

Arbeitshilfen

Nr. 223

Internationale Theologische Kommission

**Gemeinschaft und Dienstleistung.
Die menschliche Person –
geschaffen nach dem Bilde Gottes**

23. Juli 2004

Internationale Theologische Kommission

**Gemeinschaft und Dienstleistung.
Die menschliche Person –
geschaffen nach dem Bilde Gottes**

23. Juli 2004

Internationale Theologische Kommission: Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes (2004) / hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn 2008. – 61 S. (Arbeitshilfen ; 223)

Internationale Theologische Kommission

Gemeinschaft und Dienstleistung.* Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes

2004

Vorbemerkung

Das Thema „Der Mensch – geschaffen nach dem Bilde Gottes“ wurde der Internationalen Theologischen Kommission zur Untersuchung vorgelegt. Die Vorbereitung dieser Studie wurde einer Unterkommission anvertraut, die aus folgenden Mitgliedern bestand: P. J. Augustine Di Noia OP, P. Jean-Louis Bruguès OP, Msgr. Anton Strukelj, P. Tanios Bou Mansour OLM,

* Es ist nicht leicht, für das englische Wort „stewardship“ eine angemessene deutsche Übersetzung zu finden. Der Titel des Dokuments nimmt das Wortpaar *communio et ministratio* in LG 4 auf; dort heißt es, dass der Geist Gottes die Kirche „in Gemeinschaft und Dienstleistung“ eint. Neben *ministratio* wird auch *ministerium* in LG wiederholt mit „Dienstleistung“ übersetzt. Dieses Wort verbindet eine spezifisch kirchliche Berufung in ihrer sakramentalen wie in ihrer charismatischen Dimension mit einem Begriff, der auch im weiteren Sinne im gesellschaftlichen Leben gebräuchlich ist. „Stewardship“ wird also im Folgenden, soweit als möglich, mit „Dienstleistung“ wiedergegeben. Wo von „steward“ oder „stewardship“ im biblischen Kontext gesprochen oder eine theologische Umschreibung der Dienstleistung gegeben wird, ist die Übersetzung „Treuhänder“ / „treuhänderische Verwaltung“ gewählt.

P. Adolpe Gesché, P. Willem Jacobus Eijk, P. Fadel Sidarouss SJ, P. Shunichi Takayanagi SJ.

Während der Text entstand, wurde er bei zahlreichen Treffen der Unterkommission und bei mehreren Vollversammlungen der Internationalen Theologischen Kommission in Rom zwischen 2000 und 2002 diskutiert. Der vorliegende Text wurde auf dem Weg schriftlicher Abstimmung *in forma specifica* verabschiedet. Er wurde Joseph Kardinal Ratzinger, dem Präsidenten der Kommission, unterbreitet, und dieser gab die Erlaubnis zur Veröffentlichung.

Gemeinschaft und Dienstleistung

Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes

Einführung 7

Kapitel I

Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde

Gottes 9

1. *imago Dei* in Schrift und Tradition 10

2. Die moderne Kritik an der Theologie der *imago Dei* 14

3. Die *imago Dei* auf dem II. Vatikanischen Konzil
und in der gegenwärtigen Theologie 16

Kapitel II

Nach dem Bilde Gottes: Personen in Gemeinschaft 19

1. Leib und Seele 19

2. Mann und Frau 23

3. Person und Gemeinschaft 27

4. Sünde und Heil 30

5. *imago Dei* und *imago Christi* 34

Kapitel III

Nach dem Bilde Gottes: Dienstleistung für die sichtbare

Schöpfung 36

1. Wissenschaft und Dienstleistung im Bereich des Wissens ... 39

2. Verantwortung für die geschaffene Welt 48

3. Verantwortung für die biologische Integrität
des Menschen 53

Schluss 60

Einführung

1. Die Explosion wissenschaftlichen Verstehens und technischer Fähigkeiten in der Moderne hat dem Menschengeschlecht viele Vorteile gebracht, sie stellt aber auch ernste Herausforderungen. Unser Wissen von der Unermesslichkeit und dem Alter des Universums hat den Menschen kleiner erscheinen lassen und weniger gesichert in seiner Stellung und Bedeutung im All. Technologische Fortschritte haben unsere Fähigkeit, die Kräfte der Natur zu kontrollieren und zu steuern, sehr gesteigert, doch es hat sich auch herausgestellt, dass sie einen unerwarteten und möglicherweise unkontrollierbaren Einfluss auf unsere Umwelt und sogar auf uns selbst haben.

2. Die Internationale Theologische Kommission bietet die folgenden theologischen Überlegungen zur Lehre von der Gott-ebenbildlichkeit (*imago Dei*) an, um unserem Nachdenken über den Sinn der menschlichen Existenz angesichts dieser Herausforderungen eine Orientierung zu geben. Gleichzeitig möchten wir die positive Sicht der menschlichen Person innerhalb des Universums vorstellen, die diese neuerdings wiederbelebte Lehre bietet.

3. Besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil begann die Lehre von der *imago Dei* in lehramtlichen Äußerungen und theologischer Forschung stärker in den Vordergrund zu treten. Zuvor hatten verschiedene Faktoren dazu geführt, dass die Theologie der *imago Dei* unter modernen westlichen Philosophen und Theologen vernachlässigt wurde. In der Philosophie wurde der Begriff des *Bildes* als solcher einer machtvollen Kritik durch Erkenntnistheorien unterworfen, die entweder die Rolle der *Idee* auf Kosten des Bildes bevorzugten (Rationalismus) oder die Erfahrung zum letzten Kriterium der Wahrheit machten, ohne auf die Rolle des Bildes Bezug zu nehmen (Empirismus).

Außerdem haben kulturelle Faktoren wie etwa der Einfluss des säkularen Humanismus und neuerdings gerade die Überflutung mit Bildern durch die Massenmedien es erschwert, die Ausrichtung des Menschen auf das Göttliche einerseits und andererseits den ontologischen Bezug des Bildes zu bejahen, die für jede Theologie der *imago Dei* wesentlich sind. Zur Vernachlässigung des Themas innerhalb der westlichen Theologie selbst trugen biblische Interpretationen bei, die die bleibende Bedeutung des Bilderverbotes betonten (vgl. Ex 20,3–4) oder einen hellenistischen Einfluss auf die Entwicklung des Themas in der Bibel behaupteten.

4. Erst am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils begannen Theologen die Fruchtbarkeit dieses Themas zum Verständnis und zur Darstellung der Geheimnisse des christlichen Glaubens wieder zu entdecken. Tatsächlich bringen die Dokumente des Konzils diese bedeutsame Entwicklung in der Theologie des 20. Jahrhunderts zum Ausdruck und bestärken sie zugleich. In Kontinuität mit der vertiefenden Wiederherstellung des Themas der *imago Dei* seit dem II. Vatikanischen Konzil versucht die Internationale Theologische Kommission auf den folgenden Seiten erneut die Wahrheit zu bekräftigen, dass die menschliche Person nach dem Bilde Gottes erschaffen ist, um sich der personalen Gemeinschaft mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist und in ihnen der Gemeinschaft miteinander zu erfreuen, sowie auch um im Namen Gottes eine verantwortliche Dienstleistung an der geschaffenen Welt wahrzunehmen. Im Licht dieser Wahrheit erscheint die Welt nicht mehr allein als unermesslich und möglicherweise sinnlos, sondern als Ort, der um der personalen Gemeinschaft willen erschaffen ist.

5. Wie wir in den folgenden Kapiteln nachzuweisen versuchen, haben diese tiefen Wahrheiten weder ihre Bedeutung noch ihre Kraft verloren. Nach einem summarischen Überblick in Kapitel I über die Grundlage der *imago Dei* in Schrift und Tradition

gehen wir zu einer Untersuchung der beiden großen Themen einer Theologie der *imago Dei* über: die *imago Dei* als Grundlage für die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und die Gemeinschaft der menschlichen Personen untereinander (Kapitel II), dann die *imago Dei* als Grundlage, um an Gottes Herrschaft über die sichtbare Schöpfung teilzunehmen (Kapitel III). Diese Reflexionen verbinden die Hauptelemente christlicher Anthropologie mit gewissen Elementen der Moralthologie und Ethik, wie sie durch die Theologie der *imago Dei* erhellt werden. Wir sind uns der Breite der Fragestellungen, die wir hier anzusprechen versucht haben, sehr wohl bewusst, doch bieten wir diese Überlegungen an, um uns selbst und unseren Lesern die immense Erklärungskraft der Theologie der *imago Dei* in Erinnerung zu rufen, um so die göttliche Wahrheit über das Universum und über den Sinn des menschlichen Lebens neu zu bekräftigen.

Kapitel I

Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes

6. Wie das Zeugnis von Schrift, Tradition und Lehramt klar zeigt, gehört die Wahrheit, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ins Herz der christlichen Offenbarung. Diese Wahrheit wurde anerkannt und in ihren weitläufigen Folgen ausgelegt durch die Kirchenväter und durch die großen scholastischen Theologen. Obwohl diese Wahrheit, wie wir später sehen werden, von einigen einflussreichen modernen Denkern infragegestellt wurde, gehen heute Bibelwissenschaftler und Theologen mit dem Lehramt darin einig, die Lehre von der *imago Dei* einzufordern und neu zu bekräftigen.

1. *imago Dei* in Schrift und Tradition

7. Mit wenigen Ausnahmen erkennen heute die meisten Exegeten an, dass das Thema der *imago Dei* für die biblische Offenbarung zentral ist (vgl. Gen 1,26 f.; 5,1–3; 9,6). Das Thema wird als Schlüssel für das biblische Verständnis der menschlichen Natur und für alle Aussagen biblischer Anthropologie im Alten wie im Neuen Testament betrachtet. Für die Bibel bildet die *imago Dei* geradezu eine Definition des Menschen: Das Geheimnis des Menschen lässt sich nicht erfassen unabhängig vom Geheimnis Gottes.

8. Das alttestamentliche Verständnis des Menschen als geschaffen nach dem Bilde Gottes spiegelt teilweise die alte Idee des Vorderen Orient wider, dass der König das Bild Gottes auf Erden sei. Das biblische Verständnis hebt sich jedoch davon ab, indem es die Auffassung vom Bild Gottes auf alle Menschen ausweitet. Ein zusätzlicher Kontrast zum alten Denken des Vorderen Orient besteht darin, dass die Bibel den Menschen nicht in erster Linie darauf ausgerichtet sieht, die Götter zu verehren, sondern die Erde zu kultivieren (vgl. Gen 2,15). Indem die Bibel Kult und Kultivierung unmittelbarer verbindet als zuvor, versteht sie die menschliche Tätigkeit an den sechs Tagen der Woche in Hinordnung auf den Sabbat, einen Tag des Segens und der Heiligung.

9. Zwei Themen verbinden sich, um der biblischen Perspektive Gestalt zu geben. Erstens wird der ganze Mensch als geschaffen nach dem Bilde Gottes betrachtet. Diese Perspektive schließt Interpretationen aus, die die *imago Dei* in dem einen oder anderen Aspekt der menschlichen Natur ansiedeln (z. B. in seiner aufrechten Haltung oder in seinem Intellekt) oder in einer seiner Eigenschaften oder Funktionen (z. B. in seiner sexuellen Natur oder seiner Herrschaft über die Welt). Die Bibel vermeidet so-

wohl den Monismus als auch den Dualismus und bietet damit eine Sicht des Menschen, in der das Geistliche als eine Dimension verstanden wird, die mit der physischen, sozialen und historischen Dimension des Menschen einhergeht.

10. Zweitens zeigen die Schöpfungsberichte im Buch Genesis klar, dass der Mensch nicht als isoliertes Individuum geschaffen ist: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Gott setzte die ersten Menschen in Beziehung zueinander, jeweils zu einem Partner des anderen Geschlechts. Die Bibel bekräftigt, dass der Mensch in Beziehung zu anderen Personen existiert: zu Gott, zur Welt und zu sich selbst. Dieser Konzeption entsprechend ist der Mensch nicht ein isoliertes Individuum, sondern eine Person – ein wesentlich relationales Wesen. Der grundlegend relationale Charakter der *imago Dei* zieht keineswegs einen reinen Aktualismus nach sich, der ihren bleibenden ontologischen Status leugnen würde. Vielmehr konstituiert dieser relationale Charakter der *imago Dei* selbst deren ontologische Struktur und die Basis für die Ausübung ihrer Freiheit und Verantwortung.

11. Das geschaffene Bild, von dem das Alte Testament spricht, muss gemäß dem Neuen Testament in der *imago Christi* vervollkommnet werden. In der neutestamentlichen Entwicklung dieses Themas tauchen zwei unterschiedliche Elemente auf: der christologische und trinitarische Charakter der *imago Dei* und die Rolle sakramentaler Vermittlung in der Bildung der *imago Christi*.

12. Da Christus selbst das vollkommene Bild Gottes ist (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3), muss der Mensch ihm angeglichen werden (Röm 8,29), um Sohn des Vaters durch die Kraft des Heiligen Geistes zu werden (Röm 8,23). In der Tat, Bild Gottes zu „werden“, erfordert von Seiten des Menschen eine aktive

Mitwirkung an seiner Umwandlung nach dem Modell des Bildes des Sohnes (Kol 3,10), der seine Identität durch die geschichtliche Bewegung von seiner Inkarnation bis zu seiner Herrlichkeit erweist. Nach dem Modell, das zuerst vom Sohn ausgestaltet wurde, wird das Bild Gottes in jedem Menschen herausgebildet durch dessen eigenen geschichtlichen Durchgang von der Schöpfung über die Abkehr von der Sünde bis hin zu Heil und Vollendung. Ebenso wie Christus sein Herrsein über Sünde und Tod durch sein Leiden und seine Auferstehung erwies, erreicht jeder Mensch sein Herrsein durch Christus im Heiligen Geist – nicht nur als Herrschaft über die Erde und das Tierreich (wie das Alte Testament besagt), sondern hauptsächlich über Sünde und Tod.

