

ThG1

Theologie und Glaube

MIT BEITRÄGEN VON:

RÜDIGER ALTHAUS
CHRISTOPH J. AMOR
ARNDT BÜSSING
NORBERT FISCHER
CHRISTOPH JACOBS
AUGUST LAUMER
TOBIAS POLLITT
PETER SCHALLENBERG
ALEXANDER WEIHS

ThGl **Theologie und Glaube**

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Christoph J. Amor
Philosophisch-Theologische Hochschule
Brixen
christoph.amor@pthsta.it

Prof. Dr. Rüdiger Althaus
Theologische Fakultät Paderborn
r.althaus@thf-paderborn.de

Prof. Dr. med. Arndt Büssing
Universität Witten/Herdecke
arndt.buessing@uni-wh.de

Prof. em. Dr. Norbert Fischer
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
norbert.fischer-wi@t-online.de

Prof. Dr. Christoph Jacobs
Theologische Fakultät Paderborn
c.jacobs@thf-paderborn.de

Prof. Dr. August Laumer
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Augsburg
august.laumer@kthf.uni-augsburg.de

Tobias Pollitt
Theologische Fakultät Paderborn
t.pollitt@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Peter Schallenberg
Theologische Fakultät Paderborn
p.schallenberg@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Alexander Weihs
Institut für Katholische Theologie
Pädagogische Hochschule Karlsruhe
alexander.weihs@ph-karlsruhe.de



Inhaltsverzeichnis

- 220 *Svenja Schumacher*
Editorial

BEITRÄGE

- 221 *Christoph J. Amor*
Gottesebenbildlichkeit
Deutungstypen in der Diskussion
- 236 *August Laumer*
Seelsorge als „Herz der Kirche“
Anmerkungen zum Seelsorge-Dokument der deutschen Bischöfe
- 251 *Alexander Weihs*
Das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* und der notwendige
kulturelle Wandel
Erwägungen zum Transformationspotenzial religiöser Bildungsprozesse
- 267 *Rüdiger Althaus*
Die Domkapitel
Tradition mit (un-)gewisser Zukunft
- 284 *Christoph Jacobs/Tobias Pollitt/Arndt Büssing*
Empowerment
Die Stärkung salutogener Ressourcen in der Seelsorgeausbildung
- 309 *Norbert Fischer*
Gott, Freiheit und Unsterblichkeit
Zum 300. Geburtstag Immanuel Kants

KURZBEITRÄGE / KOMMENTARE

- 326 *Peter Schallenberg*
Menschenwürde und Personrecht
Ein vatikanisches Lehrstück zum Thema personaler Würde

REZENSIONEN

Biblische Theologie – Systematische Theologie – Spiritualität/Mystik

IMPRESSUM

VORSCHAU

CHRISTOPH J. AMOR

Gottebenbildlichkeit

Deutungstypen in der Diskussion

KURZINHALT

Nach jüdisch-christlicher Auffassung ist der Mensch Ebenbild Gottes. Die Gottebenbildlichkeit wird jedoch unterschiedlich interpretiert. Vier einflussreiche Deutungen werden kurz vorgestellt und einer kritischen Würdigung unterzogen.

SUMMARY

According to Jewish-Christian tradition, humans are the image of God. However, there are various construals of what it means to be the image of God. I briefly present four influential interpretations and evaluate them.

1 Gottebenbildlichkeit als anthropologischer Schlüsselbegriff

Dass Gott den Menschen als sein Bild bzw. nach seinem Bild erschaffen habe (vgl. Gen 1,26f.), ist für das christliche Verständnis des Menschen von zentraler Bedeutung. Ein kurzer Blick auf die christlichen Lehrtraditionen veranschaulicht dies. Nach katholischem Verständnis nimmt der Mensch aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit „in der Schöpfung eine einzigartige Stellung ein“ (Katechismus der Katholischen Kirche [KKK] 355). Von allen sichtbaren Geschöpfen sei nur der Mensch „nach dem Bilde Gottes erschaffen und dazu berufen [...], Gott zu erkennen und zu lieben“ (KKK 31). Auch im evangelischen Bereich zählt die Gottebenbildlichkeit zu den anthropologischen Grundbegriffen. Dem Menschen, der zum Bilde Gottes geschaffen sei, eigne „ein ganz besonders enges Verhältnis zu seinem Schöpfer“¹, so der Evangelische Erwachsenen Katechismus. Die Gottebenbildlichkeit ist im Christentum unterschiedlich gedeutet worden. Grunddeutungen der Imago Dei aus Geschichte und Gegenwart werden im Folgenden kurz vorgestellt und kritisch gewürdigt.

¹ Evangelischer Erwachsenen Katechismus, suchen – glauben – leben, 9., neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Gütersloh 2013, 188.

2 Gottebenbildlichkeit im Streit der Interpretationen

Der biblische Befund zur Gottebenbildlichkeit des Menschen ist überschaubar. Die Heilige Schrift beschränkt sich weitgehend auf die Feststellung, dass der Mensch (vgl. Gen 1,26f.; Gen 9,6; Sir 17,3) bzw. der Mann (vgl. 1 Kor 11,7) Bild Gottes ist. Nach Kol 1,15 ist allein Jesus Christus Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Worin die Gottebenbildlichkeit genau besteht, explizieren die biblischen Texte nicht. Diese Leerstelle hat das theologische Denken herausgefordert und zu unterschiedlichsten Interpretationen geführt.

Überblickt man die verschiedenen Deutungen, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich im Konzept der Gottebenbildlichkeit die Grundzüge der Anthropologie verdichten. In dem Maße, in dem sich die christliche Sicht des Menschen wandelt, ändert sich auch das Verständnis der Gottebenbildlichkeit. Würde man eine Geschichte der Gottebenbildlichkeit schreiben, käme dies einer Kulturgeschichte der christlichen Anthropologie, und da der Mensch Ebenbild Gottes ist, des christlichen Gottesverständnisses gleich. Zugespitzt formuliert: Zeige mir, was du unter „Gottebenbildlichkeit“ verstehst, und ich bekomme eine Ahnung davon, wie du Gott und den Menschen siehst. Dass manche Deutung der Gottebenbildlichkeit nur lose mit dem biblischen Befund in Zusammenhang steht bzw. eine Überinterpretation desselben darstellt, wird von exegetischer Seite seit Langem beanstandet.² Dies gilt es bei der Sichtung der nachfolgenden Modelle im Hinterkopf zu behalten. In der neueren Diskussion der Imago Dei werden vier Grundtypen unterschieden: essenziologische, funktionale, relationale sowie dynamisch-eschatologische. Im englischen Raum spricht man diesbezüglich zumeist von *structural (substantive)*, *functional*, *relational* sowie *dynamic accounts of imago*.³

2.1 Essenziologische Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Essenziologische Deutungen der Imago gehen davon aus, dass der Mensch Gott in einem gewissen Sinn ähnlich ist. Ein Bild sei stets dem ähnlich, wovon es Bild sei. Dasselbe gelte auch für das Verhältnis von menschlichem Bild und göttlichem Original. Behauptet wird somit eine ontologische Ähnlichkeit der Menschen mit Gott, insofern die Menschen als Gottes Abbild geschaffen seien. Dieses Ähnlichkeitspostulat war in der christlichen Tradition mit der Annahme verbunden, dass unter den sichtbaren Geschöpfen auf Erden einzig und allein dem Menschen die Würde der Gottebenbildlichkeit zukomme.

