

Patrick Becker / Christiane Heinrich (Hg.)

Theonome Anthropologie?

Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit

HERDER

Becker/Heinrich (Hg.)

Theonome Anthropologie?

Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit



Theonome Anthropologie?

Christliche Bilder von Menschen und Menschlichkeit

Herausgegeben von
Patrick Becker und Christiane Heinrich

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © fotolia
Frontispiz: © Körber-Stiftung/Jann Wilken
Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg
ISBN (Buch): 978-3-451-37551-4
ISBN (E-Book): 978-3-451-81551-5

Inhalt

Einleitung	9
------------------	---

A. Biblische Perspektiven

„Taube, hört! Und Blinde schaut, um zu sehen!“ (Jes 42,18) Zur Bedeutung eines (grenzüberschreitenden) Menschen- bilds für das Verständnis der gesamt-jesajanischen Komposition	23
<i>Simone Paganini</i>	

Menschsein im Spiegel von Tierbildern. Grenzüberschreitungen in den Psalmen	37
<i>Susanne Gillmayr-Bucher</i>	

„Mehr als prophetische Wissensdefizite.“ Zur Funktion prophetischer Fragen in den Visionsschilderungen Sacharjas (Sach 1,8–6,8)	49
<i>Annett Giercke-Ungermann</i>	

Zwischen Anthropologie und Christologie. Die eschatologischen Aussagen in 1 Korinther 15 als ein paulinisches Vermittlungsangebot	66
<i>Steffen Jöris</i>	

Sterblich wegen der Sünde? Zum Verständnis des Todes bei Paulus	79
<i>Günter Röhser</i>	

B. Historische Perspektiven

Freiheit zur Häresie? Rezeption und Aktualität des Origenes im frühneuzeitlichen Frankreich	97
<i>Bernward Schmidt</i>	

Inhalt

Niels Stensen (1638–1686).
Ein Leben als Arzt und Forscher und als Priester und Bischof 115
Heinrich Mussinghoff

Mohammed und Karl der Große – gestern und heute.
Zur geschichtlichen Herausforderung Europas durch die Welt
des Islam 127
Max Kerner

C. Systematische Perspektiven

Dialog Naturwissenschaft – Religion: worüber und wozu? 145
Georg Souvignier

Der erwachende Geist.
Die Entwicklung der Symbolsprache in der Evolution als Weg
zum Menschsein 160
Georg Baudler

Bis drei zählen können 173
Guido Meyer

Die Geschichte der Seele. Religion und Psychologie 185
Helmut Reuter

Die Seele. Zur Aktualität eines vergessenen Konzepts 202
Patrick Becker

Philosophie und Spiritualität aus der Erfahrung Lateinamerikas 220
Raúl Fornet y Betancourt

Sollten Buddhist(inn)en an die Wiedergeburt glauben?
Bemerkungen zu einer aktuellen Diskussion 237
Annette Meuthrath

„Wenn Besuch da ist“.
Bei „akustischem Käsekuchen“ sind zeitgenössische Tanz- und Musik-
projekte zu Gast im ethischen Forum und illustrieren Ansätze einer
„Ethik der Kunst“ 257
Christiane Heinrich

Warum eigentlich kein Organhandel? Eine freiheitlich-christliche Sicht	277
<i>Elmar Nass</i>	
Weil der Mensch ein Mensch ist. Zum Spannungsverhältnis von Anthropozentrik und Tierethik	291
<i>Matthias Reményi</i>	
Umgang mit Tod und Sterben in Medizin und Gesellschaft	317
<i>Lukas Radbruch</i>	
 D. Perspektiven für die Praxis	
Beschluss und Wirklichkeit. Der Demokratieförderplan des BDKJ und der Konflikt mit der Deutschen Bischofskonferenz 1994	339
<i>Annette Jantzen</i>	
Zugewandte Nachbarschaft. Annäherungen an Gemeindec Caritas	355
<i>Barbara Krause</i>	
Opfer und Mahl in der Eucharistie	368
<i>Ansgar Vössing</i>	
Anleitung zum (Un-)Glücklichsein für Religionslehrer(innen). Was Berufseinsteiger von der Psychologie lernen können	382
<i>Urs Schiller/Jürgen Werbick/Michael Ziemons</i>	
Der homo studiosus ist mehr als sein Kopf. Impulse für eine ganzheitliche Hochschuldidaktik	402
<i>Jean-Pierre Sterck-Degueldre</i>	
Sinnsuche in der Brutstätte der Ungewissheiten. Die Ausbildung religiöser Identität in postmodernen Zeiten	417
<i>Nicole Godolt</i>	
Biographie von Ulrich Lüke	431
Bibliographie von Ulrich Lüke	433
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	446

Einleitung

„Das Unsichtbare Gottes wird durch das, was geschaffen ist, geschaut.“ (Röm 1,20)

Thomas von Aquin war davon überzeugt, dass wir Gott durch die Naturbeobachtung auf die Spur kommen können. Thomas sprach der Erforschung der Natur sein theologisches Vertrauen aus: Alles, was wir über die Welt herausfinden, führt uns indirekt zu Gott als ihrem Erschaffer, umgekehrt kann keine wahrhaftige innerweltliche Erkenntnis im Widerspruch zu Gott stehen: „Ein Irrtum über die Welt wirkt sich aus in einem falschen Denken über Gott“, behauptet Thomas in seiner *Summa contra gentiles* 2,3. Demnach ist es nicht belanglos, wie und was wir von der Welt wissen. Ulrich Lüke leitet daraus ein Mitspracherecht der Naturwissenschaften bei der Gottesfrage ab und umgekehrt sogar die Konsultationspflicht der Theologie bei ihrem Nachdenken über Gott. Er kann sich auf das Erste Vatikanische Konzil berufen, das die Naturerkenntnis als einen möglichen und legitimen Weg der Gotteserkenntnis darstellt: „Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, [kann] mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden“ (DH 3004), heißt es dort.

Ulrich Lüke hat sich diesem konstruktiven Dialog von Naturwissenschaften und Theologie verschrieben, das beginnt mit der eigenen Studienwahl der Fächerkombination von Biologie und Theologie, führt über einige Jahre Lehrertätigkeit in diesen beiden Fächern in Recklinghausen bis zur Schwerpunktsetzung in Forschung und in Lehre in seiner universitären Karriere bis heute.

Damit hat er sich einem drängenden Problem verschrieben: Die Einheit, die Thomas von Aquin gesehen hat, scheint heute gestört. Gerade die Bücher, die das Miteinander empirischer und theologischer Arbeit einseitig zugunsten der Naturwissenschaften aufkündigen, avancierten in den letzten Jahren zu Bestsellern.

Prominentestes Beispiel stellt der millionenfach verkaufte „Gotteswahn“ von Richard Dawkins dar. Der britische Biologe bläst darin zum Großangriff gegen Religion. Er betrachtet sie als ein Konstrukt des Menschen, das sich –

wie alle kulturellen Artefakte – evolutionsbiologisch erklären lässt. Religion wird so funktional aufgelöst: Sie habe sich als nützlich erwiesen, indem sie den Menschen Trost, Halt und soziale Sicherheit gegeben habe. Dass Dawkins diese positiven Effekte heute in das Gegenteil verkehrt sieht (er identifiziert Religion mit gewalttätig-fundamentalistischen Spielarten), ist an dieser Stelle noch nicht einmal entscheidend. Wichtiger ist seine Grundannahme, dass Religion empirisch mit dem Werkzeug der Evolutionsbiologie vollständig erklärt werden kann. Religion wird vom ihm also auf ihren innerweltlichen Nutzen reduziert.

Der gleiche Vorgang findet auch in anderen Naturwissenschaften statt. „Wenn das Universum wirklich völlig in sich selbst geschlossen ist, wenn es wirklich keine Grenze und keinen Rand hat, dann hätte es auch weder einen Anfang noch ein Ende: Es würde einfach sein. Wo wäre dann noch Raum für einen Schöpfer?“¹, fragt der Astrophysiker Stephen Hawking. Hawkings Frage lässt sich theologisch eigentlich problemlos beantworten, da Gott immer als das Wesen gedacht wurde und wird, das außerhalb unserer immanenten Kategorien zu denken ist. Gleichwohl besitzt sie Brisanz: Während Thomas den Blick in die Natur als Hinweis auf Gott erfahren hat, haben sich die Plausibilitäten für Hawking gedreht: Der bestirnte Himmel über uns führt ihn nicht mehr zum Staunen über diese wunderbare Welt, sondern zu einer nüchtern-funktionalen Analyse.

Es scheint so, als ob religiöse Fragen neuerdings in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften fallen, oder präziser: als ob sich immer mehr Menschen von den Naturwissenschaften Antworten auf ihre religiös-transzendenten Fragen erwarten. Der umgekehrte Weg, also Bücher, in denen Theologen die Natur erklären, wird auf dem Büchermarkt nicht begangen. Zumindest stehen derartige Werke nicht im Verdacht, zu Bestsellern zu werden. Offensichtlich findet ein einseitiger Autoritätstransfer statt, wie der Münchener Fundamentaltheologe Armin Kreiner konstatiert.² Vom eingangs beschriebenen Miteinander scheint wenig übrig geblieben zu sein.

Dieser Autoritätstransfer lässt sich als eine Verlagerung von metaphysisch-philosophischer Argumentation, wie sie gerne in das Mittelalter projiziert wird, hin zu einer empirisch ausgerichteten nüchternen Analyse von Kausalverhältnissen, wie sie in den modernen Naturwissenschaften angewandt wird, darstellen. Theologie und Philosophie werden dann tenden-

¹ Hawking, Kurze Geschichte der Zeit, 179.

² Kreiner, Autorität der Wissenschaft.

ziell der ersten Denkweise zugeordnet und damit als Gesprächspartner marginalisiert, während die Naturwissenschaften zugleich auf ein Tableau der Objektivität gehoben und mit dem Anspruch der Omnipotenz ausgestattet werden.

Wer sich derartig verengter Zuweisungen enthält, wird sich wie Ulrich Lüke um einen Dialog der Disziplinen auf Augenhöhe bemühen. Die Unterschiede werden dabei nicht verwischt, sondern die Berührungspunkte wahrgenommen, die zur gegenseitigen Herausforderung, vielleicht sogar Ergänzung führen können. Beide Seiten treibt nämlich die intensive Suche nach einem besseren Verständnis unserer Wirklichkeit an. Aber die Erkenntniswelten beider sind begrenzt; keine kann im Alleingang die Gesamtheit des Daseins umfassen. Mit den Mitteln und Messgeräten der Naturwissenschaften wird Leben beobachtet, beschrieben und ausgewertet, um es im Hier und Jetzt, im Rückblick und in der Vorausschau zu erklären. Die Theologie reflektiert das Wesen und die Bestimmung des Menschen, seine personalen und sozialen Werteordnungen wie auch insgesamt das (Da-)Sein, das als Schöpfung begriffen wird und sich der Herausforderung einer Sinnzuschreibung evolutiver Prozesse stellt. So können beide Seiten der jeweils anderen einen kritischen Blick in die Weite und in die Tiefe sowie in die Rahmengenbung ihrer Möglichkeiten und Handlungsoptionen aufzeigen.

Dieses Anliegen, das Leben besser zu verstehen und zu gestalten, stand im Fokus der Arbeit von Ulrich Lüke und damit auch von dieser Festschrift. Alle Beiträge fügen sich diesem Duktus ein: Es wird ein kulturgeschichtlicher Brückenschlag aus christlicher Perspektive unternommen, der biblische und historische Perspektiven mit aktuellen Herausforderungen und Debatten um das Menschenbild vereint.

Der Schwerpunkt in diesem Sammelband liegt auf dem Menschenbild und greift damit das Zentrum des wissenschaftlichen Wirkens Ulrich Lükés auf. Im Titel des Sammelbandes wird deutlich, dass Lüke in der Beziehung zu Gott ein wesentliches Element der Bestimmung (oder Be„ruf“ung) des Menschen sieht. In der Transzendenzfähigkeit macht er einen Wesensbestandteil des „Rubikons der Hominisation“³ aus. Die Beiträge dieses Sammelbandes bestärken diese Sicht: An vielen Stellen wird deutlich, wie der Mensch in seinem Transzendenzvermögen ernst genommen wird. Damit wird auch das Selbstverständnis naturalistisch-materialistischen Denkens reflektiert.

