

BEITRÄGE ZUR BIBLISCHEN ANTHROPOLOGIE*

II

ZUR FRAGE DER ERSCHAFFUNG DES MENSCHEN

V O N

MARTIN JORDAN

Um der Verwirrung der Geister unserer Zeit theologisch wirksam entgegenzutreten, erachten wir es für förderlich, ganz schlicht wieder einmal den Blick auf Gegebenheiten zu richten, die uns eindeutig in der Hl. Schrift begegnen. So ist es zunächst notwendig, in diesem Rahmen über Gott und die Welt zu handeln; denn der Mensch ist eben das Wesen, welches in seinem status duplex zwischen beiden steht.

1. Das Wesen der Gottheit

Um das Wesen der Welt als der Gedachten, das Wesen der Welt in ihrer Wirklichkeit und insbesondere das Wesen der Menschenseele zu erkennen, hat das Wesen Gottes erkannt zu werden — soweit es «γνωστόν» ist, d.h. soweit es sich einerseits in der Hl. Schrift und andererseits in den Geschöpfen selbst zu erkennen gibt; denn nicht nur die Hl. Schrift, sondern auch die bereits seit Grundlegung der Welt existierenden Werke Gottes offenbaren uns weit mehr als nur das eine, d.h. dass Gott ist. Man ersieht nämlich aus ihnen, wie es der Apostel in Röm. 1,20 sagt, durch forschendes Denken (νοεῖν) Gottes unsichtbares Wesen, oder, wie es der noch bedeutsamere griechische Ausdruck besagt, «τὰ ἀόρατα αὐτοῦ». Diese sich angesichts des Wortes Gottes und der Geschöpfe uns bietende Gotteserkenntnis ist eine der wichtigsten Grundlagen, um von den ewigen Voraussetzungen der Wirklichkeit des Menschen zu den schöpferischen Anfängen dieser Wirklichkeit übergehen zu können. Daher haben wir uns die «ἀόρατα» Gottes so zu vergegenwärtigen, wie sie sich aufgrund der Hl. Schrift dem Bewusstsein der Kirche und von da

* Συνέχεια ἐκ τῆς σελ. 313 τοῦ προηγουμένου τεύχους.

aus der sich weiter vertiefenden Forschung erschlossen haben. Daraus ergibt sich folgendes:

(1) Das Trinitätsdogma ist schriftgemäss voll und ganz nachweisbar. Die Gottheit ist Eine in Drei Personen — ein dreifaches Selbstbewusstsein bei untrennbarer und gleich ewiger Einheit des Wesens. Gott ist der Dreieinige, sowohl abgesehen von dem Gedanken der Schöpfung als auch von dem der Erlösung; denn beides hat ihren Ursprung nicht in der Notwendigkeit des göttlichen Seins, sondern in der Freiheit des göttlichen Lebens, da Gott ja auch ohne sie das wäre, was er in wesensnotwendiger Weise eben ist. Dabei ist der Gedanke an eine etwaige immanente Trinität zu verwerfen; denn die Hl. Schrift lässt kein hinter dem die Schöpfung und die Erlösung stehenden Liebesrat Gottes befindliches unbekanntes x zu, sondern die Dreieinigkeit Gottes ist ja gerade der allerjenseitigste und immer gleiche Hintergrund dieses Liebesrates, den sie uns offenbart. Gott ist der Dreieinige, nicht nur abgesehen von diesem Liebesrat, der ja zu seinem freien, absoluten Leben gehört, er ist es auch abgesehen von seiner ewigen, wesentlichen Erscheinung und auch abgesehen von seiner freien geschichtlichen Offenbarung. Was darunter zu verstehen ist, wird sich bald herausstellen; zunächst kommt es uns darauf an, klarzustellen, dass die Hl. Trinität das ewige göttliche Wesen selbst ist und nicht bloss eine für den Zweck der Heilsoffenbarung eingegangene Trennung (diremptio)¹ desselben.

Desgleichen sind auch alle mit der geschichtlichen Offenbarung des Dreieinigen unvereinbaren Auffassungen von einer Wesensnotwendigkeit des ewigen Prozesses zu verwerfen. Gemeint ist damit u. a. der Irrtum, dass Er Sich etwa Seiner Selbst bewusst werde, indem Er sich dreieinig entfalte. Wenn nämlich der Sohn «λόγος» ist, so ist der Vater «λόγῳ», und ist das «λέγειν» ohne bewusstes Denken möglich? Und wenn der Logos «ὁ υἱός» ist, so ist der Vater «ὁ γεννῶν», und ist das «γεννᾶν» ohne bewusstes Wollen möglich? Gott ist ja «πνεῦμα», und gerade deswegen bildet er den denkbar absoluten Gegensatz zu jedem blinden naturbedingten Prozess. Wenn wir uns die Dreieinigkeit des göttlichen Wesens hinwegdächten, so wäre auch das schon, was da unserem Denken übrigbliebe, ein unendlicher, bewusster Wille. Eine Abstraktion ist es nur, aber berechtigt, um dadurch zu präzisieren, dass Gott nicht erst am Ende des trinitarischen Prozesses unendlicher, bewusster Wille ist, sondern bereits am Anfang und inmitten dieses Prozesses. Aber nicht anders als innerhalb dieses Prozesses ist Er das sich lebende absolute Leben. Das

1. Vgl. zu «diremptio» Augustinus, de civ. dei 3,17,2 u. a.; epist. 144,3.

sich selbst anregende bewusste Wollen des Vaters findet nun, seine alleinige Befriedigung darin, dass es sich in dem ebenbildlichen bewussten Wollen des Sohnes zusammenfasst. Und, indem sich diese liebend zu jenem zurückwendet wie in den Schoß seines Ursprungs, und sich diese Wechselwirkung beider einem Hauche gleich ausbreitet, entsteht ein drittes bewusstes Wollen, und dieses schliesst die Wesensentfaltung der Gottheit ab: sie ist das Wollen des Hl. Geistes.

In diesen drei Tatsachen unsagbar reichen Inhalts liegt an sich das ewige Liebesleben Gottes begründet. Und es verhält sich nicht so, dass der Vater den Sohn zeugen und der Hl. Geist von beiden ausgehen kann oder nicht, sondern ohne Sohn und Geist wäre der Vater eben nicht Gott, und die Gottheit wäre ohne diesen dreifaltigen Bestand nicht das Licht und die Liebe und das Leben. Auch verhält es sich nicht so, dass der Vater irgendwann ohne den Sohn wäre, und beide ohne Geist, und auch nicht so, dass der Sohn irgendwann so aus dem Vater geboren wäre, dass er nicht mehr aus ihm geboren würde, und der Geist irgendwann von dem Vater ausgegangen wäre und nicht mehr ausginge, sondern es sind eben ewige Tatsachen, die, wenn man sich die Ewigkeit als einen anfangs- und endlosen Verlauf denkt, in immerwährendem Werden begriffen und doch auch in jedem Augenblick der Ewigkeit absolut vollendet sind. Es handelt sich also um einen Prozess ewigen Werdens, ohne Erstarrung, und zugleich um den einer ewigen Vollendung, ohne jegliche Mangelhaftigkeit. Und die Gottheit ist zwar nicht das Produkt dieses Prozesses, aber ihr Sein besteht eben in diesem dreifaltigen Schaffensakt jenes Prozesses; denn gerade dieses Ineinander von Sein und Werden ist ja das Leben der Gottheit.

