

Die Einheit in der Zweiheit

Anmerkungen zur Bestimmung des Menschen im Alten Testament und in der Alten Kirche

Was ist es um den Menschen? Diese Frage ist wohl so alt wie die Menschheit selber. Auch die Schriftsteller des Alten Testaments und die Theologen des frühen Christentums haben darauf eine Antwort versucht. Unser Verständnis und Mißverständnis ihrer Antwortversuche bestimmt bis heute unser christliches Menschenbild.

Viele Gebete sind zur Poesie gewordene Theologie. Das gilt in besonderem Maße von den Gebeten der Kirche. Sie versuchen ins Wort zu fassen, was ihr Glaube und ihre Hoffnung ist. Die Gebete der Begräbnisliturgie stehen dabei vor einem besonderen Problem. Sie müssen zur Sprache bringen, welches Bild die Kirche vom Menschen hat, wie sie das Verhältnis seiner leiblichen und damit sterblichen zu seiner seelischen und damit unsterblichen Seite bestimmt. Aus der katholischen Begräbnisliturgie werden Sie fraglos den Satz „Von der Erde bist du genommen, und zur Erde kehrst du zurück. Der Herr wird dich auferwecken“¹ kennen, der während des Erdwurfs gesprochen wird. Weniger bekannt dürfte Ihnen die Gebetsformel „Dein Leib war Gottes Tempel. Der Herr schenke dir ewige Freude“ sein, der bei der Beräucherung des Sarges oder des Grabes gesprochen wird, da Weihrauch beim Begräbnis heute nur noch in sehr seltenen Fällen zum Einsatz kommt.

Beide Gebetssätze gehören zusammen, bilden eine Aussageeinheit, die in der Begräbnisliturgie wohl nicht ganz zufällig umrahmt wird von der Besprengung des Sarges mit Weihwasser („Im Wasser und im Heili-

gen Geist wurdest du getauft. Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat“) und dem Kreuzzeichen über dem offenen Grab („Das Zeichen unserer Hoffnung, das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, sei aufgerichtet über deinem Grab“). So umschließen die eng miteinander verwobenen Zeichen der Erlösung (Taufe/Kreuz) die beiden Aspekte menschlichen Seins (Tempel Gottes/von der Erde genommen und zu ihr zurückkehrend). Dabei greifen die Texte der Begräbnisliturgie auf biblische Bilder und Texte zurück, die je für sich ja auch versuchen, eine Antwort darauf zu finden, was es um den Menschen ist.

Der Mensch – von der Erde genommen

Der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2, 4b – 3, 24), der traditionell dem Jahwisten (um ca. 1000–900 v. Chr.) zugesprochen wird, stellt uns den Menschen buchstäblich als „von der Erde genommen“ vor Augen. In Gen 2, 7 heißt es:

„Da töpferte Jahwe Elohim den Menschen aus Staub vom Erdboden. Und er blies in seine Nase den Atem des Lebens. Da wurde der Mensch zu einer lebenden Vitalität.“

Diese Schöpfungsvorstellung legt aber nicht nur nahe, daß der Mensch (*adam*) vom Erdboden (*adamah*) genommen ist, sie entwirft auch als Schöpfergestalt das Bild eines Töpfers, das in die ägyptische Glaubenswelt verweist, wo der Schöpfergott Chnum den Menschen ebenfalls auf der Töpferscheibe heranbildet.

Doch Gen 2, 7 überrascht dadurch, daß das Material, das Jahwe beim Töpfern des Menschen verwendet, Staub (*aphar*) vom Erdboden, von wenig formbarer Konsistenz ist. Der Leser, der mit diesem Text „eine Partitur vor sich hat, die unterschiedlich musiziert werden kann, darf, ja soll“², wird mit diesem Stoff, aus dem der Mensch gebildet ist, an die Begrenztheit und Vergänglichkeit des Menschen erinnert, welche die Psalmen 49 und 90 sowie das Buch Kohelet zu betonen nicht müde werden. Um so erstaunlicher, daß Jahwe diesem wenig verlässlichen Material den Lebensatem anvertraut, der den Menschen allererst zu einer lebendigen Vitalität (*näfäsch*)³ werden läßt. Übrigens weist auch dieses Bild auf die ägyptische Glaubensvorstellung hin, daß die Göttin Hathor die vom Töpfergott Chnum geschaffenen Tonfiguren mit menschlichem Leben erfüllt, indem sie sie mit dem Anchkreuz, dem Lebenszeichen berührt.