³ Lüke, Säugetier von Gottes Gnaden, 6. Kapitel.

Man mag dies als verzweifelten theologischen Abwehrmechanismus gegen die Deutungshoheit der Naturwissenschaften verstehen. Im Hintergrund steht aber ein zutiefst praxisbezogenes Anliegen. Das funktionale Menschenbild hat Auswirkungen auf das Gesellschaftssystem und damit auch auf die Identität des Einzelnen.

Es fällt doch auf, dass die Klagen über eine Ökonomisierung der Gesellschaft zunehmen. Diese Bedenken betreffen das Bildungssystem⁴, die politische Großwetterlage⁵ oder das Gesundheitssystem⁶. Die Klage ist alt: Schon zu Beginn des Jahrhunderts analysierte der Soziologe Alfred Weber eine zunehmende gesellschaftliche Orientierung am Tauschwert.⁷ Er attestierte der Gesellschaft ein zunehmend funktionales Denken, das alles, also auch den Menschen selbst, ökonomisch berechnen- und damit objektivierbar mache.

Diesen Befund stützt für unsere heutige Zeit eine Langzeitstudie des Sozialwissenschaftlers Wilhelm Heitmeyer. Er kommt zu dem Ergebnis, dass in unserer Gesellschaft ein fortschreitender Prozess der Ökonomisierung festzustellen sei, der mit seiner Ausrichtung an Effizienz und Konkurrenz die Lebenseinstellung und die Wertegrundlage verändere. „Instrumentelles Verhalten wird damit zur Normalität des Umgangs“, stellt Heitmeyer fest und behauptet damit nichts weniger, als dass die funktionale Denkweise bereits den Alltag präge und in ihrer Allpräsenz kaum noch auffällt und hinterfragt wird.⁸ Er sieht in unserer Gesellschaft daher eine zunehmende Entsolidarisierung und Gleichgültigkeit. Fairness und Gerechtigkeit würden dagegen an Format verlieren.

Sicherlich sind derartige verallgemeinernde Aussagen unangemessen simplifizierend, schon gar nicht können und dürfen monokausale Verknüpfungen hergestellt werden. Der Zusammenhang zwischen einer funktional-reduktionistischen Weltdeutung und entsprechenden Handlungs- und Gesellschaftsmustern lässt sich jedoch nicht einfach von der Hand weisen. Zeitgenössische Existenzen pulsieren im Takt des Kosten-Nutzen-Verhältnisses. Daher kann an dieser Stelle zumindest festgehalten werden, dass zur theoretischen Analyse des

⁴ So Thomas Steinfeld: Das Einmaleins der Konkurrenz, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 278 vom 2. Dezember 2013, 9.

⁵ So Andreas Zielcke: Sieg über das Gesetz, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 100 vom 2. Mai 2014, 11.

⁶ Vgl. Beck, Hippokrates am Scheideweg.

⁷ Vgl. Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie.

⁸ Heitmeyer, Wilhelm: Die verstörte Gesellschaft. In weiten Teilen der Bevölkerung wächst die Orientierungslosigkeit – und mit ihr der Druck auf die Minderheiten, in: Die Zeit 51/2005, 24.

Weltbildes auch lebenspraktische Konsequenzen mitbedacht werden müssen. Genau dies lässt sich am Werk Ulrich Lükes zeigen: Indem dieser Band die Lebens- und Arbeitsthemen Ulrich Lükes verfolgt, präsentiert er daher einen farbenfrohen Facettenreichtum, der sich zu einem abwechslungsreichen Mosaik des Bildes vom Menschen zusammensetzt.

A. Biblische Perspektiven

Im biblischen Teil dieses Bandes stehen Urfahrungen und Wesensbestimmungen des Menschen im Vordergrund. Dadurch werden bestimmte Themen, Anliegen und Anfragen benannt, die nicht nur kulturgeschichtlichen Wert besitzen, sondern bis zum heutigen Tag Relevanz haben und daher im weiteren Verlauf des Bandes (wieder-)aufgegriffen werden.

Den Anfang setzt *Simone Paganini*, der den Zusammenhang von Wahrnehmen und Verstehen, von Körperlichkeit und innerer Einstellung analysiert. „Sehen und Nicht-Sehen gehören [im Jesajabuch] zu einer sehr häufig verwendeten Metapher, die sowohl die Lage eines Einzelnen beschreibt, als auch beispielhaft die Situation einer Gemeinschaft darstellt“, erklärt Paganini. Damit ist ein Spannungsgefüge (empirischer) Wahrnehmung auf der einen und (ganzheitlichem) Verstehen auf der anderen Seite markiert, das nicht nur im gesamten Konstrukt des Buches des ersten der „großen“ Propheten eine entscheidende Rolle spielt, sondern sich in der ganzen Menschheitsgeschichte verfolgen lässt.

Susanne Gillmayr-Bucher wendet sich den Psalmen zu und analysiert, wie dort Erfahrungen und Eigenschaften des Menschen in Tierbildern zum Ausdruck kommen. Sie erklärt, wie die „Grenzüberschreitungen zwischen Mensch und Tier (...) Erfahrungen menschlicher Existenz“ und damit die Ambivalenzen menschlichen Lebens in Worte gießen. Die Psalmen erweisen sich dadurch als ein Schatz an Ausdrucksmöglichkeiten für menschliche Grunderfahrungen.

Annett Giercke-Ungermann setzt sich mit dem Prophetenkonzept bei Sacharia auseinander und betrachtet dazu die Funktion der dort auffällig häufigen Fragen. Sie zeigt, wie diese Fragen nicht nur echte Wissensdefizite markieren, sondern vor allem eine Beziehungsebene zur Leser- und Hörerschaft erzeugen. Im Hintergrund kann ein Menschenbild gesehen werden, das von Wertschätzung lebt und dazu den Dialog in den Vordergrund hebt. Das trifft nicht nur das Anliegen von Ulrich Lüke, sondern auch dieses Bandes.

Den Sprung in das Neue Testament vollzieht *Steffen Jöris*. Er stellt sich der schwierig zu deutenden Anthropologie des Paulus in 1 Kor 15 und argumentiert, dass das darin erkennbare Gegenüber monistischer und dualistischer Elemente von Paulus in der Auferstehung aufgelöst wird. Jöris sieht die Stärke des paulinischen Textes auch darin, dass er auf die philosophische Herkunft der Leserschaft eingeht. Damit gibt er der folgenden systematischen Diskussion ein Leitmotiv mit: Es geht um das Ernstnehmen der heutigen Kultur und des vorherrschenden Weltbildes, ohne das Wesentliche der eigenen Botschaft aufzugeben.

Günter Röhser setzt sich mit einem zweiten wesentlichen Aspekt des paulinischen Menschenbildes auseinander, nämlich dem Zusammenhang von Tod und Sünde. Er sieht bei Paulus „die radikale Todverfallenheit der unerlösten Menschheit einerseits und die ebenso radikale Überwindung des Todes in Christus andererseits“ ernst genommen und kommt so wie Jöris zum Ergebnis, dass das paulinische Menschenbild nur durch den soteriologischen Bezug zum Jenseits verstanden werden kann.

B. Historische Perspektiven

Im geschichtlichen Teil werden einzelne Momente und Personen herausgegriffen, an denen sich Leitlinien der Debatte um das Menschenbild verfolgen lassen – entweder weil an ihnen die Erörterung explizit verfolgt werden kann oder weil sie paradigmatisch für den interdisziplinären, aktuelle Herausforderungen aufnehmenden Dialog stehen.

Bernward Schmidt betrachtet die Rezeption des Origines. Er stößt dabei auf viele Aspekte, die für die heutige anthropologische Debatte hoch aktuell sind, etwa das Seelenverständnis und die Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit. Die Rezeptionsgeschichte zeigt, dass sich Origines – und zwar bis heute – nicht nur als Chiffre für bestimmte Positionen und ihre Ablehnung, sondern vor allem als Inspiration für „Theologen auf der Suche nach neuen Wegen“ erweist.

Ein eindrucksvolles Beispiel, an dem das Zusammenwirken naturwissenschaftlichen Forschens, religiöser Anschauung und theologischer Reflexion deutlich wird, stellt *Heinrich Mussinghoff* vor: Niels Stensen, der als Arzt und Naturwissenschaftler „in experimentellem Sehen die Schönheit der Schöpfung erfahren“ und sich dabei die Offenheit für „das Geheimnis, das hinter diesen Dingen und allen Erkenntnissen“ liegt, bewahrt hat.

Eine aktuelle gesellschaftliche Herausforderung betrachtet abschließend *Max Kerner*, der die Frage nach dem Verhältnis Europas zum Islam stellt. Dazu geht er in die Entstehungszeit des heutigen Europas, indem er die Rolle Karls des Großen und den Einfluss des Islams in dieser Zeit beleuchtet. Er nimmt daher eine abschließende Funktion im historischen Teil ein, weil er exemplarisch die Relevanz der historischen Auseinandersetzung für die heutige Gesellschaft und ihr Menschenbild zeigt, und leitet zur aktuellen Debatte um das Menschenbild über.

C. Systematische Perspektiven

Die Debatte um aktuelle Herausforderungen eröffnet *Georg Souvignier*, indem er das Spannungsfeld zwischen naturwissenschaftlichem Erkenntnisstand und naturalistischer Deutung markiert. Er benennt Themen für den Diskurs zwischen Religion und Naturwissenschaft und kommt bei der Frage nach dem Sinn des Lebens an. In seinem Fazit betont er, dass „naturwissenschaftliche Theorien oder Befunde [...] nicht mit metaphysischen Aussagen verwechselt werden“ dürfen. Damit arbeitet er das einleitend benannte Grundanliegen heraus, dass das Wirken Ulrich Lükes kennzeichnet.

Das Anliegen, den naturwissenschaftlichen Befund ernst zu nehmen, verfolgt *Georg Baudler*, indem er nach evolutionsbiologischen Zwischenschritten zum Menschen sucht. Er konzentriert sich dabei auf die Entwicklung von Sprache und argumentiert, dass das „Erwachen des Geistes“ mit dem Entstehen einer präsentativen Symbolsprache zusammenhängt, die das Transzendenzbewusstsein des Menschen ermöglicht. Damit leistet Baudler einen Beitrag zur Frage von Ulrich Lüke, wie und wann der „Rubikon der Hominisation“ überschritten wurde.

An dieser Stelle denkt *Guido Meyer* weiter, der das Konzept des „Großen Anderen“ von Dany-Robert Dufour aufgreift. Er kann damit anthropologisch in dem Sinne argumentieren, dass der Mensch einen Bezug über sich selbst hinaus braucht, und wirft zugleich einen kulturkritischen Blick auf die heutige Zeit. Er verdeutlicht so den Wert von Religion und bringt damit das Anliegen auf den Punkt, das Ulrich Lükes Arbeit mit den folgenden Beiträgen vereint, die die Religiosität des Menschen als Wesenselement herausarbeiten und betonen.

Die zwei folgenden Beiträge setzen sich mit dem kulturgeschichtlich alten Konzept der Seele auseinander. *Helmut Reuter* betrachtet psychologische,

philosophische und theologische Zugänge und zeigt damit kulturgeschichtliche Entwicklungslinien auf. Er wundert sich über Ausblendungen und blinde Flecken aktueller systematischer Theorien und plädiert für ein Seelenverständnis, das die Dimension der Religiosität integriert.

Auch *Patrick Becker* arbeitet mit einem Seelen-Begriff, der den Transzendenzbezug des Menschen aufgreift und damit funktional-materialistische Engführungen verlässt. Er argumentiert, dass der Mensch nur dann als ein moralisches und religiöses Wesen erfasst werden kann, wenn ihm eine Identität und eine Ganzheit zugesprochen werden, die die naturwissenschaftlich erfassbaren aktuellen Zustände übersteigen.

