

Bernhard Nitsche

# Resonanz von Gottesbild und Lebensform: Der Mensch als Ebenbild Gottes

Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört zu den Selbstverständlichkeiten christlicher Theologie im 20. Jahrhundert. Sie zeichnet den Menschen als das geschöpfliche Wesen vor Gott und in der Beziehung zu Gott aus, das zur Partnerschaft mit Gott berufen ist. Daher gehört die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in das Zentrum christlich-theologischer Anthropologie.

Sobald nach der Resonanz von Gottesbild und Lebensform gefragt wird, kann die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als die christlich-theologische Magna Charta für alles vertikale Resonanzdenken beansprucht werden. Dabei zeigen die biblischen Aussagen und ihre Rezeptionen bereits, dass es unterschiedliche Modelle der Korrespondenz von Gottesbild und Lebensform gibt. So wird deutlich, dass sowohl die Lebensform und ihre sinnstiftende Reflexion im Transzendenzbezug eine Rückwirkung auf das Verständnis Gottes hat, wie umgekehrt ein leitendes Verständnis Gottes für das Selbstverständnis und die Lebensform des Menschen bedeutsam ist und stilbildend sein kann. Hartmut Rosa hat in seinen Hinweisen zu einer religiös-vertikalen Resonanz diese mit Bezug auf Peter Sloterdijk vor allem als intime und radikale Innenrelation von Seele und großer Transzendenz thematisiert, aber bisher weniger unter dem Aspekt der Lebensform bedacht (Rosa 2016, 446–447). Andererseits kennt Rosa nicht nur die vertikale Resonanzbeziehung, die religiös strukturiert sein kann, wenn sie den unverfügbaren Grund von Dasein und Bewusstsein zum Thema macht. In inhaltlicher Fortschreibung und religionsphilosophischer Grundlegung vertikaler Resonanzbeziehungen kann dieses Modell auch Anregung für ein Verständnis religiöser Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung haben (Nitsche 2022). Selbstverständlich spricht Rosa auch und vor allem von horizontalen Resonanzbeziehungen in interpersonalen und gesellschaftlichen Kontexten. Darüber hinaus ist religiös von besonderem Interesse, dass sich die vertikale und die horizontale Resonanzbeziehung in diagonalen Resonanzachsen und Resonanzräumen verschränken, sofern es sich dabei um Übergangsobjekte, Rituale und kulturell geformte Ereignisse, Events oder Lebenszusammenhänge handelt, die z.B. in Ordensregeln praktisch operative Bedingungen der Möglichkeit für Resonanzereignisse darstellen. Im religiösen Kontext sind dafür u.a. sakramentale Handlungen paradigmatisch (Nitsche 2023a; Nitsche 2023b). Wird Resonanz als die lebendige Beziehung wechselseitiger Anrührung, innerlicher Berührung, inhaltlicher Anregung und relevanter Transformation verstanden, so kann im Rückbezug zur französischen Phänome-

nologie und Hans Waldenfels deutlich gemacht werden, dass die passive Dimension des geschichtlichen Widerfahrnisses und die pathische Prägung durch Umstände unter den Leitaspekten der Unverfügbarkeit und der Selbstwirksamkeit bei Rosa schwächer angesetzt ist. Dies kann auch für die Bestimmung der Unverfügbarkeit vertikaler Transzendenzbeziehungen zu letzten Ganzheiten (Natur, Geschichte, Gott) geltend gemacht werden, ebenso wie soziologisch für Machtdiskurse und Klassenkonflikte, die sich zunehmend verschärfen. Gerade die trinitätstheologischen Hinweise am Ende des Beitrags machen deutlich, wie sehr Gottesbild und menschliches Selbstverständnis bzw. die menschliche Lebensform und ihre religiösen Implikationen miteinander verschränkt sind, sodass es zwischen den vertikalen und den horizontalen Resonanzbeziehungen wechselseitige Verfügungen gibt. Deshalb schließt der Beitrag mit Impulsen für die Lebensform, die sich aus dem christlichen Gottesbild heraus ergeben. Diese Korrespondenz soll am Ende aufgenommen und exemplarisch an den Positionen von Origenes, Augustinus, Leonardo Boff und Bernd Jochen Hilberath veranschaulicht werden (4. Exemplifikationen).

Wenn in der Moderne und in der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland von der unantastbaren oder unverlierbaren Würde des Menschen gesprochen wird, so kann der biblische und jüdisch-christliche Hintergrund der Auszeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes nicht bestritten werden (3. Geschichtliche Aktualisierungen). Dieser Zusammenhang muss nicht besagen, dass die unantastbare und unverlierbare Würde jedes Menschen nicht auch noch anders und durch andere Traditionen begründet werden kann. Behauptet wird nur, dass die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit ein zentraler semantischer Bezugspunkt und normativer Hintergrund für die moderne Rede von der unveräußerlichen Würde des Menschen ist. Zudem bietet dieser theologische Zusammenhang auch dort noch religiöses Begründungspotenzial an, wo die säkulare Rede von der unveräußerlichen und unantastbaren Würde des Menschen aus philosophischen oder kulturellen Gründen abgelehnt wird (Kobusch 2023, bes. 109–118; Pannenberg 1988–1993).

## 1 Begriff und biblischer Bedeutungszusammenhang

Mit der Auszeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes ist die spezifische Sonderstellung des Menschen beschrieben, die sich aus der schöpferischen und kommunikativen Menschenbezogenheit Gottes und der darin und dadurch möglichen Gottbezogenheit des Menschen begründet. Sie aktualisiert den biblischen

Befund der Rede vom Menschen. Zwar ist der Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine „moderne Wortbildung“, mithin die deutsche Übersetzung des lateinischen *imago dei*. Die lateinische Formulierung leitet sich vom griechischen εἰκών (τοῦ θεοῦ) ab. Im Neuen Testament gibt der griechische Ausdruck den in der Priesterschrift in Gen 1,26–28 verwendeten Begriff *šəlaēm* (שְׁלֵאֵם) wieder. Das Konzept der Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26–27 wird allerdings durch zwei Begriffe beschrieben: durch *šəlaēm* (שְׁלֵאֵם) und *dāmūt* (דָּמוּת). Entsprechend übersetzt die Einheitsübersetzung: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild (Grundform *šəlaēm*), uns ähnlich (Grundform *dāmūt*)! [...] Gott erschuf den Menschen als sein Bild (*šəlaēm*), als Bild Gottes (*šəlaēm*) erschuf er ihn.“

Während *šəlaēm* 17-mal im Ersten Testament verwendet wird und ein Bildnis, eine Statue oder eine dreidimensionale Plastik bezeichnet, unterstreicht *dāmūt* den Charakter der Abbildung und Nachbildung. Dementsprechend unterscheidet die Tradition zwischen der Gottebenbildlichkeit des Menschen als *imago*, die dem Menschen unverlierbar gegeben ist, und der Ähnlichkeit zu Gott, *similitudo*, zu deren Verwirklichung der Mensch der spezifischen Zuwendung Gottes in der Gnade bedarf.

Der Begriff der Ähnlichkeit ist allerdings missverständlich, insofern eine analoge Rede ein Entsprechungsverhältnis im Verhalten bezeichnet. Es geht um ein Entsprechungshandeln. Insofern ist Gott nicht Vater oder Mutter, sondern kann in seinem liebend-zuwendenden und sorgend-erhaltenden Verhalten mit einem väterlichen oder mütterlichen Verhalten sinnvoll in Verbindung gesetzt werden. Das leitende Gottesbild ist darum nur in Rückbindung an die leitende Gotteserfahrung möglich. Deren Profile und Leitlinien ermöglichen es, angemessene und weniger angemessene theologisch-reflexive Grundlegungen dieser Gotteserfahrung zu unterscheiden. Wenn christliche Trinitätslehre daher vom Vater, Sohn und Geist spricht, ist der symbolische Charakter dieser Rede in einer lebensdynamischen Differenzierung von Gottes Handeln und Selbstsein zu beachten. Vom Sohn als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) kann in ausgezeichneter Weise daher nur sinnvoll gesprochen werden, wenn grundständig alle Menschen Ebenbild Gottes sind und wie Söhne und Töchter Gottes angesehen werden.

Sowohl nach dem biblischen Befund als auch nach der Rezeption der Tradition sind Gottes schöpferische Ermöglichung des Menschen und seine Zuwendung zum Menschen deshalb die Voraussetzungen dafür, dass der Mensch sich in Beziehung zu Gott erfahren und wissen kann. Darüber hinaus ist der Mensch in der Beziehung von Mensch zu Mensch unter seinesgleichen von gleicher Würde, weil alle Menschen in unverlierbare Würde eingesetzt sind. Dies wird durch den Noah-Bund und die Noachidischen Weisungen (Gen 9,1–13) unterstrichen, sowie durch das zentrale und ausdrückliche Tötungsverbot (Gen 9,6; Ex 20,13; Ex 21,12; Ex 23,7; Dtn 5,17; Ex 19,11). Schließlich kommt der Gleichheitsgedanke auch dadurch zum Ausdruck,

dass der Israelit ebenso wie der Fremde vor dem Gesetz und vor Gott gleichgestellt ist (Fremdlingsexistenz: Gen 15,13–14; Gen 37,2–3).

Für die Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes können unterschiedliche Referenzen in der Tradition ausgemacht werden, die den vier Konzepten der Geistanalogie, der Gestaltanalogie, der Herrschaftsanalogie und der Relationsanalogie folgen (Braun 2023, 16–52).

## 1.1 Geistanalogie

In der Patristik interpretierten insbesondere Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa und Augustinus die Gottebenbildlichkeit des Menschen als rationalen Geist (*mens rationalis*). Dabei konnten sie auf Platon zurückgreifen, der in seiner Seelenlehre die Vernunftseele als besten Teil hervorhob und sie auf das Göttliche bezog (Pröpper 2011, 197). Entsprechend argumentiert Augustinus in Buch XIV, 8 von *De Trinitate*, dass der Mensch Kraft seiner Gottebenbildlichkeit fähig zur Unendlichkeit (*capax infiniti*) sei und durch seine Vernunftnatur Gott erkennen könne. Nach Thomas von Aquin haben alle Geschöpfe und auch der menschliche Leib eine Spurähnlichkeit (*similitudo vestigii*) mit dem Göttlichen. Hingegen ist der menschlichen Natur durch die Abbildhaftigkeit der Vernunft eine Nachahmung Gottes möglich: „Der Mensch ist, da er aufgrund seiner Geistnatur (*intellectualem naturam*) als nach dem Bilde Gottes gestaltet betrachtet wird, insofern in höchster Weise nach dem Bilde Gottes geformt, als die Geistnatur Gott in höchster Weise nachahmen kann“ ((Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Bd. I 93,4).

