

GOTTEBENBILDICHKEITSLEHRE AUS DER FRANZISKANISCHEN PERSPEKTIVE

Die christliche Anthropologie macht den Versuch, die dualistische Tendenz im Menschenverständnis zu überwinden und basiert auf der Konzeption, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Dies ist die christliche Begründung der Menschenwürde. Das biblische Welt- und Menschenverständnis zeichnet sich durch das einmalige Verhältnis des Menschen zu Gott, dem Schöpfer der Welt aus.

1. Die biblische Grundlage der Gottebenbildlichkeitslehre

Die anthropologischen Begriffe in der Bibel sind die Akzentsetzung für die mitgedachte Grunddimension des Menschen und zwar für seine Relation zu Gott. Diese wird bestimmt durch die Geschöpflichkeit und durch die spezifisch Erwählung des Menschen zum Abbild Gottes. Die Erschaffung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes ist die Grundlage der Menschenwürde¹.

Im jüngeren Schöpfungsbericht des Priesterkodex wird gesagt, dass Gott den Menschen durch die persönliche Tat erschaffen hat: *Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. ... Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn* (Gen 1, 26f).

Der Mensch steht als die Krönung des Schöpfungswerkes dem ganzen bisherigen Schaffen Gottes gegenüber. Der Mensch ist nicht aus den Tiefen der Erde hervorgekommen, sondern auf Grund eines einmaligen Selbstentschlusses Gottes wird er ohne Stoff und ohne Mitwirkung der Erde völlig frei erschaffen. Dafür wird dreimal das Wort "bara" (schaffen) im Vers 27 gebraucht². Die

¹ Vgl. J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, [in:] J. Auer, J. Ratzinger [Hrsg.], *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. III., Regensburg 1975, S. 218f.

² Vgl. J. Scharbert, *Genesis 1–11*, [in:] J. G. Plöger, J. Schreiner [Hrsg.], *Die Neue Echter Bibel*, Würzburg 1983, S. 44, vgl. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, München 1974, S. 144f.

Worte "Abbild" und "Ähnlichkeit" bezeichnen den konkreten Menschen in der Einheit des Seins, weil die Bibel keine ontologische Dichotomie kennt. Das "Abbild" und die "Ähnlichkeit" sind biblische Definitionen des Menschen und nur des Menschen³. Allein der Mensch steht mit Gott in unmittelbarer personaler Beziehung, während andere Lebewesen in einer allgemeinen Beziehung bleiben. Im Schöpfungsakt schafft Gott dem Menschen die Umwelt für sein Leben, d.h. der Mensch ist gemäß den Absichten Gottes *primus in intentione*, obwohl *ultimus in executione*⁴. Die Lehre der Gottebenbildlichkeit des Menschen findet sich im Neuen Testament besonders bei Paulus, der Jesus Christus als Höhepunkt der biblischen Imago-Dei-Aussagen herausstellt⁵. Die Ebenbildlichkeit versteht man im Neuen Testament nicht mehr durch die Herrschaft des Menschen über die andere Kreatur, sondern sie besteht in der übernatürlichen Ordnung, in der Christusähnlichkeit und Christusgemeinschaft. Christus selbst ist Bildner und Garant der Ebenbildlichkeit⁶.

2. Die Gottebenbildlichkeitslehre bei Augustinus und in der Frühscholastik

Die Erschaffung des Menschen als Abbild Gottes stand im Zentrum der patristischen Theologie. Das anthropologische Denken der Väterzeit griff auf die Christologie, die Trinitätstheologie, die Anthropologie, die Psychologie, die Theologie der Schöpfung, die Gnadenlehre und die Spiritualität zurück⁷. Bei Augustinus hat die Lehre der Gottebenbildlichkeit trinitarischen Charakter. Gott hinterließ sein eigenes Bild im Menschen. Nur in dieser Perspektive, d.h. dem engen Zusammenhang zwischen Gott und sich selbst, kann der Mensch sich erkennen. Er ist Gott ähnlich durch die unsterbliche Seele sowie die Fähigkeit der Erkenntnis und der Vernunft. Diese Ähnlichkeit zu der heiligsten Dreifaltigkeit drückt sich im Menschen in drei Dimensionen aus: in der Vernunft, im Willen und im Gedächtnis. Die Gleichartigkeit des Menschen mit Gott ist unantastbar, weil sie in seiner Natur und in der Struktur des Seins ausgedrückt wird⁸. Im Geist der

³ Vgl. J. Salguero, *Antropologia biblica*, Semin 32(1980), S. 146.

