

Der Mensch: König, Priester und Prophet

Zum Sinn der biblischen Imago-Dei-Aussagen

Klaus W. Hälbig, Rottenburg

für *Ferdinand Ulrich*

Die biblischen Aussagen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das heißt von dem, was das Menschsein des Menschen im Unterschied zu allen anderen Geschöpfen ausmacht, sind in ihrem Sinn umstritten. Ihre inhaltlichen Bestimmungen reichen in der theologischen Tradition von ‚unsterbliche Seele‘ und ‚gnadenhafte Fähigkeit zur Gotteserkenntnis‘ über die ‚Tierherrschaft‘ und die ‚Gemeinschaft von Mann und Frau‘ bis hin zum ‚aufrechten Gang‘ und zur ‚Fähigkeit des Sprechens‘.¹ Von ägyptischen und mesopotamischen Parallelen her läßt sich nur soviel sagen, daß mit „Bild Gottes“ der König in seiner Funktion als Repräsentant der Gottheit und der von ihr errichteten Weltordnung gemeint ist; diese Stellvertretung kommt dem König zu, weil er bei seiner Thronbesteigung Gott „ähnlich“ wird, was der zweite Grundbegriff – „nach der Gestalt Gottes“ – auszudrücken scheint.² Besteht so die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner ‚königlichen‘ Personwürde und Freiheit oder darin, die ‚Krone‘ der Schöpfung zu sein, so gilt doch andererseits, daß die Schöpfung nicht im Menschen, sondern im ‚Sabbat‘ vollendet ist, der als „Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit“ der Welt den Charakter der Schöpfung und des *Festes* gibt.³ Von daher sind nach Jürgen Moltmann die Menschen als letzte Geschöpfe vor dem Sabbat „priesterliche Geschöpfe und stehen für die Erde vor Gott und für Gott vor der Erde“⁴, so daß man sie auch als Fürsprecher des Lebens bezeichnen könnte.⁵ König und Priester kann der Mensch unter den Bedingungen der Sünde als Deformation sei-

¹ Vgl. den Überblick bei J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München 1985, 222–247: bes. 241 ff; außerdem G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*. Paderborn 1987, 419–445.

² Vgl. L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar* (1. Teilband: Gen 1, 1–11, 26). Würzburg 1992 (Forschung zur Bibel, Bd. 70), 88–94.

³ Vgl. J. Moltmann (Anm. 1), 279–298 (Der Sabbat: Das Fest der Schöpfung): 279.

⁴ Ebd., 234.

⁵ In Nietzsches ‚Zarathustra‘-Dichtung, in der das Menschsein des Menschen auf den ‚Übermenschen‘ hin ausgelegt wird, offenbaren die ‚Tiere‘ Zarathustra das Wesen der Welt als ‚Ewige Wiederkehr des Gleichen‘, so daß dieser sich als „der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises“ (Tl. III: Der Genesende) verstehen kann. Als gerader Gegensatz zum christlichen Gottes-, Menschen- und Weltbild entworfen („aut Zarathustra aut Christus“), weist Nietzsches Denken tatsächlich jedoch erstaunliche Parallelen zur biblisch-christlichen Sicht des Menschseins auf (s. u.).

ner Gottebenbildlichkeit aber nur sein, indem er in *prophetischer* Hoffnung Maß nimmt an der kommenden ‚Königsherrschaft‘ Gottes. So legt es sich nahe, die biblischen Imago-Dei-Aussagen vom König-, Priester- und Prophetentum her zu verstehen als den drei sog. ‚Ämtern‘, die nach traditioneller Auffassung in Jesus Christus ihre volle Gestalt gefunden haben. Zugleich wird so der innere Bezug deutlich zwischen der sakramentalen Erneuerung der Gottebenbildlichkeit in der Taufe (Eucharistie, Firmung) und der im Salbungs-Ritus ausdrücklich hervorgehobenen Gleichgestaltung des Getauften mit Christus (= dem Gesalbten), „der gesalbt ist zum Priester, König und Propheten in Ewigkeit“. Der Prozeß des Menschwerdens und des Christwerdens fallen damit letztlich in eins.

1. Der Kampf des Königs mit dem Chaosdrachen der Zeit

Die Grundaussage des ersten biblischen Schöpfungsberichts, daß der Mensch als Mann und Frau „im Bild“ und „nach der Gestalt Gottes“ geschaffen ist (Gen 1, 26f), läßt sich nur im Horizont dessen verstehen, was mit „Erschaffen“ überhaupt gemeint ist, nämlich ein Zurückdrängen des vorgeschöpflichen ‚Chaos‘ der ‚Finsternis‘ durch das ‚Licht‘ (Gen 1, 3) bzw. die Begrenzung der Wasser der ‚Urflut‘, so daß die ‚Erde‘, das ‚trockene Land‘ zum Vorschein kommt (vgl. Gen 1, 9f; Ps 104, 6–9). Im babylonischen Schöpfungsepos *Enûma eliš* ist es der Schöpfergott Marduk, der die Welt durch seinen siegreichen Kampf mit der *tiāmat*, der göttlichen Verkörperung der Chaosmacht der Urflut (hebr. *t’hôm*), begründet und festigt.⁶ Dieser Urkampf als Herstellung der Weltordnung ist mit der Thronbesteigung des Königs als Repräsentanten der Urordnung am *Neujahrstag* stets von neuem aufzunehmen. Wird doch die Welt- oder Zeitordnung durch jeden Jahreswechsel erneut bedroht, vom Chaosdrachen der Zeit verschlungen zu werden oder in der ‚Sintflut‘ unterzugehen.⁷ Auch wenn im ersten Schöpfungsbericht von einem solchen ‚Kampf‘ des Schöpfers nicht mehr ausdrücklich die Rede ist, so fehlt er doch in der Bi-

⁶ Vgl. L. Ruppert (Anm. 2), 66–70.

⁷ Wenn Gott in Gen 8, 21f nach dem Ende der ‚Sintflut‘ die beständige Wiederkehr des Wechsels der Jahreszeiten garantiert, so gilt es zu sehen, daß das rettende ‚Haus‘ der Arche ein ähnliches Heiligtum ist wie die von Mose nach himmlischem Muster gebaute ‚Wohnung Jahwes‘ (als Sinnbild der Urordnung), deren Errichtung „gerade auf den Neujahrstag des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Ägypten datiert (wird), wobei diese chronologische Angabe unverkennbar eine Entsprechung in Gen 8, 13 (sc. der Öffnung der Arche, d. V.) im Rahmen der Flutgeschichte hat“ – so P. Weimar, *Kult und Fest. Aspekte des Kultverständnisses im Pentateuch*, in: K. Richter (Hg.), *Liturgie – Ein vergessenes Thema der Theologie?* (QD 107). Freiburg u. a. 1986, 65–83: 75.

bel nicht: im Motiv des vorzeitlichen ‚Engelsturzes‘ nach dem Kampf des Erzengels Michael mit dem „großen Drachen“ oder der „alten Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt“ (Offb 12, 9), erinnert auch die Bibel daran, daß ‚Schöpfung‘ mit einem urzeitlichen Drama verbunden ist (ähnlich: Gen 6, 1–7), das in die jeweilige Gegenwart hineinreicht. Ja, man wird sagen müssen, daß auch im biblischen Sinn das (Neujahrs-) *Fest*, das heißt besonders der Sabbat als „Fest der Schöpfung“⁸, auf den keine ‚Nacht‘ als Auswirkung der vorgeschöpflichen ‚Finsternis‘ mehr folgt (vgl. Gen 2, 2f), die Weltordnung der Schöpfung immer wieder stabilisiert, weil es die ‚heilige Zeit‘ des ‚Anfangs‘ (vgl. die liturgische Formel: „Wie es war im Anfang...“) aktualisiert: den Über-gang von der Zeit zum ewigen Leben.⁹

Deutlich zum Vorschein tritt dieses Verständnis auch in der Feier des ‚Passah‘-Festes als vergegenwärtigende Erinnerung an den Auszug des Volkes Israel aus der ‚Sklaverei‘ in ‚Ägypten‘ durch das Meer hindurch. Meint doch dieser Gang ‚trockenen Fußes‘ durch das ‚Wasser‘ gar nichts anderes als den Über-gang aus der Vergänglichkeit in das ‚Gelobte Land‘ des ewigen Lebens.¹⁰ Entsprechend konnte der Alttestamentler Johannes Pedersen in seiner 1934 erschienenen Abhandlung „Passahfest und Passahlegende“ die Geschichten von der Herausführung Israels als „Urzeitereignisse“ bezeichnen, die nicht der profanen Zeit, sondern der „konzentrierten Zeit, d. h. der Ewigkeit“ angehörten: „Der Kampf war identisch mit dem großen Kampf der Urzeit, als Jahwe aus dem Chaos die geordnete Welt erschuf, indem er die Chaosdrachen erschlug.“¹¹ In einer Vari-

⁸ Die treffende Bezeichnung geht auf Franz Rosenzweig zurück – vgl. J. Moltmann (Anm. 1), 280. Der Wochenrhythmus von sieben Tagen leitet sich von den Mondphasen her, wobei ein Zusammenhang besteht zwischen den Neumonden und dem Neujahr. Das hebräische Wort für ‚ein Fest feiern‘, *kagijaa*, ist verwandt mit *kag*, ‚einen Kreis ziehen‘ oder ‚herumgehen‘, und mit *kug*, ‚Kreis‘, setzt also die Zeit als Jahres-Kreis voraus!

⁹ Vgl. J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*. München 1963, der u. a. Athanasius (4. Jh.) zitiert: „Uns, die wir hier leben, sind unsere Feste ein ungehinderter Durchgang zu jenem Leben“ (S. 68). In religionsphänomenologischer Betrachtung hat Vilhelm Grønbech zu Beginn des Jahrhunderts dasselbe so formuliert: „Im Kult wird die Welt von neuem geschaffen; der Kult ist der Ursprung von allem. Deshalb bedeutet der Kult einen Bruch mit allem, was wir unter chronologischer Zeitfolge verstehen; bei jedem Fest fängt man aufs neue an, und so lange das Fest dauert, ist der Zeitbegriff aufgehoben ... Das bedeutet, daß die Vorzeit, die Geschichte, im Kult wiederbelebt wird. Die Taten der Urväter werden dramatisch durchgespielt, und dadurch werden sie wirklich und gegenwärtig und für die Zukunft bestimmend. Demnach sehen wir auch überall eine Übereinstimmung zwischen den Schöpfungsmythen der Primitiven und den zentralen Handlungen im Kult“ – zit. nach B. Otzen, *Kult und Mythos im Alten Testament aus skandinavischer Sicht*, in: *Kerygma und Dogma* (35) 1989, 23–33: 26.