Charakteristisch für diesen Deutungstyp ist die Betonung einer anthropologischen Differenz. In einem ersten Schritt wird nach Merkmalen Ausschau

² Vgl. P. A. Bird, „Male and Female He Created them“: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation, in: HTR 74 (1981) 129–159, besonders: 129–134. Bird kritisiert, dass die systematische Theologie die Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seiner Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26–28) isoliert und ohne ausreichende Berücksichtigung der exegetischen Fachliteratur interpretiert, und so oftmals textfremde (Vor-)Annahmen in den Text hineinlegt.

³ Vgl. M. S. Burdett, The Image of God and Human Uniqueness: Challenges from the Biological and Information Sciences, in: ET 127 (2015) 3–10.

gehalten, die den Menschen vom Nichtmenschlichen, vor allem vom Tier, unterscheiden. In einem zweiten Schritt wird das spezifisch Menschliche als Inbegriff der Gottebenbildlichkeit ausgewiesen. Die Ansichten darüber, welche Eigenschaften dem Menschen vorbehalten sind, variieren in der Geschichte des Christentums. In Entsprechung dazu wurde der Bildcharakter des Menschen mit wechselnden Merkmalen, Vorzügen und Fähigkeiten identifiziert: „Selbstbewußtsein, Vernunft, freier Wille, Personhaftigkeit“, aber auch „Ichbewußtsein, Willensfreiheit und Selbstmächtigkeit, Sinn für das Ewige, Wahre und Gute, Würde des Menschen, Unsterblichkeit der Seele, religiös-sittliches Personleben, [...] geistige Überlegenheit.“⁴

Eine herausragende Rolle bei der Bestimmung der Gottebenbildlichkeit des Menschen spielte traditionell die Vernunft bzw. die geistigen Vermögen. Diese inhaltliche Schwerpunktsetzung ist zu sehen vor dem Hintergrund der einflussreichen antiken Definition des Menschen als das vernunftbegabte Lebewesen. Die Sicht des Menschen als *animal rationale* hat die christliche Anthropologie über Jahrhunderte geprägt. Noch Mitte des 20. Jahrhunderts lehrte die Schultheologie: „Die geschaffene Vernunft ist das ‚Ebenbild und Gleichnis‘ des unendlichen Gottesgeistes als des *Prototyps* jeder Intelligenz.“⁵ Durch die geistige Vernunft, durch sein Erkennen und freies Wollen ahme der Mensch „Gottes Wesen unter allen sichtbaren Geschöpfen am meisten nach.“⁶ Einen Nachhall dieser vernunftzentrierten Deutung von Imago findet man in den großen anthropologischen Entwürfen der Nachkriegszeit. Karl Rahner spricht zwar bevorzugt vom Menschen als Hörer des Wortes Gottes und kaum als Bild Gottes. Der Sache nach aber expliziert Rahner mit den Stichworten der Transzendenz und der Verwiesenheit des Menschen auf das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, die traditionelle Lehre von der Gottebenbildlichkeit.⁷ Explizit bringt Wolfhart Pannenberg das Weltverhältnis des Menschen in Beziehung mit seiner Ebenbildlichkeit. Die Weltoffenheit des Menschen sei Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit.⁸ Auch freiheitstheoretische Konzeptionen, welche die Gottebenbildlichkeit als „*geschenkte Freiheit* von Gott zur Gemeinschaft mit Gott“ sowie als „die Fähigkeit, diese Gemeinschaft in der *Entsprechung zu Gott*, nämlich der *bejahenden Freisetzung* anderer Freiheit, anzunehmen“⁹, begreifen, sind Varianten des essenziologischen Modells.

Zum essenziologischen Typus können auch die Ansätze einer physisch verstandenen Gottebenbildlichkeit gerechnet werden. Ausgangspunkt dieser Interpretation ist die sinnlich-plastische Grundbedeutung des Bildbegriffs in Gen 1,26f. „Bild“ (*šəlēm*) bezeichnet dort zunächst einmal ein Schnitzwerk,

⁴ T. Pröpper, Theologische Anthropologie. Teilband 1, Freiburg i. B./Basel/Wien 2011, 154.

⁵ J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Band 1, neubearbeitet von J. Gummersbach, Paderborn 101952, 234. [Im Original kursiv]

⁶ M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Band 1, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Wien 1956, 421.

⁷ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 2001 [1976], 54–96 (Zweiter Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis).

⁸ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 71–76.

⁹ A. Langenfeld/M. Lerch, Theologische Anthropologie (Grundwissen Theologie, UTB 4757), Paderborn 2018, 154. [Im Original kursiv]

eine Statue bzw. ein Repräsentationsbild. Dazu gesellt sich eine bibeltheologische Beobachtung: In der Vorstellungswelt des Alten Testaments erscheint Gott mitunter als ein materielles Wesen, das einen Körper besitzt. Man denke nur an das Spazieren Gottes im Paradies (Gen 3,8) bzw. den Rücken Gottes, den Menschen erblicken dürfen (Ex 33,23) etc. In der Zusammenschau des etymologischen und des biblischen Befundes wird die Gottebenbildlichkeit in der leiblichen Gestalt des Menschen verortet. Hinter Gen 1,26 – so die These – könne „die Idee einer bildhaften Wiedergabe der aufrechten Gestalt Gottes vermutet werden. Gottebenbildlich ist der Mensch demnach insofern, als er in seiner aufrechten Gestalt die aufrechte Gestalt Gottes repräsentiert.“¹⁰

Die aufrechte Körperhaltung des Menschen wird dabei zumeist als Chiffre bzw. Symbol für das aufrechte Wesen des Menschen gedeutet. So nachzulesen bei Ernst Jüngel: „In der aufrechten Haltung des Körpers ist der Mensch Gott ähnlich. Und diese körperliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ist der Ausdruck des Menschseins des Menschen. Der Mensch ist ein *aufrechtes Wesen*.“¹¹ Während Jüngel das aufrechte Wesen des Menschen näher expliziert als „die Bestimmung des Menschen zum Herrschen“¹², und damit Aspekte einer funktionalen Sicht in sein Verständnis von Imago integriert, bleiben andere Autoren stärker innerhalb des ratiozentrischen Modells. Charakteristisch für den Menschen sei der Blick nach oben. Allein der Mensch verfüge über einen weiten Horizont, einen freien Blick, einen Sinn für das Geistig-Unkörperliche, einen Sensus für das Göttliche.¹³

Als kritisches Resümee kann zu essenziologischen Deutungen festgehalten werden: Sie haben eine lange Tradition im Christentum und stellten über Jahrhunderte das vorherrschende Interpretationsschema dar. Gegenüber der stark auf die geistigen Fähigkeiten des Menschen abhebenden Sicht von Imago ist jedoch erstens darauf hinzuweisen, dass in der biblischen *magna charta* Gen 1,26f. von der Vernunft oder anderen intellektuellen Vermögen des Menschen nicht die Rede ist. Das ratiozentrische Verständnis von Gottebenbildlichkeit läuft zweitens Gefahr, die Leiblichkeit des Menschen auszublenden und gering zu achten. In der theologischen Tradition war der Mensch vielfach „nur oder doch primär in seiner Geistseele Ebenbild Gottes“¹⁴. Durch die Konzentration auf ein einziges Charakteristikum trägt der essenziologische Typus der Komplexität und Mannigfaltigkeit des Menschseins nicht gebührend Rechnung. Dies gilt es drittens kritisch anzumerken.¹⁵ Dass die starke Gewichtung der

¹⁰ K. Bayertz, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2013, 106.