Im Blick auf Gen 2, 7 aber ist wichtig, sich klarzumachen, daß diese *näfäsch* nicht eine Art „Betriebssystem“ ist, das dem Erdenkloß Mensch mal eingestiftet, mal entzogen werden kann. Der Mensch **hat** nicht *näfäsch*, er **ist** *näfäsch*!⁴ Das Alte Testament hebt mit diesem Begriff also ganz bewußt auf die Ganzheitlichkeit ab, auf das unvermischte und ungetrennte Verhältnis von Leibhaftigkeit und Lebendigkeit. Der Mensch ist – um es mit den Worten der Begräbnisliturgie zu sagen – als Vitalität von der Erde genommen und kehrt als solche zur Erde zurück. Trotz dieser Einheit beharrt das Alte Testament zugleich auf der Zweiheit, dergemäß dem Begriff *näfäsch* das 273 mal vorkommende *basar* (Fleisch) gegenübergestellt bleibt, das den Menschen mit dem Tier verbindet und seine erdgebundene, hinfallige Seite drastisch vor Augen führt.

Der Mensch – Tempel Gottes

Doch das Alte Testament bestimmt den Menschen nicht nur als erdgebundene,

ebenso lebendige wie vergängliche Ganzheit, sondern zugleich als über die Erde wandelndes Heiligtum, als „Gottes Tempel“, wie die Begräbnisliturgie sagt. Letztere beruft sich auf die Aussagen des 1. Korintherbriefes 3, 16 f. und 6, 19, aber Paulus greift – bewußt oder unbewußt – auf die Vorstellung vom Menschen zurück, die das Alte Testament selber nahelegt. Der erste Schöpfungsbericht (Gen 1, 1 – 2, 4a), der priesterschriftlicher Herkunft (ca. 6. Jahrhundert v. Chr.) ist, gipfelt in der Aussage über die Menschenschöpfung nach dem Ebenbild Gottes selber in Gen 1, 27:

„Und es schuf Elohim den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Elohims schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.“ Gen 1, 27 ist Poesie schlechthin; der hebräische Urtext läßt sich in drei Teile zu je vier Wörtern gliedern, „man kann hier kein Wort entbehren, die gehobene Sprache drückt die Freude an Gottes Schöpfung aus.“⁵ Entscheidender aber ist, daß im Gesamtkomplex der sogenannten „Priesterschrift“, deren Anfang in Gen 1, 1 und deren Ende in Gen 34 vermutet wird, die Vorstellung von einer Anfertigung des Menschen „nach dem Bilde“ Gottes in Gen 1, 27 eine Entsprechung findet in der Anweisung zum Bau des Heiligtums „nach dem Bilde“, das Gott dem Mose vorgegeben hat (Ex 25, 8 f. und 40). Auf diese Weise parallelisiert die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung die Erschaffung des Menschen mit der Errichtung des Heiligtums. „Sowohl der Mensch als auch das Heiligtum vom Sinai [sind] als Erscheinungsweisen und Repräsentationsformen der Wirklichkeit Gottes [. . .] in der Welt zu verstehen, die als solche [. . .] eng aufeinander bezogen sind.“⁶

Anders gewendet: Der Mensch ist in der Vorstellung der Priesterschrift gleichsam der über die Erde wandelnde, vom Himmel herabgekommene „Tempel Gottes“, der Ort beständiger Gottesgegenwart und deshalb Gottesbegegnung⁷ – eine Würde, aus der freilich auch eine moralische Verpflichtung erwächst (vgl. 1 Kor 6, 12–20).

Im Alten Testament in seiner uns heute vorliegenden Gestalt bleibt diese Spannung erhalten: der als Einheit in der Zweiheit (*näfäsch* und *basar*) bestimmte Mensch ist von der Erde genommen und zu ihr zurückkehrend, vergänglich also, gedacht, er ist aber zugleich das bewegliche Heiligtum Gottes in der Schöpfung. Vielleicht läßt sich die biblische Anthropologie, die Lehre vom Menschen, die uns das Alte und Neue Testament nahelegen, überhaupt nur in dieser gegensätzlichen Bestimmung des Menschen fassen: erdschwer und himmelsleicht in einem, von der Erde genommen und zugleich vom Himmel gekommen zu sein.