13. Gemäß dem Neuen Testament wird diese Umwandlung in das Bild Christi erlangt durch die Sakramente, in erster Linie als Auswirkung der Erleuchtung durch die Botschaft Christi (2 Kor 3,18–4,6) und aufgrund der Taufe (1 Kor 12,13). Gemeinschaft mit Christus ist eine Folge des Glaubens an ihn und der Taufe, durch die man dem alten Menschen stirbt durch Christus (Gal 3,26–28) und den neuen Menschen anzieht (Gal 3,27; Röm 13,14). Das Bußsakrament, die Eucharistie und die übrigen Sakramente festigen und stärken uns in dieser radikalen Umwandlung nach dem Modell von Christi Leiden, Tod und Auferstehung. Geschaffen nach dem Bilde Gottes und vollendet im Bild Christi durch die Kraft des Heiligen Geistes in den Sakramenten werden wir in Liebe umfungen durch den Vater.

14. Die biblische Sicht des Bildes Gottes nahm weiterhin einen bevorzugten Platz in der christlichen Anthropologie bei den Kirchenvätern und in der späteren Theologie ein, bis hin zum Beginn der Neuzeit. Ein Hinweis auf die zentrale Rolle dieses Themas findet sich im Bestreben der frühen Christen, das biblische Verbot künstlerischer Darstellungen Gottes (vgl. Ex 20,2 f.; Dtn 27,12) im Licht der Inkarnation zu interpretieren. Denn das

Geheimnis der Menschwerdung bewies die Möglichkeit, den menschengewordenen Gott in seiner menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit darzustellen. Die Verteidigung der künstlerischen Darstellung des fleischgewordenen Wortes und der Heilsergebnisse während der ikonoklastischen Streitigkeiten des 7. und 8. Jahrhunderts beruhte auf einem tiefen Verstehen der hypostatischen Union, die eine Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen im „Bild“ ablehnte.

15. Die patristische und die mittelalterliche Theologie wichen an gewissen Punkten von der biblischen Anthropologie ab und entwickelten sie in anderen Punkten weiter. Mehrheitlich übernahmen zum Beispiel die Vertreter der Tradition die biblische Sicht, die das Bild mit der Gesamtheit des Menschen identifizierte, nicht vollständig. Eine bedeutsame Weiterentwicklung der biblischen Darstellung war die Unterscheidung zwischen Bild (*imago*) und Ähnlichkeit (*similitudo*), die der hl. Irenäus einführt; demzufolge bezeichnet „Bild“ eine ontologische Teilhabe (*methexis*) und „Ähnlichkeit“ (*mimêsis*) eine moralische Umwandlung (*Adv. haer.* V,6,1; V,8,1; V,16,2). Nach Tertullian schuf Gott den Menschen nach seinem Bild und gab ihm den Lebensatem als seine Ähnlichkeit. Während das Bild nie zerstört werden kann, kann die Ähnlichkeit durch die Sünde verloren werden (*Bapt.* 5,6,7). Der hl. Augustinus nahm diese Unterscheidung nicht auf, sondern stellte die *imago Dei* auf stärker personalistische, psychologische und existentielle Weise dar. Für ihn hat das Bild Gottes im Menschen eine trinitarische Struktur, die entweder die dreiteilige Struktur der menschlichen Seele (Geist, Selbstbewusstsein und Liebe) oder die drei Aspekte der Seele (Gedächtnis, Einsicht und Wille) widerspiegelt. Nach Augustinus richtet das Bild Gottes im Menschen ihn in Anrufung, Erkenntnis und Liebe auf Gott aus (*Conf.* I,1,1).

16. Bei Thomas von Aquin besitzt die *imago Dei* einen geschichtlichen Charakter, denn sie durchläuft drei Stadien: die

imago creationis (naturae), die *imago recreationis (gratiae)* und die *imago similitudinis (gloriae)* (*S.Th.* I q.93 a.4). Für den Aquinaten ist die *imago Dei* die Grundlage für die Teilhabe am göttlichen Leben. Das Bild Gottes wird hauptsächlich in einem Akt der Anschauung im Intellekt verwirklicht (*S.Th.* I q.93 a.4 und 7). Diese Konzeption kann von derjenigen Bonaventuras unterschieden werden, für den das Bild zuhöchst durch den Willen verwirklicht wird im religiösen Akt des Menschen (*Sent.* II d.16 a.2 q.3). Innerhalb einer ähnlichen mystischen Sicht, jedoch mit größerer Kühnheit neigt Meister Eckhart zu einer Spiritualisierung der *imago Dei*, indem er sie auf der Seelenspitze ansiedelt und vom Leib loslöst (*Quint* I,5,5–7; V,6.9 f.).

17. Die reformatorischen Streitigkeiten zeigten, dass die Theologie der *imago Dei* sowohl für protestantische als auch für katholische Theologen bedeutsam blieb. Die Reformatoren warfen den Katholiken vor, das Bild Gottes auf eine *imago naturae* zu reduzieren, die eine statische Konzeption der menschlichen Natur darstelle und den Sünder ermutige, sich vor Gott selbst zu begründen. Auf der anderen Seite warfen die Katholiken den Reformatoren vor, die ontologische Wirklichkeit des Bildes Gottes zu leugnen und es auf eine reine Relation zu reduzieren. Außerdem bestanden die Reformatoren darauf, dass das Bild Gottes durch die Sünde verdorben sei, während katholische Theologen die Sünde als Verwundung des Bildes Gottes im Menschen ansahen.

2. Die moderne Kritik an der Theologie der *imago Dei*

18. Bis zum Anbruch der Moderne behielt die Theologie der *imago Dei* ihre zentrale Stellung in der theologischen Anthropologie. Durch die Geschichte des christlichen Denkens hin-

durch war die Kraft und Faszination dieses Themas so groß, dass es standhalten konnte gegenüber vereinzelt kritischen Angriffen (wie zum Beispiel gegenüber dem Ikonoklasmus), die den Vorwurf erhoben, dass sein Anthropomorphismus Götzendienst begünstige. In der Moderne geriet die Theologie der *imago Dei* allerdings unter eine nachhaltigere und systematischere Kritik.

19. Die von der modernen Naturwissenschaft vorgetragene Sicht des Universums verdrängte den klassischen Begriff eines nach dem göttlichen Bild hervorgebrachten Kosmos und verdrängte auf diese Weise einen großen Teil des begrifflichen Rahmens, der die Theologie der *imago Dei* trägt. Das Motiv wurde von den Empiristen als schwerlich der Erfahrung angemessen, von den Rationalisten als vieldeutig betrachtet. Bedeutender unter den Faktoren, die die Theologie der *imago Dei* untergruben, war jedoch die Auffassung vom Menschen als einem sich selbst begründenden autonomen Subjekt, unabhängig von jeder Beziehung zu Gott. Mit dieser Entwicklung konnte der Begriff der *imago Dei* nicht aufrechterhalten werden. Es war nur noch ein kurzer Schritt von diesen Ideen zu der Umkehrung der biblischen Anthropologie, die verschiedene Formen annahm im Denken von Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sigmund Freud: Es ist nicht der Mensch, der nach dem Bilde Gottes hervorgebracht ist, sondern Gott, der nichts ist als ein vom Menschen projiziertes Bild. Schließlich schien der Atheismus erforderlich zu sein, wenn der Mensch selbstbegründend sein sollte.

20. Zunächst war das Klima der westlichen Theologie im 20. Jahrhundert für das Motiv der *imago Dei* ungünstig. Die eben erwähnten Entwicklungen des 19. Jahrhunderts vorausgesetzt, war es vielleicht unvermeidlich, dass einige Formen dialektischer Theologie das Thema als Ausdruck menschlicher Anmaßung betrachteten, in der der Mensch sich mit Gott misst oder sich ihm gleichstellt. Die existentielle Theologie mit ihrem

Nachdruck auf dem Ereignis der Begegnung mit Gott untergrub die Vorstellung einer dauerhaften oder bleibenden Beziehung zu Gott, wie sie die Lehre von der *imago Dei* mit sich bringt. Die Theologie der Säkularisierung verwarf die Auffassung eines objektiven Verweiszusammenhangs in der Welt, der den Menschen im Hinblick auf Gott situiert. Der „Gott ohne Eigenschaften“ – in Wirklichkeit ein unpersönlicher Gott –, den einige Ausprägungen der negativen Theologie sich zu eigen machten, konnte nicht als Modell für den nach seinem Bild hervorgebrachten Menschen dienen. In der politischen Theologie mit ihrem ausschlaggebenden Interesse an der Orthopraxis geriet das Motiv der *imago Dei* aus dem Blick. Schließlich warfen säkulare und theologische Kritiker gemeinsam der Theologie der *imago Dei* vor, eine Missachtung der natürlichen Umwelt und des Wohlergehens der Tiere zu fördern.

3. Die *imago Dei* auf dem II. Vatikanischen Konzil und in der gegenwärtigen Theologie

21. Trotz dieser ungünstigen Strömungen stieg das Interesse an der Wiederherstellung der Theologie der *imago Dei* während der Mitte des 20. Jahrhunderts stetig an. Intensive Studien der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und der großen scholastischen Theologen riefen ein erneuertes Bewusstsein der Allgegenwart und Bedeutung des Motivs der *imago Dei* hervor. Diese Wiederherstellung war unter katholischen Theologen im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils in vollem Gange. Das Konzil gab der Theologie der *imago Dei* neue Anstöße, insbesondere in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*.

22. Unter Berufung auf das Motiv des Bildes Gottes bekräftigt das Konzil in *Gaudium et spes* die Würde des Menschen, wie sie in Gen 1,26 und Ps 8,6 gelehrt wird (GS 12). In der Sicht des Konzils besteht die *imago Dei* in der grundlegenden Ausrichtung des Menschen auf Gott, die die Basis der Menschenwürde und der unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person darstellt. Weil jeder Mensch ein Bild Gottes ist, kann er keinem System oder Zweck dieser Welt dienstbar gemacht werden. Seine Hoheit innerhalb des Kosmos, seine Befähigung zur sozialen Existenz und seine Kenntnis und Liebe des Schöpfers – all das wurzelt im Dasein des Menschen, der hervorgebracht ist nach dem Bilde Gottes.

23. Grundlegend für die Lehre des Konzils ist die christologische Bestimmung des Bildes: Es ist Christus, der das Bild des unsichtbaren Gottes ist (Kol 1,15) (GS 10). Der Sohn ist der vollkommene Mensch, der für die Söhne und Töchter Adams die Gottebenbildlichkeit wiederherstellt, die durch die Sünde der ersten Eltern verwundet war (GS 22). Von Gott offenbart, der den Menschen nach seinem Bilde erschuf, ist es der Sohn, der dem Menschen die Antworten auf dessen Fragen nach dem Sinn von Leben und Tod gibt (GS 41). Das Konzil unterstreicht auch die trinitarische Struktur des Bildes: Durch die Gleichförmigkeit mit Christus (Röm 8,29) und durch die Gaben des Heiligen Geistes (Röm 8,23) wird ein neuer Mensch erschaffen, befähigt zur Erfüllung des neuen Gebotes (GS 22). Es sind die Heiligen, die gänzlich in das Bild Christi umgewandelt sind (vgl. 2 Kor 3,18); in ihnen offenbart Gott seine Gegenwart und Gnade als Zeichen seines Reiches (GS 24). Auf der Grundlage der Lehre vom Bild Gottes weist das Konzil auf, dass menschliches Handeln das göttliche Schöpfertum widerspiegelt und zum Urbild hat (GS 34) und dass es auf Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit ausgerichtet sein muss, um die Errichtung einer

einzig Familie zu fördern, in der alle Brüder und Schwestern sind (GS 24).

24. Das erneuerte Interesse an der Theologie der *imago Dei*, das sich beim II. Vatikanischen Konzil zeigte, spiegelt sich in der zeitgenössischen Theologie wider, wo sich Entwicklungen in verschiedenen Bereichen feststellen lassen. In erster Linie arbeiten Theologen an dem Aufweis, wie die Theologie der *imago Dei* die Verbindungen zwischen Anthropologie und Christologie erhellt. Ohne die einzigartige Gnade zu leugnen, die dem Menschengeschlecht durch die Inkarnation zukommt, möchten Theologen den innewohnenden Wert der Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes anerkennen. Die Möglichkeiten, die Christus dem Menschen eröffnet, bringen nicht die Unterdrückung der Realität des Menschen in seiner Geschöpflichkeit mit sich, sondern deren Umwandlung und Verwirklichung in Einklang mit dem vollendeten Bild des Sohnes. Zu diesem erneuerten Verständnis der Verbindung zwischen Christologie und Anthropologie kommt ein tieferes Verständnis des dynamischen Charakters der *imago Dei* hinzu. Ohne die Gabe der ursprünglichen Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes zu leugnen, möchten Theologen die Wahrheit anerkennen, dass im Licht der menschlichen Geschichte und der Entfaltung der menschlichen Kultur von der *imago Dei* in einem wirklichen Sinne ausgesagt werden kann, sie sei noch in einem Prozess des Werdens. Mehr noch, die Theologie der *imago Dei* verbindet auch die Anthropologie mit der Moralthologie, indem sie zeigt, dass der Mensch in seinem Sein selbst über eine Teilhabe am göttlichen Gesetz verfügt. Dieses Naturgesetz richtet die Person darauf aus, in ihren Handlungen das Gute zu erstreben. Schließlich folgt, dass die *imago Dei* eine teleologische und eschatologische Dimension aufweist, die den Menschen als *homo viator* definiert; er ist auf die Parusie ausgerichtet und auf die Vollendung des göttlichen Plans für das Universum, wie er in der Geschichte der Gna-

de im Leben jedes einzelnen Menschen und in der Geschichte des ganzen Menschengeschlechts verwirklicht ist.

Kapitel II

Nach dem Bilde Gottes: Personen in Gemeinschaft

25. Gemeinschaft und Dienstleistung sind die beiden großen Stränge, aus denen der Stoff der Lehre von der *imago Dei* gewoben ist. Der erste Strang, den wir in diesem Kapitel aufnehmen, lässt sich in folgender Weise zusammenfassen: Der dreieine Gott hat seinen Plan offenbart, die Gemeinschaft des trinitarischen Lebens mit Personen zu teilen, die nach seinem Bilde geschaffen sind. Tatsächlich geschah es um dieser trinitarischen Gemeinschaft willen, dass menschliche Personen nach dem göttlichen Bild erschaffen wurden. Es ist genau diese radikale Ähnlichkeit mit dem dreieinen Gott, die die Basis für die Möglichkeit der Gemeinschaft von geschöpflichen Wesen mit den ungeschaffenen Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit darstellt. Geschaffen nach dem Bilde Gottes, sind Menschen von Natur aus leiblich und geistig, als Mann und Frau füreinander bestimmt, als Personen ausgerichtet auf die Gemeinschaft mit Gott und miteinander, verwundet durch die Sünde und bedürftig des Heils, sowie bestimmt zur Gleichförmigkeit mit Christus, dem vollkommenen Bild des Vaters, in der Kraft des Heiligen Geistes.