¹⁰ Vgl. F. Weinreb, *Das jüdische Passahmahl und was dabei von der Erlösung erzählt wird*. München o. J., 120–151.

¹¹ Zit. nach B. Otzen (Anm. 9), 28. Mit dem ‚Sieg Jahwes‘ (bzw. des ‚Königs‘) über den Dra-

ante dazu hat denselben Kampf auch Jakob = Israel an der Furt des Jabbok zu bestehen (Gen 32, 23–33); aber auch schon dem Adam Paradisus ist er in der Auseinandersetzung mit der Versuchung der ‚Schlange‘ aufgetragen (vgl. Gen 3, 1–6). Diese wurde von Offb 12, 9 her mit dem Satan identifiziert, des – wie der Brudermord Kains an Abel zeigt – „Menschenmörders von Anfang an“ (Joh 8, 44). Ausgangspunkt des Mordes ist dabei das von Gott angenommene kultische Opfer Abels bzw. Kains Neid darüber, der durch Darbringung der Früchte vom ‚verfluchten Ackerboden‘ (vgl. Gen 3, 17) vergeblich versucht, den Segen des Schöpfers und damit das Leben zu erlangen (vgl. Gen 4, 3–8). Denn jenseits von Eden, das heißt jenseits des heiligen Kreises des ‚Paradieses‘ mit dem ‚Baum‘ des ewigen Lebens in seinem Zentrum, stürzt der Mensch haltlos in die profane, festlose Zeitlichkeit (vgl. Gen 4, 14: „rastlos und ruhelos werde ich auf der Erde sein“), in der der Übergang zur Ewigkeit nicht mehr gelingen kann. Und ist nicht eben die Welterfahrung des noch immer (gebrochen) wirksamen ‚Fortschritts‘-Glaubens gerade dadurch charakterisiert, daß die Zeit nicht mehr als geheiligt durch die kirchlichen Sonn- und Feiertage erlebt wird, sondern als schlechterdings profan, kultlos, ohne Wiederkehr? Georg Muschalek sieht wohl richtig, wenn er die heutige Kultunfähigkeit als Verlust der Ewigkeit deutet: „Es gibt kein Innehalten mehr, kein Aufheben der Zeit in die Ewigkeit hinein, es gibt keine Feier mehr, für die Arbeit nur Vorbereitung wäre, oder, anders ausgedrückt: es gibt nur noch Zeit, keine Ewigkeit mehr.“¹²

Der Kult als Darbringung des ‚wahren‘ Opfers und so als Übergang zur Ewigkeit durch den ‚Tod‘ hindurch hat den Kampf mit dem Chaosdrachen oder die Auseinandersetzung mit der ‚Schlange‘ im eigenen Innern zur Voraussetzung. Nach Eugen Drewermann symbolisiert die Schlange von Gen 3 „das *Prinzip* der Vergänglichkeit, der *Kontingenz* alles Geschaffenen“, das in seiner Materialität *wesentlich* ambivalent sei: „immer verkörpert die Schlange den Bereich des *Übergangs* zwischen Wasser und Land, Höhle und Erde, Nacht und Tag, Dunkelheit und Licht, Trieb und Bewußtsein, Sexualität und Kultur.“¹³ Freilich ist es gerade nicht die Schlange selbst, die diesen Übergang ermöglicht, sondern erst der Sieg über diese in Nachahmung des Schöpfers und seiner weltordnenden Urtat, durch die er sich als König der Welt erweist. Von daher

chen in der ‚Thronbesteigung‘ am Neujahrsfest im Tempel von Jerusalem wurde die ursprüngliche Verbindung des Zeitlichen mit dem Ewigen, des Menschlichen mit dem Göttlichen wiederhergestellt.

¹² G. Muschalek, *Kult, Kultur und christliche Liturgie*. Tübingen ²1990 (Bild und Gleichnis Bd. 6), 32.

¹³ E. Drewermann, *Das Markus-Evangelium* (Bilder von Erlösung), Bd. I. Olten 1987, 27.

ist der Mensch ‚Bild Gottes‘ oder ‚königlicher Herrscher‘ (vgl. Ps 8, 6f) in eben dem Maße, wie er die ‚Schlange‘ in sich besiegt, so daß Gottes „Feinde und Widersacher“ wirklich „verstummen“ und das (kultische) Lob des Schöpfers rein erklingt (vgl. Ps 8, 3). Daß Christus in der ‚Thronbesteigung‘ seiner Kreuzigung diesen Sieg über die ‚Schlange‘ oder ‚Satan‘ erringt (vgl. Joh 12, 31f) und so der wahre Messiaskönig oder das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ ist (vgl. Kol 1, 15), ist zentraler Inhalt der christlichen Verkündigung des „Wortes vom Kreuz“. ¹⁴ Christusnachfolge in der Taufe als Durchgang durch den Tod im ‚Wasser‘ zum neuen Leben ist darum identisch mit der Erneuerung des Menschen „nach dem Bild seines Schöpfers“ (Kol 3, 10). Diese Erneuerung geschieht neben der Taufe in der Eucharistie als neuer ‚Passah‘-Feier oder Teilhabe am ‚Kreuzesopfer‘, das die Kraft des Geistes für den ‚Kampf‘ schenkt, durch den der Mensch erst zum Menschen wird. So sagt Origenes: „Wenn der äußere Mensch (2 Kor 4, 16) in uns ein Mensch ist, während der innere Mensch einer Schlange gleicht, dann ist in uns nicht Mensch-Mensch, sondern ‚Nur-Mensch‘ (tantum homo)“; erst wo der Mensch von dem auf ihn herabkommenden Geist derart erfüllt wird, daß er „ein ‚Übermensch‘ (ὕπὲρ ἄνθρωπος) oder ein ‚Nicht-mehr-Mensch‘ (οὐκέτι ἄνθρωπος) wird“, findet er wieder „die höchste Erfüllung seines von Gott ursprünglich geplanten Menschseins“. ¹⁵ Der gottebenbildliche Mensch erscheint so in der Sicht des altchristlichen Meisters der Exegese als ‚Übermensch‘, der im Sieg über die Schlange in ihm den Über-gang zurück ins Paradies vollzieht. ¹⁶

Wie sehr diese Sicht für die Alte Kirche bestimmend war, zeigen auch die Taufkatechesen des Cyrill von Jerusalem, der nicht nur die Paradiesesschlange mit dem Chaosdrachen der Zeit gleichsetzt, sondern diesen auch mit dem Wasser des ‚Jordan‘ identifiziert: „Nach Job (40, 23) war in den Wassern der Drache, der den Jordan mit seinem Rachen aufnahm. Da die Häupter des Drachen zerschmettert werden sollten, stieg Jesus in das Wasser und band den Gewaltigen, damit wir die Macht erhalten, ‚auf

¹⁴ Zum kultisch-liturgischen Verständnis des Kreuzestodes Christi vgl. K. W. Hälbig, *Zeit-Gestalt des Ewigen. Der Gekreuzigte als Mitte der Liturgie*, in: *Geist und Leben* 2/1991, 84–105.

¹⁵ K. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, in: *Eranos-Jahrbuch* XV (1947), 197–248: 225 und 227. – Zum ‚Übermenschen‘ in der christlichen Tradition vgl. E. Benz, *Der dreifache Aspekt des Übermenschen*, in: ders., *Urbild und Abbild – Der Mensch und die mythische Welt* (Gesammelte Eranos-Beiträge). Leiden 1974, 337–402.

¹⁶ Zur ‚Rückkehr in das Paradies‘ als grundlegendem Topos des geistlichen Lebens in der Alten Kirche vgl. F. Wulf, *Geistliches Leben in der heutigen Welt. Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit*. Freiburg 1960, 17–33.

Schlangen und Skorpionen zu treten' (Lk 10, 19).¹⁷ Tatsächlich nimmt ja Jesus im Markus-Evangelium unmittelbar nach seiner Taufe in der Wüste den Kampf mit dem ‚Teufel‘ und seinen ‚Dämonen‘ auf, die in Übernahme der Vorstellungswelt spätjüdischer Apokalyptik für die versucherische ‚Schlange‘ als Bild des Bösen in der jahwistischen Urgeschichte stehen.¹⁸ Mit der vorläufigen (am Kreuz dann endgültigen) Überwindung der ‚Teufelherrschaft‘ erweist sich Jesus dann nicht nur als der ‚neue Adam‘, der wieder bei den „wilden Tieren“ ist (Mk 1, 13), sondern auch als Verkünder der „Königsherrschaft Gottes“ (Mk 1, 15). Sein Gang durch das Wasser (und ‚über‘ das Wasser: Mk 6, 48) ist der erlösende Gang hinüber zum „Vater der Gestirne“ (Jak 1, 17), der dem Gang der Sonne auf ihrer Jahresbahn im Band der zwölf Tierkreiszeichen gleicht. Ist doch im alten Bilddenken der ‚Teufel‘ oder ‚Drache‘, der den Jenseits-Wanderer auf seinem Weg zum himmlischen Vater am Wegesrand auf-lauert¹⁹, identisch mit dem achten Tierkreiszeichen der Schlange oder dem Skorpion, von dem es heißt, daß er „verhindern will, daß man zum Ursprung, zum Urgrund kommt“: „Der Mensch im Zeichen Skorpion erlebt permanent diesen Kampf mit dem Drachen. Er ist der erlösende Typus, der wirklich durchbrechende, der das Im-Bilde-Gottes-sein in sich trägt.“²⁰ Durchbrochen aber wird die vom siebten Tag der Schöpfung, dem Sabbat, markierte Grenze zum ‚achten Tag‘ der Erlösung: „Der Weg führt vom Sechsten (sc. dem Tierkreiszeichen der Jungfrau, d. V.) durch das Meer hindurch in das Siebte (sc. das Zeichen der Waage, d. V.), und durch den Fluß (sc. den Jordan, d. V.) hinüber in das Achte. Und der achte Tag ist, wie man sagt, der Tag der Erlösung.“²¹ Wenn in der Flutgeschichte als Typus der Taufe genau „acht Menschen“ in der Arche durch das Wasser gerettet werden (1 Petr 3, 20f), und wenn die von Noah zur Landsuche ausgesandte Taube, die in der Taufgeschichte Jesu als Geist-Symbol erscheint (Mk 1, 10), als Zeichen des neugewonnenen ‚Landes‘ einen „frischen Olivenzweig“ mitbringt (Gen 8, 11), wobei im Hebräischen die Worte für ‚Salböl‘ (schemen) aus Oliven, für ‚acht‘ (schemonah) und für den Gesalbten (Meschiach) aufeinander verweisen²², dann wird deut-

¹⁷ Cyrill von Jerusalem, *Über die Taufe* (BKV 41). München 1922, 56.