⁴ Vgl. A. Sisti, *Le origini dell'uomo nella storia della salvezza*, "Bibbia e Oriente" 14(1972), S. 148, sowie vgl. L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987, S. 107.

⁵ Vgl. L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987, S. 108.

⁶ Vgl. O. Schilling, *Ebenbild*, [in:] J.B. Bauer [Hrsg.], *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Bd. I, Graz 1962, S. 206.

⁷ Vgl. T. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 40(1956), S. 443–471.

⁸ Vgl. Augustinus, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 4,6, PL 42.

Gottebenbildlichkeitslehre aus der franziskanischen Perspektive

augustinischen Theologie lehrt die Kirche: *“Dank seiner Seele und seiner geistigen Verstandes- und Willenskraft ist der Mensch mit Freiheit begabt, die ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen ist”*⁹.

Die fröhscholastische imago-Lehre legte ihren Schwerpunkt auf den Bereich der Unterscheidung zwischen “imago” und “similitudo”. Die grundsätzliche Lehre der “imago-similitudo” findet sich in der ontologisch-ethischen Darstellung, wo die Gottebenbildlichkeit in der Geistigkeit und Unsterblichkeit, die Gottähnlichkeit in der Heiligkeit und Gerechtigkeit gesehen werden. Diese ethische Darlegung der Gottähnlichkeit war ziemlich weit verbreitet im praktischen religiösen Leben, besonders im asketischen geistlichen Leben¹⁰.

Eine wesentliche Unterscheidung wurde zwischen einer naturhaften Gottebenbildlichkeit (imago Dei) und einer gnadenhaft-tugendhaften Gottähnlichkeit (similitudo Dei) getroffen. Dies darf heute nicht als natürliche bzw. übernatürliche Gottebenbildlichkeit verstanden werden. Der Schlüsselbegriff “dona gratuita” hatte eine andere Bedeutung, nämlich die Tugendausstattung des ersten Menschen¹¹.

Nach Thomas von Aquin hat die Gottebenbildlichkeit des Menschen drei Stufen und Formen der Verwirklichung: die natürliche Fähigkeit zur Gottesliebe, die unvollkommene Gotteserkenntnis und Gottesliebe im Gnadenstand der Pilgerschaft und die vollkommene Gotteserkenntnis und Gottesliebe in der Glorie¹². Der Mensch ist ein Abbild Gottes, insofern Gott als Gegenstand des Strebens des Menschen im Bereich seiner Erkenntnis und seines Willens ist¹³. Die fröhscholastische Gottebenbildlichkeitslehre zeigt, dass in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe der Mensch seine Gottähnlichkeit verwirklicht, *“er gestaltet das Gottebenbild der Schöpfungsordnung zum Gnadebild der Erlösungsordnung”*¹⁴.

⁹ Katechismus der katholischen Kirche, 1705.

¹⁰ Vgl. L. Hödl, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, [in:] L. Scheffczyk [Hrsg.], *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, S. 197ff.

¹¹ Vgl. ebd. S. 203.

¹² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I, q. 93, a. 4.: *“Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae”*.

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I, q. 93, a. 8.

¹⁴ L. Hödl, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre*, S. 205.