I. Leib und Seele

26. Der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch ist als Person berufen, sich der Gemeinschaft zu erfreuen und seine Dienst-

leistung in einem physischen Universum auszuüben. Die Tätigkeiten, die interpersonale Gemeinschaft und verantwortliche Dienstleistung mit sich bringen, beanspruchen die geistigen – intellektuellen und affektiven – Fähigkeiten der menschlichen Person, aber sie lassen den Leib nicht hinter sich. Menschen sind physische Wesen, die eine Welt mit anderen physischen Wesen teilen. In der katholischen Theologie der *imago Dei* ist die tiefe Wahrheit eingeschlossen, dass die materielle Welt die Bedingungen für die gegenseitige Verpflichtung menschlicher Personen schafft.

27. Diese Wahrheit hat nicht immer die Aufmerksamkeit gefunden, die sie verdient. Die heutige Theologie ist bestrebt, den Einfluss dualistischer Anthropologien zu überwinden, die die *imago Dei* ausschließlich unter Bezug auf den geistigen Aspekt der menschlichen Natur bestimmen. Teilweise unter dem Einfluss zunächst platonischer, später cartesianischer dualistischer Anthropologien neigte die christliche Theologie selbst dazu, die *imago Dei* im Menschen mit dem zu identifizieren, was der menschlichen Natur am meisten eigentümlich ist, nämlich Verstand oder Geist. Die Wiedergewinnung sowohl von Elementen biblischer Anthropologie als auch von Aspekten der thomistischen Synthese hat in bedeutender Weise zu der heutigen Bemühung beigetragen.

28. Die Ansicht, dass Leiblichkeit für personale Identität wesentlich ist, ist grundlegend, selbst wenn sie im Zeugnis christlicher Offenbarung nicht ausdrücklich thematisiert wird. Die biblische Anthropologie schließt einen Dualismus von Geist und Leib aus. Sie spricht vom Menschen als ganzem. Unter den hebräischen Grundworten für Mensch, die im Alten Testament verwendet werden, bedeutet *nèfèš* das Leben einer konkreten Person, die lebendig ist (Gen 9,4; Lev. 24,17–18; Spr 8,35). Doch der Mensch hat nicht etwa eine *nèfèš* – er ist seine *nèfèš* (Gen 2,7; Lev 17,10). *Basar* bezieht sich auf das Fleisch von

Tieren und Menschen und manchmal auf den Leib als Ganzen (Lev 4,11; 26,29). Wiederum hat man nicht einen *basar*, sondern man ist *basar*. Der neutestamentliche Ausdruck *sarx* (Fleisch) kann die materielle Leiblichkeit bezeichnen (2 Kor 12,7), andererseits auch die gesamte Person (Röm 8,6). Ein anderer griechischer Ausdruck, *soma* (Leib), bezieht sich auf den ganzen Menschen mit dem Nachdruck auf seiner äußeren Erscheinung. Auch hier hat der Mensch nicht seinen Leib, sondern ist sein Leib. Die biblische Anthropologie setzt klar die Einheit des Menschen voraus und versteht Leiblichkeit als wesentlich für personale Identität.

29. Die zentralen Dogmen des christlichen Glaubens schließen ein, dass der Leib ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Person ist und auf diese Weise an deren Geschaffensein nach dem Bilde Gottes teilhat. Die christliche Schöpfungslehre schließt ganz entschieden einen metaphysischen oder kosmischen Dualismus aus, denn sie lehrt, dass alles im Universum, Geistiges und Materielles, von Gott geschaffen wurde und somit auf das vollkommene Gute zurückgeht. Im Rahmen der Inkarnationslehre erscheint der Leib ebenfalls als wesentlicher Bestandteil der Person. Das Johannesevangelium sagt aus, dass „das Wort Fleisch (*sarx*) geworden“ ist, um gegen den Doketismus zu betonen, dass Jesus einen wirklichen physischen Leib und nicht einen Scheinleib hatte. Ferner erlöst uns Jesus durch jede Handlung, die er in seinem Leib vollzieht. Sein Leib, der für uns hingegeben ist, und sein Blut, das für uns vergossen ist, meint die Gabe seiner Person für unser Heil. Christi Erlösungswerk setzt sich fort in der Kirche, seinem mystischen Leib, und wird sichtbar und berührbar durch die Sakramente. Die Wirkungen der Sakramente sind zwar in sich in erster Linie geistlich, sie kommen aber zustande mittels wahrnehmbarer materieller Zeichen, die nur im Leib und durch ihn empfangen werden können. Das zeigt, dass nicht nur der Geist des Menschen, sondern

auch sein Leib erlöst ist. Der Leib wird ein Tempel des heiligen Geistes. Dass schließlich der Leib wesentlich zur menschlichen Person gehört, ist Bestandteil der Lehre von der Auferstehung des Leibes am Ende der Zeit; diese Lehre schließt ein, dass der Mensch in Ewigkeit als eine vollständige physische und geistige Person existiert.

30. Um die Einheit von Leib und Seele aufrechtzuerhalten, wie sie klar in der Offenbarung gelehrt ist, übernahm das Lehramt die Definition der menschlichen Seele als *forma substantialis* (vgl. das Konzil von Vienne und das V. Laterankonzil). Hier baute das Lehramt auf der thomistischen Anthropologie auf, die unter Rückgriff auf die Philosophie des Aristoteles Leib und Seele als das materielle und das geistige Prinzip eines einzelnen Menschen versteht. Es darf angemerkt werden, dass dieser Zugang mit heutigen wissenschaftlichen Einsichten nicht unvereinbar ist. Die moderne Physik hat nachgewiesen, dass die Materie in ihren elementarsten Bestandteilen rein potentiell ist und keine Neigung zur Organisation aufweist. Doch das Niveau der Organisation im Universum, das hochorganisierte Lebensformen und leblose Gestalten enthält, setzt die Anwesenheit von so etwas wie „Information“ voraus. Diese Argumentationslinie legt eine partielle Analogie zwischen dem aristotelischen Begriff der substantiellen Form und der modernen wissenschaftlichen Vorstellung der „Information“ nahe. So enthält z. B. die DNA der Chromosomen die für die Materie notwendige Information, um sich entsprechend den typischen Merkmalen einer bestimmten Art oder eines Individuums zu organisieren. Analog dazu stellt die substantielle Form der ersten Materie die Information zur Verfügung, die diese benötigt, um sich in einer besonderen Weise zu organisieren. Diese Analogie sollte mit gebührender Vorsicht betrachtet werden, weil metaphysische und geistige Begriffe nicht einfach mit materiellen, biologischen Gegebenheiten verglichen werden können.

31. Diese biblischen, dogmatischen und philosophischen Hinweise kommen in der Aussage überein, dass die Leiblichkeit des Menschen an der *imago Dei* teilhat. Wenn die Seele, die nach Gottes Bild geschaffen ist, die Materie so formt, dass diese den menschlichen Leib bildet, dann ist die menschliche Person als ganze der Träger des göttlichen Bildes in einer geistigen wie auch in einer leiblichen Dimension. Diese Folgerung wird bekräftigt, wenn die christologischen Implikationen des Bildes Gottes voll in Betracht gezogen werden: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf ... Christus macht dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (*Gaudium et spes* 22). In geistlicher und physischer Verbundenheit mit dem fleischgewordenen und verherrlichten Wort, besonders im Sakrament der Eucharistie, erreicht der Mensch seine Bestimmung: die Auferstehung seines eigenen Leibes und die ewige Herrlichkeit, an der er als vollständige menschliche Person teilhat, mit Leib und Seele, in der trinitarischen Gemeinschaft, die alle Seligen in der Gefährtenerschaft des Himmels teilen.

2. Mann und Frau

32. In *Familiaris Consortio* äußert Papst Johannes Paul II.: „Als Geist im Fleisch, das heißt als Seele, die sich im Leib ausdrückt, und als Leib, der von einem unsterblichen Geist durchlebt wird, ist der Mensch in dieser geeinten Ganzheit zur Liebe berufen. Die Liebe schließt den menschlichen Leib ein, und der Leib nimmt an der geistigen Liebe teil“ (11). Geschaffen nach dem Bilde Gottes, sind die Menschen berufen zu Liebe und Gemeinschaft. Weil diese Berufung in der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau zur Fortpflanzung auf besondere Weise verwirklicht wird, ist der Unterschied zwischen Mann und Frau

ein wesentliches Element in der Konstitution des Menschen, der nach dem Bilde Gottes hervorgebracht ist.

33. „Gott schuf den Menschen nach seinem Bild; als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27; vgl. Gen 5,1–2). Gemäß der Schrift zeigt sich also am Anfang die *imago Dei* in der Differenz zwischen den Geschlechtern. Man könnte sagen, dass menschliche Wesen nur als männlich oder weiblich existieren, denn die reale menschliche Lage zeigt sich in der Verschiedenheit und Mehrzahl der Geschlechter. Folglich ist dieser Aspekt bei weitem nicht zufällig oder nebensächlich für die Persönlichkeit, sondern konstitutiv für personale Identität. Jeder von uns besitzt eine Weise, in der Welt zu sein, zu sehen, zu denken, zu fühlen, sich auf den gegenseitigen Austausch mit anderen Personen einzulassen, die ebenfalls durch ihre geschlechtliche Identität definiert sind. Der Katechismus der Katholischen Kirche lehrt: „Die Geschlechtlichkeit berührt alle Aspekte des Menschen in der Einheit seines Leibes und seiner Seele. Sie betrifft ganz besonders das Gefühlsleben, die Fähigkeit, zu lieben und Kinder zu zeugen und, allgemeiner, die Befähigung, Bande der Gemeinschaft mit anderen zu knüpfen“ (2332). Die Rollen, die dem einen oder anderen Geschlecht zugeschrieben werden, mögen durch Zeit und Raum hindurch wechseln, doch die geschlechtliche Identität der Person ist kein kulturelles oder soziales Konstrukt. Sie gehört zu der eigentümlichen Weise, in der die *imago Dei* existiert.

34. Die Fleischwerdung des Wortes verstärkt diese Eigentümlichkeit. Er, Christus, übernahm die menschliche Lage in ihrer Gesamtheit, indem er eines der Geschlechter annahm, doch er wurde Mensch in dem doppelten Sinne des Wortes: als Glied der menschlichen Gemeinschaft und als männliches Wesen. Die Beziehung jedes Menschen zu Christus ist auf zweierlei Weise bestimmt: Sie ist abhängig von der je eigenen geschlechtlichen Identität und von derjenigen Christi.

35. Hinzu kommt, dass die Fleischwerdung und Auferstehung die ursprüngliche geschlechtliche Identität der *imago Dei* in die Ewigkeit ausweiten. Der auferstandene Herr bleibt ein Mann, wenn er nun zur Rechten des Vaters sitzt. Ebenso können wir feststellen, dass die geheiligte und verherrlichte Person der Gottesmutter, wie sie jetzt leibhaftig in den Himmel aufgenommen ist, weiterhin eine Frau ist. Wenn in Gal 3,28 der hl. Paulus verkündet, dass in Christus alle Unterschiede – einschließlich desjenigen zwischen Mann und Frau – ausgetilgt sind, so versichert er, dass keinerlei menschliche Unterschiede unsere Teilhabe am Geheimnis Christi hindern. Die Kirche ist nicht dem hl. Gregor von Nyssa und einigen anderen Kirchenvätern gefolgt, nach deren Ansicht die geschlechtlichen Unterschiede als solche durch die Auferstehung aufgehoben würden. Die sexuellen Unterschiede zwischen Mann und Frau weisen sicherlich physische Merkmale auf, tatsächlich übersteigen sie jedoch das rein Physische und berühren das eigentliche Geheimnis der Person.

36. Die Bibel bietet keine Unterstützung für die Auffassung einer natürlichen Überlegenheit des männlichen über das weibliche Geschlecht. Unbeschadet ihrer Unterschiede weisen beide Geschlechter eine innewohnende Gleichwertigkeit auf. Papst Johannes Paul II. schreibt in *Familiaris Consortio*: „Für die Frau ist vor allem zu betonen, dass sie die gleiche Würde und Verantwortung wie der Mann besitzt. Diese Gleichwertigkeit kommt in einzigartiger Weise zur Geltung in der gegenseitigen Selbsthingabe an den anderen und in der gemeinsamen Hingabe an die Kinder, wie sie der Ehe und Familie eigen ist ... Indem Gott den Menschen ‚als Mann und Frau‘ erschuf, schenkte er dem Mann und der Frau in gleicher Weise personale Würde und stattete sie mit den unveräußerlichen Rechten aus, die der menschlichen Person zukommen“ (22). Mann und Frau sind in gleicher Weise nach Gottes Bild geschaffen. Beide sind Person, ausgestattet mit Verstand und Wille und befähigt, ihrem Leben

durch den Gebrauch der Freiheit eine Ausrichtung zu geben. Doch jeder Mensch tut dies in einer Weise, die eigentümlich und kennzeichnend für seine geschlechtliche Identität ist, so dass die christliche Tradition von einer Gegenseitigkeit und Komplementarität sprechen kann. Diese Ausdrücke, die in letzter Zeit recht umstritten sind, sind nichtsdestoweniger nützlich um auszudrücken, dass Mann und Frau jeweils den anderen brauchen, um die Fülle des Lebens zu erlangen.

37. Sicherlich wurde die ursprüngliche Freundschaft zwischen Mann und Frau durch die Sünde tief beeinträchtigt. Durch sein Zeichen auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1 ff.) zeigt der Herr, dass er gekommen ist, um die Harmonie wiederherzustellen, die Gott in der Schöpfung von Mann und Frau anstrebte.

