

setzen, und sie bildet die Grundlage für alle Integralismen der sogenannten christlichen Politik, christlichen Kultur, christlichen Gesellschaft usw. Die zweite Betrachtungsweise sucht die Armut Gottes inmitten der Geschichte zu leben,

und zwar durch die freudige oder leidende Anteilnahme an der Freude oder dem Leid jedes Menschen, ohne daß sie sich rühmen könnte, die religiöse «Begründung» des ethischen und politischen Handelns erbringen zu können³.

¹ Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj ...* (4 Bde., Paris 1975); ders., *Perspective transhistorique sur la vie de Hallâj: Parole donnée* (Paris 1962) 73–97.

² Vgl. vor allem: Erik Peterson, «Zeuge der Wahrheit»; jetzt abgedruckt in: *Theologische Traktate* (München 1951) 165–224.

³ Wir erlauben uns, für weitere bibliographische Angaben und Vertiefungen der hier vorgelegten Gedanken hinzuweisen auf: Giuseppe Ruggieri, *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale* (Turin 1980) 109–165; ders., *Resistenza e dogma; il rifiuto di qualsiasi ideologia politica* in Erik Peterson. In: E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico* (Brescia 1983) 5–26; I. Mancini/G. Ruggieri, *Fede e cultura* (Turin 1979) 49–83; G. Ruggieri/R. Orfei/F. Stame/

G. Piana, *La necessità dell'inutile: fede e politica* (Turin 1982) 7–43.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico von Catania. Mitglied des Istituto per le scienze religiose in Bologna. Redakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia». Veröffentlichungen u. a.: *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale* (Turin 1980). Anschrift: Villaggio S. Agata, Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

Michel Meslin

Die anthropologische Funktion des Monotheismus

Könnte der Glaube an einen einzigen, von der Welt verschiedenen Gott für den gläubigen Menschen zu einem Faktor der Individualisierung werden? Diese Frage stellt sich notwendig dem, der die anthropologische Funktion des Monotheismus aufzeigen will. Anders gefragt: Hat der Monotheismus zwischen dem Menschen, der in eine vergesellschaftete und ritualisierte Umwelt eingefügt lebt, und dem Jenseits als dem Aufenthaltsort des ganz Anderen besondere Beziehungen herstellen können, indem er die Idee einer göttlichen, vom Menschen als Wirken schöpferischer, organisatorischer und erhabener Macht erfüllten Transzendenz preisend aussprach? Führten solche Beziehungen zu einer Entwicklung des Personbegriffs?

Freilich ist dieser Begriff sehr schwierig zu fassen. Das Personsein ist ja weder ein einfacher

noch ein unmittelbar einsichtiger Tatbestand. Zahlreiche Gemeinwesen (von denen einige noch heute anzutreffen sind) konnten funktionieren, ohne daß dieser Begriff als eine der wesentlichen Grundlagen ihrer Organisation in Erscheinung trat. In diesen Gemeinschaftsformen existiert der Mensch nur in der Mehrzahl, der einzelne ist lediglich ein numerisches Fragment der Gruppe. Die Beziehungen zwischen den Menschen und dem Göttlichen nehmen nach diesem Verständnis gezwungenermaßen den Weg über die völkische oder gesellschaftliche Gruppe. Hier kann der Einzelmensch die Gottheit nur über die gesellschaftspolitischen Strukturen erreichen, und die Beziehungen, die er mit dem Göttlichen eingeht, gründen sich auf die anthropozentrischen Begriffe des Vertrags oder des Bundes, die die zwischenmenschlichen Verhältnisse regeln.

I.

Nun zeigt aber die Untersuchung der langandauernden Einwurzelung des Personbegriffs im Abendland, daß dabei der religiöse Faktor keineswegs bestimmend war. Bestimmend war vielmehr zuerst die dem einzelnen durch das Gemeinwesen zugestandene Anerkennung gewisser

Rechte und Vorrechte, also gewisser Verantwortlichkeiten. Das Individuum stieg allmählich zur Würde einer menschlichen Person auf durch die Rolle, die es in der Organisation der Stadt oder der Gruppe spielte, wie auch durch die ihm zuerkannte Rechtsfähigkeit¹.

Freilich hat sich dieser Anspruch auf Individualität dann auch auf religiösem Gebiet Gehör verschafft, zunächst sehr anthropozentrisch, nämlich mittels Gottesvorstellungen, die sich der Mensch von seinem eigenen, innersten Ich her zurechtschmiedete, von dem her, was ihm individuelles Dasein verleiht, von dem einem jeden Menschen eigenen Lebensfunken her, unter der Gestalt eines *daimon*, eines *genius*, einer *anima*, von dem her, was jedes Menschenwesen zur einzigartigen und einzig daseienden Summe von Eigenschaften und Verhaltensweisen macht, die als göttliche Gaben gelten. Der Mensch jener antiken Gemeinwesen offenbarte sich als von der Gruppe Abgesonderter, als in seinen Beziehungen zum Göttlichen mit einer besonderen Autonomie Begabter, aber auch durch die Rolle, die er bei den religiösen Riten gelegentlich der Opferhandlungen und der Bruderschaftsfeste innehatte. Von dem Augenblick an, da er eine Maske trägt und eine Rolle spielt, existiert er anders denn als bloß numerisches Gruppenelement. Er ist in aller Wirklichkeit *persona*; er ist die Maske, der Geselle des Gottes, der Teil des Totem.