Aber nun erhebt sich die Frage, ob denn dieses in sich geschlossene und verborgene Leben der Gottheit, wonach Er, der Dreieinige, «πνεῦμα» ist, nicht irgendwie vor Sich Selbst in Erscheinung getreten ist. Mit anderen Worten: gibt es nicht in Gott vor aller Kreatur ein Analogon dessen, was wir im kreatürlichen Bereich die von allem Sein unzertrennliche Erscheinung, das dem Innern des Wesens entsprechende Äussere, seine Gestalt oder auch seine nächste Wirkungssphäre nennen? Diese Frage sehen wir weder in einem kirchlichen Dogma befriedigend beantwortet, noch scheint sie je in der Dogmatik hinreichend behandelt worden zu sein, wenngleich sie bei den Diskussionen im Hesychastenstreit eine beachtliche Rolle gespielt hat.²

(2) So glauben wir, ohne mit dem Bewusstsein der Kirche in Wi-

2. Vgl. G a s s, Art. Hesychasten, in Herzogs RE Bd. 6, 52ff.

derspruch zu geraten, dass es in Gott ein Analogon des Verhältnisses der Erscheinung zum Sein oder des Äusseren zum Innern wirklich gibt, und dies ist Seine ewige Herrlichkeit, die Gott von Ewigkeit her aus dem Naturgrund seiner Person heraus zum Himmel als Seiner Wohnung und zum Lichtleib Seines pneumatischen Wesens und zur Sphäre Seines innergöttlichen Wirkens gestaltet hat — eine Herrlichkeit, die noch keine auf die Kreatur abgesehene freie Selbstoffenbarung Gottes ist, sondern vorerst nur die ewige Ausstrahlung Seiner wesenhaften Vollkommenheit, und die, ohne an sich persönlich zu sein, ihren Entstehungsgrund in den Drei Personen der Gottheit hat; sie ist ihr gemeinsames Spiegelbild, ewig verursacht durch den Vater, ewig vermittelt durch den Sohn und ewig ausgewirkt durch den Hl. Geist.

Auf die Frage, wo denn Gott vor der Schöpfung der Welt gewesen sei, gibt es die alte treffende Antwort: Gott ist in dem Seinen gewesen, Er ist gewesen in Seinem Wesen. Und man unterscheidet eine vor der zeitlich offenbar gewordenen *gloria externa* eine ewige *gloria interna* Gottes und ein von dem *coelum angelorum* ungeschaffenes *coelum Dei*. Unter Anführung von Stellen, wo «ὄρα-νός» als Gottesname vorkommt,³ wird gesagt: «Hoc coelum est ipse Deus».⁴ Aber wir haben weiter auszuholen und genauer zu sagen: dieser Himmel ist Gottes des Dreieinigen ewige, unendliche, immaterielle Wesenserscheinung, und Gott heisst «der Himmel»,⁵ denn der Name ist das ausgesprochene Wesen. Wie nämlich Gott als die absolute Persönlichkeit Sich vor Sich Selbst absolut offenbar ist und Sich Selbst absolut gegenwärtig ist (*sibi praesentissimus*) — Persönlichkeit ist ja doch nichts Anderes als Selbstgegenwärtigkeit —, so gibt es nach der Hl. Schrift auch eine ewige herrliche Erscheinung des sich selbst absolut gegenwärtig seienden Wesens der Gottheit. Wie nun in jedem Wesen sich ein Inneres und ein Äusseres unterscheidet, so trifft dies auch für das Wesen aller Wesen zu (abgesehen von dessen Verhältnis zur Welt).

Was wir innerhalb des geschöpflichen Bereichs Erscheinung, Äusserlichkeit, Sichtbarkeit, Gestalt und Leiblichkeit nennen, all das kann nicht ohne göttliches Urbild sein. Und dabei denken wir nicht daran, a priori zu philosophieren, sondern gehen nur dem nach, was uns in der Hl. Schrift geoffenbart ist. Es gibt eine ewige «ὄρα», in der sich Gottes ganze Fülle Seines guten, heiligen Wesens kundtut. Die Erscheinung der

3. Dan. 4,23; Lk. 15,18 vgl. Mt. 21,25 u. Joh. 3,13.

4. Vgl. u.a. Q u e n s t e d t, *Systema Theologicum*, tom. I cap. 624.

5. Deut. 28,58 vgl. Jes. 30,27.

grössten Güte kann nur die grösste Schönheit sein, aber «Schönheit» ist der Hl. Schrift ein viel zu geringer Ausdruck, um unmittelbar für Gott gebraucht zu werden.⁶ So benennt sie Gottes Wesenserscheinung mit «Herrlichkeit» — δόξα — und bietet alle nur möglichen sprachlichen Mittel auf, um diese unaussprechlich grosse Herrlichkeit zu beschreiben, und die geläufigsten Bezeichnungen sind «kabod» und «δόξα». Das hebr. «Kabod» bezeichnet die Herrlichkeit (Ehre) im Sinne des Gewichtigen und Grossartigen,⁷ während «δόξα» ein mit «εἰκὼν» verwandter Begriff ist,⁸ insofern es von «δοκεῖν» abzuleiten ist und zwar im Sinne von «φαίνεσθαι» — Erscheinen —, vor allem dem Erscheinen, welches das Vortreffliche zum Ausdruck bringt. «Δόξα» bezeichnet also die herrliche Erscheinung des absoluten, heiligen Wesens Gottes. Noch genauer gesagt, bezeichnet diese Doxa, die Er «πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος» vorzeitlich und sonach ewig besass,⁹ das Licht, das «bei Gott wohnt»,¹⁰ oder Gott heisst der selige, allein unsterbliche König, der von Ewigkeit her dieses Licht bewohnt — «Φῶς οὐκ ἔστιν ἀπόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται» (1 Tim. 6,16). Sie ist also der «Ort» bzw. die Sphäre des innergöttlichen Selbstlebens, von wo aus Gottes Wirken in diese Welt hinein¹¹ und sein herrlicher Selbstbeweis für Himmel und Erde ausgeht,¹² und wohin er sich vor denen, die sich seiner Liebe gegenüber verstockt zeigen, zurückzieht.¹³

Die Hl. Schrift denkt auch nicht daran, der Erhabenheit Gottes Abbruch zu tun, wenn sie Gottes ewige Lichtwohnung als Seinen Lichtleib, als Seine Lichtgestalt¹⁴ bezeichnet. Sie enthüllt uns dieses Geheimnis noch mehr, wenn sie uns zu verstehen gibt, dass wie Gott Seinem sich offenbarenden Wesen nach in Personen dreifältig ist, so ist diese Seine Wesensoffenbarung den Kräften nach siebenfältig. Denn der Anblick eines Regenbogens rings um den Geschauten ist es, worin sich dem

6. In Ps. 50,2 heisst Gottes Herrlichkeit «die Krone der Schönheit» und ist als Beiname von Zion gebraucht; auch Jeremias hat diese Stelle so verstanden (Klag. 2,15).