Raúl Fornet y Betancourt greift diese Besonderheit des Menschen auf und fokussiert dazu auf seine Spiritualität. Er zeigt am Beispiel lateinamerikanischer Theologen und Philosophen, wie die Dimension der Spiritualität in philosophische Konzepte aufgenommen werden kann. Der lateinamerikanische Kontext bietet sich an, da die Gesellschaften Lateinamerikas diese Verbindung von philosophisch-analytischer und ganzheitlich-spiritueller Weltsicht verinnerlicht haben. Damit plädiert Fornet y Betancourt für eine Philosophie, die anstelle funktionaler Engführungen die Weite des Menschseins aufnimmt.

Annette Meuthrath weitet den Blick in Richtung nicht-christlicher Spiritualität. Indem sie den Glauben an die Wiedergeburt innerhalb des Buddhismus hinterfragt, greift sie eine Entwicklung auf, die der Buddhismus insbesondere in westlich geprägten Kulturen mit linearem Zeitverständnis erfährt. Damit unternimmt sie einen Brückenschlag zwischen der westlichen Kultur und fernöstlicher Religiosität.

Die enge Verwobenheit von rationaler Reflexion und ganzheitlich-menschlichem Dasein verarbeitet auch *Christiane Heinrich*, die zeitgenössische tänzerisch-musische Projektarbeit mit Jugendlichen als eine Art „Streetworking“ auch im Bereich der Ethik vorstellt. Sie zeigt, wie die künstlerische Arbeit mit jungen Menschen einen tiefen moralischen Impuls setzen kann und zugleich „einen sehr dichten Zugang zu Menschen und Menschlichkeit“ ermöglicht. Der Beitrag reflektiert konkrete Ansätze einer „Ethik der Kunst“, die bisher in der Angewandten Ethik eher selten behandelt wurde.

Damit wird die eher praktische Ebene erreicht, die das konkrete Leben in den Fokus nimmt. Eine aktuelle ethische Fragestellung bearbeitet *Elmar Nass*: Er positioniert sich auf der Basis seines christlichen Menschenbildes in der Frage des Organhandels. Er verdeutlicht damit, dass das christliche Menschenbild auch zwingend eine ethische Dimension hat, die zu einer mitunter eindeutigen Haltung führt.

Damit wird umgekehrt die Frage evoziert, ob Ethik zu kurz greift, wenn sie lediglich den Menschen als Anspruch und als Richtschnur nimmt. *Matthias Reményi* hinterfragt daher in seinem Beitrag, ob auch in der christlichen Ethik „ein ganzheitlicheres Denken, eine holozentrische Perspektive“ benötigt wird, die über den Menschen hinaus denkt. Am Ende steht sein Plädoyer für einen schwachen, über sich selbst aufgeklärten Speziesismus.

Der systematische Teil schließt mit *Lukas Radbruch*, der den Umgang unserer Gesellschaft mit dem Tod hinterfragt. Er zeichnet einen kulturgeschichtlichen Wandel der letzten Jahrhunderte nach, der durch die zunehmende Subjektorientierung der Neuzeit eingeleitet wurde. Er stellt neuere Entwicklungen in der Hospiz- und Palliativversorgung mit deren Chancen und Gefahren dar und plädiert abschließend dafür, Sterben und Tod als Teil des Lebens zu akzeptieren.

D. Perspektiven für die Praxis

Im letzten Teil stehen aktuelle Lebenswirklichkeiten im Fokus. Es wird diskutiert, welche Konsequenzen das (christliche) Menschenbild in bestimmten Lebensbereichen hat und wie dieses auf professioneller kirchlicher und schulischer Ebene umgesetzt werden kann. Auch hierfür steht der Jubilar Ulrich Lüke Pate, dessen Biographie durch ein ausgiebiges Engagement in und intensive Reflexion von beiden Bereichen gekennzeichnet ist.

Annette Jantzen zeigt anhand einer historischen Aufarbeitung der Auseinandersetzung um den Demokratieförderplan des BDJK von 1994 auf, dass die Wertschätzung des Individuums und dessen Religiosität institutionelle Auswirkungen haben muss. Indem sie den Konflikt zwischen dem Jugenddachverband und der Deutschen Bischofskonferenz nachzeichnet, wirft sie die Frage auf, wie der *sensus fidelium* in einseitigen Machtverhältnissen zum Tragen kommen kann.

Die gelebte Umsetzung des Menschenbildes auf institutioneller Ebene thematisiert auch *Barbara Krause*. Sie fokussiert auf die Gemeindecaritas, die sie „als eher unterentwickelte Dimension gemeindlichen Lebens“ beschreibt. Sie beanstandet, dass Diakonie als „ein delegierter Bereich“ verstanden wird, und legt konkrete Vorschläge vor, wie Kirche die soziale Arbeit wieder stärker in ihrer Mitte verankern kann.

Ein anderes Feld praktischer Arbeit, in dem sich Ulrich Lüke als Priester leidenschaftlich engagierte und engagiert, ist die Liturgie. *Ansgar Vössing* re-

flektiert über ein zeitgemäßes Verständnis von Eucharistie, indem er dem Spannungsverhältnis von Opfer und Mahl nachgeht. Der Gang durch die Geschichte zeigt, dass sich Kirche und Theologie mit deren Verhältnisbestimmung noch nie leicht getan haben. Daher bleibt die Frage auch heute virulent.

Urs Schiller fordert für das Theologiestudium, „die Kompetenzen im Bereich der Beziehungsarbeit zu thematisieren und zu fördern“. Er sieht in der „Beziehungsarbeit eine Kunst“, die es zu lernen gilt. Als ihren Kern sieht er die Wertschätzung. *Jürgen Werbick* fordert Authentizität, die Übereinstimmung der Persönlichkeit des Lehrers mit dem Gehalt des Unterrichts und dem Unterrichtsstil. *Michael Ziemons* schlägt als konkrete Methodik die Themenzentrierte Interaktion vor, mit der sowohl die Förderung des Einzelnen und als auch das Gestalten sozialer Beziehung in den Blick genommen werden können. Alle drei sehen darin nicht nur ein wichtiges Element für gelingenden Unterricht, sondern auch eine „Anleitung zum Glücklichen“ für die Lehrperson selbst. Dieses geglückte Dasein kann wohl als höheres Ziel für die Persönlichkeitsbildung an Universitäten gelten.

Jean-Pierre Sterck-Degueldre weist auf einen zweiten wichtigen Aspekt in der Bildungsarbeit hin: die persönlichen Einstellungen der Lernenden. Er greift damit Erkenntnisse der systematischen Debatte auf, die die Ganzheitlichkeit des Menschen betonen, und entwirft „ein Plädoyer, den Blick auf Lernende im Sinne eines ganzheitlichen Menschenbildes neu zu richten und im Sinne der Nachhaltigkeit den emotionalen Anteilen im Lernprozess stärker Rechnung zu tragen“.

Nicole Godolt wendet den Blick zurück auf die grundsätzliche Frage der Identität des Menschen und wie (religiöse) Bildung unter postmodernen Vorzeichen zur Identitätsschaffung beitragen kann. Damit schließt sie einen Kreis, der von konkreten Umsetzungen des christlichen Menschenbildes wieder zurück zur grundsätzlichen Frage führt, wie dieses im Menschen überhaupt konstituiert wird. Sie sieht in der Identitätsbildung und der Suche nach dem Sinn des Lebens „eine konkrete Bildungsaufgabe“.

Der Sinn einer Festschrift ist es nicht nur, einem Lebensthema des Jubilars interdisziplinär nachzugehen und somit einen dichten thematischen Impuls beizusteuern, sondern vor allem, „Danke“ zu sagen. Alle Beiträgerinnen und Beiträger haben Ulrich Lüke über mehrere Jahre kennen und schätzen lernen dürfen – als engagierten Kollegen, unterstützend-begleitenden Lehrer, authentischen Priester, überzeugten Christen, geschätzten Fachwissenschaft-

ler und als zugewandt-fördernden Chef (so im Fall von uns beiden Herausgebern). Sein ehrliches und ernstes Interesse an jedem einzelnen von uns, die Zeit, die er sich unter allen Umständen für uns genommen hat, gepaart mit seinem unerschütterlichen Humor in allen Lebenssituationen, erfüllen uns mit tiefer Dankbarkeit.

Auch für das Gelingen dieses Bandes gilt es „Danke“ zu sagen. Nicht nur den Beiträgerinnen und Beiträgern, die sich alle entgegenkommend und ohne jedes Zögern diesem Projekt angeschlossen haben und mit für dessen Gelingen verantwortlich zeichnen. Auch den Kräften im Hintergrund sind wir dankbar für ihren Beistand und ihren Einsatz: Sabine Durchholz für das Korrekturlesen und dem Lektor des Verlages Herder, Stephan Weber, für die förderliche Begleitung. Nicht zuletzt dürfen wir uns für die finanzielle Förderung bedanken. Dass alle Diözesen, an denen Ulrich Lüke in seinem Leben tätig war, uns zur Seite gestanden haben, verdeutlicht einmal mehr sein hohes Engagement und Ansehen auch außerhalb des Hörsaals: So haben die (Erz-)Diözesen Aachen, Freiburg, Münster und Paderborn großzügig die Aufwendungen für die Drucklegungen übernommen.

Aachen, im Juni 2016
Patrick Becker

Bergisch Gladbach, im Juni 2016
Christiane Heinrich

Literatur

- Beck, Matthias: Hippokrates am Scheideweg. Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung, Paderborn 2016.
- Hawking, Stephen: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, übers. v. Hainer Kober, Reinbek 1988.
- Kreiner, Armin: Die Autorität der Wissenschaft und Probleme ihres Transfers, in: Becker, Patrick/Diewald, Ursula (Hg.): Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen 2011, 367–384.
- Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg 2006.
- Weber, Alfred: Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Sijthoff/Leiden 1935.

A. Biblische Perspektiven

„Taube, hört! Und Blinde schaut, um zu sehen!“

Zur Bedeutung eines (grenzüberschreitenden) Menschenbilds für das Verständnis der gesamt-jesajanischen Komposition

von Simone Paganini

Wenn Menschenbilder, auch biblische Menschenbilder, ungewöhnlich vermittelt werden, müssen sie erklärt werden. Die Arbeit in Forschung und Lehre von Ulrich Lüke hat sich auf vielfache Weise insbesondere der Darstellung, Erschließung und Erklärung solcher herausfordernder Menschenbilder¹ gewidmet. Es handelt sich sehr häufig um anthropologische Vorstellungen, die Grenzen überschreiten und somit sowohl Theologie als auch Naturwissenschaft herausfordern. Die vorliegende Analyse möchte sich vor allem mit einer im Jesajabuch häufig vorkommenden Metapher auseinandersetzen, die sich sehr gut in die von Ulrich Lüke oft untersuchten Grenzbereiche der menschlichen Wahrnehmung, deren Auswertung und Bedeutung einfügt. Es geht dabei um eine provozierende Einstellung, welche die Extreme des menschlichen Sinnesindrucks nicht nur in Frage stellt, sondern auch sprengt. An mehreren Stellen fokussiert sich das Jesajabuch auf die spannende Dynamik von menschlichen Handlungen, Wahrnehmungen und Empfindungen. Das Sehen, das Hören, das Fühlen, das Tasten sind nicht nur nicht wegzudenkende Merkmale des jesajanischen Menschenbildes (und somit Kernelemente seiner Anthropologie), sie erfüllen auch eine literarische Funktion, indem damit der Gesamtkomposition eine gewisse Einheitlichkeit verliehen wird.²

Der Diskurs über die Körperlichkeit – und deren Sinneswahrnehmung – für die Bedeutung des Menschenbildes im Jesajabuch entwickelt sich auf unterschiedlichen Ebenen. Das Sehen und das Hören und gleichzeitig das Nicht-Verstehen bzw. das Nicht-Wahrnehmen spielen nämlich im gesamten Konstrukt des Buches des ersten der „großen“ Propheten eine entscheidende

¹ Aus Platzgründen und aufgrund der sehr breit gefächerten Publikationstätigkeit von Ulrich Lüke werden an dieser Stelle nur drei seiner Hauptwerke angeführt: Lüke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden*; Lüke, „Als Anfang schuf Gott ...“ und Lüke, *Mensch – Natur – Gott*.