Andererseits haben die zunehmende Bedeutung der Einzelprüfungen anlässlich der Initiationsriten wie auch der Rückgriff auf divinatorische Praktiken, vermittels derer das Individuum die Gottheit über seine Zukunft befragt, sicher dazu beigetragen, eine persönlichere Auffassung des Einzelmenschen zu fördern. Die Tatsache, daß Schuld oder Übertretung von Tabus in gewissen Gemeinwesen dieser Art als die einzig mögliche Erklärung für Krankheit und Katastrophen erscheint, zeigt deutlich an, wie sehr die individuelle Verantwortung zu den wesentlichen Grundlagen des Personbegriffs gehört. Hinzu kommen schließlich noch die Gedanken der Dichter, Weisen und Philosophen über die Stellung des Menschen in der Welt. Dem Inhalt der alten Mythen nachgehend fragten sie sich, ob der einzelne als solcher in seinen Beziehungen zu den anderen und zur Welt des Göttlichen frei und autonom leben könne.

Es ist aber klar, daß die Ausarbeitung metaphysischer Theorien, auch wenn diese die Einzigkeit Gottes behaupteten, in diesem Individua-

lisierungsprozeß nur in dem Maße eine Rolle spielte, wie sie sich auf die menschliche Verfassung tatsächlich auswirkte und zwischen diesem eben bejahten einzigen Gott und dem gläubigen Menschen besondere Beziehungen festlegte. Daher ist es gar nicht einmal sicher, ob der von manchen Vorsokratikern wie Xenophanes von Kolophon behauptete Monotheismus – mag es mit dessen tieferer Bedeutung stehen, wie es will – dahin geführt habe, dem griechischen Menschen einen neuen Bezug zu diesem Gott, dessen anthropomorphe Gestalt zurückgewiesen wird (Fragment 23–25), zu öffnen. Dieser «erste überzeugte Verteidiger des Einen», wie Aristoteles Xenophanes genannt hat, kann nicht als Vorkämpfer der menschlichen Person herangezogen werden, und zwar zweifellos deswegen, weil er diesen «einzigsten, unbeweglichen und in sich selbst ruhenden Gott» nicht von der Welt der Natur und der Materie unterscheidet (Fr. 28). Als Heraklit seinerseits feststellt, daß die Allmacht des ewigen Logos die Welt leitet und die Menschen ihm engstens verbunden sind (Fr. 72), ergibt sich dem Philosophen daraus die Erkenntnis, das Drama des Menschseins habe darin seinen Ursprung, daß die Menschen «leben, als besäßen sie ein ihnen eigenes Denken, während doch der Logos allen gemeinsam ist» (Fr. 2). So ist die Behauptung von der göttlichen Einzigkeit die Antwort auf die Feststellung von der tragischen Lage des Menschen, der im Schein lebt, weder verstehen noch sagen kann, gespalten, wie er ist, zwischen dem Sein, dem einzigen Weisen, und dem Dasein, das ihm zukommt (Fr. 32).

Wie man sieht, halten sich die ersten monotheistischen Aussagen des griechischen Denkens auf der Ebene philosophischer Theorien; die Vorsokratiker haben das griechische Menschenverständnis nicht revolutioniert, auch wenn man mit W. Jaeger der Auffassung ist, daß sie die ersten Grundlagen für eine natürliche Theologie gelegt, eine Erkenntnisform ausgearbeitet und dem Göttlichen einen Kult erwiesen haben². Die Stadtwesen der Eleaten waren nicht der ideale Ort, wo sich die menschliche Person hätte behaupten können. Nicht durch die philosophische Aussage eines Monotheismus erkannte die griechische Antike die ersten Elemente des Personbegriffs, sondern vielmehr aufgrund einer ethischen Betrachtung der Stellung des Menschen in der Welt.

Eine neue Etappe sollte sich in der hellenistischen und dann römischen Welt unter dem Ein-

fluß aus dem Orient herüberwandernder Weisheitslehren eröffnen. Tatsächlich haben die Mysterienkulte die übliche Vorstellung vom Heiligen ziemlich radikal umgewandelt. Sie haben innerhalb der noch polytheistischen Vorstellungen selbst den oft vertraglichen Typ der Beziehungen geändert, die bisher das Zusammenleben der Menschen und der göttlichen Mächte regelten. Die politische Einigung der Mittelmeerländer hat deren Götter zusammengeschmolzen; unter verschiedenen Benennungen handelt es sich fortan um eine einzige, einzigartige Gottheit, die man zu verehren trachtet, jene Gottheit, die Macht und Aufgaben aller anderen auf sich vereinigt und deren verschiedene Namen nur die unterschiedlichen Weisen der Beziehungen zu den Menschen zur Erscheinung bringen.

