

KOTARO OKAYAMA
ZUR GRUNDLEGUNG CHRISTLICHER ETHIK



ZUR GRUNDLEGUNG
CHRISTLICHER ETHIK

THEOLOGISCHE KONZEPTIONEN
DER GEGENWART
IM LICHTE DES ANALOGIE-PROBLEMS

VON
KOTARO OKAYAMA

MIT EINEM VORWORT VON
HELMUT THIELICKE

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1977

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN

HERAUSGEGEBEN VON

K. ALAND, K. G. KUHN, C. H. RATSCHOW UND E. SCHLINK

30. BAND

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Okayama, Kotaro

Zur Grundlegung einer christlichen Ethik : Theol. Konzeptionen d. Gegenwart im Lichte d. Analogie-Problems. — 1. Aufl. — Berlin, New York: de Gruyter, 1976.

(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 30)
ISBN 3-11-005812-X

© 1976 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30. (Printed in Germany).

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Pieper, 87 Würzburg · Einband: Fuhrmann, 1 Berlin 36

VORWORT

Es ist für den deutschen Leser theologischer Literatur sicher besonders reizvoll, Stoffe und Probleme unserer hiesigen Arbeit einmal mit den Augen eines Japaners sehen zu lernen. Dies umso mehr, als der Autor das durch den Barth-Brunner-Streit bekannt gewordene Analogie-Problem in den Mittelpunkt stellt. Er gewinnt so eine strategische Position, von der her er die weiten Räume theologischer Ethik ausleuchten kann. Zugleich ist damit ein *tertium comparationis* gegeben, das es ihm ermöglicht, die verschiedenen theologischen Konzeptionen unserer Zeit in Beziehung zueinander zu setzen. In diese Synopse wird auch Kitamoris „Theologie des Schmerzes Gottes“ und damit ein Werk einbezogen, das bisher der einzige bei uns bekannt gewordene Entwurf einer eigenständigen japanischen Theologie darstellt.

Es ist bewundernswert, welche Fülle von Fragen und Perspektiven heutigen Denkens der Verfasser von seinem thematischen Blickpunkt her zu einem geschlossenen Gesamtbilde vereinigt. So durchmißt er — um nur ein Beispiel zu nennen — von Barths Verständnis der *analogia relationis* aus die weitgespannte Systematik der „Kirchlichen Dogmatik“, einschließlich so entlegen erscheinender Lehren wie des Prädestinations- und christologischen Präexistenzverständnisses, einschließlich auch der historischen „Kehre“ in Barths Denk-Geschichte. Dabei verliert der Leser nie den Überblick, denn Okayama versteht diese Ausblicke in strengem Kontakt mit seinem Analogie- und *imago*-Begriff zu halten. Überhaupt ist die Klarheit der Methode und des architektonischen Aufbaus zu rühmen: Der Verfasser beginnt jeden größeren Abschnitt mit einer deutlichen Zielsprache, faßt das jeweilige Kapitel in seinem Ertrag zusammen und formuliert die nun neu sich ergebende Denkaufgabe. Im partiellen Problem läßt er jeweils das Ganze erscheinen, so daß der Leser sich ständig in überschaubarem Gelände bewegt. Wenn er zum Stehenbleiben und zu genauerer Betrachtung eines Steins oder eines Baumes aufgefordert ist, so bleibt die Weite der Landschaft gleichwohl im Blick.

Vielleicht ist nur ein Japaner zu diesem Aufwand an Fleiß und Konzentration fähig — von der Begabung einmal ganz abgesehen —, um nicht nur die hohen sprachlichen Barrieren in relativ kurzer Zeit zu überwinden, sondern zugleich dieses Ausmaß an theologiegeschichtlicher Literatur zu bewältigen und in ein höchst sublimes Problem einzudringen, das für ihn doch der Bestandteil einer fremden Kultur und Geistesgeschichte ist. Seines deutschen Freundes Dr. S. Scharrer, der ihn einführend geleitete und später die Korrekturen bearbeitete, sei hier dankbar gedacht.

Kotaro Okayama steuerte, als er wieder in seine Heimat zurückkehrte, kein akademisches Lehramt an (wenigstens zunächst nicht), obwohl sich ihm Chancen geboten hätten. Er wollte Sozialpfarrer werden und in proletarischen Vierteln den Elenden, Zukurzgekommenen und Randsiedlern dienen. Er wollte als eine Art Arbeiterpriester mit seiner Familie auch unter ihnen wohnen und ihr Leben teilen. So hat er es auch gehalten. Er lebt in Japan als ein Diakon der Armen.

Wenn er eines Tages die Freiheit haben wird (oder haben sollte), sich zum Dienst in Forschung und Lehre berufen zu lassen, dann wird man auch seinen subtilen Reflexionen anmerken, daß sie nicht im Elfenbeinturm des Esoterischen entstanden, sondern mit leidvoller Erfahrung gesättigt sind. Wer die Fesseln der Gebundenen selbst getragen hat, kann glaubwürdig die Erlösung bezeugen.

Helmut Thielicke

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT (von Helmut Thielicke)	V
EINLEITUNG	
Aufgabe und Darstellung	1
1. Die Aufgabe	1
2. Die Darstellung	2
KAPITEL I	
Die Grundfrage in der Debatte über die natürliche Theologie in den dreißiger Jahren	4
1. Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis	5
a) Die allgemeine und spezielle Offenbarung	5
b) Die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis	8
2. Das Problem des Gottesebenbildes im Menschen	15
a) Traditionelle Verständnisse der imago Dei	15
b) Brunners Verständnis der imago Dei	18
c) Die Wirklichkeit des Gottesebenbildes im Menschen	20
3. Das Problem des Anknüpfungspunktes	27
a) Die Voraussetzung der Verkündigung des Wortes Gottes	27
b) Der Anknüpfungspunkt als die immanente Möglichkeit	29
c) Die Anknüpfung im Widerspruch	32
4. Das Problem der Dialektik in der natürlichen Theologie	37
a) Die Personalanalogie und die natürliche Theologie	37
b) Das dialektische Verständnis von Gesetz und Evangelium	41
5. Fragestellungen	46
a) Die Frage nach der natürlichen Offenbarung	46
b) Die Frage nach der Gottbezogenheit des Menschen	48
c) Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt	49
d) Die Frage nach der theologischen Dialektik	51
ZWISCHENERGEBNIS	56

KAPITEL II

Das imago Dei-Verständnis und der Analogiegedanke in der Treue Gottes zu seinem Bund bei Karl Barth	60
1. Die Grund- und Zweckbestimmung der imago Dei	61
a) Die Schöpfung als der äußere Grund des Bundes	61
b) Die exegetische Frage nach dem imago Dei-Begriff	64
c) Der Sinn und Grund der Gottebenbildlichkeit	67
2. Die Realisierung der imago Dei	70
a) Die Menschwerdung als der innere Grund des Bundes	70
b) Die imago Dei Christi als Grund und Telos der christlichen Hoffnung	73
c) Unsere Teilnahme am Gottesebenbild Jesu Christi	77
3. Die analogischen Begriffe in der imago Dei-Lehre	80
a) Das Grundmotiv der analogia entis	81
b) Die Lehre von der analogia fidei	84
c) Der Begriff der analogia relationis	88
4. Die ethische Konsequenz der analogia relationis	93
a) Die Grundlage und Aufgabe der christlichen Ethik	95
b) Die Rechtfertigung und Heiligung in der analogia relationis	98
c) Die Freiheit als die Bezeugung der gebietenden Gnade Gottes	102
5. Fragestellungen	107
a) Die Frage nach dem Bundesbegriff	107
b) Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Menschen	110
c) Die Frage nach der analogia relationis	113
d) Die Frage nach der Grundlage der theologischen Ethik	116