## 1.2 Gestaltanalogie

Aufgrund des Wortes *ṣəlaēm*, das mit „Statue, Plastik“ oder „dreidimensionales Abbild“ übersetzt werden kann, und des Wortes *dəməūt*, das durch „Form“ oder „Äußeres“ bestimmt ist, entwickelte sich die Deutung der Gottebenbildlichkeit in Form der Gestaltanalogie. Demnach ähnelt der Mensch Gott aufgrund seiner Gestalt. Diese Deutung konnte auf Gen 5,3 zurückgreifen, nach der Seth seinem Vater Adam wie ein Bild (*ṣəlaēm*) ähnelt. Herausragend wurde die Bedeutung des aufrechten Ganges, ein Motiv das Laktanz von Xenophanes übernimmt, um im Unterschied zum Tier mit dem Blick nach oben auch die Nähe und das Wohlwollen der Götter in Bezug auf den Menschen zu unterstreichen. Zu Beginn seiner Metamorphosen erzählt Ovid von Prometheus' Schöpfung der Welt: „Während die übrigen Wesen gebückt zum Erdboden blicken, ließ er den Menschen den Kopf hoch halten und hieß ihn den Himmel schauen und aufrecht das Antlitz empor zu den

Sternen erheben“ (Ovid, *Metamorphosen* I, 84–86). In dieser Linie ist Philon von Alexandrien der erste, der die aufrechte Gestalt des Menschen mit Gen 1,26–27 verbindet und darin die göttliche Verwandtschaft des Menschen erblickt: „während (der Schöpfer) den Blick der anderen Wesen nach unten lenkte und bannte, so dass sie die Erde betrachten, hat er dagegen den des Menschen emporgewendet, damit er den Himmel anschau[e], da er kein Erdenwesen, sondern wie das alte Wort lautet, ein Himmelswesen ist“ (Philon von Alexandria, *De plantatione* 16–17).

### 1.3 Herrschaftsanalogie

Wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen funktional gedeutet, so findet sie ihre Sinnspitze im Herrschaftsauftrag gegenüber den Tieren der Erde. Gen 1,26c formuliert: „Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen“. Vers 28 hebt die Fruchtbarkeit des Menschen hervor und bestimmt den Menschen als denjenigen, der sich die Erde unterwerfen soll und walten soll „über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen“. Die Worte in den Versen 26c und 28 sind somit erklärende Interpretationen der Hauptaussage in Vers 26b: „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich“ und 27ab: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn“. Die beiden Begriffe walten und herrschen bringen zum Ausdruck, dass der Mensch über die Tiere walten soll, wie Gott in seinem Schöpferwillen über sie waltet. Sodann soll der Mensch über die Welt herrschen, wie Gott über die Welt herrscht, indem er sie fürsorglich als Haus des Lebens eingerichtet hat. Darin wird deutlich, dass die Herrschaftsanalogie ihr Vorausbild in der Königsherrschaft Gottes zugunsten des Lebens hat und darin ihr Maß findet. Zugleich hat diese Königsanalogie höchste politische Bedeutung. Gehört es doch zur altorientalischen Königsideologie ebenso wie zur ägyptischen Pharaonentheologie, dass allein der König als Stellvertreter der Gottheit auf Erden eingesetzt und ermächtigt ist, gottgleich zu herrschen. In nach-königlicher Zeit und im Gegensatz dazu sind nun hebräisch alle Menschen berufen, als Stellvertreter:innen über die Erde zu herrschen und über die nichtmenschlichen Bewohner zu walten. Damit wird die Gottebenbildlichkeit zu einer Grundfigur der Anthropologie, die mit einer Demokratisierung der Königsideologie (Werner Schmidt) und mit einer Royalisierung des Menschen (Bernd Janowski) einhergeht. Nach Walter Groß werden in den Epochen der Schöpfung und der Sintflut die „grundlegenden Ordnungen des Lebensraums und der friedlichen Koexistenz aller Lebewesen“ festgelegt (Groß 1981, 261).

Die drei unterschiedlichen Interpretationen des Verbs *rādāh* (רָדָה) kennen mit Claus Westermann die Motivik des Unterwerfens und der Herrschaft, wohingegen Bernd Janowski mit anderen und älteren Übersetzern den Herrschaftsauftrag (*dominium terrae*) im Sinne königlicher Verantwortung und universalen Ordnungsfunktion herausstellt. Demgegenüber betonen Norbert Lohfink und Erich Zenger die Hirtenfunktion, die verbunden mit Gen 1,29 nur eine Bestimmung zur pflanzlichen Nahrung kennt. Das Verb *rādāh* wird dabei vom akkadischen Verb *redū* abgeleitet und mit der Bedeutung „begleiten, führen, weiden, gehen“ versehen (Lohfink 1988, 22–23).

## 1.4 Die Relationsanalogie

Die Beziehungsanalogie bestimmt den Menschen als Beziehungswesen (*coram deo*). Betont wird das besondere Verhältnis zwischen Gott und Mensch, innerhalb dessen die Sozietät der Ich-Du-Beziehung oder des Mann- und Frau-Seins besonders akzentuiert wird. In dieser Weise kann mit einer dialogischen Philosophie herausgestellt werden, dass der Mensch nur unter Menschen ein Mensch ist, wie Fichte betont. Zugleich wird das Ich in seiner Individualität und Identität nur in Beziehung zum Du und aus der Ansprache, Zuwendung, Fürsorge und Anerkennung durch ein Du. Solche Inter-Personalität schließt den ganzheitlichen Lebensvollzug des Menschen ein und damit auch seine geschlechtliche Identität. Wenn für das alttestamentliche Menschenverständnis unterschiedliche Aspekte geltend gemacht werden können, so kommt doch darin die Einheit der Person im Zusammenspiel seiner Verfasstheit als hinfalligen (בָּשָׂר *basar*), bedürftig-verlangenden (נֶפֶשׁ *nefes*), ermächtigten (רוּחַ *ruah*) und vernünftig-verantwortlichen (לֵב *leb*) Menschen vor Gott ins Spiel (Wolff 1994, 25, 49, 57, 68). In der Alternative von Leben und Tod „gehört Gott ganz auf die Seite des Lebens“ (Albertz 1992, 467).

Dabei kann zugestanden werden, dass diese Rede im Ersten Testament selbst wenig Nachhall findet und neutestamentlich vor allen Dingen über Jesus Christus als vollendungsbezogene, endzeitliche Mensch (ἔσχατον Ἀδάμ) an Bedeutung gewinnt.

## 2 Systematische Implikationen der Gottebenbildlichkeit

Mit Thomas Pröpper kann der Kern der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die besondere Qualität bestimmt werden, wie der Mensch unter den vielen Ge-

schöpfen der Erde herausgestellt und ausgezeichnet wird. Die Gottebenbildlichkeit ermöglicht es dem Menschen, von sich selbst her und für sich eine Entsprechung zu der personalen Beziehung zu erkennen, mit der Gott in die Beziehung zum Menschen eintritt. Die Menschenbezogenheit Gottes ist darin Grund und Voraussetzung der Gottbezogenheit des Menschen. In dieser Grundkorrelation erlangt der Bildgedanke seine volle Bedeutung. Denn die Bezogenheit Gottes auf den Menschen geht jeder Beziehung des Menschen zu Gott voraus und eröffnet das Menschsein als dialogische Partnerschaft mit Gott. Diese Berufung zur Partnerschaft mit Gott verleiht dem Menschen eine „einzigartige Würde in der geschaffenen Welt“ (Hengel 1971, 117–118). In dieser Partnerschaft und Würde ist der *Kern der Gottebenbildlichkeitsaussage* formuliert:

Der Mensch ist das einzige Wesen auf Erden, dem gegenüber Gott sich *als* Gott zu definieren und das ihn seinerseits, indem es sich als Geschöpf weiß und bejaht, als Gott *anzuerkennen* vermag. Allein deshalb konnte sich mit dem Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen ja auch der Gedanke der Herrlichkeit und der Ehre Gottes verbinden. Und ebenso der Gedanke der Geschichte, in die Gott sich selbst, eben weil er in ihr seine Ehre, die Anerkennung seines Gottseins, aufs Spiel setzt, hineinziehen lässt. Allerdings hängt die *Wirklichkeit* einer personalen Relation zu Gott davon ab, dass Gott selbst sie eröffnet. Dies wiederum impliziert (und bekräftigt), dass der Mensch für Gott ansprechbar sein muss, ihm antworten kann und verantwortlich ist. Also öffnet sich der Gedanke der Gottebenbildlichkeit für den Gedanken der Geschichte (und des Bundes) zwischen Gott und den Menschen, ja er ist Voraussetzung dieses Gedankens, da er den Menschen zum *möglichen Partner Gottes* qualifiziert: zum *freien Gegenüber Gottes auf der Erde* (Pröpper 2011, 179).

In dieser Beziehung Gottes auf ihn hin ist der Mensch gerufen und berufen als freies Gegenüber zu Gott, die Anrede Gottes zu hören, um Gemeinschaft mit Gott zu haben. Die Anrufung Gottes durch den Menschen setzt die Selbsterschließung Gottes als Ruf an den Menschen voraus. Diese geschieht einerseits in der Erschaffung des Menschen und in der Konstitution des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses und andererseits in der Namensoffenbarung am Horeb (Ex 3,14). Als Bild Gottes ist der Mensch eben Partner Gottes, denn Gott segnet die Menschen nicht nur, sondern spricht auch zu ihnen (Gen 1,28), wohingegen er über die Tiere nur seinen Segen spricht. Dass Gott in besonderer Weise seine Hand zum Schutz auf den Menschen legt und seine besondere Würde garantiert, kommt durch die Immunität des Menschen, das bleibende Verbot zum Ausdruck, Menschenblut zu vergießen (Gen 9,6). Diese Immunität wird ausdrücklich damit begründet, dass Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen hat. Menschliches Leben darf daher nicht angetastet und ausgelöscht werden. Die universale anthropologische Bedeutung Jesu Christi liegt schließlich darin, dass er den endgültigen Sinn des Menschseins aufschließt und die von Gott her angezielte Endgestalt des hingebungsvollen Menschen in geschichtlicher Weise vergegenwärtigt. Hingebungsvoll soll sich der



Mensch zugunsten der Herrschaft Gottes als Raumeröffner und Protagonist des Lebens für alle und der spezifischen Würde der Menschen engagieren. So ist Jesus Christus der Erste der neuen Menschheit und der Anführer zum Leben. Damit ist der Zielpunkt des menschlichen Daseins, das mit Staub und Erde begonnen hat (Gen 2,7), nicht nur ursprünglich verwirklicht, sondern auch das Ziel für alle Menschen offenbar: eine Freiheitsexistenz, die sich in der Liebe zu Gott und zu den Menschen und zu den Mitgeschöpfen verwirklicht.

Der Mensch als freies Gegenüber und möglicher Partner Gottes widerspricht daher nicht den christologischen Gottebenbildlichkeitsaussagen im Neuen Testament, sondern gewinnt in ihnen eine Deutlichkeit als die „allen Menschen eröffnete *reale Zielbestimmung jener noch offenen menschlichen Wesensmöglichkeit*“. Darin geht es um das „zur *Erfüllung* gelangende Menschsein“, das in der „Gestaltung mit Christus, d. h. in Entsprechung zu dem Gott, der seine Liebe durch Jesu ursprünglich von ihr erfülltes, ihr vollkommen entsprechendes und in ihr schon vollendetes Dasein endgültig offenbarte“ (Pröpper 2011, 190). Es ist folglich Gottes eigene Herrlichkeit und Ehre, die in der Herrschaft der Liebe als ursprünglicher Bestimmung des gottebenbildlichen Menschen durch Jesus Christus als Selbstoffenbarung hervortritt. Der eschatologisch „Erstgeborene von den Toten“ ist protologisch der „Erstgeborene vor aller Kreatur“. Durch ihn und auf ihn hin ist alles erschaffen (Kol 1,15–18). In Christus – so das christliche Selbstverständnis –, sind alle Menschen erwählt, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden (DV 2) und in eine vollendete Lebendigkeit der Fülle in Gott und bei Gott und untereinander einzutreten.

