

Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin

Autor(en): **Hoffmann, Adolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **19 (1941)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762744>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin.

Von Dr. Adolf HOFFMANN O. P.

Die Bedeutung, welche neuerdings protestantischerseits der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen beigemessen wird, hat Emil Brunner einmal mit dem Worte gekennzeichnet: « Die Lehre von der Imago Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie »¹. Und an anderer Stelle: « Die Geschichte dieses Begriffes ist die Geschichte des abendländischen Menschenverständnisses, an der die beiden geistigen Großmächte der letzten zwei Jahrtausende, die griechische Philosophie und der christliche Glaube sozusagen zu gleichen Teilen beteiligt sind. Es ging hier — und es geht heute noch — um die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Humanität und Humanismus »². « Im Verständnis des 'Geschaffen nach dem Bilde Gottes' entschied sich von Anfang an und entscheidet sich heute noch die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, Kirche und Kultur, Glaube und Humanität »³.

Man kann nicht sagen, daß diese Bedeutung der Imagolehre in der heutigen katholischen Theologie mit solcher Klarheit erkannt, mit solcher Eindringlichkeit betont, mit solcher Präzision formuliert wurde wie eben in der neueren protestantischen Theologie. Allerdings war die Situation innerhalb der katholischen Theologie nicht eine derartige, daß man, um in ihrem eigenen Bereiche grundsätzliche Thesen zu verteidigen, auf die Imagolehre hätte zurückgreifen müssen, wie dies innerhalb der protestantischen Theologie der Fall war. Aber gerade die innere protestantische Kontroverse hat es offenbar gemacht, daß in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein Gedankengut bereit liegt, das geeignet ist, über den Unterschied der

¹ E. Brunner, *Zwischen den Zeiten* (1929), 264.

² E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* (1937), 82.

³ a. a. O. 83.

Konfessionen hinaus die christliche Auffassung vor allem vom Menschen im rechten Lichte der Offenbarung erscheinen zu lassen; es wurde dabei sichtbar, daß der Lehre von der Gottebenbildlichkeit ein wichtiger Ort im christlichen Lehrganzen zuzuweisen ist. Scheint es doch, als sollte sich Augustins Wort¹ über die providentielle Bedeutung der Häresien bezüglich der christlichen Lehre vom Menschen von neuem bewahrheiten und als sei der Lehre vom Menschen als dem Bilde Gottes eine richtunggebende Aufgabe zuzuweisen.

Die Häresie aber, zu welcher der Christ sich in Gegensatz weiß und welche die Vorsehung Anlaß zu tieferer Besinnung über das Wesen des Menschen werden ließ, ist die Irrlehre von dem irgendwie aus seiner Gottbeziehung losgelösten, dem sich selbst genügenden Menschen, die Irrlehre, welche glaubt, die Frage des Menschen, die Frage, die der Mensch sich selbst ist², vom Menschen her endgültig lösen zu können, die Irrlehre, welche die Selbstvergottung des Menschen vornimmt und Gott, den Schöpfer, gänzlich aus dem Spiele läßt, wenn sie nach dem Wesen und dem Sinn des Menschen fragt.

Freilich ist es nicht so, als sei diese Häresie erst eine Erfindung des letzten Dezenniums. Aber bei dieser Häresie stoßen wir auf das unheimliche Phänomen, an dem am unverhülltesten sich offenbart, was für viele Augen zunächst noch verhüllt in den letzten 200 Jahren am christlichen Volke geschehen ist. Wieder zeigt sich, daß dieses Phänomen nicht nur politischen, sondern wahrhaft metaphysischen Charakters ist und mit keiner politischen Ideologie zu identifizieren. Es ist der Bolschewismus, der bewußt und gewollt praktisch durchzuführen unternimmt, was vergangene Geschlechter zum Teil ebenso bewußt, aber nur theoretisch nachzudenken unternommen haben: das Leben und die Geschichte der Menschheit zu meistern mit einer vom Menschen gefundenen Antwort auf die Frage des Menschseins. Wie diese Antwort dann gegeben wird, ist dabei von nebensächlicher Bedeutung. Damit vollzieht sich vor unsern Augen eine Zerstörung des Menschseins, die von furchtbarer Neuheit in der Geschichte ist³. Gerade die Furchtbarkeit dieser Gefahr einer Zerstörung des Menschseins ist es, die den Gedanken der Imago Dei, der Gottebenbildlichkeit,

¹ Er sagt, anläßlich der Häresie würden viele katholische Wahrheiten « sorgfältiger durchforscht, klarer erkannt und eindringlicher gepredigt. » (Gottesstaat 16, 2, 1).

² Schumann, Vom Geheimnis der Schöpfung (1937), 44.

³ a. a. O. 45.

des Gottbezogeneins des Menschen für die Gegenwart als unaufgebliches Moment nicht nur der Theologie, sondern auch der Verkündigung erscheinen läßt¹.

Es ist nun psychologisch verständlich, wenn der Christ gegenüber solcher zerstörerischen Verabsolutierung des Menschen die Wortoffenbarung befragt, um von dort her Auskunft auf die Frage nach dem Menschsein zu erhalten. Und es ist ein Gesetz menschlicher Beschränktheit, daß man im Ringen um das Verständnis des Gotteswortes in der Hitze des Kampfes nicht die Wahrheitsmitte traf, sondern eine angeblich biblische Lehre im umgekehrten radikalen Sinne vortrug. Aus der christlichen Furcht vor der Verselbständigung des Menschen Gott gegenüber, im Interesse der Abwehr jeglichen Pelagianismus und Synergismus innerhalb der christlichen Theologie und im Bemühen um die Sicherung der Allwirksamkeit des Wortes von Christus, und schließlich um der biblischen Aussage von der Verderbnis des Menschen willen, hat *Karl Barth* jegliche Ebenbildlichkeit Gottes im sündigen, gottfernen Menschen geleugnet, jeden Anknüpfungspunkt in der vorchristlichen und außerchristlichen Menschheit aufgehoben². Das Ebenbild Gottes ist also nach Barth nicht nur befleckt, verzerrt, verdunkelt, sondern es ist radikal ausgelöscht, sodaß der sündige, von Gott gelöste Mensch in keinem Sinne mehr Ebenbild Gottes genannt werden kann³. Das dem sündigen Menschen Verbliebene, die Humanitas, ist aus ihrer Gottbezogenheit gänzlich herausgelöst, ist theologisch irrelevant, ist zur Bagatelle geworden.

Hier wird vergessen, daß auch der gefallene Mensch noch immer vor Gott ist, daß auch im Sünder das theologische, auf Gott bezogene Wesen des Menschen sich manifestiert. Der Vergottung des Menschen wird hier eine ebenso falsche Entmenschlichung des Menschen entgegengestellt. In dieser Auffassung erscheint die Welt mit ihren kategorialen Forderungen von Raum und Zeit als der bloße Gegensatz zu Gott. Die Konzentration aller religiösen Gewißheit auf das Rechtfertigungserlebnis droht da und dort zu einer Isolierung des Erlebnisses gesteigert zu werden. Die Lehren vom Urstand und Fall lösen sich in unbestimmte und fragliche Theologoumena auf⁴. Die Schöpfungsoffenbarung wird durch die Wortoffenbarung gänzlich zurückgedrängt.

¹ *Schumann*, a. a. O. 44.

² *Wendland ZKTh.* (1936), 74.

³ a. a. O. 69.

⁴ *Bachmann*, in : « Festschrift für Ihmels », Das Erbe Martin Luthers (1928).

Es ist ein Zeichen wachsamem theologischen Sinnes, daß sich innerhalb der protestantischen Theologie ein ernster Widerstand gegen diese Entmenschlichung des Menschen, gegen diese Profanisierung des sündigen Menschseins regte. Man begann sich wieder auf die biblische Grundlage der Imagolehre zu besinnen und fand die neue These nicht schriftgemäß¹. Grundlegende Dogmen scheinen gefährdet. Man erkannte in ihr die Leugnung der bleibenden Schöpfungsoffenbarung, eine verhängnisvolle Lehre, welche der christlichen Heilsvverkündigung die ihr von Gott gegebene Grundlage nimmt. Eine Entwürdigung Gottes, da sie den Menschen und seine Sünde oder auch den Teufel für mächtiger hielt als Gott, als wenn er ein bleibendes Gotteswerk so zerstört sein ließe, daß keine Spur mehr bliebe. Eine gefährliche Annäherung an den Marcionismus, daß Christus in eine völlig fremde Welt gekommen sei, für die es keinen Anknüpfungspunkt mehr gibt². Eine Verachtung des Anknüpfungspunktes, den Gott selbst unzerstörbar in das Wesen des Menschen hineingelegt hat.

In sehr beachtenswerten Ausführungen hat auch Ph. Bachmann³ die Notwendigkeit aufgezeigt, gegenüber den Überspitzungen Karl Barths dem Satze von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine Stelle im dogmatischen Ganzen anzuweisen, und er hat auf die Konsequenzen aufmerksam gemacht, die sich aus der von Barth vorgenommenen Leugnung des Satzes ergeben. Er sieht in diesem Satze einen Angelpunkt, den man ohne Gefahr für das Ganze der christlichen Lehre nicht herauslösen darf. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen besagt nach ihm zunächst dies: Die Zielstrebigkeit der Welt richtet sich über den Menschen, der ihre Mitte und Spitze ist, hinaus auf Gott. Daraus wird die christliche Auffassung von der Welt überhaupt erst klar; daß sie auf den Menschen angelegt ist, darüber herrsche weitgehende Übereinstimmung. Indem der Mensch als Abbild Gottes anerkannt wird, wird eben zugleich anerkannt, daß die Welt über ihn, das Abbild, hinaus auf Gott, das Urbild, ausgerichtet ist. — Der Satz von der Gottebenbildlichkeit des Menschen lasse auch die besondere Stellung des Menschen, d. h. seine anerkannte Überlegenheit über die Welt, insofern er fähig ist, sie anerkennend und gestaltend sich zu unterwerfen, nicht mehr bloß als Zufall, sondern als durchaus begreiflich erscheinen. Auch die ethische Bedeutung

¹ *Wendland*, a. a. O. 67.

² a. a. O. 67.

³ *Bachmann*, a. a. O.

des Satzes darf nicht gering bewertet werden. Denn in dem Gedanken von der Gottebenbildlichkeit ist die Forderung enthalten, der Mensch solle alle seine Herrschaft über die Welt zum Vollzuge seiner Gottebenbildlichkeit gestalten ; damit schließt er jede Selbstverherrlichung, jede Selbstvergötterung des Menschen aus. Die Bedeutung des Satzes wird auch sichtbar, wenn man seinen Wert für die religiöse Beziehung des Menschen erwägt. Nur der Mensch ist, mit Ausschluß aller Kreaturen, zur Gemeinschaft mit Gott berufen. Auf ihn allein zielt alles erlösende und offenbarende Handeln Gottes ; nur der Mensch ist der eigentliche Gegenstand des gnadenvollen Tuns Gottes. Nur der Mensch wird zur Anwartschaft auf das ewige Leben erhoben ; nur seiner harret die Herrlichkeit Gottes. Dem allem gibt nun die Gewißheit von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sichern Grund.