3. Die franziskanische Gottebenbildlichkeitslehre

Die franziskanische Theologie bringt eine besondere Sicht des Menschen in der Gottebenbildlichkeitslehre ein. Das franziskanische Menschenbild ist mit der Schöpfungslehre verbunden und die theologisch-ontologischen Grundlagen des Menschen sind vom Schöpfungsereignis her zu verstehen. Schon bei Franziskus von Assisi gibt es für den Menschen einen besonderen Platz in der Schöpfung. In der „Nicht bullierten Regel“ hebt Franziskus hervor, dass der Mensch von Gott geformt wurde: *“uns geformt nach deinen Bild und deiner Ähnlichkeit”*¹⁵. Der Mensch steht als Geschöpf in einer ganz besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer. Durch den Ausdruck *“uns geformt”* zeigt Franziskus deutlich, dass Gott den Menschen sowohl in seiner Individualität erschaffen hat, als auch als gemeinschaftliches Wesen. Franziskus betont bei der Formulierung *“uns geformt”* die Erschaffung in der Gegenwart, d.h. Franziskus sieht sich nicht als Nachkomme des ersten Menschen, der von Gott geschaffen wurde, sondern er sieht sich und die Menschen seiner Zeit ganz konkret in den Schöpfungsakt Gottes einbezogen. Die Schöpfung ist für Franziskus kein statischer Akt Gottes, sondern Schöpfungsprozess, der fort dauert¹⁶.

Man muss sagen, dass im Zentrum der franziskanischen Schöpfungslehre die Lehre vom dreifaltigen Gott steht. Bei Alexander von Hales und Bonaventura spielt die dynamische innertrinitarische Beziehung als eine Kommunikation der Liebe zwischen Vater und Sohn im Hl. Geist eine bedeutende Rolle. Die ganze Schöpfung lebt durch die Liebe Gottes in Gott. Die trinitarische Liebe äußert sich gegenüber der Schöpfung, so dass jedes Geschöpf in die trinitarische Liebe Gottes einbezogen ist. Gott ist durch diese Liebe in seiner Schöpfung und in den Geschöpfen selbst gegenwärtig und transzendiert sie zugleich¹⁷.

Alexander von Hales geht in seiner Anthropologie von der Darstellung des Sohnes Gottes als vollendetes Abbild Gottes aus und betrachtet den Menschen als Geschöpf, das ein unvollendetes Abbild Gottes ist. Der Mensch ist theologisch-ontologisch ein *“imago creationis”*, ein geschaffenes Bild, das berufen ist,

¹⁵ Franziskus von Assisi, *Nichtbullierten Regel*, [in:] *Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi*, übers. L. Hardick und E. Grau, Bd. I, Werl 1980, 23, 1.

¹⁶ Vgl. J.B. Freyer, *Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive*, Kevelaer 2001, S. 37.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 45, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, Vol. I-IV et Indices, PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., PP. Ed. Quaracchi, Quaracchi/Grottaferrata 1924–1979, I, pars. I, inq. I, tract. V, sect. II, q. IV, tit. IV, 250 (324 ab): *“id est Deum diligere creaturam in se ipso, et sic fuit ab aeterno, vel Deum diligere se in creatura, vel etiam creaturam in se ipsa, et haec dilectio est cum tempore vel in tempore”*. I, pars. I, inq. I, tract. II, q. III, tit. III, 45 (71 a): *“Dicendum quod Deus est in rebus et extra res; unde intra est non inclusus, extra non exclusus; et idem est dicere Deus est extra res et Deus est in se”*.

Gottebenbildlichkeitslehre aus der franziskanischen Perspektive

Gott immer mehr und immer stärker ähnlich zu werden. Der Mensch ist durch seine Erschaffung auf Christus hin berufen, weil Jesus Christus das vollendete Vorbild des Menschen ist¹⁸. Alexander von Hales unterscheidet in seiner Schöpfungslehre "Abbild" und "Ähnlichkeit" nicht, weil diese theologischen Begriffe als Synonyme gelten¹⁹.