Katholische Theologie unterscheidet sich dabei von bestimmten Traditionen reformatorischer Theologie, insofern sie die Gottebenbildlichkeit als grundlegende Bestimmung des Menschseins fasst, die durch die Sünde nicht aufgelöst wird. Insofern kann das reformatorische Verständnis werdender Gottebenbildlichkeit in der Unterscheidung von Sein und Werden oder von *imago* und *similitudo* auf den Vollzug der Gottebenbildlichkeit bezogen werden. Kraft der prinzipiellen Gottebenbildlichkeit ist der Mensch berufen und gerufen, also aufgefordert, Gott in entsprechenden Gleichnishandlungen der Anerkennung anderer Freiheit und Zusage schöpferischer Lebensmöglichkeiten für andere Freiheit, von heilender Barmherzigkeit und aufrichtender Gerechtigkeit usw., Gott und seine Agape-Güte als Angeld und Vorgeschmack wirksam werden zu lassen. So führt der Selbstentschluss Gottes und seine Selbstmitteilung als Grund des Daseins zu einem Entsprechungsverhältnis, indem der Mensch nicht nur unverlierbar Ebenbild Gottes ist, sondern zugleich damit beauftragt wird, diese Würde im Verhältnis zur Welt, den Mitgeschöpfen und den anderen Menschen immer mehr Wirklichkeit werden zu lassen. Auch der Schöpfung und Mitwelt soll der Mensch durch den verantwortungsbewussten Umgang des Hegens und Pflegens in königlicher Fürsorge



begegnen. Darüber hinaus soll er diese anerkennende und würdevolle Partnerschaft, in die er durch sein Verhältnis zu Gott berufen ist, auch unter seinesgleichen Wirklichkeit werden lassen. Dadurch öffnet sich das Handeln in Anerkennung der Würde der Anderen und ihrer Wertschätzung auf ein Handeln hin, das Leben und Freiheit eröffnet sowie Recht und Gerechtigkeit anzielt. Da der erfüllende Gehalt von Freiheit nur Freiheit sein kann, vollzieht sich Freiheit erfüllend in der Bejahung und im Wollen anderer Freiheit. Der Freiheitsvollzug als Anerkennung und Wollen anderer Freiheit kann so als Modus der Liebe bestimmt werden. In diesem Sinne ist der erfüllende Gehalt menschlicher Beziehungsgemeinschaft ein Beziehungsreichtum und Gemeinwesen der Liebe.

Doch diese hohe Berufung und ihre Vollzugsform kennt auch das Zurückbleiben, das Scheitern und die Perversion, wenn enttäuschte Liebe in Hass umschlägt, wenn Ängste und Mangel zu Egoismus und Härte führen, oder Menschen in lebensfeindlichen Einstellungen und Handlungen in ihrer Freiheit korrumpiert sind und dadurch die fundamentale Zusage Gottes an das eigene Bejahtsein und die eigene Würde oder das Bejahtsein der anderen Menschen und ihre unveräußerliche Würde vernachlässigt werden oder ganz aus dem Blick geraten.

### 3 Geschichtliche Aktualisierungen

Ganz in diesem Sinne kann mit Irenäus von Lyon gesagt werden: „Denn Gottes Ruhm ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen ist die Schau Gottes“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV 20,7).

Von diesem Hintergrund aus wird die Freiheit des Menschen zum zentralen Ankerpunkt der Würde des Menschen und seiner Erwählung zur Partnerschaft mit Gott. Gregor von Nyssa konnte den Heiligen Geist und letztlich jede trinitarische Hypostase durch freie Selbstvollmächtigkeit (αὐτεξούσια) auszeichnen. Zuvor schon betonten Justin und Tatian, dass der Mensch von Gott als ein seiner selbst mächtiges Wesen (αὐτεξούσιον) erschaffen wurde. Zudem ergänzt Tatian, dass der Mensch „durch die Freiheit der Entscheidung“ (ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως) bestimmt ist (Fürst 2022, 162; zur trinitätstheologischen Parallele im Gottesbild, Nitsche 2008, 80–100). Auch Tertullian sprach von der „Freiheit des Menschen“ (*libertas hominis*). Diese ist zunächst Gottes Freiheit und wird dem Menschen von Gott zugestanden. Von da an werden die Menschen im patristischen Verständnis zu freier Entscheidung (ἐλεύθερα προαίρεσις) befähigt und ermächtigt. Deshalb können sie als selbstbestimmte Wesen (αὐτεξούσιοι) leben und das Gute im Sinne Platons und im Sinne der Schöpfung befördern oder sich im Bösen verfehlen. Deshalb sind Schöpfung und Sünde sowie die Entlastung Gottes vom Bösen und die Forcierung der Verantwortung des Menschen, der sich im Gericht zu verantworten

hat, grundlegende Motive, mit denen die frühchristlichen Theologen die Entscheidungsfreiheit des Menschen akzentuieren. Entsprechend kann in Anschluss an Alfons Fürst, das elaborierte ontologische Freiheitsdenken des Origenes (4.1.) vorgestellt, und mit Irenäus von Lyon für das frühchristliche Denken insgesamt gesagt werden: „Wie ‚der Mensch‘, [...] ‚von Anfang an ein Wesen der freien Entscheidung (*libera sententia*) ist, so ist auch Gott ein Wesen der freien Entscheidung (*libera sententia*)‘, und darin gründet die Gottesebenbildlichkeit des Menschen“ (Fürst 2022, 172).

Für die Neuzeit und Moderne dürfte die Einsicht Johann Gottfried Herders in die Humanität als Berufung des Menschen zu seinen besten Trieben und zur Bildung von Vernunft und Freiheit maßgebend sein. Unter dem Leitmotiv der Humanität ist der Mensch berufen, das Ebenbild des Schöpfers der Erde zu sein (Irmscher 1991, 818). In der Konsequenz folgert Friedrich Heinrich Jacobi als Zeitgenosse Georg Wilhelm Friedrich Hegels und Friedrich Wilhelm Joseph Schellings den Zusammenhang von Freiheit und Vernunft einerseits sowie von Person und Persönlichkeit andererseits:

Was den Menschen zum Menschen, d. i. zum Ebenbilde Gottes macht, heißt Vernunft. Diese beginnt mit dem – Ich bin. Am Anfang war das Wort. Wo dies inwendige – das sich selbst Gleiche aussprechende – Wort ertönt, da ist Vernunft, da ist Person, da ist Freiheit. Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding (Jacobi 2000, 112–113).

So hatte bereits Schelling Person und Persönlichkeit als Selbstsetzung und Selbstverwirklichung vernünftiger Freiheit verstanden und darin die Gleichgestaltung mit dem Sohn Gottes gesehen, sodass die Freiheit ihre Erfüllung in der Liebe findet. Während die Freiheit in der Antike bei Epiktet und Plotin die Freiheit in Relation zum Willen und Wollen des Einen begreift und ihr Zentrum als Autarkie bestimmt, hebt Hegel darauf ab, dass die Freiheit im Unterschied zur Willkür beliebiger Selbstbestimmung und Selbstdurchsetzung, die Konkurrenzverhältnisse evoziert und dadurch die Freiheit an der anderen Freiheit ihre Grenze finden lässt, maßgeblich nun die Freiheit ist, die allen zugestanden werden muss und für alle gewollt ist. Mit Theo Kobusch formuliert bedeutet dies:

Das ist das Neue, das Umwälzende der Hegelschen Lehre, dass Freiheit nur da wirklich werden kann, wo sie als allgemeiner Inhalt, d. h. wo Freiheit für alle gewollt wird. Wer sagt, dass das Recht, die allgemeinen Gesetze, die sittlichen Normen oder die Institutionen sein Wollen beschränke, der meint das Wollen der Willkür, die in der Tat dadurch eingeschränkt wird, aber nicht die Freiheit, die durch das Wollen solcher allgemeiner Inhalte gerade erst realisiert wird. Deswegen hat die „echte Freiheit“ auch nicht das Notwendige als eine fremde und drückende Macht sich gegenüber, sondern als ein ihr innewohnendes Wesenselement in sich. Die Vorstellung, je meine Freiheit reiche so weit, bis sie durch die Freiheit der anderen eingeschränkt und begrenzt würde, ist deswegen auch ganz unangemessen. Denn auch sie

belegt die Verwechslung mit der Willkür, die als eine an sich unendliche, auf alle möglichen Inhalte sich erstreckende Willensbewegung gedacht wird. In Wirklichkeit beschränkt sich wahre Freiheit selbst, weil sie die Freiheit der anderen nicht als etwas ihr Fremdes, sondern als den ihrem Willen eigentlich zukommenden Inhalt will (Kobusch 2023, 365).

Wenn heute unter Freiheit primär Autarkie und Willkür verstanden wird, so ist dies mit einem Freiheitsdenken verbunden, das die schrankenlose Ausbeutung der Menschen, der Sozialsysteme und der Natur nach sich zieht. In dieser Weise wird Freiheit zu einer Konkurrenzveranstaltung im Konzert der Egoisten. Dabei geht verloren, dass solche Willkür im strengen Sinne keine Freiheit ist, weil sie sich hemmungslos den eigenen Trieben, Wünschen und Bedürfnissen und dem eigenen Machtinstinkt und den eigenen Größenwünschen oder Allmachtsfantasien ausliefert. Hingegen kann auch die moderne Freiheitsphilosophie im Anschluss an Hermann Krings zeigen, dass der primäre Gehalt der Freiheit, ganz im Sinne Hegels, nur Freiheit sein kann und dies das Wollen der anderen Freiheit impliziert (Krings 1980, 58–68 und 9913058-68, 99, 130). Freiheit, so Schelling, vollzieht sich gerade dann mächtig, wenn sie andere Freiheit will und freisetzt. Hingegen pervertiert sich die Freiheit, wenn sie das individuelle oder partikulare Wollen als Diktat der Gesetzgebung für alle, d. h. als kollektivwirksamen allgemeinen Willen, durchsetzen will und damit das individuelle Wollen der eigenen Freiheit als Maßgabe und Richtschnur für alle durchsetzen will, d. h. als Unterwerfung unter den eigenen despotisch gewordenen Willen (Schelling 2011, 19–20, 37, 53 – allgemeiner vs. partikularer Wille).