Mit großer Eindringlichkeit weist Bachmann noch hin auf die Bedeutung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen für eine einheitliche Betrachtung der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Diese Lehre bringe nämlich den inneren Zusammenhang von Anthropologie und Soteriologie zum Ausdruck. Das mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen innerhalb des Kosmos gesetzte Urverhältnis ist das Substrat einer höheren Hoffnung und eines überkosmischen Gnadenwerkes. Damit bildet der Satz von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine deutliche Klammer, die alles Seiende zu einer großen und harmonischen und wesenhaften Aufeinanderbeziehung zusammenschließt. Er befaßt sich mit dem inneren Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Glaubensartikel des christlichen Glaubens und erfüllt uns mit einer Ahnung einer großen Einheitlichkeit aller Werke Gottes. Der Satz von der Ebenbildlichkeit Gottes deutet die Einheit der beiden Welten an, die wir Schöpfung und Erlösung nennen. Wir dürfen diese beiden Welten nie miteinander identifizieren ; aber wir ahnen ihre tiefe Verbundenheit und ihre ewige Aufeinanderbeziehung, indem wir den sündigen Menschen, um dessentwillen Christus gestorben ist, zugleich als Bild Gottes bekennen ¹.

¹ *Bachmann, a. a. O.*

I.

Hatte Bachmann mit sicherem theologischem Takt die Schwächen der Barthschen Position angedeutet und die Bedeutung der Imagolehre besonders für die einheitliche Auffassung des Christentums betont, ohne jedoch nähere Erklärungen über das Verhältnis von Anthropologie und Soteriologie zu bieten, d. h. ohne im einzelnen zu sagen, worin nun die Gottebenbildlichkeit auch des sündigen Menschen bestehe, so haben andere protestantische Theologen gerade diesen Fragen ihre Aufmerksamkeit gewidmet.

E. Brunner z. B. geht es ganz ausdrücklich um die Bestimmung des Verhältnisses des dem sündigen Menschen verbliebenen Humanum zu der ursprünglichen Gottbezogenheit, um die Erklärung, inwiefern auch dieses sündige Humanum noch gottebenbildlich genannt werden könne. Dabei untersucht Brunner auch die historischen und biblischen Grundlagen seiner These; er bemüht sich, Anknüpfungspunkte bei den Reformatoren dafür aufzuzeigen und seine Lehre nicht nur gegen die katholische, sondern auch gegen Strömungen innerhalb der protestantischen Theologie scharf abzugrenzen. Mit welchem Recht und Erfolge, wird sich aus der kritischen Betrachtung der Brunnerschen Lehre ergeben.

Das ganze Bemühen Brunners gilt der Aufhellung der Frage: « Was ist von der dem Menschen auch jetzt nach der Sünde verbliebenen Vernunftnatur, seiner Humanität, kurz von dem zu halten, was ihn vom Tier unterscheidet? »¹ Besitzt die Vernunftnatur keine irgendwie geartete Beziehung mehr zu Gott; ist, wie Karl Barth meint, das Band zwischen Menschlichkeit und Gottbeziehung so gänzlich zerrissen, daß das Humanum zum Profanum geworden ist; ist dieses Humanum eine Bagatelle, die theologisch irrelevant ist? Entsteht etwa gar dieses Humanum einem andern Prinzip als das ursprüngliche Gottesbild? Oder hat die Humanitas, das den Menschen vom Tier Unterscheidende, doch irgendwelche theologische Bedeutung? Hat sie noch etwas mit der ursprünglichen Gottesbeziehung zu tun? Ist in der formalen Struktur des Menschen, die, was auch Barth zugeben muß, unverlierbar ist, eine Beziehung zu Gott enthalten?

Brunner bejaht alle diese Fragen und betont die theologische Bedeutung des Humanum, auch der sündigen Humanitas; sie ist

¹ *E. Brunner*, *Der Mensch im Widerspruch*. Berlin 1937, 84.

ihm eine Wirklichkeit von größter theologischer Tragweite. Die gegenteilige Auffassung, so meint er mit Bachmann, würde die Einheit des menschlichen Wesens, genauer die Einheitlichkeit der theologischen und glaubensmäßigen Sicht des Menschen gefährden. Der Mensch muß nach ihm ganz im Sinne der Bibel aus dem ursprünglichen Gotteswort und Gottesbild verstanden werden¹. Die dem sündigen Menschen eignende Humanitas und die verlorene *Iustitia originalis* sind aus ein und demselben Prinzip heraus zu verstehen.

Das war, so meint Brunner gegen Barth, der Grundgedanke der Reformatoren, der zu der seltsamen Lehre vom Imago-Reste führte. Seine (Brunners) Absicht gehe hinaus auf Erneuerung dieser Grundkonzeption der reformatorischen Lehre, daß der Mensch als Ganzes von Gott aus verstanden werden müsse, daß darum das Menschsein ein korrumpiertes Menschsein sei, daß aber gerade auch darum die jetzt noch vorhandene Humanitas aus dem ursprünglichen Gottesbild oder Gottesverhältnis verstanden werden müsse².

Die « unermessliche Tragweite der Leistung Luthers » bezüglich der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist nur verständlich aus dem Gegensatz zu der bis dahin landläufigen irenäisch-katholischen Imago-Lehre. Wie sieht nun Brunner diese irenäisch-katholische Imago-Lehre, deren Überwindung er als das große Anliegen der Theologie überhaupt betrachtet? Um seine Darstellung nicht zu verzeichnen, lassen wir ihn selbst zu Worte kommen: « Irenäus zeichnete der Kirche für beinahe anderthalb Jahrtausende den Weg vor, und seine Lösung ist noch heute die der katholischen Kirche. Gestützt auf den Doppelausdruck Bild und ähnlich (hebräisch: *Zälem* und *Demut*, griechisch: *εἰκών*, *ὁμοίος*, lateinisch: *Imago* und *Similitudo*), unterscheidet der erste große Theologe der katholischen Kirche ein Doppeltes im Menschen: die Gottesebenbildlichkeit, die in der Freiheit und Vernünftigkeit seiner Natur, und die Ähnlichkeit, die in der Selbstbestimmung gemäß der göttlichen Bestimmung, in der *Iustitia originalis* als einer besonderen göttlichen Gabe, der Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft, besteht. Während die Sünde das zweite, zur Natur Hinzukommende zerstört hat, ist das erste,

¹ a. a. O. 83.

² In seiner Schrift « Natur und Gnade » hatte B. dieses Humanum als Imago im formalen Sinn bezeichnet. In seinem Werke « Der Mensch im Widerspruch » verzichtet er auf diese Bezeichnung, allerdings nicht aus inneren Gründen, sondern um dem Vorwurf des Katholisierens zu entgehen.

die menschliche Natur, das Humanum, dem Menschen geblieben; eine einfache und geniale Lösung des anthropologischen Zentralproblems, eine Lösung, auf der das ganze Zweistöckwerk-Gebäude der katholischen Theologie ruht, ein System von unermeßlichen Konsequenzen»¹.

Das Bedeutendste, das Entscheidendste in der Lehre des Irenäus ist nach Brunner die Fassung der Imago Dei als natürliche Vernunftausstattung des Menschen. Die Vernünftigkeit des Menschen ist eine participatio Dei, der seinerseits die eigentliche Vernünftigkeit ist². Das Gefährliche an dieser Fassung der Imago Dei, das Brunners Widerspruch weckt, ist dies: daß die menschliche Vernunft ganz im Sinne des griechischen Rationalismus als etwas an sich selbst Verständliches, nicht auf Gott actual Bezogenes aufgefaßt werde. Diese ganze Lehre fuße schließlich auf der aristotelischen Unterscheidung zwischen dem Menschen und der vernunftlosen Natur.

Aber Irenäus als Christ und biblischer Theologe habe sich mit diesem rationalistischen Imago-Begriff nicht begnügen können. Darum « verband er mit ihm einen zweiten, den er im Anschluß an Gen. 1, 26 als Similitudo der Imago gegenüberstellte. Die Imago bezeichnete die unverlierbare Menschennatur, die Similitudo aber die verlierbare und seit Adam verlorene, ursprüngliche Gottesbeziehung»³. Mit dieser Zweiteilung sei die maßgebende katholische Lehre von Natur und Übernatur sachlich dagewesen, wenn auch das Wort Übernatur erst eine Prägung der Scholastik sei.

Augustins Bedeutung für die Entwicklung der Imago-Lehre sei durch zwei ihn von Irenäus unterscheidende Merkmale charakterisiert: Während Irenäus den ersten Menschen nicht als beinahe vollkommenes Wesen, sondern als großes Kind auffaßte, und darum den Verlust der Similitudo, die ja nur keimhaft vorhanden war, nur schwer erklären kann, habe Augustin die Vorstellung vom Urstande als einem Zustand der höchsten Vollkommenheit zur Geltung gebracht, und zwar habe er diese Vollkommenheit des Urstandes nicht nur bezogen auf die eigentliche Iustitia originalis, sondern auch auf die physische und geistige Ausstattung. Zugleich habe er die irenäische Scheidung von Imago und Similitudo übernommen und sei so gezwungen gewesen, den Begriff der Vulneratio in naturalibus einzuführen. Das zweite

¹ a. a. O. 83.

² a. a. O. 593.

³ a. a. O. 523.

Merkmal des augustinischen Imago-Begriffes sei sein aktual-pneumatischer Charakter, der an Stelle des rational strukturellen Imago-Begriffes getreten sei. Der menschliche Geist ist um so mehr nach dem Bilde Gottes, je mehr er sich von der göttlichen Wahrheit bestimmen läßt¹. Nicht die Dreiheit der psychologischen Funktionen als solche ist Bild der Dreieinigkeit, sondern daß der Geist vermöge dieser Struktur Gottes sich erinnert, ihn versteht und liebt. — Hier sieht Brunner die ersten Ansätze der von ihm vorgetragenen Imago-Lehre. Augustin habe trotz neuplatonischer Färbung christlicher Gedanken doch das Zentralproblem erfaßt: Vom Sein im Gotteswort aus dem Menschsein überhaupt das ursprüngliche und gefallene Menschsein zu verstehen².

Die Bedeutung der Scholastik für die Imago-Lehre schlägt B. außerordentlich niedrig an. Sie habe nichts Neues gebracht, aber den negativen Erfolg gezeitigt, nämlich « durch ihren durchgeführten Aristotelismus die Unterscheidung von Imago — anima rationalis, und Similitudo — Donum superadditum supernaturale zum universalen System von Natur und Übernatur ausgebaut ». Ja, sie habe den irenäischen Dualismus dadurch verschärft, daß sie den von Irenäus nur begrifflich unterschiedenen Stand der Natur und den Stand der Übernatur deutlich auseinanderschied, und diesem Stand der pura naturalia, also der Imago, ein gewisses Element von Konkupiszenz beimischte, wodurch noch unterstrichen wurde, daß der Mensch durch die Sünde nicht die Imago, sondern die dona superaddita verlor. Die verhängnisvollste Seite der scholastischen Imago-Lehre sei aber diese, daß sie den aristotelisch-rationalistischen und individualistischen Begriff der Imago als anima rationalis systematisch ausgebaut und damit erst das antike Erbe zur völligen Auswirkung gebracht habe. Aus dieser Imago-Lehre hat dann, so schließt Brunner diese Ausführungen, die scholastische Theologie u. a. folgende Konsequenzen vorbereitet: daß eine rationale natürliche Theologie möglich ist; daß eine rationale natürliche Moral möglich ist; daß der freie Wille des Menschen geblieben ist; daß gute Werke, auch abgesehen von der Gnade, möglich sind; daß die Verurteilung des Baianismus im Interesse der Imago-Lehre notwendig war³.

