

Einleitung

„Christen [haben] nicht weniger als andere Menschen das Rollenspiel zwischen Nichtbehinderten [...] und Behinderten [...] tief verinnerlicht.“¹

Diese Aussage spricht das „Apartheids-Denken“² an, das Menschen mit Behinderung und ohne Behinderung gedanklich und praktisch separiert. Ein solches ist laut Ulrich Bach in der Gesellschaft, aber auch in kirchlichen Kontexten vorhanden und wird von letzteren unter Umständen sogar verstärkt.³ Dabei gibt es genügend im christlichen Glauben verankerte Gründe, warum Christ_innen auf keine für Menschen mit Behinderung exkludierende Weise denken und sprechen (und in der Folge auch handeln) sollten. Drei seien hier exemplarisch genannt:

- 1) Die Gottebenbildlichkeit, die die christliche Begründung der Menschenwürde darstellt, ist in Gen 1,26ab für alle Menschen (*adam*) formuliert: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich!“ und schließt daher niemanden von derselben aus.
- 2) Jesu befreiende Praxis schafft die Grundlage für eine veränderte Sichtweise auf Menschen mit Behinderung. Als Jesu Jünger_innen einen blinden Mann sehen, fragen sie: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst oder seine Eltern, sodass er blind geboren wurde?“ Jesus antwortet: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt.“ (Joh 9,2–3) Damit lehnt er die Verbindung von Behinderung und Sünde ab, die im damaligen Zeitkontext weit verbreitet war. Jesus fragt zudem einen blinden Menschen: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Lk 18,41) Mit diesen Worten ermächtigt er sein Gegenüber, das sonst gesellschaftlich geringgeachtet wird, zu Selbststand und Eigenverantwortung.
- 3) Kirche will eine Kirche für alle, ohne soziale Unterscheidungen sein. Dieser Anspruch begründet sich u.a. aus Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

¹ HÄMER, Andreas: Was bedeutet Behinderung? Ein theologischer Beitrag im Horizont der naturwissenschaftlich-medizinischen, sozialwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Diskussion. Essen 1994, 277.

² „Wir haben von ‚Mensch‘ und [gutem/wertvollem] ‚Leben‘ bestimmte Bilder und Definitionen, die schon fertig waren, bevor wir an kranke und behinderte Menschen dachten“ (BACH, Ulrich: Theologie nach Hadamar als Aufgabe der heutigen Theologie. In: PITHAN, Annebelle / ADAM, Gottfried / KOLLMANN, Roland (Hg.): Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde. Gütersloh 2002, 112–118, 112.

³ Vgl. BACH, Ulrich: Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar. Neukirchen-Vluyn 2006, 21.

Trotz dieser inklusionsfreundlichen Impulse aus der Mitte des christlichen Glaubens existieren exkludierende Aussagen und Denkweisen über Menschen mit Behinderung bis in die Gegenwart hinein:

1) *Gott will Behinderung nicht*

Ulrich Bach, Theologe mit Behinderung, berichtet von einer Begegnung, in der er von einem Fremden folgendermaßen angesprochen wird:

„[W]ie werden Sie denn damit fertig? Und bei ‚damit‘ nickte er bedeutungsvoll in Richtung der Räder meines Rollstuhls. Als ich antwortete: Als Christ versuche ich, mir täglich neu klarzumachen, Gott will, daß dieses Leben mein Leben ist, da kommt sein rascher Protest: Der will ja manches, aber das will er nicht.“⁴

Mit dieser und ähnlichen Aussagen wird Menschen mit Behinderung implizit gesagt: So wie du bist, bist du von Gott nicht gewollt: „Zu meinen, Gott nehme zwar Menschen, nicht aber ihre Behinderung an, würde einen wesentlichen Teil der Persönlichkeit abspalten und die unteilbare Würde verletzen.“⁵

