalen erschließen noch an seiner artspezifischen Differenz zu anderen Lebewesen ablesen lässt. Die Kategorie der Person benennt den von Gott angerufenen Menschen in seinem eigenen Selbstsein, in dem er von keiner anderen zwischenmenschlichen Instanz besessen werden kann. Sie antwortet nicht auf die Frage „Was bin ich“, durch die sich der Mensch im Vergleich mit anderen Lebewesen zu verstehen sucht, sondern auf die

Frage „Wer bin ich“, die erst die Unvergleichlichkeit jedes einzelnen Menschen hervortreten lässt.⁸ Person ist der Mensch nicht aufgrund bestimmter Eigenschaften, die er mit allen Menschen gemeinsam hat, sondern weil er von Gott zur Freiheit berufen ist und aus innerer Selbstbestimmung seinen eigenen Lebensweg gehen kann.⁹

Insofern der Persongedanke den Menschen auf seine Unvertretbarkeit hin anspricht, in der er sich gegenüber allen Menschen selbst zu eigen gegeben ist, kommt ihm innerhalb einer christlichen Ethik eine unverzichtbare Protestfunktion zu. Diese deckt die faktischen Zwänge der gesellschaftlichen Lebensbedingungen, aber auch die Verkürzungen seines eigenen Selbstverständnisses auf, die den Menschen daran hindern, seiner Würde als Person zu entsprechen und im geschöpflichen Gegenüber zu Gott zu leben. „Indem christlicher Glaube auf dem Personsein des Menschen insistiert, mit dessen Nachweis Menschen prinzipiell überfordert sind, wahrt er die *Würde des ganzen Menschen* gegenüber seiner Reduktion auf partielle Aspekte, Rollen und Funktionen.“¹⁰ Weil der Personbegriff eine transempirische, die wahrnehmbare Außenseite des Lebens überbietende Kategorie ist, liegt die Betonung dabei auf dem ganzen Menschen, der seinem Schöpfer in allen Dimensionen seines leiblich-seelisch-geistigen Lebens als geschöpfliches Gegenüber entsprechen soll. Der ganze Mensch ist jedoch mehr als die Summe der Vorzüge, die er im Urteil der anderen hat oder die er an sich selbst zu entdecken vermag. Als Gottes geschöpfliches Gegenüber ist er der im göttlichen Urteil gerechtfertigte und wahrgemachte Mensch, der sein Existenzrecht zu keinem Zeitpunkt einer zwischenmenschlichen Instanz zu verdanken hat.

2. Notwendige Unterscheidungen

Die sein empirisches Dasein überbietende, im schöpferischen Anruf Gottes verankerte Auszeichnung des Menschen zum Personsein muss deshalb von allen weiteren anthropologischen Zusatzbestimmungen sorgfältig unterschieden werden. Durch die Charakteristik als *Individuum* oder verantwortliches *Subjekt*, aber ebenso durch das pädagogische Ideal einer kultivierten *Persönlichkeit* gerät der Mensch in unterschiedlichen Lebensbezügen in den Blick. In ihnen entfaltet sich sein Personsein, ohne dass es mit ihnen identisch wäre oder darin aufginge. Person *ist* der Mensch, zur Person kann er sich nicht machen, noch können andere ihn dazu machen. Sein Werden *zur* Person ist allein von Gott her begründet, sein Werden *als* Person bleibt dagegen ihm selbst auferlegt und von vielen sozialen Bedingungen abhängig.

2.1 Person und Persönlichkeit

Ob ein Mensch die Möglichkeit seines Menschseins nützt und sich zu einer reifen Persönlichkeit entwickelt oder ob er sich vor ihnen verschließt und sein Menschsein pervertiert, hängt von vielen Faktoren ab: von seiner eigenen Freiheit, von der Energie, mit der er an sich arbeitet, von der Erziehung, die ihn geprägt hat, von der Hilfestellung anderer, die ihm angeboten oder in entscheidenden Stunden seines Lebens vorenthalten wurde. Der eine mag dabei dem Ideal einer kultivierten Humanität sehr nahe gekommen und deshalb von seiner Umgebung als ausgeglichene Persönlichkeit von brillantem Esprit und angenehmen Umgangsformen geschätzt sein. Einen anderen hindern sein verschlossenes Temperament und seine geringe Anteilnahme am Geschehen um ihn herum, seine Anlagen zu entfalten. Diesen Unterschieden in der Persönlichkeitsentwicklung liegt jedoch kein größerer oder geringerer Grad ihres Personseins zugrunde. Person ist der Mensch auf jeder Stufe seiner charakterlichen, geistigen und emotionalen Reife.¹¹ Wenn wir dem einen auch spontan ein