Wenn Freiheit also nicht Autarkie und Willkür des eigenen Willens ist, sondern ihre Erfüllung im Wollen anderer Freiheit und im Vorrang der Allgemeinheit der Freiheit für alle findet und dafür angemessene Institutionen braucht, werden Prinzipien der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls zu notwendigen Bestandteilen des Freiheitsverständnisses. Entsprechend hatte bereits Kant herausgestellt, dass es darum gehe, so zu handeln, „dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck [an sich selbst], niemals | bloß als Mittel [zum Zweck] brauchest“ (Kant, GMS BA 66–67).

In der Metaphysik der Sitten führt Kant diesen Zusammenhang von Moralität aus Freiheit und unveräußerlicher Würde des Menschen weiter aus:

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muss unvermeidlich wahre Demut folgen: | aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, dass der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist, und eine unverlierbare Würde besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt (Kant, MS. A 95–96).

Eine solche unveräußerliche Würde jedes einzelnen Menschen und ein Reich der Freiheit, in dem diese Würde jedes Menschen zur Geltung kommt und zur Übereinstimmung von Glückswürdigkeit aus Moralität und faktischer Glückseligkeit aus natürlicher Neigung wird, kann nach Kant wiederum nur im Bild des Reiches Gottes gedacht werden, sofern Gott jener heilige Versöhner ist, der die Heiligkeit des Willens reiner moralischer Vernunft und die Glückseligkeit aus natürlichem Verlangen zu Übereinkunft bringen kann und darüber hinaus die Menschen dazu veranlasst, sich wechselseitig als Geschöpfe in unveräußerlicher Würde anzuerkennen. In diesem Sinne der wechselseitigen Anerkennung aller freien Subjekte als gleichberechtigte Menschen in unveräußerlicher Würde ist der Begriff des höchsten Gutes oder des Reiches Gottes bei Kant zu erweitern. Nur dadurch kann ein Konzept des Gemeinwohls und der versöhnten Verschiedenheit im Bild des Reiches Gottes sein antreibendes Vorausbild oder seine rettende Hoffnung haben.

Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewusstsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig lässt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Wert einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich; weil alle mögliche Glückseligkeit, im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers derselben, keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt (Kant, KpV A 229 – 232).

Wird die Übereinkunft von moralischer Glückswürdigkeit und neigungsbestimmter Glückseligkeit für alle Menschen gewollt, so setzt dies eine Haltung des Mitseins und Wohltuns voraus, die über die Forderungen moralischer Pflicht hinausgeht und insofern *supererogatorisch* genannt werden kann. Sie impliziert den Gedanken, alle Menschen als Schwestern und Brüder eines göttlichen Vaters zu begreifen,

der die Glückseligkeit aller Menschen will. Hier kommt zwar nicht *expressis verbis*, aber doch der Sache nach, der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der darin gegebenen Gleichheit an Würde und Glückswürdigkeit zum Ausdruck. Das Gott entsprechende Handeln oder die der Ebenbildlichkeit entsprechenden Lebensvollzüge wären in diesem Sinne *supererogatorisch* und implizierten eine demütige Herablassung zugunsten anderer, oder besser: eine Hingabe zugunsten der Lebenschancen aller Menschen und aller Geschöpfe.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d.i. der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Anteil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauern stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des bloß Menschenliebenden (Philanthrop). Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will. – Denn das Verhältnis des Beschützers, als Wohltäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältnis der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine notwendige Herablassung), und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu tun besitzen (Kant, MS A 158–159).

Aus diesem kantischen Zusammenhang von unverlierbarer innerer Würde und äußerer Achtung des Menschen als der Moralität fähiges Vernunftwesen und der Beherzigung der Gleichheit aller Menschen durch die Idee den gleichen göttlichen Vater zu verehren, darf gefolgert werden: Vernunft ist ein Maßstab der Offenbarung, aber nicht der Ursprung von Offenbarung. Bereits die Vernunft selbst ist Bild Gottes: Gott spricht durch unseren Verstand und unsere Vernunft. Aber, so kann man mit Fichte gegenüber Kant und einer bestimmten Kantrezeption deutlich machen: Es gibt kein substantiales Verständnis von Vernunft. Vernunft als ein denkender Vollzug im Raum transparenter und verstehbarer Gründe rechnet damit, dass die Vernunft selbst eine geschichtlich lernende ist, sodass die Vorbilder oder Anregungen aus Offenbarung auch zum Werden elaborierter Vernünftigkeit beitragen und motivieren können.

Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist (Kant, Streit der Fakultäten A112).

Gegenüber der inzwischen säkular üblichen Deutung Kants, die den Gott in uns (*Deus in nobis*) einfachhin mit der Vernunft gleichsetzt, plädiert Saskia Wendel

dafür, die Vernunft selbst als Gabe Gottes zu verstehen und als das Bild zu begreifen, das Gott in mir selbst gesetzt hat. Dann kann Gott in der Tradition der Mystik und auf der Linie von Augustinus, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues so verstanden werden, dass dies „keineswegs die Eliminierung Gottes oder die Auflösung Gottes in die Immanenz menschlicher Vernunft“ bedeutet. Vielmehr gilt dann: „Gott zeigt sich selbst im Innersten unserer selbst und ist so der Ausleger seiner selbst in uns“ (Wendel 2011, 95). So eröffnet der göttliche Geist als Grund im Bewusstsein einen Raum für das menschliche Bewusstsein und seinen Selbstvollzug, durch den Gottes Zuwendung als gnädige Ermöglichung des Selbstseins von Menschen begriffen und ausgelegt werden kann. In dieser Weise ist der lebendige und bewusst lebende Mensch eine Vergegenwärtigung göttlichen Grundes und wird in der Gleichnisgestalt von Ebenbildhandlungen kraft des Heiligen Geistes Christus gleichgestaltet, sodass die Menschen im Geist zur Freiheit berufen (2 Kor 3,17) und als Söhne und Töchter Gottes erwählt sind (Röm 8,14).

## 4 Exemplifikationen

Nachfolgend können die Positionen von Origenes, Aurelius Augustinus und Leonardo Boff exemplarisch und paradigmatisch die Resonanzbeziehung unter den Aspekten der Freiheit und Verantwortung, der menschlichen Subjektivität und ihrer Selbstvollzüge sowie kontrastiv in einer relationalen Ontologie personaler Beziehungen vorgestellt werden. Damit wird eine innerchristlich plurale Weise der Ausgestaltung von Resonanzbeziehungen zwischen Gottesbild und Lebensform sichtbar, die ungeachtet ihrer unterschiedlichen Akzente den Tenor der systematischen Implikationen von Gottebenbildlichkeit (2.) aufrechterhalten muss und zur Geltung bringen kann.

### 4.1 Origenes: Entsprechung in Freiheit und Verantwortung

Origenes, wie Plotin ein Schüler von Ammonius Sakkas in Alexandrinern, ist der erste Denker der Antike, der die Wirklichkeiten von Gott, Welt und Mensch in einer Freiheits-Metaphysik durch das Prinzip der Freiheit bestimmt, sodass Gott, Welt und Mensch jeweils das sind, wodurch sie in Freiheit sich selbst bestimmen bzw. gestalten. Dabei kann gemäß dem von Hans Urs von Balthasar bestimmten „heilsgeschichtlichen Trinitarismus“ (Balthasar 1938, 31) eine doppelte Verschränkung von göttlichem Handeln zugunsten des Menschen und vom menschlichen Handeln mit dem Ziel des guten und vollkommenen, Gott entsprechenden Lebens angenommen werden.

In seiner Bestimmung der Freiheit begreift Origenes die Freiheit der Seele, dass sie fähig ist sich selbst zu bewegen, von sich aus Selbstbestimmungen vorzunehmen und aktiv für bestimmte Ziele zu handeln. Dabei prägt das Denken das Handeln und wirkt das Handeln umgekehrt auf das Denken und die intentionale Einstellung zurück. So kann die Freiheit der Entscheidung durch die Wirkung der Gewohnheit zum inneren Habitus des Menschen werden, gleichsam zu seiner inneren Natur. Es gehört zur praktischen Vernunft des Menschen, sich selbst in seinen Regeln und Zielen zu bestimmen. Insofern wendet sich Origenes entschieden gegen alles gnostische oder stoische Denken des Bestimmtheits durch einen Determinismus, durch Natur, die Gestirne oder das Schicksal, ebenso wie gegen die Vorstellung, dass der Mensch seinen Emotionen, seinen sinnlichen Neigungen oder instinkthaften Antrieben einfach ausgeliefert sei. In einer gesunden Balance betont er so einerseits die formale Unbedingtheit der Freiheit sich selbst entschließen und bestimmen zu können, ohne die äußeren Gegebenheiten materialer Bestimmung, wie naturale Bedingungen, geschichtlich überindividuelle Ereignisse, biographische oder gesellschaftliche Pfadabhängigkeiten zu leugnen.

Das Leben in Freiheit ist gemäß der platonischen Tradition auf das gute Leben ausgerichtet. Insofern ist der Mensch ethisch dazu angeleitet, zwischen dem Guten und dem Bösen zu unterscheiden, das im Platonismus auch durch die Unterscheidung von Hässlichem und Schönerem artikuliert wird. Dabei darf die Korrespondenz zwischen dem Schönen und der Liebe nicht übersehen werden. Entsprechend ist es das höchste Gut, zu dem die freien Vernunftwesen sich bestimmen können, ihr Streben nach dem Guten, dem schlechthin Guten, dem Göttlichen auszurichten, um ihm ähnlich zu werden. Für dieses Denken greift Origenes zentral auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück:

Die Fassung des Origenes, die außerordentlich wirkmächtig wurde, brachte sein Freiheitsdenken trefflich zum Ausdruck. Gott beschenkt den Menschen mit der „Würde des Bildes“ – eine „Würde“ (*dignitas*), die erstmals in der Antike nicht an Status und Ansehen hängt, sondern universal jedem Menschen als Menschen, unabhängig von allen äußeren und inneren Merkmalen, zugesprochen wird. In den Josuahomilien sprach Origenes einmal von einer „Würde“ (*dignitas*), die in der Freiheit zur Selbstbestimmung, worin der Mensch „Bild Gottes“ ist gründet. Die Gottebenbildlichkeit ist bei Origenes die „hauptsächliche Existenzgrundlage“ (*ἡ προηγουμένη ὑπόστασις*) des Menschen. Zudem beschenkt Gott den Menschen in diesem Konzept mit der Freiheit, die „Ähnlichkeit“ dieses „Bildes“ mit dem Urbild, Christus, zu realisieren. Gott schenkt dem Menschen also die im Bildsein gründende Möglichkeit, gottähnlich zu werden, belässt ihm aber zugleich die Würde der eigenen Zustimmung, indem er ihm diese Ähnlichkeit nicht gleich mitschenkt, sondern ihm die Freiheit lässt, sie sich selbst „durch eigenes Wirken“ zu erwerben (Fürst 2022, 258–259).

Insofern ist es das Ziel des menschlichen Lebens in einem Leben, dass dem Bild Christi entspricht, die selbst Gott ähnlich, ja Gott gleich zu werden. So wird das



himmlische Jerusalem auch als Haus der Freiheit, als Mutter der Freiheit oder als Paradies der Freiheit beschrieben.