¹¹ E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: H. G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie*, Band 6: Philosophische Anthropologie. Erster Teil, München/Stuttgart 1975, 342–372, hier: 355.

¹² Ebd., 356.

¹³ Vgl. Bayertz, *Der aufrechte Gang* (s. Anm. 10).

¹⁴ W. Pannenberg, *Systematische Theologie. Gesamtausgabe*, Band 2, Göttingen 2015, 237.

¹⁵ Vgl. J. Enxing, *Eine Ressource der Transformation: Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 42 (2/2022) 19–27, hier: 21: „Es gilt dabei jedoch zu beachten, dass es auch unter uns Menschen keine einzige Eigenschaft gibt, die das Mensch-Sein vollends definieren würde und auf alle Menschen in jeder

menschlichen Geisteskräfte eine problematische Schlagseite entfalten kann, wie an der unsäglichen Lehre von der eingeschränkten Gottebenbildlichkeit der Frau ablesbar ist,¹⁶ schlägt viertens negativ zu Buche. Die Frau galt in der Antike als das körperlich und geistig schwächere Geschlecht. Das Christentum übernahm vielfach diese Vorstellung von der Zweitrangigkeit der Frau und spitzte sie durch die Annahme, dass allein der Mann Bild Gottes, die Frau hingegen nur Abglanz und Bild des Mannes sei (vgl. 1 Kor 11,7), theologisch zu. Die Herabsetzung der Geisteskräfte der Frau führte in Verbindung mit einer patriarchalen Geschlechterhierarchie zur Behauptung, dass Frauen Gott unähnlicher seien als Männer, und daher entweder gar nicht oder nur in einem abgeschwächten Sinn als Bild Gottes angesehen werden könnten.¹⁷ Dieses dunkle Erbe mit der stets latenten Gefahr, Menschen aufgrund mangelhafter Kompetenzen die Gottebenbildlichkeit ab- oder nur graduell zuzusprechen, lastet auf essenziologischen Entwürfen.

Fünftens: Die eigentliche Herausforderung für essenziologische Deutungen stellen die Erkenntnisse der Human- und Naturwissenschaften über den Menschen dar.¹⁸ Wie bereits erwähnt, gehen essenziologische Deutungen von einer anthropologischen Differenz aus. Diese lässt sich folgendermaßen explizieren: Es gibt, so die Grundannahme, eine Eigenschaft (oder Eigenschaftsgruppe), die allen, und zwar ausschließlich Menschen zukommt. Im Umkehrschluss sind damit zwei Behauptungen verbunden: a) Kein nichtmenschliches Lebewesen weist diese Eigenschaft ebenfalls auf. Und b) Keinem Mitglied der Spezies *Homo sapiens* fehlt diese Eigenschaft.¹⁹ Beide Annahmen sind umstritten. Die *Human-animal-studies*²⁰ betonen Nähe und Ähnlichkeit von Mensch und Tier. Rationalität, Kommunikation, Fähigkeit zu strategischen Verhaltensweisen etc. sind für die neuere Forschung keine Alleinstellungsmerkmale des Menschen mehr. Die Frage, ob Tiere denken können, wird inzwischen ebenso breit diskutiert wie die Frage nach deren Geist und (Selbst-)Bewusstsein.²¹ Die einst scharf gezogene Grenze zwischen Mensch und Tier verschwimmt in dem

Lebensphase zuträfe.“ Siehe auch die analog gelagerte Kritik an Anthropologien, in deren Zentrum das Subjektbewusstsein steht: W. Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 103f.

¹⁶ Vgl. T. Schneider, Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie? Thematische Einführung, in: ders. (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1989, 11–24; R. Radford Ruether, Christliche Anthropologie und Geschlecht, in: C. Krieg/T. Kucharz/M. Volf unter Mitarbeit von S. Lösel (Hg.), Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend [FS J. Moltmann], Gütersloh 1996, 300–314.

¹⁷ Vgl. E. Gössmann, Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: Schneider (Hg.), Mann und Frau (s. Anm. 16), 25–52.

¹⁸ Vgl. H. De Cruz/Y. De Maeseneer, The Imago Dei: Evolutionary and Theological Perspectives, in: *Zygon* 49 (2014) 95–100.

¹⁹ Vgl. P. Bode, Einführung in die Tierethik (UTB 4917), Wien/Köln/Weimar 2018, 18f.

²⁰ Vgl. G. Kompatscher/R. Spannring/K. Schachinger, *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende. Mit Beiträgen von R. Heuberger und R. Margreiter* (UTB 4759), Münster/New York 2017.

²¹ Vgl. D. Perler/M. Wild (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte* (stw 1741), Frankfurt a. M. 2005; R. Brandt, Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie (edition unseld 17), Frankfurt a. M. 2009.

Maße, wie die evolutive Gemeinsamkeit des Menschen mit allem Nicht-Menschlichen deutlicher ins Bewusstsein tritt.²² Zudem stellt die Tatsache, dass einige Menschen nur geringe oder gar keine intellektuellen Fähigkeiten besitzen, eine Herausforderung für ratiozentrische Sichtweisen der Imago Dei dar. Viele Menschen sind noch nicht, nicht mehr oder überhaupt niemals in der Lage, – mit Kant gesprochen – sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Mit einem Wort: Nicht alle Menschen verfügen über ein Mindestmaß an Rationalität.

Wird die Gottebenbildlichkeit an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften bzw. an den Vollzug geistiger Tätigkeiten geknüpft, ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten wie die bereits erwähnten im Blick auf die Imago Dei der Frau(en)²³. Eine graduell abgestufte Gottebenbildlichkeit wäre die Folge. Um das Problem zu entschärfen, ließe sich argumentieren, dass besagte Eigenschaften und Vermögen nicht zwingend aktiv, sondern nur potenziell vorhanden sein müssten. Aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* verfüge der Mensch zumindest der Anlage nach über bestimmte Eigenschaften. Ob und in welchem Grad der einzelne Mensch diese Anlage verwirkliche, sei demgegenüber sekundär.