² Texte, die sich mit Eigenschaften der Körperlichkeit auseinandersetzen, bilden einen Rahmen um das ganze Buch – Jes 1,5–6 und 66,7–11 – kommen aber auch an anderen wichtigen Stellen vor, so wie in Jes 49,16 und vor allem in Jes 53,1–6.

Rolle. Unmittelbar nach dem ersten Vers des Buches, der dazu dient die Worte des Buches als Vision des Jesaja, Sohn des Amoz, in ihren fiktiven historischen Kontext einzuordnen, befasst sich der Text mit einem entscheidenden Problem. In Zusammenhang mit der Aktivität der Menschen, die zum Volk Gottes gehören, wird diese erste Herausforderung mittels einer Metapher beschrieben:

„Hört, ihr Himmel, und horch auf, du Erde! Denn JHWH hat geredet: Ich habe Kinder großgezogen und auferzogen, sie aber haben mit mir gebrochen. Ein Rind kennt seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn. Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht.“
(Jes 1,2-3)³

Ein ähnliches Bild kommt auch am Ende des Buches vor:

„Und sie werden hinausgehen und sich die Leichen der Menschen ansehen, die mit mir gebrochen haben. Denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen, und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch.“ (Jes 66,24)

Widerspenstigkeit und Mangel an Verständnis dienen als Rahmen des gesamten Buches und hängen unmittelbar mit der Tätigkeit des Sehens und des Nicht-Wahrnehmens-Könnens zusammen. Gerade dieser scheinbar paradoxe Kontrast ist ein wesentliches Merkmal des gesamten literarischen Werks im Jesajabuch.

In der Folge soll versucht werden, diesen besonderen Aspekt näher zu beleuchten, wobei sowohl seiner anthropologischen als auch seiner theologischen Valenz Beachtung geschenkt werden soll. Denn nicht nur die Beschreibung einer derartigen Situation will ein besonderes Menschenbild vermitteln, auch die Lösung der angedeuteten Problematik führt dazu, dass sich die diesbezügliche Vorstellung des Buches weiterentwickelt.

Die Darlegung der Schwierigkeit, die menschlichen Sinne entsprechend ihrer Funktion zu verwenden, ist im Jesajabuch ein häufig gebrauchtes Bild. Sehen und Nicht-Sehen gehören zu einer sehr häufig verwendeten Metapher, die sowohl die Lage eines Einzelnen beschreibt als auch beispielhaft die Situation einer Gemeinschaft darstellt.⁴ Die konkrete – literarische – Ebene bietet allerdings auf den ersten Blick nur eine Möglichkeit ein solches Bild zu interpretieren. Demnach wäre die geschilderte Situation eine Folge der mangelhaften

³ Zur Struktur, Bedeutung und Auswertung des Tierbildes in Jes 1,3 siehe Paganini, Asino, 143–154.

⁴ U. a. Jes 5,12; 26,11; 28,4; 29,23; 30,10; 32,3; 33,15–17.

„Taub, hört! Und Blinde schaut, um zu sehen!“

Wahrnehmungstätigkeit eines realen Menschen. Das Jesajabuch setzt sich allerdings auch mit einer viel tieferen Ebene auseinander. Es präsentiert nicht nur eine statische Vision einer möglichen Realität, sondern vielmehr vermittelt es die Idee, dass Transformation und Veränderung wesentliche Aspekte sind, wenn man eine vollständige Vision der Anthropologie bekommen will. Um das anthropologische Verständnis des Buches wahrzunehmen, ist es in der Tat wichtig, beiden Momenten Beachtung zu schenken.⁵

Die Metapher steht zunächst einmal nicht für das Schicksal eines Einzelnen, sondern stellt ein Bild der Gesellschaft dar.⁶ Das Blind-⁷ bzw. Taub-Sein⁸ beschreibt somit die figurative Erfahrung der historischen, aber auch literarischen Adressaten des Jesajabuches, die nichts tun können, um ihre Situation zu ändern. Das Erlebnis einer gefälschten Wahrnehmung ist bereits in der Erfahrung der prophetischen Verkündigung festgelegt, wie in Jes 6,9 eindrucksvoll vermittelt wird:

„Und er [JHWH] sprach: Geh hin und sprich zu diesem Volk: Hören, ja, hören sollt ihr und nicht verstehen! Sehen, ja, sehen sollt ihr und nicht erkennen!“

Die Umwandlung der in Jes 6,9 geschilderten Situation wird erst in Jes 32,3 angekündigt:

„Da werden die Augen der Sehenden nicht *mehr* verklebt sein, und die Ohren der Hörenden werden aufmerksam sein.“

Dabei wird das Bild aus Jes 29,18 wieder aufgenommen:

„An jenem Tag werden die Tauben die Worte des Buches hören und aus Dunkel und Finsternis hervor werden die Augen der Blinden sehen.“

Aus theologischer Perspektive ist diese Transformation umso bedeutender, wenn der unmittelbare Kontext der drei Texte beachtet wird. Denn in Jes 6 wird die Mission des Propheten an die in ihrer Wahrnehmungsfähigkeit beeinträchtigten Zuhörer direkt von Gott verkündet, während in Jes 29 und 32 die Umkehrung der Situation als unmittelbare Folge der konkreten Erfahrung, wenn im Land Recht und Gerechtigkeit herrschen⁹, beschrieben wird. Die Zu-

⁵ Z. B. Jes 3,1–8; 3,16–4,1; 32,9–19; 35; 65,13–25. Carroll, *Blindsight*, 86–87, bezieht eine solche Situation auf die literarische Einbettung des Buches, das als Wiedergabe einer Vision präsentiert wird.

⁶ So zu Recht Robinson, *Deafness*, 167–186, der die Metapher nicht nur kollektiv versteht, sondern auch als Bild für eine spirituelle Situation der Gesellschaft.

⁷ Jes 29,18; 35,5; 42,7.16.18–19; 43,8; 56,10; 59,10.

⁸ Jes 29,18; 35,5; 42,18–19; 43,8.

⁹ So der Kontext in Jes 32,16–18.

kunfts-vision wird noch ein weiteres Mal in Jes 35,5 angesprochen, in einem Text, der sowohl als Zusammenfassung des ersten Teils als auch als vorausschauender Ausblick für den zweiten Teil des jesajanischen Werkes im Gesamtkontext des Buches dient.¹⁰ Mit der Wendung „dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet“ wird an dieser Stelle klargestellt, dass die Situation der Gesellschaft und ihrer Erwartungen an die Zukunft sehr wohl ganz anders sein können als ursprünglich (Jes 6) angedacht.

Um die theologische und anthropologische Valenz dieses Bildes korrekt zu interpretieren, ist es zunächst notwendig zwei Texte näher zu betrachten. Im ersten Text (Jes 6,9–10) werden zum ersten Mal, im Gesamtkontext des Buches betrachtet, die Kategorien Sehen und Nicht-Sehen dazu verwendet, das Volk zu beschreiben, während im zweiten Text (Jes 42,18–20) diese Kategorien erstmals einer einzelnen Person zugeschrieben werden. In dieser Spannung zwischen der Situation des Volkes und der Lage des Einzelnen entwickelt sich die Botschaft des Buches.

Jes 6,9–10: Das Volk, das nicht versteht und nicht erkennt

- 9a Und er sprach:
- 9b Geh hin
- 9c und sprich zu diesem Volk:
- 9d Ihr sollt genau hinhören
- 9e aber ihr werdet nicht verstehen!
- 9f Und ihr sollt genau hinsehen
- 9g aber ihr werdet nicht erkennen!
- 10a Lass das Herz dieses Volkes fett werden,
- 10b und lass seine Ohren schwer werden,
- 10c und lass seine Augen verkleben.
- 10d Damit es mit seinen Augen sieht
- 10e und mit seinen Ohren hört
- 10f und sein Herz einsichtig wird
- 10g und es umkehrt
- 10h und geheilt für sich sein wird!

¹⁰ Jes 34–35 scheint als Verbindungsstück zwischen Jes 1–33 und Jes 36–66 in der synchronen aber auch diachronen Betrachtung des Buches zu gelten. Dazu siehe Benzi/Paganini, *Isaia bifronte*, 285–298.

Die traditionelle Interpretation des Jesajabuches sieht in diesem Text die Nacherzählung der prophetischen Berufung, die mit einer vor dem göttlichen Thron stattfindenden Vision verbunden wird.¹¹ Die Berufungserzählung ist zwar nicht ganz nach dem Muster dieser Gattung gehalten, beinhaltet jedoch fast alle klassischen Elemente, die dazu gehören.¹² Die einzige Ausnahme besteht darin, dass der Prophet sofort willig antwortet und keine Einwände vorbringt. Die Verse 9–10 sind dementsprechend als „Zeichen“ zu deuten, das die Berufung bestätigen soll. In diesem Sinne ist die Darstellung keineswegs eine Beschreibung der Strafe, die das Volk treffen wird, wenn es nicht hört, und auch nicht die Ansage, dass die Mission des Propheten von vorne herein zum Scheitern verurteilt ist. Die beiden Verse wollen vielmehr die reale Situation der Menschen zum Ausdruck bringen, wie diese aus der göttlichen Perspektive gesehen und bewertet wird. Dass die Aufgabe des Propheten keinen Erfolg haben wird, kann nicht als prophetische Vision angesehen werden – eine derartige Aufgabe wäre völlig unlogisch –, und die Beschreibung des Volkes ist keineswegs auf einer konkreten Ebene zu verstehen.¹³

Die Struktur des Textes ist kunstvoll gestaltet und dient dazu, die inhaltliche Botschaft zu betonen und zu untermauern. Nach einem doppelten Imperativ folgt eine innerhalb einer Gottesrede zitierte Prophetenrede. Die Kommunikationsstruktur zeigt ganz deutlich, dass der zentrale Aspekt das Misslingen des Propheten ist. Obwohl der Adressat der Rede „das Volk“ ist, ist es dennoch nicht nur nicht bereit, die Botschaft zu empfangen, es befindet sich nicht einmal in einer Verfassung, die das Empfangen der Botschaft möglich macht. Das Hinhören und das Hinsehen sind zwar Voraussetzung für das Verstehen und das Erkennen, sie reichen allerdings nicht aus. Die parallelen Formulierungen in Vers 9 sind in sich kunstvoll aufgebaut: die Negativformen führen eine antithetische Dimension ein, die völlig unerwartet eintrifft und im Gegensatz zur Situation des Propheten steht. In Jes 6,1–8 zeigt sich nämlich, dass die Unmöglichkeit zu erkennen nicht für jeden Menschen gilt. Die literarische Figur des Propheten Jesaja sieht und hört nicht nur, seine Antwort bezeugt auch, dass er sehr wohl imstande ist, richtig zu verstehen und sogar eine passende und treffende Antwort zu geben. Nach der ersten parallelen For-

¹¹ Siehe zum Beispiel Beuken, Jesaja 1–12, 162–182 auch mit zahlreichen zusätzlichen bibliographischen Angaben.

¹² Fischer/Hasitscka, Auf dein Wort hin, 16–17: Andeutung der Not, Auftrag, Einwand, Zusage, Zeichen.

¹³ Robinson, The motif of deafness and blindness, 167–186.

mulierung, die sowohl inhaltlich – Sehen/Hören + nicht Verstehen/nicht Erkennen – als auch formal – *figura ethymologica* + Negation + Jussiv – gekennzeichnet ist, kommt eine erweiterte dreigliederte parallele Struktur vor, deren Elemente chiastisch angeordnet sind. Die beiden inneren Elemente bleiben wie im ersten Parallelismus gleich – Augen und Ohren – während als äußeres Element der Wendung das „Herz“ hinzukommt.