7. Vgl. das «αἰῶνιον βᾶρος δόξης» in 2 Kor. 4,17.

8. Vgl. 1 Kor. 11,7.

9. Jud. Vers 25.

10. Dan. 2,22.

11. Vgl. Mich. 1,3; Jes. 26,21.

12. Vgl. Ez. 3,12 mit 1 Chron. 16,27.

13. Hos. 5,15.

14. Auf Hebr. «tmounah» in Num. 12,8; Ps. 17,15; «εἶδος» in Joh. 5,37 u. «μορφή» in Phil. 2,6.

Propheten Ezechiel Gottes Herrlichkeit offenbart,¹⁵ und auch in Apok. 4,3 wölbt sich eine «Iris» von smaragdener Grundfarbe rings um den Thron des Himmelskönigs.

Dies sind eben ewige realissima, die sich den Sehern solchermaßen sichtbar machen. Aber die Hl. Schrift sagt dasselbe auch ohne Bild. Der Thronende heisst in Apok. 4,8 «ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος»; Er ist derselbe, von dem in Apok. 1,4 begrüsst wird, aber hier werden anstatt der «ἑπτὰ κύκλοθεν τοῦ θρόνου» die «ἑπτὰ πνεύματα» genannt, die vor Seinem Thron sind — dieselben sieben Geister, die in Apok. 4,5 als sieben brennende Fackeln vor Seinem Thron stehen und in Apok. 5,6 als die sieben brennenden Augen des Lammes erscheinen. Diese sieben Geister sind jedoch nicht mit den sieben Engeln zu verwechseln, sind aber auch nicht, wie häufig angenommen wird, mit dem Hl. Geist zu identifizieren, wenngleich sie zu ihm in enger Beziehung stehen mögen, wie es sich aus Joh. 11,2 und Sach. 4, 1-4 schliessen liesse. Es ist wohl kaum annehmbar, dass der Seher den Hl. Geist in der Unmittelbarkeit seines Wesens «die sieben Geister» genannt haben sollte. Dies geht allein schon aus der Stelle 4,5 hervor, wo der Seher die sieben Fackeln «vor dem Throne» sieht, und aus 5,6, wo er die sieben Geister als «ausgesandt auf die ganze Erde» sieht. Es handelt sich hier vielmehr um jene sieben Mächte, die vom Vater aus anheben, welcher der «πατὴρ τῶν φώτων»¹⁶ ist; sie werden im Sohn als dem «ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ»¹⁷ vermittelt, und im Hl. Geist werden sie vollendet. Deshalb haben sie auch teil an seinem Namen und eignen ihm in besonderem Sinne,¹⁸ indem sie in ihrem harmonisch ineinandergreifenden Leben und Wirken die ausgewirkte Herrlichkeit des Dreieinigen Gottes bilden, in deren uneingeschränktem Besitz der Sohn Gottes nun auch als der erhöhte Menschensohn ist.¹⁹

Wenn wir also sagen, dass Gott in Sich Selbst dreifältig in Personen und siebenfältig in Seiner dreipersonenhaften Offenbarung ist, so wird dadurch auf keinerlei Weise der Begriff Gottes, der ja ganz und gar Geist und absolutes Licht ist, eingeschränkt oder gar getrübt. Wenn wir jedoch Gott in Beziehung zur Kreatur betrachten, die nach Röm. 1,20

15. Ez. 1,28.

16. Jak. 1,17.

17. Hebr. 1,3.

18. Apok. 1,4ff.

19. Philo von Alexandria ist auf dem Wege zu dieser Erkenntnis, wenn er die Feuerfackeln von Gen. 15,17 allegorisch mit den «θεῖαι δυνάμεις» (518, 16) vergleicht und unter dem guten Schatz Gottes (Deut. 28,12) den göttlicher Lichter schwangeren Logos - τὸν ἐγκύμονα θεῶν φώτων - versteht (108,20).

«τὰ ἄόρατα αὐτοῦ» widerspiegelt, so bedarf es nur eines Blickes auf Gen. 1-2,3 im Lichte von Joh. 1,1-4, um zu erkennen, dass es die Gottheit in der Ganzheit ihres Wesens ist, welche die Kreatur in der zeitlichen Wirklichkeit schafft; denn der Vater tut es durch den Logos unter der vollendenden Mitwirkung des Hl. Geistes; Er tut es innerhalb von sieben Tagen, deren Siebter die Ruhe der Vollendung ist, in welche die sechs anderen einmünden. Aber die in der Zeit verwirklichte Kreatur ist eben nur die zeitliche Wirklichkeit der dem dreieinigen Selbstbewusstsein Gottes ewig gegenwärtigen Kreatur, und von dieser gilt genau dasselbe, wie von jener, d.h. dass es Gott in seiner Wesensganzheit ist, aus dem und in dem sie ihre ideale Existenz hat. Die Gedanken der zeitlich zukünftigen Kreatur geht aus vom Vater durch den Sohn, werden gewirkt durch den Hl. Geist und bilden die Idealwelt (νοητὸς κόσμος) der Dreieinigen Gottheit, die mit ihrer siebenfältigen Doxa erfüllt, wie es das Ziel der aus der Idee in die Wirklichkeit gebrachten Welt sein wird, d.h. dass sie von der Doxa der Dreimalheiligen Gottheit erfüllt werde.²⁰

Gottes Doxa ist also die Erscheinung Seines Sich aus Sich Selbst Mittel und Organ der Offenbarung schaffenden Liebeswesens. An der Doxa hat Gott, der Geist ist, sowohl das, was er beseelt, als auch das, womit er beseelt; Er wohnt in ihr und entfaltet durch sie die innerweltlich zu offenbarende Tiefe jenes Reichtums an Weisheit und Erkenntnis,²¹ der in der Hl. Schrift als die Weisheit (chokmah - σοφία) personifiziert wird und in dem Logos seinen ewigen Mittler und in der Doxa sein ewiges Mittel hat.