Diese Argumentation sieht sich jedoch mit mehreren kritischen Anfragen konfrontiert: So ist erstens der ontologische Status von Spezies umstritten. Handelt es sich dabei nur um eine vom Menschen erschaffene Ordnungskategorie (Taxonomie)? Oder entspricht ihr etwas in der (biologischen) Wirklichkeit?²⁴ Von verschiedenen Seiten wird zudem darauf hingewiesen, dass das Verständnis von Spezies als statischer, abgegrenzter und abgrenzbarer Größe aus evolutionsbiologischer Sicht hochproblematisch sei. Da das Leben auf Erden sich kontinuierlich weiterentwickle, gebe es strenggenommen keine gewissermaßen in Stein gemeißelten Arten mit spezifischen Eigenschaften; alles sei vielmehr im Fluss. Die vermeintlichen (natürlichen) Arten seien nur eine Momentaufnahme und eine unzulässige Vereinfachung des komplexen Phänomens Leben.²⁵

Ein Sonderproblem markiert in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Rubikon der Hominisation. Im Blick auf die lange und komplexe Entstehungsgeschichte des Menschen stellt sich die Frage: „Wo endet das Tier- und wo beginnt das Menschsein? [...] Wodurch wird das persistierende Tiersein auf Menschsein hin geöffnet?“²⁶ Theologisch reformuliert: Ab welchem Zeitpunkt der

²² Zu den Erschütterungen der traditionellen Annahme einer klar bestimmbaren anthropologischen Differenz durch die moderne (Verhaltens-)Forschung siehe: U. Lücke/H. Meisinger/G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*, Darmstadt 2007; U. Lücke/G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – ein Tier. Und sonst? Interdisziplinäre Annäherungen (QD 307)*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2020.

²³ Vgl. J. M. Soskice, *Imago Dei* und der Geschlechtsunterschied, in: *Conc(D)* 42 (2006) 29–36.

²⁴ Vgl. M. Ereshefsky, *Species* (1. April 2022), in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/species> (Zugriff: 18. Juli 2023).

²⁵ Siehe dazu den philosophischen Disput über den ontologischen Status natürlicher Arten (*natural kinds*): J. Keim Campbell/M. O'Rourke/M. H. Slater (Hg.), *Carving Nature at Its Joints: Natural Kinds in Metaphysics and Science (Topics in Contemporary Philosophy)*, Cambridge, MA 2011; Z. Brzović, *Natural Kinds*, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)* <https://iep.utm.edu/nat-kind/> (Zugriff: 11. April 2023)

²⁶ U. Lücke, *Der Mensch – Das Religiöse Wesen*. Aus ethologischer, paläoanthropologischer und theo-

Hominisation ist mit dem Auftreten der Gottebenbildlichkeit zu rechnen? Erst beim Jetztmenschen, dem *Homo sapiens sapiens*, oder bereits bei Vorformen des Menschen und anderen Hominiden?²⁷ Legt man das evolutionär begründete Kontinuitätspostulat zwischen Tier und Mensch bzw. Vormenschen und Menschen zugrunde, fällt eine trennscharfe biologische Abgrenzung schwer. Theologisch tut man sich *prima facie* leichter, eine Zäsur zu setzen. Man könnte den Durchbruch zum Menschen an das Auftreten eines wie auch immer gearteten Transzendenzbewusstseins knüpfen.²⁸ Wer es theologisch voraussetzungsreicher mag, kann einen eigenen Schöpfungsakt Gottes postulieren. Als der Hominide reif dafür geworden sei, habe Gott den Menschen durch Teilhabe an seinem Geist zum Menschen gemacht, so Otto Hermann Pesch.²⁹

Für Diskussionsstoff sorgt auch die Annahme einer menschlichen Natur. Gibt es so etwas wie die Natur des Menschen? Und falls ja, worin besteht sie? Ist die vermeintliche Natur des Menschen nur das zeitbedingte Produkt der Kultur, die Natur somit nichts weiter als ein Containerbegriff für das vorherrschende Menschenbild einer Epoche, Gesellschaft, Denkrichtung etc., kurzum: der kontingente Ausdruck des Zeitgeistes?

Dass der Mensch allein aufgrund der Tatsache, dass er Mensch ist, als Ebenbild Gottes gilt, erscheint manchen zudem als eine schwer begründbare Bevorzugung des Menschen und eine Diskriminierung nichtmenschlicher Lebensformen. Beim Speziesismus-Vorwurf gilt es zu unterscheiden, ob er in einer qualifizierten oder unqualifizierten Form erhoben wird. Ein unqualifizierter Speziesismus liegt vor, wenn für die Fixierung des moralischen Status allein die Tatsache ausschlaggebend ist, zu welcher Spezies ein (Lebe-)Wesen gehört. Im qualifizierten Speziesismus hingegen ist die Spezieszugehörigkeit aufgrund eines qualifizierenden Merkmals relevant, das für eine bestimmte Spezies typisch oder wesentlich ist.³⁰ Im ersten Fall ist der moralische Status des Nichtmenschlichen automatisch geringer als der des Menschen. Im zweiten Fall können auch bestimmte Tiere oder andere (Lebe-)Wesen über einen ähnlichen, mitunter sogar über den gleichen moralischen Status wie Menschen verfügen, sofern sie im Besitz der relevanten Eigenschaften sind.

Beide Formen des Speziesismus stehen unter wachsendem Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck: Warum ist die Spezieszugehörigkeit bzw. das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften derart bedeutsam? Vor allem: Worin besteht eigentlich die moralische Relevanz der verschiedenen Kriterien, die für einen kategorialen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Nichtmenschli-

logischer Perspektive, in: H. Waldenfels (Hg.), *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen* (Grenzfragen 28), Freiburg i. Br./München 2003, 71–91, hier: 78.

²⁷ Vgl. zu dieser alten dogmatischen Frage die inzwischen klassische Studie: P. Overhage/K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen* (QD 12/13), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1961.

²⁸ Vgl. Lüke, *Der Mensch* (s. Anm. 26), 85–91.

²⁹ Vgl. O. H. Pesch, *Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien*, in: W. Breuning (Hg.), *Seele: Problembezug christlicher Eschatologie* (QD 106), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1986, 192–224, besonders: 211–218.

³⁰ Vgl. D. Borchers, *Anthropozentrismus*, in: dies./J. S. Ach (Hg.), *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart 2018, 143–148, besonders: 147.

chen ins Feld geführt werden?³¹ Hauptsächlich in der Tier- und Umweltethik regt sich Widerstand gegen die Ungleichbehandlung von menschlichen und nichtmenschlichen Tieren.