Diese Konzentration der göttlichen Funktionen in einer einzigen Darstellung aber führt zu einer absoluten Oberhoheit der höchsten Gottheit über die Welt und die Zeit, die Wesen und die Dinge. Eine auf die genaue Untersuchung epigraphischer Dokumente gestützte bemerkenswerte Arbeit jüngeren Datums hat aufgezeigt, daß der Rückgriff auf einen als *hýpsistos* bezeichneten Gott das Anzeichen einer verfeinerten Gottesvorstellung war, vor allem aber, daß es sich dabei nicht um bloße Spekulation von Intellektuellen und Theologen handelte, sondern um die Frucht echter Frömmigkeit, die durch die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Schichten hindurch den Großteil der oströmischen Welt erfaßte³. Die Studie legt klar, wie sich die Entpersonalisierung des göttlichen Namens in dem Maße verwirklichte, wie die Gottesgestalt vom gläubigen Menschen abstrakter und universaler erfaßt und erfüllt wurde. Die göttliche Transzendenz setzt sich also über die traditionellen rituellen Sonderbezeichnungen hinweg durch. Zu gleicher Zeit aber behauptet sich neben dieser *basileia*, dieser göttlichen Oberhoheit, eine universale Vaterschaft, die das wesentliche Band zwischen Monotheismus und Schöpfung sichtbar macht; dieses Band wird allgemeines religiöses Gedankengut der Spätantike⁴.

Gleichzeitig mit diesem für die Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung entscheidenden Phänomen vollzieht sich nun aber die Entfaltung der orientalischen Kulte. Diese offenbaren deutlich das Verlangen nach persönlicheren Beziehungen zur Gottheit. Der Mensch sucht sich mit ihr zu einen. Die orientalischen Kulte waren so eine Antwort auf

die Daseinsangst des gläubigen Menschen, die durch die überkommenen religiösen Formen nicht mehr beruhigt werden konnte. Durch ihr Angebot einer zuweilen anspruchsvollen Ethik und oft furchterregender Initiationserlebnisse, durch das Ins-Spiel-Bringen von Mitteln, die auf Gefühl und Gemüt wirkten, durch die Anziehungskraft eines die Einbildung wachrufenden Geheimnisses brachten diese Kulte einen Typ religiöser Erfahrung herbei, der darin bestand, daß das Göttliche durch den Menschen hindurch wahrgenommen und fühlbar und unmittelbar erfaßt wurde. Daher verlangten diese Kulte von ihren Gläubigen einen Willen zu moralischer und seelischer Läuterung, was durch rituelle Betätigungen zu geschehen hatte, deren genaueste Erfüllung Heilswerte besitze. Ein solches rechtes Tun hat daher eine Aufwertung der anstehenden Gegenwart zur Folge, der Zeit also, in welcher der Mensch zu handeln vermag, um «Gott» so weit als möglich «ähnlich» zu werden.

Nun muß man aber feststellen, daß diese aus dem Orient stammenden Kulte auf sehr viel anderen Wegen zwar, aber doch auch wie die griechischen Philosophen den Menschen zu einer Vollkommenheit einluden, die wesentlich anthropozentrisch blieb, selbst auf der Idealstufe der *homoiosis theô*, der Gottähnlichkeit. Nach ihrer Lehre wurde der Gläubige mehr er selbst, wenn er die Bedingungen erfüllte, die durch die Initiation und die von Julian bezüglich des Mithraskultes erwähnten «Gebote» gefordert waren. Der Gläubige brachte sich so selbst zur Erfüllung. Die orientalischen Kulte brachten auf diese Weise einen religiösen Entwicklungsprozeß der Person in Gang, die zuerst als das verstanden wird, was sich im Menschen durch den bewußten und beständigen Besitz seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten ihm selbst offenbart. Die Aufforderung zu einer ständigen Selbsttranszendenz des Menschen und seiner Grenzen, wie es in diesen Kulturen vorgeschlagen wird, hat das Versprechen eines gewissen Glücks mit sich, mehr oder weniger sublimiert durch einen noch ungenauen Heilsbegriff. Damit ist der Höhepunkt der gesamten antiken religiösen Anthropologie erreicht, sind aber auch ihre Grenzen erreicht. Denn niemals erreichten diese religiösen Erfahrungen die Dimension einer Religion des Heils. Sie waren nämlich unfähig, den Menschen das Angesicht eines Erlösergottes zu offenbaren, der in die individuelle Geschichte eines jeden einzelnen eintritt⁵.

So führte die gesamte religiöse Entwicklung des antiken Heidentums zur Entdeckung einer einzigen göttlichen Macht, der sich die Menschen auf verschiedenen rituellen Wegen verbinden konnten, von nun an aber von den politischen und gesellschaftlichen Strukturen unabhängiger waren. So bedeutsam solche Ergebnisse an sich gewesen sein mögen, *stricto sensu* kann man doch nicht von einem personalisierenden Monotheismus sprechen.

II.