2) *Menschen mit Behinderung werden instrumentalisiert*

Aussagen wie: ‚Behinderungen sind von Gott zugelassen, damit Gottes Absichten zur Erfüllung kommen‘⁶ stellen eine deutliche Instrumentalisierung von Menschen mit Behinderung dar. In eine ähnliche Richtung geht eine interpretierende Einbettung der folgenden Aussage aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*, welche in der Arbeitshilfe ‚Leben und Glauben gemeinsam gestalten‘ der Deutschen Bischofskonferenz auf Menschen mit Behinderung angewandt⁷ zitiert wird:

„Sie haben uns vieles zu lehren. [...] Es ist nötig, dass wir uns alle von ihnen evangelisieren lassen. [...] Wir sind alle aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen [...] und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will.“⁸

⁴ BACH, Ulrich: Der behinderte Mensch – ein Geschöpf Gottes. In: PTh 71.9 (1982), 372–385.

⁵ KIRCHENAMT DER EKD (Hg.): Es ist normal, verschieden zu sein. Inklusion leben in Kirche und Gesellschaft. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2014. Online unter: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/orientierungshilfe_inklusion2105.pdf (Stand: 12.07.2021).

⁶ Vgl. YONG, Amos: *Theology and Down Syndrome. Reimagining Disability in Late Modernity*. Waco 2007, 38.

⁷ In *Evangelii gaudium* wird dies mit Bezug auf die ‚Option für die Armen‘ ausgesagt. Hiermit sind ökonomisch stark benachteiligte Menschen gemeint.

⁸ FRANZISKUS: *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24. November 2013, 198. Zit. Nach: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Arbeitshilfe Nr. 308: Leben und Glauben gemeinsam gestalten. Kirchliche Pastoral im Zusammenwirken von Menschen mit und ohne Be-*

3) *Behinderung als Folge von Sünde/persönlicher Schuld*

Durch Jesu Aussage in Joh 9,3 ist die Deutung von Behinderung als Folge von Sünde oder persönlicher Schuld als überholt anzusehen. Markus Schieffer-Ferrari zeigt jedoch, wie die Verbindung von Sünde und Behinderung heute in Theologie und Kirche in veränderter Form wieder auftaucht⁹:

„Stigmatisierende Verknüpfungen von Krankheit oder Behinderung und Sünde führten jahrhundertlang in der Theologie und Kirche zu unglaublichen Diskriminierungen. Heute werden sie zwar unisono abgelehnt, dennoch transportiert die Rede von einer leidfreien Schöpfung vor dem Sündenfall und die Hoffnung auf eine entsprechende Neuschöpfung, die sich bereits in Heilungsgeschichten ankündigt, unbewusst vergleichbare Deutungskonstruktionen.“¹⁰

4) *„Romantisierung“ von Behinderung (positiver Ableismus)*

Diese Art diskriminierender Aussagen bestätigt Nancy Eiesland, wenn sie von Reaktionen auf ihre Behinderung in ihrer Gemeinde berichtet. Eine der typischen Bemerkungen ist: „You are special in God’s eyes. That’s why you were given this disability“¹¹. Ähnlich gelagert ist die Aussage Jürgen Moltmanns: „Jede Behinderung im Sinne der Menschen ist auch eine Begabung im Sinne Gottes.“¹² Mit solchen Aussagen wird Menschen mit Behinderung (mindestens) das Recht auf Deutung der eigenen Behinderung entzogen.

5) *Die helfende Kirche*

Die Kirche sieht sich in der Verantwortung, Menschen mit Behinderung karitativ zu unterstützen. Dies kann dazu führen, dass Nicht-Behinderte

hinderung. Bonn 2019, 26. Auf die geistliche Instrumentalisierung von Menschen mit Behinderung reagiert Basselin folgendermaßen: „I intend something other than putting disabled people on a pedestal as God’s children who can teach us a secret wisdom.“ (BASSELIN, Tim: Why theology needs disability. In: Theology Today 68.1 (2011), 47–57, 47.