2.2 Funktionale Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Funktionale Deutungen der Gottebenbildlichkeit sind heute sehr beliebt. Wenn der Eindruck nicht täuscht, handelt es sich dabei inzwischen um den dominanten Deutungstyp, zumindest in der Exegese. Von essenziologischen Deutungen unterscheiden sich funktionale Ansätze darin, dass die Gottebenbildlichkeit für sie „nichts Qualitatives im Menschen“³² besagt. Die Ebenbildlichkeit ist, so der Grundtenor funktionaler Deutungen, „keine ontologische, sondern eine funktionale Auszeichnung der Menschen: Sie sind berufen, Gottes Willen in der Welt zu repräsentieren und aufzurichten.“³³ Mit der neueren Bibelwissenschaft wird betont, dass der Mensch als Bild Gottes nach Gen 1,26f. berufen sei, Repräsentant Gottes auf der Erde zu sein. „Wie ein Botschafter sein Land vertritt, so soll der Mensch Gott in dieser Welt vertreten. Er soll diese Erde im Sinne Gottes verwalten.“³⁴

Funktionale Deutungen werden von einigen als willkommener Ausweg aus den skizzierten argumentativen Engpässen essenziologischer Ansätze begrüßt. An erster Stelle zu nennen sind hier die Schwierigkeiten, die dadurch entstehen, dass einige Tiere – zumindest in Ansätzen – über jene Eigenschaften verfügen, die bis vor kurzem noch als exklusive Vorrechte des Menschen gegolten haben. Manche empfinden es in diesem Zusammenhang als Entlastung, die Gottebenbildlichkeit nicht in dem zu verorten, was der Mensch ist, sondern in dem, was er tut bzw. wie er seiner moralischen Verantwortung nachkommt. Dass funktionale Deutungen zudem auf einem soliden biblischen Fundament aufrufen und auf den Rückhalt der heutigen Exegese – zumindest was die Auslegung von Gen 1,26f. betrifft – zählen können, wird als zusätzlicher Mehrwert verbucht.³⁵

Doch auch funktionale Deutungen stehen in der Kritik. Vereinzelt wird darauf hingewiesen, dass nach altorientalischem Verständnis Menschen Gottheiten auf Erden nicht nur vertreten, sondern repräsentieren. Im König etwa werde nach damaligem Verständnis die Gottheit auf irgendeine Weise gegenwärtig. Die Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f. erschöpfe sich nicht in der Ausübung einer Funktion, sondern umfasse auch die Manifestation der Präsenz Gottes in

³¹ Vgl. C. Mügge, Die Verantwortung trägt der Mensch. Diskussionen zur Unhintergebarkeit von Anthropozentrik in der evangelischen Tierethik, in: ÖR 70 (3/2021) 287–299, hier: 289.

³² J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung (Kleine Katholische Dogmatik 3), 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Regensburg 1983 [1975], 225.

³³ Schoberth, Theologische Anthropologie (s. Anm. 15), 119.

³⁴ Evangelischer Erwachsenen Katechismus, suchen – glauben – leben (s. Anm. 1), 188.

³⁵ Vgl. J. Jeremias, Theologie des Alten Testaments (Grundrisse zum Alten Testament 6), Göttingen 2015, 347 Anm. 79: „Dass die Gottebenbildlichkeit primär ein Funktionsbegriff ist, ist gegenwärtig Konsens“.

der Menschheit.³⁶ Manche betonen zudem, dass es sich bei der Gottebenbildlichkeit um eine Schöpfungswirklichkeit handle. Der Mensch sei von Gott als sein Ebenbild geschaffen worden. Die Imago sei somit eine ontologische Gegebenheit im Menschen (vgl. Gen 9,6).³⁷ Getreu dem alten Prinzip, wonach das Handeln dem Sein folgt (*agere sequitur esse*), wird darüber hinaus das unverzichtbare ontologische Fundament funktionaler Deutungen eingemahnt. Wer nach der Funktion einer bestimmten Entität frage, müsse sich auch damit auseinandersetzen, wie diese Entität beschaffen sei. Um eine Funktion ausüben zu können, bedürfe es spezifischer Fähigkeiten und Fertigkeiten, die ihrerseits durch das Wesen einer Entität festgelegt seien. Eine rein funktionale Deutung der Gottebenbildlichkeit greife daher zu kurz. „Functionality presupposes substantiality.“³⁸

Zunehmend problematisiert wird die für funktionale Deutungen grundlegende Annahme, der Mensch sei als Ebenbild Gottes dazu berufen, wie ein guter König bzw. wie ein fürsorglicher Hirte Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen. Kritisiert wird das beliebte Konzept der Schöpfungsverantwortung (*stewardship*), weil es auf „eine (letztlich paternalistische, vertikale) Hierarchie hindeutet“³⁹. Eingemahnt wird eine egalitäre Sicht des Menschen und des Nichtmenschlichen. Damit einher geht die Forderung nach einer theologischen Dezentrierung des Menschen. Diese wird unterschiedlich begründet: evolutionsbiologisch unter Verweis auf die Verbundenheit und Abhängigkeit alles Lebendigen (Prinzip der Retinität)⁴⁰, bibeltheologisch im Rückgriff auf nichtanthropozentrische Sichtweisen in der Heiligen Schrift⁴¹ und/oder theologisch, indem die grundsätzliche Theozentrik der Schöpfung⁴² hervorgehoben wird.

³⁶ Vgl. S. L. Herring, „Transubstantiated“ Humanity: The Relationship Between the Divine Image and the Presence of God in Genesis 1:26f [sic], in: VT 58 (2008) 480–494. Siehe auch: Jeremias, Theologie des Alten Testaments (s. Anm. 35), 347 Anm. 79: „[D]iskutiert wird [...], wieweit der Begriff [der Gottebenbildlichkeit] in der Funktionsbestimmung aufgeht.“

³⁷ Zur Verteidigung einer essenzialistischen Interpretation der Gottebenbildlichkeit siehe: A. Visala, *Imago Dei*, Dualism, and Evolution: A Philosophical Defense of the Structural Image of God, in: Zygon 49 (1/2014) 101–120. O.-P. Vainio, *Imago Dei* and Human Rationality, in: Zygon 49 (1/2014) 121–134.

³⁸ J. R. Farris, An Immaterial Substance View: Imago Dei in Creation and Redemption, in: HeyJ 58 (2017) 108–123, hier: 111.

³⁹ S. Horstmann, Mehr als „Verantwortung“ und „Mitgeschöpflichkeit“. Überlegungen zu den Tiefendimensionen theologischer Tierethik jenseits der schönen Phrasen, in: Loccumer Pelikan 4 (2019) 4–9, hier: 5 Anm. 2, mit Verweis auf G. Böhme, Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur (stw 1880), Frankfurt a. M. 2008, 180–182.

⁴⁰ Vgl. A. Krebs, Anthro-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän, in: ÖR 70 (3/2021) 270–286, hier: 278: „Auch Menschen erscheinen nicht mehr als abgeschlossene Individuen; stattdessen bilden sie unter anderem mit ihren Darmbakterien, die sogar das zentrale Nervensystem beeinflussen, Inter-Spezies-Lebensgemeinschaften“.

⁴¹ Vgl. I. Müllner, So wichtig sind wir nicht. Mitgeschöpflichkeit im Alten Testament, in: HerKorr.Sp (2/2020) 9–11.

⁴² Vgl. D. Gautier/A. Heidemann/G. Taxacher, Theozentrik als „gefährliche Erinnerung“? Notizen zu einem unterrepräsentierten Denkmodell in der Diskussion um Anthropozentrik, in: ÖR 70 (3/2021) 318–332.