Unter dieser Zielsetzung wird verständlich und ist es Voraussetzung, dass Gott selbst freies Selbstsein durch sich selbst ist. Als schlechthin ungezeugte Freiheit (des Vaters) ist er in seiner schöpferischen wie erlösenden Bewegung der Grund der in sich ruhenden Selbstbewegung und damit Grund alles Werdens und aller Bewegung. „Gottes Bewegung sind die Schöpfung und ihre Geschichte, die er aus der ‚Freiheit der Liebe‘ (*libertas caritatis*) heraus schafft“ (Fürst, 2022, 261). In einer Auslegung der Thronvision des Jesaja wird deutlich, dass die Herrlichkeit Gottes in ihrem Anfang und Ende nicht einsehbar ist, sondern nur in ihrer Mitte, die als Zuwendung Gottes zur Welt und zum Menschen beschrieben werden kann und in Jesus Christus offenbar ist. Der Sohn als die Mitte ist jene Weisheit, welche die Bewegung Gottes und die Ordnung der Welt bestimmt. Sofern diese Weisheit ins Wort kommt, ist sie das Wort oder die Vernunft, die in den Vernunftwesen sich artikuliert. Jesus Christus als der Mittler ist deshalb Weisheit und Wort (Vernunft), Wahrheit, Gerechtigkeit und Leben. Diese ewigen Bestimmungen werden in den geschichtlichen Bestimmungen von Inkarnation und Erlösung zu Bestimmungen, um der Menschen und ihres Heiles willen. Entsprechend kann die universale kosmische und universale menschliche Geschichte als dynamischer Dialog von göttlicher und menschlicher Freiheit begriffen werden. Von daher kann die theologische Bestimmung von *excessus* und *regressus* in der komplementären Bewegung Gottes auf den Menschen zu und des Menschen auf Gott zu mit Alfons Fürst komprimiert zusammengefasst werden:

In einem Kapitel zum Abschluss seiner Trinitätslehre in der Prinzipienschrift fasste Origenes in prägnanter Dichte seinen Heilstrinitarismus zusammen. Gott Vater ist der Schöpfer allen Seins: „Gott Vater verleiht allen Geschöpfen das Sein.“ Die Vernunftwesen erhalten ihre Vernunft vom Sohn, und zwar gedacht im platonischen Teilhabegedanken: „Die Teilhabe an Christus aber, insofern er das Wort bzw. die Vernunft (*verbum vel ratio* als Übersetzung von *λόγος*) ist, macht sie vernünftig.“ Entsprechend dem Freiheitsbegriff des Origenes [...] ist das die Grundlage dafür, dass die Menschen moralische Wesen sind und für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden können: „Infolgedessen können sie entweder Lob oder Tadel verdienen, da sie zur Tugend und zur Schlechtigkeit fähig sind.“ Da die Menschen kraft ihrer Freiheit ihre Vernunft zum Guten oder aus Nachlässigkeit zum Bösen verwenden können, braucht es ein drittes Prinzip, das den rechten Gebrauch der Vernunft zum Guten bzw., wie Origenes sich ausdrückt, zur „Heiligkeit“ ermöglicht; das ist der Heilige Geist (den Origenes als erster christlicher Theologe systematisch in den Gottesbegriff miteinbezog: „Daher tritt folgerichtig noch die Gnade des Heiligen Geistes hinzu, um die, die nicht wesentlich heilig sind, durch Teilhabe an ihm heilig zu machen.“ Ein Fazit beschließt diesen Gedankengang: Die vernunftbegabten Geschöpfe „haben also erstens das Sein von Gott Vater; zweitens das Vernünftig-Sein vom Wort (bzw. von der Vernunft: *λόγος*), drittens das Heilig-Sein vom Heiligen Geist“ (Fürst 2022, 267–268).

Diese Doppelbewegung ist ineinander verschränkt, da Origenes Gottes Gegenwart nicht im Nacheinander einzelner Aktivitäten, sondern als Allgegenwart begreift, sodass er den Prozessen der Welt und den Entscheidungen der Menschen innerlich gleichzeitig ist. Schließlich wird deutlich, dass Gott in seiner Freigabe freier Vernunftwesen zugleich auf deren Mitwirken in der Schöpfung auf Erlösung hin, d. h. auf die Selbstvollendung im Guten, angewiesen ist. In einem solchen Synergismus ist Gott freigebender Grund der geschöpflichen Wirklichkeit und ihrer Freiheit, und will Gott durch Liebe, Mitgefühl und Erbarmen die Menschen zum Guten gewinnen.

## 4.2 Augustinus: Selbstvollzug menschlicher Subjektivität in Gedächtnis, Einsicht und Wille

Augustinus kann die Trinitätslehre auch biblisch-heilsgeschichtlich darlegen. Doch ist es sein primäres Anliegen, den biblisch bezeugten Glauben mit der philosophischen Vernunft zu durchdringen und in Einklang zu bringen. Dabei steht sein Denken in Auseinandersetzung mit unzureichenden Konzepten der unbedingten Gnade Gottes, der Einheit von Göttlichkeit und Menschlichkeit in Jesus Christus sowie den trinitätstheologischen Fragen seiner Zeit und den ungelösten prinzipientheoretischen Problemen der platonischen Tradition, die Einheit von Identität und Differenz einerseits logisch und andererseits ontologisch (metaphysisch) begründen zu können. Die ersten sieben Bücher von *De Trinitate* sind daher ein „Säurebad der Analyse“, um die bisher unzureichenden Ansätze und Lösungen herauszuarbeiten (Kany 2007, 506).

Die neunizänischen Kappadokier hatten für die Trinitäts-Lehre die terminologische Sprachregelung von einem Wesen und drei Hypostasen entwickelt und diese als Einheit unter dem Prinzip der unvermischten Einung (ἀσύνητος ἕνωσις) begriffen. Damit wurde die Ziellinie markiert, aber nicht die prinzipientheoretische bzw. theologisch-genetische Begründung geleistet. In der platonischen Philosophie seiner Zeit, welche der primäre Bezugspunkt der intellektuellen Öffentlichkeit in Rom, Mailand und Nordafrika war, konnte ebenso nicht geklärt werden, wie das ungeschaffene Prinzip der ersten Hypostase, die zweite Hypostase als Prinzip der ungeschiedenen Zweiheit und Grund der geschaffenen Vielfalt aus sich hervorgehen lassen kann. Zudem blieb offen und kontrovers, ob die ursprüngliche Einheit als Sein (οὐσία) oder als Geist (νοῦς) bzw. als Denken (νόησις) zu bestimmen ist.

Entsprechend plädierte Plotin für eine Bestimmung des Einen ‚jenseits des Seins‘ (Platon) und ‚jenseits des Denkens‘ (Aristoteles), um es dann reduktiv als Über-Sein (ὑπερούσιον) oder Über-Denken (ὑπερνόησις) und Über-Eines (ὑπέρέν)

zu charakterisieren. Im Gegenzug konnte er keine befriedigende Lösung für den Hervorgang des Prinzips der ungeteilten Zweiheit bzw. des Nous als Intellekt bzw. der zweiten Hypostase entwickeln. Entsprechend bekam die erste Hypostase selbst stark noushafte Züge und wurde die zweite Hypostase (νοῦς bzw. ἔν καὶ πολά) und die dritte Hypostase (Weltseele: ψυχή) ontologisch inferior aus dem schlechthin Einen (ἓν bzw. ὑπερούσιον) abgeleitet und jeweils untergestuft.<sup>1</sup> Origenes im

---

1 Vgl. die Drei-Hypostasen-Lehre Hen (ἔν), Nous (νοῦς) und Pysche (ψυχή) bei Plotin, *Enneade* VI, 7, 13: „Es ist nämlich weder der Geist ein Einfaches, noch die aus dem Geiste stammende Seele, sondern all das ist vielfältig, gerade sofern es einfach ist, d. h. nichtzusammengesetzt, und sofern es Urgrund ist und verwirklichende Kraft. [...] Folglich muss er sich zu allen Dingen bewegen, vielmehr bereits bewegt haben; bewegte er sich einsinnig, so würde er nur dies Eine haben. Ferner, entweder bleibt er selbst und schreitet zu nichts hinaus, oder, wenn er hinaus schreitet, ist er als Bleibender etwas anderes: folglich Zwei. Und ist dies Zweite mit dem anderen identisch, so bleibt er immer noch eines und ist nicht hinausgeschritten; ist es aber von ihm unterschieden, so schritt er mitsamt der Verschiedenheit hinaus und brachte aus dem Identischen und dem Anderen ein drittes Eines hervor.

Da dies Entstandene also aus dem Identischen und dem Anderen geworden ist, liegt es in seiner Anlage, das Identische und das Andere zu sein; und zwar nicht irgendein Anderes, sondern das Andere insgesamt, wie ja auch seine Identität das Identische insgesamt ist. Da er also alles Identische ist und alles Andere, so gibt es nichts von dem Anderen, das er vorbeigehen lässt. Es liegt also im Wesen des Geistes, sich zu jedem anderen Ding zu wandeln. Wenn all die anderen Dinge nun vor ihm sind, dann müsste er von ihnen affiziert werden. Sind sie aber nicht vorger da, so hat er sie alle erzeugt, oder vielmehr, er ist sie alle.

Die seienden Dinge können also nicht dasein, wenn der Geist sie bewirkt, indem er immer ein anderes neu bewirkt und gleichsam jeden Pfad wandelt und zwar in sich selber wandelt, so wie der wahrhafte Geist in sich seine Bahnen wandelt; [...] Er ist aber überall selber; daher ist sein Wandel ein verharrender. Es erfolgt aber sein Wandel auf dem ‚Gefilde der Wahrheit‘, aus dem er nicht heraustritt; sondern er umfasst und besetzt es ganz, indem er sich für seine Bewegung gleichsam einen Ort schafft, einen Ort, der zusammenfällt mit dem, dessen Ort er ist. [...] So ist der Geist denn Denken, und das ist Gesamtbewegung; sie erfüllt die gesamte Substanz, und die gesamte Substanz ist das gesamte Denken, welches das gesamte Leben umfasst, immer wieder ein anderes Ding“ (Plotin, *Enneaden*, VI, 7, 13).

Plotin in *Enneade* V, 3, 5 thematisiert die Analogie zum Menschen. Dort heißt es:

„So ist also dieser Mensch selber Geist geworden, wenn er alles andere, das er hat, dahinten lässt und vermöge des Geistes in sich auch den Geist schaut, und das heißt sich selber vermöge seiner selbst. Als Geist also erschaut er nun sich selber. Erblickt er denn nun dabei mit einem Stück von sich ein anderes Stück von sich? Indessen auf diese Weise wäre ein Stück das Sehende und das andere Stück das Gesehene; und das hieße nicht selber sich selber sehen.

Wie wäre es, wenn wir ihn als ein Ganzes ansetzten, welches dergestalt ‚gleichteilig‘ wäre, dass Sehendes und Gesehenes sich in nichts unterschieden? Dann sähe er jenes eine Stück von sich und dies wäre identisch mit ihm selber; er sähe also sich selber, denn Sehendes und Gesehenes unterschieden sich in nichts. [...]

