

Manfred Görg

Kindlicher Gott – Göttliches Kind

Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest

Die Geburt des Gotteskindes ist für Christen der Inbegriff des Glaubens an den Eintritt Gottes in diese Welt. Dieses Verständnis hat sich allerdings in Opposition zu Israel entwickelt. Nach Görg ist aber eine entscheidende Weiterentwicklung von der Vorstellung des kindlichen Gottes (als einem Attribut der Könige) zum göttlichen Kind als einem Bild für die Annahme Israels und aller Menschen durch Gott bereits im Exil erfolgt. Nur wenn diese Zusammenhänge gesehen werden und wenn die Bildhaftigkeit der Rede vom „Sohn Gottes“ und von der Geburt des „Gotteskindes“ beachtet wird, kann ein angemessenes Verständnis der Menschwerdung Gottes in Jesus erreicht werden. red

Die Geburt des Gotteskindes – ein ausschließlich christlicher Topos?

Die Geburt des Gotteskindes – ein bekanntes, beliebtes, häufig auch arg strapaziertes Bild in der Geschichte christlicher Kunst, der feinsinnigen Meditation wie der Liturgie unmittelbarer zugänglich als manch anderes Thema abendländischer Theologie¹ – scheint auf den ersten Blick ein charakteristischer Topos ausschließlich christlichen Bekenntnisses zu sein. Als sinnfälliger Ausdruck des Mysteriums der Menschwerdung Gottes prägt die Vorstellung das Bewußtsein des Glaubenden, der sich dem Schöpfergott demütig unterwirft und sich ihm doch nirgends so nahe weiß wie hier. Die Intimität des Neuanfangs eines menschlichen Lebens darf das Unsagbare bergen. Der Schauende erfährt sich als Augenzeuge eines Eingriffs Gottes in die Geschichte, wie er sich radikaler nicht denken läßt und konkurrenzlos in der Religionsgeschichte dasteht. Die Lehre von der Inkarnation nimmt hier Gestalt an und verliert den Schatten der Unzugänglichkeit des

Geheimnisses. Im göttlichen Kind der Krippe manifestiert sich die Ineinssetzung Gottes mit der menschlichen Ohnmacht, vollzieht sich eine Umkehrung des geschöpflichen Hangs zum Tod in zukunftsträchtiges Leben für Leben, erwächst die Hoffnung auf ewige Geborgenheit. Die Geburt des Gotteskindes wird Inbegriff des Glaubens an den Eintritt Gottes in diese Welt.

Die Geschichte Israels – nur etwas Vorläufiges?

Die Eigendynamik dieser Konzeption greift noch weiter. Über das breite Band der Vorstellungen Israels von der in die Geschichte eingreifenden Wirklichkeit Gottes hinaus soll nunmehr eine Stufe erreicht sein, in der die Selbstoffenbarung Gottes in Raum und Zeit sozusagen handgreifliche Formen annimmt, um zugleich unangreifbare Realität zu werden, die dem Auftritt Jesu eine fundamentale Legitimation vom ersten Augenblick an sichert. Das Zeugnis Israels wird mit dem Etikett der Vorläufigkeit ausgestattet, dem Gott der Geschichte Israels jene letzte Konsequenz und Radikalität versagt, die erst in der Zuwendung zur christlichen Gemeinde zum Tragen kommt. Die Geburt des Gotteskindes gerät so zum Signal einer kritischen Herausforderung jenes Volkes, aus dem der Messias kommen soll. In der Kindheitsgeschichte werden die Erwartungen Israels auf den Kopf gestellt: Gott ist auf eine desavouierende Weise in die Welt eingetreten und hat alle hochstilisierten Hoffnungen der Lächerlichkeit preisgegeben. Alle Verheißung des Alten Testaments kann die neu-gewonnene Wirklichkeit nicht fassen, das göttliche Kind bezeugt den ganz anderen Gott, der eine komplette Revision des vergangenen Umgangs mit den Menschen zu verfolgen scheint. Die neue Gemeinde hat mit der alten nichts gemein.

Eine verkürzte Interpretation der Menschwerdung

Solche Einschätzung der Geburt des Gotteskindes ist nichts anderes als das Spiegelbild einer Wertung Jesu Christi, dessen Wirkung und Ereignis in Raum und Zeit mit den Traditionen Israels konfrontiert und in der Opposition belassen wird. Im Rahmen der

¹ Zur besonderen Affinität von Kontemplation und Liturgie zu den Kindheits Erzählungen vgl. bereits F. J. Schierse, Weihnachtliche Christusverkündigung. Zum Verständnis der Kindheitsgeschichten, in: Bibel und Leben 1 (1960) 217–222.