⁹ Dass diese Denkweise nicht gänzlich aus dem Alltagsdenken verschwunden ist, zeigte mir eine Begegnung mit einer Person, die sich als Christin bezeichnen würde und die mich nach meinen Unterschenkel-Orthesen fragte. Als ich ihr von meiner zurückliegenden Krebserkrankung erzählte, war die erste Frage, die ihr in den Sinn kam: „Ah krass, hast du geraucht?“. Diese Interaktion führt gut vor Augen, dass die Deutung, die Krankheit/Behinderung anderer Personen mit deren Fehlverhalten verbindet, immer noch vorhanden ist.

¹⁰ SCHIEFFER FERRARI, Markus: Biblische Heilungsgeschichten. Inklusiv gelesen. In: KatBl 138.5 (2013), 355–358, 357.

¹¹ EIESLAND, Nancy: Barriers and Bridges. Relating the Disability Rights Movement and Religious Organizations. In: Dies. / SALIERS, Don (Hg.): Human Disability and the Service of God. Reassessing Religious Practice. Nashville 1998, 200–229, 218.

¹² MOLTSMANN, Jürgen: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen. Neukirchen-Vluyn 1984, 69.

als die Gebenden und Menschen mit Behinderung als Hilfeempfänger_innen wahrgenommen werden und daher in einer problematischen paternalistischen Haltung bei Nicht-Behinderten resultieren.¹³ Zudem verschleiert eine solche (implizite) Grundeinstellung, dass häufig strukturelle Voraussetzungen geändert werden müssten, um Menschen mit Behinderung zur vollen Teilnahme zu befähigen.

Wie kann es angesichts dieser in kirchlichen Kontexten kursierenden Interpretationen von Behinderung und damit einhergehend des diskriminierenden Umgangs mit Menschen mit Behinderung gelingen, zu einer Kirche zu werden, innerhalb derer inklusiv gedacht, gesprochen und gehandelt wird? Grundlegend im Prozess der Inklusion ist neben inklusiven Handlungen ebenso eine inklusive Haltung, welche Werte und Einstellungen umfasst, die sich in der Bereitschaft widerspiegeln, eigene verinnerlichte Wertungsmuster und implizite und explizite (Gottes- und) Menschenbilder zu hinterfragen. Dabei ist Aufgabe systematischer Theologie, inklusive Sprechweisen zu fundieren und nachvollziehbar zu machen: Die vorliegende Arbeit will das Fundament für ein Menschenbild legen, in welchem die Vulnerabilität in die Gottebenbildlichkeit einzuschreiben ist, um eine Möglichkeit aufzuzeigen und zu durchdenken, theologisch begründet inklusiv vom Menschen zu sprechen.

Eine systematische Auseinandersetzung mit Inklusion und Behinderung ist ein wichtiger Beitrag in der aktuellen theologischen Debatte und bietet die Möglichkeit, den interdisziplinären Diskurs zu beleben, denn für den wissenschaftlichen Diskurs um den Umgang mit Behinderung unterstellt Günter Thomas im Jahr 2014 speziell der systematischen Theologie derzeit ein „weitgehende[s] [...] Beschweigen“¹⁴ der Thematik. Sucht man nach aktuellen deutschsprachigen¹⁵ systematisch-theologischen Bearbeitungen der Themen Behinderung und Inklusion, so fällt das Ergebnis der Suche quantitativ ernüchternd aus, denn diese werden theologisch hauptsächlich unter pastoralen und diakonisch-karitativen Vorzeichen aufgegriffen.¹⁶

¹³ Vgl. das einleitende Zitat von Hämer – hier in voller Länge: „Im allgemeinen [sic!] haben Christen nicht weniger als andere Menschen das Rollenspiel zwischen Nichtbehinderten (als den Gesunden, den Bestimmenden, den Helfenden) und Behinderten (als den Kranken, die sich bestimmen lassen; den Hilfsbedürftigen) tief verinnerlicht“ (Hämer: Was bedeutet Behinderung?, 277).