Es ist nun nach B. eine der großen theologischen Taten der Reformatoren, « diesen Zweistöckwerkbau und auch seine systematische

¹ a. a. O. 94.

² a. a. O. 525.

³ Ib.

Grundlage, die irenäische Lehre von der Imago und Similitudo, erschüttert zu haben »¹. Und zwar ging es Luther nicht so sehr um eine exegetische Korrektur der geltenden Erklärung von Gen. 1, 26 — wengleich er auch diese vornahm —, sondern es ging um die biblische Grundauffassung vom Menschen: die Einheit des menschlichen Wesens, die Einheit der theologisch glaubensmäßigen Sicht des Menschenwesens stand auf dem Spiel².

Grundbedingung für diese Einheitlichkeit der theologischen Sicht ist das Aufgeben jeden Versuches, « das Verständnis des Menschen im Sinne der Scholastik, wie B. sie versteht, mit einem neutralen Naturbegriff — *anima rationalis* — zu beginnen. Die Zweistöckwerklehre ist im Interesse einer wirklich biblischen Auffassung vom Menschen endgültig aufzugeben; ihr gegenüber ist als Grundsatz jeder christlichen Anthropologie aufzustellen: Der Mensch ist eine Einheit; seine Gottbezogenheit ist nicht etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes, sondern der Kern und Grund seiner Humanität »³. Diese Einheit wird auch durch die Sünde nicht zerstört; auch der sündige Mensch ist eine, wenn auch korrumpierte, Einheit. Die Imago Dei ist dasselbe wie die *Iustitia originalis*. Damit wird die Natur des Menschen wieder theologisch, nicht philosophisch, wie in der katholischen Auffassung verstanden. Der Mensch als Mensch ist wieder theologisches Wesen, d. h. er kann als Mensch nur aus dem Worte Gottes verstanden werden⁴.

Bis dahin weiß sich Brunner mit den Reformatoren einig. Ihm geht es wie jenen um die Betonung der Lehre von der verkannten Einheitlichkeit des Menschenwesens. Allerdings — und hier beginnt Brunner sich gegen die reformatorische Lehre abzugrenzen — ist es Luther nicht gelungen, diese Lehre konsequent durchzuführen. Wo liegt die Fehlentwicklung in der Lehre Luthers?

Anlaß und Ausgangspunkt für diese Fehlentwicklung war zunächst dies: bei ihm stand noch die negativ polemische Seite im Vordergrund⁵. Im Interesse der radikalen Durchführung der Erbsündenlehre hatte Luther die katholische Zweiteilung preisgegeben⁶. Ihm ging es um die Ablehnung der indeterministischen Konsequenzen (*liberum*

¹ a. a. O. 83.

² a. a. O. 84.

³ a. a. O. 84.

⁴ a. a. O. 526.

⁵ Ib.

⁶ a. a. O. 84.

arbitrium), welche die katholische Theologie aus der Imago-Lehre zog. Gegen diese indeterministischen Konsequenzen stellte er den Satz: Die Imago Dei, also die ursprüngliche Natur, nicht die hinzugekommene Übernatur ist zerstört.

Mit dieser Lösung war scheinbar die Einheitlichkeit des Menschen gewahrt; aber um so schwieriger war die Lösung einer anderen Frage, um deren Lösung im Grunde das ganze Bemühen Brunners geht: die Frage, wie nun die Humanitas des gefallen Menschen zu verstehen sei¹; die Frage: was ist von der dem Menschen auch jetzt noch verbliebenen Vernunftnatur, seiner Humanität, kurz von dem, was ihm auch jetzt noch vom Tier unterscheidet, zu halten?

Eine befriedigende Antwort findet Brunner bei den Reformatoren nicht. Ihnen blieb nach ihm auf dem Boden der überlieferten historisierenden Anschauung nur eine doppelte Möglichkeit: Entweder dieses Humanum mit der ursprünglichen Schöpfung und also mit der göttlichen Bestimmung des Menschen überhaupt nicht in Verbindung zu setzen²; und diesen Weg, der scheinbar der folgerichtige ist, ist keiner der Reformatoren gegangen. Erst K. Barth hat ihn zu beschreiten gewagt. Bei Barth wird nun, wie wir schon sahen, das Band zwischen Menschlichkeit und Gottbeziehung zerschnitten, das Humanum wird zum Profanum, der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist eine Banalität, eine profane Tatsache, ohne jeden theologischen Belang³. Das Humanum ist aus seiner Gottbezogenheit gänzlich herausgelöst. Zwischen der Humanitas und der ursprünglichen Gottbeziehung gibt es keinen irgendwie mehr vorstellbaren Zusammenhang⁴.

Die zweite Möglichkeit: Man konnte trotz der Idee von der Zerstörung der Imago Dei, der ursprünglichen Natur, doch inkonsequenterweise hinterher die Gottbeziehung des dem Menschen verbliebenen Humanum irgendwie anerkennen⁵. Die Reformatoren haben diesen Weg eingeschlagen und führten den von Brunner als unklar und höchst fragwürdig charakterisierten Begriff des Imago-Restes ein. Das bedeutet: Im wesentlichen ist zwar das Gottesbild im Menschen zerstört, aber ein gewisser Rest ist doch geblieben — gerade so viel, um das Humanum, das, was den Menschen vom Tier unterscheidet,

¹ a. a. O. 526.

² a. a. O. 84.

³ Ib. 85.

⁴ Ib.

⁵ a. a. O. 84.

vom Ursprung her, also theologisch, verstehen zu können¹. Diese Lösung grenzt sich also gegen die von Barth vorgetragene dadurch ab, daß der Unterschied von Mensch und Tier nicht als profaner Tatbestand, sondern als ein Sachverhalt von höchstem theologischen Belang angesehen wird. Die Reformatoren aber waren trotz ihres Kampfes gegen den Humanismus ihrer Zeit humanistisch genug, um nicht das Humanum gänzlich aus seiner Gottbezogenheit herauszulösen². Der Begriff, mit dem sie den Zusammenhang von Humanitas und Imago, von Vernunft und Gotteswort andeuteten, war eben der Begriff des Imago-Restes, den Brunner mit Recht einen halbillegitimen Begriff nennt, einen verstohlen eingeschmuggelten Begriff, weil er eben mit der Lehre von der gänzlichen Verderbnis der Natur kaum in Einklang zu bringen ist und außerdem die Gefahr in sich birgt, wieder Anknüpfungspunkt zu werden für eine Interpretation im Sinne des Suprarationalismus der katholisch-irenäisch-scholastischen Imago-Lehre. Diese Gefahr wurde nach Brunner dadurch erhöht, daß dieser Rest im Banne des üblichen substantiellen Denkens aufgefaßt wurde, d. h. nicht anders als quantitativ verstanden werden konnte, also als letzter Quotient oder als letzter übriggebliebener Kern und Same eben jenes Vernunftwesens³.

Zwar sind Luther und Calvin dieser Gefahr nicht erlegen; aber sie haben das eigentliche Problem nicht gelöst: Wie ist die biblische Zentrallehre vom Verlust der Imago (*Iustitia originalis*) vereinbar mit der Anerkennung, daß das unverlierbare Humanum (Vernunft, Freiheit, Gewissen) zur Imago Dei gehöre. Indem sie das Problem nicht lösten und ihren theologischen Erben die Lehre vom Imago-Reste überließen, übergaben sie ihnen einen Funken, der sich wieder anzünden ließ: es sind schon die nachreformatorischen Dogmatiker, die den Funken anzublasen beginnen; sie fangen an, zur scholastischen Zweiteilung zurückzukehren, und dazu trug die Neuaufnahme des Begriffes Imago-Anima rationalis, der scholastisch aristotelische Vernunftbegriff, in besonderem Maße bei⁴. Eine Frucht dieser Entwicklung ist der selbstmächtige, selbstzufriedene Mensch des Rationalismus und der sich vergöttlichende des Idealismus. Von nun an braucht der Mensch Gott nicht mehr zu gehorsamen, sich von ihm erheben zu

¹ a. a. O. 85.

² *Ib.*

³ *Thimme*, ZThK 1936, 233.

⁴ *Brunner* a. a. O. 528.

lassen und in ihm sich geborgen zu fühlen. Der tiefste Wesenskern des Menschen ist ja gut und göttlich¹.

Was hat nun Brunner selbst auf die Grundfrage zu antworten: « Was ist von der dem Menschen auch jetzt, d. h. nach der Sünde, verbliebenen Vernunftnatur, seiner Humanität zu halten, d. h. von dem, was ihn auch jetzt noch vom Tier unterscheidet »? Wie löst er die von den Reformatoren ungelöst gelassene Frage: « Wie ist die biblische Zentrallehre vom Verlust der Imago (Iustitia originalis) vereinbar mit der Anerkennung, daß das unverlierbare Humanum zur Imago Dei gehöre »?

Hier ist zunächst eine Vorfrage zu beantworten. Welches ist die Struktur des aus Gottes Schöpferhand hervorgegangenen Menschen? Daß die Antwort Brunners, des Theologen, an dem Philosophen Fichte orientiert ist, kann bei ihm, der nur eine Antwort von der Bibel her geben und den Menschen rein theologisch bestimmen will, einigermaßen seltsam anmuten. Die aus Fichte entnommene Voraussetzung ist diese: Das Sein des Ich ist nicht substantiales, sondern actuales Sein. Aber das Sein des menschlichen Ich ist im Unterschied zum Sein des göttlichen Ich nicht Actus purus, sondern reaktive oder responsorische Aktualität, Beziehung². Des Menschen ursprüngliches Sein ist sein Zu-Gott-Sein, gemäß seinem Von-Gott-her-Sein. Das menschliche Ich ist also antwortgebendes Sein und die Antwort richtet sich an Gott. Daß aber der Mensch Antwort an Gott geben kann, setzt einen Ruf vom göttlichen Urwort voraus. Was ist dieser Ruf Gottes? Es ist ein göttlicher Akt der Liebe, ein Sichmitteilen, es ist nicht zuerst eine Forderung, ein Gesetz³. So ist der ursprünglich von Gott gesetzte Lebensstand zu verstehen: Er ist ein Sein in der Liebe, eine Iustitia originalis; er ist zunächst Gabe und nicht zunächst Aufgabe. So läßt sich das ursprüngliche Wesen des Menschen folgendermaßen bestimmen: Es ist ein Sein in der Gottesliebe, ein erfüllt verantwortliches Sein, die Verantwortlichkeit, die nicht aus Forderung, sondern aus Gnade, aus der schenkenden Liebe kommt und selbst in Wiederliebe besteht. Erst in diesem Sein in der Liebe ist der Mensch wahrhaft personhafte Person, insofern er sich nämlich bestimmen läßt gemäß der göttlichen Bestimmung,

¹ *Wendland*, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neuern Theologie ZThK 1936, 70.