So sind wir an dem Ziel angelangt, das wir uns am Schluss der vorangegangenen Studie gesteckt hatten: Gott ist alles. Alles hat seinen Uranfang in Ihm, Er ist das Ich und das Du und das Er und das Es. Der Vater ist als das Ich der Urgrund des Sohnes; der Sohn ist hinwiederum als das Du der Liebesgegenstand des Vaters, und der Hl. Geist ist als das Er die Liebesemanation des Vaters durch den Sohn, während die Doxa als das Es das Spiegelbild der Heiligen Trias und zugleich der Urheber des Kosmos ist. Wir kennen nun das dreifach persönliche und das siebenfach dynamische, das persönlich lebendige und das an sich zwar unpersönliche, aber von der Persönlichkeit Gottes gewirkte, ganz und gar von ihr durchwaltete lebendige Urbild des ewigen idealen Vorbildes, worin auch die gottesebenbildliche Menschenseele mit der gesamten Menschheit inbegriffen ist.

20. Vgl. Jes. 6,3.

21. Röm. 11,33.

Somit können wir nun denen, die fälschlich von einer ewigen Materie philosophieren, mit *Tertullian* antworten: «Habuit Deus materiam longe digniorem et idoniorem, non apud philosophos aestimandam, sed apud prophetas intelligendam.»²²

2. Ziel der Schöpfung: der Mensch

Dass Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen und am siebten sie vollendet hat, ist nicht bloss eine anthropomorphe Umrahmung des biblischen Schöpfungsberichts, sondern eine Tatsache. Wie tief die Siebenzahl der Tage im Wesen Gottes begründet ist, haben wir bereits gesehen, und wie augenfällig sich dieses Schöpfungsschema in den Verhältnissen des Geschöpfes und seiner Geschichte widerspiegelt, kann einem bei genauerer Beachtung gar nicht entgehen. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass in dem sog. dyadischen bzw. binären Zahlensystem die Sieben aus drei nebeneinander stehenden Einszeichen besteht ($111=7$) und dass das siebte Glied jeder quadratisch fortschreitenden Zahlenreihe immer Quadrat und Kubus zugleich ist (z. B. 1. 2. 4. 8. 16. 32. 64).²³ So ist die Sieben die Zahl der in sich geschlossenen Erschliessung der Dreiheit, die Zahl der vollkommenen, in sich gegründeten Entfaltung des Möglichen, die Zahl des zur Ruhe der Vollendung gekommenen Werdens.

Ausser der Siebenzahl der Schöpfungstage hat aber auch die Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke ihre besondere Bedeutung. Man sollte nicht übersehen, dass am vierten Tage, der die Grenzscheide der beiden Triaden bildet, das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne aufleuchtet und dass von da an die Erschaffung der Lebewesen beginnt.

Was uns hier jedoch vor allem interessiert, ist, (1) dass die Bildung des Menschen die sechs Werkstage beschliesst und unmittelbar vor Beginn des Sabbats erfolgt. Sonach steht der Mensch am Ende aller Schöpfungen, ist deren Abschluss, und in Anbetracht des Sabbats steht er an der Spitze aller Kreatur als ihr Wegweiser zu Gottes Ruhe, d. h. zu ihrer Bestimmung.

Dass die Schöpfung der Erdenwelt im Menschen ihr Ziel erreicht

22. *Tertullian* ad Hermog., cap. XVIII.

23. Dazu siehe auch *Philo*, Opp. 1,26; ausserdem heben er und die Kirchenväter mit besonderer Vorliebe hervor, dass in der Grundzahlenreihe (1-10) nur die Sieben weder durch Multiplikation entstanden ist noch durch die einer anderen innerhalb der Reihe gelegene Zahl beinhaltet. Sie heisst deshalb «ἀειπαρθένος», s. E. H. *Lindo*, *The Conciliator of R. Manasseh ben Israel*, London 1842, vol. II p. 262.

hat, mag auch die Paläontologie bestätigen; denn sie hat in der Flora sogutwie in der Fauna tatsächlich eine stadienweise Entwicklung nachweisen können, wonach es bis zu einem gewissen Punkte eben noch nichts vom Menschen Auffindbares gegeben hat. Und von den verschiedenen Entwicklungstheorien des Menschen können wir hier völlig absehen; denn im uns überlieferten Schöpfungsbericht handelt es sich wahrhaftig nicht um ein naturwissenschaftliches Kursbuch, sondern in ganz schlichter Form werden da Gottes schöpferische Taten dargestellt, wobei auch die des Menschen bildlich schlicht überliefert ist, und das Entscheidende, was den Menschen zum gottesebenbildlichen Wesen gemacht hat, ist Gottes Einhauch in denselben, wodurch der Mensch «ein lebendes Wesen» ward,²⁴ und damit soll doch nichts weiter gesagt sein, als dass ihm durch das «ἐμφύσημα» Gottes eben gerade das zuteilgeworden ist, was ihn von allen anderen Geschöpfen grundlegend unterscheidet (s.u.) und über sie hinaushebt.

(2) Wir sagten, dass der Mensch angesichts des göttlichen Sabbats an die Spitze aller Kreatur gestellt ist und dass er angesichts des göttlichen Sechstageswerks an deren Ende steht. Diese Tatsache erinnert uns nochmals daran, dass vor seiner innerweltlichen Existenz bereits ganze Pflanzen- und Tierfamilien entstanden und durch Naturkatastrophen, durch Selbstvernichtung oder auch durch todbringende Seuchen wieder untergegangen waren. Und dies wird nur zu gern ausgenutzt: man argumentiert, dass die «δουλεία τῆς φθορᾶς», der die Geschöpfe infolge des Sündenfalls des Menschen²⁵ unterworfen sind, schon vor dem Sündenfall und vor der Existenz der Menschen vorhanden gewesen sei. Und unsere Antwort? Der Tatbestand lässt sich nicht leugnen, aber dieses Argument ist nicht stichhaltig; denn was das paulinische Zeugnis als Kommentar zu Gen. 3,17-19 von der unfreiwilligen Verderbtheit der Kreatur sagt, gilt ja nur für die gegenwärtige Verfassung der Welt und ihrer im Menschen zentralisierten Geschichte, während uns die Hl. Schrift auch mancherlei andere Hinweise gibt, wonach sich eine der Erschaffung des Menschen bereits vorausgegangene Verderbensherrschaft nachweisen lässt.

