

Der Mensch, Weg der Kirche: Herausforderungen der theologischen Anthropologie für die Theologie der Gegenwart¹

Von Karin Heller, Lugano

Im vorliegenden Beitrag möchten wir drei grundlegende Themen der theologischen Anthropologie anschnitten. Zunächst geht es darum, die Beziehung von Glaube und Wissenschaften im Bereich der Anthropologie und der Ethik ins Licht zu rücken. Dies führt uns in einem zweiten Punkt zu den Beziehungen zwischen dem Wort Gottes, dem Wort des Menschen, der Menschheit und der menschlichen Gesellschaften: reden, verbinden, verbunden werden, verbindenausschließen, eine Korporation bilden, das alles geht beim Menschen eins in eins. Dies führt uns schließlich zu unserem dritten Punkt, nämlich einer Standortbestimmung der Theologie der Inkarnation durch eine Wiederaufnahme der antiken Betrachtung zum Thema des Menschen als *imago Dei*. Bei diesem »Abbild-Gottes-Sein« wurde die Ähnlichkeit immer mehr dem geistigen Sein und der Ethik als der Ästhetik zugeschrieben.² In einer christlichen Perspektive heißt dies ganz besonders im Handeln mit, in und durch Christus entdecken, wie der Mensch nun nach dem Bild Gottes geschaffen ist.

1. Das Verhältnis von Glaube und Wissenschaften

Viele, in der Glaubensverkündigung engagierte Christen, Priester und Laien, stehen heute vor einer permanenten Schwierigkeit: es genügt nicht auf organische Weise den Inhalt des Glaubens jungen Leuten, Ehepaaren oder älteren Menschen darzustellen, damit sich diese schon zu einer christlichen Sicht des Lebens bekennen. In den Industrieländern der westlichen Welt, die von einem langen jüdisch-christlichen Erbe gekennzeichnet sind, kommt heute eine verwirrende Verschiedenheit von Meinungen zutage, sowohl bei Menschen, die schon manchmal seit mehreren Generatio-

¹ Der vorliegende Beitrag wurde in verkürzter Form als öffentliche Probevorlesung zur Habilitation in Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten.

² Vgl. dazu: A.-G. Hamann, *L'homme, icône de Dieu. La Genèse relue par les Pères de l'Église*. Coll. les Pères dans la foi 70–71, Migne, Brepols, 1998, S. 9–53. Siehe ebenfalls: Leo Scheffczyk, *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung*, in: *Der Mensch als Bild Gottes*, hrsg. von Leo Scheffczyk, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, S. IX–LIV.

nen von der Kirche auf Distanz gegangen sind, aber auch bei denjenigen, die noch am Sonntag zur Messe gehen. Die Meinungen scheiden sich, wenn es um das gemeinsame Leben von Mann und Frau geht, um Ehe von gleichgeschlechtlichen Partnern, um Fortpflanzung, um die Zulassung zu den Sakramenten von Geschiedenen-Wiederverheirateten.³ Für Bischöfe, Priester, Diakone und Gläubige, die dazu berufen sind, all denen Antwort zu stehen, die sich an die Kirche wenden, erweist sich die Aufgabe als besonders schwierig: wie soll man das Evangelium Christi fruchtbar denen verkünden, die auf Macht gierig, oft von ihren Instinkten, ihren vielfältigen Begehren nach Glück beherrscht oder auch darüber besorgt sind, ein Unglück zu vermeiden?

Heute erscheinen diese Schwierigkeiten im Kontext einer rasenden Entwicklung der Wissenschaften. Mathematik und Logik, Natur- und Humanwissenschaften üben einen gewaltigen Druck auf das theologische und philosophische Denken aus. Die Forschungen in diesen Bereichen haben ihre sie kennzeichnenden Methoden, die die Fakten auf verschiedenste Weise auswerten, indem sie zugleich neue Sprachen, Schemen, Hypothesen entwickeln. Sie überprüfen diese Fakten durch Rechnung, Experimente im Labor und durch massive technische Anwendung. Schließlich sind diese sogenannten exakten Wissenschaften von einer Aura des Prestiges umgeben, die das bisher Unmögliche möglich zu machen scheint. Das hat dazu geführt, daß selbst außerhalb des Katholizismus unter denen, die sich als Materialisten bezeichneten, sich Stimmen erhoben, die den Menschen nicht auf die Ergebnisse der in den Kinderschuh steckenden Genetik, der Berechnungen von Mendel reduzieren wollten.⁴

Innerhalb des Katholizismus wurden die auf die Humanwissenschaften sich stützende Exegese und Theologie häufig aus einer klärenden Debatte ausgeschlossen. Auf der einen Seite haben die Wissenschaften den Christen oft Furcht eingeflößt.⁵ Auf der anderen hat die wissenschaftliche Autorität immer mehr an Ansehen gewonnen und sich, oft ohne genaue Überprüfung, an die Stelle aller vorangegangenen philosophischen exegetischen und theologischen Überzeugungen und Prinzipien gestellt.⁶ Hier müßten wenigstens zwei Fragen gestellt werden: ist der philosophischen und theologischen Forschung der gleiche Rang anzuerkennen wie den Natur- und Humanwissenschaften, und in diesem Fall auf welcher Basis? Müssen sich Philoso-

³ Joseph Ratzinger (Kard.), »Schwierigkeiten mit dem Glauben in Europa heute«, in: *Osservatore Romano*, 28. Juli 1989.

⁴ Vgl. z.B. François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire d'hérédité*, Gallimard, Paris, 1976. Derselbe: *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Fayard, Paris, 1981.

⁵ Vgl. dazu Jacques Maritain, der den Wissenschaften gegenüber mit einer gewissen Verachtung begegnet. Siehe: *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* Paris 1963, S. 293 ff.

⁶ Vgl. dazu: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenhaus, *Katholische Dogmatik*, Dritter Band, Schöpfung als Heileröffnung, Schöpfungslehre, MM Verlag, Aachen, 1997, S. 239 ff. Im folgenden kurz zitiert unter: *Katholische Dogmatik*. Die Autoren heben hier vor allem das Problem der Moralthologie hervor, verstanden als eine »integrierende Wissenschaft, welche auf dem »Unterbau« der Humanwissenschaften durch philosophische Reflexion sittliche Verbindlichkeiten erheben sollte, ... wobei das Lehramt nur die Stellung eines Partners im Dialog der Wahrheitsfindung beanspruchen sollte«.

phie und Theologie unbedingt mit den Wissenschaften messen, die die Menschen so in den Bann ziehen und gleichsam als unübertroffen erscheinen?⁷

Eine Reihe von Theologen aus der Periode zwischen den beiden Weltkriegen hat sich betroffen gefühlt, von dieser neuen Art und Weise als Mensch beobachtend zu verstehen, rechnend zu handeln und neue Mittel und Modelle mit einem zwei Jahrhunderte früheren unvorstellbaren Intellektualismus ausarbeitend zu leben. Eine davon besonders herausragende Figur war Teilhard de Chardin. Henri de Lubac bringt das Zusammenstoßen von modernen Strömungen mit »vorangegangenen« Überzeugungen in seinen Werken *Les affrontements mystiques*⁸ und *Le Drame de l'humanisme athée*⁹ öffentlich zur Debatte. Es bleibt jedoch dabei, daß eine Interpretation dieser enormen Krisen der Menschheit von der katholischen Dogmatik nicht aufgearbeitet und ein Verständnis dieser »neuen Mentalität« nicht darin integriert wurde, was die Dogmatik als die alltägliche menschliche Existenz betrachtet, die von ihrer einer der menschlichen Aufgabe letzten Erfüllung zugehenden Dynamik getragen wird.¹⁰

Die theologische Forschung in der Periode zwischen dem 1. Vatikanum und den kurz auf das 2. Vatikanum darauffolgenden Jahren, schließt sich an ein »thomasisches Zeitalter« an, d.h. an einen Thomismus, wie er auf nur alle möglichen Probleme synthetisch erhellend gelesen und adoptiert wurde. Dabei wurde Thomas von Aquin weniger im Text gelesen als in Manualen, die seiner ständigen Fähigkeit, Fragen und Resultate der Forschung einzubeziehen, nicht Rechnung tragen. Selbst in den Hintergrund gerückt, hat dieser Schulthomismus in der Theologie unauslöschliche Spuren hinterlassen. Das »scholastische Modell« hat in den Anlagen derer überlebt, die glaubten, sich davon durch andere neu entdeckte Formulierungen befreit zu haben. Es ist schließlich einfacher, einzelne Punkte und Lösungen umzuformen als plötzlich die ganze Architektur und Natur der Forschung zu ändern.