KAPITEL III

Das imago Dei-Verständnis und der Analogiegedanke in der Grenzsituation bei Helmut Thielicke	122
1. Die Begründung der theologischen Ethik	123
a) Die Kritik an der natürlichen Theologie	123
b) Das Rechtfertigungsfaktum als die Voraussetzung der theologischen Ethik	128
c) Die Methode der Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit	131
2. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen	134
a) Das Schöpfungsgebot und die imago Dei	134
b) Imago Dei Christi und die Teilnahme an ihr	139
c) „Simul justus et peccator“ als die Existenzform der imago Dei	143

3.	Die Analogie in der Grenzsituation	147
a)	Die Analogie in der Inkarnation	148
b)	Die Analogie in den zwei Äonen	152
c)	Die Analogie im Kompromiß	154
4.	Die theologisch-ethische Konsequenz der dialektischen Analogie	158
a)	Die Spannung von Gesetz und Evangelium	158
b)	Die Freiheit in den Notverordnungen	166
c)	Die dialektische Teilnahme an der Heilstat Gottes	172
5.	Fragestellungen	178
a)	Die Frage nach der Lehre von der imago Dei	178
b)	Die Frage nach der dialektischen Analogie	182
c)	Die Frage nach der noachitischen Notverordnung	188

KAPITEL IV

Die Möglichkeit theologischer Ethik auf dem Grund der analogia relationis 194

1.	Die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit	195
a)	Die imago Dei-Bestimmung des Menschen	195
b)	Die Sünde und der Verlust der Gottebenbildlichkeit	199
2.	Die neue Gottebenbildlichkeit	203
a)	Jesus Christus als das wahre Ebenbild Gottes	203
b)	Das Leidensmotiv in der imago Dei-Lehre	208
3.	Die Grundlage der analogia relationis	218
a)	Die Problematik der analogia entis und der analogia fidei	218
b)	Die Präzisierung der analogia relationis	223
4.	Die Bedeutung der analogia relationis für die theologische Ethik	228
a)	Die methodische Relevanz der analogia relationis	228
b)	Theologische Ethik des Leidens auf dem Grund der analogia relationis	232
c)	Die Freiheit als das Vermögen zum Leiden	236

ERGEBNIS	247
--------------------	-----

LITERATURVERZEICHNIS	250
--------------------------------	-----

SACHREGISTER	258
------------------------	-----

EINLEITUNG
AUFGABE UND DARSTELLUNG

1. Die Aufgabe

Die vorliegende Arbeit ist eine Untersuchung der Lehre von der imago Dei und der analogia relationis als Grundmotiv einer theologischen Ethik. Ausgangspunkt hierfür ist die Frage, welches Menschenbild Urbild für das Subjekt des ethischen Handelns sein kann, um die menschliche Bestimmung in der geschichtlichen Wirklichkeit zu erfüllen. In diesem Zusammenhang lassen sich die Fragen nach dem „Was“ und nach dem „Wie“ dieser Bestimmung nicht voneinander trennen. Deshalb muß zuerst die Lehre von der imago Dei systematisch untersucht werden, um der theologischen Ethik ihre Grundlage wiederzugeben, die ihr in der Diskrepanz von Glauben und Handeln in der gegenwärtigen Gesellschaft verlorenzugehen droht. Denn die Lehre von der imago Dei steht insofern im Mittelpunkt jeder Theologie, als sie die Grundfrage nach der Beziehung von Gott und Mensch stellt. In ihrer Konzentration auf Jesus Christus als das Urbild, sowohl der imago Dei wie der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen, ermöglicht sie erst das ethische Subjektsein des Menschen und ermächtigt ihn zur Wahrnehmung der ethischen Verantwortung.

In der Frage nach den theologisch-methodischen Voraussetzungen für die Erkenntnis der Gott-Mensch-Relation wird die Zusammengehörigkeit von imago Dei- und Analogielehre deutlich: Die göttliche Selbstoffenbarung in Christus als der wahren imago Dei ist die Analogiesetzung Gottes. Ohne Analogie kann der Gott-Mensch-Bezug nicht theologisch erkannt und im Glaubensakt nachvollzogen werden. Wichtig dabei ist, daß Gott sich in seiner Analogiesetzung qualitativ vom Menschen unterscheidet und dennoch in seiner Gnade mit ihm sich verbindet. Doch welche Analogie kann und muß hier zur Sprache kommen? Deshalb muß die analogia relationis als methodischer Ausgangspunkt theologischer Ethik mit anderen Analogiebegriffen systematisch-theologisch verglichen werden. Auch hier zeigt sich wieder, daß die Frage nach dem „Wie“ der Analogie nicht von der Frage nach dem „Was“ der imago Dei getrennt werden darf.

Es geht also im Zusammenhang unserer Arbeit um die doppelte Frage:
a) Wie muß die Lehre von der imago Dei als konstitutives Moment der

Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch verstanden werden und wie bestimmt sie theologische Ethik? b) Mit welchem Analogiebegriff kann am besten das Grundmotiv der *imago Dei* ausgedrückt werden, und wie charakterisiert eine auf der *imago Dei* beruhende Analogie theologische Ethik? Dieser doppelte Fragehorizont zielt schließlich ab auf die eine Aufgabe: eine Möglichkeit theologischer Ethik auf dem Grund der *analogia relationis* herauszuarbeiten.

2. Die Darstellung

Die folgende Untersuchung besteht aus vier Kapiteln: In dem ersten Kapitel, das den Problemhorizont der Arbeit klarmachen soll, werden wir E. Brunners Theologie behandeln. Seine Behauptung, zur rechten *theologia naturalis* zurückzukehren, weist auf die Notwendigkeit einer neuen Interpretation besonders der *imago Dei*- und Analogiefrage hin. Der Ausgangspunkt unserer Arbeit liegt somit darin, die theologische Relevanz und Problematik der natürlichen Theologie am Beispiel E. Brunners darzustellen, damit der theologische Hintergrund der *imago Dei*- und Analogiefrage erhellt wird.

Von daher werden wir im zweiten und dritten Kapitel besonders das Verständnis der *imago Dei* und der Analogie bei K. Barth (Kapitel II) und bei H. Thielicke (Kapitel III) erörtern. Denn Barth und Thielicke sind die beiden Hauptrepräsentanten der verschiedenen Richtungen in der gegenwärtigen theologischen Ethik, die sich von einer *theologia naturalis*, wie Brunner sie vertreten hat, in jeder Form abgrenzen. Es besteht zwischen beiden jedoch ein deutlicher Gegensatz, der sich besonders in der Lehre von Gesetz und Evangelium, Schöpfungs- und Erhaltungsordnung zuspitzt. Ihre gegensätzliche Stellungnahme ist grundlegend mit ihrem unterschiedlichen Verständnis der *imago Dei* und der Analogie im Christusereignis verbunden: Barth versteht die *imago Dei* und die Analogie deduktiv, während Thielicke seine Lehre induktiv darstellt. Dieser methodische Unterschied zwischen beiden darf nicht von ihrem theologischen Ausgangspunkt getrennt werden. Deshalb werden wir die *imago Dei*- und Analogiefrage im Zusammenhang mit der Grundstruktur ihrer Theologie bzw. Ethik erörtern. Damit wird zugleich der innere und der methodische Zusammenhang von Analogieverständnis und theologischer Ethik verdeutlicht.