¹⁴ THOMAS, Günter: Behinderung als Teil der guten Schöpfung Gottes? Fragen und Beobachtungen im Horizont der Inklusionsdebatte. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.): Behinderung. Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche. Stuttgart 2014, 67–97, 68.

¹⁵ Für den englischsprachigen Raum konstatiert Reinders 2008: „Today there still is no extensive body of literature on Christian theology and disability“ (REINDERS, Hans: Receiving the Gift of Friendship. Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics. Grand Rapids / Cambridge 2008, 159).

¹⁶ Die Ausnahmen für systematischen Monographien bilden die Arbeiten von Liedke, Krauß und Mohr: LIEDEKE, Ulf: Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven

Ein inklusives systematisches Konzept theologischer Anthropologie, das die menschliche Vulnerabilität aufnimmt, ist m.E. besonders anschlussfähig, da der momentan in vielen Wissenschaftsdisziplinen diskutierte Vulnerabilitätsbegriff in seiner theologischen und philosophischen Ausdeutung (vgl. Springhart¹⁷, Bieler¹⁸, Butler¹⁹) bezüglich eines inklusiven Denkens und Sprechens erkenntnisleitend sein kann: Vulnerabilität kann die Perspektive der Diversität unter Menschen, aber auch die Perspektive des von allen geteilten Menschseins in den Fokus rücken.²⁰ Menschen grundsätzlich unter dem Blickwinkel der von allen geteilten Vulnerabilität zu betrachten, birgt daher die Möglichkeit, das Gemeinsame im Menschsein zu betonen (denn als Menschen sind wir alle qua Menschsein vulnerabel) und damit Ausgrenzung und Stigmatisierung von Menschen mit Behinderung zu verhindern. Auch die Vielfältigkeit der Gegebenheiten und der individuellen Ausgestaltung menschlichen Lebens wird durch die Sprechweisen vom vulnerablen Menschen nicht aufgehoben.

Das Menschsein in Vulnerabilität wird theologisch in der Gottebenbildlichkeit verortet, da diese einen ausgezeichneten Ausgangspunkt für inklusive Sprechweisen innerhalb der theologischen Anthropologie darstellt: Die Gott-

theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung. Göttingen 2009; KRAUR, Anne: Barrierefreie Theologie. Das Werk Ulrich Bachs vorgestellt und weitergedacht. Stuttgart 2014; MOHR, Lars: Schwerste Behinderung und theologische Anthropologie. Oberhausen 2014. Darüber hinaus sind vereinzelte Aufsätze in Sammelbänden unserer Reihe ‚Behinderung – Theologie – Kirche‘ (Hg. von Johannes Eurich und Andreas Lob-Hüdepoth) zu nennen – mit deutlich ethischem Interesse: KLINERT, Lars: Zwischen Selbstbestimmung und Angewiesensein. Gelingendes Leben – mit und ohne Behinderung. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Gute Assistenz für Menschen mit Behinderung. Wirkungskontrolle und die Frage nach gelingendem Leben. Stuttgart 2021, 32–54; LIEKE, Ulf: Im Zentrum: der beziehungsreiche Mensch. Personenzentrierung in theologisch-ethischer Perspektive. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Personenzentrierung – Inklusion – Enabling Community. Stuttgart 2019, 11–32; MIETH, Dietmar: Der behinderte Mensch aus theologisch-ethischer Sicht. In: EURICH, Johannes / LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.): Inklusive Kirche. Stuttgart 2011, 113–130; im engeren Sinne fundamentaltheologisch ausgerichtet sind: SPRINGHART, Heike: Inklusion und Vulnerabilität. Systematisch-theologische Überlegungen. In: GEIGER, Martina / STRACKE-BARTHOLMAI, Matthias: Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Stuttgart 2018, 33–42; THOMAS: Behinderung als Teil der guten Schöpfung Gottes?; VON LÜPKE, Johannes: Beziehung und Behinderung. Zur Frage nach Gott im Kontext des Lebens mit Behinderung. In: EURICH / LOB-HÜDEPOHL: Behinderung. Profile inklusiver Theologie, 37–53.