38. Das Bild Gottes, das sich in der Natur der menschlichen Person als solcher finden lässt, kann auf eine besondere Weise in der Vereinigung zwischen menschlichen Wesen verwirklicht werden. Da diese Vereinigung auf die Vollkommenheit der göttlichen Liebe ausgerichtet ist, hat die christliche Tradition immer den Wert von Jungfräulichkeit und Zölibat festgehalten, die eine keusche Freundschaft zwischen menschlichen Personen begünstigen und gleichzeitig auf die eschatologische Erfüllung aller geschöpflichen Liebe in der ungeschaffenen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit hinweisen. In eben diesem Zusammenhang zog das I. Vatikanische Konzil eine Analogie zwischen der Gemeinschaft der göttlichen Personen untereinander und der Gemeinschaft, zu deren Errichtung Menschen auf Erden eingeladen sind (vgl. *Gaudium et spes* 24).

39. Zwar ist es sicherlich wahr, dass die Vereinigung zwischen Menschen auf vielfältigen Wegen verwirklicht werden kann, doch die katholische Theologie heute hält fest, dass die Ehe eine herausgehobene Form der Gemeinschaft zwischen menschlichen Personen und eine der besten Analogien des dreifaltigen

Lebens darstellt. Wenn ein Mann und eine Frau ihren Leib und ihren Geist in einer Haltung völliger Offenheit und Selbsthingabe vereinigen, dann gestalten sie ein neues Bild Gottes. Ihre Vereinigung zu einem Fleisch entspricht nicht einfach einer biologischen Notwendigkeit, sondern einer Absicht des Schöpfers, der sie dahin führt, das Glück zu teilen, nach seinem Bild hervorgebracht zu sein. Die christliche Tradition spricht von der Ehe als einem ausgezeichneten Weg der Heiligkeit. „Gott ist Liebe‘ und lebt in sich selbst ein Geheimnis personaler Liebesgemeinschaft. Indem er den Menschen nach seinem Bild erschafft, prägt Gott der Menschennatur des Mannes und der Frau die Berufung und daher auch die Fähigkeit und die Verantwortung zu Liebe und Gemeinschaft ein“ (*Katechismus der Katholischen Kirche* 2331). Das Zweite Vatikanische Konzil unterstreicht ebenfalls die tiefe Bedeutung der Ehe: „Kraft des Ehesakramentes, durch das sie das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche bezeichnen und daran Anteil haben (vgl. Eph 5,32), fördern sich die christlichen Gatten gegenseitig im ehelichen Leben sowie auch durch die Annahme und Erziehung der Kinder zur Heiligung“ (*Lumen gentium* 11; vgl. *Gaudium et spes* 48).

3. Person und Gemeinschaft

40. Nach dem Bilde Gottes geschaffene Personen sind leibliche Wesen, deren Identität als Mann oder Frau sie auf eine besondere Art der Gemeinschaft miteinander hinordnet. Wie Papst Johannes Paul II. lehrt, findet die bräutliche Bedeutung des Leibes ihre Verwirklichung in der menschlichen Intimität und Liebe, die die Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit widerspiegelt, deren gegenseitige Liebe ausgegossen ist in Schöpfung und Erlösung. Diese Wahrheit steht im Mittelpunkt der christlichen Anthropologie. Menschen sind geschaffen nach dem Bilde Got-

tes eben als Personen, befähigt zu Erkenntnis und Liebe, die personal und interpersonal sind. Es gehört zum Wesen der *imago* Gottes in ihnen, dass diese personalen Wesen relationale und soziale Wesen sind, umfassen von einer menschlichen Familie, deren Einheit zugleich verwirklicht und bezeichnet ist in der Kirche.

41. Wenn man von der Person spricht, bezieht man sich sowohl auf die unreduzierbare Identität und Innerlichkeit, die das besondere individuelle Wesen konstituieren, als auch auf die grundlegende Beziehung zu anderen Personen, die die Basis für menschliche Gemeinschaft ausmacht. In christlicher Perspektive ist diese personale Identität, die zugleich eine Ausrichtung auf den anderen darstellt, wesentlich auf der Trinität der göttlichen Personen begründet. Gott ist nicht ein vereinzelt Wesen, sondern Gemeinschaft von drei Personen. Auf dem Grund der einen göttlichen Natur besteht die Identität des Vaters in seiner Vaterschaft, seiner Beziehung zum Sohn und zum Geist; die Identität des Sohnes ist seine Beziehung zum Vater und zum Geist; die Identität des Geistes ist seine Beziehung zu Vater und Sohn. Die christliche Offenbarung führte zur Ausbildung des Personbegriffs und gab ihm eine göttliche, christologische und trinitarische Bedeutung. Tatsächlich ist keine Person als solche allein im Universum, sondern sie besteht immer zugleich mit anderen und ist aufgerufen, mit ihnen Gemeinschaft zu bilden.

42. Daraus folgt, dass personale Wesen zugleich soziale Wesen sind. Der Mensch ist wahrhaft menschlich in dem Maße, wie er das wesentlich soziale Element in seiner Verfassung als Person innerhalb familiärer, religiöser, ziviler, beruflicher und anderer Gruppen aktualisiert, die zugleich die gesellschaftliche Umwelt bilden, der er angehört. Während sie den grundlegend sozialen Charakter der menschlichen Existenz bekräftigt, hat die christliche Kultur nichtsdestoweniger den absoluten Wert der menschlichen Person sowie die Bedeutung der individuellen Rechte

und die kulturelle Vielfalt anerkannt. In der Schöpfungsordnung wird immer eine gewisse Spannung zwischen der Einzelperson und den Erfordernissen sozialer Existenz bestehen. In der Heiligen Dreifaltigkeit gibt es eine vollkommene Harmonie zwischen den Personen, die die Gemeinschaft eines einzigen göttlichen Lebens teilen.

43. Jeder einzelne Mensch wie auch die gesamte menschliche Gemeinschaft sind geschaffen nach dem Bilde Gottes. In seiner ursprünglichen Einheit – für die Adam das Symbol darstellt – ist das Menschengeschlecht hervorgebracht nach dem Bild der Heiligen Dreifaltigkeit. Es ist von Gott gewollt, geht seinen Weg durch den Wandel der menschlichen Geschichte hin zu einer vollkommenen Gemeinschaft, die ebenfalls von Gott gewollt ist, aber noch voll verwirklicht werden muss. In diesem Sinne teilen menschliche Wesen die Solidarität einer Einheit, die sowohl bereits existiert als auch noch erlangt werden muss. Obwohl wir eine geschöpfliche Natur miteinander teilen und den dreieinen Gott, der unter uns wohnt, bekennen, sind wir trotzdem durch die Sünde gespalten und erwarten das siegreiche Kommen Christi, der die Einheit nach dem Willen Gottes in einer endgültigen Erlösung der Schöpfung wiederherstellen und neu schaffen wird (vgl. Röm 8,18–19). Diese Einheit der Menschheitsfamilie muss noch eschatologisch verwirklicht werden. Die Kirche ist das Sakrament des Heils und des Reiches Gottes: sie ist katholisch, indem sie Menschen aller Völker und Kulturen zusammenbringt; sie ist eine als Vorhut der Einheit der menschlichen Gemeinschaft nach dem Willen Gottes; heilig, weil sie sich geheiligt hat in der Kraft des Heiligen Geistes und alle Menschen heiligt durch die Sakramente; und apostolisch in der Weiterführung der Sendung der Männer, die Christus erwählt hat, um fortschreitend die gottgewollte Einheit des Menschengeschlechts und die Vollendung von Schöpfung und Erlösung zu erreichen.

4. Sünde und Heil

44. Der Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, um an der Gemeinschaft des trinitarischen Lebens teilzuhaben, ist Person; es gehört zu seiner Verfassung, diese Gemeinschaft in Freiheit ergreifen zu können. Freiheit ist die göttliche Gabe, die menschlichen Personen ermöglicht, die Gemeinschaft zu erwählen, die der dreieine Gott ihnen als ihr höchstes Gut anbietet. Doch mit der Freiheit kommt die Möglichkeit der verfehlten Freiheit. Statt das höchste Gut der Teilhabe am göttlichen Leben bereitwillig anzunehmen, können sich menschliche Personen davon abwenden und tun es de facto, um sich an vorübergehenden oder gar an bloß eingebildeten Gütern zu erfreuen. Sünde ist genau diese verfehlte Freiheit, diese Abwendung von der göttlichen Einladung zur Gemeinschaft

45. Innerhalb der Perspektive der *imago Dei*, die in ihrer ontologischen Struktur wesentlich dialogisch bzw. relational ist, bewirkt die Sünde als Bruch der Beziehung zu Gott eine Entstellung der *imago Dei*. Die Dimensionen der Sünde lassen sich erfassen im Licht der Dimensionen der *imago Dei*, die von der Sünde betroffen sind. Diese grundlegende Entfremdung von Gott stört auch die Beziehung des Menschen zu anderen (vgl. 1 Joh 3,17) und ruft in einem wirklichen Sinne eine Spaltung in ihm selbst zwischen Leib und Geist, Erkennen und Wollen, Vernunft und Gefühlen hervor (Röm 7,14 f.). Sie betrifft auch seine physische Existenz und bringt Leiden, Krankheit und Tod mit sich. Außerdem hat auch die Sünde, ebenso wie die *imago Dei*, eine historische Dimension. Das Zeugnis der Schrift (vgl. Röm 5,12 ff.) konfrontiert uns mit einer Sicht der Geschichte der Sünde, die verursacht wurde durch eine Zurückweisung der göttlichen Einladung zur Gemeinschaft, die am Anfang der Geschichte des Menschengeschlechts steht. Schließlich betrifft die Sünde die soziale Dimension der *imago Dei*; es lassen sich Ide-

ologien und Strukturen ausmachen, in denen objektiv Sünde zum Ausdruck kommt und die der Verwirklichung des Bildes Gottes auf Seiten des Menschen entgegenstehen.

46. Katholische und protestantische Exegeten stimmen heute darin überein, dass die *imago Dei* durch die Sünde nicht völlig zerstört werden kann, weil sie die gesamte Struktur der menschlichen Natur bestimmt. Die katholische Tradition ihrerseits hat immer darauf bestanden, dass die *imago Dei* zwar beeinträchtigt und entstellt ist, jedoch durch die Sünde nicht zerstört werden kann. Die dialogische bzw. relationale Struktur des Bildes Gottes ist unverlierbar, doch unter der Herrschaft der Sünde ist sie in der Ausrichtung auf ihre christologische Verwirklichung gespalten. Darüber hinaus ist die ontologische Struktur des Bildes zwar in ihrer Geschichtlichkeit durch die Sünde betroffen, doch sie bleibt trotz der Wirklichkeit sündiger Handlungen bestehen. In dieser Hinsicht – so argumentieren viele Kirchenväter in ihrer Antwort auf Gnosis und Manichäismus – kann die Freiheit, die als solche zur Bestimmung des Menschseins gehört und grundlegend für die ontologische Struktur der *imago Dei* ist, nicht unterdrückt werden, selbst wenn die Situation, in der Freiheit ausgeübt wird, teilweise durch die Folgen der Sündhaftigkeit geprägt ist. Schließlich hat die katholische Tradition gegen die Auffassung von der totalen Verderbnis der *imago Dei* durch die Sünde darauf bestanden, dass Gnade und Heil illusorisch wären, wenn sie die bestehende, wenn auch sündhafte Wirklichkeit der menschlichen Natur nicht tatsächlich verwandeln würden.

47. In der Perspektive der Theologie der *imago Dei* verstanden, bringt das Heil die Wiederherstellung des Bildes Gottes durch Christus, der das vollkommene Bild des Vaters ist, mit sich. Christus, der unser Heil durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung erringt, wirkt unsere Gleichförmigkeit mit ihm durch unsere Teilhabe am Pascha-Mysterium, und so gibt er der *imago Dei* ihre Gestalt in ihrer eigentümlichen Ausrichtung auf

die glückselige Gemeinschaft des trinitarischen Lebens zurück. In dieser Perspektive ist Heil nichts Geringeres als eine Verwandlung und Erfüllung des personalen Lebens des Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen und nun neu hingeordnet ist auf eine wirkliche Teilhabe am Leben der göttlichen Personen durch die Gnade der Menschwerdung und die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die katholische Tradition spricht hier zu Recht von einer Verwirklichung der Person. Insofern die Person aufgrund der Sünde an einem Mangel an Liebe leidet, kann sie sich unabhängig von der absoluten und gnadenhaften Liebe Gottes in Christus Jesus nicht selbst verwirklichen. Aufgrund dieser heilbringenden Verwandlung der Person durch Christus und den Heiligen Geist wird alles im Universum ebenso verwandelt und gelangt zur Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes (Röm 8,21).

48. Für die theologische Tradition ist der von der Sünde betroffene Mensch immer des Heils bedürftig; doch hat er ein natürliches Verlangen nach der Gottesschau – ein *desiderium naturale* –, das als Bild des Göttlichen eine dynamische Ausrichtung auf das Göttliche darstellt. Diese Ausrichtung ist zwar durch die Sünde nicht zerstört, kann aber unabhängig von Gottes rettender Gnade auch nicht verwirklicht werden. Gott der Retter wendet sich an ein Ebenbild seiner selbst, das in seiner Ausrichtung auf ihn gestört, nichtsdestoweniger aber befähigt ist, das göttliche Heilshandeln zu empfangen. Diese traditionellen Formulierungen besagen sowohl die Unzerstörbarkeit der Ausrichtung des Menschen auf Gott als auch die Notwendigkeit des Heils. Die menschliche Person, geschaffen nach dem Bilde Gottes, ist von Natur aus auf den Genuss der göttlichen Liebe hingeordnet, doch nur die göttliche Gnade macht das freie Ergreifen dieser Liebe möglich und wirksam. In dieser Hinsicht ist Gnade nicht bloß ein Heilmittel für die Sünde, sondern eine qualitative Ver-

wandlung menschlicher Freiheit, ermöglicht durch Christus, als eine zum Guten befreite Freiheit.

49. Die Wirklichkeit personaler Sünde zeigt, dass das Bild Gottes nicht eindeutig für Gott offen ist, sondern sich in sich selbst verschließen kann. Das Heil bringt durch das Kreuz eine Befreiung von dieser Selbstverherrlichung mit sich. Das Pascha-Mysterium, das ursprünglich durch Leiden, Tod und Auferstehung Christi grundgelegt ist, ermöglicht jeder Person die Teilhabe am Tod für die Sünde, die zum Leben in Christus führt. Das Kreuz zieht nicht die Zerstörung des Menschlichen nach sich, sondern den Durchgang, der zum neuen Leben führt.