Die Art und Weise, mit der man die Intelligenz des Glaubens betrachtet, hängt vom Verständnis der ständigen Beziehungen von Vernunft und Offenbarung, Schrift und Tradition, Kultur, Geschichte und Ethik ab. Es ist sicherlich das Verdienst des 2. Vat. Konzils, hier die Wege zu einer theologischen Anthropologie neu eröffnet zu haben.¹¹ Wie aber sind diese Beziehungen zu verstehen? Intelligenz des Glaubens,

⁷ Vgl. dazu: Angelo Scola (Mons.), *Questioni di antropologia teologica*, Edizioni Ares, 1996, S. 129 ff. Im Kapitel unter dem Titel *Antropologia, Etica, Scienza* zeigt der Autor, daß die Antwort auf die Frage nach der Hierarchie dieser drei Disziplinen bei der Anthropologie liegt.

⁸ Erschienen bei: Éd. Témoignage chrétien, Paris, 1950.

⁹ Erschienen bei: Éd. Spes, Paris, 1950, 4. Auflage.

¹⁰ Es scheint, daß bis zum 2. Vatikanum das Thema des Menschen als *imago-Dei* nicht im Zentrum der systematischen katholischen Theologie stand. Man sucht es vergeblich in einer Theologie der Gnade. Siehe dazu: Leo Scheffczyk, »Image et ressemblance dans la théologie et la spiritualité d'aujourd'hui«, in: *Dictionnaire de la Spiritualité* VII/2 (1971), S. 3. Mit dem 2. Vatikanum tritt eine Wende ein. Die Würde des Menschen gründet darauf, als *imago Dei* geschaffen zu sein. Vgl. *Gaudium et Spes*, I, 12. 22.

¹¹ Vgl. *Gaudium et Spes*, vor allem § 22. Siehe aber auch *Lumen Gentium* (der Mensch in der Perspektive der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Hl. Geistes, Braut Christi), *Sacrosanctum Concilium* (der Mensch als Teilnehmer am Geheimnis Christi), *Dei Verbum* (der Mensch als Hörer des Wortes Gottes). Vgl. dazu: Dalmazio Mongillo, »Anthropologie dogmatique«, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, publié sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, Tome III, Dogmatique 2, Éd. du Cerf Paris, 1993 (3e éd.), S. 586 ff. Siehe ebenfalls: Johannes Paul II., *Redemptor hominis* und *Dives in Misericordia*, Enzykliken, die die Lehre des Konzils aufnehmen und weiterführen.

heißt das die Kunst, die Ereignisse und die Worte der Offenbarung mit einer logischen Erklärung zu überstreichen, insofern sie vom menschlichen Geist als undurchsichtige Tatsachen angesehen werden? Oder aber heißt Intelligenz des Glaubens, daß dem Glauben ein Licht und eine Struktur innewohnen, die dem menschlichen Geist und der menschlichen Handlungsweise neue Wege eröffnen?¹²

Für uns selbst besteht die Intelligenz des Glaubens wesentlich in folgendem: durch Offenbarung und Überlieferung empfängt der Mensch den Glauben, der ihm Räume und Möglichkeiten eröffnet, um in *allen* Bereichen seiner Existenz mit Intelligenz aktiv zu sein. Seit der Patristik hat sich die Theologie global einer Erforschung zugleich der Offenbarung und der Zivilisationen, in denen das Evangelium verkündet, die Taufe gespendet und christliche Gemeinden aufgebaut wurden, verschrieben. Auf diese Weise erfüllte sie ihre Aufgabe der Erklärung der Dogmen in der Verbindung von Ethik und Glaubensgut.¹³ Es scheint uns heute nicht möglich, aus dem Engpaß der gegenwärtigen Glaubensschwierigkeiten herauszukommen, indem man diese mit einer »Logik«, die »wissenschaftlich verantwortbar« ist, zu decken sucht. Es ist nicht möglich, diese Aufgabe als Angleichung des Glaubens an die Kultur oder die Reduzierung des Glaubens auf die Kultur oder umgekehrt zu verstehen.¹⁴

2. Menschwerdung des Wortes bis zur Inkarnation

Zu allen Handlungen, die den Menschen als solchen bestimmen und formen, gehört auch das Wort. Diese Tatsache wird wohl heute weniger ins Licht gerückt, da Wort und Schrift vor allem als »Kommunikationsmittel« zwischen den Menschen angesehen werden. Nichtsdestoweniger bestimmt das Wort den Menschen grundsätzlich, erlaubt es ihm doch, sich im überdimensionalen, komplexen Universum, in das er hineingeboren wird, zu orientieren, sich in ihm zu entwickeln und auch in ihm zu sterben. Wortübermittlung und Wortempfang sind es auch, die Menschen zusammen- oder auseinanderführen, um Gesellschaften zu bilden und in ihnen zu leben. Daher wird der Mensch nur wirklich zum Menschen, wenn ein anderer zu ihm spricht und ihm die Vielseitigkeit des Universums, der Menschheit, die Natur der Beziehungen, die die Entwicklungen der Existenz bestimmen, erklärt.¹⁵

¹² Vgl. dazu folgende Aussage von C. Fr. von Weizsäcker. Für ihn bewahren die Theologen »die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit.« Zitiert in: *Katholische Dogmatik*, op. cit. S. 242, Fußnote 19.

¹³ Vgl. dazu: Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*. Coll. Lieux théologiques No 34, Labor et Fides, Genève, 1999, S. 268 ff. Der Autor schreibt: »Für die ersten christlichen Theologen ist die Theologie zugleich Gedächtnis und geistige oder anagogische, ethische oder praktische Erkenntnis« (S. 270).

¹⁴ Vgl. *Katholische Dogmatik*, op. cit. S. 242 ff.

¹⁵ Vgl. dazu die Arbeiten von Marcel Jousse SJ: 1. *L'anthropologie du geste*, Gallimard, 1974, 2. *La man-
dication de la parole*, Gallimard, 1975, 3. *Le parlant, la parole et le souffle*, Gallimard, 1978.

Diese Tatsache des menschlichen Lebens ist ein grundlegendes Element für die Betrachtung des Menschen als *imago-Dei*. Emmanuel Lévinas hat in diesem Bereich sicherlich einen bedeutenden Beitrag geleistet. Für diesen französischen Philosophen verbietet die transzendente Alterität Gottes die Objektivierung der Erkenntnis. Das universale Fundament, um von Gott, der den Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat, zu reden, ist nicht mehr auf seiten der konzeptuellen Ontologie und Sprache zu suchen, sondern auf seiten der Sprache, die *soziales Leben hervorbringt*. Mensch-Sein heißt für die jüdische Gedankenwelt und für die Gedankenmodelle, die an der Transzendenz in der Immanenz festhalten, Für-den-anderen-verantwortlich-sein, vom Gesicht des anderen betroffen, gleichzeitig Elend und Spur des vorübergegangenen Gottes zu sein. Mensch-Sein ist grundlegend *dabar elohim*, »Wort von Gott« sein.¹⁶

2.a. Das Verhältnis von Mythos und Wahrheit

In dieser von Lévinas vertretenen Perspektive sehen wir den Beginn und die Permanenz einer vielfältigen mündlichen Überlieferung und schriftstellerischen Tätigkeit, der Ausarbeitung eines wahren »Handbuches« des menschlichen Verhaltens, zu dem im besonderen die Gattung des Mythos gehört. Dieser ist nicht, wie leider noch zu oft angenommen, ein Phantasieprodukt der menschlichen Einbildung, eine »Fabel«, sondern die Umsetzung einer Tatsache in Worte, selbst wenn dabei die Einbildungskraft des Menschen stark mitwirken kann.¹⁷ Der Mythos präsentiert sich immer als *Element der Macht*. Seine Macht besteht darin, immer zu *erschaffen*. Er führt nicht nur zu einem inneren Sinn der gesamten menschlichen Existenz, sondern schafft auch eine Ordnung, worin er über eine Unordnung, ein Chaos, siegreich ist, oder aber, durch seine Zweideutigkeit, eine intime Unruhe provoziert, und damit zur Wahrnehmung einer Unordnung, eines Chaos führt, mit anderen Worten: das Wort gründet immer eine Welt oder löst diese auf.¹⁸

¹⁶ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Éd. Fata Morgana, 1995. Siehe Kapitel 2: *Philosophie du dialogue et philosophie première*, S. 93–125. Derselbe: *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*. Nijhoff, La Haye, 1971, 2. Ausgabe. Vgl. ebenfalls: Thaddée Ndayizigiye, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Lévinas. Essai d'analyse*, Publications Universitaires Européennes, Série XXIII Théologie Vol. 595, Peter Lang S.A., Bern, Berlin, 1997.