Im letzten Paragraphen jedes Kapitels werden jeweils unsere Fragen an

Brunner, Barth und Thielicke akzentuiert. Sie möchten als eine notwendige Voraussetzung für das vierte Kapitel dieser Arbeit angesehen werden.

Nach der Untersuchung des imago Dei- und Analogieverständnisses Barths und Thielickes werden wir zuletzt im vierten Kapitel unser eigenes imago Dei-Verständnis darstellen und dort versuchen, den Begriff der analogia relationis zu präzisieren, der unserer Meinung nach eine neue Möglichkeit theologischer Ethik anzeigen könnte. Besonders werden wir uns in diesem letzten Kapitel unserer Arbeit darauf konzentrieren, das Grundmotiv der analogia relationis in Bezug auf das Leiden Christi zu verdeutlichen.

KAPITEL I

DIE GRUNDFRAGE IN DER DEBATTE ÜBER DIE NATÜRLICHE THEOLOGIE IN DEN DREISSIGER JAHREN

Die Erscheinung der dialektischen Theologie in den zwanziger Jahren bedeutete eine entscheidende theologische Wende. Solch eine theologische Wende entsteht oft aus der Frage nach der Gotteserkenntnis. Auch die dialektische Theologie ging von der Frage der Gotteserkenntnis aus. Ihre erste Grundthese bestand darin, daß Gott Gott und der Mensch Mensch sei, und der Mensch darum keine Möglichkeit besitze, von sich aus Gott als den wahren Gott zu erkennen. Daraus folgte die zweite Grundthese, daß Gott sich dem Menschen allein in Jesus Christus geoffenbart habe, und daß das Zeugnis von ihm darum der einzige Ort sei, wo dem Menschen durch den Heiligen Geist die wahre Gotteserkenntnis gegeben werde¹. Zwischen dem unendlichen qualitativen Unterschied Gottes zum Menschen und der Einzigartigkeit der Christusoffenbarung besteht ein dialektisches Verhältnis. Diese Dialektik wird aber nicht im Sinne Hegels durch das Denken aufgehoben, sondern kann nur im Sinne der Dialektik Kierkegaards von Gott selbst aufgehoben werden². K. Barth selbst hat sie auch „die Dialektik des Gottesgedankens“ genannt³.

Eine Zusammenfassung des Grundgedankens der dialektischen Theologie finden wir in der Darstellung Brunners: „Es geht um die Botschaft von der souveränen, frei wählenden Gnade Gottes, der dem Menschen, . . . dessen Wille nicht frei, sondern geknechtet ist, sein Heil aus freiem Erbarmen schenkt im Kreuz des Christus durch den Heiligen Geist, der ihm dieses Wort vom Kreuz zur lebendigen Erkenntnis macht. Es geht darum auch um die Freiheit der Kirche, die einzig und allein in diesem göttlichen Offenbarungsgeschehen . . . ihr Gesetz und ihre Möglichkeit hat . . . Es geht darum, daß die Botschaft der Kirche nicht zwei Quellen und Normen hat, etwa die Offenbarung *und* die Vernunft, oder das Wort Gottes *und* die Geschichte, und daß das kirchliche oder christliche Handeln nicht zwei

¹ Vgl. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, S. 99.

² Vgl. F. Traub, *Zum Begriff des Dialektischen*, ZThK. Jg. 10, S. 384.

³ K. Barth, a. a. O., S. 146.

Normen hat, etwa das Gebot *und* die Ordnungen“.⁴ Hier in dieser Darstellung ist das Grundprinzip der evangelisch-reformatorischen Theologie gezeigt.

Wenn Brunner jedoch mit Nachdruck behauptet, daß es die wichtigste Aufgabe seiner theologischen Generation sei, zur rechten *theologia naturalis* zurückzufinden, zeigt sich darin die unübersehbare Spannung innerhalb der Bewegung der dialektischen Theologie^{4a}. Die scharfe theologische Debatte über die *theologia naturalis* in den dreißiger Jahren veranschaulicht zugleich, wie die *theologia naturalis* zu einem Prüfstein für die Rechtmäßigkeit der Theologie werden kann.

Die Hauptfrage der natürlichen Theologie besteht darin, ob es irgendwie möglich ist, Gott von Natur aus durch menschliche Vernunft zu erkennen. Damit stellt sich die weitere Frage, wie die Gottebenbildlichkeit des Menschen verstanden werden soll, und ob es überhaupt einen Anknüpfungspunkt des Menschen für die Offenbarung gibt. Die Antwort auf diese Frage wird entscheidend sein für das theologische Denken und einer diesem angemessenen Methode.

Zuerst müssen wir der natürlichen Theologie Brunners nachgehen, die dieser im Rahmen der dialektischen Theologie energisch vertreten hat, um die Problematik der *theologia naturalis* im Zusammenhang mit unserem Thema zu verdeutlichen.

1. *Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis*

a) Die allgemeine und spezielle Offenbarung

Die Gottesoffenbarung ist nach E. Brunner in dreifacher Hinsicht zu verstehen, denn Gott hat sich „in den Werken der Schöpfung, in seinem den Menschen ins Gewissen geschriebenen Gesetz und in Jesus Christus offen-

⁴ E. Brunner, *Natur und Gnade* (Abk. NuG.), S. 5—6. Aus diesem gemeinsamen Grundprinzip ergab sich dennoch eine ganz unterschiedliche Interpretation und Entfaltung der Theologie. Das bezieht sich vor allem auf die Frage nach der theologischen Methode. Brunners theologische Entwicklung ist ohne Berücksichtigung seiner Dialektik unverständlich. (Vgl. L. Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner*, in: *Studia Friburgensia*, NF. 1, S. 8 ff.).

^{4a} Vgl. S. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*, S. 326 ff.; K. D. Schmidt, *Grundriß der Kirchengeschichte*, S. 489 ff.

bart“.⁵ Nach der Meinung Brunners ist es deshalb auch kirchlicher Consensus, daß es eine allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung in der Natur gibt.

Die Schöpfung der Welt bedeutet für uns geschaffene Menschen „zugleich Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes“, denn „wo Gott etwas tut, da drückt er dem, was er tut, den Stempel seines Wesens auf.“⁶ Darum ist Gott der Schöpfer, der in der Natur oder in jeder Schöpfung irgendwie erkennbar ist⁷. Das heißt, daß die Schöpfung Offenbarungscharakter hat. Das ist nach Brunner nicht als heidnischer, sondern als christlicher Fundamentalsatz zu verstehen⁸, weil die heilige Schrift eben eine solche allgemeine Offenbarung lehrt. Darum ist es, folgert Brunner, eine Mißachtung der biblischen Aussagen, eine solche Offenbarung nicht anzuerkennen.