50. Die Auswirkungen des Heils für den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen werden erlangt durch die Gnade Christi, der als der zweite Adam das Haupt einer neuen Menschheit ist und der für den Menschen eine neue heilshafte Situation schafft durch seinen Tod für die sündigen Menschen und durch seine Auferstehung (vgl. 1 Kor 15,47–49; 2 Kor 5,2; Röm 5,6 ff.). Auf diese Weise wird der Mensch eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17), fähig zu einem neuen Leben in Freiheit, einem Leben „frei von“ und „frei zu“.

51. Der Mensch ist befreit von der Sünde, vom Gesetz und von Leid und Tod. In erster Linie ist Heil eine Befreiung von Sünde und versöhnt den Menschen mit Gott, und sei es mitten im andauernden Kampf gegen die Sünde, der in der Kraft des Heiligen Geistes geführt wird (vgl. Eph 6,10–20). Außerdem ist Heil nicht eine Befreiung vom Gesetz als solchem, sondern von jeglicher Gesetzlichkeit, die im Gegensatz zum Heiligen Geist (2 Kor 3,6) und zur Verwirklichung der Liebe (Röm 13,10) steht. Heil bringt eine Befreiung von Leid und Tod mit sich, die einen neuen Sinn als heilbringende Teilhabe durch Leiden, Tod und Auferstehung des Sohnes erlangen. Weiterhin bedeutet „Freiheit von“ gemäß dem christlichen Glauben „Freiheit für“:

Freiheit von der Sünde bedeutet Freiheit für Gott in Christus und im Heiligen Geist; Freiheit vom Gesetz bedeutet Freiheit für authentische Liebe; Freiheit vom Tod bedeutet Freiheit für das neue Leben in Gott. Diese „Freiheit für“ ist ermöglicht durch Jesus Christus, die vollkommene Ikone des Vaters, der das Bild Gottes im Menschen wiederherstellt.

5. *imago Dei und imago Christi*

52. „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung. Es ist also nicht verwunderlich, dass in ihm die eben genannten Wahrheiten ihren Ursprung haben und ihren Gipfelpunkt erreichen“ (*Gaudium et spes*, 22). Dieser berühmte Abschnitt aus der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute ist sehr geeignet, um diese Zusammenfassung der Hauptelemente einer Theologie der *imago Dei* abzuschließen. Denn es ist Jesus Christus, der dem Menschen die Fülle seines Seins in seiner ursprünglichen Natur, in seiner endgültigen Zielbestimmung und in seiner gegenwärtigen Realität offenbart.

53. Die Ursprünge des Menschen sind in Christus zu finden: Denn der Mensch ist geschaffen „durch ihn und in ihm“ (Kol 1,17), „das Wort ... war das Leben ... und ist das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, indem es in die Welt kommt“ (Joh 1,3–4.9). Zwar ist es wahr, dass der Mensch *ex nihilo* erschaffen wurde, doch lässt sich auch sagen, dass er geschaffen wurde aus der Fülle (*ex plenitudine*) Christi selbst, der zugleich

Schöpfer, Mittler und Ziel des Menschen ist. Der Vater hat uns dazu bestimmt, seine Söhne und Töchter zu sein und „gleichgestaltet zu werden dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei“ (Röm 8,29). Was es also bedeutet, als *imago Dei* erschaffen zu sein, ist uns nur voll offenbart in der *imago Christi*. In ihm finden wir die volle Aufnahmefähigkeit für den Vater, die unsere eigene Existenz charakterisieren soll, die Offenheit für den anderen in einer Haltung des Dienstes, die unsere Beziehungen zu unseren Brüdern und Schwestern in Christus bestimmten soll, und Erbarmen und Liebe für die anderen, wie Christus, das Bild des Vaters, sie uns erweist.

54. Ebenso wie die Anfänge des Menschen in Christus zu finden sind, so auch seine Zielbestimmung. Menschen sind ausgerichtet auf das Reich Christi als absolute Zukunft, als Erfüllung menschlicher Existenz. Weil „alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen ist“ (Kol 1,16), findet alles seine Ausrichtung und Bestimmung in ihm. Der Wille Gottes, dass Christus die Fülle des Menschen sein soll, wird eine eschatologische Verwirklichung finden. Der Heilige Geist wird die endgültige Gleichgestaltung der menschlichen Personen mit Christus in der Auferstehung der Toten vollenden, doch nehmen Menschen bereits hier auf Erden mitten in Zeit und Geschichte an dieser eschatologischen Ähnlichkeit mit Christus teil. Durch Menschwerdung, Auferstehung und Geistsendung ist das Eschaton bereits da; sie lassen es beginnen, führen es in die Welt der Menschen ein und nehmen seine endgültige Verwirklichung vorweg. Der Heilige Geist wirkt geheimnisvoll in allen Menschen guten Willens, in Gesellschaften und im Kosmos, um den Menschen zu verklären und zu vergöttlichen. Darüber hinaus wirkt der Heilige Geist durch alle Sakramente, insbesondere die Eucharistie, die das himmlische Festmahl vorwegnimmt, die Fülle der Gemeinschaft in Vater, Sohn und Heiligem Geist.

55. Zwischen den Ursprüngen des Menschen und seiner absoluten Zukunft liegt die gegenwärtige existentielle Situation des Menschengeschlechts, dessen voller Sinn ebenfalls nur in Christus zu finden ist. Wir haben gesehen, dass es Christus ist – in seiner Menschwerdung, seinem Tod und seiner Auferstehung –, der das Bild Gottes im Menschen zu seiner eigentlichen Gestalt wiederherstellt. „Durch ihn sollte alles auf Erden und im Himmel versöhnt auf ihn hin, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut“ (Kol 1,20). Im Innersten seiner sündhaften Existenz ist dem Menschen vergeben, und durch die Gnade des Heiligen Geistes weiß er, dass er errettet und gerechtfertigt ist durch Christus. Menschen wachsen in ihrer Ähnlichkeit mit Christus und wirken mit dem Heiligen Geist mit, der sie insbesondere durch die Sakramente nach dem Bild Christi formt. Auf diese Weise ist die alltägliche Existenz des Menschen bestimmt als Bemühen, noch vollständiger dem Bild Christi gleichgestaltet zu werden und das eigene Leben dem Kampf zu weihen, um den endgültigen Sieg Christi in der Welt herbeizuführen.

Kapitel III

Nach dem Bilde Gottes: Dienstleistung für die sichtbare Schöpfung

56. Das erste große Thema innerhalb der Theologie der *imago Dei* betrifft die Teilhabe am Leben der göttlichen Gemeinschaft. Der Mensch, geschaffen nach dem Bilde Gottes, teilt, wie wir gesehen haben, die Welt mit anderen leibhaftigen Lebewesen, unterscheidet sich jedoch von ihnen durch Intellekt, Liebe und Freiheit und ist daher durch seine Natur selbst auf interpersonale Gemeinschaft hingeordnet. Der vorzügliche Fall dieser Gemeinschaft ist die Vereinigung von Mann und Frau zur Fort-

pflanzung, in der sich die schöpferische Gemeinschaft trinitarischer Liebe widerspiegelt. Die Entstellung der *imago Dei* durch die Sünde mit ihren unvermeidlich zerstörerischen Folgen für das personale und interpersonale Leben ist durch Leiden, Tod und Auferstehung Christi überwunden. Die rettende Gnade der Teilhabe am Pascha-Mysterium stellt die Gestalt der *imago Dei* nach dem Modell der *imago Christi* wieder her.

57. In dem vorliegenden Kapitel bedenken wir das zweite Hauptthema der Theologie der *imago Dei*. Menschliche Wesen, geschaffen nach dem Bilde Gottes, um die Gemeinschaft trinitarischer Liebe zu teilen, nehmen nach göttlichem Plan einen einzigartigen Platz im Universum ein: Sie genießen das Privileg, an der göttlichen Herrschaft über die sichtbare Schöpfung teilzunehmen. Dieses Privileg ist ihnen gewährt vom Schöpfer, der das Geschöpf, das nach seinem Bilde hervorgebracht ist, an seinem Wirken teilnehmen lässt, an seinem Projekt von Liebe und Heil, ja an seinem eigenen Herrsein über das Universum. Da der Ort des Menschen als Herrscher tatsächlich eine Teilhabe an der göttlichen Herrschaft über die Schöpfung darstellt, sprechen wir hier von ihr als von einer Form der Dienstleistung.

58. In *Gaudium et spes* heißt es: „Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen und so die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren, damit er Gott als Schöpfer aller Dinge anerkenne und dadurch sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinordne, so dass durch die Unterwerfung aller Dinge unter den Menschen Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde“ (34). Dieses Konzept der Herrschaft bzw. Souveränität des Menschen spielt eine wichtige Rolle in der christlichen Theologie. Gott beruft den Menschen als seinen treuhänderischen Verwalter in der Weise des Herrn in den Gleichnissen des Evangeliums (vgl. Lk 19,12). Das einzige Geschöpf, das von Gott ausdrücklich um seiner selbst willen

gewollt ist, nimmt einen einzigartigen Platz an der Spitze der sichtbaren Schöpfung ein (Gen 1,26; 2,20; Ps 8,6–7, Weish 9,2–3).

59. Die christliche Theologie verwendet die Bildwelt des Hauses wie auch des Königtums, um diese besondere Rolle zu beschreiben. Die Verwendung der königlichen Metaphorik besagt, dass Menschen zur Herrschaft im Sinn einer Vorrangstellung über das Ganze der sichtbaren Schöpfung in königlicher Weise berufen sind. Doch der innere Sinn dieses Königtums ist, wie Jesus seinen Jüngern in Erinnerung ruft, der des Dienstes: Nur indem Christus freiwillig als Opfergabe leidet, wird er der König des Universums, und das Kreuz ist sein Thron. Wo die Metaphorik des Hauses benutzt wird, spricht die christliche Theologie vom Menschen als dem Hausherrn, dem Gott die Sorge über all seine Güter anvertraut hat (vgl. Mt 24,45). Der Mensch kann alle Ressourcen der sichtbaren Schöpfung seinen schöpferischen Ideen gemäß einsetzen und übt die ihm anvertraute Hoheit über die sichtbare Schöpfung durch Wissenschaft, Technik und Kunst aus.

60. Über sich selbst hinaus und doch in der Intimität seines eigenen Gewissens entdeckt der Mensch die Existenz eines Gesetzes, das die Tradition das „Naturgesetz“ nennt. Dieses Gesetz ist göttlichen Ursprungs, und die Tatsache, dass der Mensch sich dieses Gesetzes bewusst ist, ist selbst eine Teilhabe am göttlichen Gesetz. Es bezieht den Menschen auf die wahren Ursprünge des Alls wie auch seiner selbst (*Veritatis Splendor*, 20). Dieses Naturgesetz treibt das vernunftbegabte Geschöpf dazu an, in seiner Hoheit über das All das Wahre und Gute zu suchen. Geschaffen nach dem Bilde Gottes übt der Mensch seine Hoheit über die sichtbare Schöpfung nur kraft des ihm von Gott übertragenen Privilegs aus. Er ahmt die göttliche Herrschaft nach, kann jedoch nicht an ihre Stelle treten. Die Bibel warnt vor der Sünde dieser Anmaßung der göttlichen Rolle.

Es bedeutet für Menschen ein schwerwiegendes moralisches Versagen, wenn sie als Herrscher der sichtbaren Schöpfung so handeln, dass sie sich von dem höheren, göttlichen Gesetz trennen. Sie handeln an der Stelle des Herrn als treuhänderische Verwalter (vgl. Mt 25,14 ff.), die die nötige Freiheit haben, um die ihnen anvertrauten Gaben zu entwickeln und dies mit einer gewissen kühnen Erfindungsgabe zu tun.

61. Der Treuhänder muss Rechenschaft von seiner Verwaltung geben, und der göttliche Herr wird über seine Handlungen urteilen. Die moralische Legitimität und Wirksamkeit der vom Treuhänder angewandten Mittel liefern die Kriterien für dieses Urteil. Weder Wissenschaft noch Technik sind Ziele in sich selbst; was technisch möglich ist, ist nicht unbedingt auch vernünftig oder ethisch richtig. Wissenschaft und Technik müssen in den Dienst des planvollen Entwurfs Gottes (divine design) für das Ganze der Schöpfung und für alle Geschöpfe gestellt werden. Dieser Plan gibt dem Universum und ebenso der Unternehmung des Menschen Sinn. Die Dienstleistung des Menschen an der geschaffenen Welt ist im präzisen Sinne eine treuhänderische Verwaltung, die auf dem Weg der Teilhabe an der göttlichen Herrschaft erfolgt und ihr stets unterworfen ist. Menschen üben diese Dienstleistung aus, indem sie ein wissenschaftliches Verständnis des Alls erwerben, verantwortungsvoll für die natürliche Welt sorgen (Tiere und Umwelt eingeschlossen) und ihre eigene biologische Integrität wahren.

1. Wissenschaft und Dienstleistung im Bereich des Wissens

62. Das Bestreben, das Universum zu verstehen, hat die menschliche Kultur in jeder Periode und in nahezu jeder Gesellschaft geprägt. In der Perspektive des christlichen Glaubens ist dieses

Bestreben geradezu ein Ausdruck der Dienstleistung, die Menschen in Übereinstimmung mit Gottes Plan wahrnehmen. Ohne einem unglaublichen Konkordismus anzuhängen, haben Christen die Verantwortung, das moderne wissenschaftliche Verständnis des Universums in den Kontext der Schöpfungstheologie einzuordnen. Der Platz des Menschen in der Geschichte des sich entwickelnden Universums, wie die modernen Naturwissenschaften es erfassen, kann nur im Licht des Glaubens in seiner vollständigen Realität gesehen werden, als personale Geschichte der Verpflichtung des dreieinigen Gottes gegenüber geschöpflichen Personen.