² Der Mensch im Widerspruch, 84.

³ a. a. O. 528, 126.

d. h. indem er sich bestimmt zur Gemeinschaft mit dem Mitgeschöpf aus der Gemeinschaft mit dem Schöpfer¹. Auf die gottmenschliche Liebesanrede sollte also die Antwort des Menschen nichts anders sein als dankbare Gegenliebe. In der Kraft der vorwegerfahrenen zündenden Liebe hätte er seine Aufgabe, die der wahren Humanität, erfüllen können und sollen.

Dieses in der Liebe-Gottes-Sein, dieses Bestimmtsein durch Gottes Wort, dieses wahrhaft personhafte Personsein ist das Sein nach der Imago Dei schlechthin². In diesen Bestimmungen besteht die Imago Dei im materialen Sinn³. Im Sinne Brunners können wir also die Imago Dei im materialen Sinn folgendermaßen umschreiben: Sie umschließt das Sein in der Liebe Gottes, das Bestimmtsein durch Gottes Wort und das liebende Antworten des Menschen auf Gottes Anruf. Der Mensch, als geschaffen nach dem Bilde Gottes, ist das Wesen, das im göttlichen Anruf der Liebe sein besonderes Sein empfängt, der es aber so empfängt, daß er es selbst wird, indem er diesem Anruf der Liebe in Wiederliebe antwortet. Das ist der eigentliche Sinn der Imago Dei: das auf Gottes Wort antwortende, das aus Liebe sich verantwortende Sein. Der Mensch ist dazu erschaffen in einer bestimmten Weise, die dem göttlichen Anruf in Liebe entspricht, als eine Antwort in Liebe. Der Mensch ist Mensch im Worte Gottes. Eben das ist gemeint mit dem Ebenbild Gottes. So wie Gott die Liebe ist, so ist der Mensch dazu erschaffen, in dieser Liebe Gottes, die er empfing, selbst ein Liebender zu sein, die Liebe, die er empfängt, dem Schöpfer zurückzugeben als Wiederliebe.

Nun sollte man meinen, die Ursünde, das Sich-in-Gegensatzstellen zu seinem Ursprung, dieses Heraustreten aus dem Sein in der Liebe, das die *Iustitia originalis* auslöscht, müßte gleichfalls jedwede Gottebenbildlichkeit im Menschen zum Auslöschen bringen; der sündige Mensch könne auf keine Weise mehr Ebenbild Gottes genannt werden, das dem Menschen Verbliebene berechtige nicht mehr dazu, mit Imago Dei bezeichnet zu werden. Brunner hat aber in seiner Schrift « Natur und Gnade » die Bezeichnung Imago Dei beibehalten für das dem Menschen nach dem Sündenfall verbleibende Humanum. Sachlich ist nach ihm eine doppelte Ebenbildlichkeit zu unterscheiden: Eine Gottebenbildlichkeit im rein formalen Sinn: « Das Formale dieses

¹ Der Mensch im Widerspruch, 94.

² Ib.

³ a. a. O. 521.

Begriffes ist : das Humanum, d. h. dasjenige, was den Menschen, ob er nun Sünder sei oder nicht, von der gesamten übrigen Kreatur auszeichnet. Es ist damit vor allem der Vorrang des Menschen innerhalb der Kreatur bezeichnet. Der Mensch hat auch als Sünder nicht aufgehört, der Mittel- und Höhepunkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorrangstellung in der Gesamtschöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besondern Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, daß Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat, sein Bild zu tragen »¹.

Welchen Einfluß hat nun die Sünde auf die formale Imago ? Gerade in der Bestimmung der Beziehung der formalen Imago zur Sünde spricht sich Brunners Eigenlehre besonders deutlich aus. Durch die Sünde wird die Bildträgerfunktion keineswegs aufgehoben. Sie ist im Gegenteil Voraussetzung des Sündigenkönnens ; sie ist gerade in der Sünde tätig und lebt in ihr. Wie ist das zu verstehen ? Das wird klar, wenn wir hören, was nach Brunner die Bildträgerfunktion begrifflich alles in sich schließt. Sie besagt Subjektsein des Menschen und Verantwortlichkeit. Denn der Mensch hat aller sonstigen Kreatur das Ungeheure voraus, auch als Sünder : Subjekt, Vernunftwesen zu sein. Er hört auch als Sünder nicht auf, einer zu sein, mit dem Gott reden kann. Sünde ist aber nicht denkbar ohne dieses Subjektsein, dieses Vernünftigkeitsein, ohne diese Verantwortungsmächtigkeit. Die Sonderstellung des Menschen beruht auf diesen beiden Bestimmungen der Wortfähigkeit und der Verantwortlichkeit².

Dieses Subjektsein, dieses Vernünftigkeitsein, ist es nun, was auch der sündige Mensch mit Gott gemein hat. Infolgedessen ist er nach wie vor Person, und damit ist er in abbildlicher Weise, was Gott in urbildlicher Weise ist³. Dieses Gottebenbildlichsein des Menschen ist auch der Rechtsgrund der biblischen Personalanalogien⁴. Es ist weder Zufall, daß die biblische Offenbarung als Menschwerdung geschieht, noch ist es Zufall, daß das Wort Gottes die menschlichen Personalanalogien gebraucht : Vater, Sohn, Wort, Geist. Sondern das geschieht darum, weil Gott den Menschen allein unter allen Kreaturen als den ihm ähnlichen geschaffen hat⁵. Diese Tatsache, daß nämlich Gott den Menschen nach seiner Ähnlichkeit, nach seinem

¹ Natur und Gnade, 10.

² Ib.

³ a. a. O. 11.

⁴ a. a. O. 12.

⁵ a. a. O. 40.

Bilde geschaffen hat, ist auch der Grund dafür, daß man überhaupt von Gott reden kann, sein Wort verkündigen kann¹. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach seiner formalen Seite in ihrer Unzerstörbarkeit ist die objektive Möglichkeit für die Offenbarung in seinem Wort. Das Daß der kirchlichen Verkündigung beruht auf dem Rest der Imago Dei; das Was beruht auf seiner Wiederherstellung durch Christus; die Menschwerdung ist der Erkenntnisgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Vernunft des Menschen ist in sich selbst, d. h. von Gottes Schöpfung her, geeigneter als Stein und Klotz zur Wesensbestimmung Gottes zu dienen. Das Subjektsein des Menschen ist in sich analog dem Subjektsein Gottes und darum müssen wir mit Ausschluß aller andern Analogien Gottes Subjektsein zum theologischen Leitgedanken machen². Die Lehre von der formalen Imago ist also nichts anderes als die Lehre, daß der Mensch, den wir kennen, der sündige Mensch, darum, weil er immer Vernunftwesen, Subjekt, Person ist, die einzige legitime Analogie zu Gott ist; mit anderen Worten, es liegt im Wesen des Menschen als Imago Dei, daß wir von Gott nicht anders als im Bilde der menschlichen Person reden sollten. Und gerade weil Gott im Menschen ein ihm ähnliches Wesen geschaffen hat, das ihm allein ähnliche Wesen, dessen Ähnlichkeit mit ihm, das Subjekt- und Personsein, auch durch die Sünde nicht zerstört ist, darum allein sind auch die entscheidenden Begriffe der christlichen Theologie, der biblischen Verkündigung, diese menschlichen Personbegriffe vor allen Naturbegriffen ausgezeichnet. Dieses Ausgezeichnetsein ist also in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet, nicht aber einzig in dem unbegreiflichen Willen Gottes.

Diese formale Struktur des Menschseins ist nicht ohne Beziehung zu Gott. Es gehört vielmehr zum innersten Wesen des Menschen, daß er gottbezogen ist, ob er nun Sünder ist oder nicht. Nur kann diese Beziehung eine richtige sein oder eine verkehrte. Der Mensch kann unter dem Zorne Gottes oder seiner erlösenden Gnade stehen. « Wenn die Sünde auch das ursprüngliche Sein des Menschen, sein Zu-Gott-hin-sein gemäß seinem Von-Gott-her-sein umkehrt, indem er aus dem Zu-Gott-sein ein Von-Gott-weg-sein macht und damit eine Wesensverkehrung verursacht, so ist damit nicht gesagt, daß der Mensch eine andere Seinsstruktur, etwa des Tieres oder eines anderen

¹ a. a. O. 41.

² a. a. O. 40.

Dinges bekommen habe; er ist und bleibt Mensch im Unterschiede von jeder andern uns bekannten Kreatur in jener ausgezeichneten besondern Bezogenheit zu Gott, die Verantwortlichkeit heißt; sein Sein ist nach wie vor verantwortliches Sein; er hat nach wie vor die Entscheidungsqualität als sein Besonderes »¹.

Mit der Lehre von der dem Menschen auch nach der Sünde verbliebenen Struktur des Menschseins, dem Vernünftigsein, dem Subjektsein, dem Personsein, dem Ansprechbarsein, steht im engsten Zusammenhang die Lehre Brunners vom Anknüpfungspunkt für die Erlösungsgnade, eine Lehre, die ihm zu Unrecht den Vorwurf des Semipelagianismus eingebracht hat. Wo einmal anerkannt wird, daß nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heiligen Geist empfangen können², nicht aber Steine und Klötze, dort kann man nicht leugnen, daß es einen Anknüpfungspunkt für die Erlösungsgnade gibt³. Dieser Anknüpfungspunkt ist für Brunner nichts anderes als die dem Sünder nicht abhanden gekommene formale Imago Dei, das Menschsein, die Humanitas, insofern sie Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit in sich schließt. Nur aus einem ungenügenden Verständnis der formalen Imago ist für Brunner die Ablehnung eines solchen Anknüpfungspunktes verständlich. Nur weil man mit dem Begriffe der formalen Imago immer wieder etwelche Inhalte der materialen Imago verknüpfte, nur deshalb konnte der Lehre von der formalen Imago der Vorwurf des Semipelagianismus gemacht werden. Die Imago im materialen Sinne ist vollständig verloren, material gibt es keinen Anknüpfungspunkt mehr, während die Imago im formalen Sinne in ihrer Unversehrtheit unbedingte Voraussetzung für die Erlösungsgnade ist. Denn das Wort Gottes schafft nicht erst die Wortmächtigkeit des Menschen. Diese Wortmächtigkeit ist ihm auch nach der Sünde geblieben. Das Hörenkönnen des Gotteswortes hat die Wortmächtigkeit zur unbedingten schöpfungsmäßigen Voraussetzung. Diese Wortmächtigkeit ist eben der Anknüpfungspunkt für die Gnade.