Eine rasche Untersuchung der uns zeitlich viel näher stehenden traditionellen Gemeinwesen Schwarzafrikas könnte zu einer der Entwicklung des antiken Heidentums analogen Feststellung führen. Tatsächlich ist die afrikanische Welt in vieler Hinsicht beispielhaft für jenen Typ umfassender religiöser Erfahrung, wo das Sakrale das ganze Leben durchdringt und wo es zu engen Beziehungen kommt zwischen der sichtbaren Welt der Menschen und der Dinge und der Welt des Unsichtbaren, von einem Schöpfergott gelenkt und von Mächten bewegt, die unter verschiedenen Namen die unterschiedlichen Funktionen und Manifestationen dieses einzigen Gottes zur Darstellung bringen. Alle diese Beziehungen sind von der Lebensenergie getragen, an der alle Wesen teilhaben. So erweist sich das afrikanische religiöse System in seinen allgemeinen Zügen als ein hierarchisiertes Gefüge: ganz oben an der Spitze ein höchstes Wesen, zumeist unzugänglich, das sich nach seinem Schöpferwerk mehr oder weniger zurückgezogen hat, ein *deus otiosus*, der alles besitzt, was er braucht und daher weder des Kultes noch der Gebete der Menschen bedarf. Doch hat er diese nicht gänzlich verlassen; er überließ ihnen als Führer und Hilfe die Geister und Fetische. Der Animismus der afrikanischen Völker steht daher keineswegs im Widerspruch zur Anerkennung eines transzendenten Gottes und Herrn, der einzigen Lebensquelle, sondern bezeugt lediglich die Wichtigkeit des Mittlerbegriffs im Denken des afrikanischen Menschen⁶.

Es ist aber sicher, daß in der alltäglichen Wirklichkeit dieser höchste Gott der Gesamtheit der Afrikaner ziemlich unbekannt bleibt, einige Theologen ausgenommen, die zum Gipfel der Initiation gelangt sind, oder einige Weisen wie jener Ogotemmêli, der sich mit Marcel Griaule

unterhalten hat⁷. So verhüllen die rituellen animistischen und fetischistischen Praktiken in den meisten Fällen die Kundgabe eines auf dem Grund der afrikanischen Seele lebenden Monotheismus, und man kann sagen, Gott halte sich in diesen traditionellen schwarzafrikanischen Gemeinwesen menschlichem Zugriff fern. Es ist jener Gott, den der Schwarze mit einem unbestimmten Namen benennt, etwa «Der Große Name» oder «Die Große Person», wenn nicht gar «Der Herr der Vergessenen» wie bei den Gizigas von Nordkamerun.

Nun bezeugen aber zahlreiche Mythen, daß dieser Rückzug Gottes auf eine Schuld des Menschen hin geschah, der ein göttliches Gebot übertreten hatte. Gottes Ferne erscheint daher sehr häufig als die dramatische Bedingung für das Erscheinen des Menschen, so wie er *hic et nunc* in dieser Welt lebt. Demnach «beginnt alles in Theologie und endet alles in Anthropologie», wie ein Kommentator dieser Ferne Gottes in den Mythen Nordkameruns sehr richtig feststellt; denn in ihnen heißt es, der Mensch habe Gott von der Erde vertrieben⁸.

Aber dieser ferne Gott ist zu gleicher Zeit dem Menschen nahe. Nicht nur auf dem Weg über die zweitrangigen, ihn «vertretenden» Gottheiten, sondern auch durch die Weisheit, die mittels der alle menschlichen Tätigkeiten umspannenden Mythen Tag für Tag zur Aussage kommt. Gott ist für den afrikanischen Menschen schließlich noch auf dem Weg bevorzugter Beziehungen zugänglich, wie sie in der schrittweise geschehenden Suche Gottes innerhalb der Initiationsgemeinschaften zustandekommen. D. Zahan hat am Beispiel der Bambaras gezeigt, wie der Initiationsverlauf zur Kenntnis Gottes des Herrn führt und zu einer wahrhaftigen Vergöttlichung des Menschen gemäß den Riten der Tötung des Neophyten, des Aufenthalts in einem symbolischen Grab und der Wiedergeburt des neuen Menschen, Riten, die jenen der antiken Mysterienkulte sehr nahe stehen⁹. Der neue, nach der Initiation wiedergeborene Mensch soll nunmehr wachsen und reifen, denn er ist noch nicht im Besitz der Totalität des *Ni*, eines unbewußten Substrats des *Dya*, das heißt seines Genius, seines ihm eigenen Seins. Er ist also berufen, in seinen Beziehungen zu Gott zur Vollkommenheit zu gelangen und zum Besitz aller göttlichen Prinzipien, indem er eine Erfahrung der Identifizierung mit Gott macht, die wirklich mystisch genannt werden kann.