Gleichzeitig betont Brunner aber auch, daß die Sünde den Menschen daran hindert, diese Schöpfungsoffenbarung recht zu sehen. Deshalb kann der Mensch nicht mehr genau und richtig den Willen Gottes durch die allgemeine Offenbarung in der Natur erkennen⁹. Aufgrund seiner sündigen Verblendung kann der natürliche Mensch mit der allgemeinen Offenbarung nichts anderes anfangen, als sich Götzenbilder zu schaffen. Gerade dieser Götzendienst zeigt uns aber die Tatsache, daß die Heiden durch die Schöpfungsoffenbarung Kenntnis von Gott bekommen können¹⁰, und daß alle Menschen immer noch in der „ursprünglichen Gottbezogenheit“ stehen¹¹. Von daher wird auch klar, daß die natürlichen Menschen, „die nicht scriptura duce in die Schöpfung blicken, dort nicht Gott, sondern Götzen ‚erkennen‘. Aber auch das vermöchten sie nicht ohne jene allgemeine Offenbarung, indem sie Werk und Werkmeister verwechseln“.¹² Brunner selbst sieht hierin die Bedeutung der Schöpfungsoffenbarung gegenüber der Christusoffenbarung.

⁵ E. Brunner, *Natur und Gnade*, S. IV.

⁶ A. a. O., S. 12. Brunners Offenbarungsverständnis, daß es eine zweifache Gottesoffenbarung in der Natur und in Jesus Christus gibt, wobei beide die gleiche Selbstmitteilung Gottes sind, ist auch in seiner Dogmatik durchgehalten. Vgl. *Dogmatik* Bd. I, S. 25; 137 ff.; Bd. III, S. 159.

⁷ Vgl. NuG., S. 11.

⁸ Vgl. a. a. O., S. 12.

⁹ Vgl. a. a. O., S. 12, 14.

¹⁰ Vgl. E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, S. 75.

¹¹ NuG., S. IV; vgl. S. 49.

¹² A. a. O., S. 46, e.

Zum zweiten wird nach Brunner die Gottesoffenbarung durch das ins Gewissen geschriebene Gesetz erfahren. Der Mensch ist das Wesen im Widerspruch, das nach Selbstbefreiung von seinem Schöpfer strebt, aber damit Unfreiheit erlangt. Der Mensch weiß auch um die Unfreiheit durch das Gewissen, denn „dieses vom Widerspruch behaftete und den Widerspruch zum Ausbruch bringende Wissen ist: das Gewissen“.¹³ Darum regt sich das Gewissen nicht nur bei bestimmten Anlässen der Verschuldung, sondern „es meldet sich als Ausbruch des totalen Widerspruchs, als Manifestation der ‚Unordnung‘ überhaupt“.¹⁴ Dieses ursprüngliche Gewissen zeigt dem Menschen erst seine Verantwortlichkeit, die Gott ihm gegeben hat seit der Schöpfung. Daher steht der Mensch als Schuldiger vor Gott und kann sich nicht seiner Verantwortlichkeit entziehen. Man kann auch hier fragen, ob der Mensch durch das ins Gewissen geschriebene Gesetz Gott ganz erkennen kann. Darauf antwortet Brunner: „Im Gewissen — so weiß es der Glaube — begegnet dem Menschen der zornige Gott, der ‚deus absconditus‘“.¹⁵ Darum ist das Gewissen „Gottes-Angst, die zur Gottesflucht treibt und zugleich Gottes-Sehnsucht“.¹⁶

Wie bei der Gottesoffenbarung wird auch bei der Offenbarung durch das Gewissen die „Begrenzung“ gegenüber der Christusoffenbarung sichtbar. Wenn wir nur Götzen durch die allgemeine Schöpfungsoffenbarung und nur den zornigen Gott durch das Gewissen bzw. Gesetz erkennen können, so muß notwendigerweise danach gefragt werden, welche Sonderstellung die Christusoffenbarung den anderen gegenüber hat und wie sie sich zueinander verhalten¹⁷.

Nach der Meinung Brunners ist die biblische Antwort, „daß für uns sündige Menschen . . . die Schöpfungsoffenbarung . . . nicht genüge, um Gott so zu erkennen, daß diese Erkenntnis Heil bringt“,¹⁸ in einem doppelten, in einem objektiv-göttlichen und in einem subjektiv-menschlichen Sinne, zu verstehen; d. h. „Was Gott durch seine Schöpfung offenbart, wäre (objektiv) für jedermann zu erkennen, wenn nicht die Sünde dazwischen stünde“,¹⁹ aber wegen der Sünde ist es *subjektiv* für uns nicht mehr mög-

¹³ E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, S. 140

¹⁴ A. a. O., S. 141.

¹⁵ A. a. O., S. 142.

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Vgl. NuG., S. 13.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ A. a. O., S. 47, k.

lich. Vielmehr tritt eben Götzendienst an die Stelle des Glaubens. Darum muß nach Brunner das subjektive Verständnis der allgemeinen Offenbarung und des Gewissens bzw. des Gesetzes vermieden werden²⁰. Erst in der Christusoffenbarung kann man Gott, den Schöpfer, nach seiner Majestät und Weisheit richtig erkennen, und „die rechte natürliche Gotteserkenntnis hat nur der Christ, d. h. der Mensch, der zugleich in der Christusoffenbarung drinsteht.“²¹ Mit dieser „Unterscheidung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Faktor dieser Erkenntnisrelation“²² versucht Brunner nun, die Sonderstellung, d. h. die Einzigkeit und Einmaligkeit der Christusoffenbarung der Schöpfungsoffenbarung gegenüber darzustellen: In der dreifachen Gottesoffenbarung gibt es eine „Abgestuftheit“, durch die sie einander zugeordnet sind. „Daß die zwei Offenbarungen, die allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung und die spezielle oder Erlösungsoffenbarung in dem einen ewigen Sohn — gemäß Kol. 1, 15 — ihren göttlichen Realgrund haben, hebt ihre Zweiheit, ja auch ihre Abgestuftheit nicht auf, ebensowenig als dadurch die dritte Offenbarung, die dem Stückwerk des Glaubens ein Ende machen wird, angetastet ist.“²³

Daraus folgt nach Brunner ein dialektisches Verständnis der Gottesoffenbarung. Es gibt ein bestimmtes dialektisches Verhältnis zwischen dieser dreifachen Offenbarung oder zwischen der *cognitio legalis* und der *cognitio evangelica*. „Es handelt sich in der biblischen und reformatorischen Lehre von der Schöpfungsoffenbarung wahrhaftig nicht um eine ‚Nebenlinie‘, nicht um etwas, was neben die Christusoffenbarung zu stellen ist, sondern um ein Verhältnis ganz anderer, nämlich dialektischer Art“.²⁴ Sie ist nach Brunner nicht im dogmatischen, sondern im methodischen Sinne zu berücksichtigen, um das „Wie“ der Verkündigung im Zusammenhang mit dem „Was“ zu erfassen und zu benutzen.

b) Die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis

Barth und Brunner stimmen darin überein, daß es eine doppelte Gottesoffenbarung gibt. Dennoch unterscheiden sie sich in der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis. Nach Brunner beruht der Unterschied darauf, daß

²⁰ Vgl. ebenda.

²¹ A. a. O., S. 15.