¹⁸ Vgl. E. Drewermann (Anm. 13), 27f.

¹⁹ Vgl. Cyrill von Jerusalem (Anm. 17), 26f.

²⁰ F. Weinreb, *Die Astrologie in der jüdischen Mystik*. München 1982, 85 und 77. – Die Lehre von der Einflußnahme der Sternzeichen auf bestimmte Körperteile ordnet dem Skorpion die Geschlechtsteile zu – vgl. Art. *Zodiakus*, in: *Lex. der christl. Ikonographie IV*, 574.

²¹ Ebd., 76.

²² Vgl. ebd. 67. Weinreb erinnert auch daran, daß der ‚Ölberg‘ der Passion Christi eigent-

lich, warum die Alte Kirche die Taufe (oft in oktogonalen Baptisterien) mit dem Mysterium der Achtzahl untrennbar verbunden hat.²³ Am ‚achten Tag‘ (= Sonntag) wird der ‚erste Tag‘ (= Ursprung) der Schöpfungswoche auf einer neuen Ebene wiederholt, so daß auf dem Antlitz des am ‚achten Tag‘ auferstandenen Gekreuzigten als „Bild Gottes“ das Licht des ‚ersten Tages‘ aufstrahlen kann (vgl. 2 Kor 4,4.6; Gen 1,3). Und wie im Anfang der Geist über der Urflut ‚schwebt‘ (Gen 1,2), so schwebt der Geist als Taube über der Flut des Jordan und nimmt in der christlichen Ikonographie bisweilen „auf den Bildern der Taufe Jesu die Gestalt eines herabstürzenden Adlers“ an²⁴, der als Sinnbild der sieghaften Sonne mehr noch als die Taube das Gegenbild zur Schlange der Finsternis darstellt.²⁵

Daß wir vom Königtum des gottebenbildlichen Menschen nicht sprechen können, ohne an den Weg der Sonne durch die Tierkreiszeichen im Jahreskreis bzw. an die Sonnensymbolik überhaupt zu erinnern, ergibt sich notwendig aus dem *archetypischen* Verständnis des Königs als ‚Sohn der Sonne‘, worauf schon die goldene Königskrone hinweist, die den Strahlenkranz der Sonne symbolisiert. Jeder König, nicht nur der ägyptische Pharao als Sohn des Sonnengottes Re, ist im Grunde ein ‚Sonnen-König‘, der in Nachahmung des siegreichen Kampfes der Sonne mit dem urzeitlichen Chaosdrachen (in Ägypten verkörpert in der *Apophis*-Schlange) die Heilsordnung des Anfangs wieder aufrichtet. So gilt durchaus generell, worin Drewermann die Aufgabe des ägyptischen Königs als ‚Bild Gottes‘ sieht, nämlich auf Erden „den Lauf der Sonne nachzubilden: das Böse zu besiegen, die Wahrheit zu lieben und durch das Licht und die Wärme so viel an Leben wie möglich zu erzeugen“.²⁶ Die entscheidende Frage ist freilich, wann sich denn der König und damit der Mensch tatsächlich seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß als der segensreiche Fürsprecher für das Leben auf der Erde erweist. Im Anschluß an den Pharaonen-Titel „Vereiner der beiden Länder“ (nämlich von Ober- und Unterägypten) weist Drewermann darauf hin, daß für die Al-

lich „Oliven-Berg“ bedeutet und der Garten Gethsemane übersetzt „Olivenpresse“ heißt, aus der das Salböl (des Geistes: vgl. 1 Joh 2,20.27) gewonnen wird (ebd., 66f).

²³ Zur Symbolik der Achtzahl vgl. K. W. Hälbig (Anm. 14), 86f und 98.

²⁴ H. und M. Schmidt, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik*. München 1981, 111.

²⁵ Der „schlangenvertilgende Adler als Sinnbild des sieghaften Christus“ findet sich häufig in der frühchristlichen Ikonographie – vgl. ebd., 37. Mit der Taube sieht den Adler auch die jüdische Mystik zusammen: „Der Adler trägt, wie man sagt, die Taube auf seinen Flügeln; im Bild der Taube also bringt er auch die ‚Botschaft‘ aus einer anderen Welt.“ – F. Weinreb (Anm. 20), 83.

²⁶ E. Drewermann, *„Ich steige hinab in die Barke der Sonne.“ Alt-Ägyptische Meditationen zu Tod und Auferstehung in bezug auf Joh 20/21*. Olten 1989, 101.

ten Ägypter derjenige ein freier, königlicher Mensch und „Sohn der Sonne“ war, „der in sich selbst Geist und Trieb, Bewußtsein und Unbewußtes ‚vereinigt‘ hatte und der in dieser Einheit mit sich selber Platz nahm auf dem Thronszitz seines Lebens, als ein Kind des Lichtes, souverän und frei wie der Wind“.²⁷ Nach einer etwas anderen Bestimmung ist der wahre König in den Augen der Ägypter derjenige, der es versteht, das Leben im Augenblick des Todes ‚sakramental‘ zu verwandeln, „zwischen Erscheinung und Sein symbolisch zu *synthetisieren* in einem Akt, den man am besten als *Wiedergeburt aus dem Geiste*, als die Thronbesteigung eines wahrhaft königlichen Menschen, als den Sieg der Liebe über den Tod bezeichnen kann“.²⁸ Vermag dies aber der ägyptische Pharao oder überhaupt einer der Machthaber dieser Welt? Immerhin stellt ja auch nach Drewermann, wie er im Hinblick auf die Satansversuchung Jesu sagt, „diese Einheit der Gegensätze, ... diese Synthese aus Geist und Trieb im Menschen ... ohne Zweifel das schwierigste Kunststück des ganzen menschlichen Lebens“ dar.²⁹ Denn nicht einfach in der *Unterdrückung* der Triebwelt erlangt der Geist seine königliche Herrschaft, sondern in ihrer *Verwandlung*, das heißt Vergeistigung des Leibes und Verleiblichung des Geistes. Eine solche Wesensverwandlung oder – sakramental gesprochen – ‚Transsubstantiation‘, die den *ganzen* Menschen mit all seinen Dimensionen ergreift, kann nicht allein das Werk des ethisch-moralischen Wollens sein. Jeder bloße Humanismus, der von der Religion als kultisch-liturgischer und so ‚ästhetischer‘ Zeitgestaltung absieht, muß den Menschen dualistisch in ‚Geist‘ und ‚Leib‘ aufspalten und letzteren abwerten. Drewermanns Kritik am humanistischen ‚Ideal‘, das zum Kampf gegen das ‚Tier im Menschen‘ auffordert, also „das tierhafte, biologische Erbe im Menschen mit dem metaphysisch Bösen, mit dem Teufel identifiziert“³⁰, ist nur zu berechtigt. Drewermann beruft sich für seine Kritik nicht zuletzt auf Mk 1, 13, daß nämlich Jesus als Sohn Gottes (‚Sohn der Sonne‘) nach bestandnem Kampf mit dem Teufel bei den ‚wilden Tieren‘ war und so das verlorene Paradies der „Einheit zwischen Mensch und Natur“ wieder heraufführte.³¹ Und er sieht in Nietzsches Zarathustra-Gestalt, die durch die Verbindung von ‚Adler‘ (Geist, Sittlichkeit) und ‚Schlange‘ (Materie, Sinnlichkeit) charakterisiert ist, ein geradezu ‚kongeniales‘ Verständnis zum ganzheitlichen Menschenbild von

²⁷ E. Drewermann, *Das Markus-Evangelium I* (Anm. 13), 155.

²⁸ E. Drewermann, „*Ich steige hinab...*“ (Anm. 26), 78.

²⁹ E. Drewermann, *Das Markus-Evangelium I* (Anm. 13), 158f.

³⁰ Ebd., 152f.

³¹ Vgl. ebd. 148, Anm. 8 und 9.

Mk 1, 13 mit der Einheit der Gegensätze von ‚Engeln‘ und ‚Tieren‘.³² Tatsächlich stellt ja Nietzsches Zarathustra-Dichtung mit ihrer Verkündigung des ‚Todes Gottes‘ und des ‚Übermenschen‘ eine radikale Absage an die humanistische Bildung des Bürgertums des 19. Jahrhunderts dar, das das Renaissance-Ideal des ‚universalen Menschen‘ aus seinem Welt- und Transzendenz-Bezug heraus privatisierte³³ und so in den Augen Nietzsches den „letzten Menschen“ auf den Thron hob, der blinzelnd fragt: „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“³⁴ Demgegenüber ist der Übermensch der Mensch der ‚großen Hoffnung‘, der noch genug „Chaos in sich“ hat, „um einen tanzenden Stern gebären zu können“.³⁵ Zarathustra vollzieht (gleich einem Seil-, Tänzer‘ oder ‚Possenreißer‘³⁶) den Über-gang vom dualistisch in Geist und Leib, Himmel und Erde zerspaltenen Menschen zum verwandelten Menschen, der sich auf das kindlich-königliche Welten-Spiel als reines Ja-sagen im Kreis der Ewigen Wiederkehr des Gleichen versteht.³⁷ Nietzsches Erneuerung des Gedankens des Kreislaufs der Zeit zielt letztlich auf dieselbe Versöhnungsgestalt von Mensch und Natur, die die Bibel im Bild des ‚Paradieses‘ und der paradiesischen ‚Tier-Herrschaft‘ Adams vorstellt.³⁸ Daß diese Versöhnung – wie auch Nietzsche weiß – nur im

³² Vgl. ebd., 153, Anm. 17. – Dazu D. S. Thatcher, *Eagle and Serpent in Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 6 (1977), 240–260, bes. 252. Außerdem M. Lurker, *Die Botschaft der Symbole. In Mythen, Kulturen und Religionen*. München 1990, 179–191 (Adler und Schlange als Pole des Seins).