größeres Maß an Wertschätzung, Ehrerbietung und herzlicher Zuneigung entgegenbringen, so müssen wir doch beide gleichermaßen als Person achten. Die mangelnde Unterscheidung von Person und Persönlichkeit zeigte sich schon auf der philosophischen Ebene als ein fundamentaler Kategorienfehler des Denkens, der die uneinlösbare Zumutung an jeden einzelnen Menschen enthält, seinen Anspruch auf moralische und rechtliche Gleichbehandlung allen faktischen Ungleichheiten zum Trotz empirisch unter Beweis zu stellen. Theologisch ist diese Zumutung schon dadurch *a limine* abgewiesen, dass der Mensch als Person im geschöpflichen Gegenüber zu Gott existiert; vor Gott aber gibt es kein Ansehen der Person (vgl. Dtn 1,17; Eph 6,9). Die theologische Ethik sah deshalb in der *acceptio personarum*, der Bevorzugung oder Benachteiligung der Menschen in ihrem Personsein, schon immer eine besonders heimtückische Sünde gegen die Gerechtigkeit.¹²

2.2 Person und Individuum

Ebenso ist die Weise der individuellen Selbstentfaltung des Menschen durch kulturelle Deutungsmuster vermittelt. Das ausgesprochene Pathos der Individualität, das die Lebenswelt des modernen Menschen prägt, ist an eine bestimmte Entwicklungsstufe menschlicher Sozialformen gebunden, die gegenüber kollektiven Deutungen einen Zugewinn echter Menschlichkeit, aber auch den Verlust elementarer Solidarität enthalten können. Doch bleibt der letzte Kern seines Personseins von diesen *sozialen* Lebensformen ebenso unberührt, wie er von dem *biologischen* Begriff des Individuums zu unterscheiden ist, der ein Lebewesen entweder als gleichwertiges *Exemplar* oder als *Unicum*, als einziges Wesen seiner Spezies, vorstellt. Selbst der *philosophische* Begriff des Individuums, in dem vor allem die Selbstzentriertheit und das Ungeteiltsein eines Seienden als Voraussetzung des Personseins ausgesagt ist, fällt mit dem theologischen

Gedanken der Person, die in Entsprechung zu ihrem göttlichen Anruf existiert, nicht ohne weiteres ineins. Weil der Mensch als Person sein wahres Sein im Anruf Gottes erhält, ist er immer schon mehr als er als Individuum aus sich selbst zu machen vermag. Weil die qualitative Einmaligkeit seines Daseins dadurch gesichert ist, dass er von Gott unabhängig von äußeren oder inneren Merkmalen geliebt und in seiner Freiheit respektiert wird, muss er für sein individuelles So-Sein nicht selbst eintreten. Er bleibt als Person vor dem überzogenen Anspruch einer singulären Selbststilisierung bewahrt, durch die er seine Individualität vor sich selbst und vor den anderen ständig neu unter Beweis stellen muss.¹³

2.3 Person und Subjektivität

Nicht weniger irreführend als die Gleichsetzung von Person und Individuum ist die dem modernen Bewusstsein nahe liegende Identifikation von *Person* und *Subjektivität*. Zwar ist die moderne Subjektvorstellung ohne die Vorgeschichte des christlichen Personverständnisses undenkbar, aber sie entwickelt sich geschichtlich und sachlich in anderer Richtung. Das Personsein kann schon deshalb nicht mit dem Subjektsein des Menschen ineins fallen, weil der Mensch immer schon Person ist, während die Aufgabe der Subjektwerdung noch vor ihm liegt. Das Personsein des Menschen gründet darin, dass er von Gott zur Freiheit und zum sittlichen Subjektsein bestimmt ist. Diese Berufung und Ermächtigung zur Freiheit ist von der Entwicklung einer bewussten Subjektivität und eines reflektierten Selbstverhältnisses nicht zu trennen, doch unbedingt zu unterscheiden. Wie weit ein Mensch zur sittlichen Selbstbestimmung fähig ist, hängt vom lebensgeschichtlichen Prozess seiner Selbstwerdung ab, der seinerseits wiederum vielfältigen sozialen Einflüssen unterliegt. Sein Personsein ist dem Menschen dagegen unabhängig von der Entwicklungsstufe seines bewussten Selbst gegeben; es kann, weil es ihm von Gott