¹⁷ Das Wort Mythos ist griechischen Ursprungs. Horst Bürkle sieht in »Rede, Wort« den grundlegenden Sinn dieses Ausdrucks. Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 7, 1998, Spalte 597–598. Es kann sich hier um eine öffentliche Rede handeln, eine Erzählung, ein Gerücht, eine Neuigkeit oder eine Botschaft, einen Dialog, eine Konversation, eine Aussprache, einen Rat, einen Befehl oder eine Vorschrift. Bürkle gibt als weiteren Sinn den einer Legende, eines Märchens, an. Dieser Sinn erscheint in Homer, wo *mythos* dem *logos* entgegengesetzt wird. Der Sinn von »Fabel, Lügengeschichten« taucht erst später auf und muß im speziellen Kontext der Entwicklung des griechischen religiösen Gedankenguts verstanden werden. Dieses entwickelt sich von einem Glauben an stark anthropomorphe Götter zu einem philosophischen System, das das Göttliche mit den Gedanken des Einen, des Guten, des Schönen usw. identifiziert. Vgl. dazu: W. Stählin, *mythos*, in: *ThWBNT*, Bd. IV, 1942, S. 769–803. Für Michel Meslin ist der Mythos »eine symbolische Erforschung der Beziehungen der Menschen mit anderen Wesen als auch mit dem Göttlichen«. Der Mythos erlaubt dem Menschen durch eine »Erzählung«, mit den verschiedenen Mächten, hierin miteingeschlossen die göttlichen Kräfte, die das Universum beherrschen, sowie letzten Endes mit Gott selber fertig zu werden. Vgl. Michel Meslin, *Pour une Science des Religions*. Éd. du Seuil, Paris, 1973, S. 222.

¹⁸ Vgl. Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Coll. Idées, Gallimard, Paris, 1963.

Der Mythos hat seine Wurzeln in der Erfahrung des Menschen, und er zielt auf eine Lebenspraxis der menschlichen Existenz ab. Wenn in einer Gesellschaft die traditionellen Mythen nicht mehr überliefert werden, erschafft der Mensch seine eigenen »Erzählungen«, um ihnen sein Vertrauen zu schenken, deswegen, weil sie seinem Leben einen Sinn geben. Sie antworten auf seine grundsätzlichen Fragen und erklären ihm, wie Leben und Tod funktionieren; sie präsentieren ihm eine oder mehrere Möglichkeiten, wie man mit Leben und Tod fertig werden kann. Aus diesem Grund hat der Mythos immer eine *offenbarende* Funktion. Er erlaubt es, dem Menschen *der Wahrheit* des Lebens und des Todes, seines Lebens und seines Todes, ins Auge zu sehen. Der Mythos antwortet deswegen auf eine grundlegende Frage jeder ethischen Erziehung, nämlich der, ob und wie man mit dieser Wahrheit leben kann.¹⁹

Mit Hilfe des Symbols und der symbolischen Sprache eröffnet hier der Mythos viele Möglichkeiten. Das Besondere des Symbols besteht nämlich darin, gleichzeitig einen Sinn zu offenbaren und zu verhüllen. Der Mythos nützt diese von der Zweideutigkeit des Symbols geschaffenen Möglichkeiten völlig aus. So kann der Mensch mit den Wahrheiten über sich selber nicht nur auf eine »von oben herabfallende«, brutale Art und Weise konfrontiert werden, sondern er kann auch diese Wahrheiten innerhalb einer »Erzählung« entdecken, die es ihm ermöglicht, die Augen vor einem Detail zu schließen, oder sie im Gegenteil zu öffnen, mit anderen Worten: der Mythos macht die unangenehmen, die furchterregenden Seiten des Lebens erträglich. *Erzeugt davon, daß ein Glück, ein erträgliches Leben möglich ist.*²⁰

Der Mythos konfrontiert den Menschen mit einer Wahrheit über sich selbst, die er ablehnen, aber mit der er sich auch progressiv einlassen kann. Er kann sich im Angesicht des Mythos mit einer Faszination begnügen, mit einer von der Angst hervorgegerufenen begrenzten Rezeption, die er mit Weiterlesen, Weiterhören und Weiterschauen der Erzählung überwindet. Ganz gleich, wie er nun den Mythos rezipiert, die Freiheit des Menschen übt sich in der verschiedenen Art und Weise aus, sich vom Mythos ansprechen zu lassen. Der Mythos bleibt funktionsmäßig ein permanenter Ruf an den Menschen, um mittels einer »Erzählung« ein aufklärendes Wort über sein persönliches Werden als Mensch zu empfangen.²¹

Ursprung und Ursprünglichkeit des Mythos können im wesentlichen unter zwei antithetischen Kategorien angesetzt werden: Terror und Poesie (Blumenberg/Bo-

¹⁹ Dieses Problem steht im Zentrum der Enzyklika *Redemptoris hominis*. Siehe besonders §§ 13 und 14. Papst Johannes Paul II. schreibt: »Diesem Ziel allein möchte die Kirche dienen: jeder Mensch soll Christus finden können, damit Christus jeden einzelnen auf seinem Lebensweg begleiten kann mit jener kraftvollen Wahrheit über den Menschen und die Welt, wie sie im Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung enthalten ist, mit der Macht jener Liebe, die hiervon ausstrahlt« (§ 13). Vgl. ebenfalls: Karin Heller, *Il mito, un racconto che costituisce la persona umana*. In: *Il Nuovo Areopago* 4/1999, Rivista trimestrale di Cultura, Roma, S. 79–91.

²⁰ Vgl. dazu: *Mythos und Dogma*, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann, Wilhelm Fink Verlag München, 1971. 2. Nachdruck der ersten Auflage 1990. S. 527–547. Es handelt sich in diesen Seiten um eine erste Diskussion der Teilnehmer an einem Kolloquium zum Thema »Mythos« am Zentrum für interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld (9.–13. 9. 1968).

²¹ Vgl. dazu: Karin Heller, »Fantasy-Comics – nur zum Zeitvertreib?« in: *Una Sancta*. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 1/2000, S. 81–91.

chum), Zwang und Freiheit, Ernst und Heiterkeit, Dogma und Spiel (Weinrich/Köln).²² Der Mythos ist wesentlich Zeugnis dafür, daß man mit Zwängen fertig geworden ist und weiter fertig werden kann. Er ist der geglückte Versuch, sich aus Zwangslagen herauszureden, dem Schrecken über den Schrecken in Geschichten auszuweichen. Er depotenziert, entlarvt die Macht der Angst und wandelt diese um in Spiel, ohne sie jedoch jemals völlig zu überwinden. Mythen haben deswegen im großen und ganzen einen therapeutischen Aspekt: »sie erleichtern und erfreuen uns, weil durch sie die Angst latent und insofern überwunden wurde.«²³ Aus diesem Grund haben die Mythen immer eine *erlösende* Dimension.

2.b. Die Verbindung von schöpferischem Wort und *imago Dei*

All die bisher aufgezeigten Elemente erscheinen wesentlich mit der *imago-Dei*-Theologie verbunden, wie sie in den beiden Schöpfungsberichten der Genesis zum Ausdruck kommt. Das Wort Gottes ist es, das alles zum Leben ruft und aus Chaos Ordnung schafft (Gn 1, 1–2, 4a).²⁴ Durch sein Wort gibt Gott dem menschlichen Leben Sinn. Nach hebräischer Hermeneutik von Gn 1, 26 ff und 2, 7 besteht *imago-Dei* zu sein in der ethischen Verantwortlichkeit des Menschen. Der Mensch ist dazu berufen, die Schöpfung und alle in ihr lebenden Wesen zu erhalten und vor dem Tod zu bewahren. Eine rein kosmologische, technisch-wissenschaftliche und wirtschaftliche Sicht des Seins weicht der eines ethischen Verständnisses, in der der Mensch etwas anderes ist als ein zur Dauer ausgestattetes solipsistisches In-sich-selber-sein.²⁵

Dies kommt besonders in der Schöpfung der Frau zum Ausdruck. Die Schwierigkeit der aktuellen Diskussionen kommt von einem Mißverständnis, das den Ursprung selbst von Mann und Frau betrifft. Diese sind nicht zwei Subjektivitäten, die sich treffen. Es gibt am Anfang kein ICH und kein DU, sondern es müssen da an Ort und Stelle die Worte der Schrift selbst zitiert werden: »das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; diese ist ICH.«²⁶ Die Frau ist von glei-

²² Vgl. dazu: *Terror und Spiel*, op. cit. Siehe im besonderen: Hans Blumenberg, »Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos«, S. 13 ff. und *Erste Diskussion: Mythos und Dogma*, S. 546 ff.