Diese Wortmächtigkeit, dieser in der formalen Imago wurzelnde Anknüpfungspunkt, schließt nicht schon in sich die Fähigkeit des Menschen, Gottes Wort zu glauben, es so zu hören, wie man es nur glaubend hören kann. Diese Fähigkeit schafft das Wort Gottes selbst. Darum ist durch diese Lehre vom Anknüpfungspunkt die Lehre von

¹ Der Mensch im Widerspruch, 126.

² Natur und Gnade, 18.

³ a. a. O. 18 f.

der *sola gratia* nicht im mindesten gefährdet. Aber gerade darin beruht das Mißverständnis, daß man diese Fähigkeit, das Wort zu hören, wie man es glaubend hören muß, als im Anknüpfungspunkt der formalen Imago der Wortmächtigkeit gegeben erachtet, während sie doch in keiner Weise darin enthalten ist ¹.

Anknüpfungspunkt ist alles « was der in seinem Wort und Geist an uns handelnde Gott im Menschen in Anspruch nimmt » ², um uns den Glauben zu schenken. Bedeutsam in Brunners Kontroverse gegen Barth ist nun aber, daß alles, was er so in Anspruch nimmt, wiederum als von Gott geschaffen aufgefaßt wird, geschaffen durch sein Wort und seinen Geist. Denn Gott nimmt nichts anderes als das von ihm selbst Geschaffene in Anspruch. — Was ist es nun, was von Gott in Anspruch genommen wird, wenn das Evangelium an den Menschen herangetragen wird? Brunner antwortet: Dazu gehört die äußere Gegenwart und das äußere Gehör, das logisch-grammatikalische Verstehen, unser vernünftiges Personsein, vor allem aber dessen Zentrum, das Wissen um die Verantwortlichkeit ³. Diese Auffassung, für die Brunner sich auf Luther beruft, ist nach seinem eigenen Zeugnis nicht eigentlich biblische Lehre. Aber sie ist biblische Anschauung, sie ist Voraussetzung der ganzen evangelischen Verkündigung ⁴. Die Bibel versteht den Menschen immer als verantwortliches Subjekt, das nicht erst in der Predigt geschaffen wird, sondern von ihr vorausgesetzt wird. Die gnadenhafte Ausstattung geschieht unter der Inanspruchnahme geistiger Akte des Verstehens, also unter Inanspruchnahme der Vernunft.

Damit weist Brunner auf einen Gedanken hin, zu dem die katholische Theologie eine Anmerkung zu machen hat. Brunner legt großen Wert darauf, die Aktivität des Menschen im Werden des Neuen zu betonen. Die *Actio Dei* vollzieht sich unter Inanspruchnahme der höchsten Aktivität des Menschen ⁵. Diese Aktivität bedeutet allerdings zunächst den Akt des Sich-hingebens, des Sich-in-den-Todgebens, das gänzliche von sich Absehen, das allein auf Gottes Wort hören. Das Handeln Gottes vollzieht sich unter Inanspruchnahme von menschlichen Personakten. Vorausgesetzt ist also immer im

¹ a. a. O. 19.

² Der Mensch im Widerspruch, 549.

³ Ib.

⁴ Ib. 550.

⁵ Ib. 551.

biblischen Sinne als Anknüpfungspunkt die Struktur des Menschseins und zwar — was Brunner in seinem Buche « Der Mensch im Widerspruch » immer nachdrücklichst betont — eine aktuale, nicht substantiale Struktur, die verantwortliches Sein, Sein in Entscheidung ist. Diese Personstruktur als aktuales Sein ist das dem Menschen immer Verbleibende.

Nach diesen Bestimmungen über die Lehre von der formalen Imago und besonders aus den Abgrenzungen gegen die materiale Imago¹ ist es verständlich, daß Brunner diese Lehre nicht als Inhalt der Verkündigung betrachtet wissen will. Diese formale Imago besagt ja noch nicht das In-der-Liebe-Gottes-Sein, noch nicht das Vom-Worte-Gottes-getroffen-sein. Die Lehre von der formalen Imago ist nur die Lehre von der Möglichkeit des Verstehens der Verkündigung. Sie ist nur die christliche Lehre von der Voraussetzung der Verkündigung, sie betrifft mehr das Wie als das Was der Verkündigung, mit einem Wort: sie ist nur methodisch, nicht dogmatisch wichtig.

II.

Ein solch ernstes Buch wie Brunners großes Werk « Der Mensch im Widerspruch », in dem entscheidende Probleme der christlichen Theologie zur Sprache kommen und neue Lösungen vorgetragen und gegen andere, etwa die katholischen, scharf abgegrenzt werden, darf auch von katholischer Seite entsprechende Beachtung erwarten. Der Verfasser wird anderseits aber auch Verständnis dafür haben, wenn die katholische Theologie es für notwendig hält, zu untersuchen, inwieweit die in seinem Buche als katholisch vorgetragenen Lehren tatsächlich der Ausdruck klassisch katholischer Theologie sind.

Das Grundanliegen Brunners, die personale Beziehung zu Gott in den Imago-Begriff hineinzunehmen, den « biblischen Personalismus » gegenüber dem « griechischen Rationalismus » mit seinen quantitativen Bestimmungen zur Geltung zu bringen, muß gewiß auch ein Anliegen katholischer Theologie sein. Dieses Anliegen ist sachlich von der großen Theologie auch nicht übersehen worden. Jedenfalls sieht *Thomas von Aquin* die Gottebenbildlichkeit in ihrer Vollendung dort, wo die persönliche Ich-Du-Beziehung ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht, in der seligen Anschauung Gottes. Auch ist dies

¹ Natur und Gnade, 58.

ausdrückliche Lehre des Aquinaten: Je inniger die Ich-Du-Beziehung zu Gott, das personale Verhältnis zwischen Gott und Mensch sich gestaltet, je reger und ununterbrochener der Mensch sich Gott gegenüber erkennend und liebend verhält, um so mehr nähert er sich dem Zustande des Jenseits, in dem die personale und liebende Antwort auf Gottes Anruf keine Unterbrechung mehr erfährt, jenem Zustande, in dem die Gottebenbildlichkeit zur höchsten Entfaltung gelangt¹.

Es ist darum eine mindestens mißverständliche Darstellung, wenn gesagt wird, die katholisch-irenäisch-scholastische Imago-Lehre betrachte den Menschen als Ebenbild Gottes nur insofern er ein *Animal rationale* ist, ein Vernunftwesen.

Jedenfalls trifft dieser Vorwurf den Fürsten der Scholastik nicht. Zwar bezeichnet Thomas den Menschen, insofern er im Unterschied zu allen andern Geschöpfen eine Geistnatur besitzt, als *Imago Dei*. Damit ist aber nichts anderes gemeint als dies: Der Mensch, ob er Sünder ist oder in der Gnade steht, d. h. sich des Seins in der Liebe erfreut, ist vom Schöpfergott vor allen, aus dessen Hand hervorgegangenen Wesen ausgezeichnet; ihm gebührt der Vorrang vor der übrigen gesamten Kreatur; er ist der Höhe- und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung. Er ist Gott nicht nur irgendwie ähnlich in dem Sinne, wie jede Wirkung eine Ähnlichkeit mit ihrer Ursache hat und damit auf ihre Ursache zurückweist². Eine solche bloß generische Ähnlichkeit würde die auszeichnende Benennung «Ebenbild Gottes» nach Thomas nicht rechtfertigen. Einzig die höchste Seinsvollkommenheit, welche die Schöpfung aufweist, die Geistnatur, die Vernunfthaftigkeit, wodurch sich der Träger einer solchen Natur von der gesamten übrigen Schöpfung eindeutig abhebt, macht diesen Träger zum Ebenbilde Gottes.

Hier können wir nun die Frage stellen: Was veranlaßt Thomas, den Begriff der Gottebenbildlichkeit auf die Wesen mit Vernunftnatur und nur auf sie anzuwenden? Warum sagt er diesen, eine besondere Beziehung zu Gott ausdrückenden Terminus *Imago Dei* von den Geist- und Vernunft-Wesen aus? Soviel ist sicher: Thomas ist nicht durch den griechischen Rationalismus für die Verwendung dieses Wortes in dem genannten Sinn beeinflußt worden. An der Spitze der ganzen Erörterung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen

¹ I 93, 4.

² I 47, 2.

steht das Schriftwort: «Lasset uns den Menschen machen als unser Ebenbild, uns ähnlich» (Gen. 1, 26). Die Offenbarungswahrheit, die da besagt, der Mensch ist Gottes Ebenbild, ohne dabei eine eindeutige Angabe zu machen über die Art dieser Gottebenbildlichkeit, d. h. ohne zu sagen, worin im einzelnen dieses Ebenbildsein gründe, ist es, die dem Theologen Thomas zum Anlaß wurde, nun nachzuspüren, worin in diesem, von Gott selbst als sein Ebenbild bezeichnetem Menschen das Ebenbildsein gründe. Die Leitgedanken für diese Untersuchung sind bei Thomas deutlich sichtbar.

Grundsätzlich ist für Thomas dies eine klar: wenn der sich uns offenbarende Gott den Menschen anspricht, und sich dabei, um vom Menschen gehört und verstanden zu werden, menschlicher Sprache bedient, menschliche Ausdrucksweise in Dienst nimmt, so kann es nicht Gottes Absicht sein, mit diesen Worten einen Inhalt zu verbinden, der in gar keiner Beziehung steht zu den Vorstellungen, die der Mensch allgemein mit solchen Worten zu verbinden pflegt.

Von dieser Grundüberzeugung ausgehend, weist Thomas, teilweise Augustinus folgend, auf zwei Wirklichkeiten hin, die mit dem Wort Imago, Ebenbild, gemeint und untrennbar mit ihm verbunden sind: die Ähnlichkeit des Bildes mit der Wirklichkeit, deren Bild es ist; eine solche Ähnlichkeit allerdings, welche die Arteigenschaften oder wenigstens die eindeutigen Zeichen dieser Arteigenschaften widerspiegelt. Aber diese so beschaffene Ähnlichkeit genügt nicht zum Vollbegriff des Bildes. Von zwei in ihrem Aussehen kaum unterscheidbaren Dingen sagen wir nicht, das eine sei das Bild des andern, wenn nicht zwischen beiden die Beziehung der Nachbildung, der Nachahmung besteht.

Wenn Bildähnlichkeit also größtmögliche Ähnlichkeit mit der dargestellten Wirklichkeit besagt und andererseits die Schrift nur den Menschen als Ebenbild Gottes bezeichnet und doch nicht eindeutig sagt, wo im Menschen diese Gottebenbildlichkeit verwirklicht ist, dann ist klar, daß in diesem Wesen, das die verschiedenen Seinsstufen in sich verwirklicht, nur die höchste dieser Seinsstufen die Ebenbildlichkeit mit Gott begründet, diejenige, welche den Menschen über die andern Geschöpfe hervorragen läßt und zugleich dem Gott eigenen Wesen am nächsten steht. — Entscheidend ist also die Frage: Was ist das Gott im besondern eigene Wesen? Indem wir diese Frage stellen, müssen wir uns bewußt bleiben, daß wir als endliche Wesen die innerste Natur Gottes, des unendlichen Geistes, von uns aus nicht

ergründen können. Selbst wenn Gott uns im Offenbarungswort darüber Kunde gibt, so bedient er sich in dieser Kundgebung solcher Begriffe, welche dem Bereiche irdischer Wirklichkeiten entnommen sind, die uns also nie gestatten, zur Kenntnis der innersten Eigenart Gottes vorzudringen. Aber soviel dürfen wir mit Sicherheit sagen: Wenn der Mensch überhaupt Gottes Wesen bestimmen will, so muß er Gott auffassen nach Analogie der höchsten, in der geschaffenen Welt vorliegenden Seinsstufe, der Stufe des Geistseins, er wird Gott einen Geist und zwar einen reinen, durchaus einfachen Geist nennen müssen, und er darf die mit Gott in der Geistigkeit übereinkommenden Wesen Ebenbilder Gottes nennen.