²² A. a. O., S. 13.

²³ A. a. O., S. 46, g.

²⁴ Offenbarung und Vernunft, S. 77.

Barth nichts davon wissen will, „daß Gott sich als dieser Schöpfer (der Welt) irgendwie außerhalb der Offenbarung in Jesus Christus bezeugt“.²⁵ Z. B.: Es ist nach Brunner ein klares biblisches Zeugnis, daß Erkenntnis des Gesetzes Gottes irgendwie auch Gotteserkenntnis sei. Darum ist es auch klar, daß der natürliche Mensch, der außerhalb der Christusoffenbarung steht, einigermaßen Gotteserkenntnis haben kann²⁶. Was meint aber Brunner mit „außerhalb der Christusoffenbarung“? Das ist für Barth eben die Frage.

Wir müssen daher zunächst auf Barths Aussagen zu dieser Frage eingehen. Theologisch hat Barth kein Interesse an der Frage, ob es die Schöpfungsoffenbarung in der Welt gibt. Es geht bei Barth vielmehr darum, ob der natürliche Mensch trotz seiner Sünde wirklich eine Möglichkeit hat, den wahren Gott durch die Natur und Vernunft des Menschen zu erkennen. Im folgenden Satz kann man Barths grundlegende Anschauung über diese Gotteserkenntnisfrage finden: „Diese direkte Einsicht in die ursprüngliche Verbindung Gottes mit dem Menschen, die Einsicht in die Schöpfung des Menschen, die als solche auch Offenbarung Gottes ist, ist uns aber durch

²⁵ NuG., S. 14.

²⁶ Vgl. a. a. O., S. 47, k. Dagegen nimmt der frühe R. Bultmann in dieser Frage im großen und ganzen die Position K. Barths ein: „Die Offenbarung besteht also in nichts anderem als in dem Faktum Jesus Christus“. (Der Begriff der Offenbarung im NT., in: GuV. III, S. 18). „Wer neben der Offenbarung in Christus noch nach anderen Offenbarungen fragt, der hat den Gedanken Gottes noch gar nicht ernst genommen und seine eigene Existenz noch gar nicht in der Tiefe erfaßt“. (Die Frage der natürlichen Offenbarung, in: GuV II, S. 100).

Vgl. auch E. Schlink: „Die Offenbarung Gottes in seinen Werken ist für die lehrende Kirche so völlig umschlossen vom Wort, daß sie kein Interesse haben kann, dieselbe neben der Offenbarung im Wort als besonderen locus der Dogmatik abzuhandeln.“ (Die Offenbarung Gottes in seinen Werken und die Ablehnung der natürlichen Theologie, in: ThBl., 1941, Sp. 1 ff.). P. Althaus spricht dagegen mit Brunner von einer zweifachen Offenbarung Gottes: Einer Heils-Offenbarung Gottes in Christus und einer Ur-Offenbarung Gottes in der Natur. „Ich selber unterscheide die Ur-Offenbarung und die Christus-Offenbarung; diese beiden allein stehen (*neben*)-einander, d. h.: die neue Erschließung Gottes ist das Evangelium. Dagegen stehen Ur- und Wort-Offenbarung als solche nicht *neben*-einander, sondern gehören in eins zusammen.“ Sie stehen also in der „Beziehung von Frage und Antwort, von Erwartung und Erfüllung“. (Die christliche Wahrheit Bd. I, S. 72; S. 55).

den Sündenfall jedenfalls nach den reformatorischen Voraussetzungen über die Tragweite der Sünde gerade genommen und nur im Evangelium, in der *revelatio specialis* wiedergegeben“.²⁷ Damit meint er, daß es außerhalb der speziellen Offenbarung in Christus keine Offenbarung gibt, die uns zur wahren Gotteserkenntnis führen kann. Barths Kritik, die er von dieser Grundhaltung aus gegen die Anschauung Brunners von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis geübt hat, läßt sich an drei Punkten aufzeigen.

Zum ersten bezieht sich die Kritik Barths auf den von Brunner gebrauchten Begriff „Offenbarungsmächtigkeit“. Unter dem versteht Barth „eine vom Menschen faktisch bewiesene Fähigkeit“; nämlich „Offenbarungsmächtigkeit‘ des Menschen“.²⁸ Dann handelt es sich nach Barth darum, „ob Brunner zu dem, was er zuvor als Offenbarungsmächtigkeit des Menschen bezeichnet hat, zu jenem rein ‚Formalen‘ nun nicht tatsächlich schon etwas höchst ‚Materiales‘ hinzugefügt hat“.²⁹

An diesem Begriff zeigt sich das radikal gegensätzliche Verständnis von Gott und Mensch bei Brunner und Barth. Brunner bestreitet, das, was Barth mit dem Ausdruck „Offenbarungsmächtigkeit“ meint, jemals vertreten zu haben. Den Ausdruck „Offenbarungsmächtigkeit des Menschen“ habe er nie in „Natur und Gnade“ gebraucht. Der Begriff „Offenbarungsmächtigkeit“ drückt nach Brunner nicht eine Qualitätsbezeichnung in dem Sinne einer eigenen selbständigen Fähigkeit des Menschen für die Gottesoffenbarung aus. Daher wird der Begriff von Brunner nur in dem Sinne verwendet, „daß die Werke Gottes seit der Schöpfung mächtig seien, Gott zu offenbaren“, und daß der Mensch in Beziehung darauf eine Aufnahmefähigkeit für Gott hat³⁰. Brunner will diesen Begriff nur im „objektiven“ Sinne verstehen, während er bei Barth immer im „subjektiven“ Sinne verstanden sei³¹. „Objektiv“ heißt hier, „daß Gott auch jetzt noch in seinem Schöpfungswerke offenbar sei“³² und daß es darum „prinzipiell“ möglich ist, Gott aus der Schöpfung zu erkennen.

Die Feststellung einer solchen Erkenntnis Gottes würde aber nach der Kritik Barths besagen, „daß der in der Schöpfung offenbare Gott dem

²⁷ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (Abk. KD) I/1, S. 134.

²⁸ K. Barth, *Nein!*, ThEx. 14, S. 19.

²⁹ Ebenda.

³⁰ NuG., S. 47, i.

³¹ Vgl. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* (Abk. MiW.), S. 509.

³² Ebenda.

Menschen gerade nicht erkennbar, sondern höchst verborgen ist“.³³ An diesem Zitat wird die Kontroverse zwischen Barth und Brunner noch einmal sichtbar, wobei Barth auch auf die Terminologie bei Brunner hinweist: z. B. „einigermaßen“, „teilweise“, „irgendwie“ usw., was Brunner mit Recht in Barths Verdacht bringt. Die Frage, warum sich Brunner solcher Ausdrücke bedient hat, wird in dem nächsten Abschnitt erklärt werden.