²³ Vgl. *ibid.* S. 528. Beitrag von Prof. Marquard (Universität Gießen).

²⁴ Vgl. *Katholische Dogmatik*, op. cit. S. 258. Die Autoren zitieren folgendes Wort F. Ebners: »Gott schuf den Menschen, das heißt nichts anderes als: Er sprach zu ihm. Er sprach ihn schaffend zu ihm: Ich bin, und durch mich bist Du. Indem Gott so zu ihm sprach und durch das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs das Ich (...) in ihn hineinlegte, wurde der Mensch seiner Existenz und seines Verhältnisses zu Gott sich bewußt.«

²⁵ Vgl. dazu: Thaddée Ndayizigiye, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Lévinas*, op. cit. S. 3 ff.

²⁶ Dieses Mißverständnis schwächt unter anderem die anthropologische und theologische Vision Balthasars von Mann und Frau. In dieser überwiegt die Überzeugung, daß der Mann »Wort und Same« und die Frau »Antwort und Gefäß des Samens« ist. Vgl. *Sponsa Verbi*, S. 165 f., und *Theodramatik II*, Bd. 2, S. 260–330. Selbst wenn der unangenehme Eindruck des natürlichen Primats des Mannes über die Frau von Erwägungen über die Frau als »Antlitz« und über ihre eminente Rolle im Bereich der Schwangerschaft, des Ernährens und der Erziehung abgeschwächt wird, ist es heute nicht mehr möglich, solche anthropologischen und theologischen Behauptungen zu verteidigen. Balthasar knüpft bei seiner Ansicht an anthropologische mittelalterliche Vorstellungen zum Verhältnis der Geschlechter an. Siehe dazu: Carlos-J. Pinto de Oliveira, »Homme et femme dans l'Anthropologie de Thomas d'Aquin«, in: *Humain à l'image de Dieu*.

chem Fleisch und gleichem Bein des Mannes (Gn 2, 23), ein anderes »er selber«. Nach dem biblischen Bericht ist Mensch-Sein »Sich-selbst-vor-sich-selber-geschaffen-Entdecken«, dies nicht in einer konformen Kopie, sondern im Menschen Mann vor dem Menschen Frau. An der Basis steht also nicht ein Subjektivismus zu zweit, sondern ein *Altruismus*, der nur diesen beiden möglich ist; nur sie können diesen Altruismus in einer Lebensgemeinschaft in Wirklichkeit umsetzen, in der der Unterschied der Geschlechter, der das Werk eines dritten, Gottes selber ist, beginnt und sich bestätigt. Der Unterschied kann deswegen nicht mehr eine bloße Sache der äußeren Sprache, der Distanz, der Andersartigkeit sein, da es sich hier vielmehr um Alteritäten handelt, die exklusiv *für die Liebe* geschaffen sind.

Schließlich kommt in Genesis 3 ein anderes Wort zum Ausdruck, das in der von Gott geordneten Schöpfung Unordnung durch Krieg, Schmerz, Verführung, Beherrschung, Undankbarkeit aufkommen läßt. Dieses Wort ist aber das eines Geschöpfes, der Schlange. Für die Schrift hat das Wort, das Zerstörung und Chaos hervorbringt, keine göttliche Dimension. Dies offenbart das Wort Gottes selber; gleichzeitig offenbart es aber auch die Wahrheit des Menschen über sich selbst, und eröffnet ihm einen Weg des Heils.

Für die biblischen Autoren ist das Wort Gottes LEBENDIG. Es ist Leben des Universums und der Menschen. Im Volk Israel, wo es von Jahrhundert zu Jahrhundert spricht, nimmt das Wort die für die Kommunikation zwischen Individuen und Gesellschaften grundsätzlichen Formen des Mythos und des Ritus an. Denn in ihnen betrachtet der Mensch sich selber und nimmt Verantwortung auf sich. Auf diese Art und Weise verkündet das Wort Gottes durch Schöpfung von menschlicher Intelligenz und Freiheit eine *neue Geschichte*. Mit Hilfe des Mythos und des Ritus offenbart es durch historische Ereignisse und Sinngebung, die es hervorbringt, wer der Gott ist, der dieses Wort sendet und in ihm spricht.²⁷ So wird der Menschheit ein umgestaltetes, ein re-formiertes Bild der Gottheit geschenkt. Zugleich offenbart das Wort aber auch mit viel Geduld eine neue Art und Weise, »Mensch-mit-Gott« zu sein. Der Mensch hat dem Wort der Schlange sein Ohr zugewendet. Nun wird er neuerlich vom Wort Gottes erfaßt. Dieses Wort ist es, das den irreführten, sich in Auflösung befindenden Menschen in die Situation des Anfangs zurückversetzt, wo Gott ihm den Weg des Lebens öffnet, indem er ihn lehrt, auf richtige Art und Weise zu essen (Gn 2, 16–17).

La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie. Labor et Fides, Genève, 1989, S. 165–190. Wir schließen uns dem Autor an, der schreibt: »Die Berufung auf und nicht die Rückkehr zu Thomas von Aquin fordert hier mehr als anderswo eine kritische Interpretation, die sich nicht damit begnügen wird, die Texte linear zu lesen, sondern darum bemüht ist, die verschiedenen Ansuchen klarzustellen und zu unterscheiden, indem ihnen der Wert zugesprochen wird, den sie innerhalb der thomasischen Synthese und für unsere Epoche verdienen« (S. 190).

²⁷ Vgl. *Divino afflante Spiritu* (30. 9. 1943) und *Dei Verbum*, die hervorheben, daß Gott *anders* in *menschlichen Redeweisen* spricht. Wir verweisen hier auch auf das Werk von Louis Bouyer, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*. Coll. Lex Orandi, No 32, Éd. du Cerf, Paris, 1962, S. 308. Diese Studie zum Verhältnis des Wortes Gottes zu den Mythen und Riten ist ein erleuchtender Zugang zu einer Theologie der Inkarnation des Wortes.

Dies alles vollbringt das Wort, nicht indem es von oben herabschwebt oder mit Gewalt droht, sondern indem es den Menschen bis hinein in die Dynamismen begleitet, mit denen es ihn geschaffen hat, damit er er selbst wird und sich darauf vorbereitet, die Transzendenz des ewigen Lebens in Erwägung zu ziehen. Um dieses Lebenswerk zu vollbringen, bettet sich das Wort bescheiden im Intimsten des Menschen ein, um ihn zu in-formieren, zu re-formieren mittels einer Erniedrigung des Wortes selbst, damit der Mensch zum LEBEN erwacht.²⁸ Die Autorität, mit der das Wort in der Schrift spricht, stellt an den Menschen die Frage entweder nach einer überheblichen Anmaßung oder dem transzendenten Charakter einer solchen Rede-weise. Die, die so sprechen, geben sie sich nicht selber als Gott aus, ist ihr Wort eben nur ihr Wort und nicht das Wort dessen, der sie gesandt hat? Diese Debatte ist es, die mit dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu, im Anschluß an die Propheten, im Zentrum steht.

3. Vom »Menschen nach dem Bild Gottes« zu »Gott nach dem Bild des Menschen«

Das Leben ist nicht nur und hauptsächlich Rede. Es ist Wort und Tat; als solches befindet es sich entweder in Erwartung auf das Wort Gottes, das schöpferisch und erlöserisch tätig ist, oder in Abstand zu diesem Wort. So spricht der Mensch oder spricht er nicht in einer Gemeinschaft der Gnade mit Gott, und nichts kann diese Gemeinschaft ersetzen, wenn es heißt, von Gott zu sprechen, »denn Gott allein spricht richtig von Gott«.²⁹ Dieser Ausspruch verweist auf die Quelle, von der jede authentische Theologie abhängt, die in ihrer Sprache über Gott den »verbalen Rausch« vermeiden will. Der Theologe und der Seelsorger sind verpflichtet, auf die »Weisheit Gottes« zu hören und diese zu kennen.³⁰ Diesem Hinhören muß er aber noch ein weiteres hinzufügen, nämlich »die Berücksichtigung unserer Verbindung durch die Gnade mit dem Leben Gottes, genauer mit dem Leben des dreifaltigen Gottes selber«³¹, der ewigen Lebensgemeinschaft, die Freude in einer Einheit ist, welche alle unsere Vorstellungen übertrifft. In der Art und Weise, mit der wir uns zum vom Vater ewig gezeugten Wort Gottes verhalten, offenbart sich, was es als Mensch heißt, *imago Dei* zu sein.