Tatsächlich lehrt Thomas: Der Mensch ist darum Ebenbild Gottes, weil er Geistwesen und damit zum Unterschied von allen untermenschlichen Wesen Gott in seinem Geistsein ähnlich ist. Der Mensch als *animal rationale*, als Vernunftwesen, ist gottebenbildlich. Der Mensch ist endliches, Gott ist unendliches Vernunftwesen. Allerdings, wenn die thomatische Lehre von der Gottebenbildlichkeit sich auf diese Aussage beschränken würde, dann bestünde Brunners Vorwurf zurecht.

Aber mit dieser Bestimmung erschöpft sich die thomatische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht. Mit dieser Aussage ist nur die unterste Stufe, die Grundvoraussetzung des Gottebenbildlichseins, ausgesprochen. Das Geistsein, das Vernünftigsein des Menschen, diese ihn von allen andern Geschöpfen unterscheidende Ähnlichkeit mit Gott, begründet verschiedene Beziehungen, die es gestatten, von einer Stufenfolge innerhalb der Gottebenbildlichkeit zu sprechen: « *Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum imitari potest* »¹. In diesem Satze sind im Grunde alle Vorwürfe Brunners gegen die scholastische Imago-Lehre widerlegt.

Die Stufen der Nachahmbarkeit Gottes innerhalb der Geistnatur sind ebensoviele Stufen der Gottebenbildlichkeit. Das Geist- und Vernünftigsein ist das den Menschen vom Tiere zunächst Unterscheidende, es ist dasjenige, das uns berechtigt, dieses in seiner Gottbeziehung vom Tier so sehr unterschiedene Wesen mit einem besondern, diese Gottbeziehung klarer ausdrückenden Worte zu benennen, es

¹ I 93, 4; vergl. III 4, 1 ad 2.

als Ebenbild Gottes zu bezeichnen. Aber nicht das Vernünftige sein als solches, sondern das *Imitari Deum*, das Nachahmen Gottes in der ihm am meisten eigentümlichen Vollkommenheit, dem ihm eigentümlichen Sein und *Leben* macht den Menschen zum mehr oder geringer vollkommenen Ebenbilde Gottes. Der *Imago*-Begriff ist bei Thomas von umfassendster Spannweite. Der Mensch kann Ebenbild Gottes im Vollsinn erst dann genannt werden, wenn er bis zum höchstmöglichen Grade der Annäherung an das Gott eigentümliche Leben vorgedrungen ist, wenn die *maxima imitatio Dei* vorliegt. Das Vernünftige sein, das *Animal-rationale-sein*, ist nur die erste Stufe dieses *Imitari Deum secundum speciem*, und es ist zugleich die notwendige Voraussetzung und das Substrat für die weiter in Betracht kommenden Stufen. Ja, man kann im Sinne des hl. Thomas sagen: Der Mensch, das Vernunftwesen, als *animal rationale*, ist überhaupt nur Ebenbild im vollkommenen Sinn, insofern er sich *aktmäßig* mit Gott in Beziehung zu setzen vermag: « *Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris* »¹. In der menschlichen Natur finden wir das Ebenbild Gottes, weil der Mensch gottesfähig ist, dadurch, daß er ihn durch seine eigene Tätigkeit in Erkennen und Lieben erfaßt. In der übrigen Schöpfung aber finden wir nur eine Ähnlichkeit der Spur Gottes, sofern sie vermöge göttlicher Einprägung Sinnbildnatur trägt. Je nach den Stufen dieser Gotteserkenntnis und Gottesliebe im Vollzuge sind die Stufen der Gottebenbildlichkeit zu bemessen.

Das Ebenbild Gottes besteht also im Menschen in seiner vollen Lebendigkeit nur, wenn der Geist sich betätigt, wenn er im Vollzuge des Erkennens und Wollens sich befindet und wenn er in diesem Erkennen und Wollen auf Gott hingerichtet ist. Erst in diesem Vollzuge liegt eine Anähnlichung an jene göttliche Vollkommenheit vor, welche gemäß den Seinsstufen für uns als die höchste erscheinen muß, nämlich an das für sich bestehende göttliche Erkennen, nicht nur an das göttliche Sein, und zwar an jenes göttliche Erkennen, dessen Gegenstand Gott selbst ist (I 93, 7).

Die Notwendigkeit eines Aktes und zwar eines solchen, dessen Gegenstand Gott ist, wird besonders deutlich, wenn es sich um die

¹ III 4, 1 ad 2; vergl. I 93, 4: *Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deum ipsum intelligit et amat.*

Abbildlichkeit der innergöttlichen Hervorgänge, des Dreipersönlichen Gottes handelt. Denn ohne Aktvollzug ist eine wirkliche Abbildung der Zweiten Person des Ewigen Wortes überhaupt nicht möglich; Thomas fordert denn auch mit besonderer Eindringlichkeit den Aktvollzug, damit ein Abbild des Dreifaltigen Gottes vorliege (I 93,8). Doch ist es nicht weniger wahr, daß erst im Aktvollzuge die höchste Nachahmung Gottes auch nach der Einheit seiner Natur vorliegt. Auch hier gilt der Satz des hl. Thomas, daß das Bild Gottes im menschlichen Geist zuerst und hauptsächlich dann gegeben ist, wenn der Mensch sich im Vollzuge erkennend und liebend Gott hingibt. Erst in abgeleiteter Weise und in zweiter Linie kann man die bleibende Anlage, das Vermögen und vornehmlich das Gehaben, den Habitus, die Fertigkeit gottebenbildlich nennen; aber der Mensch ist auf Grund ihrer nur insofern gottebenbildlich, als der Akt wurzelhaft in ihnen enthalten ist (I 93, 7). Gott als *Actio pura* hat nur im Aktvollzug die höchste geschöpfliche Widerspiegelung.

Wenn die eigentliche Gottebenbildlichkeit nur im Aktvollzuge gegeben ist, und zwar in jenem Akte, dessen Gegenstand Gott selbst ist, und wenn anderseits doch auch die Vermögen und das Wesen der Seele darum gottebenbildlich bleiben, weil dieser Akt wurzelhaft immer in ihnen enthalten ist, so haben wir mit dieser Erkenntnis die Kriterien gewonnen, mittels deren wir die Aussage vom Verluste der natürlichen Gottebenbildlichkeit bewerten können. Nach Thomas darf man vom Verluste auch der natürlichen Gottebenbildlichkeit durch die Sünde sprechen, insoweit die aktuelle natürliche Gotteserkenntnis Einbuße erlitten hat. Daß eine solche Minderung der aktuellen natürlichen Gotteserkenntnis infolge der Sünde eingetreten ist, lehrt Thomas ausdrücklich. Gerade die Offenbarung an sich natürlicherweise erkennbarer Wahrheiten über Gottes Wesen und Gottes Natur hält Thomas darum für moralisch notwendig, weil die meisten Menschen nur unter größten Schwierigkeiten und nach langem Suchen zu einer sichern, irrtumsfreien aktuellen Gotteserkenntnis zu gelangen vermögen (C. G. I 4; vergl. Röm. 1, 18). Durch die Sünde sind Umstände eingetreten, die den Menschen an einem unbehinderten Gebrauch seiner in ihrem inneren Bestande an sich nicht verletzten Vermögen hemmen. Die innere Harmonie der Seelenkräfte ist geschwunden. Der Mensch steht auf Grund der entfesselten Selbstsucht der Wirklichkeit und den in ihr gegebenen Wertordnungen nicht mehr mit jener sachlichen Haltung gegenüber, welche Voraussetzung

dafür ist, daß jene Wirklichkeiten sich in seinem Geiste ungetrübt widerspiegeln können.

Die Notwendigkeit des Aktvollzuges zur Herstellung der eigentlichen Gottebenbildlichkeit wird noch deutlicher, wenn wir den Menschen in seinem übernatürlichen Vollendungszustande betrachten. Hier liegt nach Thomas die höchste Stufe der Gottebenbildlichkeit vor, für die alle andern Stufen nur vorbereitende Bedeutung haben. Es ist eine Wesenseigentümlichkeit dieses Vollendungszustandes, daß der hier angelangte Mensch in ununterbrochenem personalem Akte sich dem personalen Gott, dem Urwahren und dem Urguten, in Erkennen und Lieben ungeteilt hingibt, und zwar mit dem vollen Einsatz seiner Erkenntnis- und Liebesfähigkeit. Es ist dies die vollkommenste Antwort des Menschen auf den Anruf des zuerst in Liebe sich schenkenden Gottes, das vollkommenste In-der-Liebe-Gottes-sein, der größtmögliche Grad der Gottebenbildlichkeit, und dies in einem doppelten Sinne: Einmal, insofern die Überhöhung der Vermögen mittels deren der Mensch seinen Gott erkennend und liebend umgreift, durch das Glorienlicht nicht mehr gesteigert werden kann. Die subjektive Verähnlichung mit Gott erreicht hier ihren Höhepunkt. Zweitens, insofern der personale Gott sich dem Menschen nicht mehr einzig in einem geschaffenen Erkenntnisbilde darbietet, sondern unmittelbar von Angesicht zu Angesicht geschaut wird. Gott selbst wird die Erkenntnisform, das « Erkenntnisbild » des geschaffenen Geistes; Gott selbst prägt sich selbst dem Menschengeiste gleichsam als Siegel in die Seele ein. Es liegt hier tatsächlich ein So-wie-Verhältnis vor: Wie Gott der Hauptgegenstand seines eigenen Erkennens und Liebens ist und diesen Gegenstand in stetem Aktvollzug umfängt, so umfängt der geschaffene Geist im Vollendungszustande diesen gleichen Gott, und er kann von diesem Umfängen nicht einen einzigen Augenblick ablassen. Allerdings besteht der wesentliche Unterschied, daß in Gott Erkennender, Gegenstand und Aktvollzug real identisch sind, während im geschaffenen Geiste auch in der seligen Gottesschau Erkennender, Gegenstand und Aktvollzug real verschieden sind. Es liegt aber auch folgendes So-wie-Verhältnis vor: Wie Gott sich in höchstmöglicher personaler Weise dem Menschen schenkt, so gibt sich der Mensch in höchstmöglicher personaler Weise an Gott hin.