In diesem Kontext, der unter gewissen Aspekten dem des antiken Mittelmeerraumes so ähnelt, erscheint der Personbegriff als eine recht komplexe Wirklichkeit. Die Person ist hier Inbegriff aller Beziehungen, die der Einzelmensch mit der Doppelwelt knüpft: mit der sichtbaren, in der er lebt, und mit der unsichtbaren, an der er kraft seiner Lebensenergie teilhat. Denn die echtste religiöse Erfahrung des afrikanischen Menschen hat zum Ziel, ihm zu einer besonderen Beziehung zu seiner kosmischen und gesellschaftlichen Umwelt wie auch zu einem nahen und zugleich fernen Gott zu verhelfen, um auf diese Weise sein eigenes Sein so vollständig wie möglich zu verwirklichen. Demnach ist die Person in Schwarzafrika wie in den anderen menschlichen Gemeinwesen der Welt nie eine natürliche Gegebenheit, sondern erscheint als das Ergebnis einer jedem eigenen Geschichte, «eines Mit-Ichs als Bewußtsein seiner selbst, des anderen und des Ganz-Anderen»¹⁰.

III.

Diese flüchtige Analyse des antiken Heidentums und der afrikanischen Gemeinwesen bringt eines deutlich ans Licht: die Gestaltung der Welt und des Lebens, auch des menschlichen, wird in jeder strikt kreationistischen Mythologie ausdrücklich einem transzendenten Gott zugeschrieben. Die sich daraus ergebende Ordnung der Dinge bildet denn auch die Grundlage jeder Moral, die sowohl das Leben in Gemeinschaft als auch die religiöse Erfahrung trägt und beim Individuum eine Art Daseinsrealismus entwickelt. Von dieser geschaffenen Weltordnung her ergibt sich nämlich ein nach Weise eines Tauschhandels gelenktes Verhalten, nach Weise einer «Gegen-Gabe» des das Gesetz seines Schöpfers beobachtenden Menschen. Das Individuum muß also sein Begrenztsein und Endlichsein annehmen, denn dies ist Gottes Wille.

Trotzdem folgt daraus nicht, daß dieses bewußte Annehmen eines *ordo rerum* die Entfaltung personalisierender Beziehungen zwischen dem Gläubigen und seinem Gott ermöglicht. Tatsächlich versetzt ein einfaches Schöpfungsdenken den Schöpfer des Alls sehr oft in eine Stellung außerhalb der Struktur selbst, in der sich der Mensch vollkommen engagiert hat. Die Gestalt eines Gottes, der nach seinem Schöpferwerk *otiosus* geworden ist, kann darunter nur Schaden leiden. Daher sind dem Menschen sehr wohl

zwei strikt parallele Auffassungen des Göttlichen möglich: ein dem Leben der Menschen und der Dinge, deren Schöpfer Gott einst war, immanentes und ein transzendentes, jedoch so fernes Göttliches, daß fortan nichts den Menschen mit ihm zu verbinden vermag.

Die reale Möglichkeit von Beziehungen zwischen Gott und seiner Kreatur besteht nur dann, wenn der Schöpfergott auch und zwar für immer in jedem das fortdauernde Leben ist. Zum transzendenten Gott und Schöpfer muß sich also eine in Liebe aufmerksame Vorsehung gesellen, die sich aus ihrem Werk nicht heraushält. Gott muß sich vollständig dahineinverfügen, das volle Dasein der Welt und des von ihm nach seinem Bild geschaffenen Menschen willentlich annehmen: allein unter dieser Bedingung kann ein zwischen Gott und den Menschen bestehendes neues Verhältnis zustandekommen. Und gerade darin liegt das revolutionär Neue des jüdisch-christlichen Glaubens.

Paul Tillich hat sehr zutreffend gezeigt, daß sich der durch den biblischen Monotheismus eingeführte Personalismus eben durch seine Lehre von der Schöpfung sehr deutlich von den anderen Religionen unterscheidet, und diese Schöpfung erfährt durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes in der Person Jesu Christi ihre Vollendung¹¹. In der Tat, wenn der Mensch – der Mensch in seiner Welt – die Verwirklichung des Gedankens eines transzendenten Gottes und der Logos Gottes dessen Sohn ist, dann ist zuzugeben, daß zwischen der göttlichen Struktur des den Menschen erfassbaren Kosmos und der kosmischen Dimension des Sohnes Gottes, des menschengewordenen Wortes, «durch das alles geschaffen wurde», kein wesentlicher Unterschied besteht. Der bloße Begriff der Menschwerdung fügt so in die Geschichte der Menschen einen Gott ein, der Begegnung ist, Begegnung einer Person, die anwesend und vermittels anderer Personen in der Welt handelt und mit ihnen besondere Beziehungen knüpft.

Das der biblischen religiösen Erfahrung Eigentümliche nun ist die Verwendung der Vatervorstellung als Ausdruck der geschichtlich erlebten Beziehungen zwischen Israel und seinem Gott, verbunden mit anderen psychosozialen Darstellungen. Ein Vater-Sohn-Verhältnis eint also Jahwe mit Israel, seinem «erstgeborenen Sohn» (Ex 4,23), den er «aus Ägypten geführt hat» (Dtn 5,6), den er «lieb» (Hos 11,1) gewann, um ihn zu einem erwachsenen Volk zu machen.