63. Nach weithin anerkannter wissenschaftlicher Aussage ging das Universum vor 15 Milliarden Jahren aus einer Explosion hervor, die Big Bang (Urknall) genannt wird, und befindet sich seither in einem Prozess der Ausweitung und Abkühlung. Später tauchten stufenweise die Bedingungen auf, die für die Bildung von Atomen notwendig waren, noch später verdichteten sich Galaxien und Sterne, und etwa 10 Milliarden Jahre später bildeten sich Planeten. In unserem eigenen Sonnensystem und auf der Erde (die vor etwa 4,5 Milliarden Jahren entstand), waren die Bedingungen für die Entstehung von Leben günstig. Während Wissenschaftler wenig einig darüber sind, wie der Ursprung dieses ersten mikroskopischen Lebens zu erklären ist, besteht unter ihnen allgemeines Einvernehmen, dass der erste Organismus auf diesem Planeten vor etwa 3,5 bis 4 Milliarden lebte. Da nachgewiesen wurde, dass alle lebendigen Organismen auf Erden genetisch in Beziehung stehen, ist es praktisch sicher, dass alle lebendigen Organismen von diesem ersten Organismus abstammen.

Übereinstimmende Anhaltspunkte vieler Studien in den physikalischen und biologischen Wissenschaften liefern wachsende Unterstützung für eine Art von Evolutionstheorie, um die Entwicklung und zunehmende Vielfalt des Lebens auf Erden zu er-

klären, während die Auseinandersetzung über Tempo und Mechanismen der Evolution weitergeht. Während die Darstellung der menschlichen Ursprünge komplex ist und der Revision unterliegt, verbünden sich physikalische Anthropologie und Molekularbiologie, um überzeugend zu plädieren für den Ursprung des menschlichen Spezies in Afrika vor ungefähr 40.000 Jahren in einer menschenartigen Population gemeinsamer genetischer Abstammung. Wie auch immer es zu erklären ist, der entscheidende Faktor der menschlichen Ursprünge war eine stetig ansteigende Größe des Gehirns, gipfelnd in demjenigen des *homo sapiens*. Mit der Entwicklung des menschlichen Gehirns änderten sich ständig Natur und Geschwindigkeit der Evolution: mit der Einführung des ausschließlich menschlichen Faktors von Bewusstsein, Intentionalität, Freiheit und Kreativität wurde die biologische Evolution umgestaltet zur sozialen und kulturellen Evolution.

64. Papst Johannes Paul II. stellte vor einigen Jahren fest, dass „neues Wissen uns anerkennen lässt, dass die Evolutionstheorie mehr als eine Hypothese ist. Es ist tatsächlich bemerkenswert, dass diese Theorie infolge einer Reihe von Entdeckungen auf verschiedenen Wissensgebieten bei Forschern zunehmend Anerkennung gefunden hat“ („Botschaft an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften zur Evolution“, 1996). In Kontinuität mit der vorausgehenden päpstlichen Lehre des 20. Jahrhunderts (insbesondere mit der Enzyklika *Humani Generis* Papst Pius' XII.) anerkennt die Botschaft des Heiligen Vaters, dass es „mehrere Evolutionstheorien“ gibt, die „materialistisch, reduktionistisch und spiritualistisch“ sind und daher unvereinbar mit dem katholischen Glauben.

Folglich kann die Botschaft von Papst Johannes Paul II. nicht gelesen werden als generelle Zustimmung zu allen Evolutionstheorien einschließlich der neo-darwinistischen, die ausdrücklich der göttlichen Vorsehung jede wahrhaft ursächliche Rolle

in der Entwicklung von Leben im Universum abspricht. Papst Johannes Pauls Botschaft, die sich hauptsächlich mit der Evolution befasst, insofern sie „die Frage des Menschen einschließt“, ist jedoch besonders kritisch gegenüber materialistischen Theorien der menschlichen Ursprünge und besteht auf der Bedeutung von Philosophie und Theologie für ein angemessenes Verständnis des „ontologischen Sprungs“ zum Menschlichen, der in rein wissenschaftlichen Begriffen nicht erklärt werden kann.

Das Interesse der Kirche an der Evolution konzentriert sich folglich insbesondere auf „das Verständnis des Menschen“, der als geschaffen nach dem Bilde Gottes „nicht als ein bloßes Mittel oder Instrument weder der Gattung noch der Gesellschaft untergeordnet werden kann“. Als Person, geschaffen nach dem Bilde Gottes, ist er fähig, Beziehungen der Gemeinschaft mit anderen Personen und mit dem dreieinen Gott aufzunehmen sowie Hoheit und Dienstleistung im geschaffenen Universum auszuüben. Diese Bemerkungen implizieren, dass Theorien über die Evolution und den Ursprung des Universums von besonderem theologischem Interesse sind, wenn sie die Lehren von der *creatio ex nihilo* und der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes berühren.

65. Wir haben gesehen, dass die menschliche Person erschaffen ist nach dem Bilde Gottes, um Anteil zu haben an der göttlichen Natur (vgl. 2 Petr 1,3–4) und so die Gemeinschaft des dreifaltigen Lebens und die göttliche Herrschaft über die sichtbare Schöpfung zu teilen. Im Herzen des göttlichen Schöpfungsaktes findet sich die göttliche Sehnsucht, in der Gemeinschaft der ungeschaffenen Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit Raum zu schaffen für geschaffene Personen, indem sie als Söhne und Töchter in Christus angenommen werden. Mehr noch, die gemeinsame Abstammung und natürliche Einheit des Menschengeschlechts bilden die Grundlage für eine Einheit der erlösten menschlichen Personen in der Gnade unter dem Haupt des neu-

en Adam in der kirchlichen Gemeinschaft menschlicher Personen, die miteinander und mit dem ungeschaffenen Vater, Sohn und Heiligen Geist geeint sind. Die Gabe des natürlichen Lebens ist die Grundlage für die Gabe des Gnadenlebens. Folglich kann man dort, wo die zentrale Wahrheit eine frei handelnde Person betrifft, unmöglich von einer Notwendigkeit oder einem Zwang zur Schöpfung sprechen, und schließlich ist es unangemessen, vom Schöpfer als von einer Kraft, einer Energie oder einem Grund zu sprechen. Die Schöpfung *ex nihilo* ist die Tat eines transzendenten *personalen* Handlungsträgers, der frei und intentional im Blick auf die allumfassenden Ziele personaler Verpflichtung handelt.

In der katholischen Tradition bringt die Lehre vom Ursprung des Menschen die offenbarte Wahrheit dieses grundlegend relationalen oder personalistischen Verständnisses von Gott und der menschlichen Natur zum Ausdruck. Der Ausschluss von Pantheismus und Emanationslehre kann im Kern als ein Weg interpretiert werden, um diese offenbarte Wahrheit zu schützen. Die Lehre von der unmittelbaren oder besonderen Schöpfung jeder menschlichen Seele spricht nicht nur die ontologische Diskontinuität zwischen Materie und Geist an, sondern legt auch den Grund für die göttliche Intimität, die jede einzelne menschliche Person vom ersten Moment seiner oder ihrer Existenz an umfängt.

66. Die Lehre von der *creatio ex nihilo* ist also eine einzigartige Bekräftigung für den wahrhaft personalen Charakter der Schöpfung und ihre Hinordnung auf ein personales Geschöpf, das als *imago Dei* gebildet wurde und nicht einem Grund, einer Kraft oder Energie entspricht, sondern einem personalen Schöpfer. Die Lehraussagen über die *imago Dei* und die *creatio ex nihilo* lehren uns, dass das bestehende Universum Schauplatz für ein *radikal personales* Drama ist, in dem der dreieine Schöpfer aus dem Nichts diejenigen hervorruft, die Er dann in Liebe anruft.

Hier liegt der tiefe Sinn der Worte aus *Gaudium et spes*: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf auf Erden, das Gott um seiner selbst willen gewollt hat“ (24). Geschaffen nach dem Bilde Gottes, nehmen Menschen den Platz verantwortlicher Dienstleistung im physischen Universum ein. Unter Führung der göttlichen Vorsehung und in Anerkennung des sakralen Charakters der sichtbaren Schöpfung gestaltet das Menschengeschlecht die natürliche Ordnung um und wird zum Handlungsträger in der Evolution des Universums selbst. Indem sie ihre Dienstleistung im Bereich des Wissens wahrnehmen, sind Theologen dafür zuständig, das moderne wissenschaftliche Verständnis innerhalb einer christlichen Sicht des geschaffenen Universums zu situieren.

67. Im Hinblick auf die *creatio ex nihilo* können Theologen festhalten, dass die Big-Bang-Theorie dieser Lehre nicht widerspricht, insofern sich sagen lässt, dass die Annahme eines absoluten Beginns wissenschaftlich nicht unzulässig ist. Da die Big-Bang-Theorie tatsächlich die Möglichkeit einer vorausliegenden Phase der Materie nicht ausschließt, kann festgestellt werden, dass die Theorie nur *indirekt* die Lehre von der *creatio ex nihilo* stützt, die als solche nur aufgrund des Glaubens gewusst sein kann.

68. Im Hinblick auf die Evolution von günstigen Bedingungen für die Entstehung von Leben heißt es in der katholischen Tradition, dass Gott als universale transzendente Ursache nicht nur die Ursache der *Existenz*, sondern auch die Ursache *der Ursachen* ist. Gottes Handeln verdrängt oder ersetzt die Tätigkeit geschöpflicher Ursachen nicht, sondern ermöglicht ihnen gemäß ihrer Natur zu handeln und nichtsdestoweniger die Ziele herbeizuführen, die er anstrebt. Indem Gott freien Willens das Universum erschafft und erhält, setzt er freien Willens alle diejenigen Zweitursachen in Gang und erhält sie im Vollzug, deren Wirksamkeit zur Entfaltung der natürlichen Ordnung beiträgt, die er

hervorzubringen gedenkt. Durch die Wirksamkeit natürlicher Ursachen bewirkt Gott das Aufkommen der Bedingungen, die für das Entstehen und den Erhalt lebendiger Organismen sowie weiterhin für ihre Reproduktion und Ausdifferenzierung erforderlich sind.

Ogleich es eine wissenschaftliche Debatte über den Grad der Zweckgerichtetheit oder des planvollen Entwurfs gibt, die in diesen Entwicklungen wirksam und empirisch beobachtbar sind, haben diese de facto die Entstehung und das Gedeihen von Leben begünstigt. Katholische Theologen sehen in dieser Argumentation eine Stütze für die Aussage, die der Glaube an die göttliche Schöpfung und die göttliche Vorsehung mit sich bringt. Im planvollen Entwurf der Schöpfung in der Vorsehung wollte der dreieine Gott nicht nur Platz schaffen für Menschen im Universum, sondern auch und letztendlich einen Raum für sie bereiten in seinem eigenen trinitarischen Leben. Außerdem handeln Menschen als wirkliche Ursachen, wenn auch Zweitursachen, und tragen so zur Umgestaltung und Verwandlung des Universums bei.

69. Die gegenwärtige wissenschaftliche Debatte über die Mechanismen, die in der Evolution am Werk sind, erfordert einen theologischen Kommentar, insofern sie manchmal ein Missverständnis über die Natur der göttlichen Ursächlichkeit einschließt. Viele neo-darwinistische Wissenschaftler ebenso wie einige ihrer Kritiker haben geschlossen: Wenn die Evolution ein radikal kontingenter materialistischer Prozess ist, der durch natürliche Selektion und wahllose genetische Variation gesteuert wird, dann kann darin kein Platz für die Ursächlichkeit der göttlichen Vorsehung sein. Ein wachsender Kreis von wissenschaftlichen Kritikern des Neo-Darwinismus verweisen auf die Anhaltspunkte für einen planvollen Entwurf (z. B. biologische Strukturen, die eine bestimmte Komplexität aufweisen), die in ihrer Sicht nicht in Kategorien eines rein kontingenten Prozes-

ses erklärt werden können und die Neo-Darwinisten ignoriert oder fehlinterpretiert haben. Den Kernpunkt dieser gegenwärtig lebhaften Kontroverse betrifft die wissenschaftliche Beobachtung und Verallgemeinerung hinsichtlich der Frage, ob die verfügbaren Daten einen planvollen Entwurf oder den Zufall stützen, und kann von der Theologie nicht entschieden werden. Es ist jedoch wichtig festzustellen, dass im katholischen Verständnis der göttlichen Ursächlichkeit wahre Kontingenz in der geschöpflichen Ordnung nicht unvereinbar ist mit der zielgerichteten göttlichen Vorsehung. Göttliche Ursächlichkeit und geschöpfliche Ursächlichkeit unterscheiden sich radikal der Art und nicht nur dem Grade nach. Folglich kann sogar das Ergebnis eines wahrhaft kontingenten natürlichen Prozesses dennoch in Gottes Vorsehungsplan für die Schöpfung fallen.

Bei Thomas von Aquin heißt es: „Die Wirkung der göttlichen Vorsehung besteht nicht allein darin, dass etwas auf irgendeine Art und Weise erfolgt, sondern darin, dass etwas entweder zufällig oder notwendig erfolgt. Darum folgt das unfehlbar und notwendig, was die göttliche Vorsehung so fügt, dass es unfehlbar und notwendig sich ereignet; und das erfolgt zufällig, was der Plan der göttlichen Vorsehung so enthält, dass es zufällig sich ereignet“ (*Summa theologiae* I, 22,4 ad 1). In katholischer Perspektive bewegen sich Neo-Darwinisten, die wahllose genetische Variation und natürliche Selektion als Beweis für einen absolut ungesteuerten Evolutionsprozess anführen, jenseits dessen, was Wissenschaft nachweisen kann. Göttliche Kausalität kann in einem Prozess am Werke sein, der *sowohl* kontingent *als auch* gesteuert ist. Jeglicher evolutionäre Mechanismus, der kontingent ist, kann allein deshalb kontingent sein, weil er von Gott so hervorgebracht wurde. Einen ungesteuerten Evolutionsprozess – der außerhalb der Grenzen der göttlichen Vorsehung fiele – kann es einfach nicht geben, denn „die Ursächlichkeit Gottes, der der Erstwirkende ist, erstreckt sich auf alles Seiende“.

de, nicht bloß auf das Unvergängliche, sondern auch auf das Vergängliche und nicht nur in Bezug auf die Prinzipien der Art, sondern auch in Bezug auf die Prinzipien der Individuen ... Also muss notwendig alles, soweit es am Sein teilhat, der göttlichen Vorsehung unterstehen“ (*Summa theologiae* I, 22,2).