Der Mensch – Leib und Seele?

Die sich von den beiden Schöpfungserzählungen nahelegende Einheit in der Zweiheit ist in der Folgezeit stärker dahingehend gelassen worden, daß der Mensch geradezu in seine „Bestandteile“, in Leib und Seele, „zerlegt“ wurde. Damit gehen Wertungen einher, die sich auch heute noch finden lassen: die göttliche, unsterbliche Seele und der sterbliche Leib, der Sitz des Bösen, des Schlechten, der Triebe usw. Zugespitzt könnte man vom Dualismus zwischen keuscher Seele und sündigem Körper sprechen. Die Frage steht im Raum, wie das, was der Mensch ist, eine so große Bedeutungsver-schiebung erfahren konnte.

Oftmals sind die „Schuldigen“ hierfür schnell ausgemacht: Die Kirchenväter, die Theologen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Immer wieder kann man über sie lesen, sie seien „Keuschheitsfanatiker“ gewesen, die Sexualität grundsätzlich für ein Übel hielten, und hätten deswegen den Menschen in Leib und Seele unterschieden. Kaum eine Frage habe sie so bewegt wie die nach einer christgemäßen Sexualität.⁸

Läßt man außer acht, daß Aussagen wie diese zu pauschal sind und einer seriösen Untersuchung nicht standhalten, wird man doch fragen müssen, welche Äußerungen

der Kirchenväter zu solchen Interpretationen Anlaß geben. Warum sprechen die Kirchenväter von Leib und Seele?⁹

Die Vorrangstellung der Seele vor dem Leib

Als Beispiel für diese Redeweise sei eine Passage aus dem „Sechstageswerk“ des *Ambrosius von Mailand* († 397) zitiert, einer Erklärung der biblischen Schöpfungserzählung, die aus neun Predigten hervorgegangen ist, die Ambrosius an sechs aufeinanderfolgenden Tagen in der Karwoche 389 gehalten hat. Dort heißt es:

„Herrlich ist die Seele, die nicht nach dem Irdischen, sondern nach dem Himmlischen, nicht nach dem Vergänglichen, sondern nach dem Unvergänglichen verlangt, woselbst die Schönheit nicht zu schwinden pflegt. Alles Körperliche welkt ja mit den fortschreitenden Jahren oder durch eine abzehrende Krankheit dahin. Auf diese Seele hab acht, mahnt Moses; denn in ihr ruht dein ganzes Sein, in ihr der bessere Teil deines Ichs.“¹⁰

Die Gegenüberstellung von Leib und Seele ist deutlich zu erkennen; die Antithesen lassen sich gut wiederfinden: Unvergängliche Seele – vergänglicher Körper. Die Seele ist herrlich, weil sie auf das Himmlische, das Unvergängliche, das Göttliche ausgerichtet ist. Der Leib hingegen ist im Irdischen, im Vergänglichen verhaftet. Ambrosius geht sogar so weit, die Seele als das, was den Menschen eigentlich ausmacht, zu bezeichnen; ohne sie sei der Leib nichts. Hier ist schon eine augenfällige Verschiebung zum biblischen Schöpfungsbericht festzustellen: Spricht Gen 1, 27 vom *ganzen* Menschen, so unterscheidet Ambrosius beim Menschen *Leib und Seele*. Im weiteren Verlauf des „Sechstageswerkes“ kommt es im Vergleich zum biblischen Text zu weiteren Auffälligkeiten. In Gen 1, 27 wird vom Menschen gesagt, er sei nach dem *Bilde Gottes* geschaffen. Ambrosius nimmt diesen Terminus auf,

bezeichnet als *Bild Gottes* aber nicht den Menschen, sondern Jesus Christus. Des weiteren kennt er ein *Nachbild Gottes*: die menschliche Seele. In ihr ruhe das ganze Sein des Menschen; der Leib hingegen sei den Tieren nachgebildet. Nur die Seele könne also Gottähnlichkeit beanspruchen; der Leib hingegen sei minderwertig und nur den Tieren und Ungetümen nachgebildet.