Der *stewardship*-Gedanke steht zudem im Verdacht, Ausdruck einer ökologischen Hybris zu sein. Der Mensch sei nur ein kleines Rädchen im großen System der Natur. Viele komplexe Zusammenhänge in der Natur seien ihm völlig unbekannt. Es sei daher anmaßend, wenn ein Lebewesen mit derart geringer Einsicht in die ökologischen Prozesse sich zum Retter und Bewahrer der Natur aufschwinde.⁴³ Der mit der Gottebenbildlichkeit verbundene Herrschaftsauftrag wird in der Theologie zwar schon länger nicht mehr als Bevollmächtigung zum Beherrschen und Benutzen der Schöpfung aufgefasst. Zumeist spricht man von einem Dienst und einer „Sorge für das Wohlergehen der ganzen Erde.“⁴⁴ Dennoch stoßen sich manche aus prinzipiellen Gründen an der Vorstellung, dass der Mensch Macht ausübt. Denn Macht, so die Sorge, könne allzu leicht missbraucht werden und in Gewalt umkippen. In den meisten Religionen etwa werde strukturelle Gewalt an Tieren nicht problematisiert, sondern stillschweigend toleriert. Diese Normalisierung und Verharmlosung von Gewalt, die sich gegen das Nichtmenschliche richtet, stellt für Simone Horstmann die toxische Erblast eines bestimmten Verständnisses von Allmacht dar, genauer: „der theistischen Vorstellung einer Allmacht [...], die darin besteht, andere Mächte klein zu halten.“⁴⁵

2.3 Relational-soziale Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Wie der Name bereits sagt, stehen Beziehung und Beziehungswirklichkeiten im Zentrum dieses Deutungsansatzes. Grob lassen sich zwei Untertypen unterscheiden: Erstens Modelle, welche die Gottebenbildlichkeit in einer besonderen Beziehung zwischen Gott und Mensch(heit) verorten. Man könnte hier von relationalen Ansätzen sprechen. Zweitens Modelle, welche die Gottebenbildlichkeit als sozialförmige Abbildung eines gemeinschaftlichen Gottes konzipieren, d. h. eines Gottes, der in sich selbst Gemeinschaft ist. Derartige Ansätze bezeichne ich im Folgenden als soziale Deutungen. Die Übergänge zwischen beiden Typen sind fließend, Mischformen entsprechend häufig.

Relationale Modelle begreifen die Gottebenbildlichkeit als eine relationale Größe und damit als eine Beziehungswirklichkeit. Dazu können Entwürfe gezählt werden, welche die Imago sowohl im besonderen Verhältnis Gottes zum Menschen⁴⁶ als auch in der besonderen Beziehung des Menschen zu Gott verwurzelt sehen. Für Karl Barth etwa besteht die Gottebenbildlichkeit „nicht in irgend etwas, was der Mensch ist oder tut“. Abbild der göttlichen Lebensform sei der Mensch vielmehr dadurch, dass er „Gottes Gegenüber“ und „das Gegenüber

⁴³ Vgl. H. Eaton, *The Revolution of Evolution*, in: *Worldviews* 11 (1/2007) 6–31.

⁴⁴ G. Kraus, *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Grundrisse zur Dogmatik 2)*, Frankfurt a. M. 1997, 385.

⁴⁵ Horstmann, *Mehr als „Verantwortung“* (s. Anm. 39), 8.

⁴⁶ Motive eines relationalen Verständnisses klingen an bei J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 31987 [1985], 226: „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist ein theologischer Begriff, bevor er ein anthropologischer Begriff wird: Er sagt zuerst etwas über den Gott aus, der sich sein Bild schafft und zu ihm in ein besonderes Verhältnis tritt, bevor er etwas über den Menschen aussagt, der so geschaffen wird. Gottebenbildlichkeit bezeichnet zuerst das *Menschenverhältnis Gottes* und erst dann und daraufhin das *Gottesverhältnis des Menschen*.“

von seinesgleichen“ sei.⁴⁷ Zu diesem Typus gehören auch Modelle, in denen der Mensch selbst als Beziehungswirklichkeit, zumeist in Entsprechung zu einem als Liebesgemeinschaft verstandenen Gott, gedacht wird. Ins relationale Modell werden hier Aspekte des sozialen integriert. Gottes Abbild ist der Mensch „in seinem allererst relational, durch die Zuwendung des Anderen sich konstituierenden Personsein“⁴⁸. Im Hintergrund stehen zumeist Annahmen der Dialogphilosophie. Ein Mensch verwirkliche sich im und durch den anderen. Menschliches Personsein gebe es nur in der Begegnung von Ich und Du, „im communalen Wechselspiel“⁴⁹.

Zentraler Ausgangspunkt sozialer Modelle ist das Bild eines gemeinschaftlichen Gottes. Vielfach orientiert man sich am Spitzensatz biblischer Theologie, wonach Gott Liebe ist (1 Joh 4,8.16). Wenn Gott in sich selbst Liebe ist, ist er – nach Ansicht von Gisbert Greshake – „als personaler Austausch, liebendes gegenseitiges Geben und Nehmen“, kurz: als „trinitarischer Gott“ zu denken.⁵⁰ Ebenbild dieses communalen Gottes ist nun nicht der einzelne Mensch, sondern eine menschliche Gemeinschaft, vor allem jene von Mann und Frau. Als biblischer Bezugspunkt fungiert Gen 1,26f. Der Plural in der Selbstaufforderung Gottes „Lasst uns Menschen machen“ (V. 26) wird, manchmal unter Verweis auf die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen (V. 27), als Hinweis auf die göttliche Beziehungswirklichkeit, letztlich auf die Trinität, gedeutet. Auf dieser Grundlage wird dann z. B. behauptet: „Dem einen, in sich differenzierten und mit sich einigen Gott entspricht [...] eine Gemeinschaft von Menschen, weiblich und männlich, die sich vereinigen und eins werden.“⁵¹ Gottebenbildlichkeit könne „nicht einsam, sondern nur in menschlicher Gemeinschaft gelebt werden. [...] Das vereinzelt Individuum und das einsame Subjekt sind defiziente Weisen des Menschseins, weil sie die Gottebenbildlichkeit verfehlen.“⁵²

Positiv hervorzuheben an relational-sozialen Ansätzen ist ihr Bemühen um eine ganzheitliche Sicht der Gottebenbildlichkeit. Der ganze Mensch als leib-seelische Einheit bzw. als soziales Wesen gilt hier als Ebenbild Gottes. Darin sehen viele einen Fortschritt gegenüber essenziologisch-ratiozentrischen Entwürfen, welche die Gottebenbildlichkeit auf die geistig-seelische Dimension des Menschen engführen. Geschätzt wird des Weiteren auch, dass relationale Ansätze einem als problematisch empfundenen Besitzstanddenken des Menschen vorbeugen. Die Gottebenbildlichkeit sei weder eine Auszeichnung noch ein Besitz des Menschen, sondern verdanke sich ganz der Zuwendung Gottes. Ähnliche Überlegungen finden sich in der neueren Debatte über die postmortale Existenz des Menschen. Dass der Mensch seinen biologischen Tod über-

⁴⁷ Vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil (KD III,1), Zürich 1970, 207.

⁴⁸ U. Lievenbrück, Theologische Anthropologie, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 173–230, hier: 207.

⁴⁹ G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997, 253.

⁵⁰ Ebd., 226.

⁵¹ Moltmann, Gott in der Schöpfung (s. Anm. 46), 224. Siehe auch Barth, KD III,1, 220: Laut Barth liegt das Abbildliche und Nachbildliche des Menschen in der ersten Schöpfungserzählung im Gegenüber und der Zusammengehörigkeit von Mann und Frau.