Wenn der Mensch ins Paradies versetzt wird, um es zu bebauen und zu bewahren,²⁶ und wenn der verborgene Sinn dieses «ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν» sich alsbald dadurch aufhellt, dass ein Tier inmitten des

24. Gen. 2,7.

25. Vgl. Röm. 8,20ff.

26. Gen. 2,15.

Paradieses zum sprechenden Werkzeug eines bösen Geistes wird, der es auf die Fällung des zur Paradieseswacht berufenen Menschen abgesehen hat, so sind auch das, abgesehen von dem Baum der Erkenntnis mit seinen Todesfrüchten, Fingerzeige nach rückwärts, die uns zu erkennen geben, dass es tatsächlich eine Macht des Verderbens gibt, welcher der Mensch, um sie zu überwinden, entgegengestellt wurde, und die somit älter ist als das durch die Niederlage des Menschen in die letzte Schöpfung eingedrungene Verderben.

Jene Macht des Verderbens ist keine menschliche, ist jedoch eine selbstbewusste, also eine Engelsmacht. Dies bestätigt uns die Heilige Schrift in fortschreitender Offenbarung; sie sagt zwar nichts über die Schöpfung der Engel aus, es ist aber doch anzunehmen, dass sie vor der Erschaffung der körperlichen Welt geschaffen sind, wofür wir in Hiob 38, 4-7 einen Hinweis haben; denn dort wird gesagt, dass ehe Hiob und ehe überhaupt der Mensch da war, schon Sterne und Engel, d.h. die himmlischen Heerscharen, da waren und mit Frohlocken und Jauchzen die Erde entstehen sahen. Die Schöpfung der Engel ist also in der summarischen Aussage von Gen. 1,1 mitinbegriffen,²⁷ und der ausführlichere Bericht nimmt Gen. 1,2 zu seinem Ausgangspunkt, eine Zeit also, in der die Engel bereits geschaffen waren. Damit ist nichts Neues gesagt; schon unter den Kirchenvätern wird von Gregor von Nyssa, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz u.a. gelehrt und von Joh. Philoponos²⁸ gegen Theodor von Mopsuestia energisch verteidigt, dass Gott «τὸν ὕλικόν κόσμον» schuf, nachdem er «τὸν ἀπλοῦν καὶ νοερώτατον τῶν ἀοράτων δυνάμεων κόσμον» vollendet hatte. Daraus lässt sich schliessen, dass auch der Abfall der Engel, vor allem der von Luzifer²⁹ jenseits von Gen. 1,2 anzusetzen ist. Dieser Annahme widerspricht auch nicht die Aussage von 1 Joh. 3,8 — «ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει» —, widerpricht auch dem nicht, wenn gelehrt wird, dass die Engel jedenfalls *intra hexaëmeron* gefallen seien, so dass also der Abfall jenseits von der «ἀρχή» (hebr. bereshit) stattgefunden hat, denn jener ist zweifellos der Uranfang ausnahmslos aller Kreatur. Der eigentliche Schöpfungsbericht beginnt mit Vers 2 bei einem Zustand der Erde, noch im Werden begriffen, der auf jenen Uranfang gefolgt ist; es ist der Zustand des «ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου».

27. Vgl. Gen. 2,1 u. Neh. 9,6.

28. In seinen sieben Büchern von der Welterschöpfung (De opificio mundi).

29. Vgl. Lk. 10,18 mit Jes. 14,12.

Wie wir diesen Zustand zu verstehen haben, ergibt sich bei der Erwägung, dass das hebr. «thohu» überall da, wo es nicht die allgemeine Bedeutung von Wüstenei, Leere oder Nichtigkeit hat, einen Zustand der Verwüstung durch göttliches Gericht³⁰ bezeichnet. Dass auch hier im Schöpfungsbericht nur gesagt wird, dass Gott am Anfang des Sechstages die Erde im Zustand des «thohu wabohu» vorgefunden hat, nicht aber, dass dies der Urzustand gewesen ist, aus welchem Er sie erschaffen hat, wie auch keine der ausserisraelitischen Kosmogonien Gott als den Schöpfer des Chaos betrachtet, dass dieser Zustand sonach einen Anlass gehabt haben wird, der wohl nirgendwoanders gesucht werden kann als in der Welt jener Geister, deren Schöpfung, wie weiterhin ihr unvermitteltes Eintreten in die Geschichte der Menschheit zeigt und in Hiob 38,4-7 klar bezeugt ist, dem Sechstageswerk vorausgegangen ist, ist sonach eine kaum zu widerlegende Tatsache. Indem wir dies in Betracht ziehen und mit der Tatsache in Verbindung bringen, dass schon vor dem Sündenfall des Menschen qualvolles Verenden, gegenseitiges Morden und dergleichen nur im Zusammenhang mit der Sünde erklärliche Erscheinungen unter den Geschöpfen sind, können wir daraus folgern, dass die in Gen. 1,2 ff. beschriebene Schöpfung den Abfall der Engel voraussetzt und dass die Welt, indem der zu hoher Herrlichkeit geschaffene Engelsfürst, statt «in der Wahrheit zu stehen»,³¹ (Joh. 8, 44), sich zum Gott derselben gegen Gott erhob, von Gottes Zorn entbrannte, und dass jenes «thohu wabohu» die rudis indigestaque moles (Ovid), d.h. das Chaos ist, wo Gott die vom Feuer des Bösen und des richterlichen Zornes entzündete Welt, indem Er sie materialisierte, zusammenzog, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen. Dieser Gerinnungsprozess hob jedoch das in ihm wirksam gewordene Prinzip des Zornes nicht auf, setzte ihm aber eine Schranke. Und indem nun die göttliche Liebe in der ineinandergreifenden Wirksamkeit ihres allmächtigen Willens und Wortes und Geistes mit den bildenden Mächten des Wassers und des Lichtes an diesem Chaos ihre Arbeit begann und es allmählich zum Stande des Guten (καλόν) erhob, erstand, nicht ohne ständiges Eingreifen dämonischer Gewalten, zugleich aber unter ständiger Überwindung derselben, eine mit Zorn und Liebe vermischte Welt. Aber die Liebe behielt die Oberhand, und der Satan war aus ihrem Bereich in das durch diese Herrschaft beschränkte Prinzip des Zornes³¹ verbannt. Alles, was also in der Urwelt dem gleicht, was in der heutigen

30. Jes. 34, 9-11; Jer. 4,23-26.

31. Vgl. Eph. 6,12 das «σκότος».

Welt dem Zeugnis der Hl. Schrift nach die Folge der von der satanischen Verführung ausgegangenen Sünde ist, das war die Äusserung des im Überwundenwerden begriffenen Prinzips des Zornes, über welches in stets neuen Ansätzen die schöpferische Allmacht ihre anfangs noch Spuren des chaotischen Grundes an sich tragenden Gebilde immer höher hinaushob. Als dann diese Entwicklung so weit fortgeschritten war, dass die Liebe und ihr Segen herrschte, da galt es, statt des gefallenen und gebannten Herrschers einen andern auf den Thron der unter Engel und Sphären gesungenen Erde zu setzen. Und deswegen ging die Gottheit, ihrem ewigen Ratschluss folgend, zur Schöpfung des Menschen über. Und der biblische Schöpfungsbericht feiert die Krönung des Sechstageswerks, indem er sagt: «Da schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn» (Gen. 1,27).

3. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen

Nirgendwo ist in der Hl. Schrift etwas von einem der uns umgebenden Geschöpfen ausgesagt, wonach sie etwa nach Gottes Ebenbild geschaffen wären. Sie sind Werke der göttlichen Weisheit, sind also verwirklichte Gottesgedanken,³² sie sind Wahrzeichen der göttlichen «ἀόρατα» und Tatbeweise der ewigen Macht Gottes als ihres Urhebers (Röm. 1,20).

Gottesebenbildlichkeit bezeugt die Hl. Schrift also nur für den Menschen, und indirekt wird sie auch den Engeln zugesprochen, wenn sie sie als «ὡς τὸ τοῦ Θεοῦ» bezeichnet.³³ Für einen Sohn ist es aber wesentlich, das Abbild seines Erzeugers zu sein. Aber die Engel waren ja bereits geschaffen (s.o.), als Gott sich zur Erschaffung des Menschen entschloss. Es ist also durchaus möglich, dass Gott sich, indem er in der Mehrzahl redet,³⁴ mit den Engeln zusammenschliesst, wie auch schon Philo wahrscheinlich traditionsgemäß erklärt: «διαλέγεται ὁ τῶν ἄλλων πατὴρ ἑαυτοῦ δυνάμεσιν». Der Mensch soll also nach dem Bilde Gottes und derer, die bereits Gottes Bild ihrer Schöpfung nach tragen, geschaffen werden, weshalb auch beides in Ps. 8,6 gesagt ist: sowohl

32. Vgl. Spr. 3,19ff; Ps. 92,6.

33. Gen. 6,2; Ps 29, 1; 89,7; Hiob Kap. 1; 2; 38,7.

34. Selbst G. H. G u n k e l verwirft die Anschauung, dass hier schon eine trinitarische Anschauung herauszulesen wäre, auch verwirft er den Pluralis majesticus, nimmt aber vielmehr eine «Verbindung mit anderen Wesen» an (s. Handkommentar zum A.T., Genesis, S. 98. Göttingen 1902).

dass der Mensch ein nahezu göttliches als auch dass er, der Septuaginta nach, ein nahezu engelgleiches Wesen ist.³⁵ Dieser Tatbestand hat auch psychologisch gesehen grosse Bedeutung; denn (1) ist der Mensch nach Gottes und der Engel Bild erschaffen, woraus sich folgern lässt, dass sich des Menschen Gottesebenbildlichkeit vor allem auf sein unsichtbares Wesen bezieht.³⁶ Aber man hat daraus auch den umgekehrten Schluss gezogen: Weil der gottesebenbildliche Mensch eine leibliche Gestalt hat, ist man soweit gegangen, anzunehmen, dass auch Gott eine menschenähnliche leibliche Gestalt habe, die sich zur menschlichen prototypisch verhalte. Dies lehrte bekanntlich schon im 4. Jhdt die Sekte der Audianer³⁷ bzw. der Anthropomorphiten, und vielleicht vertrat gar schon Melito von Sardes in seiner Schrift «Περὶ ἑσσωμάτου Θεοῦ» diese Irrlehre, und Anfang 5. Jhdt übernahmen diese Lehre auch ein Teil der ägyptischen Mönche der Sketischen Wüste im Gegensatz zu denen des Nitrischen Gebirges, die den Lehren des Origenes huldigten.³⁸ Und die Kirche verwarf jedwede Vermenschlichung Gottes.

Die Hl. Schrift meint ja unter «Gestalt Gottes» alles Andere als eine Menschengestalt. Prinzipiell hat Tertullian recht, wenn er von einer Leiblichkeit Gottes redet; denn, wenn er schreibt: «Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est», so fügt er dem hinzu: «Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie».³⁹ Da sich aber mit diesem Ausdruck die Vorstellung des Materiellen, des Angebildeten und des menschenförmig Gegliederten verbinden könnte, wäre diese Benennung der göttlichen Doxa irreführend.⁴⁰ Allerdings spricht die Hl. Schrift Gott menschliche Glieder zu, redet aber nirgendwo von einem Leibe Gottes. Auch haben jene Anthropomorphismen einen tieferen Grund,

35. Wörtlich: «Du machtest ihn ein wenig geringer als die Engel».

36. Philipp Nicolai (Luth. Zeitschr. 1860, S. 193f) sagt: «Der Mensch ist semiangelus und semimundus, engelischen Wesens nach der Seele und weltlichen Wesens nach dem Körper. Und weil der Mensch zur Besitzung der Welt und zu engelischer Gemeinschaft am letzten bereit geworden, so hat er daher auch beiderlei Natur, ist halb engelisch und halb von der Welt. Denn mit Leib und Seel hat ihn Gott begabet und, da er in diesen zweien Wesen besteht, ist er seiner Seelen nach mit den Engeln verwandt und nach dem Leib mit der Welt, darinnen er wohnt.»

37. Siehe Dictionnaire des hérésies, (tom. 1, 280 sq.) ed. par. V. de Perrodil, Paris 1845.

38. Vgl. D. J. Chitty, The Desert a City. Oxford 1966, p. 56.

39. Tertullian, adv. Prax. cap. VII.

40. So ist die «Doxa» auch nicht als «Natur» Gottes zu bezeichnen, weil der Begriff der göttlichen Natur nach 2 Pet. 1,4 ein anderer ist.

wenn sie von Augen und Flügeln der Sonne, von Schoss und Wimpern der Morgenröte reden; denn Gott erscheint ja auch den Sehern in Menschengestalt. Aber dennoch ist ihr der Gedanke einer ewigen Selbstumschliessung des göttlichen Wesens mittels einer menschenförmigen Leiblichkeit fremd. Das oft benutzte Argument, dass der Mensch sich Gott anthropomorph vorstelle, weil Gott den Menschen theomorph geschaffen habe, behält seine Wahrheit, auch wenn man die menschliche Leiblichkeit nicht als Abbild einer göttlichen in Betracht zieht: sie ist eben nur an der Gottebenbildlichkeit in ihrer ihr eigenen Weise beteiligt. Wenn aber Gott Selbst Sich in Visionen anthropomorph zeigt, so geschieht das, wie es z. B. auch der Evangelist Johannes in Hinsicht auf die künftige Menschwerdung des Sohnes fasst.⁴¹ Der anthropomorphe Rückschluss aus Gen. 1,26 erweist sich aber auch dadurch als falsch, dass dann auch die Engel menschlich gestaltet sein müssten.