70. Im Hinblick auf die unmittelbare Erschaffung der menschlichen Seele sagt die katholische Theologie aus, dass besondere Handlungen Gottes Wirkungen hervorbringen, die die Fähigkeit geschöpflicher Ursachen beim Handeln gemäß ihrer Natur übersteigen. Die Berufung auf die göttliche Ursächlichkeit, um sie als genuin *kausal* zu betrachten im Unterschied zu bloßen Lücken der *Erklärung*, führt das göttliche Handeln nicht ein, um die „Lücken“ im menschlichen wissenschaftlichen Verstehen zu füllen (und damit den sogenannten „Lückenbüßer-Gott“ entstehen zu lassen). Die Strukturen der Welt können als offen betrachtet werden für das nicht-unterbrechende göttliche Handeln in der direkten Verursachung von Geschehnissen in der Welt. Katholische Theologie bekräftigt, dass das Auftauchen der ersten Glieder der menschlichen Gattung (sei es als Individuen oder als Populationen) ein Ereignis darstellt, das sich nicht rein natürlich erklären lässt und das angemessenerweise einem göttliches Eingreifen zugeschrieben werden kann. Indem Gott indirekt durch Kausalketten handelte, die seit dem Beginn der kosmischen Geschichte wirksam sind, bereitete er den Weg für das, was Papst Johannes Paul II. „einen ontologischen Sprung“ nennt, „den Moment des Übergangs zum Geistigen“. Während Wissenschaft diese Kausalketten studieren kann, fällt es der Theologie zu, diese Betrachtung der besonderen Schöpfung der menschlichen Seele zu situieren im übergreifenden Plan des dreieinen Gottes, der die Gemeinschaft trinitarischen Lebens mit menschlichen Personen teilen wollte, die aus Nichts geschaffen sind nach dem Bild und Gleichnis Gottes und die in seinem Namen und nach seinem Plan

eine schöpferische Dienstleistung und Hoheit über das physische Universum ausüben.

2. Verantwortung für die geschaffene Welt

71. Beschleunigte wissenschaftliche und technologische Fortschritte während der vergangenen 150 Jahre haben eine radikal neue Situation für alles Lebendige auf unserem Planeten hervorgerufen. Zusammen mit dem materiellen Wohlstand, höherem Lebensstandard, besserer Gesundheit und höherer Lebenserwartung sind Luft- und Wasserverschmutzung, giftiger Industriemüll, Ausbeutung und manchmal Zerstörung von empfindlichen Lebensräumen gekommen. In dieser Situation haben Menschen ein erhöhtes Bewusstsein entwickelt, dass sie organisch mit anderen Lebewesen verbunden sind. Die Natur wird inzwischen als eine Biosphäre angesehen, in der alles Lebendige ein komplexes, doch sorgsam organisiertes Netzwerk des Lebens bildet. Darüber hinaus ist nun anerkannt, dass der Ressourcenreichtum der Natur wie auch ihre Fähigkeit, sich von den Schäden zu erholen, die durch die unablässige Ausbeutung ihrer Ressourcen hervorgerufen werden, begrenzt sind.

72. Ein unglücklicher Aspekt dieses neuen ökologischen Bewusstseins besteht darin, dass einige dem Christentum vorgeworfen haben, teilweise verantwortlich zu sein für die Umweltkrise, gerade weil es den Platz des Menschen, nach dem Bilde Gottes geschaffen, um die sichtbare Schöpfung zu beherrschen, übersteigert habe. Einige Kritiker gehen so weit zu behaupten, dass es der christlichen Tradition an Mitteln fehlt, um eine gesunde ökologische Ethik aufzustellen, weil es den Menschen als wesentlich überlegen über den Rest der natürlichen Welt betrachte, und dass es nötig sein werde, sich asiatischen und tradi-

tionellen Religionen zuzuwenden, um die erforderliche ökologische Ethik zu entwickeln.

73. Diese Kritik geht jedoch aus einem tiefen Missverständnis der christlichen Theologie der Schöpfung und der *imago Dei* hervor. Papst Johannes Paul II. spricht von dem Erfordernis einer „ökologischen Umkehr“ und bemerkt: „Das Herr-sein des Menschen ist nicht absolut, sondern ein Dienst ... nicht die Sendung eines absoluten, unhinterfragbaren Herrn, sondern eines Treuhänders des Reiches Gottes“ (Rede vom 17. Januar 2001). Ein Missverstehen dieser Lehre mag einige bewogen haben, in leichtsinniger Missachtung der natürlichen Umwelt zu handeln, doch es ist kein Teil der christlichen Lehre über die Schöpfung und die *imago Dei*, zur uneingeschränkten Entwicklung und zur möglichen Erschöpfung der Ressourcen der Erde zu ermutigen.

Die Bemerkung Papst Johannes Pauls II. zeigt eine wachsende Besorgnis über die ökologische Krise von Seiten des Lehramtes; dieses Anliegen ist in einer langen Geschichte der Lehre verwurzelt, wie sie in den Sozialzyklen der Päpste der Moderne zu finden ist. In der Perspektive dieser Lehre ist die ökologische Krise ein menschliches und ein soziales Problem, verbunden mit der Verletzung der Menschenrechte und ungleichem Zugang zu den Ressourcen der Erde. Papst Johannes Paul II. fasst diese Tradition der Soziallehre zusammen, wenn er in *Centesimus Annus* schreibt:

„Gleichfalls besorgniserregend ist, neben dem Problem des Konsumismus und mit ihm eng verknüpft, die Frage der Ökologie. Der Mensch, der mehr von dem Verlangen nach Besitz und Genuss als dem nach Sein und Entfaltung ergriffen ist, konsumiert auf maßlose und undisziplinierte Weise die Ressourcen der Erde und selbst ihre Existenz. Der unbesonnenen Zerstörung der natürlichen Umwelt liegt ein heute leider weit verbreit-

teter anthropologischer Irrtum zugrunde. Der Mensch, der seine Fähigkeit entdeckt, mit seiner Arbeit die Welt umzugestalten und in einem gewissen Sinne neu zu schaffen, vergisst, dass das immer auf der Grundlage der ersten und ursprünglichen Gabe der Dinge von Seiten Gottes beruht“ (37).

74. Die christliche Theologie der Schöpfung trägt direkt zu der Lösung der ökologischen Krise bei, indem sie die fundamentale Wahrheit bekräftigt, dass die sichtbare Schöpfung selbst eine Gabe Gottes ist, die „ursprüngliche Gabe“, die einen „Raum“ personaler Gemeinschaft begründet. Tatsächlich könnten wir sagen, dass eine wirklich christliche Theologie der Ökologie eine Anwendung der Theologie der Schöpfung darstellt. Wenn man festhält, dass der Ausdruck „Ökologie“ die beiden griechischen Wörter *oikos* (Haus) und *logos* (Wort) verbindet, kann die physische Umwelt der menschlichen Existenz aufgefasst werden als eine Art „Haus“ für das menschliche Leben. Angesichts der Tatsache, dass das innere Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit ein Leben der Gemeinschaft ist, ist der göttliche Akt der Schöpfung die gnadenhafte Hervorbringung von Partnern, um diese Gemeinschaft zu teilen. In diesem Sinne kann man sagen, dass die göttliche Gemeinschaft sich nun „beherbergt“ findet im geschaffenen Kosmos. Aus diesem Grund können wir vom Kosmos als einem Ort personaler Gemeinschaft sprechen.

75. Christologie und Eschatologie gemeinsam tragen dazu bei, diese Wahrheit noch tiefer zu klären. In der hypostatischen Union der Person des Sohnes mit einer menschlichen Natur kommt Gott in die Welt und nimmt die Leiblichkeit an, die er selbst geschaffen hat. In der Inkarnation begründet der dreieine Gott durch den eingeborenen Sohn, der aus einer Jungfrau in der Kraft des Heiligen Geistes geboren wurde, die Möglichkeit einer intimen personalen Gemeinschaft mit dem Menschen. Da Gott aus Gnade die geschöpflichen Personen zu einer dialogischen Teilhabe an seinem Leben zu erheben gedenkt, ist er so-

zusagen auf die geschöpfliche Ebene herabgestiegen. Einige Theologen sprechen von dieser göttlichen *condescensio* als von einer Art „Hominisation“, durch die Gott in Freiheit unsere Vergöttlichung ermöglicht. Gott tut seine Herrlichkeit im Kosmos nicht nur durch theophane Akte kund, sondern auch indem er dessen Leiblichkeit annimmt. In dieser christologischen Perspektive ist Gottes Hominisation ein Akt der Solidarität nicht nur mit geschöpflichen Personen, sondern mit dem gesamten geschaffenen Universum und seinem historischen Geschick. Mehr noch, in der Perspektive der Eschatologie kann das zweite Kommen Christi gesehen werden als das Ereignis der physischen Einwohnung Gottes in dem vollendeten Universum, das den ursprünglichen Plan der Schöpfung erfüllt.

76. Weit davon entfernt, zu einer leichtsinnig homozentrischen Missachtung der natürlichen Umwelt zu ermutigen, bekräftigt die Theologie der *imago Dei* die Schlüsselrolle des Menschen, der teilnimmt an der Verwirklichung dieser ewigen göttlichen Einwohnung in dem vollendeten Universum. Die Menschen sind nach Gottes planvollem Entwurf Treuhänder dieser Verwandlung, nach der sich die ganze Schöpfung sehnt. Nicht nur der Mensch, sondern das Ganze der sichtbaren Schöpfung ist berufen, am göttlichen Leben teilzuhaben: „Wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden“ (Röm 8,22 f.). In der christlichen Perspektive ist also unsere ethische Verantwortung für die natürliche Umwelt – unsere „Herbergsexistenz“ – verwurzelt in einem tiefen theologischen Verständnis der sichtbaren Schöpfung und unseres Platzes in ihr.

77. Papst Johannes Paul II. bezieht sich auf diese Verantwortung in einem bedeutenden Abschnitt in *Evangelium Vitae* und

schreibt: „Der Mensch, der berufen wurde, den Garten der Welt zu bebauen und zu hüten (vgl. Gen 2,15), hat eine besondere Verantwortung für die Lebenswelt, das heißt für die Schöpfung, die Gott in den Dienst seiner personalen Würde gestellt hat ... Die ökologische Frage – von der Bewahrung des natürlichen Lebensraumes der verschiedenen Tierarten und der vielfältigen Lebensformen bis zur ‚Humanökologie‘ im eigentlichen Sinne des Wortes – findet in dem Bibeltext eine einleuchtende und wirksame ethische Anleitung für eine Lösung, die das große Gut des Lebens, jeden Lebens, achtet ... Im Hinblick auf die sichtbare Natur sind wir nicht nur biologischen, sondern auch moralischen Gesetzen unterworfen, die man nicht ungestraft übertreten darf“ (42).

78. Schließlich müssen wir festhalten, dass Theologie nicht in der Lage sein wird, uns ein technisches Rezept für die Überwindung der ökologischen Krise zur Verfügung zu stellen, doch wie wir gesehen haben, kann sie uns helfen, unsere natürliche Umwelt zu sehen, wie Gott sie sieht: als Raum personaler Gemeinschaft, in dem Menschen, geschaffen nach dem Bilde Gottes, Gemeinschaft miteinander und die letzte Vollendung des sichtbaren Universums suchen sollen.

79. Diese Verantwortung erstreckt sich auch auf die Tierwelt. Tiere sind Geschöpfe Gottes, und nach der Bibel umgibt er sie mit der Sorge seiner Vorsehung (Mt 6,26). Die Menschen sollen sie mit Dankbarkeit entgegennehmen und geradezu eine eucharistische Haltung im Blick auf jedes Element der Schöpfung annehmen und Gott dafür danksagen. Einfach durch ihre Existenz preisen die Tiere Gott und geben ihm die Ehre: „Preist den Herrn, all ihr Vögel am Himmel; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit! Preist den Herrn, all ihr Tiere, wilde und zahme; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit!“ (Dan 3,80–81). Außerdem schließt die Harmonie, die der Mensch im Ganzen der Schöpfung begründen oder wiederherstellen muss, seine Beziehung zu den Tieren

ein. Wenn Christus in seiner Herrlichkeit kommt, wird er das Ganze der Schöpfung „rekapitulieren“ in einem eschatologischen und endgültigen Moment der Harmonie.

80. Dennoch gibt es einen ontologischen Unterschied zwischen Menschen und Tieren, weil nur der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist und Gott ihm die Hoheit über die Tierwelt anvertraut hat (Gen 1,26.28; Gen 2,19–20). Der Katechismus wertet die christliche Tradition über den gerechten Gebrauch der Tiere aus und bekräftigt: „Gott hat die Tiere der treuhänderischen Verwaltung des Menschen unterstellt, den er nach seinem Bilde geschaffen hat. Somit darf man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern bedienen. Man darf sie zähmen, um sie dem Menschen bei der Arbeit und in der Freizeit dienstbar zu machen“ (2417). Dieser Abschnitt ruft auch den legitimen Gebrauch der Tiere für medizinische und wissenschaftliche Experimente in Erinnerung, erkennt aber stets an, dass es „der Würde des Menschen widerspricht, Tiere nutzlos leiden zu lassen“ (2418). Folglich muss jeder Gebrauch der Tiere immer geleitet sein von den bereits ausgesprochenen Prinzipien: Die menschliche Hoheit über die Tierwelt ist wesentlich eine Dienstleistung, für die der Mensch Rechenschaft ablegen muss vor Gott, der der Herr der Schöpfung im wahrsten Sinne ist.

3. Verantwortung für die biologische Integrität des Menschen

81. Die moderne Technologie gemeinsam mit den jüngsten Entwicklungen in Biochemie und Molekularbiologie stellt der zeitgenössischen Medizin immer neue diagnostische und therapeutische Möglichkeiten zur Verfügung. Diese Techniken bieten nicht nur neue und wirksamere Behandlungen für Krankheiten, sondern auch das Potential, den Menschen selbst zu ändern.

Die Verfügbarkeit und Machbarkeit dieser Technologien verleihen der Frage neue Dringlichkeit: Inwieweit ist es dem Menschen erlaubt, sich selbst neu zu gestalten? Verantwortliche Dienstleistung im Bereich der Bioethik auszuüben, erfordert eine tiefe moralische Reflexion über eine Reihe von Technologien, die die biologische Integrität des Menschen beeinflussen können. Hier können wir nur einige kurze Hinweise auf die spezifisch moralischen Herausforderungen anbieten, die sich durch die neuen Technologien stellen, sowie einige der Prinzipien, die angewandt werden müssen, wenn wir eine verantwortliche Dienstleistung für die biologische Integrität des Menschen, der geschaffen ist nach dem Bilde Gottes, wahrnehmen wollen.