Ja, diese Liebe Jahwes ist sehr wohl eine väterliche Liebe in dem Sinne, daß sie nicht im Sohn und seinen Verdiensten ihren Ursprung hat, sondern in Gott allein, und daß sie nicht schwindet, auch wenn der Sohn sie nicht mehr verdient. Zur Zeit des hellenistischen Judentums wird der transzendente Gott als «Herr, Vater und Gebieter meines Lebens» (Sir 23,1) angerufen – ein klares Zeugnis dafür, daß die Religion persönlichere Züge angenommen hat: Jahwe ist jetzt nicht mehr nur der Gottvater des von ihm erwählten Volkes, sondern eines jeden frommen Juden. Seine Vaterschaft wird nunmehr mit dem Begriff der *prónoia*, der «Vorsehung» (Weish 14,3) verbunden – ein Thema, das Philon von Alexandrien in seinem Universalismus von der Vaterschaft des in der Welt durch seine Weisheit gegenwärtigen Gottes wieder aufnehmen wird.

Hier muß nun aber erneut darauf hingewiesen werden, daß Gott vom Menschen nicht genannt werden kann, wie denn auch der Mensch selber sich nicht anmaßen kann, seinen Ursprung aus sich selbst zu nehmen. Gottes Vaterschaft ist nur ein Bild, eine Metapher dessen, der sich als das absolute Sein, als der «Ich bin» geoffenbart hat. Freilich wurzelt diese symbolische Gestalt des Vatergottes in der Vorstellungskraft des Menschen und beruht auf einer grundlegenden Erfahrung. Die Vatergestalt Gottes stellt in jedem individuellen Dasein eine enge Beziehung her zwischen dem Erkennen Gottes und der Vaterschaft. Doch ist die Analogie zwischen dieser menschlichen Vaterschaft und der göttlichen niemals ganz zutreffend; sie definiert keineswegs das Sein Gottes selber¹². Denn das Verhältnis dieser beiden Vaterschaften hält sich in Wirklichkeit auf der Ebene funktioneller Analogien. Gott wird gleich einem menschlichen Vater als Meister, Weiser, Richter, Gebieter, als Spender des Lebens erfaßt. Und wenn ein gläubiger Mensch «Gott und Vater» sagt, dann definiert diese Aussage das Verhalten des Menschen ihm gegenüber, nicht aber das Dasein Gottes selbst. Gott allein gibt sich einen Namen und benennt sein Geschöpf – darin liegt die Tat absoluter väterlicher Erkenntnis, die der Gläubige bekennt, indem er ruft: «Abba!» So wie das Kind sein Dasein von seinem Vater hat, von ihm seinen Namen empfängt und die Freiheit erlernt, so anerkennt der Gläubige in Gott dem Vater die Existenz eines Wesens, das zu ihm spricht und ihn im Verlauf seiner eigenen persönlichen Geschichte beim Namen ruft. «Vater» – das ist in Wirklich-

keit das Echo, das den Namen zurückhält, den Gott sich selbst in seinem Schöpfungswerk und in seiner Menschwerdung gibt; das ist auch die Anerkennung besonderer und wirklicher Bande, die den Menschen an Gott binden¹³.

Der tiefe Sinn dieser väterlichen Beziehung, die den Menschen mit Gott durch ein so personales Band wie das der Sohnschaft eint, liegt darin, jedem einen derart personalen Gott zu offenbaren, daß er in jeder besonderen Existenz getroffen werden kann. Das ist durchaus denkbar. Indem Gott Mensch wird, übernimmt er eine jede menschliche Person restlos. Nun hat die christliche Anthropologie seit Paulus (1 Kor 3,9 und 2 Kor 6,1) nicht aufgehört, auf der Tatsache zu bestehen, daß die Kreatur von Gott dazu berufen ist, an dessen Heilswerk mitzuwirken. Die Wichtigkeit einer solchen Sendung verleiht jedem einzelnen die Dimension einer verantwortlichen Person. Das zeigt sich in der Fähigkeit, das Eigensein, das eigene Gewissen, das heißt eine Intelligenz und einen freien Willen dem anderen mitzuteilen.

Zweifellos findet sich in dem Brief, den Pelagius anfangs des 5. Jahrhunderts an Demetrias schrieb, eine der ersten und besten Formulierungen dieser teilweise aus dem Stoizismus ererbten, bereits von Justin hervorgehobenen und als bedeutsam erachteten verantwortlichen Autonomie des Menschen in der Schöpfung¹⁴. In diesem Brief entwickelt Pelagius die Idee vom hohen Wert des Menschen, dieses göttlichen Meisterwerkes. Gott hat ihm als einzigartigen Vorzug die Vernunft, das heißt das Bewußtsein seiner Taten geschenkt (Ad Dem. 3). Die Vernunft ist es aber, die es dem Menschen ermöglicht, Gott zu erkennen, und die ihn als einzigen im gesamten All zum freien, durch keine Notwendigkeit genötigten Ausführenden der göttlichen Gerechtigkeit macht. Die Vernunft verleiht dem Menschen die Kraft zur Unterscheidung von gut und böse und überantwortet ihm so die Möglichkeit, durch sich selbst das Heil zu verdienen. Denn die Möglichkeit des Ungehorsams gegen das Gesetz Gottes ist die Bedingung selbst dieser die Würde des Menschen begründenden Freiheit.