Die biblischen Engelercheinungen haben auch hierin viele beirrt, obwohl z.B. aus Gen. 18 so wenig zu schliessen ist, dass die Engel menschlich gestaltet wären, als z.B. aus Mt. 28,3, dass sie alle schneeweisse Kleider trügen.⁴² Die Engel haben keine Leiber, aber sie können sich aufgrund der Wundermacht ihres Willens sichtbar machen und gestalten, wie sie wollen, je nach dem Zweck ihrer Botschaft und der Subjektivität des Wahrnehmenden. Das Wahre an dieser Ansicht ist allein dies, dass ihr geistiges Wesen kein in sich verborgenes, sondern ähnlich dem göttlichen ein erscheinungsfähiges und erscheinungsweise erschlossenes ist; sie haben eine «δόξα» aus sich und an sich, die aber nicht als «σῶμα» zu bezeichnen ist; denn die «σώματα ἐπουράνια»⁴³ sind nicht auf die Leiber der Engel zu beziehen.⁴⁴ Leiblichkeit, sei es materiale oder pneumatische, ist innerhalb des Bereichs der persönlichen Wesen durchaus nur die spezifische Eigentümlichkeit des doppelwesigen Menschen. Behauptet man, dass ein Geschöpf ohne Leiblichkeit gar nicht denkbar sei, so ist das nicht stichhaltig. Wenngleich wir uns als geistleibliche Menschen von reinen Geistern keine klare Vorstellung machen können, so sind wir

41. Joh. 12,41.

42. «Περὶθες οὖν αὐτοῖς εἰ βούλει καὶ ἐσθῆτα λευκῆν», sagt Johannes Philoponos (de opif. mundi I,9), indem er Basilius' d. Gr. Ansicht, dass die Engel schlechthin unkörperlich seien, und zwar eine «περιγραφὴ» (circumscription) «κατὰ δύναμιν», aber nicht «κατὰ τόπον» oder «κατὰ μέγεθος» haben, gegen Theodor von Mopsuestia verteidigt.

43. 1 Kor. 15,40.

44. Dort sind ganz einfach die Himmelskörper gemeint (Sonne, Mond und Sterne).

aber doch imstande, uns Geister ohne Leiber zu denken. Und wenn wir hinsichtlich der Engel von dieser unserer Fähigkeit keinen Gebrauch machen, so verrücken wir die Grenzen der Schöpfung, indem wir die verschiedenen Wesenseinheiten untereinander vermengen; denn die Hl. Schrift unterscheidet ganz eindeutig die unpersönliche Körperwelt von den persönlichen körperlosen Geistern und von dem zwischen beiden stehenden geistleiblichen Menschen, der eben als über die Körperwelt erhabener und doch nicht ein geistiger⁴⁵ das Bindeglied alles Geschaffenen ist. Seine Leiblichkeit ist und bleibt materiell und, weil die monistische Vorstellung von dem seinen Leib selbst gestaltenden Geist der Heiligen Schrift fremd ist, ist sie eben eine angebildete - ja, auch als auferstandener Leib bleibt er ein Kompositum, aber ein dem Bereich des Geborenwerdens und Sterbens (der «γένεσις καὶ φθορὰ») fortan entrücktes und dadurch ein relativ engelgleiches Wesen.⁴⁶

Ist somit das Wesen Gottes und das der Engel ein, zwar nicht erscheinungsloses, aber doch körperloses, rein geistiges, so bezieht sich auch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen vor allem auf seinen Geist und auf seine Seele, und auf seinen Leib nur insofern, als er daraufhin, um das Organ des gottesebenbildlichen Geistes- und Seelenlebens zu sein, diesem adäquat gestaltet und mit ihm zur Einheit zusammengefasst ist.

(2) Nun können wir auch begreifen, weshalb und in welchem Sinne der Mensch «Adam» heisst: er ist nämlich der aus Erde Gestaltete. Von nirgendwoandersher hat der Mensch seinen Namen «Adam» als vom Irdischen her, und daraus hat Gott ihn nach seinem Bilde geschaffen. Die Gottesebenbildlichkeit hat der Mensch zwar mit den Engeln gemein, aber dass er bei seiner Gottesebenbildlichkeit eben der «Adam» ist, das ist es gerade, was ihn zur Einheit zweier Welten — der Geistwelt und der Körperwelt — zum Zentrum, zur Kopula oder gar zum Herzen (focus vitae) alles Geschaffenen, zum Schlussglied des Schöpfungswerks und zum Bewegungsprinzip der Weltgeschichte macht. Gerade darin, dass der Mensch laut Ps 8 (nach der Septuaginta und abgesehen von der Anwendung auf Jesus im Hebräerbrief) «βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους» gemacht ist, indem er seine Gottesebenbildlichkeit in irdenem Gefäss trägt — gerade darin besteht seine über die Engel erhabene Weltstellung.

(3) Eine weitere Folgerung, die sich daraus ergibt, dass der Mensch

45. Vgl. Ps. 8,6.

46. Vgl. Mt. 22,30; Lk. 20,35f.

nach Gottes und Seiner Engel Bild gemacht ist, betrifft das zeitliche und ewige Wechselverhältnis zwischen Engeln und Menschen. Denn vermöge ihrer gemeinsamen Gottesebenbildlichkeit üben Engel und Menschen eine Anziehungskraft aufeinander aus, infolge deren seit Anbeginn der Geschichte der Menschheit ein enger Verkehr zwischen beiden bestanden hat, wenngleich dies dem für das Überirdische abgestumpften Menschen unbewusst geschehen mag. Und da auch gefallene Engel dieses schöpferisch gesetzte Wechselverhältnis missbrauchen, gereicht es den Menschen nur zu oft zum Verderben.

Und weil die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in mittelbarer Weise eine Engelebenbildlichkeit und sein dem Fall vorausgegangener Zustand⁴⁷ ein den Engeln ähnlicher war, bezeichnet die Hl. Schrift den jenseitigen Zustand der Seligen als einen Zustand der Engelgleichheit. Sie sind «ισάγγελοι» und, wie die Engel, «οἰοὶ τοῦ Θεοῦ» und zwar nicht, weil sie dann entleiblicht sind, sondern weil sie «οἰοὶ τῆς ἀναστάσεως»⁴⁸ sind. Denn es ist ja gerade das dem Menschen im Unterschied von den Engeln zueigen, dass er als irdisch-körperliches Wesen («Adam») Gottes Bild in und an sich trägt. Und die jenseitige Wiederbringung und Vollendung des paradiesischen Uranfangs wird darin bestehen, dass auch des Menschen Leiblichkeit zu jener Vollkommenheit gelangen wird, wozu sie Gott von Anbeginn an, als Er sie mit dem Geist zusammen gab, bestimmt hatte. Des Menschen Leib war aber dazu bestimmt, in das Bild Gottes verklärt und somit, um es mit Gregor von Nyssa zu sagen, «καθάπερ τινα εἰκόνα εἰκόνοϋς» zu werden. Ursprünglich war er ja nicht Gottes Gebilde, aber durch die Auferstehung wird auch ihm «τῆν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου»⁴⁹ verliehen, indem er in das Bild des Gottmenschen verklärt wird.