¹⁷ SPRINGHART, Heike: Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie. Tübingen 2016 und Dies.: Exploring Life's Vulnerability. Vulnerability in Vitality. In: Dies. / THOMAS: Exploring, 13–34.

¹⁸ BIELER, Andrea: Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge. Göttingen 2017.

¹⁹ BUTLER, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt am Main am Main 2005.

²⁰ Dies wurde auch von Springhart angemerkt (vgl. SPRINGHART: Inklusion und Vulnerabilität, 33).

ebenbildlichkeitsaussage ist die (vielleicht) grundlegendste Aussage theologischer Anthropologie, in der Entscheidendes über das Gott-Mensch-Verhältnis ins Wort gebracht ist und die traditionsgeschichtlich wirkmächtig ist, sich deshalb aber auch als besonders erklärungs- und begründungsbedürftig darstellt. Zudem ist mit Pröpper zu formulieren, dass die Gottebenbildlichkeit als „Katalysator, an dem die fundamentalen Probleme theologischer Anthropologie aufbrechen,“²¹ verstanden werden kann. Arbeit am Gottebenbildlichkeitsbegriff ist also als Grundlagenarbeit anzusehen, an die sich weitere Themenfelder der Anthropologie und Theologie anschließen, denen durch die saubere inklusive Bestimmung der Gottebenbildlichkeit ebenfalls das Potenzial innewohnt, inklusiv bestimmt zu werden. Die EKD beschreibt die Gott-ebenbildlichkeit in ihrer Orientierungshilfe *Es ist normal, verschieden zu sein* als „wichtigste[n] theologische[n] Bezugspunkt der Inklusionsdebatte.“²² An der genaueren Bestimmung des Inhalts der Gottebenbildlichkeit in Genesis 1,26f. entscheidet sich, wer als Gottes Ebenbild angesehen wird und wer von der Gottebenbildlichkeit (implizit) ausgeschlossen wird. Und nicht nur im theologischen Sprechen können Menschen durch exkludierende Tendenzen aus der Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen werden, auch und gerade in der (christlichen) Praxis können solche Tendenzen fortgeschrieben werden: Die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit hat auch „radikale Konsequenzen für die Art und Weise, [...] wie wir [als Christ_innen] praktisch mit menschlichem Leben umgehen.“²³

Hier sei noch bemerkt, dass die Beschreibung des vulnerablen Menschen keine Absolutsetzung und Exklusivität der Interpretation des Menschen beansprucht. Es gibt andere mögliche Beschreibungen des Menschen, die unter anderen Gesichtspunkten richtig und wichtig sein können. Die Deutungen, was den Menschen (im Kern) ausmacht, sind immer auch eine Frage danach, wie wir den Menschen sehen wollen, und sind damit als Setzungen zu sehen, die mit einer Wertung einhergehen. Sie sind Selbstbeschreibungen aufgrund eines bestimmten Selbstverständnisses, denen existenzielle und praktische Bedeutung zukommt²⁴, die also einen Sinngehalt für das menschliche Leben tragen und Hinweise geben können, wie man leben und handeln will bzw. soll (ethische Dimension).

²¹ PRÖPPER, Thomas: Theologische Anthropologie. Bd. 1. Freiburg ²2012, 124.

²² KIRCHENAMT DER EKD: *Es ist normal, verschieden zu sein*, 39.

²³ Christoph Schwöbel auf dem Heidelberger Kongress ‚Menschenwürde und Seelsorge‘ zit. nach ROY, Lena-Katharina: *Demenz in der Theologie und Seelsorge*. Berlin 2013, 177.

²⁴ Vgl. TIMME, Rainer: *Der Vergleich von Mensch und Tier bei Ernst Tugendhat und Aristoteles. Selbstbeschreibung und Selbstverständnis. Kritik eines Topos der Philosophischen Anthropologie*. Berlin 2011, 632f.