Liest man im „Sechstagerwerk“ weiter, so wird Ambrosius bezüglich der Gottähnlichkeit noch deutlicher. Der menschliche Körper zeichne sich dadurch aus, daß er einen aufrechten Gang, Sehkraft und Hörvermögen besitzt, was zu dem Schluß führen könnte, der Leib sei Gottes Nachbild. Dann müßte man aber gleichzeitig annehmen, Gott bestehe selbst aus Erde, sei körperlich und gebrechlich, was für Ambrosius undenkbar ist. Aber auch das, was den menschlichen Körper auszuzeichnen scheint, zählt für Ambrosius bezogen auf die Gottnachbildlichkeit nicht viel. Seine Fähigkeiten seien doch sehr beschränkt: Insgesamt gesehen rage der Leib nur ein wenig über den Boden empor. Das Sehvermögen sei erheblich eingeschränkt, da das Auge noch nicht einmal das sehen könne, was hinter dem menschlichen Rücken vor sich gehe; den eigenen Nacken und Hinterkopf könne man niemals sehen. Ähnlich verhalte es sich beim Gehör, das nur auf eine geringe Entfernung hin funktioniere. Seien der Sprecher oder ein Geräusch zu weit entfernt, versage es. Liege eine Wand dazwischen, vermögen Auge und Ohr nichts mehr. Ambrosius meint, man müsse sich schämen, einen solchen Leib „gottähnlich“ zu nennen, und kommt zu dem Schluß, nur die Seele könne gottnachbildlich sein. Sie mache letztlich den Menschen aus.

Der Leib als „Gefängnis der Seele“

Will man verstehen, woher die nicht zu übersehende Verschiebung zwischen dem biblischen Schöpfungsbericht und seiner

Auslegung durch Ambrosius¹¹ kommt, muß man den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Spätantike beachten. Die Kirchenväter waren genau wie wir heute Kinder ihrer Zeit, und ihre Überlegungen sind nicht in einem luftleeren Raum anzusiedeln, sondern man muß ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund mit berücksichtigen. Für Ambrosius gilt dabei wie für viele seiner Zeitgenossen, daß sie in ihrer Ausbildungszeit mit der zeitgenössischen Philosophie in Berührung gekommen sind. In der Spätantike war dies v. a. die Philosophie Platons († 348/347 v. Chr.), die damals im sogenannten *Neuplatonismus* eine Blütezeit erlebte. Seine Auffassung vom Menschen ist dualistisch: Der Leib ist für ihn das „Gefängnis“ oder „Grab“ der Seele, die nichts sehnlicher erwartet, als sich nach dem Tod von ihm zu befreien. Man könnte es auch anders formulieren und sagen, der Mensch besteht aus zwei Teilen, Leib und Seele. Diese Philosophie findet Eingang in das christliche Denken und verquickt sich dort, wie gesehen, mit genuin jüdisch-christlichem Gedankengut wie der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Es wäre aber falsch zu meinen, daß die Kirchenväter nur die Bedeutung der göttlichen Seele im Vergleich zum minderwertigen Leib betonten. Ambrosius kann trotz seiner dargelegten Lehre am Ende seines „Sechstagerwerkes“ geradezu ein Loblied auf den menschlichen Leib singen, wenn er ihn als das Schöpfungswerk preist, das an Schönheit und Gestalt alle anderen überrage.¹² Trotz aller philosophischen Einflüsse wird also daran festgehalten, daß auch der menschliche Leib Gottes Schöpfung ist.

Der Mensch – Verbindung von Leib und Seele

Es gibt auch durchaus Vertreter, die die biblische Ganzheit des Menschen nicht aus den Augen verlieren. In diesem Zusammenhang sei zum Beispiel auf *Irenäus von Lyon*

(2. Jahrhundert) verwiesen, für den klar ist, daß nicht nur ein Teil des Menschen Gottes Ebenbild sein kann, sondern nur der ganze Mensch, womit Irenäus die Verbindung von Leib und Seele meint. Weder das rein fleischliche Gebilde noch die Seele oder der menschliche Geist allein können den Menschen ausmachen, sondern nur ihre Verbindung.¹³

Schließlich darf die christliche Auferstehungshoffnung nicht unerwähnt bleiben, die in unserem Zusammenhang einen interessanten Aspekt bietet. Anders als im platonischen Denken, wo sich die Seele im Moment des Todes aus ihrem leiblichen Gefängnis befreit und fortan ohne Körper existiert, gibt es im frühen Christentum die Lehre von der Auferstehung des Leibes bzw. des Fleisches. Sie besagt, daß sich bei der Auferstehung Leib und Seele wieder vereinigen.