Wenn nun die Gottesebenbildlichkeit etwas den Menschen und Engeln Gemeinsames ist, so liegt es nahe und ist auch allgemein hin nicht unrichtig, mit den ältesten Kirchenvätern das geistige und als solches das selbstbewusste und freie Wesen des Menschen (τὸ νοερόν καὶ αὐτ-εξούσιον) für das Bild Gottes zu halten. Und nur wenige Kirchenväter akzeptieren als solche die leibliche Gestaltung, nicht aber die Herrschaft über das Irdische, die ja nur ein Ausfluss der Gottesbildlichkeit ist und nicht sie selbst. Aber die rechte Erkenntnis dessen, worin das Bild

47. Wie es in Ez. 28,13-15 zwar nicht ausdrücklich gesagt ist, aber wohl doch vorausgesetzt wird.

48. Lk. 20,36.

49. 1 Kor. 15,49.

Gottes besteht, ist das noch lange nicht; denn das Bild Gottes in seinem eigentlichen Sinne ist ja unverlierbar. Schriftaussagen wie Kol. 3,10 und Eph. 4,21 setzen jedoch voraus, dass wir das Bild Gottes verloren haben. Unser Glaubensbekenntnis hält sich jedenfalls an dem, was vom Bilde solch klare apostolische Worte sagen, so dass also vom Bilde Gottes nur als von einem durch den Sündenfall schlechthin verlorengegangenen die Rede sein kann.

Wie dem auch sei, die Hl. Schrift kennt nur eine Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die physisch und zumal ethisch ist und die nicht ethisch verloren gehen kann, ohne zugleich physisch zerrüttet zu werden. Nirgendwo sagt die Hl. Schrift, dass der gefallene Mensch das Bild Gottes noch in lebendiger Wirklichkeit besitze; sie stützt die Würde des Menschen nur darauf, dass er geschaffen ist nach Gottes Bilde.⁵⁰ Wenn man mit den Kirchenvätern aussagt, dass die Gottesebenbildlichkeit in dem «νοερὸν καὶ ἀτεξούσιον», oder, wie wir sagen möchten, in der Persönlichkeit bestehe, so verhielte es sich anders. Person ist auch der gefallene Mensch. Aber diese Bestimmung der Gottesebenbildlichkeit ist unzureichend; denn Persönlichkeit ist nur die Basis des Inhalts der Gottesebenbildlichkeit, aber nicht dieser selbst. Persönlichkeit ist nur die den Gesamtbestand des gottesebenbildlichen Seins zusammenfassende und die zu ihm gehörende Einheit des Bewusstseins.

Der Gesamtbestand ist aber das kreatürliche Abbild des gesamten absoluten Lebens des Dreieinigen Gottes und nicht nur des Logos. Denn es gilt zwar im besonderen vom Menschen, dass er durch Den und zu Dem geschaffen ist, der des unsichtbaren Gottes Ebenbild ist und einen aller Kreatur vorausgehenden Ursprung aus Gott hat.⁵¹ Und wenn der Logos das Ziel der Welt ist, so muss er auch gewissermassen ihr Urbild sein. Die Welt und insonderheit der Mensch ist wirklich «κατ' εἰκόνα τοῦ εἰκόνοσ» geschaffen, d.h. nach dem Bilde des ebenbildlichen Logos, wie von jeher gelehrt worden ist.⁵² Die Hl. Schrift sagt das jedoch nicht direkt aus; sie sagt nur, dass Gott alle Dinge durch den Logos, nicht aber nach dem Bilde des Logos geschaffen seien. Sie sagt überhaupt nur vom Menschen direkt, dass er nach Gottes Bild geschaffen sei, wobei aber nicht auch von der Welt die Rede ist. Aber es mag sich beides ergeben: dass die Welt nämlich gottesbildlich und dass sie in gewissem Sinne

50. Gen. 9,6; Jak. 3,9.

51. Kol. 1,16.

52. Und dies nicht ohne den Einfluss von Philo von Alexandria, mittelbar also auch von Plato, was aber die Wahrheit an sich nicht trübt.

logosbildlich geschaffen sei. Und diese These stützen biblische Prämisse und heilsgeschichtliche Tatsachen. Wie Gottes Sohn, der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters ist, so ist auch die Welt innerhalb ihrer kreatürlichen Schranken ein Abbild der Herrlichkeit des Vaters, und der in das Grab gelegte Gottmensch ist das Weizenkorn, aus dem nicht allein eine neue Menschheit, sondern auch ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehen. Wenn wir aber folgerten, dass Welt und Mensch nach dem Bilde des Sohnes und nicht nach dem des Vaters und des Hl. Geistes geschaffen seien, so wäre das ein Fehlschluss.

Daraus ist nur zu folgern, dass Gott der Dreieinige die Welt dergestalt nach dem Bilde Seiner Selbst geschaffen hat, dass sie und insonderheit der Mensch in ähnlichem abbildlichem Verhältnis zur Gottheit steht, wie innerhalb der Gottheit selbst der Sohn Gottes zum Vater. Über diesen Sachverhalt führt uns keinerlei Schriftaussage hinaus. Überall sagt die Hl. Schrift nur, dass der Mensch nach dem Bilde Elohims bzw. der Gottheit geschaffen sei. Und der Mann im Unterschied von dem mittelbar entstandenen Weib heisst in 1 Kor. 11,7 «εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ», nicht «Χριστοῦ». Die Idee der Menschheit steht allerdings in engster Beziehung zum Logos, der in jeder Hinsicht der Mittler ihrer Verwirklichung ist, aber sie reduziert sich, wie aus dieser konstanten Ausdrucksweise der Hl. Schrift⁵³ ersichtlich ist, nicht ausschliesslich auf Logosbildlichkeit. Es ist eben die ganze Lebensfülle der Dreieinigen Gottheit, die sich im Menschen widerspiegelt, und diese Widerspiegelung ist physisch und ethisch zumal, und durch die Sünde nicht allein ethisch, sondern auch physisch zerrüttet.

(wird fortgesetzt)

53. z. B. Jak. 3,9 das «καθ' ὁμολώσιν Θεοῦ».