Im Unterschied zu den meisten Autoren seines Jahrhunderts ist für Alexander von Hales die Gottebenbildlichkeit des Menschen sowohl in der Seele, als auch im Leib ausgeprägt. Nach Alexander spielt der Leib in der Ebenbildlichkeit eine bedeutende Rolle. Der Leib ist wichtig als Bild für die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus. Jesus Christus nimmt menschliche Natur an, in der der Leib das Bild des menschengewordenen Wortes ist²⁰. Der Leib ist ein Zeichen des Empfindens und ein Bild der Harmonie und der Schönheit sowie der Ausdruck der Weisheit und der Güte Gottes²¹. Die Seele hingegen ist ein Bild der Dreifaltigkeit, das sich in den Kräften der Seele, nämlich in der Vernunft, dem Gedächtnis und dem Willen widerspiegelt²². Das besondere Kennzeichen der Gottebenbildlichkeit sieht Alexander von Hales im "liberum arbitrium", in der freien Fähigkeit der Entscheidung. Diese freie Entscheidung gehört zur Funktion des Verstandes und des Willens, die miteinander verbunden sind. Das "liberum arbitrium drückt eine Freiheit aus, die nicht verloren werden kann²³. Diese Fähigkeit kennzeichnet den Menschen und begründet sein Personsein als Abbild Gottes. Alexander sieht den Menschen als ganzheitliches Wesen, mit Seele und Körper gottesebenbildlich.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 79, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, IV, 32 ab.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 79.

²⁰ Vgl. ebd. S. 80, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, II, inq. IV, tract. II, quaest. I, tit. I, 455 (585).

²¹ Vgl. ebd. S. 80, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, I, 165 a; II, inq. IV, tract. II, sect. I, q. I, 427 (504 a): "*Ad aliud dicendum quod corpus primi hominis erat optime factum et de optimis, immo potius optimum in genere corporum, tum ratione fini, utpote speciali ministerio Dio servitutum et consequenter beatificandum, tum quia principium omnium sui generis*".

²² Vgl. ebd. S. 80, Alexander von Hales, *Summa Fratris Alexandri*, IV, inq. un, tract. I, q. II, tit. I, tit. I, 455 (585 ab): "*quod in superiori parte animae, scilicet mente, est homo imago Trinitas, quantum scilicet ad potentias, quae sunt intelligentia, memoria, voluntas. Secundum hoc dico quod homo est aequae imago totius Trinitatis*".

²³ Vgl. ebd. S. 81, Alexander von Hales, *Magistri Alexandri de Hales Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii aevi, Vol. XII–XV, PP, Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi 1951–1957, II, dist. XXIV, 8 (212): "*Dicendum quod liberum arbitrium est primo ipsius voluntatis, et secundum voluntatem est omnium actuum aliorum. Dicitur tamen facultas rationis et voluntatis, quoniam in anima sunt duo, quibus scilicet tendit ad bonum et ad verum. Sed actus voluntatis respicit bonum, et actus rationis respicit verum, et liberum arbitrium est in anima ad utrumque. Ideo per ipsa definitur liberum arbitrium*".

Nach Bonaventura weisen alle Geschöpfe Spuren Gottes auf, aber nur einige haben Abbilder Gottes, die eine Ähnlichkeit mit Gott ausdrücken. Der Mensch als einziger ist ein vernünftiges Geschöpf, Abbild Gottes und mit Ähnlichkeit begabt²⁴. Bonaventura unterscheidet drei Ähnlichkeitsstufen²⁵. Erstens sind alle Geschöpfe eine Spur Gottes (*vestigium*), die in Gott die Quelle ihres Daseins sehen und die Eigenschaften der Einheit, Wahrheit und Güte aufweisen. Zweitens gilt jeder vernünftige Geist als ein Bild Gottes (*imago*), insofern Gott für ihn zum Gegenstand des Erkennens und Liebens wird. Dieses Bild wird durch Gedächtnis, Verstand und Wille ausgestattet und stellt das eigentliche Bild Gottes dar, das sich aus den drei Kräften der Dreifaltigkeit ergibt. Das Gedächtnis bildet die Grundlage für den Geist als Gegenstand, der Verstand erfasst diesen Gegenstand und beide führen dazu, dass der Wille den als gut erkannten Gegenstand liebt²⁶.