Das Denken nun, welches solcher Art ist und ursprünglich und in ursprünglichem Sinne denkt, das ist gewiss Erster Geist; denn auch der Erste Geist ist nicht bloß potentiell und nicht

christlichen Kontext fasst die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater dann mit derselben Metaphorik bzw. mit demselben Bild, indem er wie Plotin vom Licht und seinem Abglanz spricht, um im Gegenzug einerseits die Einheit Gottes (μονάς; ἑνάς) zu betonen und andererseits hervorzuheben, Gott sei sowohl Geist als auch Quelle aus der alle intelligible Natur und jeder geschaffene Geist seinen Ursprung habe. Porphyrios, der Schüler des Plotin, interpretiert dann, vermutlich bereits christlich inspiriert, die Selbstentfaltung des Einen spirituell und religiös als Weg des Heils. Dabei transformiert er die vertikal hierarchische Subordination bei Plotin zu einer horizontalen Dynamik von Sein, Leben und Denken, denn das Sein ist reines aktuales Wirken (ἐνέργειν κατὰ τὸν; *actus purus*), doch vermutlich ohne die dahinterliegenden systematischen Probleme zu lösen.

Augustinus versucht nicht zufällig, sich im Laufe seines Lebens in vielen Triaden und Ternaren einer philosophisch-spekulativen Durchdringung des christlichen Glaubens an den dreieinen Gott zu nähern und abzutasten, ob ein Christentum auf dem philosophischen Niveau des Neuplatonismus seiner Zeit im Gespräch mit der intellektuellen Öffentlichkeit von Philosophie und Theologie möglich ist. Dabei steht er also vor den ungelösten Problemen der platonischen Tradition, die die ungeteilte Einheit von Identität und Differenz in den Hypostasen vom Über-Einen (ὑπερέν; ὑπερούσιον), Geist (νοῦς) und Weltseele (ψυχή) nicht konsistent zu begründen vermag, sowie den ungelösten Problemen der christlichen Tradition, die ungeteilte Einheit von Vater, Sohn und Geist nicht hinreichend denken zu können. Die systematische Aufgabe, die ursprüngliche und genetische Einheit von Identität und Differenz zu denken, versucht Augustinus durch die Aufnahme des Aspekts der Relation zu lösen, um zu zeigen, dass Ungezeugtsein (des Vaters) und Gezeugtsein (des Sohnes) statusbezogen auf derselben göttlichen Ebene zu verorten sind. Von daher widmet sich Augustinus den philosophischen Kontroversen und innerchristlichen Konflikten seiner Zeit in seinem zweites Opus

---

seinerseits vom Denken unterschieden, dann wäre ja sein Wesenhaftes potentiell. Ist er also aktuell und ist seine Wesenheit Verwirklichung, so muss er ein und dieselbe Sache sein wie die Verwirklichung; ein und dieselbe Sache wie die Verwirklichung ist aber auch das Seiende und das Gedachte. Mithin ist also dieses allesamt eins: Geist, Denken des Geistes, gedachter Gegenstand.

Ist nun aber das Denken des Geistes der gedachte Gegenstand, und der gedachte Gegenstand eben der Geist selber, so wird er folglich selbst sich selber denken. Denn er denkt vermöge des Denkens (und das ist er ja selber), und denkt den gedachten Gegenstand (und der ist er selber); folglich denkt er in beider Hinsicht sich selber, insofern er selber das Denken ist und insofern er selber das Gedachte ist, eben der Gegenstand, den er im Denken denkt und der er selber ist“ (Plotin, *Enneaden*, VI, 3, 5).

Magnum *De Trinitate*. Dieses markiert die Krisen des Trinitätsdenkens und formuliert einen Neubeginn (Kany 2007, bes. 405–475, 498–501).

Augustinus, der zwischenzeitlich ein Fan des Neuplatonismus war, versucht solche Reflexionen aufzunehmen und das biblisch-heilsgeschichtliche Zeugnis von Gott in seinem Handeln und in der Unterschiedenheit der Personen zu berücksichtigen. Dabei leitet ihn die Einsicht des Ambrosius, dass es unterschiedliche Deutungen der alttestamentlichen Theophanien gibt und deshalb unterschiedliche Auslegungen derselben bibelhermeneutisch legitim sind. Doch wer immer darin erschienen sein mag, Vater, Sohn oder Geist oder die Drei-Einheit selbst, so bleibt doch Gottes Wesen, die göttliche Substanz oder die göttliche Natur prinzipiell unsichtbar. Insofern kommt er zu einer modifizierten Aufnahme der Figur des sich selbst denkenden Denkens, das mit der Problematik der Einheit von Identität und Differenz verknüpft ist. Er entwickelt eine Analogie zwischen der menschlichen Subjektivität und Geistigkeit und der göttlichen Subjektivität und Geistigkeit, um den Gedanken zu entfalten, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, um ihn aus reiner Gnade zugleich zu einer Weisheit zu befähigen, die ihm ein angemessenes Verständnis des ewigen Gottes und seiner Menschwerdung möglich macht. Dies eröffnet dem Menschen zugleich die Hoffnung, nicht durch eigene Verdienste (z. B. platonische Theurgien), sondern aus freier Zuwendung Gottes, den Weg zum Schöpfer und zur wahren Heimat bei Gott wiederzufinden. Durch den Mittler Christus werden die Menschen mit Gott versöhnt und können durch ihn am Ende Gott schauen und genießen.

In fundamentaler Weise greift er methodisch die Metapher des Lichtes und der Weisheit auf und bestimmt die Göttlichkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes jeweils als Licht und Weisheit, die nicht als drei Lichter und drei unterschiedliche Weisheiten vorgestellt werden dürfen, sondern als das eine Licht und die eine Weisheit, weil sie alle wesenhaft Licht und Weisheit sind. Dabei ist es Aufgabe der Trinitäts-Lehre innerhalb der unterschiedlichen Denkweisen von Gott, nicht drei Einzelne in Unterscheidung zu denken, sondern das eine Wesen Gottes in seiner inneren Entfaltung, mithin als Einheit von Identität und Differenz (Augustinus, *De Trinitate* VII, 6–9): Dabei setzt Augustinus bei der Analogie der Liebe an, die das liebt, was sie gut findet und im Grunde letztlich das schlechthin Gute, das platonische Göttliche. Der Ausgang vom Menschen und seiner Erfahrung zwingt dazu, den Liebenden (*amans*), den Geliebten (*quod amatur*) und die Liebe (*amor*) zwischen beiden zu unterscheiden. Darin allerdings lauert die Gefahr, eine unterscheidende Dreiheit zu formulieren, weshalb Augustinus sowohl Geist, Liebe und Erkennen als auch Gedächtnis, Einsicht und Wille so als Einheit zu denken versucht, dass sie in ihrem Wesensvollzug als Subjektivität eins sind (Augustinus, *De Trinitate* IX, 2). Die Revolution seiner Denkungsart, ab Buch VIII von *De Trinitate*,

liegt also darin, dass Gott nicht als eine Sache zu begreifen ist, sondern als Bedingung der Möglichkeit des Selbstvollzugs von Denken und Sein.

„Wie aber zwei sind der Geist und seine Liebe, wenn er sich liebt, so sind zwei der Geist und seine Kenntnis, wenn er sich kennt. Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich“ (Augustinus, *De Trinitate*, Buch IX, 4).

Diese drei also, Gedächtnis, Einsicht und Wille, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben, und nicht drei Geister, sondern ein Geist, sind konsequenterweise auch nicht drei Substanzen, sondern eine Substanz. Das Gedächtnis, sofern es Leben und Geist und Substanz genannt wird, wird in bezug auf sich ausgesagt, insofern es aber Gedächtnis genannt wird, wird es relativ in bezug auf etwas genannt. Dies würde ich auch von der Einsicht und dem Willen aussagen, auch Einsicht und Wille werden in bezug auf etwas ausgesagt (Augustinus, *De Trinitate*, Buch X, 9; Kany 2007, 519).

Mit dem Hinweis auf die relationale Wirklichkeit der drei subjektiven Selbstvollzüge kann Augustinus das Prinzip der unvermischten Einung der neuniänischen Theologie aufnehmen und die Wechselseitigkeit jedes Aspektes auf das Ganze und als Ganzes wahren, sodass weder die göttliche Subjektivität noch die menschliche Subjektivität wie Kuchenstücke in drei Teile zu teilen ist.

Drei indes sind sie dadurch, dass sie aufeinander bezogen werden. Wenn sie nicht gleich wären, nicht nur jedes einzelne jedem einzelnen, sondern auch jedes einzelne ihrer Gesamtheit, so würden sie einander sicherlich nicht gegenseitig fassen. Es wird ja nicht bloß jedes einzelne von jedem einzelnen, sondern auch ihre Gesamtheit von jedem einzelnen erfasst. Ich erinnere mich nämlich, dass ich Gedächtnis, Einsicht und Willen habe; ich sehe ein, dass ich einsehe, will und mich erinnere; ich will, dass ich will, mich erinnere und einsehe; ich erinnere mich zugleich meines ganzen Gedächtnisses, meiner ganzen Einsicht und meines ganzen Willens (Augustinus, *De Trinitate*, Buch X, 11).

Roland Kany beschreibt die drei Subjektvollzüge bei Augustinus als ein Bild der Trinität:

*Mens, notitia, amor* seien so ein gewisses Bild der Trinität. Diese drei seien eines und eine Substanz. Jedoch sind die drei nur dann einander gleich, wenn der Geist sich so weiß, wie er ist, und wenn die Liebe so liebt, wie er sich weiß und wie er ist. [...] Die genannte Bedingung freilich lässt nochmals fragen, ob und wie ein solches Selbstwissen möglich ist. Das zehnte Buch von *De trinitate* liefert eine überraschende, faszinierende Lösung. Den Leitfaden dafür gibt das delphische Gebot: „Erkenne Dich selbst!“ (Kany 2007, 514).

Anders als Plotin entwickelt Augustinus nach Kany ein alternatives Argument gegen die Skeptiker bezüglich des Problems von Teil und Ganzem in der Selbster-

kenntnis und der Selbstbeziehung des Geistes. Wie kann sich der Geist als ganzer auf sich als ganzen beziehen?

Augustinus unterscheidet die notwendige Selbstgegenwart, das „Sich-Wissen“, als *se nosse* von dem bewussten, diskursiven Sich-selbst-Denken, *se cogitare*. Wenn der Geist sich denkt, kann er sich wahre und falsche Vorstellungen machen, so wie man auch sonstige Gegenstände falsch oder richtig betrachtet. Aber allem Sich-Denken liegt als Bedingung seiner Möglichkeit das Sich-immer-schon-Wissen voraus. Dieses Sich-Wissen ist unableitbar und ursprünglich. Es mangelt ihm an nichts, denn mehr als die Einsicht, dass ich es bin, der von der Devise „Erkenne Dich selbst!“ angesprochen wird, muss und kann gar nicht gewusst werden. Dieses unmittelbare Selbstwissen ist also kein intentionales Wissen eines Gegenstandes (Kany 2007, 516).