Der zweite Problembereich, den Barth in seiner Kritik an Brunner anspricht, ist die Frage nach der Sünde. „Der Satz, ‚daß die Sünde den Menschen blind mache für das, was doch so sichtbar uns vor Augen gestellt ist‘ . . . , läßt es zunächst nicht ganz deutlich werden, ob Brunner nicht auch hier von einer bloß formalen, faktisch nicht Ereignis werdenden Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung reden will.“³⁴ An diesem Zitat von Barth wird deutlich, daß es für Barth theologisch unhaltbar ist, von der prinzipiellen Möglichkeit einer Gotteserkenntnis aus der Schöpfung zu sprechen. Wenn Brunner irgendwie von der prinzipiellen Möglichkeit der Gotteserkenntnis spricht, so versteht es Barth in der Weise, daß wir den wahren Gott aus der Schöpfung her tatsächlich ohne Christus erkennen können³⁵. Für Brunner geht es aber, wenn er von der Sünde spricht, um die Frage der Verantwortlichkeit, aus der auch der sündige Mensch nicht entlassen ist. Der Mensch ist nach Brunner ursprünglich ein responsorisches, verantwortliches Sein, und darum kann er sündigen. Das Entscheidende ist, daß „die Gnade Gottes nur dem verständlich sei, der schon um die Sünde wisse“.³⁶ Denn „dieses irgendwie um die Sünde Wissen ist durchaus Voraussetzung für das Verständnis der göttlichen Gnadenbotschaft“.³⁷

Hier ergibt sich eine weitere Frage, ob das Wissen um die Sünde, die „als Sünde gerade nur von der allgemeinen Offenbarung her verständlich ist“,³⁸ wirklich Voraussetzung dafür ist, den wahren Gott zu erkennen. Darauf antwortet Brunner: „Ohne Wissen um Gott gibt es keine Sünde . . . In der Sünde gibt es kein Wissen von Gott, denn das wahre Wissen von Gott ist die Aufhebung der Sünde“.³⁹ Damit meint Brunner, daß die Sünde dialektisch verstanden werden muß, und daß das „irgendwie, teil-

³³ Nein!, S. 18.

³⁴ A. a. O., S. 17—18.

³⁵ Vgl. a. a. O., S. 19.

³⁶ NuG., S. 19.

³⁷ A. a. O., S. 18 f.

³⁸ Offenbarung und Vernunft, S. 89.

³⁹ NuG., S. 19.

weise“ um die Sünde Wissen in dem dialektischen Verhältnis auch eine notwendige Eigenständigkeit der Gotteserkenntnis in Christus gegenüber hat ⁴⁰.

Drittens verdeutlichen wir uns die Debatte um die „doppelte Offenbarung“ an der von Barth gestellten Frage, ob die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung als „die Möglichkeit zu einer Vorbereitung, mindestens zu einer negativen Vorbereitung auf die Erkenntnis Gottes in Christus“ ⁴¹ zu verstehen sei. Nach Brunner ist die Naturoffenbarung eine wichtige Ergänzung zur Erkenntnis Gottes in der Schrift. „Es besteht also zwischen der — nur dem Christen tatsächlich möglichen — Gotteserkenntnis aus der Natur und der Erkenntnis Gottes aus der Schrift ein sozusagen kreuzweises Verhältnis. Die Schrift erst öffnet den Blick für die Naturoffenbarung, und die Schrift bietet eine Erkenntnis, die viel tiefer reicht als die aus der Naturoffenbarung“ ⁴².

Dagegen fragt Barth: „Besteht denn die Funktion der Offenbarung Gottes in Christus nur darin, uns innerhalb der umfassenden Wirklichkeit göttlicher Offenbarung von jener ersten auf diese zweite Stufe zu führen?“ ⁴³ Der entscheidende Streitpunkt über die Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung zwischen Barth und Brunner scheint darum hier eben die Frage nach der Funktion der Gottesoffenbarung in Christus zu sein. Für Barth ist es selbstverständlich, daß der sich offenbarende Gott immer den verborgenen Gott voraussetzt. „Gerade der Deus revelatus ist der Deus absconditus, der Gott, zu dem hin es keinen Weg und keine Brücke gibt, über den wir kein Wort sagen könnten und zu sagen hätten, wenn er uns nicht eben als Deus revelatus von sich aus begegnete“ ⁴⁴. Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis hat ihren Grund nicht im Menschen oder in der Welt, also im Geschöpf, sondern im Schöpfer selbst. D. h. „Der Mensch erkennt Gott, indem er vor Gott steht“ ⁴⁵ und allein in Christus ist er bereit für Gott ⁴⁶, um ihn richtig zu erkennen. In diesem Sinne gibt es bei Barth keine Möglichkeit, daß der Mensch von sich selbst oder mit Hilfe der Naturoffenbarung den heilbringenden Gott erkennen kann. Also geht es bei Barth nur

⁴⁰ Vgl. ebenda.

⁴¹ Nein!, S. 19.

⁴² NuG., S. 51.

⁴³ Nein!, S. 19.

⁴⁴ KD., I/1, S. 338.

⁴⁵ KD., II/1, S. 8.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., S. 169.

um die Alleingültigkeit der Christusoffenbarung. Diesen nach Barth einzig legitimen Ausgangspunkt einer Offenbarungslehre sieht er bei Brunner gefährdet. Ähnlich wie F. Traub befürchtet Barth, daß Brunner wenigstens teilweise von einer selbständigen allgemeinen Offenbarung ausgeht. Kritisch im Blick auf Brunner formuliert Traub: „Wenn ich in der Natur, im Gewissen, in der Geschichte, in den ‚Ordnungen‘ die Offenbarung Gottes erkennen soll, so muß mir der Gottesgedanke schon gegeben sein . . . Ohne eine solche besondere Offenbarung gibt es auch keine allgemeine“.⁴⁷ Bei Traub ist die allgemeine Offenbarung nur unter der Christusoffenbarung verstanden und anerkannt. Hier ist zu fragen, ob diese Kritik die wirkliche Position Brunners trifft. Hat nicht Brunner an die Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Natur nur im Zusammenhang mit dem Glauben gedacht, wenn er sagt: „Aber gerade im Glauben, auf Grund der Offenbarung in Jesus Christus, werden wir nicht umhin können, von einer doppelten Offenbarung zu sprechen“?⁴⁸ Das heißt doch, daß der Mensch auch jene erste Offenbarung erst in Jesus Christus im vollen Licht klar sehen und verstehen kann. Jesus Christus ist nach Brunner der, „der uns den verschütteten Zugang zu dieser von Anfang an geschenkten Quelle der Gotteserkenntnis wieder öffnet“.⁴⁹ Daraus kann man folgern, daß bei Brunner die Funktion der Christusoffenbarung darin besteht, daß durch die Schrift die Naturoffenbarung „verdeutlicht und zugleich ergänzt“ wird⁵⁰. So läßt sich die Funktion der Gottesoffenbarung in Christus im Denken Barths mit dem

⁴⁷ F. Traub, Zur Frage der natürlichen Theologie, S. 47.

⁴⁸ NuG., S. 14.

⁴⁹ Offenbarung und Vernunft, S. 93.

⁵⁰ NuG., S. 25. Das ist ein Zitat aus Brunners Calvin-Referat. Das kann jedoch auch als Brunners Meinung betrachtet werden, denn er sagt in seinen Erläuterungen von NuG. deutlich, daß die Natur-Offenbarung „sogar für den Christen, der doch in Christus eine Erkenntnis gewinnt, die Gottes Naturoffenbarung nicht bieten kann, nicht überflüssig“ ist (NuG., S. 51, x). Und wenn Brunner wieder betont, daß „diese (sc. die Naturoffenbarung) für den Christen nicht etwa überflüssig, sondern im Gegenteil unentbehrlich“ (NuG., S. 51, aa) ist, so ist es ganz klar, daß Brunner hier Calvins Gedanken nach seinem Offenbarungsverständnis referiert hat. Daher gibt es hier wesentlich keinen Unterschied zwischen dem Calvin-Referat von Brunner und seiner eigenen Meinung. Aus diesem Grund kann das Wort „nicht überflüssig“ und „unentbehrlich“ im Sinne von „Verdeutlichung“ und „Ergänzung“ verstanden werden.