⁵² Moltmann, Gott in der Schöpfung (s. Anm. 46), 228f.

dauern kann, ist für Vertreter einer dialogisch konzipierten Unsterblichkeit nicht einer vermeintlich unsterblichen Seele, sondern allein der Treue Gottes geschuldet, der seine Beziehung zum Menschen über den Tod hinaus aufrechterhält.⁵³ Auszudiskutieren wäre jedoch, ob eine relationale Deutung der Imago ganz ohne anthropologischen Anknüpfungspunkt, sprich: ohne ein essenziell-ontologisch gedachtes Fundament auskommt. Setzt die Beziehung Gottes zum Menschen nicht die Ansprechbarkeit, die Beziehungsfähigkeit des Menschen voraus?

Soziale Deutungen der Imago sehen sich zum einen mit hermeneutisch-exegetischen, zum anderen mit systematischen Bedenken konfrontiert. Zwar hat schon die Väterexegese Gen 1,26 trinitätstheologisch interpretiert. Dass damit der alttestamentliche Textbefund deutlich überschritten wird, ist in Bibelwissenschaft und Dogmatik heute weitgehend unstrittig. Konsens besteht auch darin, dass die Erwähnung der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in Gen 1,27 nicht besagt, dass die Gottebenbildlichkeit in der Beziehung der Geschlechter besteht, wohl aber, dass Mann und Frau gleichermaßen Ebenbild Gottes sind.⁵⁴ Unter systematischer Rücksicht ist zu vermerken: Die Überhangprobleme sozialer Trinitätsmodelle betreffen auch einige soziale Deutungen der Gottebenbildlichkeit. Wer die innertrinitarischen Beziehungen zur Grundlage der Rede von der menschlichen Gottebenbildlichkeit macht, muss sich fragen lassen, ob und wie es ihm gelingt, den jüdisch-christlichen Monotheismus zu bewahren.⁵⁵ Zudem: Die Annahme, dass nicht mehr der einzelne Mensch, sondern eine Gemeinschaft von Menschen Gottes Abbild ist, hat weitreichende Konsequenzen für die christliche Anthropologie, inklusive der Frage der Menschenwürde, die nach traditioneller Vorstellung jedem einzelnen Menschen gerade aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit zukommt.

2.4 Dynamische Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Für dynamische Ansätze befindet sich die Imago Dei des Menschen „in einem Prozess des Werdens.“⁵⁶ Als Bild Gottes habe sich der Mensch erst noch nach dem Bilde Gottes zu bilden. Der Mensch müsse als Bild Gottes die Distanz zum göttlichen Vorbild so weit wie möglich minimieren.⁵⁷ Ein wichtiger biblischer Anknüpfungspunkt liegt mit den Ausdrücken „Bild“ und „Ähnlichkeit“ in

⁵³ Vgl. U. Swarat/T. Söding (Hg.), *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus*. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (QD 257), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013; K. Huxel, *Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive*, in: NZStH 48 (2006) 341–366.

⁵⁴ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 4), 151–153.

⁵⁵ Zur neueren Debatte sozialer Trinitätsentwürfe im anglo-amerikanischen Raum siehe: D. Tuggy, *Divine Deception, Identity, and Social Trinitarianism*, in: RelSt 40 (2004) 269–287; W. Hasker, *Objections to Social Trinitarianism*, in: RelSt 46 (2010) 421–439; B. Carey, *Social Trinitarianism and Polytheism*, in: RelSt 47 (2011) 97–107.

⁵⁶ Internationale Theologische Kommission, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes* (2004), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 223), Bonn 2008, 18 [Nr. 24].

⁵⁷ Vgl. C. Welz, *Imago Dei. Bild des Unsichtbaren*, in: ThLZ 136 (2011) 479–490, besonders: 486.

Gen 1,26 vor, welche in der Auslegungstradition lange Zeit nicht als gleichbedeutend, sondern als göttlicher Hinweis auf einen doppelten Sachverhalt angesehen wurden: auf die naturale Gottebenbildlichkeit (*imago*) einerseits und die gnadenhafte Ähnlichkeit (*similitudo*) andererseits. Durch die Unterscheidung zwischen dem, was dem Menschen von Gott als natürliche Anlage bereits geschenkt ist und dem, was ihm als Zielbestimmung aufgegeben ist, versuchte die christliche Theologie die Spannungen zwischen biblischen Texten zur Gottebenbildlichkeit zu entschärfen. Während im Alten Testament die Imago allen Menschen im Sinne einer Schöpfungsgabe zuzukommen scheint, wird im Neuen Testament betont, dass streng genommen nur Jesus Christus das Bild Gottes ist (vgl. Kol 1,15). Den heterogenen biblischen Befund suchte man anhand der These zu harmonisieren, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen sich vertiefen und vollenden müsse, dass die Christgläubigen darauf hoffen dürften, einst in das Bild Christi umgestaltet zu werden (vgl. Röm 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18).

Dynamische Deutungen der Imago haben eine lange Tradition im Christentum. Der prozesshafte und eschatologische Charakter der Gottebenbildlichkeit lässt sich heute zwar nicht mehr mit Gen 1,26f. begründen. Die neuere Exegese versteht die Ausdrücke „Bild“ und „Ähnlichkeit“ weitgehend synonym. Im Blick auf den gesamtbiblischen Befund ist die traditionelle Unterscheidung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“ der Gottebenbildlichkeit des Menschen jedoch nach wie vor berechtigt. Dass die Gleichförmigkeit mit Gott nicht schon automatisch mit der Erschaffung des Menschen als Bild Gottes gegeben ist, legt zudem eine nüchterne Betrachtung der Menschheit nahe. Die Behauptung dynamischer Ansätze, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Prozess seiner Geschichte noch im Werden ist, hat daher auch eine gewisse empirische Plausibilität.

Kritisch anzumerken bleibt jedoch: Dynamische Deutungen der Imago arbeiten vielfach mit teleologischen Denkfiguren. Sie verbinden den Gedanken der Erschaffung zum Ebenbild Gottes mit dem Gedanken der Bestimmung des Menschen. Kurz gesagt: Gottebenbildlichkeit wird als Bestimmung des Menschen verstanden.⁵⁸ Damit diese Bestimmung dem Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern ihn innerlich bewegt, wird eine Anlage im Menschen postuliert. Ob es diese Anlage wirklich gibt, ist angesichts rezenter religionssoziologischer Befunde zumindest diskussionswürdig. Im Leben vieler Menschen spielen Religion, Glaube und Gott keine Rolle mehr. Zahlreiche religiös unmusikalische Zeitgenossen geben zudem zu Protokoll, dass sie nichts vermissen, dass sie auch ohne Gott und Kirche gut leben. Da die Gruppe derer, die sich als areligiös verstehen, kontinuierlich wächst, stellt sich die Frage: Kann hier noch von Einzelfällen gesprochen werden, bei denen die religiöse Anlage bloß verschüttet ist? Oder widerlegt das Massenphänomen des *homo areligiosus*⁵⁹ die anthropologische Annahme, dass es im Menschen eine Anlage gibt, Gott zu suchen und zu ehren?