Struktur der vorliegenden Arbeit

Insgesamt werde ich in dieser Arbeit die inklusive und philosophische Verantwortbarkeit der Sprechweise vom vulnerablen Menschen und die theologische Verantwortbarkeit der Sprechweise vom vulnerablen Menschen als Gottes Ebenbild (auf-)zeigen.

Dafür sind folgende Schritte notwendig:

In Kapitel 1 werden nach einem Blick auf den Gottebenbildlichkeitsbegriff in exegetischer und historischer Perspektive (1.1) vier bis in die heutige Zeit hinein bedeutende Interpretationen des Begriffsgehalts aufgezeigt und erläutert (1.2). Mithilfe meiner Definitionen von ‚Behinderung‘ und ‚Inklusion‘ (2.1 und 2.2) entwerfe ich dann eine Kriteriologie für inklusive Sprechweisen (2.3), um daraufhin die vier Interpretationsmuster der Gottebenbildlichkeit hinsichtlich Chancen und Grenzen inklusiver Bestimmbarkeit zu bewerten (3.2). Um eine inklusive Sprechweise in der theologischen Anthropologie zu begründen und diese beispielhaft argumentativ zu fundieren (3.1), bestimme ich die Vulnerabilität als inklusiven Kern (nach Pröpfer) eines mithilfe der Relationsanalogie verstandenen Gottebenbildlichkeitsbegriffs (3.3). Hierzu wird eine Vergewisserung eines Relations-/Beziehungsverständnisses, welches auf alle Menschen zutreffen kann, eingeschoben (3.4).

Die Rede vom vulnerablen Menschen wird in der Folge durch eine differenzierte und auf Inklusivität angelegte Begriffsbestimmung von ‚Vulnerabilität‘ verständlich gemacht. Nach einführenden Worten zur Vulnerabilität (4.1) und einem Forschungsüberblick zur Verwendung des Vulnerabilitätsbegriffs in der Theologie (4.2) können bereits definitionsrelevante Aspekte (4.3) benannt und eine erste philosophische Einordnung vorgenommen werden (4.4): Letzteres geschieht zunächst durch die Betrachtung solcher philosophischer Konzepte, denen in gewisser Hinsicht eine Ähnlichkeit zur Vulnerabilität eigen ist (4.4.1). Daraufhin werden die näheren Kontexte, die m.E. für das Menschsein relevant sind, mit der Vulnerabilität systematisch in Verbindung gebracht (4.4.2), wodurch ein enger Zusammenhang von Freiheit, Kontingenz, relationaler Ontologie und Vulnerabilität herausgestellt werden kann (4.4.2.5). Nach der basalen Unterscheidung von situativer und struktureller Vulnerabilität einerseits und reiner Vulnerabilität und ihren Auswirkungen andererseits (4.5) wird der Vulnerabilitätsbegriff im Anschluss an Erinn Gilson entwickelt (4.6.). Dabei kommen Ambivalenz und Ambiguität, Selbsterfahrung und Fremdzuschreibung, Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit, dem etwaigen Zusammenhang von Vulnerabilität und Behinderung, der Anerkennung von Vulnerabilität und schließlich der zwischenmenschlichen Vulnerabilität besondere Beachtung zu. In 4.6 wird im Kontext der Anerkennbarkeit von Vulnerabilität auch die Dichotomie von Abhängigkeit und Unabhängigkeit entschärft, welche gesellschaftlich vorherrscht. Abschließend werde ich meine These, dass der Mensch vor diesem

Hintergrund gerade als von Vulnerabilität geprägtes Wesen Gottes Ebenbild ist und die Vulnerabilität somit inklusiver Kern der Gottebenbildlichkeit sein kann, zusammenfassend und mit Bezug auf die anthropologische Einordnung von Vulnerabilität (4.4.2) verifizieren (4.7). Herauszustellen bleibt dann noch, inwiefern im Interpretationsmuster der Relationsanalogie auch Gott analog zum Menschen Vulnerabilität zukommen kann, was in Kapitel 5 geschieht.