Augen und Ohren deuten auf die körperliche Voraussetzung hin, mit „Herz“ wird hingegen eine zusätzliche Dimension angesprochen. Das „Herz“ ist im Kontext der altorientalischen und semitischen Anthropologie vor allem das Zentrum der Rationalität. Es ist Sitz des Verstandes, der Vernunft, des Bewusstseins und des Erkenntnisvermögens¹⁴, sodass die Aussage nicht nur die äußere Wahrnehmungsfähigkeit betrifft, sondern auch die geistige und intellektuelle Befähigung mit einbezieht. Die chiastische Struktur unterstreicht sowohl die für die Wahrnehmung notwendigen Organe als auch deren mangelhaften Zustand – fett, schwer, verklebt. Die Fähigkeiten der Körperlichkeit sind somit beeinträchtigt, sodass sehen, hören und ein-sichtig-sein nicht möglich sind.

Die in der Gottesrede zitierte prophetische Ansage endet mit einer sarkastischen Bemerkung, die nur scheinbar als Heilszusage verstanden werden kann. Das „Umkehren“ und das „Geheilt-Werden“ stellen in der Tat die logische Folge einer korrekten Wahrnehmung dar. Dadurch dass diese völlig beeinträchtigt ist, ist die positive Zukunftsvision ebenfalls eine Sache der Unmöglichkeit. Die Botschaft entpuppt sich als ein völliges Paradox. Inhaltlich besteht die Sendung des Propheten darin, eine Botschaft zu vermitteln, die nicht verstanden werden kann und daher die prophetische Tätigkeit entscheidend beeinträchtigen wird.

Für das Verständnis dieser Passage ist die Einleitung, die sich zum Propheten richtet und welche die Gruppe der Adressaten benennt, folgenswerter. Die geschilderte Situation stellt, wie bereits betont, nicht die Lage des Einzelnen dar, sondern die des gesamten Volkes. Das vermittelte Menschenbild ist vernichtend, es scheint keine Möglichkeit zu geben, aus der geschilderten Situation herauszukommen.

In der Folge besteht die Herausforderung der prophetischen Botschaft darin, mit diesem Menschenbild auszukommen und trotzdem die Heilsbotschaft nicht nur zu vermitteln, sondern auch Wirklichkeit werden zu lassen. Die anthropologische Problematik setzt sich durch das ganze Buch fort und

¹⁴ Frevel, Herz, 251.

kennzeichnet seine gemeinsame Botschaft. Dass das gesamte Volk als taub und blind bezeichnet wird, ist durchaus symbolisch zu verstehen.

Dieses herausfordernde Menschenbild des Jesajabuches wird noch brisanter, wenn man einen weiteren Text analysiert, wo ähnliche Eigenschaften nicht dem Volk, sondern einem einzelnen Menschen zugesprochen werden.

Jes 42,18–20: Der taube und blinde einzelne Mensch

Der erste Abschnitt des traditionell als „Gottesknechtslied“ bezeichneten Textes, der in Jes 42,18 beginnt¹⁵, ist immer wieder – gerade aufgrund des ungewöhnlichen Bildes von Blinden, die hinschauen und doch sehen – Objekt von Untersuchungen gewesen.¹⁶

Nach einer Gottesrede, welche mit der Feststellung des Beschämt-Seins von den Leuten, die ihr Vertrauen in Götzenbilder setzen, zu Ende geht, signalisiert eine doppelte imperativische Anrede einen neuen Anfang.¹⁷ Die Perikope ist durch das Vorkommen von Frage- und Negationspartikeln klar strukturiert und die Wortfelder „taub/blind“ sowie „Beute/Raub“ zeigen ganz deutlich, dass eine weitere größere Zäsur nur nach Jes 48,25 möglich ist. Danach beginnt nämlich ein in der ersten Person Gottes gehaltenes Liebeslied für Israel. Die Frage nach der Verbindung mit dem Kontext soll jedoch an dieser Stelle ausgeklammert werden¹⁸. Sie ist zwar interessant, für unsere Analyse jedoch nicht wesentlich. Die zahlreichen Wortverbindungen zeigen, dass Jes 42,18–25 nicht als ein selbstständiges Stück Poesie gehandelt werden kann, das irgendwann als Teil der jesajanischen Komposition angesehen worden ist¹⁹ und deswegen an dieser Stelle hinzugefügt wurde.

¹⁵ Dass hier eine Abgrenzung zum vorangegangenen Text vorliegt, ist vor allem auf Grund der Anrede in der 2. Person Plural festzustellen, sowie durch die Imperativfolge. Siehe auch Paganini, *Der Weg*, 21.

¹⁶ Sowohl auf diachroner Ebene (Merendino, *Der erste und der Letzte*, 275–347) als auch auf synchroner Ebene (Baldauf, *Jes 42,18–25*, 13–36) ist die Perikope immer wieder analysiert worden.

¹⁷ Imperativische Aufforderungen sind im Jesajabuch immer wieder ein Struktursignal. Dazu Paganini, *Der Weg*, 85–91.

¹⁸ Dazu ausführlich Berges, *Jesaja*, 40–48, 123–124.

¹⁹ Es sei zum Beispiel auf „blind“ (42,16.18–19; 43,8), „taub“ (42,18; 43,8), „Weisung“ (42,4.21.24), „brennen“ (42,25; 43,2), „Knecht“ (42,1.19), „Jakob, Israel“ (43,24; 43,1), das Motiv des Weges (42,16.24; 43,2) hingewiesen.

Der Text ist zwar unruhig, kontrastreich und voller Spannungen²⁰, er hängt jedoch vor allem auf der Wortschatzebene mit seinem unmittelbaren Kontext zusammen. Die Struktur ist außerdem gewollt kunstvoll gestaltet, was nicht nur die poetische Valenz des Textes zeigt, sondern auch seine Bedeutung unterstreicht.

18a Ihr Tauben, hört!

18b Und ihr Blinde blickt hin, um zu sehen!

19a Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht,

19b und taub, wenn nicht mein Bote?

19c Ich will senden.

19d Wer ist blind wie Meschullam,

19e und blind wie der Knecht JHWHs?

20a Gesehen hast du vieles.

20b Du hast es aber nicht verstanden.

20c Öffnen Ohren!

20d Er hört aber nicht.

Ohne eine Redeeinleitung beginnt die Perikope unvermittelt mit einer doppelt parallelisierten Aufforderung. Es werden zunächst Taube und dann Blinde angesprochen. Die Nachstellung des Verbs unterstreicht eindeutig die Rolle der Adressaten, während die imperativische Anrede den Anfang eines neuen poetischen Abschnittes innerhalb der jesajanischen Komposition markiert. Die Aufforderung ist allerdings inhaltlich eine Sache der Unmöglichkeit: Taube können nämlich nicht hören und Blinde können nicht hinschauen. Der Parallelismus wird dennoch unterbrochen, indem die Aufforderung an die Blinden durch eine finale Verbindung – „um zu sehen“ – ergänzt wird.²¹ Diese Variation zeigt plötzlich und unerwartet, dass die Blindheit eine besondere Bedeutung hat, wohingegen dem Taub-Sein lediglich eine im Jesajabuch traditionelle Funktion zukommt, die nicht weiter ausgeführt wird. Diese Tendenz setzt sich im folgenden Abschnitt fort. Darin befinden sich zwei durch die gleichen Frageartikel – „wer“ – eingeleitete rhetorische Fragen. Die erste wiederholt in chiastischer Anordnung beide Hauptbegriffe, in der zweiten hingegen wird zweimal die Wurzel „blind“ ge-

²⁰ Baldauf, Jes 42,18–25, 25.

²¹ Die Wendung mit der Wurzel „blind sein“ und dem infinitus constructus von „sehen“ ist eine einmalige Verbindung im Alten Testament.

braucht. Diese Veränderung ist umso wichtiger, wenn man in der Folge dem dritten Glied der Perikope Beachtung schenkt. In einer doppelten, wiederum parallel gebauten Aussage werden noch einmal die in Verbindung mit Taubheit und Blindheit stehenden Problematiken – „nicht verstehen“ und „nicht hören“ – angesprochen. Bei der Blindheit wird allerdings die Aufmerksamkeit nicht auf die Unmöglichkeit des Sehens, sondern vielmehr auf das nicht zustande gekommene „Verstehen“ gelegt.

Die zentrale Aussage des zweiten Abschnittes in 19c²² kann in der Folge unterschiedlich aufgefasst werden.²³ Auch in diesem Fall ist es nicht sinnvoll, sich mit den verschiedenen Möglichkeiten der Interpretation auseinanderzusetzen. Für die vorliegende Untersuchung reicht es, wenn sie als definitive Entscheidung Gottes verstanden wird (gerade den tauben und blinden Boten/Knecht zu senden), was häufig auch innerhalb der internationalen Forschungsgemeinschaft getan wird.²⁴ Die folgende Frage setzt einen Sprecherwechsel voraus und ist von fundamentaler Bedeutung, um die anthropologische Valenz der Perikope zu verstehen. Wenn es in allen anderen Texten des Jesajabuches noch möglich ist, für eine kollektive Interpretation vom Blinden und Tauben zu argumentieren, so wird an dieser Stelle ganz eindeutig der Blinde mit einer Einzelperson identifiziert, die den Eigennamen Meschullam²⁵ trägt und mit dem Knecht JHWHs²⁶ gleichgestellt wird. Es handelt sich natürlich nicht um eine konkrete Gestalt, dennoch ist die Symbolik nicht mehr mit einem Kollektiv in Einklang zu bringen. Diese Gestalt fasst die Hauptmerkmale der Blindheit in sich zusammen.²⁷

Diese Blindheit ist dennoch Paradox, denn der blinde Meschullam kann sehr wohl sehen. Natürlich ist auch in diesem Fall ein übertragenes Verständnis oder eine symbolische Vorstellung im Sinne einer spirituellen Blindheit möglich. Die Gewichtung, die vor allem in der Wahl des Wort-

²² Die anderen Begriffe sind um das zentrale Verb chiasmisch angeordnet.

²³ Für die unterschiedlichen Möglichkeiten samt bibliographischen Angaben siehe Baldauf, Jes 42,18–25, 22.

²⁴ Berges, Jesaja 40–48, 136–145.

²⁵ Meschullam ist offensichtlich ein codierter Name, so wie auch Jeschurun in Jes 44,2.

²⁶ Die Constructus-Verbindung mit JHWH und Knecht an dieser Stelle – „Knecht JHWHs“ – ist einmalig im Jesajabuch. Sie kommt im Plural nur noch einmal in Jes 54,17 vor. Diese wohl als Ehrenbezeichnung zu verstehende Anrede wird ansonsten nur Mose zuteil – zum ersten Mal in Dtn 34,5 am Ende des Deuteronomiums (danach u. a. in Jos 1,1.13.15; 8,31.33; 11,12) –, auch Josua (Jos 24,29; Ri 2,8) und in zwei spät zustande gekommenen Psalmenüberschriften (Ps 18,1; 36,1) David.

²⁷ Clements, „Who is blind but my servant?“, 143–156.

schatzes ersichtlich wird, legt allerdings nahe, dass der Text die paradoxe Vorstellung sehr wohl in Kauf nimmt, um eine klare Botschaft zu vermitteln. Der Auftrag des Knechtes in Jes 42,7 war wohl „blinde Augen zu öffnen“. Nun ist er selber blind. Die Pluralform in Vers 18 würde zwar ein kollektives Verständnis des „Knechtes“ erlauben²⁸, aber alle anderen Textmerkmale deuten auf eine einzelne Gestalt hin, die allein die Behinderung überwinden muss²⁹. Gerade in dieser Passage entwickelt sich eine paradoxe Vision, die nicht nur das Menschenbild, sondern die gesamt-jesajanische Vision³⁰ grundlegend verändert.