³³ Vgl. A. Stüttgen, *Ende des Humanismus – Anfang der Religion?* Mainz 1979, 25–30.

³⁴ Zarathustras Vorrede, n. 5. In den vier Fragen greift Nietzsche wohl in verwandelter Gestalt Kants vier Hauptfragen der Philosophie auf: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen ist nach Kant identisch mit der Bestimmung der ‚letzten Zwecke‘ der menschlichen Vernunft, was sein Denken insgesamt als ‚teleologisches System‘ ausweist, wohingegen Nietzsche die Welt gerade ateleologisch interpretieren will – vgl. H. P. Balmer, *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke Nietzsches*. München 1977.

³⁵ Zarathustras Vorrede, n. 5. Der Name ‚Zarathustra‘, dessen ‚A und O‘ ist, „daß alles Schwere leicht, aller Leib Tänzer, aller Geist Vogel werde“ (TI. III: Die sieben Siegel), bedeutet ‚Goldstern‘, ‚Stern des Glanzes‘, wie Nietzsche der ‚Symbolik‘ Friedrich Creuzers entnommen hat. Der Reigentanz der Sterne und die Sternzeichen spielen in der Zarathustra-Dichtung eine große Rolle. ‚Astrologische‘ Bezüge klingen auch in Nietzsches Formel vom „amor fati“ an.

³⁶ Vgl. Zarathustra-Vorrede, n. 6. In der Rolle des „Possenreißers der neuen Ewigkeiten“ hat Nietzsche seine eigene Berufung gesehen – vgl. E. Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. Salzburg 1982, 105–118: 112.

³⁷ Vgl. das Einleitungsstück des Zarathustra „Von den drei Verwandlungen“. Nach Biser (Anm. 36) wird mit dem Zielbild des ‚Weltenkindes‘ bei Nietzsche „unwillkürlich die Erinnerung an das paulinische Bild der Gotteskindschaft wachgerufen ..., die der Römerbrief als eine ‚Selbstfindung im Geiste‘ deutet“ (100).

³⁸ Biser will nicht ausschließen, daß „in der Ewigen-Wiederkunfts-Konzeption eine strukturelle Entsprechung zur Himmelsrose und ihrer vom Reigen der Seligen beschriebenen Zyklen“ in der Dichtung Dantes gesehen werden kann, meint aber doch, daß Nietzsche

„heiligen Spiel“ der kultischen Festfeier im Jahreskreis erreicht werden kann³⁹, macht es notwendig, die Berufung des Menschen zur königlichen Freiheit und Herrschaft zugleich als Berufung zum priesterlichen Opfer und Segnen zu verstehen.⁴⁰

2. Die Tier-Herrschaft als priesterliche Fürsprache für das Leben

Wenn Drewermann den ‚Weg Jesu‘ insgesamt bestimmt als „Weg einer *Synthese*, einer so noch niemals gesehenen und mit einer unerhörten Sicherheit gelebten Einheit zwischen Gott und Mensch, zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Himmel und Erde“⁴¹, so darf doch nicht übersehen werden, daß dieser Weg die umfassende Synthese wesentlich als *Kreuz-Weg* vollzieht, der nicht nur in die Erhöhung bzw. Thronbesteigung des wahren ‚Sonnen-Königs‘ auf dem Kreuzesthron einmündet⁴², sondern eben auch das wahre (Selbst-)Opfer des wahren Hohepriesters einschließt. Das Kreuzesopfer ist dabei keineswegs, wogegen Drewermann polemisiert, im Sinn der Unterdrückung von

„vornehmlich auf einer ‚Hadesfahrt‘ begriffen“ bleibt, weil er, „am Modell der Göttlichen Komödie gemessen, kein Paradies“ kennt. – E. Biser, *Nietzsche und Dante. Ein werkbiographischer Strukturvergleich*, in: Nietzsche-Studien 5 (1976), 146–177: 154 und 171. Freilich wird man mit Drewermann im ‚Paradies‘ gerade den ‚Kreis der Zeit‘ sehen müssen, der im religiösen Festkalender bzw. im Zyklus des Kirchenjahres erinnert wird – vgl. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*. Paderborn 1977, ²1980, erw. durch ein Vorw.: Zur Ergänzungsbedürftigkeit der hist.-krit. Exegese, ³1981, erg. durch ein Nachw.: Von dem Geschenk des Lebens, 378–389: bes. 388. Und der Kult ist nichts anderes als die ‚Ewige Wiederkehr des Gleichen‘ (s.u.).

³⁹ In der „Fröhlichen Wissenschaft“, dem vorweg geschriebenen Kommentar zur Zarathustra-Dichtung, verdeutlicht Nietzsche im Aphorismus „Jetzt und ehemals“ (n. 89), daß an aller Kunst der Kunstwerke nichts liegt, „wenn jene höhere Kunst, die *Kunst der Feste*, uns abhanden kommt!“

⁴⁰ Das Bestellen und Kultivieren des Paradiesgartens (Gen 1,15) wird letztlich als kultischer Dienst zu deuten sein, weil es im alten Denken Kultur ohne Kult gar nicht gibt. Richtig sagt J. Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall*. München 1986, 28: „In allen Kulturen laufen die Schöpfungsberichte darauf hinaus, daß die Welt da sei für den Kult, für die Verherrlichung Gottes.“

⁴¹ E. Drewermann, *Das Markus-Evangelium I* (Anm. 13), 258.

⁴² E. Drewermann, ebd., 85f, erwähnt zwar das Schema des ägyptischen Thronbesteigungsfestes mit der Adoption des Königs als ‚Sohn Gottes‘, der Proklamation seiner Gottessohnschaft und der Akklamation durch das Volk, dem das Markus-Evangelium mit der dreimaligen Bezeugung der Gottessohnschaft Jesu bei der Taufe (1,10f), der Verklärung (9,7) und dem Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (15,39) folgt; die altkirchliche Sicht des Kreuzes als (Sonnen-),Thron‘ greift er gleichwohl nicht auf. Anders Odo Casel, der vom Kreuz als „Abzeichen des wahren Sonnenkönigs“ spricht. – O. Casel, *Gegenwart des Christus-Mysteriums. Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr*. Hrsg. von A. Schilson. Mainz 1986, 97.

Natur und Eros zu verstehen.⁴³ Vielmehr geht es im kultischen Opfer darum, daß aus dem durch die Sünde auf dem Leben lastenden ‚Fluch‘ (male-dicere) ein das Leben im ganzen guttheißender Segen (bene-dicere) wird, daß der (bejahende oder verneinende) menschliche Wille verwandelt wird zum ‚heiligen Ja-sagen‘ und so der Mensch wirklich priesterlicher Fürsprecher des Lebens, des Leidens und des Kreises (s. o. Anm. 5) vor Gott ist. Dazu aber muß der Mensch die Sprache des Lebens und der Lebewesen, der Tiere, wahrhaft sprechen können, wie es die Paradieserzählung des zweiten Schöpfungsberichts von Adam behauptet (Gen 2, 19f).⁴⁴ Gewiß, im Benennen der Tiere übt der Mensch seine Tier-Herrschaft aus, zu der er als ‚Bild Gottes‘ berufen ist; doch solches Sprechen bleibt nur in seinem Wesen, solange es aus der paradiesischen Schöpfungsordnung als gottesdienstlicher Kultordnung heraus ‚dichterisch‘ spricht.⁴⁵ Deshalb ist die Tier-Herrschaft des gottebenbildlichen Menschen durchaus in *Ent-sprechung* zum kultischen Dienst der himmlischen Urwesen oder Engel zu sehen, die Gottes ‚Hofstaat‘ bilden, wie T. N. D. Mettinger in seiner Untersuchung der biblischen Image-Dei-Aussagen dargelegt hat.⁴⁶ Allerdings muß dazu auch gezeigt werden, worin das Wesen der Ent-sprechung, der Analogie des Seins besteht.

Nach Erich Przywara bildet den „Höchstfall“ der Analogie, und zwar in religiöser Form, das Gebet des johanneischen Logos im Horizont der Passion: „daß alle eins seien..., wie wir eins sind“ (Joh 17, 21–23).⁴⁷ Das

⁴³ Drewermanns Polemik gegen das Verständnis des Kreuzestodes Jesu als ‚Opfer‘ setzt schon ein im Zusammenhang mit seiner Kritik an Kierkegaards Deutung des Christentums in *Strukturen des Bösen III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*. 2. erw. und verb. Aufl., Paderborn 1980, 504–514.

⁴⁴ G. von Rad, *Das erste Buch Mose – Genesis*. 9. überarb. Aufl., Göttingen 1972 (ATD 2–4), meint unter Berufung auf Herders „Über den Ursprung der Sprache“, daß in Gen 2, 19f „etwas von der Entstehung und dem Wesen der Sprache gesagt“ sei und daß „dieser Passus trotz der völlig andersartigen Darstellung des Stoffes nahe an Gen 1, 28b“ herarrückt (58).

⁴⁵ Vgl. J. Splett, *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*. Frankfurt 1985, 33–53 (Fest der Sprache. Gründung im Kult), bes. 49, wonach das Wesen des Dichterischen im Rhythmus als „Zusammenklang von Vergänglichkeit und Vollendung“ (B. Allemann) bzw. in der Feier und Gestaltung der Zeit als „Verlegung/alles Vergehens in Gang“ (R. M. Rilke) besteht.

⁴⁶ Vgl. T. N. D. Mettinger, *Abbild oder Urbild? ‚Imago Dei‘ in traditionsgeschichtlicher Sicht*, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 86 (1974), 403–424, unter Verweis auf das 14malige Vorkommen von *dēmut* (= Gestalt, Ähnlichkeit) bei Ezechiel, wovon die Priesterschrift abhängt, und die pluralische Verwendung des Gottesnamens (Elohim) in Gen 1 (420). Die Kritik hieran von W. Groß, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981), 244–264, baut einen falschen Gegensatz auf, indem die ‚Tierherrschaft‘ zur einzigen inhaltlichen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit erklärt wird. Worin diese besteht, wird nicht gesagt.