Die Offenbarung des Menschen als *imago Dei* ist untrennbar von der religiösen Erfahrung des Volkes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Diese entwickelt sich in zwei

²⁸ Vgl. Dt 30, 14: »Vielmehr ist dir das Wort ganz nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen ist es, so daß du danach tun kannst.«

²⁹ Vgl. Louis Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*. Coll. Unam Sanctam, No 27, Éd. du Cerf, 1954, S. 236.

³⁰ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, 24. 05. 1990. § 6. Sekretariat der DBK, Arbeitshilfen Nr. 86 vom 31. 03. 1991.

³¹ Vgl. Louis Bouyer, *Le métier du théologien*, Éd. France-Empire, 1979, S. 189.

grundsätzlichen Themen. Es handelt sich erstens um die Wahl einer religiösen Gründungsurkunde, die im Thema des »Bundes« zum Ausdruck kommt. Das »Bild des Bundes« wird zur Regel des spezifischen Glaubens Israels auf doktrinaler wie auch auf praktischer Ebene. Zweitens geht es um den Durchbruch zu einem »neuen Bund«.³²

3.a. Das »Bild des Bundes« als Glaubensregel

Der Bund ist ein juristischer Pakt, der im gesamten alten Orient praktiziert wird. Er errichtet zwischen zwei oder mehreren Partnern eine Lebensgemeinschaft. Der Bund kann von nur einem Partner oder beiderseitig gestiftet werden.³³ Damals, als die Israeliten auf Eroberung des von Gott dem Abraham gelobten Landes gingen, erscheint die mobilisierende Kraft des Projektes in der Bundesformel »Gott mit uns« (Ex 3, 12). Moses stützt sich bei seinem Vorhaben auf die Tradition der Väter, denen Gott ein Land und eine Nachkommenschaft mittels eines Bundesakts versprochen hat (Gn 15, 1–18; Ex 2, 23–25). Die Art und Weise, mit der jedoch »Gott mit Israel ist«, gleicht nicht derer, mit der die Götter der anderen Zivilisationen »mit ihrem König« oder »mit der Nation selber« sind. Das Verhältnis, das vom Abrahambund gestiftet ist, ist das eines unilateralen Bundes, d.h. Gott allein ist sein Stifter; der Mensch steht zu Gott nur in einem gestifteten Verhältnis.³⁴ Das bedeutet, daß Gott allein sich dem Menschen verbindet, er allein verspricht, dem Bundesvertrag treu zu sein; er allein garantiert Abraham und seiner Nachkommenschaft ein Land und Erben (Gn 15, 18). Der Mensch ist dazu berufen, dem Wort Gottes *Glauben zu schenken* und von Gott allein die Verwirklichung seines Versprechens zu *erhoffen*. Dieser Bundestypus ist ein *hapax* in der Geschichte der Religionen. Nirgendwo in anderen Kulturen des alten Orients konnte ein Bundesakt festgestellt werden, in dem eine Gottheit sich in einem solchen unilateralen Verhältnis Menschen verbindet.³⁵

Vom theologischen Standpunkt aus bringt der Bund Gottes mit Abraham die Untergeltlichkeit der göttlichen Gabe zum Ausdruck. Diese steht an der Basis einer Theologie der Gnade; Abraham und seine Nachkommen entdecken und verstehen sich selbst als »erste Früchte« dessen, was Gott versprochen hat. Allein die physische Existenz als »Volk Abrahams«, des Stammvaters, der »gegen alle Hoffnung hoffend geglaubt« hat (Röm 4, 18), ist für Israel ein »sichtbares Zeichen«, ein »Beweis« dafür, daß das Wort Gottes immer das verwirklicht, was es verkündet.³⁶ Man

³² Vgl. dazu: Pierre Gisel, »La reforme et sa reprise possible aujourd'hui«, in: *Humain à l'image de Dieu*, op. cit. S. 197–200.

³³ Vgl. Pierre Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*. Lectio divina No 88, Éd. du Cerf, 1976. Siehe besonders: S. 15–46. Siehe auch: Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1978, S. 143–149.

³⁴ Es handelt sich hierbei um einen unilateralen Bund; Gott allein ist sein Stifter. Er allein geht durch die geteilten Tiere. Vgl. dazu: Pierre Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, op. cit. S. 15–46.

³⁵ Vgl. Moshe Weinfeld, *Berit*, in: *ThWBAT*. Bd. I, 1973, S. 808: »Die Vorstellung von einem Bund zwischen einer Gottheit und einem Volk ist uns in anderen Religionen und Kulturen unbekannt.«

³⁶ Vgl. *La Haggadah de Pâque*. Présentée et commentée par Elie Wiesel avec la collaboration de Serge Brodowicz pour l'édition française, FSVJ, Ramsay, 1995, S. 93. Siehe dazu auch: Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, 1966. Der französische Theologe hat in diesem Werk dem Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie eine hervorragende Studie gewidmet.

steht hier vor einer Menschheit, die nicht nur aus dem Willen von Fleisch und Blut hervorgeht, sondern *zuerst* aus dem Glauben an das, was Gott versprochen hat. Diese Art von Menschwerdung erfolgt nicht innerhalb von einem Verhältnis, das von einem *do ut des* beherrscht wird. Für Israel ist der Mensch nicht das Ergebnis eines Feilschens zwischen einer Gottheit, die ihr Wohlwollen zum Kauf anbietet, und einem Menschen, der zahlungsbereit ist. Der Mensch selber hat seinen Ursprung sowohl in einem Treueversprechen und damit in der Vorsehung Gottes (Gn 22, 8) als auch im Menschen, der dem göttlichen Versprechen mit Glauben und Hoffnung begegnet. Auf diese Weise offenbart sich im Wesen und in der Ethik, im praktischen Handeln des einzelnen Mitglieds des Volkes Abrahams ein »Bild des Menschen«, ein »Menschentypus«, wie er noch niemals von der Menschheit in Erwägung gezogen wurde.

Durch das Bundesereignis ist Israel dazu berufen, jegliche Art von Fruchtbarkeitskultus, die Gesetze der Stellvertretung im Fall von Sterilität, die Liturgien der Hierogamie, deren Ziel es ist, die Wirtschaft auf nationaler Ebene zu sichern, in Frage zu stellen.³⁷ Das »Bild des Bundes« nimmt dem Menschen jede Möglichkeit, auf Gott Druck auszuüben. Das gilt auch für das Menschenopfer (Mi 6, 6–8); das einzige Opfer, das von Gott annehmbar ist, ist das des Gehorsams an sein Wort, die in Praxis umgesetzte Torah (Ps 40 [39], 7–9). Diese Theologie des Opfers entwickelt sich gleichzeitig mit der des Gebetes, das nicht darauf abzielt, Gott zu konditionieren (Gn 18, 16ff.), und das im Lobgesang als »Opfer der Lippen« gipfelt (Os 14, 3; Ps 50, 14–15). So kommt Israel individuell und kollektiv zu Bewußtsein, daß Gott dort gegenwärtig ist, wo der Mensch die Gerechtigkeit in Tat umsetzt und wo die Liturgie aufhört, von seiten des Menschen ein Feilschen mit Gott zu sein (Am 5, 21–27).

Auf diese Weise offenbart sich in Israel ein neues Gottesbild. Dieses kann nicht mehr mit dem eines menschlichen Wesens verwechselt werden. Der Gott Israels ißt nicht (Gn 8, 21; Ps 50 [49] 12–13; 2 Sam 7,5ff.); er muß nicht in einem von aller Sorge befreitem Leben, so wie es die Götter der Kultur kennzeichnet, erhalten werden.³⁸ Er hat keine an die Sexualität gebundene Identität (Nm 23,19; Hos 11, 9); auch wenn er einen persönlichen historischen Namen trägt, kann er nicht genannt werden; er allein IST (Ex 3, 14; Is 43, 10–13); er ist Leben, immer großzügige Quelle des Lebens, im Gegenteil von den Göttern der Kultur, die das Leben neidisch für sich behalten haben.³⁹ Als ein solcher Gott ist der Gott Israels nicht dem Alter und dem Tod unterworfen. In ihm ist keine Finsternis, keine Sünde. Er ist EINZIG im Universum. Diese Betrachtung führt Israel zu einem wichtigen theologischen Schluß. Israel lehnt die Vision eines Gottes der Finsternis und des Todes ab sowie auch diejenige eines

³⁷ Vgl. *Der Kodex des Hammurabi*, § 137 und § 178ff; siehe ebenfalls: Karin Heller, *Ton Créateur est ton Époux, ton Rédempteur*. Coll. Croire et Savoir No 23, Éd. Téqui, Paris, 1996, S. 35–65.