Die hohe Bedeutung dieses pelagianischen Textes, der zwischen dem Menschen und Gott von einer totalen Freiheit durchwaltete Beziehungen erstellt, ist leicht einzusehen. Und gerade diese der Kreatur von Gott verliehene hervorragende Würde nun ist der Erweis der unendlichen Güte Gottes. Diese von Augustinus heftig be-

kämpfte Lehre erfuhr mit Thomas von Aquin immerhin doch eine weitere und zutreffendere Entfaltung. Der Aquinate versicherte, nur die mit Vernunft begabte menschliche Person könne durch ihre Erkenntnis und Liebe Gott Ehre erweisen¹⁵. Es ist aber bekannt, daß das pelagianische Denken, das die Idee einer von der Ursünde ererbten sittlichen Schwäche des Menschen wie die Pest von sich wies, schließlich in eine Lehre von der Verherrlichung der menschlichen Natur mündete, deren Optimismus sehr rasch den Boden der Wirklichkeit verließ. Nichtsdestoweniger war diese Überhebung der Verantwortlichkeit des freien Menschen unerschwellig von einem ständigen Ruf zur individuellen Vervollkommnung getragen, die dem Menschen seine volle Entfaltung verleiht. Denn der Mensch, der sich zur Tugend entschlossen hat, kann, wenn er will, zur totalen Lebenseinheit mit Gott gelangen: «Etwas vom Himmel entströmt dem Leib wie der Atem (...); ich glaube, es gibt Menschen, in denen Gott wohnt».¹⁶

Die religiöse Anthropologie, die den von den Griechen ererbten Sinn für die der Entfaltung des Menschen notwendige Freiheit und zugleich die Idee von den vertraglichen Beziehungen zu Gott wie auch die Erhebung des Schöpfers und der Güte seines Werks in eins zusammenfaßt, wird teilweise durch den Thomismus wieder aufgenommen. Im Augenblick aber, da das abendländische Denken den Menschen von den Forderungen der Reformation her wiederentdeckt und einen neuen, christlichen Humanismus ausarbeitet, läßt der Jansenismus nicht auf sich warten; aufs neue schärft er eine mehr augustinische Sicht der Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott ein, die den pelagianischen Optimismus grundsätzlich ausschließt. Ohne Zweifel könnte man diesen Optimismus heutzutage wiederfinden. Er ist zwar nicht theologisch ausgearbeitet, sondern hält sich auf der Stufe sowohl kollektiver als auch individueller Verhaltensformen. Er begünstigt eine Moral der Anpassung. Als Vorgehen, das eine Ontologie der Freiheit zu begründen sucht, stellt dieses Denken sehr wohl eine der fundamentalen Tendenzen der christlichen Anthropologie dar.

Es ist aber sicher nicht unnützlich, hierbei darauf hinzuweisen, daß auch im koranischen Monotheismus, der als der absoluteste der abrahamitischen Monotheismen erscheint, die Erwählung des Menschen klar ausgesagt wird: «Wir haben den Söhnen Adams Adel verliehen».¹⁷ Denn

Gott hat nicht die Engel, seine gehorsamen Diener, erwählt, sondern dieses unvollkommene Wesen, den Menschen nämlich, um ihn zu seinem Stellvertreter, seinem *khalifa* auf der Erde zu machen. Dieses Statthalteramt aber übt der Mensch nur dann voll aus, wenn er seiner Sendung, Zeuge des Einzigen zu sein, treu bleibt. Er bemüht sich also, die bruchlose Harmonie der Schöpfung zu bewundern und darin die Zeichen Gottes zu lesen. Sie verkünden die Allmacht und Güte des Allerhöchsten. «Du unser Herr, du hast das alles nicht umsonst geschaffen» – so ruft der Gläubige aus, dem die Welt zur Verwaltung übertragen und auch die unabweisbare Pflicht auferlegt wurde, in dieser Welt vernünftig zu denken und zu handeln, um in ihr Gerechtigkeit und Frieden zur Herrschaft zu bringen. Dieser Aufruf zur Verantwortung schließt im alltäglichen Dasein natürlich eine Treue zum Gesetz und das klare Bewußtsein vom vorübergehenden Charakter jedes menschlichen Tuns ein, «denn alles vergeht, nur das Angesicht Gottes nicht».¹⁸