⁴⁷ Vgl. S.-M. Wittschier, *Kreuz Trinität Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild*

sog. hohepriesterliche Gebet Jesu bringt so zur Sprache, was sich im Mysterium des Kreuzes (sakramental) ereignet, nämlich die kreuzförmige Durchdringung und Verbindung von innergöttlicher Einheit der Trinität und innergeschöpflicher Einheit zum Ur-Rhythmus des wahren Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung, Unendlichkeit und Endlichkeit. Dabei versinnbildet sich das Geheimnis der Analogie des Seins für Przywara nicht nur im Bild des Gekreuzigten als *imago trinitatis*, sondern das Kreuzes-Geschehen wird als ‚Hochzeit‘ von Himmel und Erde, sakramental: von Christus und Kirche verstanden, deren bräutliche Liebes-Einheit im Tanz als mystischem Hochzeits-Reigen (im Jahreskreis) vorgestellt wird.⁴⁸ Indem so der johanneische Logos in hochzeitlicher Einheit mit der spielend-tanzenden Kirche bzw. Sophia (als weiblicher Urgestalt der Schöpfung: Spr 8, 30f) *vom Kreuz her* als spielend-künstlerische Vernunft ausgelegt wird, die das Sein als Zeit und die Zeit als Sein umfaßt, so erscheint das Kreuz nicht nur als Ort des wahren Kultes und der wahren ‚Eucharistie‘-Feier, sondern auch als Ursprungsort der Sprache; entspringen doch Kult, Tanz, Spiel und Gesang *und* die (dichterische) Sprache der *Mnemosyne*, ‚der‘ Gedächtnis.⁴⁹ Was aber Gedenken in Dankbarkeit (eucharistia) als Bejahung des Endlichen bzw. als Segnung des Zeitlichen (= Sterben!) im konkreten Vollzug bedeutet, sagt uns in vorbildlicher Weise die Weisheit des Märchens „Die drei Sprachen“ aus der Sammlung der Gebrüder Grimm.⁵⁰

Das kurze und wenig bekannte Märchen spricht auf seine Weise aus, was wahre Weisheit und ganzheitliche Bildung im Unterschied zur bloß wissenschaftlichen Gelehrsamkeit (als Anhäufung ‚historischen‘ Wissens losgelöst vom endlichen Daseinsvollzug) wesentlich ist, nämlich in Entsprechung zum Leben und den Lebewesen Gott das Opfer des Lobes

des Kreuzes, dargestellt als ästhetische Theologie (BDS Bd. I). Würzburg 1987, 51–72: bes. 56.

⁴⁸ Vgl. ebd., 56ff. Auch Nietzsche gebraucht neben dem Bild des Tanzes das der Hochzeit. Die von Eugen Fink aufgeworfene Frage, ob ein Zusammenhang zwischen dem Wiederkunfts-Gedanken und dem Mythos der Weltenhochzeit von Himmel und Erde besteht, bejaht G. Wohlfahrt, *Der Augenblick – Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*. Freiburg–München 1982, 105 (Anm. 35): „Die Tochter des Himmels und der Erde ist die Mutter der Muse. Mnemosyne ist der Ursprung der Kunst.“ Als produktiv-schöpferisches Gedächtnis, das heißt als Vollzug der Sinnbildung oder Sinneröffnung, die zugleich Welteröffnung ist, oder als Entsprechung zwischen dem Unsinnlichen und Sinnlichen ist Mnemosyne auch „der Ursprung der Sprache“ – so G. Wohlfahrt, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*. Freiburg–München 1984, 83.

⁴⁹ Vgl. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, in: *Vorträge und Aufsätze II*. Pfullingen ³1967, 3–17: 10 sowie oben Anm. 48.

⁵⁰ Vgl. *Brüder Grimm – Kinder- und Hausmärchen*. Bd. I. Hrsg. von F. van der Leyen. Düsseldorf–Berlin 1962, 125–127.

und Dankes darzubringen. Weil der einzige Sohn eines alten Grafen „dumm“ war und nichts in seinen „Kopf“ (abgetrennt vom Leib) hinein wollte, so beginnt die Erzählung, schickt ihn sein Vater zu einem anderen Lehrmeister in eine „fremde Stadt“. Als dumm und töricht gilt in der theologischen Tradition, wer nicht um seine Gottebenbildlichkeit weiß, also daß der Mensch – wie es im alttestamentlichen Weisheitsbuch heißt – „zur Unvergänglichkeit erschaffen“ ist und Gott ihn „zum Bild seiner Ewigkeit gemacht“ hat (Weish 2,23). Die törichten und gottlosen ‚Frevler‘, für die es keine Ewigkeit und keine Wiederkehr gibt, sondern denen alles bloß als endlich und vergänglich erscheint (Weish 2, 1–5), stehen so im Bund mit dem Tod (Weish 1, 16), als dessen Konsequenz sie *den* ermorden und zu einem „ehrlosen Tod“ verurteilen müssen, der von Gott als seinem Vater spricht (Weish 2, 10–20): ist er ihrem die Schöpfung ausbeutenden, zutiefst zerstörerischen und so fruchtlosen (ungesegneten) Treiben doch ein „lebendiger Vorwurf“ (V. 14). Man hat in der Theologie aus der so verstandenen Dummheit bzw. Torheit die Theorie des geistigen Todes gemacht. Dieser besteht „in der Stumpfheit des Urteils, in Erblindung und Unlust Gott gegenüber: ‚Am stärksten aber versinkt der Geist des Menschen ins Irdische durch Unzucht, die auf die größte Lust aus ist, durch die die Seele am stärksten gefesselt wird. So wird die Dummheit am ehesten aus der Unzucht geboren‘ (Thomas von Aquin).“⁵¹ Die Warnung vor der Gefahr, in die Gottlosigkeit abzugleiten, hat indes auch dazu geführt, den Menschen dualistisch zu zerreißen, Zeit und Erde einer falschen Jenseitshoffnung zu opfern und die ganze Sphäre des Sinnlichen und Leiblichen, von Sexualität und Lust zu tabuisieren bzw. zu verteufeln.⁵² Die Antwort, die Nietzsche auf diese bis auf Platon zurückgehende Tradition gegeben hat, heißt in ihrer (einseitig zugespitzten) Formel: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster.“⁵³ Was die Tradition nur unzureichend oder gar nicht gesehen hat, bringt Nietzsche um so deutlicher in den Blick, daß nämlich die Bejahung der eigenen Endlichkeit und damit des eigenen Todes nur gelingen kann, wenn die eigenen Sinne „zu Ende

⁵¹ G. Bachtel, *Eros und Tod*, in: *Kunst und Kirche* 2/1987, 90. Vgl. H. und M. Schmidt (Anm. 24), 106.

⁵² Vgl. ebd., 91. Ausführlich W. Schubart, *Religion und Eros*. Hrsg. von F. Seifert (Beck'sche Reihe 400). München 1989, 231–263.

⁵³ *Jenseits von Gut und Böse*, n. 168. Im ‚Höhlengleichnis‘ bestimmt Platon den Bildungsprozeß einseitig als *Übergang* aus der Welt der ‚Apaideusia‘, der Befangenheit der Seele in den sinnlichen Erscheinungen, hin zur ‚Paideia‘, der ‚sonnen‘-klaren Erkenntnis der ‚ewigen Ideen‘ – vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern–München 1975, 23. Zu Nietzsches Philosophie als ‚umgedrehtem Platonismus‘ vgl. E. Biser (Anm. 36), 56 und 112f.

gedacht' werden, der Geist sich also nicht nur als ‚männlich-aktiv‘ und ‚form-gebend‘ versteht, sondern wesentlich auch als ‚weiblich-empfangend‘.⁵⁴ Es ist diese weiblich-mütterliche Dimension des Empfangens der Wirklichkeit und damit des leidvollen Gestaltwandels (‚Gebärens‘) in der Zeit, die der Vater im Märchen an sich selbst als ‚Animalität‘ ausblendet und unterdrückt, um sich so in vermeintlich reiner ‚Rationalität‘ (ohne den ‚Umweg‘ über die Sinne und das Weibliche) todlos im Leben seines Sohnes linear fortzusetzen. Ohne die Bejahung der eigenen Endlichkeit und des eigenen Todes auf seiten des Vaters kann der Sohn aber nicht zu sich selbst finden und an sich selbst fruchtbar werden. Die ‚Ratio‘ des ‚Kopfes‘, die – abgetrennt von der ‚großen Vernunft des Leibes‘ (Nietzsche) – die meta-phorische Sprache in die Herrschaftssprache zeitlos identischer Begrifflichkeit aufhebt, erweist sich so als unfähig, in der Welt im Gang alles Lebendigen unterwegs zu sein, um so das Leben an sich selbst (dankend) zur Sprache kommen zu lassen und (fürbittend) für es einzutreten.

Die negative Vaterbindung aufgrund der verweigerten Selbstübergabe des Vaters kann der Sohn, wie das Märchen sagt, erst in der ‚Fremde‘ in der Entdeckung der ‚anderen‘ Dimension der eigenen ‚Animalität‘ überwinden. Im Erlernen der drei Tier-Sprachen der Hunde, der Frösche und der Vögel läßt sich der Geist auf die mannigfaltige Vielheit des Lebens in seinen konkreten Erscheinungsformen ein, um in der Versammlung der drei Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die in den drei Tier-Sprachen symbolisiert sind, das Sein als Zeit fruchtbringend zu vollziehen. Dabei steht die Hundesprache für die Fähigkeit, die (Herkunfts-)Grenze oder Endlichkeit des eigenen Wesens als positiv zu erfahren und so sich selbst vom Anderen positiv zu unterscheiden;⁵⁵ die Froschsprache bezeichnet die Bewegung des Über-gangs vom Wasser der

⁵⁴ Im Stück „Auf den glückseligen Inseln“ sagt Zarathustra zu seinen ‚Brüdern‘: „Könntet ihr einen Gott *denken*? (...) Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken! (...) Daß der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muß er auch die Gebälerin sein wollen und der Schmerz der Gebälerin.“ – Auch Ignatius von Loyola fordert in seinem Exerzitienbuch als Schlußübung der Geistlichen Betrachtung die ‚Anwendung der Sinne‘.