Begriff der „Alleingültigkeit“, im Denken Brunners mit dem Begriff „Ergänzung und Verdeutlichung“ (sc. der Naturoffenbarung) umschreiben.

Damit ist aber nach Brunner nicht alles über die Funktion der Gottesoffenbarung gesagt, sondern nur eine Seite der Gottesoffenbarung erfaßt. Die Gottesoffenbarung kann nicht allein von Christus her erklärt werden, sondern hat auch das biblische Zeugnis von der Schöpfungsoffenbarung aufzunehmen. Daraus ergibt sich eine relative Selbständigkeit der Schöpfungsoffenbarung der Christusoffenbarung gegenüber. Brunner sagt dann: „Zur wahren Erkenntnis der ersten Offenbarung kommt man also nur durch die zweite. Das hindert aber nicht, daß sie nunmehr als eine erste erkannt wird und nach ihrem eigenen Wert zur Geltung kommt“.⁵¹ Die fundamentale Bedeutung oder der eigene Wert der Schöpfungsoffenbarung besteht nach Brunner eben darin, den Menschen für Gottes Wort und für seine Sünde verantwortlich zu machen. „Darin und darum ist sie (sc. die Schöpfungsoffenbarung) die Voraussetzung für die Heilsoffenbarung in Jesus Christus, ohne doch selbst Heilsbedeutung zu haben“.⁵² Mit anderen Worten: Theologisch ist es unmöglich, ohne Christusoffenbarung von der Gotteserkenntnis zu sprechen, aber zugleich ist es auch theologisch notwendig, im Zusammenhang mit dem Glauben eine Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Natur zu finden, weil die natürliche Gotteserkenntnis eine wichtige Voraussetzung für die Verkündigung des Wortes Gottes ist. In diesem Sinne bedeutet nach Brunner die Alleingültigkeit der Christusoffenbarung, die Barth behauptet, eine Gefahr. Brunner zeigt dagegen, nach der Meinung Barths, die Neigung, der Schöpfungsoffenbarung eine bestimmte Eigenständigkeit gegenüber der Christusoffenbarung einzuräumen. Er sieht die Gefahr dieses theologischen Ansatzes und versucht, sie durch ein dialektisches Denken zu umgehen.

Durch das, was wir oben dargestellt haben, wird nun Brunners Verständnis der Gotteserkenntnis ganz deutlich: Verdeutlichung und Ergänzung der Christusoffenbarung zur Schöpfungsoffenbarung und Voraussetzung der Schöpfungsoffenbarung zur Christusoffenbarung stehen zueinander in einem *dialektischen* Verhältnis⁵³.

⁵¹ A. a. O., S. 46, h.

⁵² Offenbarung und Vernunft, S. 92.

⁵³ Vgl. a. a. O., S. 77; NuG., S. 13. Darauf weist auch H. Volk hin: „Es ist offensichtlich, daß der zur Frage stehende Sachverhalt in sich schon dialektisch ist. Die Antwort kann also nicht ein einfaches Ja oder Nein sein, sondern dasselbe ist unter verschiedenem Gesichtspunkt zu bejahen oder zu vernei-

Ohne diese Dialektik würde das Brunnersche Verständnis der Gottesoffenbarung und der Gotteserkenntnis eine subjektive *theologia naturalis* sein, die Barth scharf kritisiert. Barth hat Brunner ohne Berücksichtigung dieser Dialektik im Denken Brunners angegriffen. Das scheint der Grund dafür zu sein, daß die Auseinandersetzung über die Frage der Gotteserkenntnis oft von einem falschen Verständnis der Position des Gesprächspartners ausgegangen ist.

Die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis kann nicht von der Frage nach der *imago Dei* getrennt werden. Die Problematik der natürlichen Gotteserkenntnis wird vielmehr durch die Frage der *imago Dei* zugespitzt. Deshalb müssen wir darauf im nächsten Paragraphen eingehen.

2. Das Problem des Gottesebenbildes im Menschen

a) Traditionelle Verständnisse der *imago Dei*

Um die Imagolehre E. Brunners zu verstehen, muß zuerst die Frage untersucht werden, welche theologischen Traditionen Brunner aufnimmt. Durch eine dogmengeschichtliche Untersuchung⁵⁴ klassifiziert Brunner die bisherige Imagolehre in drei Typen: die katholische, die reformatorische und die nachreformatorische. Wir stellen kurz ihren Inhalt nach Brunners Untersuchung dar.

Bei Irenäus ist die Auffassung der *imago Dei* als natürliche Vernunftausstattung des Menschen entscheidend. Gott selbst ist die eigentliche Vernunft. Die Vernünftigkeit des Menschen ist eine *participatio Dei*. Das Menschsein muß (nach 1. Mose 1, 26) im Sinne von *similitudo* (*ὁμοίωσις*) und von *imago* (*εἰκὼν*) unterschieden und interpretiert werden. Die Gottesebenbildlichkeit (hebr. *zälem*), die die Freiheit und Vernünftigkeit des Menschen bedeutet, bezeichnet die sog. unverlierbare Menschennatur. Die Ähnlichkeit (hebr. *demuth*), die in der *justitia originalis* als einer besonderen göttlichen Gabe besteht, ist dagegen durch den Sündenfall zerstört. Diese irenäische Untersuchung von *imago* und *similitudo* macht es der katholischen Theologie möglich, eine *theologia naturalis* aufzubauen⁵⁵.

nen, entsprechend der dialektischen Struktur des Sünders als Menschen im Widerspruch von Gottgemäßheit und Gottwidrigkeit.“ (H. Volk, E. Brunners Lehre von dem Sündner S. 194).

⁵⁴ Vgl. MiW., S. 489 ff.; vgl. dazu C. Westermann, *Schöpfung*, S. 83–88.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., S. 497 ff.