verbürgt ist, durch sein eigenes Handeln wohl bejaht oder verfehlt, aber nicht vermehrt oder zerstört werden. Deshalb kann der Mensch an seiner sittlichen Aufgabe verzweifeln und sich als eigenverantwortlich handelndes Subjekt aufgeben und dennoch Person bleiben. Die Bestimmung zur Freiheit bleibt bestehen, auch wenn er dieser Bestimmung durch den Gebrauch, den er von ihr macht, nicht gerecht wird. Auch dort, wo der Mensch im faktischen Widerspruch zu seinem Auftrag als Sünder lebt, werden dieser Auftrag und seine Bestimmung, im geschöpflichen Gegenüber zu Gott zu existieren, nicht hinfällig. Weil die Berufung des Menschen zum Personsein im schöpferischen Anruf Gottes gründet, liegt sie aller Antwort des Menschen voraus. Auch der im Widerspruch zu seiner göttlichen Bestimmung lebende Sünder existiert noch als Person; er lebt von der Treue Gottes, die ihn im Sein erhält, obwohl er dem Ziel seiner moralischen Subjektwerdung nicht entspricht.

¹ *E. Reinmuth*, a.a.O., 217.

² Vgl. dazu *H. Crouzel*, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 217-236 und *ders.*, Art. „Bild Gottes II. Alte Kirche“, *TRE VI*, 499-502.

³ Das wird von *N. Hoerster*, *Abtreibung im säkularen Staat*, 118 ausdrücklich anerkannt. Er wirft den christlichen Kirchen jedoch vor, ihre Glaubensüberzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in „verkleideter Form“ in das säkulare Verfassungsrecht einzuschmuggeln.

⁴ Vgl. dazu *G. Ebeling*, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, 406-410.

⁵ *K. Barth*, *KD III/1*, 206f.

⁶ *H. Thielicke*, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1951, 263.

⁷ Die Idee des „Gott entsprechenden Menschen“ wird in der protestantischen Theologie im Anschluss an *K. Barth* und *G. Ebeling* vor allem von *E. Jüngel* entwickelt; vgl. *ders.*, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur*

Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: *H.G. Gadamer/P. Vogler (Hg.)*, Philosophische Anthropologie I, München 1975, 342-372.

⁸ Diese beiden Ebenen hat *R. Guardini*, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz/Paderborn ⁶1988, 121-128 deutlich aufgezeigt.

⁹ Die unverlierbare Würde des Menschen und sein absoluter, schlechthin inkommensurabler Wert als Person gründen daher, wie *Th. Kobusch*, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt ²1996, 256-262 im Anschluss an Thomas, Kant und Hegel gezeigt hat, in einer *Metaphysik der Freiheit und in der Ontologie des moralischen Seins*.

¹⁰ *J.U. Dalferth/E. Jüngel*, *Person und Gottebenbildlichkeit*, in: *F. Böckle (Hg.)*, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXIV*, Freiburg i.Br. u.a. 1981, 66-86.

¹¹ Person bleibt der Mensch selbst dann noch, wenn sich seine Persönlichkeit im Verlauf einer Demenzerkrankung verändert und immer mehr auflöst. Vgl. *Verena Wetzstein*, *Diagnose Alzheimer. Grundlagen einer Ethik der Demenz*, Frankfurt a.M.-New York 2005, 179-193.

¹² Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae II-II 63,1*.

¹³ Zur notwendigen Unterscheidung von Person und Individuum vgl. *R. Guardini*, *Welt und Person*, 113; *B. Welte*, *Person und Welt. Überlegungen zur Stellung der Person in der modernen Gesellschaft*, in: *GS I/1: Person (hg. von Stephanie Bohlen)*, Freiburg i.Br. 2006, 171-189, bes. 172f. und *J.U. Dalferth/E. Jüngel*, *Person und Gottebenbildlichkeit*, 89-91.