⁵⁵ Zum „Hund als Symbol der Grenze“ vgl. P. Imhof, „*Isebel fressen die Hunde...*“ (1 Kön 21). *Der Verrat an der Freiheit*, in: *Geist und Leben* 1/1989, 30–37: 31f. Nietzsche spricht in der Zarathustra-Dichtung von der „Hündin Sinnlichkeit“ (Tl. I: Von der Keuschheit) und von den „schlimmen Trieben“ als „wilden Hunden“, die „vor Lust in ihrem Keller“ bellen, „wenn dein Geist alle Gefängnisse zu lösen trachtet“ (Tl. I: Vom Baum am Berge), sowie davon, daß sich die „wilden Hunde in deinem Keller“ am Ende „zu Vögeln und lieblichen Sängern“ verwandeln (Tl. I: Von den Freuden- und Leidenschaften).

vergänglichlichen Zeit zum ‚trockenen Land‘ als der Gegenwart des Seins;⁵⁶ im Sprechen der Sprache der Vögel schließlich, die sich im Himmelsraum grenzenloser Möglichkeit bewegen können, erlernt der Sohn, sein Dasein als zukunftsgerichtet und offen zu erleben, bei aller Herkunftigkeit doch undeterminiert.⁵⁷ Indem der Sohn so sich im Lebensraum der Hunde, der Frösche und der Vögel zu bewegen versteht, übt er eben jene ‚Herrschaft‘ positiv aus, die dem gottebenbildlichen Menschen über die ‚Vögel des Himmels‘, die ‚Fische im Meer‘ und die ‚Tiere auf dem Land‘ übertragen ist (Gen 1, 28).⁵⁸

Mit der Tier-Herrschaft ist zugleich die Voraussetzung erlangt, um dem ‚anderen‘ Geschlecht im Sinn des Schöpfungsauftrags *fruchtbar* begegnen zu können. Im Märchen erhält der Sohn, den sein Vater nach Erlernen der dritten Tiersprache vollends verstößt, die Tochter eines Burgherren zur Braut, nachdem er zuvor zu den ‚wilden Hunden‘ im alten Burgturm (Hildegard von Bingen spricht vom „Turm der Leiblichkeit“) hinabgestiegen ist, ihnen gut zuredet hat und damit die Stadt von der Not befreite, den Hunden immer neue Menschenopfer darzubringen. Daß die Hochzeitsreise von der Schweiz, wo das Märchen spielt, ins ‚ewige Rom‘ führt, wo die zur Papstwahl versammelten Kardinäle auf das erhoffte Gotteszeichen hin – zwei Tauben fliegen beim Betreten des Petersdomes auf die Schultern des Sohnes – ihn auf der Stelle zum ‚heiligen Papst‘ erwählen und weihen, was unterwegs bereits die Frösche vorausgesagt hatten, hebt die innere Entsprechung zwischen wahrer Tier-Herrschaft und Gottebenbildlichkeit bzw. Christusförmigkeit ins Licht: der Sohn, der sich zum Erlernen der Tiersprachen ‚erniedrigte‘, wird erhoben zum ‚hei-

⁵⁶ F. Weinreb, *Das jüdische Passahmahl* (Anm. 10), 124f, deutet im Zusammenhang mit der Froschplage beim Auszug aus Ägypten das Froschsymbol zwar negativ, aber doch sinnig, wenn er formuliert: Der Frosch „lebt im Wasser und auf dem Land. In der Zeit und jenseits der Zeit. In *einem* Wesen“, was von der Gottesstrafe der Plage her als unzulässiger Versuch verstanden wird, „ohne weiteres dieses jenseitige Leben hier zur Manifestation zu bringen“.

⁵⁷ In Vergils ‚*Aeneas*‘ findet der Sohn des Anchises dadurch seine Zukunft, daß ihn zwei Tauben, die „Vögel der Mutter“, nämlich der „göttlichen Mutter“ Natur (vgl. 6. Gesang, VV. 194f) zu dem Goldzweig führen, der ihm den Abstieg zur Unterwelt ins Reich der Schatten vorbei an dem fürchterlichen Untier Kerberus erlaubt, um ‚im Grunde des grünen Tales‘ seinem Vater zu begegnen.

⁵⁸ In dieser Deutung der drei Tierarten auf die drei Zeitdimensionen hin kommt stärker die Prozeßhaftigkeit der Selbstwerdung und die Positivität der ‚Tiere‘ zum Ausdruck als in der traditionellen Sicht, die – ausgehend von der Figur eines Mannes, der nach Ps 90, 13 „über Löwen und Drachen schreitet“ – in der Tier-Herrschaft die Überlegenheit „über die innerpsychische Triebwelt erkannt“ hat und von daher überhaupt sagen konnte, daß Christus „gekommen ist, um die Herrschaft des Menschen über die Tiere wiederherzustellen“. – H. Schade, *Die byzantinische Kunst und ihr „veruntreuter Himmel“*, in: *Stimmen der Zeit* 201 (1983), 158–168: 165.

ligen Vater', zur höchsten Autorität, zum Stellvertreter Christi auf Erden. Darauf, so schließt das Märchen, „mußte er eine Messe singen (!) und wußte kein Wort davon, aber die zwei Tauben saßen stets auf seinen Schultern und sagten ihm alles ins Ohr“. Wer auf die Sprache des Lebens neu hören gelernt hat, der vermag auch das Wort Gottes in allen Dingen zu vernehmen und Eucharistie zu feiern – als sakramentales Zeichen dafür, daß Gottes Selbstübergabe in seinem ewigen Wort im Heute ankommt und reiche Frucht bringt.

Solche sich im eucharistischen Dank vollendende Fruchtbarkeit verwandelt das endliche Werden von innen her, befähigt es zur Fülle der Zeit und befreit so vom Fluch fruchtloser Vergänglichkeit.⁵⁹ In der Feier der Eucharistie ist der große Schöpfersegen des siebten Tages als Festtag der ‚Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit‘ der ganzen Schöpfung gespendet, die als so gesegneter fruchtbarer Paradiesgarten ist, in der auch Mann und Frau in ihrem ‚Ein-Fleisch-sein‘ einander zum Segen werden. Die Geschlechterliebe läßt dann nicht im ‚Irdischen‘ oder Zeitlichen versinken, sondern erweist sich als wahrhaft fruchtbar im Mitvollzug des hochzeitlichen Ein-Fleisch-seins von Christus und der Kirche (vgl. Eph 5, 25–32), deren *gemeinsame* Frucht vom Kreuzbaum des Lebens in der ‚Mitte‘ des Paradiesgartens die Eucharistie als „paradiesische Speise“ (Thomas von Aquin) ist. So offenbart das hochzeitliche Mysterium des Kreuzes in einem letzten (eschatologischen) Sinn die Grundordnung der Schöpfung als eine *Weiheit* (Sophia), die auch die Sinnlichkeit und den Eros einschließt. Diesem Gedanken ist wie kaum ein anderer neuzeitlicher Denker der ‚sophianische Pilger‘ Wladimir Solowjew nachgegangen, den Walter Nigg bezeichnenderweise so schildert, als sei er die lebendige Bestätigung der Weisheit des Märchens „Die drei Sprachen“: „Auch die Tiere“, schreibt Walter Nigg, „fühlten sich seltsam zu Solowjew hingezo-

⁵⁹ Dieser ‚Fluch‘ wird sinnfällig in der Szene von der Verfluchung des Feigenbaumes, der „zur Unzeit“ (= außerhalb der Erntezeit) keine Frucht trägt, so daß Jesus vergebens an ihm seinen ‚Hunger‘ stillen will: daraufhin „bis zu den Wurzeln verdorrt“, soll „in Ewigkeit niemand mehr eine Frucht“ von ihm essen (Mk 11, 12–14. 20f). In rabbinischen Auslegungen erscheint der Baum der Erkenntnis im Paradies (wegen der ‚Feigenblätter‘) als Feigenbaum. Nach F. Weinreb, *Astrologie* (Anm. 20), 122, kann der „Baum des Lebens, der schon Frucht ist und Frucht macht“, auch „Baum des Seins“ genannt werden: „Der Baum der Erkenntnis, der nur Frucht macht, würde dann Baum des Werdens heißen.“ Dazu vgl. F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*. Einsiedeln 1970, 71: „Die Armut Gottes, der ‚Hunger‘ Jesu (vgl. Mark 11, 12) *verlangt nach dem Reif-sein* (Nietzsche: ‚Alles Reife will sterben!‘), weil Gott Liebe ist, die dem Empfangenden nichts vorenthält, sondern die Frucht, das Zukünftige, als schon vorweg Übereignetes, Verendlichtes schenkt (eben darin enthüllt sich ja die Armut Gottes, der *restlos* schenkt: weshalb der Baum schon seine ‚Frucht‘ sein kann und ist, dort, wo er auf sie hin unterwegs ist, die ‚Frucht macht‘).“ Bei dem ‚Baum‘ handelt es sich natürlich um den menschlichen Willen.

gen. Wenn er in einem Gutshof einkehrte, flatterten Tauben auf ihn zu und setzten sich ihm auf die Schultern. Scharf abgerichtete Hunde begannen mit dem Schweif zu wedeln und wollten von ihm gestreichelt werden. Dieses außerordentliche Phänomen läßt sich nicht aus natürlichen Ursachen ableiten. Offenbar haben die Tiere das Heilige in diesem Menschen gespürt und sich deshalb von ihm angezogen gefühlt. Zwischen den Heiligen und den Tieren bestand öfters ein besonderes Verhältnis, das nicht als fromme Legende (oder als ‚Märchen‘, d. V.) abgetan werden darf. Es scheint, als ob bei Solowjew der Zustand des Paradieses ... wieder hergestellt worden sei.“⁶⁰