Im Katholizismus wird die *theologia naturalis* niemals dialektisch verstanden⁵⁶. Gegen diese katholisch-irenäische Imagolehre wendet sich Brunner: „Es gibt nicht zweierlei, eine unverlierbare Imago und eine verlierbare *Similitudo*, . . . sondern das Wesen des Menschen ist einheitlich aus der Gottesbeziehung zu verstehen, ohne Unterscheidung von Natur und Übernatur.“⁵⁷

Dagegen wurde von den Reformatoren das augustinische Verständnis der Imagolehre neu aufgenommen, daß das Menschsein vom „Sein-in-Gottes-Wort“⁵⁸ zu verstehen sei. Bei Luther wird die Natur des Menschen wieder theologisch, nicht scholastisch-philosophisch verstanden. Die *imago Dei* ist dasselbe wie die *justitia originalis*, aber sie ist durch den Sündenfall zerstört. „Der Definition der Imago als *justitia originalis* und der Lehre vom völligen Verlust der Imago (auch bei Luther) folgt immer und immer wieder der peinliche Nachsatz: bis auf einen kleinen Rest.“⁵⁹ Auch Calvin spricht vom Rest der Imago Dei im Menschen. Bei Calvin ist aber dieser Rest eine schreckliche Deformation, d. h. die ursprüngliche Imago ist zwar nicht gänzlich ausgelöscht und zerstört, aber völlig verderbt. Daraus folgert Calvin, daß der Mensch noch vernünftig ist, und diese Vernunft zur Imago gehört. „Die dem Menschen verbliebene Imago ist das Prinzip der *theologia naturalis* . . . Von dieser *theologia naturalis* im Sinne der subjektiven *natura* ist, selbstverständlich, bei Calvin immer nur beiläufig die Rede.“⁶⁰ Bei den Reformatoren ist die Frage nicht ganz deutlich, wie die *humanitas* des gefallenen Menschen zu erklären sei. Der Rest der *imago Dei* ist bei den Reformatoren quantitativ verstanden. Brunner meint daher, daß weder Luther noch Calvin das Problem gelöst haben. „Wie ist die biblische Zentrallehre vom Verlust der Imago (= *justitia originalis*) vereinbar mit der Anerkennung, daß das unverlierbare und unverlorene *humanum* zur *imago Dei* gehöre?“⁶¹

Hier zeigt sich die eigentliche Absicht Brunners, nämlich die Erneuerung der reformatorischen Grundkonzeption der *imago Dei*. Er betont, „daß diese jetzige *humanitas* ein bloßer ‚Rest‘ der ursprünglichen sei, daß aber

⁵⁶ Vgl. NuG., S. 32 f.

⁵⁷ MiW., S. 499.

⁵⁸ A. a. O., S. 494.

⁵⁹ A. a. O., S. 495.

⁶⁰ NuG., S. 29.

⁶¹ MiW., S. 496 f.

gerade darum das, was an ihr unverlierbar ist — das den Menschen unterscheidende —, kein profanum und keine Bagatelle sei, sondern nur von der ursprünglichen Imago her, also theologisch-christologisch verstanden werden könne“⁶².

Dem nachreformatorischen Verständnis der Imagolehre mißt Brunner keinen großen Wert bei. Zur Lösung der Imagofrage hat es eigentlich nichts Wesentliches beigetragen. Die nachreformatorischen Dogmatiker wie z. B. Vilmar, Frank, Kähler, Schlatter kehrten vielmehr wieder zur scholastisch-patristischen Zweiteilung der imago Dei zurück. Nur die Anthropologie Ebners, Bubers und Gogartens habe durch ein existenciales Verständnis Ansätze zu einer neuen Imagointerpretation gegeben, bei denen Brunner mit seiner eigenen Interpretation anknüpfen konnte⁶³.

Schließlich nennt Brunner K. Barths Verständnis der imago Dei, das er als einseitig ablehnt. Nach Brunners Meinung hat Barth das Band zwischen Menschlichkeit und Gottesbeziehung zerschnitten. Das Gottesebenbild des Menschen ist durch die Sünde restlos ausgetilgt; insbesondere enthält die Vernunftnatur, die Kulturfähigkeit und Humanität des Menschen, die natürlich nicht zu leugnen sind, keineswegs Spuren oder Überreste dieser verlorenen Gottebenbildlichkeit. „Das humanum ist (deswegen) ein profanum geworden. Dieser Dualismus von Offenbarung und Vernunft müßte, konsequent, zur Aufhebung aller Theologie und zur radikalsten Kulturaskese führen.“⁶⁴

Gegen alle drei bisher dargestellten Verständnisse — nämlich die Zwei-

⁶² A. a. O., S. 499.

⁶³ Vgl. a. a. O., S. 497 ff. Die Ich-Du-Philosophie, die besonders von F. Ebner und M. Buber nahezu gleichzeitig und unabhängig voneinander in Weiterführung der Existenzdialektik Kierkegaards entfaltet wurde, hat Brunners Anthropologie bzw. Personalismus wesentlich beeinflusst: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (Martin Buber, Ich und Du, S. 18). „Das Ich (existiert) nur in seiner Relation zum Du“ (Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 15). Die Begriffe „Begegnung“ und „Relation“ sind nach Brunner wichtige Hilfen zum Verständnis der biblischen Wahrheit, die es nicht gibt, die sich aber ereignet: als eine „Personbegegnung“ zwischen Gott und Mensch. (Vgl. Wahrheit als Begegnung, S. 57). Dazu vgl. L. Volken, Der Glaube bei Emil Brunner, S. 14, 17; R. Roessler, Person und Glaube, S. 26 ff.

⁶⁴ MiW., S. 97; vgl. S. 498.

teilung von *imago* und *similitudo*, den Begriff des *imago-Restes*, die Profanisierung der Humanität — zeigt nun Brunner seine eigene *Imagolehre*.

b) Brunners Verständnis der *imago Dei*

Unter dem Begriff der *imago Dei* ist nach Brunners Meinung die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen in doppelter Weise zu verstehen, nämlich formal und material. Brunner erkennt die Schwierigkeit an, theologisch von der materialen *imago Dei* zu sprechen, weil die *justitia originalis* durch die Sünde des Menschen absolut verloren ist⁶⁵. Deshalb handelt es sich hier nicht um die materiale *imago Dei* als das „*quid* des Personseins“, sondern zuerst um die formale als das „*quod* des Personseins“.⁶⁶

Die formale *imago Dei* definiert Brunner als das *Humanum*; dazu rechnet er Vernunft, Gewissen, Sprache, Entscheidungsfähigkeit usw. und folgert, „daß also in der formalen Struktur des Menschen als solcher, die unverlierbar ist, eine Beziehung auf Gott erhalten sei“.⁶⁷

Diese Gottbezogenheit, die den Menschen, ob er nun Sünder ist oder nicht, von der gesamten übrigen Kreatur unterscheidet, ist „der Kern und Grund seiner *humanitas*“.⁶⁸ Das heißt, daß der Mensch „nicht bloß von Gott oder durch Gott, sondern in und zu Gott“⁶⁹ geschaffen ist. M. a. W. gründet sich das Menschsein auf sein Vorrecht, Gottes Bild zu tragen. Diese „Bildträgerfunktion oder -bestimmung,“⁷⁰ daß der Mensch der Mittel- und Höhepunkt der Schöpfung ist, ist auch durch die Sünde nicht aufgehoben. Das ist der erste entscheidende Punkt der formalen *Imagobestimmung* Brunners. Denn die Bildträgerfunktion ist unter zwei wichtigen Begriffen zu verstehen: nämlich „das Subjektsein des Menschen und die Verantwortlichkeit“⁷¹.

Das „Subjektsein“ bedeutet nach Brunner, daß das Menschsein „nicht ein fertiges Geprägtsein, sondern . . . Sein-in-Selbsterkenntnis und Sein-in-Selbstbestimmung“ ist⁷². Er muß und kann immer eine Entscheidung tref-

⁶⁵ Vgl. NuG., S. 11.

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ MiW., S. 513.

⁶⁸ A. a. O., S. 97.

⁶⁹ A. a. O., S. 95.

⁷⁰ NuG., S. 10.

⁷¹ Ebenda.

⁷² MiW., S. 100.