Gleichsam zwischen der Gottebenbildlichkeit des Vollendungszustandes und der rein natürlichen liegt die gnadenhafte des *Pilgerstandes*. Wenn wir sagen, sie liege « dazwischen », so ist damit keines-

wegs ausgesprochen, daß sie zu den beiden genannten Stufen der Gottebenbildlichkeit in gleichem Abstände stände. Nein, sie gehört wesentlich auf die Seite der Gottebenbildlichkeit des Vollendungszustandes, insofern beide der gnadenhaften, der übernatürlichen Ordnung angehören. Der Unterschied liegt darin, daß erstere dem Zustande des Schauens, letztere dem Zustande des Glaubens angehört. Beide aber gründen in einer besonderen auserwählenden Liebe Gottes. Auch sie soll soweit als möglich bestehen in einer *aktuellen* Antwort auf einen besondern Ruf des in Liebe sich offenbarenden Gottes. Da der Mensch im Pilgerstande diese Antwort auf den Ruf Gottes nicht ununterbrochen zu geben vermag und wohl auch nicht immer seine ganzen Kräfte wie im Glorienstande einsetzt, nennt Thomas sie eine noch nicht vollkommene Gottebenbildlichkeit (I 93, 4). In dieser Stufe der Gottebenbildlichkeit sind Grade möglich, je nach dem Grade der sich mitteilenden Gottesliebe, der auf Seiten des Menschen der größere oder geringere Gnadenstand entspricht; je stärker der Anruf von Gott her ist, um so größere Antwortungsmächtigkeit besitzt der Mensch.

Hier muß allerdings das Zugeständnis gemacht werden, daß die katholische Theologie nicht ganz ohne Schuld daran ist, daß man protestantischerseits zur Meinung kommen konnte, wir faßten diese gnadenhafte Gottebenbildlichkeit als eine statische, tote Größe auf. Wenn katholische Theologen vom Sein in der Liebe Gottes sprechen, von der gnadenhaften Gottebenbildlichkeit des Pilgerstandes, dann verbinden sie mit diesen Aussagen wohl zunächst die Vorstellung eines seinsmäßigen Überhöhtseins der Geistnatur des Menschen durch die geschaffene Gnade, die der Mensch nach katholischer Auffassung nicht einzig und in jedem Falle unabhängig von seinem personalen Akt empfängt.

Die christliche Verkündigung hat sich seit langem zur Veranschaulichung dieser Lehre des der griechischen Theologie entnommenen Vergleiches bedient: sie versucht die Durchdringung des menschlichen Seins mit der Teilnahme an der Gottnatur dem christlichen Volke unter dem Bilde der vom Feuer durchglühten Kohle anschaulich zu machen. Mit solchem Vergleiche ist der *Zustand* des unter der Liebe Gottes stehenden Menschen wohl genügend gekennzeichnet nach seiner seinshaft ontischen Seite hin; die personale Beziehung hingegen im Aktvollzuge, auf die die Gnade angelegt und hingeordnet ist, kommt in diesem Vergleiche nicht zum Ausdruck, oder es wurde wenigstens der Vergleich in diesem Sinne nicht ausgedeutet. Auch mit dem dog-

matischen Ausdruck « geschaffene Gnade » ist nicht unmittelbar verständlich auf die Vitalität der Gnade hingewiesen.

Freilich, die katholische Theologie hatte ihre guten Gründe, gerade auch einen starken Ton zu legen auf eben diesen durch das In-der-Liebe-Gottes-stehen begründeten seinshaften ontischen Zustand des gottebenbildlichen Menschen. Mit einer ausschließlichen Hervorhebung der aktuellen, personalen Ich-Du-Beziehung wäre die Glaubenswahrheit gefährdet, der gemäß das noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangte, erst heranreifende, einer aktuellen Ich-Du-Beziehung noch nicht fähige Kind, sehr wohl in der Liebe Gottes stehen kann und gottebenbildlich ist. Auch der des Vernunftgebrauches mächtige Mensch würde aufhören, in der Liebe Gottes zu stehen, ein Ebenbild Gottes zu sein, sobald und solange die Ich-Du-Beziehung nicht aktuell vollzogen ist (III 69, 6). An diesen Fragen kann auch eine konsequent durchgedachte protestantische Theologie nicht vorbeisehen, um den Menschen nur und ausschließlich in seiner personalen aktuellen Ich-Du-Beziehung zu Gott als dessen Ebenbild zu bezeichnen.

Es bieten sich nur folgende Lösungsmöglichkeiten: Entweder wird angenommen, der Mensch im ersten Stadium seines Lebens stehe nicht in der Liebe Gottes, sei nicht gottebenbildlich, weil er einer Antwort auf den Anruf Gottes nicht fähig ist. Wozu dann aber die Kindertaufe? Oder es wird die Fähigkeit zu aktueller verantwortlicher Entscheidung angenommen, sowohl beim Kinde als auch für den Erwachsenen, auch für den Zustand der Ausschaltung des Vernunftgebrauches. Oder endlich, es wird das In-der-Liebe-Gottes-stehen, das Gottebenbildlichsein, nicht ausschließlich abhängig gemacht von der aktuellen Antwort auf den Anruf Gottes. Es wird ein habituelles, ein zustandmäßiges In-der-Liebe-Gottes-stehen angenommen.

Freilich verhält es sich anders beim Menschen, der im Besitze des Vernunftgebrauches sich für Gott entscheidet. Bei ihm ist das Ebenbildgotteswerden (im materialen Sinn) wirklich geknüpft an eine personale Entscheidung. Er muß, seiner schöpfungsmäßigen Natur entsprechend, in aktueller Entscheidung Gott auf seinen Anruf antworten.

Aber bei aller berechtigten Betonung des seinshaften zuständlichen Charakters der gnadenhaften Gottebenbildlichkeit des Menschen, soll das ebenso berechnigte Anliegen Brunners nicht übersehen werden; ja, wir müssen es nicht nur als irgendwie berechnigt anerkennen, sondern ihm auch den Platz sichern, der ihm nach seinem theologischen Gewicht

zukommt. Hier muß die katholische Theologie sich die Frage vorlegen : Ist mit der Betonung des seinshaften Charakters der durch das Sein-in-der-Liebe gegründeten Gottebenbildlichkeit alles gesagt, oder hat diese seinshafte statische Gottebenbildlichkeit auch irgendeine Bedeutung für die personale Beziehung und Begegnung mit Gott ? Ist vielleicht gerade die Herstellung der personalen Beziehung der Ich-Du-Beziehung der eigentliche Sinn und Zweck der statischen Gottebenbildlichkeit, die man als tote Größe zu bezeichnen beliebt ? Ist es vielleicht so, daß das nicht ständige Aktuiertsein der personalen Ich-Du-Beziehung nicht so sehr in der geschaffenen Gnade als solcher begründet ist, als vielmehr in der Zuständigkeit des Menschen, der für die Aktuierung der personalen Ich-Du-Beziehung angewiesen ist auf die natürliche Entwicklung seiner geistigen Vermögenanlagen und nach der Schöpfungsordnung zwar Vernunftwesen ist, aber erst in einem bestimmten Stadium seiner Entwicklung zur Aktuierung der Ich-Du-Beziehung gelangen kann ?

Was kommt nun in der katholischen Lehre von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen, die durch die geschaffene Gnade begründet wird, der Forderung nach einer personalen Ich-Du-Beziehung entgegen ? welche Bedeutung hat diese « quantitative, tote Größe » für die aktuelle personale Beziehung zwischen Gott und Mensch ?

Zunächst ist hier zu beachten, daß die geschaffene Gnade im katholischen Verständnis keineswegs als eine in sich ruhende, abgeschlossene, neutrale, unpersönliche Größe aufgefaßt werden darf, die das persönliche Leben des Empfängers unberührt und unbeeinflußt ließe. Die die Natur überhöhende Gnade ist wurzelhaft auf Tätigkeit hingeeordnet, sie entläßt gleichsam aus sich die Tätigkeitsgehaben, die Aktvermögen, mittels deren der Mensch sich glaubend, hoffend und liebend Gott zuwendet (I-II 110, 2 ; 3 zu 3 ; II Sent. d. 26, q. 1 a. 4 ad 3 und ad 5).

Die erste Gabe, welche Gott dem Menschen ohne sein Verdienst eingießt, bewirkt eine Erhebung der Seele zu einem gewissen göttlichen Sein, wodurch sie befähigt wird, göttliche Tätigkeiten zu vollziehen (a. a. O d. 26, q. 1 a. 3 c). Die Gnade macht nicht nur das Wesen der Seele gottwohlgefällig, sondern auch die Tätigkeit (ad 2). Wenn Gott sich dem Menschen in Liebe zuneigt, erwartet er vom Menschen eine der lebendigen Personalität entsprechende Antwort. Der Mensch ist allerdings von sich aus dieser Antwort nicht fähig ; Gott muß ihn

antwortungsfähig machen. Gott schenkt dem Menschen, den er im Akte der Erschaffung der Seele verantwortungsmächtig ins Dasein treten ließ, nun die neuen Organe, mittels deren er aktuell in die liebende Ich-Du-Beziehung zu eben diesem seinem Gotte treten kann und in neuer, höherer Weise gottebenbildlich wird. Die Gnadenmitteilung Gottes ist von vorneherein hingeordnet auf die lebendige Betätigung des Gnadenlebens. Der Mensch soll sich im immer wiederholten Aktvollzug werthaltiger gestalten, die Gottebenbildlichkeit steigern, sich immer mehr dem Zustande der nie unterbrochenen Gottvereinigung in der Seligkeit nähern. Sie ist der Keim der Seligkeit, des Zustandes der stetigen gegenseitigen Hingabe von göttlicher und menschlicher Person.

Die bisherigen Untersuchungen zeigten, daß der Vorwurf Brunners, die Gottebenbildlichkeit des Menschen trage in der katholischen Auffassung rein statischen Charakter, der Begründung entbehrt. Nach Thomas gibt es überhaupt keine Gottebenbildlichkeit ohne Beziehung zum Aktvollzug, weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung; jede Art von Gottebenbildlichkeit ist auf den Aktvollzug hingeordnet. Erst im Aktvollzuge kommt die Gottebenbildlichkeit zur Vollendung. Damit dürfte wohl auf einen Berührungspunkt der Lehre des hl. Thomas von der Gottebenbildlichkeit mit den Forderungen Brunners hingewiesen sein.

Sie enthält aber noch einen anderen Gedanken, dessen Nichtbeachtung zu einer mißverstandenen Auffassung der ganzen thomistischen Imago-Lehre führen muß, der aber, recht verstanden, zu einem fruchtbaren Ansatzpunkt werden kann für die katholisch-protestantische Kontroverse über den Anknüpfungspunkt der Gnade in der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der fragliche Satz lautet: « Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine, uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est omnibus hominibus communis; alio modo secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae » (I 93, 4).