Schlußüberlegungen

So zeigt sich, wenn auch in den Grenzen dieses Beitrags viel zu flüchtig umrissen, die anthropologische Funktion des Monotheismus als Ort und Ursache der Entwicklung einer personalen Beziehung zwischen dem Menschen und dem Einzigen, dem Allmächtigen. Denn die Geschichte offenbart mit aller Deutlichkeit den Begriff der menschlichen Person als wirksamen Faktor der Veränderung und der Entwicklung, wenn nicht gar immer des Fortschritts in der Gesellschaft, sobald er bejaht und tatsächlich anerkannt, ja sogar im Bereich des Rechtes ausdrücklich genannt wird. Es sieht wirklich so aus, als schöpfe der Mensch, der die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Realitäten nur als zu einer Gruppe gehörendes Individuum in den Griff bekommen kann, aus seiner Eigenschaft einer Person die Freiheit und die Kraft zum Handeln, um die kollektiven Zwänge und die Tyrannei des Gesellschaftlichen aufzubrechen und ihnen zuweilen zu entkommen. Unsere gegenwärtige Erfahrung zeigt uns deutlich, daß der Wert der menschlichen Person jedes politische Gemeinwesen übersteigt, wie mächtig auch der Zwang sein mag, den dieses auszuüben vermag. Noch deutlicher aber zeigt uns diese Erfahrung, daß nur dann, wenn ein religiöser Glaube schon die Umriss der menschlichen Person be-

stimmt und rechtfertigt, diese einen noch dynamischeren und überragenderen Wert gewinnt. Hier gilt das so zutreffende Wort Simone Weils:

«Nur durch den Eintritt in das Transzendente, das Übernatürliche und echt Spirituelle überragt der Mensch den gesellschaftlichen Bereich.»¹⁹

¹ Problèmes de la personne, unter der Leitung von I. Meyerson, EPHE VI. Abt. (Paris 1973).

² W. Jaeger, La naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques (o.O. 1966).

³ Nicole Belayche, Les divinités Hypsistos. Dissertation (Paris, Sorbonne, o.J.), Zusammenfassung in: Théos Hypsistos, exemple d'une appellation divine générique: Dieu et dieux, noms et Nom, Kolloquium der Université de l'Ouest (Angers 1983) 37–47.

⁴ Maximos von Tyros, Diss. XVII, 5; Philon, De spec. leg. II, 165, usw.

⁵ Ich habe diese Themen ausführlich entwickelt in einem Artikel der Rev. Hist. 512 (Okt., Dez. 1974) 289–314, über «Réalités psychiques et les valeurs religieuses dans les cultes orientaux».

⁶ Vgl. Amadou Hampaté Ba: Les religions africaines traditionnelles: Internationale Begegnungen von Bouaké (Paris 1965) 33–55.

⁷ Dieu d'Eau (Paris 1966).

⁸ R. Jaouen, Le mythe de la retraite de Bumbulvun: La nomination de Dieu, Afrique et Parole Nr. 33f, S. 56.

⁹ D. Zahan, Sociétés d'initiation Bambara, le N'domo, le Koré (Paris 1960); ders., Religion, spiritualité et pensée africaines (Paris 1970).

¹⁰ J.M. Agossou, Anthropologie africaine et la notion de personne: L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles, ICAO (Abidjan 1982) 239.

¹¹ P. Tillich, Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality (Chicago 1955), in deutsch. Übers. «Biblische Religion und die Frage nach dem Sein»: GW V (Stuttgart 1964) 138–184.

¹² Vgl. P. Ricœur, La paternité, du fantasme au symbole: Herméneutique et Psychanalyse (Paris, o.J.).

¹³ M. Meslin, Dieu et Père: Dieu et dieux, noms et Nom, aaO. 13–23.

¹⁴ Vgl. Justin, 2 Apol. VII, 6: «Jede Kreatur ist des Guten und des Bösen fähig und hätte gar kein Verdienst, könnte sie nicht zwischen diesen zwei Wegen wählen».

¹⁵ Summa Theol. Ia, qu. 29–32.

¹⁶ De Virginitate, 12.

¹⁷ Koran, Sure 17, 70.

¹⁸ Koran, Sure 28, 88. Vgl. L. Gardet, Les Hommes de l'Islam (Paris 1977) 49 ff.

¹⁹ S. Weil, La Pesanteur et la Grâce (o.O., o.J.) 184; deutsch: Schwerkraft und Gnade (München 21954).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MICHEL MESLIN

1926 in Paris geboren. Agrégé de l'Université, Docteur ès Lettres, Professor für vergleichende Religionsgeschichte und Leiter der Religionswissenschaftlichen Abteilung der Sorbonne-Universität in Paris. Außer mehreren Dutzenden Aufsätzen in Fachzeitschriften hat er mehrere Bücher über das antike Christentum und den kulturellen und religiösen Hintergrund, auf dem es sich entwickelt hat, geschrieben, z. B.: Les Ariens d'Occident (1967); Le christianisme dans l'empire romain (1970); L'Homme romain. Essai d'anthropologie (1978). In seinem Buch «Pour une Science des Religions» (1973) hat er versucht, die möglichen Weisen einer wissenschaftlichen Analyse des Heiligen aus dem Blickwinkel der religionswissenschaftlichen Anthropologie zu definieren. Soeben fertiggestellt (Oktober 1984): Le Merveilleux ou l'Imaginaire et les croyances en Occident. Anschrift: Université de Paris-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F-75230 Paris-Cedex 05, Frankreich.