⁵⁸ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie (s. Anm. 14), 250–266. Siehe auch: ders., Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: ders., Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Göttingen 1980, 207–225.

⁵⁹ Vgl. E. Tiefensee, Homo areligiosus, in: LebZeug 56 (2001) 188–203. Siehe auch: J. Loffeld, Wenn Gott

3 Ein vorläufiges Fazit

Das Motiv der Gottebenbildlichkeit hat das christliche Denken über Jahrhunderte geprägt und herausgefordert. Auf eine einheitliche Deutung der Gottebenbildlichkeit konnte sich das Christentum bislang nicht verständigen. Ob dies in Zukunft gelingt, ist angesichts der fortbestehenden Modellvielfalt schwer abschätzbar. Eines aber ist sicher: Christliche Theologie ist gut beraten, auch weiterhin ernsthaft darüber nachzudenken und plausibel zu explizieren, ob und in welchem Sinn der Mensch Bild des unsichtbaren Gottes ist.

Integrative Ansätze, welche berechnete Anliegen und wichtige Grundintuitionen der verschiedenen Modelle aufgreifen und bewahren, erscheinen mir in diesem Zusammenhang besonders lohnend.⁶⁰ Auszugehen ist dabei von der biblischen und kirchlichen Grundannahme, dass der Mensch als Abbild Gottes erschaffen wurde (vgl. Gen 5,1; 9,6; Jak 3,9).⁶¹ Diese zentrale Glaubenswahrheit, dass der Mensch vorgängig zu jeglicher Leistung und unabhängig von seinem Tun, Bild Gottes ist, halten essenziologische Modelle fest.

Dass mit dem Bildcharakter des Menschen eine Vor- und Aufgabe verbunden ist, unterstreichen funktionale Ansätze. Zum Wesen des Bild-Seins gehört einerseits eine Ähnlichkeit, andererseits ein Unterschied gegenüber dem Urbild.⁶² Nach christlicher Überzeugung ist Gott ein Liebhaber des Lebens, der alles liebt, was ist, und nichts von allem verabscheut, was er geschaffen hat (Weish 11,24–26). Diesem Gott, dessen Sorge den Lilien auf dem Feld ebenso wie dem Menschen gilt (Mt 6,25–33), und der seine Sonne über Bösen und Guten aufgehen lässt (Mt 5,45), wird der Mensch ähnlich, wenn es ihm gelingt, sich selbst, den Nächsten und Gott zu lieben (Mt 22,34–40), und so Trennungen und Spaltungen zu überwinden und Gemeinschaft zu stiften. Denn Gott ruft den Menschen in eine versöhnte Gemeinschaft (vgl. *Lumen gentium* 13). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen realisiert sich „in der Verantwortung für das eigene Leben wie für jenes von Mitmensch und Natur“⁶³. Daran erinnern funktionale und relational-soziale Deutungen.

Die hohe Berufung als Abbild Gottes verdeutlichen schließlich dynamische Zugänge. Der Ruf zu gottähnlichem Verhalten bzw. der Ruf zur Vollkommenheit (Mt 5,48) stellt eine Herausforderung für den Menschen dar. Kein Mensch kann ehrlicherweise behaupten, dass es ihm in seinem Leben immer und überall gelungen ist, den Willen Gottes zu erfüllen. Sosehr Menschen sich auch anstren-

nicht mehr notwendig ist ... Oder: Was macht eine Erlösungsreligion in einer Welt, die sie nicht mehr braucht?, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 38 (1/2018) 105–121.

⁶⁰ Für einen integrativen Ansatz siehe: M. Cortez, *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, London/New York 2010, 14–40.

⁶¹ Vgl. C. Frevel, *Ebenbild*, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)*, Darmstadt 2015, 138–141, hier: 140: „Die Gottesbildlichkeit des Menschen als Schöpfungsauftrag wird im NT nicht ausführlicher thematisiert. Die Ebenbildlichkeit sagt eine Qualität des Menschen aus.“

⁶² Vgl. Kraus, *Welt und Mensch* (s. Anm. 44), 426–430.

⁶³ E. Dirscherl, *Gottebenbildlichkeit*, in: W. Beinert/B. Stubenrauch (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 287–289, hier: 287.

gen, sie bleiben letztlich unvollkommene, zum Teil sogar verzerrte Abbilder Gottes. Einzig der fleischgewordene Sohn Gottes ist nach christlicher Überzeugung wahrhaft Bild des vollkommenen und heiligen Gottes (Kol 1,15). Wer ihn sieht, sieht den göttlichen Vater (Joh 14,9). Dass die Gottebenbildlichkeit letztlich von Jesus Christus her zu verstehen ist und einen dynamischen Prozess, kurzum: eine Lebensaufgabe für jeden Menschen darstellt, rufen dynamische Modelle in Erinnerung.

Die Notwendigkeit, Rechenschaft abzulegen über das bevorzugte Deutungsmodell der Imago, ist nur eine der aktuellen Herausforderungen für die christliche Anthropologie. Eine weitgehend unbeantwortete Anfrage betrifft die Extension des Imago-Konzepts. Ist nur der Mensch Ebenbild Gottes? Oder auch andere Lebewesen?⁶⁴ Dazu hat eine zeitgemäße christliche Theologie ebenfalls Stellung zu beziehen.

Dr. Christoph J. Amor ist Professor für Dogmatische und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen.

Kontakt: christoph.amor@pthsta.it

⁶⁴ Vgl. C. Deane-Drummond, God's Image and Likeness in Humans and Other Animals: Performative Soul-Making and Graced Nature, in: *Zygon* 47 (4/2012) 934–948; E. van Urk-Coster, Created in the Image of God: Both Human and Non-Human Animals?, in: *TSc* 19 (4/2021) 343–362.

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Herausbergremium

Professorium der Theologischen
Fakultät Paderborn

Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz

Svenja Schumacher M. A.

Kontakt

Schriftleitung „Theologie und Glaube“
Kamp 6 | 33098 Paderborn
Tel.: 05251 | 121-740
Fax: 05251 | 121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Verlag

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13 | 48155 Münster
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige
geschäftliche Mitteilungen sind direkt an
den Verlag zu richten.)

Bezugspreise

Einzelheft: 14,80 €
Jahresabonnement: 48,00 €
(Preise jeweils zuzüglich Porto)
Digitale Ausgabe: kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
geben nicht unbedingt die Meinung der
Schriftleitung bzw. der Herausgeber
wieder.

Vorschau

114. Jahrgang | 4. Vierteljahr 2024 | Heft 4

ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

**Demokratie und Digitalität. Philosophisch-theologische
Untersuchungen zu einem neuerlichen Strukturwandel
der Öffentlichkeit**

hg. von Anne Weber und Martin Breul

MIT BEITRÄGEN VON:

MARTIN BREUL
BERNHARD GRÜMME
FLORIAN HOEHNE
KATHARINA KLÖCKER
ANDREAS NIEDERBERGER
BENEDIKT SCHMIDT
ANNE WEBER
GÜNTER WILHELMS

Aschendorff

*Erscheint im Oktober 2024 online
und als Print-Ausgabe!*