In der dritten Ähnlichkeitsstufe wird der Mensch durch die Gnade zu einem Ebenbild Gottes (*similitudo*) in der übernatürlichen Wirklichkeit, das durch die drei übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe konstituiert wird. Diese Tugenden schaffen kein neues Bild, sondern sie bringen das natürliche Bild zu übernatürlicher Vollendung²⁷.

Die menschliche Seele wird bei Bonaventura genauso wie bei Alexander von Hales durch die freie Entscheidung das "*liberum arbitrium*", charakterisiert, die in Wirklichkeit nicht nur den Verstand, sondern auch den freien Willen umfasst²⁸.

²⁴ Vgl. ebd. S. 82, Bonaventurae Bagnoregis, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. Emendate, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, II, dist. XVI, art. I, q. I, concl. (II, 394 b): "*Necesse est autem, omnem creaturam, quoquo modo assimilari Deo; necesse est etiam, aliquam ad complementum universi expresse assimilari Deo; et ideo omnis creatura habet rationem vestigii, sed aliqua habet rationem imaginis, illa videlicet, quae assimilatur expresse. Haec autem est rationalis creaturae, ut homo; et ideo concedendum est, quod homo est imago Dei, quia est eius expressa similitudo*".

²⁵ Vgl. A. Schaefer, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, [in:] J. G. Bougerol [Hrsg.], *S. Bonaventura 1274–1974, III Philosophica*, Roma 1974, S. 356, Bonaventurae Bagnoregis, *Breviloquium*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, p. 2, cap. 12 (V, 230a-b).

²⁶ Vgl. ebd. S. 357, Bonaventurae Bagnoregis, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, d. 3, p. 2, cap. 1, concl. (I, 81.a).

²⁷ Vgl. ebd. S. 357.

²⁸ Vgl. ebd. S. 369, Bonaventurae Bagnoregis, *Breviloquium*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque*

Gottebenbildlichkeitslehre aus der franziskanischen Perspektive

Der Mensch wird ein Abbild Gottes aufgrund seiner geistigen Seele, die mit Gedächtnis, Verstand und Willen ausgestattet ist. Durch das Abbild Gottes trägt der Mensch die Anlage zu einer direkten Verbindung und Lebensgemeinschaft mit Gott in sich²⁹. In der Sprache Bonaventuras fungiert der Mensch als „Capax Dei“, d.h. das größte Kunstwerk Gottes in der Schöpfung, in dem sich der Geist und die Materie miteinander verbinden. Deswegen steht der Mensch in der Mitte der ganzen Schöpfung. Er stellt in sich im Kleinen die gesamte Schöpfung als Abbild Gottes dar³⁰.

Bei Johannes Duns Skotus ist das Menschenbild ganz theologisch grundgelegt. Im Zentrum steht nicht die Hauptschöpfung Gottes im Menschen (Erschaffung Adams), sondern die Hauptschöpfung Gottes im Gott-Menschen Jesus Christus. Man kann sagen, dass sich im Menschsein Jesu Christi die menschliche Natur mit der göttlichen Gnade erscheint. Im Jesu Christi wird die menschliche Natur in der Vollkommenheit vollendet. Die ganze menschliche Natur ist von Gott angenommen. Nur der Mensch ist allein fähig, Gott zu loben und zu preisen³¹.

Für Skotus ist der Mensch auch eine Verbindung von Seele und Leib. In der hypostatische Union wird der Leib sowie die Seele positiv bewertet. Die Dualität von Leib und Leib bildet eine komplexe Einheit. Darin ist der Mensch einmalig und einzigartig. Skotus entwickelt dabei seine Lehre von der „Haecceitas“. Die „Haecceitas“ bestimmt im Menschen es, was ihn von allen anderen Menschen und Wesen unterscheidet. Sie bildet in gewisser Weise die typische Originalität für den bestimmten Menschen³². Jeder Mensch ist für sich einmalig und unwiederholbar. Er bleibt in der Tiefe seiner Person ein Geheimnis. Der Mensch steht in einer radikalen Abhängigkeit von Gott. In dieser Abhängigkeit von Gott realisiert

illustrata, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, p. 2, cap. 9 (V, 227b): „*Quia haec indifferentia consurgit ex deliberatione praeambula et voluntate adiuncta, hinc est, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis*“.