Mit dieser Überlegung bewegt sich Augustinus zugleich auf der Höhe auch moderner Subjekttheorie, die die Reflexionstheorie vom Subjekt und ihre nachträgliche Einheit in der Tradition des Aristoteles und Kants kritisiert. Im Sinne von Dieter Henrich geht es folglich um eine Begründung der ursprünglichen, präreflexiven Vertrautheit des Ich mit sich, auch wenn diese auf unterschiedlichen Wegen zu begründen versucht wird. Fichte hat dieses ursprüngliche, vorintentionale Sich-Wissen später als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet. Im Unterschied zu Plotin, der der Tradition des Aristoteles verbunden bleibt und die Problematik nur auf einer transzendenten Ebene von Hyperformeln zu lösen vermag, betont Augustinus die vorintentionale, unthematische und prinzipielle Selbstgegenwart des Subjektes für sich, die es ihm erlaubt, den menschlichen Geist (*mens*) als Bild Gottes zu verstehen und ihn unter dem leitenden Aspekt der Selbsterkenntnis als Dreiheit von Erkennendem, Erkanntem und Erkenntnis zu entfalten. So ist die Dreifalt der von Gott verdankten menschlichen Subjektivität Abglanz der dreifaltigen Selbstgegenwart Gottes.

### **4.3 Leonardo Boff: Soziale Analogie lebendiger, perichoretischer, befreiender und gerechtigkeitsorientierter Gemeinschaft**

Zu den Problemen christlichen Gott-Denkens gehört die Schwierigkeit, dass die Betonung der Einheit in der Regel Mühe hat, die Dreiheit der Personen genetisch herzuleiten und zu profilieren, wie umgekehrt die Betonung im Ausgang von den Personen bzw. der Person des Vaters, Schwierigkeiten hat, die Einheit genetisch zu begründen und zu wahren. In diesen Konzepten kommt es darauf an, jeden Trithismus zu vermeiden. Damit verbunden ist die resonanztheoretisch relevante Einsicht, dass monosubjektive Gotteskonzepte vielfach mit einer auf das einzelne



Subjekt und seine Individualität konzentrierte Spiritualität einher gehen. Umgekehrt führt der Ansatz bei den Personen zu einer Option, die Beziehung zwischen Menschen in den Vordergrund zu rücken und dem Umstand Rechnung zu tragen, dass der Mensch nur in und aus Beziehungen lebendig ist und nur in und aus Beziehung eine reife Persönlichkeit ausbilden kann. Haben Origenes und Augustinus vor allem die Analogie zwischen dem einen menschlichen Subjekt und der göttlichen Subjektivität im Blick, so kann bereits biblisch für die Gottebenbildlichkeit des Menschen der Einwand ins Feld geführt werden, dass die Menschen als Mann und Frau in ihrer Beziehung zueinander Ebenbild Gottes sind. Doch ist diese Beziehungsorientierung nicht nur für die menschliche Ebene relevant, sondern auch für das christliche Gott-Denken. In dieser Weise wurde seit den 1970er Jahren das Beziehungsdenken in der Trinitäts-Lehre populär und entwickelten sich unterschiedliche Konzepte einer sogenannten „sozialen Trinitätslehre“. Diese akzentuierte die Beziehungen der göttlichen Personen untereinander in stärkerer Weise und forcierte die lebensdynamische Differenzierung im Gottesbild. Von katholischer Seite war zudem bedeutsam, dass das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in seiner Kirchenkonstitution und in seinem Ökumenismus-Dekret die trinitarische Gemeinschaft von Vater-Sohn und Geist als Ur-Bild der Kirche expониerte (*Unitatis redintegratio* 2) und die Kirche als das von der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes und des Geistes her geeinte Volk Gottes verstand (*Lumen gentium* 4).

Der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung verpflichtet, sah Leonardo Boff wie Jürgen Moltmann und andere, dass ein strenger Monotheismus zur Konzentration von Macht auf eine einzige Instanz führen kann und dadurch autoritäre gesellschaftliche Beziehungen in Kirche und Welt theologisch vielfach gestützt wurden und werden. Dies gilt sowohl für die griechische Tradition, die von der Monarchie des Vaters als Prinzip der Gottheit ausging, als auch für die lateinische Tradition der Selbstdifferenzierung des einen Wesens. Beide Traditionen stellen den Primat der Einheit in den Mittelpunkt und verbinden dies auf entsprechende Weise mit einem „monarchischen“ Leitungsstil bzw. Herrschaftsanspruch. In Treue zum Konzil – das in den Eucharistiegemeinschaften und Ortskirchen die Kirche als ganze erwachsen sah: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (*Lumen gentium* 23) – und den Herausforderungen einer Politischen Theologie im lateinamerikanischen Kontext, interpretierte Leonardo Boff die Formulierung des Konzils, wonach die Kirche in der römisch-katholischen Kirche subsistiert, entlang der trinitätstheologischen Sprachregelung, dass Vater, Sohn und Geist je eine Hypostase oder distinkte Subsistenz der einen Gottheit sind. Von daher war es für ihn konsequent, die einzelnen lebendigen christlichen Gemeinschaften in ihrer Beziehung in sich und untereinander als Träger und Verwirklicher der Katholizität der einen weltumspannenden Kirche im

altkirchlichen Sinne zu begreifen. In diesem Sinne formulierte Boff paradigmatisch: „die Trinität ist unser wahres Gesellschaftsprogramm“ (Boff 1987, 29). Typischerweise reagierte Rom unter Führung von Kardinal Ratzinger mit den Thesen, dass die polyzentrischen Ortskirchen in und aus der (römischen) Universalkirche unter Leitung des Papstes existieren und dass „*subsistit in*“ (*Lumen gentium* 8) nicht trinitätstheologisch, sondern christologisch zu verstehen sei, weshalb es nur eine grundlegende (römische) Instanz und Subsistenzweise gibt. Entsprechend ergänzt auch Papst Franziskus den Konzilstext, wonach die eine Kirche in und aus den Ortskirchen existiert, in umgekehrter Perspektive: „so wie die Teilkirchen in und aus der [römischen] Weltkirche leben und erblühen“; und ergänzt warnend: „falls sie von der [römischen] Weltkirche getrennt wären, würden sie sich schwächen, verderben und sterben“ (Papst Franziskus, Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland, 9).

Demgegenüber betont Boff, dass die Trinität von den Beziehungen der göttlichen Personen zueinander her zu denken ist und als perichoretische Gemeinschaft, mithin als Einheit durch Einung verstanden werden kann, die durch eine unendliche göttliche Gemeinschafts- und Durchdringungsdynamik gekennzeichnet ist.

Mit-Sein und Einander-Durchdringen der göttlichen Personen. Es gibt einen totalen Lebenskreislauf und eine vollkommen gemeinsame Gleichheit zwischen den Personen, ohne irgendein Vorher oder Darüber. Alles ist in ihnen gemeinsam und wird einander mitgeteilt, außer dem Unmittelbaren: dem, was sie voneinander unterscheidet. [...] Von daher beziehen wir die Utopie der Gleichheit, die die Unterschiede achtet, der vollen Gemeinschaft und der gerechten Beziehungen für Gesellschaft und Geschichte (Boff 1987, 112).

Gleichwohl insistiert Boff darauf, dass die Perichorese der göttlichen Personen in ihrer Dreifaltigkeit nur ein einziges Handlungssubjekt konstituiert, weil die Personen in allem in vollkommener Übereinstimmung leben und gemeinsam handeln. So ist Gott als unsterbliches Leben existent, indem jede Person ganz aus sich heraustritt und der anderen göttlichen Person vollkommen zuwendet, um von daher ganz zu sich zurückzukehren und bei sich zu sein. Auf diese Weise ist jede Person lebendige Fülle und ewiges Lebendigsein in Beziehung aus sich und für die andere Person. Die Wechselseitigkeit dieses kommunikativ kommunialen Wesens Gottes ist durch die unbedingte Offenheit, höchste Gegenwart, ewige Transzendenz und unendliche Gemeinschaft miteinander bestimmt, die den Menschen und die Menschheit zu einer Gemeinschaft nach dem Bild der Trinität einlädt. Diese Berufung zum Leben in und aus Gemeinschaft, die das Eigenrecht der Person nicht negiert, sondern respektiert, gilt, obwohl die Geschichte durch Abhängigkeiten, Brüche und Verwerfungen gekennzeichnet ist und die Würde des Menschen vielfach mit Füßen getreten wird. So ist jede Person von anderen Personen her und verwirklicht in ihren persönlichen Eigentümlichkeiten eine je eigene Beziehung in

der Gemeinschaft. Die Unterscheidung der Personen und ihre je eigene Persönlichkeit ist also sowohl Voraussetzung als auch Ausdruck ihrer Gemeinschaft miteinander und Bedingung ihrer Kommunikation untereinander. Insofern versteht Boff die Trinität im Ausgang von den Personen als die Gemeinschaft (*communio*), die in ewiger, wesenhafter Gemeinsamkeit existiert. Von daher wird die trinitarische Gemeinschaft als Grundlage einer umfassenden gesellschaftlichen Befreiung profiliert, der Vater als Ursprung und Ziel aller Befreiung, der Sohn als Mittler umfassender Befreiung und der Heilige Geist als die zur Befreiung treibende göttliche Kraft (Boff 1987, 145–242). Hinsichtlich der anthropologischen und gesellschaftlichen Relevanz wird die jüdische Figur des Gerechten zur Leitfigur messianischer Befreiungspraxis:

Wenn der Mensch mit dem Mysterium [des dreieinen Gottes] in Freundschaft lebt (wenn er im Stande der Gnade ist), dann bedeutet solche dreifaltige Gegenwart eine wahre Einwohnung der drei göttlichen Personen im Herzen des Gerechten. Je gerechter der Gerechte lebt, desto mehr lässt er das Geheimnis des Lebens (den Vater) durchscheinen, um so mehr leuchtet in ihm die Wahrheit (der Sohn) [auf] und strahlt die Liebe (der Heilige Geist) [aus]. Da die Dreifaltigkeit ein lebendiges Geheimnis in ewigem Vollzug ist, können wir mit den Mystikern sagen, dass im Leben der Gerechten der Vater beständig den Sohn „zeugt“ und die Adoptivkinder in den eingeborenen Sohn einfügt; Vater und Sohn schenken sich beständig in Liebe selbst, ergießen sich in die übrigen Geschöpfe und einen sie sich, das heißt, Vater und Sohn „hauchen beständig den Heiligen Geist“ in der Lebenstiefe des Gerechten (Boff 1987, 254).

Damit wird politisch ein Verständnis der Kirche als messianische Gemeinde und soziale Avantgarde proklamiert, die sich nach dem Bild der Trinität visionär ausrichtet und Beziehung sowie Gemeinschaft durch Teilhabe und Mitbestimmung fördert. Zudem ist die Einmaligkeit der Person und ihrer Charismen im Dienst an der Gemeinschaft zu würdigen sowie Leitung durch die Prinzipien aktiver Teilnahme und Teilhabe (*Sacrosanctum Concilium* 14–20, 30–31, 48–49) und kollektionaler Führung (*Lumen gentium* 22) zu organisieren. Dies impliziert auch die synodale Beratung und Entscheidungsfindung. Kontrastiv ist dies ein Leitbild, das die faktische Entwürdigung, die soziale und wirtschaftliche Ausbeutung oder die politische Unterdrückung von Menschen sowie die kommunikative Ausgrenzung oder patriarchale Bevormundung von Menschen kritisiert.