³⁸ Vgl. Wolfgang von Soden, »Die erste Tafel des altbabylonischen Atrahasis-Mythos. Haupttexte und Parallelversionen«, in: ZA 68 (1978) S. 55–74. Nach diesem Mythos erschaffen die Götter die Menschheit nach einem Streik der »Arbeitergötter«, die nach dem Vorbild der »göttlichen Aristokraten« auf das Recht von »Nicht-arbeiten-Müssen« pochen. Siehe dazu ebenfalls: Jean Bottero, »La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis«, in: *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in honour of I. M. Diakonoff*, Aris and Philipps LTD, Warminster, England, 1982, S. 24–32.

³⁹ Vgl. *Gilgamesh*, Tab. X, col. III, 15.

Gottes, in dem zugleich Leben und Tod vermisch sind. Für Israel ist Gott allein GUT (Mt 19, 17 und par). Deswegen kann der Gott Israels nur eine *gute* Schöpfung schaffen (Gn 1, 1–2, 4a).

Die langsame theologische Ausarbeitung dieses neuen Gottesbildes führt zugleich zur Entdeckung eines neuen Menschenbildes. Die Vision eines Gottes als einzigen Bundesstifter bringt den Menschen Gott gegenüber in eine Situation der Armut und der Schwäche. Der Mensch kann Gott nicht mehr anbieten, was er nicht schon von Gott vorher bekommen hätte (Ps 49 [50], 10–11; 1 Cor 4, 7). Zugleich kommt aber ans Tageslicht, daß der Mensch das nicht zerstören kann, was Gott versprochen hat. Die Sündhaftigkeit ist kein konstitutives Element des Menschen. Die Untreue und die Bundesbrüche können Gott nicht dazu bringen, sein Versprechen zu verleugnen. Dieser theologische Aspekt kommt in der Rede vom »Rest« zum Ausdruck, den Gott immer »um seines Namens willen« aufrechterhält (Ez 20, 9 und 44, Is 4, 3; 6, 13; 10, 22; Röm 9, 27). Gott ist, war und wird immer treu sein; er ist der, der unentwegt verkündet *und* verwirklicht. Deswegen öffnet sich für den Menschen der Weg zu einer eschatologischen Hoffnung, die es ihm erlaubt, sich zu einer göttlichen Kindschaft zu bekennen, wie sie von der religiösen Kultur noch niemals in Betracht gezogen wurde. Der Mensch ist *für das Leben* und nicht für den Tod erschaffen; er hat an der Frucht des Lebensbaumes Anteil, die die umliegende religiöse Kultur den Göttern reserviert. Und wenn der Mensch sündigt, dann steht ihm die Vergebung Gottes immer offen (Ex 34, 6–7; Jon 4, 2; Mi 7, 18–20; 1 Jo 3, 20).

Auf diese Weise offenbart sich, daß das Bundesstatut über einen spezifisch juristischen Rahmen hinausgeht, der von »meinen Rechten und deinen Rechten«, »meinen Pflichten und deinen Pflichten« bestimmt wird. Zwischen Gott und dem Menschen offenbart sich eine Ähnlichkeit, die es Israel erlaubt, seine Existenz als die eines »Sohnes« und die einer »Braut Gottes« zu betrachten (Hos 2; 11, 2). Die unglaubliche Hoffnung, die dem Bundesstatut innewohnt, führt Israel dazu, seine Existenz als einen Ruf zur Vergöttlichung in Erwägung zu ziehen. Wenn nun Israel mit dem Psalm 83 (82), 6–7 sprechen kann: »Wohl sprach ich: Götter seid ihr geheißen, und Söhne des Höchsten ihr alle. Doch wahrlich sterben müßt ihr wie Menschen, wie jeder der Fürsten werdet ihr fallen«, dann handelt es sich hier nicht um einen Eintritt in ein »Pantheon«, in den göttlichen Wohnsitz, in dem jedes »göttliche Wesen« und jeder in den Rang der Götter erhobene Mensch in sich selbst genügender Autonomie existiert. Auch handelt es sich hier nicht um eine Vergöttlichung, wie sie sich die Gnostiker vorstellen.⁴⁰ Sondern »Vergöttlichung« bezeichnet in Israel die *Geburt* einer *neuen Rasse*, der der *Söhne Gottes*, die nur Gott allein in Israel zur Welt bringt (Js 50, 1; Hos 2).

⁴⁰ Für die Gnosis besteht die Vergöttlichung des Menschen in einer Erkenntnis oder in der Anerkennung, daß sein irdischer und sein geistiger Teil vereinbar sind. Diese Erkenntnis führt den Menschen zu einer Abkehr vom Fleisch und von der Materie, um sich mit der Gottheit des Lichtes und des Guten zu vereinen. Vgl. *Corpus Hermeticum*, Tome I, Traité 1: *D'Hermès Trismégiste: Poimandrès*. Édition grec-français, Paris, 1991, S. 6–31. Siehe ebenfalls: Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin, Fondements d'une anthropologie religieuse*. Coll. Cogitatio fidei No 150, Éd. du Cerf, Paris, 1988, S. 330.

Wenn es nun der Tochter Zions nicht gelingt, diese neue Rasse zur Welt zu bringen, liegt das einerseits an der menschlichen Ungerechtigkeit Gott und den Menschen gegenüber, andererseits an der menschlichen Unfähigkeit, das Leben, das Gott in Fülle schenkt, *vollständig* zu empfangen (Is 26, 17–18; Hos 13, 13). Mit der gesamten Menschheit ringt Israel mit dem Tod. Das kommt besonders in der Predigt der Propheten zum Ausdruck (Is 26, 17–18; Ez 16; Hos 1–3 und 13, 13). Immer wieder stellt die Bekräftigung der Bundestreue Gottes die religiösen Sicherheiten in Frage, die der Mensch ständig sich selber zu suchen gibt. Dies offenbart einen neuen Typus von Heil. Gott erklärt seine Distanz und seinen Unterschied zu den Karikaturen, die sich der Mensch von Gott nach dem Vorbild von menschlicher Gewalt bis hin zur Tyrannei ausgearteter Willkür macht. Gleichzeitig wird der Mensch dazu aufgerufen, mit dem ebenfalls karikierten Bild, das er von sich selber schafft, zu brechen. Dieses zeugt von seiner geheimen Begierde, Gott mit Geschenken zu kaufen, mit Gott so zu verkehren, wie man den Mächtigen dieser Welt schmeichelt; es zeugt vom Willen des Menschen, sich den Gott zu wählen, der sich als besonders günstig erweist, was den Menschen zugleich nicht daran hindert, einem anderen Gott zu schmeicheln, der zunächst als weniger zugetan erscheint.

3.b. Die einzigartige Menschheit Christi

Für so manche Christen ist die Glaubensaussage, daß Jesus vom Heiligen Geist empfangen ist, entweder ein Problem der Sprache oder eine »Absurdität«, die blind und taub zu glauben ist. Für die ersten ist Jesus so wie jedes andere Kind dieser Welt empfangen worden, nur von ihm sagte man eben, er sei »Sohn Gottes«. ⁴¹ Für die zweiten hört die Menschheit Jesu langsam auf, »menschlich« zu sein. Sie schließen sie in einem irrealen Bild einer allmächtigen und allwissenden Gottheit ein, die auf der Erde erschienen ist. Diese Art, mit der die Menschheit Jesu betrachtet wird, verdrängt nach und nach die Botschaft des Kreuzes und den Ruf, Jesus in seinen Tod und seine Auferstehung nachzufolgen. Sie löst sich in einer Reduktion des Glaubens auf einen Moralismus auf. Im einen und im anderen Fall kehrt der Mensch zurück zu seinen religiösen Sicherheiten, die er sich selber gibt.

