

lehen Körpers stellt das Bild Gottes in der Seele bar nach Weise der Spur" (per modum vestigi; S. 1, q. 93, a. 6 ad 3; vgl. Scheeben n. 328 ff.). Die Meister der Scholastik legten mit Recht die Ebenbildlichkeit Gottes in die Seele, und zwar primär in die höhere, Gott zugewandte Seite der Seele. Demnach behaupteten sie auch, daß Gottes Bild in dem vollkommeneren Wesen der Engel reiner und vollkommener ausgeprägt sei. Doch verkanteten sie nicht, daß die eigenthümliche Doppelnatur des Menschen und seine Stellung in dem Universum, als *Intelectus*, ihm secundäre Rechtstitel auf den Namen „Bild Gottes“ geben, welche der Engel nicht hat. Eingehende Erörterungen hierüber haben Bonaventura (1 Sent. dist. 3, p. 2, und besonders 2 Sent. dist. 16 per totum) und Thomas (Sum. 1, q. 93); eine Zusammenstellung der Lehren des 13. Jahrhunderts über diesen Punkt findet sich in dem Commentare Dionysius' des Karthäusers (1 Sent. d. 3, q. 6—12). Von den Neueren ist hierfür besonders Scheeben (a. a. O. III, § 147. 148) zu nennen.

Die wichtigsten Lehren über die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen, wobei zuerst die innere Würde und Erhabenheit seiner geistigen Natur, dann seine Doppelnatur und Stellung im Universum zu betrachten ist. 1. Gegenüber den Aevorissen, welche erst durch den Einfluß eines von der Menschenseele verschiedenen, separirten Intellekts die geistige Thätigkeit des Menschen entfehlen lassen, steht fest, daß das Princip der Gottebenbildlichkeit innerhalb der Natur des Menschen liegt. 2. Verwerflich ist die Lehre der Reformatoren, daß das Ebenbild Gottes verlierbar und thatfächlich durch die Erbsünde verloren gegangen sei, daß nur die animalische und psychische Richtung der Seele (*ratio inferior*) geblieben, dagegen die Kraft und Tendenz zum Göttlichen gänzlich erlödet sei (Scheeben n. 515 ff.). 3. Diese Ebenbildlichkeit ist unverlierbar, weil sie ihre Wurzel in der innersten Natur der Seele hat und keineswegs eine Zuthat (*superadditum*) derselben ist. Der Mensch ist kein *accidentelles* (Künstliches), sondern natürliches Bild Gottes. 4. Die Form des Ebenbildes liegt nicht in der Naturseite des Menschen, sondern in seiner geistigen Substanz, die mit der Würde eines persönlichen Wesens, mit Unsterblichkeit, mit Vernunft und freiem Willen begabt ist. Die betreffenden Stellen der Kirchenväter finden sich bei Eusebius (Dogmatik III, 460 ff.). 5. Wohl haben auch die materiellen Geschöpfe ein gewisses Gepräge ihres Schöpfers und eine Tendenz zu ihm; aber diese Ähnlichkeit mit der ersten Ursache macht sie nur zu Schatten (*umbræ*) und Fußstapfen (*vestigia*), aber nicht zu Ebenbildern Gottes. Et Bonaventura (1 Sent. d. 3, p. 1, q. 2) erklärt den Unterschied dieser Begriffe dahin: Schatten Gottes sind die Geschöpfe, insofern sie ihn aus der Ferne, in unbestimmter Weise und als Ursache ganz im Allgemeinen darstellen;

Fußstapfen Gottes, insofern sie ihn auch vom weitem, aber mit der bestimmten Unterscheidung als der bewirkenden, vorbildenden und finalen Ursache abprägen; Bild Gottes, insofern sie aus der Nähe ihn nicht bloß als Ursache bestimmt darstellen, sondern auch zum Object des Erkennens und Liebens haben (vgl. Thom. S. 1, q. 93, a. 6).

Wie weit die intellectuelle Natur des Menschen die Körperwelt überragt und im Vergleich zu derselben in die Nähe Gottes gerückt ist, so daß sie ihn mit einer relativen Vollkommenheit, nämlich als Bild abspiegelt, wird klar, wenn man erstens diese geistige Natur in sich, zweitens die in ihr liegende Ordnung und Beziehung zu Gott, drittens die aus dieser persönlichen Würde resultirende Beziehung zu den Geschöpfen auch nur flüchtig betrachtet. 1. Als immaterielle, unsterbliche, intellectuelle Substanz ist die Seele Gott assimiliert, nicht bloß insofern er ist und lebt, sondern auch insofern er ein intelligentes Wesen ist. Folglich hat sie mit Gott eine specifische Ähnlichkeit, weil sie mit ihm die letzte Differenz und nicht bloß das *genus proximum* theilt. Denn nach unserer begrifflichen Auffassung von Gott, welche wohl unvollkommen, aber doch wahr ist, gehört Gott zu der Ordnung der intelligenten Wesen (Thom. Sum. 1. o. a. 2). — Offenbar steht der Mensch als immaterielles und intelligentes Wesen hoch über der Körperwelt und in einer gewissen Nähe Gottes. Der Geist erhebt sich ja durch seine intellectuelle Thätigkeit über alles concretes und particularis Existirende. Schon in der Begriffsbildung erfährt er das Endliche in höherer Form, nämlich mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Er faßt auch an sich universale Objecte, nämlich das allgemeine Wahre und Gute, an welches er mit Nothwendigkeit gebunden ist (Thom. Sum. 1, q. 82, a. 1). Die Tendenz zur universellen Wahrheit und Güte (*bonitas*) ist ihm von Gott so tief eingeprägt, daß er selbst das Böse nur unter der Form des Guten wollen, auch die Wahrheit an sich nicht läugnen kann, ohne diese Läugnung wieder als die Wahrheit zu statuieren. Die Lichtkraft des Geistes zieht ihn hinüber über alle Geschöpfe in die Richtung auf Gott, wie schon Plato erkannt hat. Er sagt (*De legibus*): „Der Mensch wird zum Göttlichen durch innere Verwandtschaft mit ihm hingezogen.“ — Eine weitere tiefssinnige Begründung gibt der hl. Bonaventura (2 Sent. dist. 16, a. 1, q. 1).

2. Noch mehr tritt diese Gottähnlichkeit des Geistes hervor, wenn die ihm inhärirende Relation zu Gott erwogen wird. Er hat eine unmittelbare Ordnung und Beziehung auf Gott (*ordo immediatus ad Deum*; Bonav. 1. o.); zwischen Gott und ihm steht kein anderes Geschöpf in Rücksicht auf seinen Ursprung, seine höchste Regel, seinen Endzweck und sein Endziel. Während die lebendigen Wesen der Körperwelt durch Zeugung unmittelbar von ihres Gleichen