Als Beispiel dafür sei *Gregor von Nyssa* († 394) genannt, ein Zeitgenosse des Ambrosius. Er spricht zwar von einer unsterblichen Seele und einem sterblichen Leib, geht aber davon aus, daß sie bei der Auferstehung wieder vereinigt werden, um *gemeinsam* Strafe oder Lohn zu empfangen. Der Mensch reduziere sich nämlich nicht auf Leib oder Seele, sondern sei beider Verbindung.¹⁴

Es ist also falsch zu behaupten, die Kirchenväter seien generell die Zerstörer der biblisch angelegten Einheit des Menschen. Durch die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie finden die Unterscheidung von Leib und Seele und die damit verbundenen Wertungen zwar Eingang in das Denken der Kirchenväter, und es ist nicht verwunderlich, daß es zuweilen dazu kommt, nur die Seele als gottähnlich anzusehen, den Leib aber als Hort der Sünde und der Triebe abzuwerten.

Andere Väter gehen aber nicht so weit, sondern betonen, daß der Mensch nur in der Verbindung von Leib und Seele vollkommen ist. Somit kommt der biblische Gedanke von der Einheit in der Zweiheit auch hier wieder zum Tragen.

Anmerkungen

¹ Zitiert nach Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch Nr. 88, S. 180.

² Horst Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996, S. 100.

³ Der im AT 755 mal begegnende hebräische Begriff *nāfāsch* bezeichnet ursprünglich die Kehle des Menschen, damit also den Ort, an dem dadurch, daß er atmet, spricht und ißt, ersichtlich wird, ob ein Mensch am Leben ist. In herkömmlichen Bibelübersetzungen wird dieser Begriff gern mit „Seele“ übersetzt. Um das damit einhergehende mögliche Mißverständnis zu vermeiden, entscheide ich mich hier für den ganzheitlicheren Begriff „lebendige Vitalität“.

⁴ Vgl. Hans-Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Kaiser-Taschenbücher 91, 6. Aufl. 1994, S. 25 f.

⁵ Horst Seebass, *Genesis I*, a. a. O., S. 82.

⁶ Peter Weimar, *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte*, in: *Revue Biblique* 95 (1988), S. 337–385 (hier: S. 350).

⁷ Vgl. dazu auch schon Thomas Meurer, *Schöpfung: sich bedienen und dienen*, in: *Dienender Glaube* (70) 1994, H.7/8, S. 199–202.

⁸ So erst neulich wieder Ekkehart Rotter/Gernot Rotter, *Venus, Maria, Fatima. Wie die Lust zum Teufel ging*, Zürich 1996, S. 82–105.

⁹ Zur Verbindung von Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit, die hier nicht näher behandelt werden kann, siehe Ernst Dassmann, „Als Mann und Frau erschuf er sie“. Gen 1, 27c im Verständnis der Kirchenväter, in: Manfred Wacht (Hrsg.), *Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede*, JbAC. E 22, Münster 1995, S. 45–60.

¹⁰ Ambrosius, *Sechstageswerk* 6, 39. – Zu den weiteren Ausführungen zu Ambrosius vergleiche *Sechstageswerk* 6, 41 ff.

¹¹ Ambrosius ist nur *ein* Beispiel; viele andere ließen sich anführen.

¹² Ambrosius, *Sechstageswerk* 6, 54 ff.

¹³ Irenäus, *Gegen die Häresien* 5, 6.

¹⁴ Gregor von Nyssa, *Rede auf das hl. Osterfest*.

Christian Uhrig, Dipl.-Theol., arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Alte Kirchengeschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Thomas Meurer, ebenfalls Dipl.-Theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Exegese des Alten Testaments derselben Universität. Beide arbeiten nebenberuflich in der Erwachsenenbildung. ■