Um die Menschheit Jesu als wirklich menschlich empfangen zu können, muß auf das zurückgekommen werden, was wir im vorangegangenen Paragraphen deutlich gemacht haben. Man muß entdecken, wie Gott die Menschheit Jesu innerhalb der spezifischen Menschheit Israels, die zugleich aus dem Glauben und aus dem Fleisch Abrahams hervorgegangen ist, vorbereitet. Die Anerkennung der Einzigartigkeit der Menschheit des Gottesvolkes ist nicht mit nur menschlichen Mitteln möglich. Sie ist

⁴¹ Vgl. dazu das Buch von Jacques Duquesne, *Jésus*. Desclée de Brouwer, Paris, 1994. Der Autor, der sich für katholisch erklärt, vertritt die These, Joseph und Maria hätten noch andere Kinder gehabt. Das Interesse, das das Buch erweckt hat, führte die französische Bischofskonferenz zu einer öffentlichen Reaktion. Unter den von ihr veröffentlichten Beiträgen weisen wir besonders auf den von Pierre Grelot hin: *À propos du livre de Jacques Duquesne sur Jésus*. Assemblée plénière de Lourdes, Novembre 1994. Die Texte sind erhältlich am: Secrétariat de la Conférence épiscopale française, 106, rue du Bac, F-75007 Paris.

das Werk der Weisheit und des Geistes, der den Propheten gegeben ist. Weisheit und Geist haben Israel nie gefehlt, um von Tag zu Tag eine Gemeinschaft zwischen dem der Sünde unterworfenen Menschen und Gott, dessen Treue ungetrübt ist, aufrechtzuerhalten. Wenn auch Israel das »halsstarrige« Volk mit dem steinernen Herzen ist (Ex 33, 3; Ez 36, 26), sind die Menschen in Israel nicht ihrer Unfähigkeit, treu zu sein, der Sünde und dem Tod ausgeliefert, in trockener Erwartung auf den Geist in einer Zeit, die Gott allein kennt. Durch seine Weisheit und seinen Geist hat Gott selbst in Israel den Posten vorbereitet, den sein eigener eingeborener Sohn eines Tages einnehmen wird. Es handelt sich um die Stellung des Sohnes Davids sowie die des Sohnes Abrahams (Mt 1,1). Der neue Salomon und der neue Isaak sind zugleich Pfand und Einlösung des göttlichen Versprechens. Die Menschheit Jesu ist deswegen wirklich menschlich, weil sie einer anthropologischen Wahrheit eingeschrieben ist, nämlich der als Haupt der Menschheit, als Messias-König gegründet zu sein.⁴²

Weiters ist die Menschheit Jesu wirklich menschlich, auf Grund der transzendenten Identität Jesu, der mit seiner Menschwerdung in einem transzendenten Verhältnis zum Geist steht.⁴³ Um eine solche Behauptung zu verstehen, muß auf die Erschaffung des Adam zurückgegangen werden, den das Lukasevangelium als »Sohn Gottes« bezeichnet (3,38). Für die Menschen besteht die Schwierigkeit darin, nur eine aus treulosen, lügnerischen, egoistischen, neidischen Menschen bestehende Menschheit in Betracht ziehen zu können, der es unmöglich ist, die Ungerechtigkeit, die Krankheit und den Tod aus der Welt zu schaffen. Dieser Wahrheit der Kultur stellt die Hl. Schrift ihre Glaubenswahrheit gegenüber: die Menschheit Adams geht aus Gott hervor; Gott hat ihr einen Lebenshauch (*nèphesh*) einverleibt. Die Sünde und der Tod, die in der Folge auftreten, ändern nichts an dieser grundsätzlichen Konstitution des Menschen: selbst als Sünder und als sterblicher Mensch bleibt er Gottes Geschöpf.⁴⁴ In ihrem Ursprung bleibt deswegen die Menschheit als in der Gemeinschaft der Gnade geschaffene.⁴⁵ Die Anerkennung dieser Glaubenswahrheit ist dem menschlichen Fleisch allein nicht möglich. Sie geht hervor aus dem getreuen Hören auf Gott, der ununterbrochen erklärt, daß der Mensch für das Leben und nicht für den Tod erschaffen wurde.⁴⁶ Die spezifische Identität der Menschheit in Israel ist deswegen untrennbar von einer durch die Autorität Gottes gegebenen und im Glauben aufgenommenen Offenbarung.

Man kann nun die Menschheit Jesu folglich auf diese Art und Weise betrachten. Diese ist keine Neuschöpfung, die mit der Menschheit Adams nichts zu tun hätte

² Vgl. Lorraine Caza, »Anthropologie biblique«, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, op. cit. S. 562.

⁴³ Vgl. dazu: Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, §§ 8, 9, 11.

⁴⁴ Vgl. Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Éd. du Cerf, 1983, 7. Ausgabe, S. 10: »... das Abbild Gottes, wie immer es auch besudelt sein mag, bleibt unzerstörbar ...«

⁴⁵ Vgl. *Gaudium et Spes*, 41 § 2.

⁴⁶ Vgl. Augustinus, der schreibt: »So wie auch die erste Unsterblichkeit, die Adam allerdings durch die Sünde verlor, darin bestand, nicht sterben zu müssen, so wird die letzte darin bestehen, nicht sterben zu können.« *Der Gottesstaat*, XXII, 30.

oder zu dieser parallel wäre. Um die spezifische Menschheit Jesu anzuerkennen, genügt es nicht, sich zur Empfängnis Jesu durch den Heiligen Geist zu bekennen. Die Verkündigung an Maria, daß sie einen Sohn vom Heiligen Geist empfangen wird, gibt ihr noch nicht den Schlüssel zum Geheimnis der Identität des Messias. Dazu braucht es einer Offenbarung. Ohne eine solche Erklärung Gottes bliebe selbst für Maria die Empfängnis vom Heiligen Geist fremd. Maria wird deswegen in das Geheimnis des heiligen Wesens, das sie gebären wird, durch einen Offenbarungsakt Gottes, der die Empfängnis durch den Hl. Geist als solche erklärt, und durch ihren eigenen Glauben eingeführt. Selbst für Maria als Unbefleckte Empfängnis ist es allein menschlich nicht möglich, die Identität des Sohnes, die Einzigartigkeit der Menschheit des Sohnes zu erkennen.⁴⁷ Gott, der Ursprung des Glaubens an sein Wort ist, ist der einzige, der es der Menschheit ermöglicht, auf richtige Weise angesichts der Inkarnation des Sohnes Stellung zu nehmen. Zu dieser richtigen Stellungnahme gehört das Aufnehmen des Wortes Gottes im Glauben und die Gemeinschaft der Gnade. So kann der Mensch schließlich bis ans Ende des Weges gehen, der durch das Kommen des Sohnes in das menschliche Fleisch eröffnet wurde. Das Ende davon ist die Teilnahme am Leben, das zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Hl. Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit geschenkt und empfangen wird.

Diese im Lukasevangelium zum Ausdruck gebrachte Theologie ist der von Matthäus homogen. Josef, der Gerechte Israels, erkennt sich nicht von selbst dazu bemächtigt, das vom Hl. Geist empfangene göttliche Kind bei sich aufzunehmen.⁴⁸ Es braucht dafür eine Offenbarung Gottes, damit Josef, der wie Abraham und David glaubt, sich als Vater eines solchen Sohnes und als Mann einer solchen vom Hl. Geist empfangenden Frau anerkennen kann. Josef kann seine eigene Situation nur mit Hilfe einer Offenbarung Gottes erkennen; diese betrifft das Verhältnis zwischen dem Glauben Abrahams an das göttliche Versprechen, dem Glauben Davids an das messianische Versprechen und der nun erfüllten Gabe des vom Hl. Geist empfangenen Sohnes. Der Glaube, mit dem der Gerechte Israels der Offenbarung Gottes begegnet, wird Josef als Gerechtigkeit angerechnet, um den von Hl. Geist empfangenen Sohn Abrahams und Davids sowie Maria, seine vom Hl. Geist empfangende Frau, bei sich aufzunehmen. Josef gibt sich nicht als der aus, dem, weil er aus dem Hause Davids stammt, alle Rechte zustehen, sondern sein Glaube ist es, der ihn bewußt an der Handlung Gottes als Vater des Kindes und Ehemann Marias teilnehmen läßt. Wir

⁴⁷ Wir verweisen hier auf das traditionelle theologische Axiom, das von Augustinus entwickelt wurde: »prius mente quam corpore concepit«. Augustinus schreibt: »Seliger ist Maria, weil sie den Glauben Christi angenommen, als weil sie sein Fleisch empfangen hat ... und die mütterliche Verwandtschaft hätte Maria nichts genützt, wenn sie nicht Christus seliger im Herzen als im Schoß getragen hätte.« *De s. Virginitate* 3, 3.

⁴⁸ Vgl. Karin Heller, *Et couple il les créa*. Coll. Lire la Bible 112, Éd. du Cerf, 1997. Wir haben in diesem Buch unsere Übersetzung und Interpretation von Mt 1, 18–25 dargestellt, die die These vom Zweifel des Josef über das Verhalten Marias ausschließt. Josef ist der, der glaubt und der durch seinen Glaubensakt Jesus innerhalb der Nachkommen Abrahams und Davids, wie sie vom Matthäusevangelium präsentiert wird, seinen Stand als »Sohn Davids« verleiht (Mt 1,1–18).

dehnen die aktive Mitarbeit durch den Glauben, die Maria an der göttlichen Empfängnis zuerkannt wird, auch auf Josef aus.⁴⁹

Ohne den Offenbarungsakt Gottes ist die Inkarnation des einzigen Sohnes nur auf Art und Weise einer lokalen Nachricht erfaßbar. Man kann über sie lächeln oder überläßt sie denjenigen, die bereit sind, alles nur mögliche zu glauben. Die Inkarnation des Sohnes kann als solche nur durch das getreue Hören auf das, was Gott verkündet, anerkannt werden, und sie hat für uns nur effektiven Charakter, wenn die darin enthaltene Offenbarung empfangen wird, die allein in das vom Hl. Geist geschenkte göttliche Leben einführt. Maria und Josef erkennen die Identität des Messias nur durch die Offenbarung des Verhältnisses zwischen der Gabe des Hl. Geistes und des Messias selber. Beiden wird geoffenbart, auf welche Art und Weise Maria durch den Hl. Geist Mutter des Messias wird. Das zeigt wiederum, daß Christus und sein Leib, die Kirche, zugleich in ihrer vom Vater geoffenbarten und in ihrer menschgewordenen Wirklichkeit zu erfassen sind.