Um die Vulnerabilität auch von Gott aussagen zu können, folgen zunächst klärende Vorbemerkungen zum Analogiedenken (5.1). Eine konsistente und mit der relationalen Ontologie (vgl. 4.4) verzahnte Trinitätstheologie wird daraufhin im Anschluss an Nitsche formuliert (5.2). Vor diesem Hintergrund kann dann die Vulnerabilität Jesu (5.3) als heilsgeschichtliche Grundlage einer Rede von der Vulnerabilität Gottes (5.4) behandelt werden. Danach werden zentral drei Ansätze der Rede vom vulnerablen Gott untersucht (5.4.1 und 5.4.2), um daraufhin über diese Ansätze hinaus ein Sich-Mitaffizieren-Lassen und ein Sich-Affizieren-Lassen Gottes stringent darzustellen, welches sowohl die trinitarischen Personen differenziert als auch das Gott-Welt-Verhältnis detailliert berücksichtigt (5.4.). Die abschließende Frage nach menschlicher Vulnerabilität im Eschaton (5.5) bildet vor Zusammenfassung (5.6) und Schlussteil der Arbeit einen inhaltlichen Bogen von der endlich-zeitlichen Wirklichkeit hin zur Hoffnung auf Vollendung allen geschöpflichen Lebens.

1. Gottebenbildlichkeit des Menschen

1.1 *Der Begriff der Gottebenbildlichkeit in exegetischer und historischer Perspektive*

Hier werden zunächst exegetische und historische Aspekte, die den Begriff der Gottebenbildlichkeit (lexikalisch und semantisch) unmittelbar betreffen, beleuchtet. Die exegetischen Fragestellungen, die sich in Folge des Kontextes von Gen 1,26–28 ergeben, werden unter 1.2 systematisiert, wenn auch die verschiedenen Interpretationsmuster des Gehalts der Gottebenbildlichkeit analysiert werden.

Der Begriff der Gottebenbildlichkeit ist als „moderne Wortbildung“¹ die deutsche Übersetzung des durch die lateinischen Kirchenväter verwendeten *imago dei*², das sich wiederum vom griechischen εἰκὼν (τοῦ θεοῦ) ableitet, das im Neuen Testament die Formulierung wiedergibt³, welche in der Prierschrift in Gen 1,26ff im Begriff צֶלֶם (*šəlēm*) grundgelegt ist. In Gen 1,26f wird das, was man Gottebenbildlichkeit nennt, genauer durch zwei Begriffe abgebildet: durch צֶלֶם (*šəlēm*) und durch דְּמוּת (*dəmut*). Der Wortlaut dieser Verse in der Einheitsübersetzung lautet folgendermaßen:

„²⁶Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild (Grundform צֶלֶם *šəlēm*) uns ähnlich (Grundform דְּמוּת *dəmut*)! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. ²⁷Gott erschuf den Menschen als sein Bild [צֶלֶם], als Bild [דְּמוּת] Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie. ²⁸Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“ (Gen 1,26–28)

Die hebräischen Substantive צֶלֶם (*šəlēm* = 1. Statue, Bildsäule, 2. Götterbild, 3. Bilder Figuren, 4. Bild, 5. Abbild)⁴ und דְּמוּת (*dəmut* = 1. Nachbildung, 2. Gestalt, 3. Abbild)⁵ sind in diesem Text Umschreibungen des Menschen, die ihn als ‚Bild‘ Gottes auszeichnen. Der Terminus צֶלֶם wird insgesamt 17-mal im Alten Testament verwendet. Die Verwendungsweisen sind sehr heterogen

¹ NEUMANN-GORSOLKE, Ute: Gottebenbildlichkeit (AT). In: ALKIER, Stefan / BAUKS, Michaela / KOENEN, Klaus (Hg.): Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2017. Online unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19892/> (Stand: 23.01.2020).

² Die Vulgata übersetzt צֶלֶם, mit ‚imago‘.

³ Die Septuaginta übersetzt צֶלֶם, mit ‚εἰκὼν‘.