Ein Menschenbild im Kontext des Jesajabuches

Taubheit ist in der hebräischen Bibel nur selten als Krankheit oder als Behinderung angeführt.³¹ Ebenso selten ist auch die Verwendung der entsprechenden Wurzel im übertragenen Sinn. Blindheit ist hingegen deutlich häufiger sowohl im realen als auch im metaphorischen³² Sinn gebraucht. Die beiden Begriffe bilden jedoch innerhalb des Jesajabuches einen inhaltlichen roten Faden, der nicht nur die Anthropologie des Buches bestimmt, sondern auch seine formale Gestalt, indem ein Motiv entwickelt wird, welches sich durch das gesamte Buch durchzieht.³³

Bereits im ersten Kapitel wird auf Fähigkeiten der Schöpfung hingewiesen, die eigentlich ganz anthropomorphisch sind: sie soll hören und verstehen. So wie in Jes 6 ist auch die ursprüngliche Inszenierung des Jesajabuches paradox gestaltet. Obwohl die Fähigkeit zu hören und zu sehen gegeben ist, wird sie nicht gebraucht oder schlimmer, sie wird missbraucht. Und die Folgen sind schrecklich. Ein zweiter Aspekt wird in Jes 5 kurz angedeutet. Subjekt ist hier nicht mehr die Schöpfung, sondern eine nicht näher bestimmte 3. Person Plural. Sie sehen zwar nicht (5,12), Gott wird aber trotzdem in

²⁸ Berges, Jesaja 40–48, 261.

²⁹ Eine kollektive Vorstellung ist hingegen in Jes 43,8 deutlich belegt, wo es wörtlich heißt: „führe heraus ein blindes Volk, das doch Augen hat, Taube, die doch Ohren haben“.

³⁰ In der folgenden Stelle, wo das gleiche Motiv angesprochen wird, Jes 43,8, kommt wiederum das Volk in den Blick.

³¹ In Jes 42,18 ist der einzige Beleg zu finden, wo Taube zum Hören aufgefordert werden.

³² Die Verheißung der Heilung von Blindheit ist ein häufiges Merkmal der eschatologischen Hoffnung sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments.

³³ So auch Fischer, Blindheit, 75–76.

Gerechtigkeit erhaben bleiben. Die Hauptproblematik wird bereits an dieser Stelle stilisiert: JHWH ist Gott sowohl in seiner Gerechtigkeit als auch in seiner Barmherzigkeit, er ist der Herr der Geschichte und er leitet sein Volk³⁴, das jedoch nicht dem Willen Gottes entspricht. Blindheit und Taubheit sind in diesem Zusammenhang keine Strafe, sondern die angemessenen Kategorien, dessen konkrete Situation zu beschreiben.

Jes 29 bietet ebenfalls ein verheerendes Bild von Blindheit und Taubheit in Zusammenhang mit dem Gericht Gottes. Die Perversion in der falschen Wahrnehmung erreicht an dieser Stelle den höchsten Punkt, als diejenigen, die aufgrund ihrer physischen Behinderungen nicht verstehen, ausdrücklich der Meinung sind, im Recht zu sein.³⁵ Diese Vision wird in Jes 42 nicht korrigiert, sondern fokussiert, indem zum ersten Mal die gleiche Metapher nicht für eine kollektive Figur, sondern für einen Einzelnen gebraucht wird. Nicht nur das Volk als Gesamtheit, sondern jeder Einzelne ist korrupt und verfangen in seiner Taubheit und Blindheit.³⁶ Als diese Merkmale dem Knecht zugeschrieben werden, zeigt sich, wie die Situation eigentlich den tiefsten Punkt erreicht hat. Die einzige Entschuldigung, die angeführt werden kann, betrifft die Tatsache, dass der einzelne Mensch gemäß Jes 6 nicht unbedingt die alleinige Schuld trägt. Es scheint dennoch noch eine negative Steigerung möglich zu sein: die Vorstellung von Jes 56,10 ist ebenfalls verheerend, wenn die Lage der Verantwortlichen der Gemeinschaft mit Blindheit in Verbindung gebracht wird.

Diese Situation ist zum Teil selbst verschuldet, zum Teil ist sie aber Folge des Gerichts Gottes. Jes 6 ist diesbezüglich unmissverständlich: Taubheit und Blindheit sind nicht nur die Folge des Gerichts, sie sind auch dessen Voraussetzung und sie stellen de facto die Situation des Gegenübers, sprich die Situation Gottes dar. Eine ähnliche Situation kommt in Jes 44,18 vor. Der Götzendienst ist in diesem Fall eine freie Entscheidung der Menschen, die Folge ist dennoch identisch mit der vorgegebenen Situation, die in Jes 6 als Lage des Volkes angegeben wird.

Der Begriff der Blindheit scheint die Situation des Volkes und des Einzelnen sowohl auf ontologischer als auch auf anthropologischer Ebene am bes-

³⁴ McKenzie, *Second Isaiah*, 47.

³⁵ Balogh, *Blind people*, 48–69.

³⁶ In der Tat bietet Jes 42 eine Perspektive, die mit Ez 18,1–6, Jer 31,28–32 und im Endeffekt auch mit Deut 24,14–16 vergleichbar ist. Das Aufeinandertreffen von einer kollektiven Vision und einer gesellschaftlichen Dimension zur Entwicklung der Idee eines Individuums und dessen Verantwortung ist auch im Jesajabuch vorhanden.

ten zu beschreiben. Das Jesajabuch spricht aber nicht nur von Blindheit und Taubheit und verbindet bildhaft diese Behinderung mit der inneren Haltung des Nicht-Verstehens, es kennt auch die Aufhebung dieser Situation.

So wie in Jes 6 die Blindheit quasi zur ontologischen Situation des Volkes wird und der Prophet trotzdem seine Botschaft verkünden soll, kann auch in Jes 42, während die Situation von Blindheit und Taubheit zum Wesensmerkmal des Einzelnen wird, die positive Botschaft verkündet werden, nachdem die Augen von Blinden geöffnet wurden (Jes 42,7). Die paradoxe physische Verfassung, nach der selbst wer nicht sehen kann, den Auftrag erhält, andere von solchen Einschränkungen zu befreien, bezeugt in der Entwicklung des Buches einen deutlichen Schritt zum Positiven. Die gleiche paradoxe Botschaft wird aber auch in Jes 43,8–13 vermittelt. Die Perspektive betrifft hier das Volk und dennoch ist die Situation dieselbe, die der Knecht erlebt. Sie haben Augen und trotzdem sind sie blind, sie haben Ohren und trotzdem sind sie taub.

Die Befreiung ist dennoch nicht im eigenen Tun begründet, sie ist vielmehr verbunden mit der eschatologischen Vision, die das theologische Zentrum des Jesajabuches bildet:

„Dann werden geöffnet die Augen von Blinden und die Ohren von Tauben werden aufgetan“ (Jes 35,5).³⁷

Ausblick

Wenn man die gesamte hebräische Bibel betrachtet, liegt der Schwerpunkt der Texte, die Taubheit und Blindheit thematisieren, innerhalb des Jesajabuches.³⁸ Von der Berufung des Propheten (Jes 6), wo das Volk mit Hilfe dieser Begrifflichkeit beschrieben wird, bis zur Beschreibung des Wirkens des einzelnen Knechtes (Jes 42), verbindet diese Thematik die unterschiedlichen Teile des Buches. Die Behinderungen sind selbstverständlich in übertragenem Sinn zu verstehen, aber sie vermitteln auch eine anthropologische Sicht, die das gewöhnliche Menschenbild herausfordert. Die Blindheit und die Taubheit sind nicht nur Folge der Sünde und vorgegebene Elemente der menschlichen Welt (Jes 6), sie stellen vielmehr die mögliche Situation jedes einzelnen Menschen dar. Die zentrale Frage in der Dynamik des Jesaja-

³⁷ Stern, *The „Blind Servant“ Imagery*, 224–232.

³⁸ Smith, *Spiritual blindness*, 166–178.

buches betrifft dennoch die Perspektive der Absicht der Verwendung dieses Bildes. Was will das Buch damit beschreiben? Welche Botschaft soll vermittelt werden? Ist es eine tragische Vision von einer unlösbaren Situation oder ist es ein hoffnungsvolles Bild, das damit vermittelt werden soll? Ist Jes 35 der Höhepunkt der gesamt-jesajanischen Komposition oder handelt es sich lediglich um eine eschatologische Perspektive?

Vielleicht liegt das Entscheidende weder in der ungelösten Situation der Blindheit und Taubheit noch in der eschatologischen Perspektive eines von Gott umgestalteten Menschenbildes, sondern gerade dort, wo die Dynamik als solche wahrgenommen wird. Es geht durch das ganze Buch um eine Veränderung, die sowohl ein Kollektiv als auch den Einzelnen betrifft.

Die Entscheidung der Menschen – sowohl als Einzelner als auch als Gemeinschaft – hat die Macht, die Perspektive zu ändern. Der Mensch kann sich selber blind und taub oder sehend und hörend machen. Darin liegt die frohe Botschaft des Buches, eine Botschaft die allerdings nicht nur gehört und gesehen, sondern vor allem verstanden und gelebt werden soll.

Literatur

- Baldauf, Borghild: Jes 42,18–25. Gottes tauber und blinder Knecht, in: Reiterer, Friedrich V. (Hg.): Ein Gott, eine Offenbarung, Würzburg 1991, 13–36.
- Balogh, Csaba: Blind people, blind God. The composition of Isaiah 29,15–24, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 121 (2009), 48–69.
- Benzi, Guido/Paganini, Simone: Isaia „bifronte“: un solo libro in due parti (Is 1–33; 34–66). Considerazioni retorico-testuali e funzione ermeneutica di Is 34–35, in: Milani, Marcello/Zappella, Marco (Hg.): „Ricerca la sapienza di tutti gli antichi“ (Sir 39,1). Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato [SRB 56], Bologna 2013, 285–298.
- Berges, Ulrich: Jesaja 40–48 [HthK-AT], Freiburg 2008.
- Beuken, Willem A. M./Berges, Ulrich: Jesaja 1–12 [HthK.AT], Freiburg 2003.
- Carroll, Robert P.: Blindsight and the vision thing. Blindness and insight in the Book of Isaiah, in: Broyles, Craig C./Evans, Craig A. (Hg.): Writing and reading the scroll of Isaiah. Studies of an interpretive tradition. Volume one [Vetus Testamentum. Supplements 70,1], Leiden 1997, 79–93.
- Clements, Ronald E.: „Who is blind but my servant?“ (Isaiah 42:19). How then shall we read Isaiah?, in: Linafelt, Tod et al. (Hg.): God in the fray. A tribute to Walter Brueggemann, Minneapolis 1998, 143–156.
- Fischer, Georg/Hasitschka, Martin: Auf dein Wort hin, Innsbruck 1995.

- Fischer, Georg: Blindheit, in: Fieger, Michael et al. (Hg.): Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 75–76.
- Frevel, Christian: Herz, in: Berlejung, Angelika/Frevel, Christian (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Darmstadt 2006, 87–92.
- Lüke, Ulrich: „Als Anfang schuf Gott ...“ Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Homi- nisation, Paderborn 1997.
- : Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit, Freiburg ²2007.
- : Mensch – Natur – Gott. Biologische Beiträge und theologische Erträge, Münster 2002.
- McKenzie, John L.: Second Isaiah [AB 20], New York 1968.
- Merendino, R. P.: Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48 [Vetus Testamentum Supplements 31], Leiden 1981.
- Paganini, Simone: Der Weg zur Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung. Aufbau, Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in Jes 55,1–13 [S- tuttgarter biblische Beiträge 49], Stuttgart 2002.
- : L’asino del padrone. Brevi considerazioni sul significato di una metafora isaiana, in: Attard, Stefan M./Pavan, Marco (Hg.): „Canterò in eterno le misericordie del Signore“ (Sal 89,2). Studi in onore del prof. Gianni Barbiero in occasione del suo settantesimo compleanno, Roma 2015, 143–154.
- Robinson, Geoffrey D.: The motif of deafness and blindness in Isaiah 6:9–10. A con- textual, literary, and theological analysis, in: Bulletin for Biblical Research 8 (1998), 167–186.
- Smith, Gary V.: Spiritual blindness, deafness, and fatness in Isaiah, in: Bibliotheca sacra 170 (2013), 166–178.
- Stern, Philip: The ‚Blind Servant Imagery‘ of Deutero-Isaiah and its Implications, in: Biblica 75 (1994), 224–232.