Der Sohn ist also im Fleisch mit der Gabe des Hl. Geistes, dessen Handlungsweise völlig Gott allein geweiht ist, geboren. Im Ursprung selbst ist die Menschheit des Sohnes vereint mit der Handlungsweise des Geistes, den Gott, wenn er spricht, niemals von seinem eigenen Wort trennt. Die menschliche Treue Jesu geht nicht aus einer *metanoia* hervor; sie ist auch nicht von der Art der Treue des Gerechten, des Vollkommenen, ja des Heiligen. Die spezifische Treue Jesu kann weder von denen erkannt werden, die die menschliche Wahrheit Jesu leugnen, noch von denen, die seine göttliche Wahrheit in Frage stellen. Die Gnade Christi, Ursprung aller Gnade in seiner Mutter und in der Kirche, kann nicht erfaßt werden, ohne auf das zu achten, was Gott uns von seiner trinitarischen Existenz offenbart.

Die Treue Jesu in dieser Welt ist eine göttlichen Treue. Die Menschheit, die dem transzendenten Sohn eigen ist, muß aus dem Verhältnis zwischen dem ewigen Sohn und dem Geist verstanden werden, genauso wie das prophetische Zeugnis Jesu aus dem Verhältnis des ewigen Sohnes mit dem Vater entdeckt werden muß. Der Vater schenkt Jesus den Geist ohne Maß, und Jesus spricht sein persönliches Wort als das des Vaters. Darum existiert die Menschheit des Sohnes nur aus Gnade und ist sie Quelle aller Gnade.⁵⁰ In der vom Hl. Geist empfangenen Menschheit des Sohnes versöhnt sich Gott mit der Welt, denn die Sendung des Hl. Geistes, der die Empfäng-

⁴⁹ Wir stützen uns dabei auf folgende Autoren und Studien: 1. Väter: Eusebius von Cäsarea, *Quaestiones evangelicae*, I, 3 (PG 22, 884 D); Ephräm, *Diatessaron*, traduit du syriaque et de l'arménien par L. Lenoir. Coll. Sources chrétiennes 121, Éd. du Cerf, 1966; Pseudo-Basileius, *Hom in Christi generationem*, 4 (PG 31, 1464 D), Pseudo-Origenes, *Hom. 1 in Mat*, in: GCS, *Origines Matthäuserklärung. Fragmente und Indices*, vol. 12, 1, Leipzig, 1941, S. 241. 2. Autoren des Mittelalters: Rabanus Maurus, *In Matth.*, I, c 1. PL 107, 749 A. und Theophylakt, *Enarrationes in Evang. Matthaei*, PG 123, 156 D. 3. Exegeten und Theologen der Gegenwart: Xavier Léon-Dufour, *Études d'Évangile*. Éd. du Seuil, Paris, 1974. S. 80.; derselbe: »L'annonce à Joseph«, in: *Mélanges Bibliques rédigés en honneur de André Robert*, Paris, 1957, S. 390–397; derselbe: »Le juste Joseph«, in: *Nouvelle Revue théologique* 81 (1959), S. 225–231; Rahner, Karl, *Nimm das Kind und seine Mutter*, in: *Geist und Leben* 30 (1957), S. 14–22; John McHugh, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Coll. Lectio Divina 90, Éd. du Cerf, Paris, 1977, S. 212ff.; René Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique-historicité et théologie*. Desclée et Desclée de Brouwer, Paris, 1982, S. 319–321.

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.* III 8, vor allem 8, 5 und 6.

nis Jesu bewirkt, hat in Jesus die völlige Weihe an Gott im Auge, um dessen Volk von seinen Sünden zu erlösen (Mt 1, 21). Die einzigartige Stellung des Messias als Haupt der Menschheit und die einzigartige Identität des Sohnes, der kommt, um diesen Posten einzunehmen, erlaubt es der Menschheit, in der Empfängnis Jesu durch den Hl. Geist den Anfang ihres Lebens und ihrer Auferstehung zu sehen.

Nachwort

Der Theologe und der Seelsorger stehen ständig im Angesicht der Aufgabe, die genaue Architektur von Hl. Schrift, dem organischen Leben der Kirche und dem Leben der Menschen im allgemeinen zum Ausdruck zu bringen. Zu jeder Theologie der Gnade gehört eine dogmatische Anthropologie, deren Schwergewicht bei der Theologie der Inkarnation liegt.⁵¹

Durch den Schöpfungsakt sind Mann und Frau befähigt worden, die Menschheit zu zeugen und auf die Welt zu bringen. Die Menschen stehen folglich mit Gott in einem Verhältnis, das eine Gemeinschaft auf zwei untrennbaren Ebenen zum Ausgangspunkt und zum Ziel hat: eine Lebensgemeinschaft durch einen Schöpfungsakt zwischen Gott und Menschheit und eine aus der menschlichen Zeugung unter den Menschen hervorgegangene Gemeinschaft. Wenn der Mensch diese komplexe zerbrechliche Anlage auseinanderbricht, dann wird die Erlösung durch Heiligung mittels derselben Funktionen von Einheit und Verschiedenheit erfolgen. Die Sünde hat die im Ursprung geoffenbarte göttliche Verfügung nicht hinfällig gemacht. Gott bleibt Quelle jeglicher Existenz, und der Mensch bleibt der Empfänger des göttlichen Willens unabhängig von seinem Gang auf Distanz mit Gott und seiner Schwäche. Die menschliche Schwäche ist nicht Schwäche für Gott: »Wo aber die Sünde sich gehäuft hatte, ist die Gnade noch überschwänglicher geworden« (Röm 5, 20).

In dieser Linie muß die Inkarnation des göttlichen Logos im Fleisch Israels interpretiert werden. Im Hingeben des Sohnes an die Welt ist eine unerschöpfliche Fülle verborgen, die über jegliche menschliche und spirituelle Aspirationen der Kirche und ihrer Glieder hinausgeht. Indem er sich selbst aus dem Geschlecht Adams kommande bekennt, bekräftigt Jesus mit höchster Autorität den göttlichen Beschluß und das göttliche Wirken im Ursprung. Er selbst ist dem göttlichen Beschluß untertan. Aus dieser Position erklärt er, daß der, der so wie er, den Willen des Vaters tut, ihm Bruder, Schwester und Mutter ist (Mt 12, 49–50). Auf diese Weise bringt er eine Geschwisterlichkeit zwischen ihm und den anderen Söhnen und Töchtern Gottes, die alle mit ihm denselben Vater haben, zu Licht. Er erklärt die Menschheit für treu, die IHN zur Welt bringt.⁵² Diese Art und Weise, in der sich Jesus präsentiert, wird von den christlichen Gemeinden heute mit Schwierigkeit anerkannt: Kirche ist nicht

⁵¹ Vgl. dazu: Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1983.

⁵² Vgl. Mt 12, 46–50 und par.

nach dem Vorbild einer politischen Struktur konzipiert. Kirche wird als Nachkommenschaft Abrahams, zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand am Strand des Meeres, in Jesus als sein Leib und als Tempel des Hl. Geistes zur Welt gebracht.

Die Seligkeit besteht darin, zu erkennen und zu bekennen, daß der ewige Logos Gottes sich der Menschheit über alle ihre Bedürfnisse hinaus geheiligt hat. Die Handlungen des Sohnes Gottes sowohl als ewiger Logos als auch als eingeborener Sohn übertreffen völlig die Grenzen des Nützlichen, denn sie sind die vollkommene Weihe an die Liebe. Der Mensch ist dazu berufen, sich im Hl. Geist mit all dem, was er ist und was er hat, dieser Liebe zu weihen, die im Leben, im Tod, der Auferstehung und der Himmelfahrt von Jesus Christus menschlich zum Ausdruck gekommen ist. Dies ist es, was es dem Menschen erlaubt, das zu entdecken, was es im Grunde heißt, von Gott als *imago Dei* geschaffen worden zu sein.