Dieser Satz ist für die Lehre vom Anknüpfungspunkt der Gnade von außerordentlicher Bedeutung. In ihm werden die Aussagen der

Artikel 1-3 derselben Frage wesentlich ergänzt. Der Mensch ist, so lehrte Thomas dort, Ebenbild Gottes, insofern er ein vernünftiges Wesen ist, eine Geistnatur besitzt; als so geartetes Wesen ist er Gott, dem absoluten Geiste, dem unendlichen Vernunftwesen, ähnlicher als die untermenschlichen Wesen, ähnlicher als etwa Stein und Klotz. « Die Vernunft des Menschen ist in sich selbst, d. h. von Gottes Schöpfung her geeigneter als Stein und Klotz zur Wesensbestimmung Gottes zu dienen ».

An dieser Stelle wird nun ausdrücklich gelehrt: Nicht das Vernünftigsein als solches begründet letztlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch als Vernunftwesen, als animal rationale, ist im eigentlichen Sinne gottebenbildlich, insofern in diesem Vernünftigsein des Menschen die Möglichkeit einer Ansprechbarkeit durch Gott gegeben ist und auch erst die Grundvoraussetzung, dem Anruf des sich offenbarenden dreipersönlichen Gottes zu antworten. Damit ist auch der theologisch so wichtige Tatbestand ausgesprochen, daß der natürliche Mensch eine wirkliche Offenheit für die Vollendung durch die Gnade besitzt, welche die Theologie als Gehorsamspotenz zu bezeichnen pflegt. Weil der Geist das Gute und das Sein zu erkennen und zu lieben vermag, erscheint auch die unmittelbare Vereinigung mit dem Urguten und Urseienden nicht als widerspruchsvoll. Von der Geistnatur, insofern sie in der genannten Weise gottebenbildlich ist, gelten die Worte Brunners: Nie könne die Kirche anders verkündigen als vermöge der schriftgemäßen Beziehung zwischen Gotteswort und Menschenwort. Daß der kirchlichen Verkündigung beruhe auf diesem Rest der Imago. Auch die Kirche ist darauf angewiesen, daß man mit dem Menschen überhaupt von Gott reden kann. Das ist der Anknüpfungspunkt, Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit. Die Vernunftnatur, das Humanum, das vom Gegensatz von Sünde und Gnade nicht betroffen wird, wird also hier im eigentlichen Sinne (maxime) gottebenbildlich genannt, insofern es eine besondere Beziehung zu den höheren Stufen der Gottebenbildlichkeit besagt, zu der gnadenhaften des Pilgerstandes und vor allem der Vollendungsstufe des Glorienstandes.

Mit dieser Aussage wird der Vorwurf Brunners gegen die irenaischkatholisch-scholastische Auffassung der Gottebenbildlichkeit, wenigstens was den Fürsten der Scholastik betrifft, gegenstandslos. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird bei Thomas nicht nur in seinem Vernünftigsein gesehen, sie ist nicht nur ein So-Wie-Verhältnis. Es ist

nicht so, als sei der Mensch gottebenbildlich nur darum, weil er auch ein vernünftiges Wesen ist wie Gott, insofern Gott die unendliche, der Mensch endliche Vernunft ist. Sondern weil dieses Humanum, dieses Vernünftigsein, diese natürliche Gottebenbildlichkeit auf das Angesprochenwerden durch den personalen Gott hingeordnet ist und die personale Antwort des Menschen ohne dieses Vernünftigsein überhaupt nicht möglich ist. Gottebenbildlichkeit ist nach Thomas durchaus Gottbezogenheit des Geistes: Hinordnung auf personale Begegnung mit Gott.

Auch der für den Theologen noch schwerere Vorwurf, die Scholastik habe den aristotelisch-rationalistischen und individualistischen Begriff der Imago als Animal rationale systematisch ausgebaut und damit erst das antike Erbe zur völligen Auswirkung gebracht, trifft Thomas nicht, wenn man mit dem aristotelisch individualistischen Imago-Begriff die sich selbst genügende Menschennatur meint. Denn wir sahen ja, es ist nicht diese in sich abgeschlossene Menschennatur, die im Vollsinn Imago heißt, sondern diese Menschennatur in ihrer größeren oder geringeren Beziehung zu Gott. Die Beziehung zu Gott, die Ich-Du-Beziehung geht durchaus in den thomistischen Imago-Begriff ein, ja, ist unablösbar mit ihm verbunden. Es ist also nicht nur eine Überspitzung der jeweiligen Akzentuierung, sondern es ist eine sachlich verfehlt Darstellung, wenn Brunner die katholisch-scholastische Auffassung vom Menschen als Ebenbild Gottes als griechischen Rationalismus bezeichnet und ihm den biblischen Personalismus gegenüberstellt. — Wenn Thomas die Vernunftnatur als Imago Dei bezeichnet, und zwar im besonderen Sinne, insofern sie eine *aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum* besagt, so kommt darin das gleiche Anliegen zum Ausdruck, das Brunner meint, wenn er von der Imago im formalen Sinne spricht. Zwar hat Brunner diese Terminologie in seinem Werke «Der Mensch im Widerspruch» nicht mehr angewandt, weil sie ihm den Vorwurf einbrachte, Thomist zu sein. Daß er aber persönlich an der damit gemeinten Wirklichkeit festhält, bezeugt er ausdrücklich.

Gegen den genannten Vorwurf, die scholastische Theologie habe die in sich geschlossene Menschennatur als gottebenbildlich bezeichnet, muß auch die bei Thomas heimische Lehre vom *Desiderium naturale gloriae* geltend gemacht werden. «Der natürliche Mensch ist nach Thomas keine sich selbst genügende, letztgültige und in sich abgeschlossene Wesenheit, die mit dem Gnadengott konkurriert, sondern

seine Wesenheit besteht eben darin, im strengsten Sinne als *potentia obedientialis* auf die Gnade hingeordnet zu sein. Das der Geistnatur als solcher immanente Streben nach der Gottanschauung verwirklicht nun den höchsten Ausdruck des Obedientialcharakters der natürlichen Ordnung. Daher ist es widersinnig, darin irgendwie schon ein Bewirken der Gnadenordnung zu erblicken. Aber ebenso scharf widerspricht die Lehre vom *Desiderium naturale* der neuzeitlichen Auffassung, als könne sich die freie Vernunftnatur des Menschen gegenüber der Gnade neutral verhalten, ohne in ihrer Natürlichkeit zu verkümmern. Das natürliche Verlangen ist nicht eitel (*inane*), weil es zur Erhebung in die Gnade der Glorie hingeordnet ist, nicht aber, weil die *Visio essentiae divinae* im Bereiche der Selbsttätigkeit eines endlichen Geistes liegen könnte »¹.

Diese Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kommt auch einem anderen sehr berechtigten Anliegen der protestantischen Theologie, besonders derjenigen Brunners entgegen, der Forderung nach einer einheitlichen Auffassung von Natur und Gnadenordnung. Die Wirklichkeiten, welche die katholische Theologie mit Recht als natürliche und übernatürliche Ordnung gegeneinander abzugrenzen pflegt, erscheinen nach der vorgetragenen Ebenbildlehre aufs innigste aufeinander bezogen. Sie sind nicht zwei beziehungslos übereinander gelagerte Stockwerke. Sie stehen zueinander im Verhältnis von Anlage und Verwirklichung. Allerdings ist derjenige, welcher die in der natürlichen Gottebenbildlichkeit gegebene Anlage verwirklicht, nicht eine innerhalb der Schöpfung liegende Ursache, sondern Gott selbst; er allein vermag diese Anlage zu aktuieren. Andererseits aber ist es doch wieder so, daß Gott für die Verwirklichung einer übernatürlichen geschaffenen Gottebenbildlichkeit angewiesen ist auf das von ihm selbst geschaffene gottebenbildliche Wesen, den verantwortungsmächtigen Geist. In einem Tiere, solange es Tier bleibt, d. h. solange es nicht natürliches Ebenbild Gottes ist, ist die übernatürliche Gottebenbildlichkeit nicht realisierbar, die Gnade und das Glorienlicht können einem untermenschlichen Wesen nicht eingesenkt werden.

Man kann den Sachverhalt auch so ausdrücken: weil Gott beschloß, sich selbst unmittelbar in einem geschaffenen Wesen widerzuspiegeln (*Imago Dei Gloriam*), mußte er ein Wesen schaffen, das grundsätzlich die Anlage zu einer solchen Widerspiegelung in sich trug, wenigstens in

¹ K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neuern Theologie* (1926), 268.

dem Sinne, daß eine solche Widerspiegelung nicht als widerspruchsvoll erscheint; er mußte ein so geartetes Wesen schaffen, daß Gott selbst seinem innersten Wesen nach nicht gänzlich außerhalb der natürlichen Reichweite der Fähigkeiten des Geistwesens lag, wobei allerdings immer zu beachten ist, daß die Vermögen dieses Geistes einzig mit Hilfe einer von Gott selbst geschenkten Überhöhung Gott in seinem innersten Wesen erfassen können.

Für die theologische Betrachtung sind Natur und Gnade zwei einer einzigen Gesamtordnung zugehörige Seinsordnungen; aus Natur und Gnade entsteht die eine, innerliche, überhöhte Natur (*natura elevata*), jene Natur, deren Endziel die selige Gottesschau ist. In der gegenwärtigen Heilsordnung dürfen diese beiden Bestandteile nicht auseinander gerissen werden. Indem der Theologe das eine wahre Endziel vor Augen hat, betrachtet er die menschliche Natur im Lichte des Glaubens als vom Schöpfer der Gesamtordnung auf sein Endziel ausgerichtet. Es gibt nur einen Ursprung und ein Endziel, nämlich den uns in der Offenbarung kundgewordenen dreipersönlichen Gott. Indem Thomas das Bild Gottes im Menschen untersucht, trennt er die christliche Betrachtung des Menschen nicht schlechthin von der philosophischen, sondern er verknüpft diese beiden Betrachtungsweisen aufs innigste miteinander. Für Thomas gibt es im Grunde nur ein einziges Ebenbild Gottes, dessen Grundlinien in die Natur eingezeichnet sind, das durch die Gnade des Pilgerstandes und das Glorienlicht vervollkommen werden und zur Vollendung gelangen soll¹.

¹ Vergl. *A. Rohner*, Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes. *Divus Thomas* (Frb. 1923), 348: « Wenn vom natürlichen und übernatürlichen Ebenbild Gottes die Rede ist, liegt die Gefahr nahe, in diese Unterscheidung einen Sinn hineinzulegen, der grundverschieden wäre, den Sinn nämlich: das natürliche Ebenbild Gottes im Menschen ist die Anlage zur natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes, das übernatürliche Ebenbild Gottes ist die Anlage zur übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes. Der Unterschied zwischen Natur und Übernatur ist nur insofern in der Naturanlage des endlichen Geistes begründet, als diese nämlich reine Naturanlage das eine Mal eine Beziehung zur aktiven endlichen, das andere Mal eine Beziehung zur aktiven unendlichen Potenz besagt. Durch eine endliche aktive Potenz kann die gottebenbildliche Anlage des endlichen Geistes nicht aktuiert werden. Ein solches Urteil wäre ein evidenten Widerspruch, da ja das gottebenbildliche Erkennen und Lieben ein Gotterkennen und Gottlieben ist, wie Gott sich selbst erkennt und liebt ».