Menschsein im Spiegel von Tierbildern

Grenzüberschreitungen in den Psalmen

von Susanne Gillmayr-Bucher

„Was ist der Mensch?“ Diese Frage wird in den Psalmen zweimal an Gott gerichtet (Ps 8,5; 144,3), doch wird keine göttliche Antwort zitiert. Als rhetorische Frage gibt sie vielmehr den Anstoß, über den Menschen und seine Stellung in der Schöpfung zu reflektieren, sowohl jubelnd seine Größe zu betrachten als auch das Wissen um die Kleinheit des menschlichen Lebens zu bedenken. Diese Ambivalenz der Erfahrung menschlichen Lebens prägt die Psalmen. Neben den Höhepunkten, die (z. B. Ps 8,6) den Menschen in die Nähe Gottes rücken werden in den Psalmen auch die Tiefpunkte, an denen menschliches Leben nicht mehr menschenwürdig erscheint, in den Blick genommen.

Die Sprache der Psalmen ist dabei eine engagierte Rede, die aus einer bestimmten Verfasstheit heraus formuliert wird und die auch etwas bewirken will. Selbst die reflektierenden Passagen präsentieren keine neutralen Überlegungen, sondern sind in eine Kommunikationssituation eingebettet. Die Entwürfe eines Menschenbilds stehen stets im Dienst eines Gesprächs, in dem das betende Ich seine/ihre subjektive Erlebniswirklichkeit jubelnd und lobend oder klagend und bittend vor Gott bringt. In der Rezeption dieser Texte bleibt die Schilderung der Beter/innen jedoch nicht auf die rein subjektiven Erlebniswirklichkeiten begrenzt. Insbesondere durch die bildhafte Sprache werden individuelle Erfahrungen so dargestellt, dass sie auch für die Rezipienten/innen nachvollziehbar werden. In diesen Schilderungen steht das Erleben der Situation im Vordergrund, während sich kaum konkrete Beschreibungen finden. Für die Leser/innen bietet sich eine solche Erlebnisperspektive als Identifikationsmöglichkeit an, in die sie sich selbst und ihre konkreten Erfahrungen einbringen können.

Geht man der Frage nach Menschenbildern nach, so finden sich auch hier keine allgemeinen Überlegungen, sondern engagierte, subjektive Momentaufnahmen von Erfahrungen oder Reflexionsprozessen, die in ein Gespräch mit Gott eingebettet sind. So wundert es auch nicht, dass es keine eindeutigen Definitionen von Menschsein gibt, sondern eine Vielzahl von Aspekten, die das Phänomen Mensch beschreiben. Vor allem in der Bildsprache werden dabei die scheinbar klaren Grenzen zwischen Menschen

und anderen Lebewesen immer wieder überschritten. Die Trennung zwischen Mensch und Tier ist nur in der Idealvorstellung der Schöpfungsordnung klar vollzogen. In der subjektiven Erfahrung der Beter/innen ist menschliche Existenz hingegen durchaus nicht gesichert und unveränderlich. Die metaphorische Sprache der Psalmen, die erschütternde Erfahrungen auch als Grenzüberschreitung, als Verwandlung eines Menschen in ein Tier beschreiben kann, machen das anschaulich deutlich. Für die Frage nach den Vorstellungen vom Menschen sind solche Bilder vor allem deshalb interessant, weil sich in den Grenzziehungen (Ideal-)Vorstellungen von dem, wie menschliches Leben sein sollte, spiegeln.

Einsam und verachtet: Tierbilder in der klagenden Selbstdarstellung

„Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt.“¹ Mit dieser überraschenden Information beginnt Franz Kafkas Erzählung „Die Verwandlung“. Was Gregor in den folgenden Wochen erlebt und aus seiner Perspektive beschreibt, erinnert an die Klagen der Beter/innen in den Psalmen. Wie im Fall von Gregor Samsa erfahren sich die Beter/innen in den klagenden Selbstdarstellungen bereits außerhalb des menschlichen Bereichs und beschreiben ihre Existenz in Bildern aus dem Tierbereich. Diese Veränderung ist nicht nur am eigenen Körper erfahrbar, fast mehr noch sind es die Reaktionen der anderen Menschen, die dem betenden Ich den Eindruck vermitteln, in der Tierwelt beheimatet zu sein. Die metaphorische Sprache der Tierbilder betont die erfahrene Ausgrenzung, nicht nur erlebt sich der/die Beter/in am Rande der Gesellschaft, er/sie fühlt sich nicht einmal mehr als Mensch. Die fundamentale Differenz zwischen Mensch und Tier, die trotz ihrer schöpfungsursprünglichen Verbundenheit besteht und in den biblischen Texten immer wieder deutlich wird, wird im subjektiven Erleben durchbrochen. Damit steht nicht nur das Leben des klagenden Ich auf dem Spiel, sondern Gottes Schöpfungsordnung.

Ein sehr anschauliches Beispiel bietet Ps 102. In V 7 erfährt sich das klagende Ich in einen einsamen Wüstenvogel verwandelt. *Ich gleiche der Eule der Wüste, ich bin wie das Käuzchen in den Ruinen.*² Schakale, Eulen und

¹ Kafka, *Verwandlung*, 5.

² Die hier genannten Eulenarten sind קאָט und כּוֹס. Während über die Übersetzung von כּוֹס mit

sonstige Wüstentiere, ebenso wie Tiere, die zerstörte Städte bewohnen, gehören zu den typischen Vertretern einer für den Menschen lebensfeindlichen Welt.³ Ihre Besiedlung der Ruinen erinnert zudem an die Zerstörung und Vergänglichkeit menschlicher Ordnung und Zivilisation. Ein Mensch, der sich als vereinzelt Lebewesen in einer solchen Umgebung imaginiert, deutet an, dass er/sie in der eigenen Erfahrung den Bereich des Menschseins verlassen hat. Seine/ihre Existenz ist neu definiert und gleicht nun der eines Vogels, sein/ihr genuiner Ort sind die Ruinen des einstigen Lebensumfelds.⁴ Mit der Verwandlung in eine Eule wird ein radikaler Bruch in der biographischen Erzählung des betenden Ichs ausgedrückt. Wie die Stadt zum Trümmerhaufen, so wurde auch das lyrische Ich vom Mensch zum Tier, das klagend und wachend in den Trümmern lebt.⁵ In V 8 wird das Bild der Verwandlung in einen Vogel noch einmal aufgegriffen: „*Ich wurde wie ein einsamer Vogel auf einem Dach.*“ Mit diesem Vergleich rückt das Element der Einsamkeit in den Mittelpunkt, dafür scheint der Aufenthaltsort des Vogels bewohntes Gebiet zu sein. Das Bild des einzelnen Vogels auf einem Dach⁶ macht seine Ausgeschlossenheit und Einsamkeit besonders deutlich. Die neue, tierische Existenz betont das Fehlen aller sozialen Beziehungen. Das klagende Ich kann sich auch nicht mehr im anderen erkennen, es bleibt ohne Rückmeldung und verliert so sein Menschsein.

Eine Steigerung der Grenzüberschreitung findet sich in jenen Vergleichen, in denen sich Menschen in ein Tier verwandelt fühlen, das besonders gering geachtet wird. So vergleicht sich beispielsweise der/die Beter/in in Ps 22,7 mit einem Wurm: „*Ich aber (bin) ein Wurm und kein Mensch, eine Schande der*

Eule/Waldkauz weitgehend Einigkeit herrscht, ist nicht ganz geklärt, welcher Vogel mit קאת bezeichnet wird. Mit Blick auf die LXX wird קאת öfters mit Pelikan (πελεκάν) wiedergegeben. In Ps 102 (ebenso Jes 34,11 und Zef 2,14) deutet der Kontext jedoch nicht auf diesen Vogel hin. Eidevall konnte zeigen, dass der Parallelismus mit כוט nahelegt, auch für קאת eine Eulenart anzunehmen, vielleicht eine Zwergohreule oder einen Steinkauz (Eidevall, Sad as a Bird).

³ Riede, Bruder der Schakale, 122.

⁴ In den Bezeichnungen der Orte Wüste/Steppe (מדבר) und Ruinen (חרבה) klingt Zerstörung an. Eine Stadt kann wieder in den ursprünglich unkultivierten Zustand zurückversetzt werden (z. B. Jes 64,9; Jer 22,6; Hos 2,5; Zef 2,13; Mal 1,3); sie kann zur Ruine werden (vgl. Ez 26,19 f).

⁵ Der Ruf der Eulen erinnert an Klagelaute. In einer akkadischen „Vogelruf-Liste“ wird der Ruf der Eule mit: „Klage, Klage (tukku, tukku)“ beschrieben – KAR, 125 Zeile 9; Eidevall, Sad as a bird; Lambert, Sultantepe Tablets, 111.

⁶ Den einsamen Vogel auf dem Dach vergleicht Brüning mit dem ägyptischen BA Vogel auf dem Dach der Grabkammer. Das stimmt rein auf der Bildebene, aber die Möglichkeiten und die Ausstattung des BA Vogels entsprechen nicht unbedingt dem Zustand des Klagenden – Brüning, Mitten im Leben, 142–146. Dagegen argumentiert Brunert, Ps 102, 120–121.127.

Menschen und verachtet vom Volk.“ Obwohl der Wurm (תולעה) nicht oft genannt wird, lässt sich aus diesen Erwähnungen ablesen, welche Vorstellungen sich mit diesem Tier verbinden. Würmer werden aus menschlicher Perspektive vor allem in zwei Kontexten erwähnt, als Pflanzenschädling (z. B. Dtn 28,39; Jona 4,7) sowie als Teil der Verwesung und der Unterwelt (z. B. Ex 16,20; Jes 14,11; 66,24; Sir 7,17; 10,11). Zum einen stellen Würmer also eine Bedrohung dar, zum anderen gehören sie in den Bereich des Todes, des Unreinen und Ekelerregenden.⁷ Dass der Wurm zudem in Bezug auf seine Größe als ein kleines, machtloses Tier gilt, legt die bildhafte Sprache in Jes 41,14 nahe. Nur in diesem Bild, in dem Gott dem „Wurm Israel“ Hilfe verspricht, erscheint der Wurm aus der Perspektive Gottes als schützenswertes Lebewesen. Auf diesen Perspektivewechsel hofft der/die Beter/in in Ps 22. Die geschilderte Situation bleibt noch ganz bei der Perspektive der Menschen, die den Wurm verachten. Für sie ist der Lebensbereich dieses Tieres klar vom menschlichen Bereich getrennt.⁸ Wenn das betende Ich beklagt, dass es seinen Platz in der Welt der Menschen verloren hat und durch die Reaktionen der anderen zu einem Wurm geworden ist, wird damit auch seine Ohnmacht angesprochen. Ps 22 erklärt nicht, warum dieser Mensch zu Schmach und Schande wurde und von den anderen verachtet wird, die Klage konzentriert sich ganz auf die Beschreibung dieser Erfahrung.⁹ Aus eigener Kraft kann der/die Beter/in die Grenze zurück zum Menschsein nicht überschreiten und als Wurm kann er/sie auch keine Hilfe von anderen Menschen erwarten. Eine solche Grenzüberschreitung ist nur mit Gottes Hilfe möglich, wobei auch diese Hoffnung für das betende Ich nicht mehr selbstverständlich erscheint und von seinen Widersachern zudem mit Spott bedacht wird (V 9).¹⁰

Ein weiteres Tier, das als Vergleich für die marginalisierte Situation des betenden Ichs verwendet wird, ist die Heuschrecke. Mehr noch als der Wurm ist die Wanderheuschrecke (ארבה) vor allem als Schädling erwähnt,

⁷ Vgl. Riede, Netz des Jägers, 308. Der Aspekt der Unreinheit wird besonders in Ijob 25,6 hervorgehoben.

⁸ Deutlicher noch als andere Tiere ist der Wurm ein Gegenbild menschlicher Existenz, er ist „das Gegenteil des königlichen Menschen, der in Herrlichkeit und Pracht gekleidet ist“ (Hossfeld/Zenger, Psalmen 1–50, 149).

⁹ Anders als in Ijob 25,6 zielt die Metapher in Ps 22,7 nicht auf eine Wesensbeschreibung der Menschen, sondern bringt eine individuelle Notsituation zum Ausdruck – Bester, Körperbilder, 122.