²⁹ Vgl. ebd. S. 364, Bonaventurae Bagnoregis, *Breviloquium*, [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, p. 2, cap. 9 (V, 227a): „*Est igitur anima rationalis forma beatificabilis... forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem, et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis*“.

³⁰ Vgl. J.B. Freyer, *Homo Viator*, S. 108, Bonaventurae Bagnoregis, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* [in:] *S. Bonaventurae Opera Omnia ad plurimos Codices Mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata*, Vol. I–XI (cum Indice), PP. Collegii S. Bonaventurae, Hrsg., Ed. Padri di Quaracchi, Quaracchi (Firenze) 1882–1902, II 703 b; II, dist. XXX, art. I, q. I (II, 715 arg. 4): „*Cum enim homo sit minor mundus, propter quam omnia facta sunt*“.

³¹ Vgl. ebd. S. 92.

³² Vgl. ebd. S. 93.

der Mensch seine Personalität. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, sich zu öffnen, die sich aus der radikalen Abhängigkeit von Gott ergibt. Es geht nicht nur um die Öffnung auf Gott, sondern auch auf anderen Menschen und Wesen. Duns Scotus entwickelt dabei ein Ethos der Liebe als Lebensgrundlage des Menschen. Mit anderen Worten steht der Mensch im Ruf der Liebe. Mit der besonderen Berufung zur Liebe mit Gott ist die Freiheit des Menschen verbunden. Der Mensch ist frei, wenn von innen liebt und so das äußere Leben besteht³³.

* * *

Für die franziskanische Theologie lässt sich allgemein sagen, dass die Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen in der Vernunftbegabung und im freien Willen besteht. Die Seele sieht man in besonderer Weise als Abbild der Trinität an. Die drei Kräfte der Seele, das Gedächtnis, der Verstand und der Wille (Liebe und Freiheit) machen die besonderen Kennzeichen des Menschen aus. Diese Kennzeichen unterscheiden den Menschen von allen anderen Geschöpfen und machen ihn dadurch Gott ähnlich³⁴. In der franziskanischen Gottebenenbildlichkeitslehre wird die christologische Argumentation betont. Der Mensch wird nach dem Sohne Gottes, dem wahrhaftigen Abbild Gottes erschaffen. Im Licht der Inkarnationslehre wird der Leib des Menschen als Bild des fleischgewordenen Wortes gesehen. Der Mensch ist sowohl anhand seiner Beseelung Abbild Gottes, als auch mit seinem Leib dem Leibe Christi nachgestaltet³⁵. Die franziskanischen Autoren sehen also sowohl einen Teil des Menschen (Leib oder Seele) als Abbild Gottes, als auch den ganzen Menschen in der Leib-Seele-Einheit. Die Dualität des Menschen (Leib und Seele) weist in der franziskanischen Theologie und Philosophie immer auf die Ganzheitlichkeit des Menschen hin.

Summary

“Imago Dei” Doctrine in the Franciscan Perspective

Imago Dei of the human being in the Franciscan perspective consists of the reason and in the free will. One regards the soul in particular as image of the Trinity. The three strengths of the soul, the memory, the mind and the will (love

³³ Vgl. ebd. S. 95, sowie H. Schneider, *Die Würde der menschlichen Person nach Johannes Duns Scotus*, Antonianum LXXVIII (2003), S. 679-684.

³⁴ Vgl. ebd. S. 123.

³⁵ Vgl. ebd. S. 123.

Gottebenbildlichkeitslehre aus der franziskanischen Perspektive

and freedom), particular marks of the human being amount. These marks distinguish the human being from all other creatures and make him through it similar for God. The Franciscan authors therefore see as well as a part of the human being, body or soul, as image of God, as also the whole human being in the body soul unit. The duality of the human being (body and soul) always points out the integral ness of the human being in the Franciscan theology and philosophy. The Franciscan theology develops ethos of the love on that occasion as life basis of the human being.