82. Das Recht zur vollständigen Verfügung über den Leib würde bedeuten, dass die Person den Leib als Mittel zu einem von ihr selbst gewählten Zweck benutzen könnte, d. h. dass sie dessen Teile ersetzen, ihn abändern oder ihm ein Ende setzen könnte. Mit anderen Worten, eine Person könnte die Zielsetzung oder den teleologischen Wert des Leibes bestimmen. Ein Verfügungsrecht über etwas erstreckt sich nur auf Objekte mit einem bloß instrumentalen Wert, nicht auf Objekte, die in sich selbst gut sind, d. h. Ziel in sich. Die menschliche Person, geschaffen nach dem Bilde Gottes, ist selbst ein solches Gut. Die Frage, besonders wie sie sich in der Bioethik stellt, lautet, ob dies auch für die verschiedenen Ebenen gilt, die in der menschlichen Person unterschieden werden können: die biologisch-somatische, die emotionale und die geistige Ebene.

83. Die alltägliche klinische Praxis akzeptiert im Allgemeinen eine begrenzte Form von Verfügung über den Leib und gewisse mentale Funktionen, um Leben zu erhalten, so zum Beispiel im Fall der Amputation von Glieder oder der Entfernung von Organen. Diese Praxis ist zulässig nach dem Prinzip der Gesamtheit und Integrität (auch bekannt als das therapeutische Prinzip). Der Sinn dieses Prinzips besteht darin, dass die menschliche Person

all ihre physischen und mentalen Funktionen in solcher Weise entwickelt, für sie sorgt und sie erhält, dass (1) untergeordnete Funktionen nie geopfert werden, außer für das bessere Funktionieren der gesamten Person, und selbst dann mit dem Bemühen um Kompensation für das, was geopfert wurde; und (2) dass die grundlegenden Fähigkeiten, die wesentlich zum Menschsein gehören, niemals geopfert werden, außer dies sei notwendig zur Rettung des Lebens.

84. Die verschiedenen Organe und Glieder, die zusammen eine physische Einheit bilden, sind als integrale Bestandteile völlig in den Leib einbezogen und ihm untergeordnet. Doch geringere Werte können nicht einfach um höherer willen geopfert werden: Diese Werte bilden zusammen eine organische Einheit und hängen wechselseitig voneinander ab. Weil der Leib als innerer Bestandteil der menschlichen Person in sich selbst gut ist, dürfen grundlegende menschliche Fähigkeiten nur geopfert werden, um Leben zu erhalten. Schließlich ist das Leben ein fundamentales Gut, das die Gesamtheit der menschlichen Person einschließt. Ohne das fundamentale Gut des Lebens werden auch die Werte – etwa die Freiheit –, die in sich selbst höher sind als das Leben, hinfällig. Angesichts der Tatsache, dass der Mensch auch in seiner Leiblichkeit nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, hat er kein volles Verfügungsrecht über seine eigene biologische Natur. Gott selbst und das Geschaffen-sein nach seinem Bilde können nicht Gegenstand willkürlichen menschlichen Handelns sein.

85. Bei der Anwendung des Prinzips der Ganzheit und Integrität sind die folgenden Bedingungen zu berücksichtigen: (1) Es muss sich um einen Eingriff in dem Körperteil handeln, der von der lebensbedrohlichen Situation entweder betroffen oder deren direkte Ursache ist; (2) es darf keine Alternativen für die Erhaltung des Lebens geben; (3) es gibt eine angemessene Erfolgchance im Vergleich zu den Nachteilen; und (4) der Patient

muss seine Zustimmung zu dem Eingriff geben. Die unbeabsichtigten Nachteile und Nebenwirkungen des Eingriffs lassen sich auf der Grundlage des Prinzip der Doppelwirkung rechtfertigen.

86. Einige haben versucht, diese Hierarchie der Werte so zu interpretieren, als erlaube sie das Opfer von untergeordneten Funktionen, wie zum Beispiel der Fortpflanzungsfähigkeit, um höherer Werte willen, etwa um die geistige Gesundheit zu erhalten oder die Beziehungen zu anderen zu verbessern. Die Fähigkeit zur Fortpflanzung wird hier geopfert, um Elemente zu erhalten, die wesentlich für die Person als *funktionsfähige* Ganzheit sein mögen, jedoch nicht wesentlich für die Person als *lebendige* Ganzheit sind. In Wirklichkeit ist eigentlich die Person als eine funktionsfähige Ganzheit durch den Verlust der Fortpflanzungsfähigkeit verletzt, und zwar zu einem Zeitpunkt, an dem die Gefahr für ihre geistige Gesundheit nicht unmittelbar bedrohlich ist und auf andere Weise abgewendet werden könnte. Weiterhin legt diese Interpretation des Prinzips der Ganzheit die Möglichkeit nahe, dass ein Teil des Leibes um sozialer Interessen willen geopfert werden könne. Auf der Grundlage derselben Argumentation könnte die Sterilisierung aus eugenischen Gründen auf der Basis der Interessen des Staates gerechtfertigt werden.

87. Menschliches Leben ist die Frucht der ehelichen Liebe – der gegenseitigen, vollständigen, endgültigen und ausschließlichen Hingabe von Mann und Frau aneinander, als Spiegel der gegenseitigen Hingabe der Liebe zwischen den drei göttlichen Personen, die fruchtbar wird in der Schöpfung, und der Hingabe Christi an seine Kirche, die fruchtbar wird in der Wiedergeburt des Menschen. Die Tatsache, dass eine Ganzhingabe des Menschen sowohl seinen Geist als auch seinen Leib betrifft, ist die Grundlage für die Untrennbarkeit der beiden Bedeutungen des ehelichen Aktes: (1) der authentische Ausdruck ehelicher Liebe

auf der physischen Ebene, der (2) zur Vollendung kommt durch die Zeugung während der fruchtbaren Phase der Frau (*Humanae vitae* 12; *Familiaris consortio* 32).

88. Die gegenseitige Hingabe von Mann und Frau aneinander auf der Ebene sexueller Intimität wird durch Empfängnisverhütung und Sterilisierung unvollständig gemacht. Außerdem gilt: Wenn eine Technik angewandt wird, die nicht den ehelichen Akt unterstützt, damit dieser zu seinem Ziel gelangt, sondern ihn ersetzt, und wenn dann die Empfängnis durch den Eingriff eines Dritten erzielt wird, dann hat das Kind seinen Ursprung nicht in dem ehelichen Akt, der der authentische Ausdruck der gegenseitigen Hingabe der Eltern ist.

89. Im Falle des Klonens – der Herstellung von genetisch identischen Individuen mittels Embryonensplitting oder Kerntransplantation – ist das Kind a-sexuell erzeugt und kann auf keinen Fall als die Frucht der gegenseitigen Liebeshingabe betrachtet werden. Wenn das Klonen die Herstellung einer großen Zahl von Menschen aus einer Person einschließt, bringt es sicherlich eine Verletzung der Identität der Person mit sich. Die menschliche Gemeinschaft, die, wie wir gesehen haben, auch als ein Bild des dreieinen Gottes aufgefasst werden kann, drückt in ihrer Vielfalt etwas von den Relationen der drei göttlichen Personen in ihrer Einzigartigkeit aus, die ihre Unterscheidung voneinander hervorhebt, obwohl sie derselben Natur sind.

90. Keimbahn-Gentechnik mit einem therapeutischen Ziel am Menschen wäre in sich selbst vertretbar, wenn nicht die Tatsache wäre, dass es schwer vorstellbar ist, wie das Ziel erreicht werden kann, ohne dass man unverhältnismäßige Risiken eingeht, besonders in der ersten experimentellen Phase, so etwa ein enormer Verlust von Embryonen und das Auftreten von Pannen, sowie ohne dass man Fortpflanzungstechniken anwendet. Eine mögliche Alternative wäre der Gebrauch von Gentherapie

in den Stammzellen, die das Spermium des Mannes produzieren, so dass er mit seinem eigenen Samen mittels des ehelichen Aktes gesunden Nachwuchs zeugen kann.

91. Gentechnik zur Steigerung (Enhancement) zielt darauf ab, bestimmte typische Merkmale zu verbessern. Die Idee des Menschen als „Mit-Schöpfer“ mit Gott könnte herangezogen werden zu dem Versuch, die Leitung der menschlichen Evolution mittels solcher Gentechnik zu rechtfertigen. Doch dies würde bedeuten, dass der Mensch das volle Verfügungsrecht über seine eigene biologische Natur hätte. Die genetische Identität des Menschen als menschliche Person durch die Herstellung eines untermenschlichen Lebewesens zu ändern, ist radikal unmoralisch. Die Verwendung genetischer Veränderung, um einen Übermenschen oder ein Lebewesen mit wesentlich neuen geistigen Fähigkeiten hervorzubringen, ist undenkbar angesichts der Tatsache, dass das geistige Lebensprinzip des Menschen, das die Materie in den Leib einer menschlichen Person verwandelt, nicht das Produkt der Hand des Menschen ist und der Gentechnik nicht unterliegt. Die Einzigartigkeit jeder menschlichen Person, die zum Teil durch ihre biogenetischen Eigenschaften konstituiert wird und sich durch Ernährung und Wachstum entwickelt, gehört zuinnerst zu ihr und darf nicht instrumentalisiert werden, um einige dieser Eigenschaften zu verbessern. Ein Mensch kann in Wahrheit nur besser werden, indem er vollkommener das Bild Gottes in ihm verwirklicht, indem er sich selbst mit Christus vereinigt und ihn nachahmt. Derartige Veränderungen würden in jedem Fall die Freiheit künftiger Personen verletzen, die keinen Anteil an Entscheidungen hatten, die ihre leibliche Struktur und ihre Eigenschaften in entscheidender und vermutlich unumkehrbarer Weise festlegen. Genterapie mit dem Ziel, angeborene Bedingungen wie das Down-Syndrom zu lindern, würden sicherlich Auswirkungen auf die Identität der betreffenden Person haben im Hinblick auf ihr Erschei-

nungsbild und ihre geistigen Gaben, doch dieser Änderung würde dem Individuum helfen, seine wirkliche Identität, die durch ein fehlerhaftes Gen blockiert ist, voll auszudrücken.

92. Therapeutische Eingriffe helfen, die physischen, mentalen und geistigen Funktionen wiederherzustellen; sie stellen dabei die Person in den Mittelpunkt bei vollem Respekt vor der Finalität der verschiedenen Ebenen im Menschen in Beziehung zu denjenigen der Person. Wenn sie einen therapeutischen Charakter besitzt, respektiert eine Medizin, die dem Menschen und seinem Leib als Ziel in sich selbst dient, das Bild Gottes in beiden. Gemäß dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit muss eine lebensverlängernde Therapie angewandt werden, wenn Vor- und Nachteile in einem angemessenen Verhältnis stehen. Die Therapie darf abgebrochen werden, selbst wenn dadurch der Tod beschleunigt wird, wenn diese Angemessenheit fehlt. Eine Beschleunigung des Todes bei einer Palliativtherapie durch den Einsatz von Analgetica ist eine indirekte Wirkung, die wie alle Nebenwirkungen in der Medizin unter das Prinzip der Doppelwirkung fallen kann, vorausgesetzt die Dosis ist auf die Unterdrückung der schmerzhaften Symptome und nicht auf die aktive Beendigung des Lebens abgestimmt.

93. Über den Tod zu verfügen, ist in Wirklichkeit die radikalste Weise, über das Leben zu verfügen. Bei assistiertem Selbstmord, direkter Euthanasie und direkter Abtreibung – wie tragisch und komplex die persönliche Situation auch sein mag – wird physisches Leben für eine selbst gewählte Zielsetzung geopfert. In dieselbe Kategorie fällt die Instrumentalisierung des Embryos durch nicht-therapeutische Experimente an Embryonen ebenso wie durch Präimplantationsdiagnostik, wobei eine Reihe von genetisch identischen Embryonen mittels Embryosplitting hergestellt wird, um das Vorhandensein eines genetischen Fehlers nachzuweisen oder auszuschließen. Es gibt keine

wissenschaftlichen Gründe mehr, um eine verzögerte Beseelung anzunehmen (vgl. *Donum Vitae* I,1; *Veritatis Splendor* 60).

94. Unser ontologischer Status als Geschöpfe nach dem Bilde Gottes legt unserer Fähigkeit zur Verfügung über uns selbst gewisse Grenzen auf. Die Hoheit, der wir uns erfreuen, ist nicht unbegrenzt: Wir üben eine gewisse Teilhabe an der Hoheit über die geschaffene Welt aus, und am Ende müssen wir vor dem Herrn des Universums Rechenschaft ablegen über die Wahrnehmung unserer Dienstleistung. Der Mensch ist geschaffen nach dem Bilde Gottes, aber er ist nicht Gott selbst.

Schluss

95. Im Lauf unserer Reflexionen hat das Thema der *imago Dei* seine systematische Kraft gezeigt, viele Wahrheiten des christlichen Glaubens zu klären. Es hilft uns, eine relationale – und wahrhaft personale – Konzeption des Menschen vorzulegen. Genau diese Beziehung zu Gott ist es, die den Menschen definiert und seine Beziehungen zu anderen Geschöpfen grundlegt. Wie wir jedoch gesehen haben, klärt sich das Geheimnis des Menschlichen erst voll im Lichte Christi, der das vollkommene Bild des Vaters ist und der uns durch den Heiligen Geist in eine Teilhabe am Geheimnis des dreieinen Gottes einführt. Innerhalb dieser Gemeinschaft der Liebe geschieht es, dass das Geheimnis allen Seins als umfassen von Gott seinen vollsten Sinn findet. Zugleich groß und demütig, bildet diese Konzeption des Menschen als Bild Gottes eine Charta für menschliche Beziehungen zur geschaffenen Welt und eine Grundlage, um darauf die Legitimität des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, der eine direkte Auswirkung auf das menschliche Leben und die Umwelt hat, zu beurteilen. Wie die menschliche Person in diesem Bereich berufen ist, Zeugnis abzulegen von ihrer Teilha-

be an der göttlichen Schöpferkraft, so ist von ihr auch verlangt, ihren Platz als Geschöpf Gottes anzuerkennen, dem Gott eine kostbare Verantwortung der Dienstleistung am physischen Universum anvertraut hat.