⁴ Art. צֶלֶם. In: KAHAL ²2019, 482.

⁵ Art. דְּמוּת. In: KAHAL ²2019, 118.

und scheinen für vielerlei Abbild-Verhältnisse angemessen zu sein: So reicht das Bedeutungsspektrum von Götzenstatuen im Baal-Tempel (2 Kön 11,18) über zweidimensionale Wandgemälde (Ez 23,14) bis hin zu Bildern von Mäusen und Geschwüren (1 Sam 6,5), die die Philister in der Hoffnung anfertigen sollen, dass JHWH ihr Land von diesen Plagen befreit. Im ersten und im dritten Fall stehen die Bilder für das, was sie abbilden, d.h. das Dargestellte wird in den Abbildungen repräsentiert. Die ‚Bilder‘ scheinen zusätzlich ihre eigene Wirkmächtigkeit zu entfalten – anders ließe sich die Vehemenz, mit der die Götzenbilder abgelehnt werden, bzw. die erhoffte Wirkung der Befreiung von den Plagen kaum erklären.⁶

Der Terminus דְּמוּת als abstrakter Begriff, der Gleichheit, Ähnlichkeit oder Entsprechung ausdrückt und die Relation zwischen zwei Größen andeutet⁷, ist vom Verb דָּמָה abgeleitet, was ‚ähnlich sein‘, ‚gleichen‘ bedeutet. Eine Frage in der exegetischen Forschung ist, ob der Terminus eine Gleichheits- oder eine Entsprechungsrelation zum Ausdruck bringt. Ernst Jenni konstatiert, dass das Hebräische keine Gradierungen von gleich zu ähnlich kennt und hier deshalb keine Abstufung möglich ist. In Genesis 1,26 sieht er kidmûtenû deshalb als attributive Nebenprädikation zu bašalmenû, die jedoch diesem Ausdruck gegenüber nichts Neues ausdrückt⁸, sondern vielmehr eine möglichst genaue Beschreibung des Bildverhältnisses ins Wort bringt⁹. Darauf weist auch die alleinige Verwendung des Begriffs דְּמוּת in Vers 27 hin, der ausreichen scheint, um auf das Ähnlichkeitsverhältnis zu rekurrieren. Darüber hinaus werden in der aramäischen Inschrift von Tell Fekheriye die beiden aramäischen Äquivalente synonym verwendet, was darauf hindeutet, dass im Hebräischen, das mit dem Aramäischen nah verwandt ist, der Gebrauch der Begriffe ebenso auf das eine menschliche Bildverhältnis zu Gott hinweist.¹⁰ Die beiden Bildbegriffe treten in Gen 1,26 mit den Präpositionen בְּ (šəlēm), welche mit ‚als‘¹¹ wiedergegeben werden kann, und דְּ (dəmût), die ‚wie‘¹² bedeuten, auf. In Genesis 5,3 werden die Präpositionen für das je andere Substantiv verwendet, was vermuten lässt, dass die Präpositionen austauschbar sind und zusätzlich bestätigt, dass es sich bei kidmûtenû und bašalmenû um die Stilfigur des Pleonasmus handelt.

⁶ Vgl. SCHELLENBERG, Annette: Der Mensch als Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen. Zürich 2011, 77.

⁷ Vgl. JENNI, Ernst: Pleonastische Ausdrücke für Vergleichbarkeit (Ps 55,14; 58,5). In: SEYBOLD, Klaus / ZENGER, Erich (Hg.): Neue Wege der Psalmenforschung. Freiburg 1994, 201–206, 205.

⁸ Vgl. ebd. 205.

⁹ Vgl. SCHELLENBERG: Bild Gottes, 25.

¹⁰ GROß, Walter: Gottebenbildlichkeit. In: LThK³ IV (1995), 871–873, hier 871.

¹¹ Art. בְּ. In: KAHAL ²2019, 54–56, hier 55. Im Sinne der Realisation (*beth essentiae*).

¹² Art. דְּ. In: KAHAL ²2019, 237–238, hier 237.