In der Tat: in der erneuten Bildung des in seiner Gottebenbildlichkeit deformierten und so ‚dummen‘ (ver-bildeten) Menschen nach der Weisheit Gottes als „Bild seiner Vollkommenheit“ (Weish 7,26) geht es um nicht weniger als die Wiederherstellung des ‚Zustands des Paradieses‘. Das aber heißt, daß zur Erneuerung und Heilung des Menschseins notwendig eine zyklische Zeiterfahrung gehört, wie sie dem Jahreskreis des liturgischen Kirchenjahres zugrunde liegt. Dieses ist das Heilende, weil es nicht nur mit der zyklischen Natur versöhnt, sondern zugleich teilt am „Kreislauf des Lebens, des göttlichen Lebens. Jeder Teil des Kreises hat immer alles in sich. Das Mysterium ist immer ganz. (...) In der zyklischen Struktur des Kirchenjahres findet die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies Ausdruck.“⁶¹ Gegen ein zyklisches Zeitverständnis vom Kirchenjahr her hat allerdings Jürgen Moltmann kritisch eingewandt, daß es „die einmaligen Ereignisse der Offenbarungsgeschichte ... in die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ überführt und damit der archaischen Religiosität der Menschen dienstbar“ mache.⁶² Zwar möchte auch Moltmann Geschichts- und Naturzeit „synchronisieren“, weil der „Streß der modernen Geschichte“ aufgrund des modern-linearen Zeitdenkens den Menschen krank mache und die Natur zerstöre.⁶³ Der biblischen Offenbarung gemäß ist ihm dennoch nicht das Kirchenjahr mit dem Sonntag als Basis (dessen Anfänge für ihn „im Dunkeln“ liegen), sondern die ‚messianische

⁶⁰ W. Nigg, *Wladimir Solowjew als sophianischer Pilger*, in: *Heilige ohne Heiligenschein*. Olten 1982, 56–82: 69. – Dazu F. von Lilienfeld, *Sophia – die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner „Sophiologie“*, in: *Una Sancta* 33 (1984), 113–129.

⁶¹ A. Grün/M. Reepen, *Heilendes Kirchenjahr. Das Kirchenjahr als Psychodrama*, Münster-schwarzach 1985, 19. – Vgl. O. Casel (Anm. 42), 21–28, der das Kirchenjahr als „Sakrament des ewigen Lebens“ bezeichnet: „Deshalb geht es im Kreise“ (26).

⁶² J. Moltmann (Anm. 1), 117. Unter ‚archaischer Religiosität‘ versteht Moltmann, die Ewigkeit der Götter durch ihre Gegenwart in allen drei Modi der Zeit vorzustellen: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, Zeus ist ewig“ (120). Dasselbe wird indes auch von Christus ausgesagt (vgl. Offb 1,8; 4,8; Hebr 13,8).

⁶³ Vgl. ebd., 147–150.

Zeit' als „Zeit begründeter Hoffnung“, die aufgrund der „Gegenwart des Messias Jesus“ qualitativ zwischen dem vergehenden ‚Alten‘ und dem kommenden ‚Neuen‘ unterscheide.⁶⁴ Hinter solchen Unterscheidungsversuchen darf man eine mehr ‚prophetische‘ im Gegensatz zur priesterlich-kultischen Weltdeutung vermuten, die abschließend noch näher zu betrachten ist.

3. Die Berufung zum Propheten als Maß-gabe der Hoffnung

Das Ja zur Endlichkeit der Welt, das Nietzsche in seiner Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen ausspricht, widerspricht nicht der Hoffnung, sondern ist gerade ihr Ausdruck. „In der Tugend der Hoffnung vor allen anderen versteht und bejaht der Mensch sich darin, Kreatur zu sein, ein Geschöpf Gottes.“⁶⁵ Alles Geschaffene hat, wie auch Paulus unterstreicht (Röm 8, 18–25), die „Bauform der Hoffnung“ (J. Pieper). Die Ursünde des Wie-Gott-sein-wollens als Verleugnung des eigenen Kreatur-seins ist darum vor allem Zerstörung der Hoffnungsstruktur der Welt. An die Stelle des *Maßes* der Hoffnung, das die Dimension zwischen Himmel und Erde ermißt und Ewigkeit und Zeit einander zubringt, treten Vermessenheit und Hybris (im Turmbau zu Babel bis zum ‚Himmel‘) bzw. die Maß-losigkeit eines verzweifelt-depressiven Eingeschlössenseins im Endlichen. Die Umkehr als Abkehr von der Sünde vollzieht sich darum wesentlich als Rückkehr zur ‚Mitte‘ der Welt als dem Maß der Hoffnung der Welt. Drewermann versteht solche Rückkehr zum (paradiesischen) „Mittelpunkt der Ordnung von Raum und Zeit“ als „richtige Zentrierung des Lebens“, die es erlaube, auch Krankheit, Leiden und Tod als sinn-voll zu erfahren.⁶⁶ Zur richtigen Zentrierung aber bedarf es, wie Drewermann am Beispiel der Schamanen aufzeigt, der göttlichen Berufung in Traum und Vision, die zu jener Mitte hinfinden läßt, von der aus das Dasein im ‚Kreis der Zeit‘ seine rechte Ordnung findet.⁶⁷ Zugleich sieht er darin auch einen Weg, wieder zu einer ‚tieferen Synthese‘

⁶⁴ Vgl. ebd., 133f. Das kommende ‚Neue‘ ist zudem zu unterscheiden von dem auch im zyklischen Denken erwarteten Neuen, kritisiert Moltmann doch, daß es im Kirchenlied heißt: „Gottlob, der Sonntag kommt herbei. Die Woche wird nun wieder neu“ (ebd., 117).

⁶⁵ J. Pieper, *Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens*. Ostfildern 1988, 45.

⁶⁶ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II: Die Wahrheit der Werke und der Worte*. Olten 1985, 110f.

⁶⁷ Vgl. ebd. – Nach Bonaventura (Hexaameron, I 24) kann die verlorene Mitte im Lebenskreis nicht anders wiedergefunden werden als „durch zwei rechtwinkelig sich schneidende Linien“, das heißt durch das *Kreuz* – vgl. S.-M. Wittschier (Anm. 47), 61.

von Priestertum und Prophetentum zu gelangen, die – wie die Gestalt des im Traum während des (rituellen) Tempelschlafs berufenen Samuel zeige – im Alten Testament „doch nicht ganz unmöglich ist“.⁶⁸

Nach Drewermann besteht im „Widerspruch von Priester und Prophet“ (Archetypik und Personalismus, Institution und Intuition, Amt und Charisma) ein ungelöstes Kernproblem nicht nur der Religion Israels, sondern auch des Christentums, dessen konfessionelle Zerspaltung auch darin seine Wurzeln habe: „beide Welten fallen, jedenfalls zur Zeit der Hochblüte der alttestamentlichen Prophetie, auf verhängnisvolle Weise auseinander, und in aller Folgezeit, auch im Christentum, werden das priesterliche und das prophetische Element durch keine tiefere Synthese mehr verbunden sein, sondern immer wieder den Anlaß für polemische Divergenzen und konfessionelle Spaltungen bilden“.⁶⁹ Von daher gewinnt Drewermanns tiefenpsychologischer Ansatz zum Bibelverständnis, wonach die biblischen ‚Bilder‘ von den *inneren* (Traum-)Bildern des Unbewußten her zu verstehen sind, eine eminent *ökumenische* Bedeutung, insofern dadurch – wie Drewermann überzeugt ist – das Spannungsverhältnis zwischen dem Prophetischen und dem Priesterlich-Kultischen als Gegensatz zwischen der vor allem im Protestantismus gelebten Innerlichkeit und Subjektivität persönlicher Glaubensgewißheit einerseits und der im Katholizismus vorherrschenden Betonung der Sichtbarkeit und Objektivität des Heils im sakramentalen Raum der Kirche andererseits ausgeglichen werden kann.⁷⁰ Unausgesprochen vorausgesetzt wird dabei indes ein Zeitdenken, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im ‚Heute‘ der Liturgie versammeln sein läßt, was noch in der (von der Liturgie herkommenden) Theologie der Ostkirchen, aber kaum mehr in den Westkirchen anzutreffen ist. Gilt doch auch für Drewermann, daß das priesterliche Wirken auf die *Gegenwart* bezogen ist, während prophetische Kritik auf das *Kommen* der ‚Königsherrschaft‘ Gottes zu hoffen

⁶⁸ Ebd., 371. Zur Berufung Samuels vgl. 1 Sam 3, 1–18.

⁶⁹ Ebd., 368–371: 369.

⁷⁰ Vgl. ebd., 773–776 (Die Dialektik zwischen protestantischer und katholischer Dialektik). H.-M. Barth, *Protestantismuskritik und Ökumene-Verständnis bei Eugen Drewermann*, in: *Materialdienst des konfessionskundlichen Institutes Bensheim* 1/1988, 3–7, bestreitet, daß das Verhältnis des Priesterlichen und Prophetischen im Christentum „zu einem friedlichen Ausgleich gebracht werden“ könne (7). Bei allem Bemühen um ein ganzheitliches Bibelverständnis dürfe das Evangelium „nicht um das gebracht werden, was dem sündigen Menschen notwendig fremd ist..., daß gerade das törichte, den Menschen weder rational einleuchtende noch psychologisch plausible Wort vom Kreuz den Sünder retten wird“ (ebd.). Freilich bildet die ‚Torheit‘ des Kreuzes gerade keinen Gegensatz zur ‚Weisheit‘ der Schöpfung, auf die Drewermann letztlich rekurriert, auch wenn bei ihm nicht klar wird, wie sich Kreuzes- und Schöpfungsoffenbarung zueinander verhalten.

lehrt.⁷¹ In der Tat ist beides notwendig zusammenzubringen, soll das eucharistische ‚Gedächtnis‘-Mahl des Kreuzesopfers im biblischen Sinn gefeiert werden können. Denn wie in der eucharistischen „Feier der Verwandlung des Brotes, der Vergöttlichung aller Dinge“ der „priesterliche Segen über die Gegenwart“ gesendet wird, so ist sie zugleich doch „wesentlich auch ein Vorgriff der Hoffnung..., eine *prophetische* Verkündigung des kommenden Königiums Gottes (Mk 14,25)“.⁷²