#### **4.4 Bernd Jochen Hilberath: Menschheitsuniversale und selbstmitteilungsorientierte Modellierung**

Bernd Jochen Hilberath folgte ursprünglich dieser relationalen Differenzierung im Gottesbild, um später, aufgrund der interreligiösen Begegnungen, für eine

„schwache Trinitätslehre“ zu plädieren, die konsequent im Blick behält, dass sie als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit nur dienende Begründung für die heilsgeschichtlichen Erfahrung ist. Daraus resultiert eine schwache lebensdynamische Differenzierung in Gott und wird später die lebensdynamische Einheit Gottes als Schöpfer, Versöhner und Vollender hervorgehoben. Gegenüber den bisher vorgestellten Konzepten vollzieht er eine gewisse Abkehr von der Ebene der theologischen Reflexion und ihren intrikaten philosophischen Problemen sowie ihren tendenziell abstrakten theologischen Prinzipien, Begriffen und Reflexionsfiguren (Boff 1987, 58–118), um auf die primäre Ebene der religiösen Erfahrung der Menschen von Gott und mit Gott zuzugehen und das trinitarische Sprechen als Ausdruck für menschliche Erfahrungen der Nähe Gottes zu begreifen.

Ich verzichte also darauf, von Vater, Sohn und Geist als den drei Personen des einen Wesens zu reden, sondern bemühe mich, in gewisser Weise in Analogie zur orthodoxen Theologie, von der Quelle der Gottheit, ihrer Exzentrizität und ihrer Konzentration, von ihrer zentrifugalen und ihrer zentripetalen Kraft zu sprechen (Hilberath 2003, 74).

Die Erfahrung von Gott als Mitte der Existenz und Quelle des Lebens sowie seine zentrifugale Macht und Präsenz im ganzen Universum und in der ganzen Menschengeschichte schließt mögliche intensive Knotenpunkte der Konzentration göttlicher Gegenwart nicht aus. Christlicher Glaube ist vom Leitgedanken der Selbstmitteilung Gottes und seiner zentrifugalen wie zentripetalen Dynamik bestimmt. Er verbindet die exzentrische Universalität und Präsenz Gottes mit dem Heiligen Geist und versteht Jesus Christus als die entscheidende Konzentration der Gottesgegenwart. Doch erlaubt dieses Schema, unterschiedliche Erfahrungen und Traditionen der Versprachlichung Gottes und seiner konzentrierten Gegenwart zu würdigen. Dadurch können die Transzendenzerfahrungen in unterschiedlichen Traditionen und Religionen und in verschiedenen Sprachspielen als Weisen der Erfahrung von Gottes Präsenz und Selbstkommunikation identifiziert werden. Entsprechend kann christliche Gott-Rede unterschiedlichste Erfahrungen würdigen und christliches Trinitätsdenken selbst auf neue Weise menschenbezogen und interreligiös kommunikationsfähig werden. Die beziehungsorientierten und kommunikativ sozialen Implikationen eines solchen Gott-Denkens, welches die Selbstmitteilung und Selbstkommunikation des unsichtbaren Gottes ins Zentrum der Erfahrung von Menschen rückt, können abschließend mit Bernd Jochen Hilberath in einem ausführlichen Zitat zusammengefasst werden:

Wenn Jesus und der Geist in die „Definition Gottes“ (W. Kasper) hineingehören, dann gibt es in Gott Geschichte und Dynamik, Kreuz und Auferstehung, Einheit in Vielfalt, lebendige Gemeinschaft. Gottes Vision vollendeter Kommunikation und Gemeinschaft wird dann überall dort als Anspruch geltend gemacht, wo

1. Menschen Mitmenschen Raum geben zur Selbstmitteilung;
2. Menschen sich verantwortlich verhalten;
3. Menschen sich auf *communicatio* und *communio* einlassen, indem sie die Fixierung auf die Angst, dabei selbst zu kurz zu kommen, überwinden und darin selbst ein Stück Identität gewinnen (K. Rahner: „der Mensch ist – indem er sich weggibt“);
4. Menschen zum [Lebensengagement] („Opfer“) bereit sind, um Andere zu sich selbst zu ermächtigen;
5. Menschen Kommunikations-, Entscheidungsregeln entwickeln, die Minderheiten ein Existenzrecht geben, ohne ihnen ein Diktat einzuräumen;
6. Menschen darauf verzichten, sich zu „verbrüden“ / zu „vergeschwistern“ auf Kosten Dritter, die außen vor bleiben;
7. Menschen den ersten Schritt unternehmen, z. B. in Fragen der Abrüstung, der Güterverteilung, der Versöhnung;
8. Menschen Kirche so gestalten, dass die Strukturen von *communicatio* und *communio* ihrer Herkunft und ihrem Auftrag entsprechen: dass deutlich wird, Kirche lebt nicht aus sich selbst [, sondern aus der Zuwendung des dreieinen Gottes], und für sich selbst [, sondern zugunsten der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Menschen nicht untereinander.] [...]
9. Menschen in Weltgesellschaft und Weltkirchen sich weniger als „Realpolitiker“ gebärden, denn als Visionäre. (Hilberath, 2003, 77–78)

Die Wahrheitsfrage stellt sich vor diesem kommunikativen und beziehungsorientierten Denken neu: „Es gibt keine vom Subjekt losgelöste objektive Wahrheit. Je entscheidender Wahrheit für das Leben ist, umso mehr wird sie in der Kommunikation konstituiert. [...] Das Kriterium der Wahrheit in Beziehung ist ihre Fähigkeit, Beziehung zu stiften und zu bereichern“ (Hilberath, 2003, 78).

## Bibliographie

- Albertz, Rainer. 1992. „Mensch II. Altes Testament“. In *TRE* 22, hg. v. Gerhard Müller, 464–474. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Augustinus, Aurelius. 2003. *De trinitate. Lateinisch – Deutsch*. Philosophische Bibliothek Meiner 523, hg. v. Johann Kreuzer. Hamburg: statt Meiner.
- Balthasar, Hans U. von. 1938. *Geist und Feuer. Origines. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Salzburg/Leipzig: Müller.
- Boff, Leonardo. 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.
- Braun, Hanna. 2023. *Der vulnerable Mensch als Ebenbild Gottes. Eine Grundlegung für inklusive Sprechweisen in der theologischen Anthropologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Fürst, Alfons. 2022. *Wege zur Freiheit: Menschliche Selbstbestimmung von Homer bis Origenes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Groß, Walter. 1981. „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift“. *ThQ* 161: 244 – 264.
- Hengel, Martin. 1971. „Was ist der Mensch?‘ Erwägungen zur biblischen Anthropologie heute“. In *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, hg. v. Hans Walter Wolff, 116 – 135. München: Kaiser.
- Hilberath, Bernd Jochen. 2003. „Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten ‚Weltgesellschaft‘ und ‚Weltkirchen‘“. In *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, hg. v. Bernd Jochen Hilberath, Martina Kraml und Matthuas Scharer. Ostfildern: Grünewald.
- Irenäus von Lyon. 1997. „Adversus haereses“. In *Irenäus von Lyon / 4: Adversus haereses. IV. Fontes Christiani 8/4*, hg. v. Norbert Brox, 12 – 363. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder.
- Irmscher, Hans Dietrich. 1991. „Herders Verständnis von ‚Humanität‘“. In *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Bd. 7, *Herder Werke*, hg. v. Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 2000. „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“. In *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. Bd. 3, *Jacobi Werke*, hg. v. Walter Jaeschke, 33 – 119. Hamburg [u. a.]: Meiner.
- Kant, Immanuel. 2016. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In *Immanuel Kant Werke IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 7 – 102. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. 2016. „Kritik der praktischen Vernunft“. In *Immanuel Kant Werke IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 103 – 302. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. 2016. „Metaphysik der Sitten“. In *Immanuel Kant Werke IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 303 – 634. Darmstadt: WBG.
- Kant, Immanuel. 2017. „Der Streit der Fakultäten“. In *Immanuel Kant Werke VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 261 – 394. Darmstadt: WBG.
- Kany, Roland. 2007. *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kobusch, Theo. 2023. *Metaphysik der Freiheit*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Krings, Hermann. 1980. *System und Freiheit*. Praktische Philosophie 12. Freiburg i. Br. [u. a.]: Alber.
- Lohfink, Norbert. 1988. „Macht euch die Erde untertan“. In *Studien zum Pentateuch*, hg. v. Norbert Lohfink, 11 – 28. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche. 2004 (1064). In *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 1, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 73 – 192, Freiburg i. Br.: Herder.
- Nitsche, Bernhard. 2008. *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre*. ratio fidei 34. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Nitsche, Bernhard. 2022. „Offenbarung als Resonanzereignis.“ In *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, hg. v. Bernhard Nitsche und Matthias Remenyi. Unter redaktioneller Mitarbeit von Agnes Slunitscheck, 251 – 288. Freiburg i. Br. : Herder.
- Nitsche, Bernhard 2023a. „Resonanz und Sakrament. Teil 1: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramentenverständnis“. *Theologie und Glaube* 3: 201 – 216.

- Nitsche, Bernhard 2023b. „Resonanz und Sakrament. Teil 2: Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung“. *Theologie und Glaube* 4: 294 – 303.
- Ovid, Publius Naso. 2017. *Metamorphosen*. Sammlung Tusculum. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Pannenberg, Wolfhart. 1988 – 1993. *Systematische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Papst FRANZISKUS. 2019. *Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*. Online unter [https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco\\_20190629\\_lettera-fedeligermania.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html) (Stand: 08.06.2024).
- Philon von Alexandria. 1962. „De plantatione“. In *Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 4, hg.v. Leopold Cohn, 147 – 187. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Plotin. 2020. *Schriften in deutscher Übersetzung*. Philosophische Bibliothek Meiner 743, übers. von Richard Harder. Hamburg: Meiner.
- Pröpper, Thomas. 2011. *Theologische Anthropologie I*. Bd. 1, *Theologische Anthropologie*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Sacrosanctum Concilium. Konstitution über die heilige Liturgie. In *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 1, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 3-56, Freiburg i. Br.: Herder.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef. 2011. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Philosophische Bibliothek Meiner 503, hg.v. Thomas Buchheim. Hamburg: Meiner.
- Thomas von Aquin. 1941. „Summa Theologica“. In *Erschaffung und Urzustand des Menschen*. Bd. 7, *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, hg.v. Dominikanerprovinz Teutonia e.V. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Unitatis redintegration. Dekret über den Ökumenismus. In *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath, Bd. 1, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, 211-241, Freiburg i. Br.: Herder.
- Wendel, Saskia. 2011. „Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘“. In *Idealismus und natürliche Theologie*, hg.v. Margit Wasmaier-Sailer und Benedikt Paul Göcke, 81 – 103. Freiburg i Br: Alber.
- Wolff, Hans Walter. 1994. *Anthropologie des Alten Testaments*. Gütersloh: Kaiser.