¹⁰ Vgl. Bester, Körperbilder, 129.

der bei massenhaftem Auftreten ganze Gebiete kahl frisst.¹¹ Ausgehend von diesem Aspekt werden beispielsweise übermächtige Feinde mit Heuschreckenschwärmen verglichen (vgl. Ri 6,5; 7,12; Nah 3,15; Jer 46,23). Die einzelne Heuschrecke hingegen ist harmlos und im Vergleich zum Menschen klein und verletzlich. In den Bildern des Alten Testaments findet sich der Blick auf ein einzelnes Tier jedoch selten.¹² Während Ijob 39,20 die Fluchtbewegung des Tiers in den Blick nimmt und damit ein aktives Verhalten beschreibt, findet sich in Ps 109,23 die Heuschrecke in einer passiven Rolle. Das betende Ich klagt: „... *ich werde abgeschüttelt wie eine Heuschrecke.*“ Der Blick richtet sich hier ausschließlich auf das einzelne Tier. Obwohl in diesem metaphorischen Vergleich das Subjekt der Handlung nicht explizit genannt wird, wird deutlich, dass ein Mensch das unerwünschte Insekt (mühe-los) abschütteln kann. Dieser Vorgang kann sich auf zwei Situationen beziehen. Zum einen kann eine unerwünscht zugeflogene Heuschrecke vom Gewand eines Menschen leicht abgeschüttelt werden. Zum andern kann sich das Abschütteln der Heuschrecke auch auf die Praxis beziehen, die noch starren Tiere am Morgen von den Bäumen zu schütteln und sie zum Kochen oder zur Vernichtung einzusammeln.¹³ Die Distanz zwischen dem Tier und den Menschen wird in diesem Bild erneut hervorgehoben und dabei wird aus der Erlebnisperspektive des betenden Ich vor allem ihre Kleinheit und Hilflosigkeit betont.¹⁴ In diesem Bild ist die Heuschrecke selbst gefährdet und wehrlos, während die potentielle Bedrohung durch den Heuschreckenschwarm nicht in den Blick kommt.

Die Beter/innen, die sich als Eulen, Wurm und Heuschrecke fern der menschlichen Welt erleben, thematisieren ihre Situation mit Blick auf die anderen Menschen. Es sind vor allem deren Reaktionen auf die Beter/innen,

¹¹ So beispielsweise Ex 10, 4–5; Dtn 28,38; 1 Kön 8,37; Joel 1,4; 2,25; Ps 78,46; 105,34.

¹² Ein ambivalenter Vergleich, der die Wehrlosigkeit und die Gefährlichkeit miteinander verbindet, findet sich im Bericht der Kundschafter in Num 13,33. Sie begründen ihre Einschätzung, dass Israel das Land nicht einnehmen kann, damit, dass die Bewohner des Landes Riesen seien. Sie ziehen daraus folgenden Vergleich: „...wir waren in unseren Augen wie Heuschrecken, und so waren wir auch in ihren Augen.“ In diesem Bild schwingen zwei Bilder mit. Während sich die Kundschafter klein und wehrlos, wie einzelne Heuschrecken fühlen, kann derselbe Vergleich in den Augen der Bewohner des Landes durchaus andere Konnotationen haben, können ihnen die Kundschafter wie drohende Vorboten eines Heuschreckenscharms erscheinen.

¹³ Riede, Netz des Jägers, 315–316.

¹⁴ Eine andere Heuschreckenart (גַּבְעָנִים) wird in Jes 40,22 in einem Größenvergleich erwähnt und betont die Bedeutungslosigkeit der mit den Heuschrecken verglichenen Menschen aus der Perspektive Gottes.

die die Grenze zwischen Tier- und Menschenwelt konstituieren. Dabei wird die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht in Frage gestellt, im Gegenteil, sie wird als ein Teil der Schöpfungsordnung betrachtet. Das Unglück, das die Beter/innen überkommen hat, liegt allein in ihrer Verwandlung, die sie ihrer subjektiv erlebten Tier-Existenz und den Reaktionen der Menschen darauf hilflos ausliefert. Dass die in diesen Bildern erwähnten Tiere an Orten leben, die dem Menschen als lebensfeindlich oder sogar als Ort des Todes erscheinen, verstärkt die Klage des an den Rand gedrängten betenden Ichs. Sie sind zwar lebendig, aber sie gehören ganz deutlich nicht mehr der menschlichen Lebenssphäre an. Die Vergleiche und die Identifikationen mit Tieren, die nicht dem von Menschen bewohnten Lebensraum zugehören, oder die aus menschlicher Perspektive Schädlinge sind, betonen insbesondere die Distanz und die Verachtung, welche die Beter/innen erleben. Die erlebte Situation, so ihre Klage, ist nicht mehr menschlich. So wie für Gregor Samba in Kafkas Erzählung ist die Verwandlung in ein Tier auch für die Psalmbeter/innen lebensbedrohlich. Als Mensch in der subjektiv erfahrenen Gestalt eines Tieres, konfrontiert mit den Reaktionen anderer auf dieses Tier – Verachtung, Vertreibung, Isolation – ist Leben oder eine Rückkehr in den Bereich der Menschen aus eigener Kraft nicht möglich. In der Kommunikationssituation der Psalmen ist diese Klage ein Teil der Bitte, indem darin die Notwendigkeit formuliert wird, dass Gott zugunsten des/der Beters/in aber auch zugunsten seiner Schöpfungsordnung eingreift und das klagende Ich in die Welt der Menschen zurückführt. Dabei vertraut der/die Beter/in darauf, dass Gott sie/ihn nicht wie die anderen Menschen als Tier sondern als Mensch wahrnimmt.

Ähnlich wie in den Bildern der Klage, in denen sich das betende Ich ganz in die Existenz eines Tiers versetzt fühlt und sich ganz auf diese Erlebniswirklichkeit konzentriert, greifen Bilder der Hoffnung Tierbilder auf, um die Bewältigung von bedrohlichen Situationen zu schildern, die nach menschlichen Maßstäben nicht zu bewältigen sind. Dabei werden ausgewählte körperliche Eigenschaften der Tiere auf Menschen übertragen: So ersehnt sich beispielsweise das betende Ich in Ps 55,7 die Flügel einer Taube, um der Bedrohung entfliehen zu können. Die Stärkung, die das betende Ich in Ps 18,34 erfährt, beschreibt es ebenfalls im Bild einer Verwandlung, denn Gott macht seine/ihre Füße Hirschkühen gleich, und verleiht dem/der Beter/in damit Geschicklichkeit, Stärke und Schnelligkeit.¹⁵ Im Unterschied zu

¹⁵ Vgl. Lass, *Lehrend meinen Händen*, 253.

den Klageschilderungen erfolgt in diesen Bildern jedoch kein Wechsel der gesamten erlebten Existenz vom Mensch zum Tier. Die Grenzüberschreitung bleibt partiell und ebenso auf eine bestimmte Situation beschränkt. Die teilweise oder zeitweilige Grenzüberschreitung kann den Betern/innen dabei helfen, ihr volles Menschsein (wieder) zu erlangen, und somit als Zwischenschritt auf diesem Weg positiv bewertet werden.

Wie ein Tier vor Gott

Metaphorische Grenzüberschreitungen zwischen menschlichen und tierischen Lebensformen finden sich in den Psalmen auch unter Einbeziehung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. In dieser Dreier-Konstellation sind die Grenzüberschreitungen nicht immer so radikal wie in den vorher genannten Beispielen. Das wohl bekannteste Bild aus diesem Bereich ist das der Kleintierherde, bei dem die Menschen die Rolle der Schafe/Ziegen übernehmen und Gott als Hirte vorgestellt wird (z. B. Ps 23,1–4; 28,9; 74,1; 77,21; 79,13; 80,2; 95,7; 100,3; 119,176). Eine Grenzüberschreitung zwischen menschlichem und tierischem Existenzbereich steht in diesen Bildern jedoch nicht im Vordergrund, sondern vielmehr die Beziehung zwischen Tier und Hirte. Dieses Verhältnis, in dem sich Vertrauen und Fürsorge spiegeln, wird auf die Beziehung zwischen Mensch und Gott übertragen.¹⁶

Das Bild vom Menschen als unverständigem Tier hingegen betont erneut den Unterschied menschlicher und tierischer Existenz. So stellt das betende Ich in Ps 73,22 fest: „... *da war ich töricht und verstand nicht; ein Tier war ich bei dir.*“ Im Unterschied zu den vorher genannten Tierbildern greift diese Überlegung über die aktuell erlebte Notsituation hinaus und bezieht eine Reflexion über das Lebensende mit ein. Erst in der Vorausschau auf das Ende kann der Mensch sein Geschick und das der anderen, der Widersacher vergleichen und richtig einschätzen.¹⁷ Ebenfalls anders ist die hier genannte Einsicht, dass das betende Ich die Grenzüberschreitung vom Tier zum Menschen selbst vornehmen kann und muss. Obwohl der/die Beter/in die

¹⁶ Nach einem ähnlichen metaphorischen Schema funktioniert beispielsweise auch das Bild der dürstenden Hirschkuh, die nach Wasser sucht (Ps 42,2). Erneut wird hier der Mensch als ein Tier vorgestellt, das einen Mangel leidet, den nur Gott beheben kann.

¹⁷ Dabei sprengt das betende Ich den Geltungsanspruch eines innerzeitlich vorgestellten Tun-Ergehens-Zusammenhangs und stellt dem Endgeschick der Frevler (V 17–20) seine eigene Gottesbeziehung (V 23–26) gegenüber – Janowski/Liess, Gerechtigkeit, 76.

Vorausschau auf das vollendete Leben nur im Vertrauen auf die Treue Gottes gewinnen kann, ist dies ein Denkprozess, den das betende Ich aktiv und von sich aus vollziehen muss. Im Vertrauen auf Gott muss er/sie die göttliche Zusage von Gerechtigkeit in seine Perspektive mit einbeziehen. Diese Vorstellung verortet den Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Existenz in der Möglichkeit des Menschen, Gottes Gerechtigkeit-schaffendes Handeln vorzusehen und in die Bewertung der eigenen Situation einzubeziehen. Fehlt diese vorausblickende Perspektive und konzentriert sich die Wahrnehmung nur auf die unmittelbar erlebte Gegenwart, so verwischt der Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Existenz (vgl. auch Ps 49,13.21). So dürfen die Gottesfürchtigen darauf hoffen, auch am Lebensende bei Gott geborgen zu sein, während das Leben der Gottlosen jäh zu Ende geht und sie wie Tiere sterben.¹⁸

Brüllende Löwen und gefürchtete Schlangen: Tierbilder in der Feindklage

Verwandlungen von Menschen in Tiere werden in den Psalmen auch im Blick auf die Feinde geschildert. Die für die Feindbeschreibungen herangezogenen Tiere spiegeln die Erfahrungen und die Ängste der Menschen, die ihre Widersacher ebenso wie diese Tiere als lebensbedrohlich erleben. In der Vorstellung der Beter/innen haben die Feinde „die von den wilden Tieren repräsentierte chaotische Mächtigkeit und Vitalität übernommen“¹⁹. Besonders häufig werden die Feinde in den Psalmen als Löwen, die wohl für damalige Menschen gefährlichsten Raubtiere, dargestellt. Ihre Stärke, ihr angsteinflößendes Brüllen und ihr überraschender Angriff prägen diese Bilder, in der sie ausschließlich als Angreifer erscheinen (z. B. Ps 7,3; 10,9; 17,12; 22,14; 57,5).²⁰ In der Gestalt des Löwen sind Aggressivität und Kampfkraft in einem Ausmaß vereint, sodass ihm Menschen wie Beutetiere beinahe hilflos ausgeliefert sind.²¹ Die von den Feinden ausgehende Gefährdung wird auch in Bildern von Stieren zum Ausdruck gebracht (Ps 22,13.22), wobei vor allem Wildtiere als besonders angriffslustig gelten.²²

¹⁸ Vgl. Schellenberg, *Mensch*, 365.

¹⁹ Riede, *Netz des Jägers*, 277.

²⁰ Eine Bewunderung für die Schönheit und Stärke der Raubkatzen findet sich in der Feindklage der Psalmen nicht.

²¹ Vgl. Riede, *Netz des Jägers*, 194.

²² Ebd. 227