Mit der Verwandlung und Vergöttlichung aller Dinge im Empfang des ‚fleisch‘- bzw. ‚broť-gewordenen ewigen Schöpferwortes geht also die Hoffnung als Grundtugend des ‚Homo viator‘, des Menschen im Übergang notwendig einher. Das Schon-empfangen-haben der göttlichen Gabe in der Gegenwart und die Armut des Noch-nicht in der Hoffnung auf die noch ausstehende Erfüllung schließen einander nicht aus, sondern bedingen vielmehr einander. „Wenn wir aber recht empfangen haben, dann wird die gegebene Gabe, die wir aufnehmen und deren Anspruch wir unbedingt vertrauen (da *sie selbst* dem Geber gehorcht), uns auf seinen unverfügbaren Willen hin öffnen. Vom Gewesenen her wird uns das Neue, das kommt, vertraut sein, ohne daß wir es vom Standpunkt der Vergangenheit aus vorwegnehmen oder vereindeutigen könnten. Der Betende erinnert empfangen-habend nach vorne. Er ist nicht der von Gott passiv Informierte, sondern im Geist des fleischgewordenen Wortes auch der Dichter des göttlichen Wortes, ‚guter Hoffnung‘ in den Wehen der entäußerten Liebe liegend. Wer den im Gebet spielenden, künstlerischen Geist der Liebe tötet, zerstört die schöpferische Produktivität der geschaffenen Freiheit.“⁷³ Gottes Wort in der Vielzahl prophetischer Menschenworte und dichterischer Bilder läßt dieses nicht undeutlich werden, sondern bezeugt positiv die Fruchtbarkeit des Einen Wortes und die ‚Vielfarbigkeit‘ der Schöpfungsweisheit, in deren Selbstoffenbarung letztlich alle Religionen gründen.⁷⁴ Was die Fleischwerdung des ewigen Wor-

⁷¹ Drewermann meint, daß der Gott „der Priester“ letztlich darauf verzichte, die „Maßstäbe der Propheten... an die Menschen anzulegen“, weil sie „sonst nicht leben“ könnten: „Daß die Menschen überhaupt leben – wie soll man das, denken die Priester, anders verstehen, als daß Gott ein für allemal sich mit dem Menschen abgefunden hat und ihm vergibt, gerade *weil* er von ‚Grund auf zum Bösen‘ neigt?“ „Nicht die Umgestaltung, sondern die Verwandlung“ im Innern sei das Ziel des priesterlichen Wirkens, so „daß die Welt als ganze, nicht eine künftige, sondern die gegenwärtige, der Ort ist, wo Gott wohnt und herrscht“. – *Das Markus-Evangelium*, Bd.2. Olten 1988, 474. Aber verzichtet der Gott barmherziger Vergebung darauf, daß der Sünder nach dem *Maß der Hoffnung* umkehrt?

⁷² Ebd., 475f.

⁷³ F. Ulrich, *Gebet als geschöpflicher Grundakt* (Beten heute 3). Einsiedeln 1973, 72.

⁷⁴ Zum „sophianischen Grund“ aller Religionen vgl. Th. Schipflinger, *Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung*. München–Zürich 1988 (Koinonia – Schriftenreihe des Östkirchlichen Instituts Regensburg Bd. VII), 309: „Sie (sc. die Religionen, d. V.) sind letzt-

tes über die schon ergangene universale Schöpfungsoffenbarung hinaus dieser hinzufügt, ist die Überwindung der dissoziierten Zeit in der gottmenschlichen Einheit von Ewigkeit und Zeit, von Sein und Werden. In der *jungfräulichen Mutter* als christlichem Urbild des Betens, die das absolute Seins-Wort des ewigen Vaters empfängt und in guter Hoffnung austrägt, ist das Endliche nicht vom Sein getrennt (was die ‚Mutterschaft‘ verweigerte), noch schafft sie die Einheit von Sein und Werden aus sich selbst (was die Armut des Empfangen-habens und so die ‚Jungfräulichkeit‘ leugnete); vielmehr ist die Virgo-Mater als Gestalt der reinen Endlichkeit „die lebendige Grundgestalt des Gebets, das den Schöpfungsrhythmus des Seins als Gabe austrägt“.⁷⁵ So geschieht die Verwandlung und Selbstübereignung des Ich als Enteignung auf das absolute Du Gottes hin, dessen Gegenwart zum tragenden Grund wird, dem sich als Abgrund das Dasein hoffend überlassen kann, ohne die Zukunft in falscher Heilsgewißheit vorwegzunehmen und das eigene Ich mit dem göttlichen Grund zur Deckung bringen zu wollen.

Der Gefahr der Aufblähung des eigenen Ich und der fanatischen Überhebung über die mythisch-kollektiven ‚Großlich‘-Gestalten der Völker (‚König‘, ‚Priester‘) ist ja das prophetische Ich im besonderen Maße ausgesetzt, das im Glauben an die absolute Personalität Gottes als es selbst heraustritt. Die weisheitliche Lehrerzählung vom ‚Propheten Jona‘ macht demgegenüber deutlich, daß jede prophetische Sendung erst im Zugrundegehen des Ich die von Gott gewollte Frucht der Umkehr hervorbringen kann: „Der Betende wird aus dem Ich = Ich herausgeworfen. Er geht unter, zu-,grunde“ – aber es wartet der Fisch, das Leben im Wasser der Zeit. Dieses Leben nimmt ihn auf, und er wird fortschreitend enteignet: solange, bis kein Flucht-Winkel im Ich (und seiner Welt) mehr übrig bleibt, sondern der tragende Grund des Daseins völlig auf Gott transpa-

lich, durch die ‚Erscheinungen‘ der ‚polypoikilos Sophia (Eph 3,10) = der vielfarbenen und vielgestaltigen Sophia‘ angeregt, entstanden aus Liebe und Sorge der Sophia für das Heil der Menschen, ihrer Kinder.“ Zur Selbstoffenbarung der Schöpfungsweisheit als „Stimme der Urordnung“ und „Quelle des Wahrheitsbesitzes aller Völker“ vgl. auch G. von Rad, *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn 1970, 189–228: bes. 207f.

⁷⁵ F. Ulrich (Anm. 73), 77. Ulrich trennt nicht zwischen der Sophia des Anfangs, der Virgo-Mater und der Ecclesia orans, sondern sieht alle drei Größen als die *eine* Gestalt der ‚reinen Endlichkeit‘ zusammen. Ähnlich sagt K. Gamber, *Das Geheimnis der sieben Sterne. Zur Symbolik der Apokalypse* (17. Beiheft zu den Studia Patristica et Liturgica). Regensburg 1987, 56, zum Bild der ‚Frau in der Sonne‘ von Offb 12, 1: „Johannes schaut die heilige Gemeinde der Zeit vor dem Messias und der Zeit nach ihm in einem einzigen Zeichen; denn ‚es gibt nur eine einzige Kirche durch alle Zeitalter hindurch‘ [Gelin]. Im Hirt des Hermas heißt es: ‚Weil sie das erste Geschöpf von allen, darum ist sie alt, um ihretwillen wurde die Welt geschaffen‘ (Vis. 2,4,1).“ Letzteres konkretisiert die Vorstellung, daß die Welt da sei für den Kult (s. o. Anm. 40).

rent ist... – und jetzt wird der Betende auf das feste Land geschleudert. Der Fisch spuckt ihn aus: und er gehorcht der Sendung“⁷⁶, nämlich das heidnische Niniveh, die ‚große Stadt‘, zur Umkehr zu rufen und der barmherzigen Liebe Gottes, die das Heil jedes Menschen und aller Völker will, Raum zu geben (vgl. Jona 4). Der Prophet muß, will er nicht durch „die angstbedingte Scheinsicherheit eines bloßen Wunschdenkens und die fanatische Starre der Rechthaberei“ der Gefahr der Lügenprophetie erliegen, für den unverfügbaren Willen Gottes ganz offen sein, wie Drewermann an der Plastik „Der Hörende“ von Ernst Barlach verdeutlicht: „ein Mann, dessen ganzes Wesen es ist, so weit als irgend menschenmöglich *Ohr* zu sein“.⁷⁷ Als wahrer Hörer des Wortes, der sich selbst ganz enteignet ist, kann der Prophet dann aber auch der wahre Dichter des Wortes sein, der mit dem an den Erscheinungen des Himmels erblickten Maß der Hoffnung, dem „goldenen Meßstab“ des Engels, die „Länge, Breite und Höhe“ des bräutlichen Jerusalem mit seinen „zwölf Toren“ durchmißt (vgl. Offb 21, 15–21; Eph 3, 18), das der Schöpfung immer schon als ihr Wesensmaß zugrunde liegt. Denn nicht der Mensch (als König) ist das ‚Maß aller Dinge‘ wie in der Geschichtswelt, noch heißt es ‚Leben um jeden Preis‘ wie in der Naturwelt. Vielmehr sind Maß und Weisheit, die von ‚jenseits des Todes‘ kommen, die dem Menschen (letztlich im Kreuz) geschenkte und aufgegeben Gabe Gottes.⁷⁸ Durch sie allein vermag er im Schöpfungsrhythmus der Sprache und des Seins im Einklang mit allen Dingen zu leben. Und „so und nicht anders ist er spielende Freiheit, Künstler der Liebe“.⁷⁹

⁷⁶ Ebd., 22. Vgl. ebd., 104.

⁷⁷ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II* (Anm. 66), 374 und 376. Zur Fragwürdigkeit Luthers in dieser Hinsicht vgl. ebd., 374; zum ‚Propheten Jona‘ ebd., 363.

⁷⁸ Als das „größte Geschenk“ einer liebenden Weisheit an den Menschen bezeichnet Paul Schütz (1891–1985), eine der wenigen großen prophetischen Gestalten des Protestantismus in unserem Jahrhundert, das im Gewissen erfahrene Maß: „Wir brauchen die Dichter, die uns wieder das Maß singen... Denn vom Chaos bleiben wir bedroht“ – P. Schütz, *An den Menschen. Vom Verstehen zum Verwandeltwerden*. (GW Bd. IV). Hamburg 1971, 330–339 (Nicht der Mensch ist das Maß).

⁷⁹ F. Ulrich (Anm. 73), 72. In Klammern bemerkt Ulrich dazu: „Nietzsche hat davon mehr erfahren und begriffen als manche Theologen heutzutage.“ Zur Bedeutung des Traums für Nietzsches Dichten vgl. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. I: Die Wahrheit der Formen* (Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende). Olten 1984, 116f.