Kindheitsreflexionen kommt eine Vorwegnahme der Botschaft und des Schicksals dessen zur Sprache, dem die Bezeichnung „Sohn Gottes“ als wesenhafte Bestimmung gilt und der die unvermittelte Präsenz Gottes in leiblich-menschlicher Gestalt verkörpert. Die Geburt des Kindes ist demnach das Pendant zur Sohnschaft Gottes, wie sie der Person Jesu in genuiner Weise zukommt. Wie diese Sohnschaft kein Gegenstück in der Geschichte Israels hat, kann auch die Geburt dieses Gottessohnes keinen Vergleich mit einem Geschehnis in Israel oder gar mit der Realität Israels selbst gestatten. Es verbietet sich danach von selbst, den Blick von der Einmaligkeit des Ereignisses zu lösen, indem man nach parallelen Vorstellungen in der Religionsgeschichte Ausschau hält.

Dies alles mag dem Kundigen wie eine Karikatur vorkommen. Die vorgenommene Überzeichnung der Positionen ist aber im Bewußtsein gehalten, daß sie ihre Vertreter findet. Das Gespräch mit den Religionen, vor allem dem Judentum, steht nicht zuletzt unter dem Vorbehalt der unverwechselbaren Individualität des Gottessohnes, der für den Christen gerade hier die Position einer richterlichen Instanz einzunehmen scheint.

Die bildhafte Rede vom „Sohn Gottes“ wie von der Geburt des Gotteskindes

In Wahrheit ist die Rede vom „Sohn Gottes“ ebenso bildhafte Rede wie die von der Geburt des Gotteskindes. Die Bildsphäre ist in den Fällen metaphorischen Sprachgebrauchs nicht einfach mit der Seinssphäre identifizierbar. Den narrativen, midraschartigen Illustrationen zur Geburt und Kindheit gebührt jenes Vertrauen, das jeder ins Bild gefaßten Wirklichkeitsaussage zukommt, ja mehr als dies, da es um bildhafte Rede von Gott geht, von dem und über den nicht glaubwürdiger als im Bild gesprochen werden kann. Die Bilder, so sie im Credo verankert sind, stehen von Haus aus nicht auf einer Ebene mit doktrinäer Diktion, sie spiegeln keine reine Lehre, sondern reine Vision. Dennoch vermittelt diese Bildsprache keinen minderen Grad an Realität, im Gegenteil, gegenüber der Abstraktion in dem Begriffssystem hat sie den Vorrang eines mehrdimensionalen und komplexen An-

gebots. Gerade das den Bezeichnungen der humanen Ebene entnommene Vokabular kann die Intensität der Beziehung ins Licht setzen, die im Ausdruck der Bildsprache keine Einbuße an Verbindlichkeit erleidet.

Richtige Deutung der Bildsprache

Da Bildsprache ein Teilelement kontextueller Sprache ist, kann die Funktion eines Bildwortes zutreffend nur unter Beachtung der benachbarten Sprachformen gedeutet werden. Auch das Bildwort vom Gotteskind oder Gottessohn bedarf dieser Rücksichtnahme. Im Neuen Testament zählt die „Sohn Gottes“-Titulatur zu den christologischen Hoheitstiteln, die nicht erst auf eine frühchristliche Innovation zurückgehen, sondern eine geprägte Vergangenheit aufweisen. Desgleichen haben die narrativen Explikationen zur Geburt und Kindheit des Titelträgers Vorformen aus der alttestamentlich-jüdischen Literatur zur Voraussetzung, die der besonderen Erwählung einer dignitären Gestalt von Anfang an das Wort reden. Hier mögen nur zwei Beispiele zur Sprache kommen, die zugleich die geforderte Einbindung in den Kontext verdeutlichen.

Vom „Sohn“ Gottes redet die poetische Sprache etwa mit den Worten: „Mein Sohn bist Du; ich gebäre dich heute“ (Ps 2, 7)². Der Adressant ist JHWH, der Adressat der König, dessen Inthronisation Anlaß zur Rezitation einer Phrase wird, die in mancherlei Variationen aus den offiziellen Inschriften der ägyptischen Tempeltexte nur zu gut bekannt ist. Dort empfängt der König von der auf gleicher Ebene stehenden Gottheit die Bestätigung seiner Wiedergeburt, um zugleich der Gottheit seine Gaben zu dedizieren. Während in der ägyptischen Phraseologie Gottheit und König voreinander respektvoll ihre Leistungen offerieren und so dem Erfordernis der allwaltenden Ordnung (Maat) Genüge tun, ist mit Text und Kontext des Psalmworts in Israel eine durchaus einseitige Erwählung dokumentiert: JHWH erklärt den König zu seinem neugeborenen Sohn, ohne einen Leistungsbeweis zu reklamieren. Es ist reine Gnadentat, wie auch die Anwendung des Zitats im Kontext der Tauf-

² Dazu vgl. M. Görg, Die „Wiedergeburt“ des Königs (Ps 2, 7b), in: Theologie und Glaube 60 (1970) 413–426.

szene Jesu (vgl. Mt 3, 17; Mk 1, 11; Lk 3, 22) nichts anderes als göttliche Erwählung als reinen Gnadenerweis im Bildwort ausgedrückt.

Die Formung des „Sohnes“ Israel

Die Botschaft des Propheten Deuterocesaja aus der späteren Periode des babylonischen Exils weiß von einer göttlichen Erwählung Israels, die nach dem Vorgang der jahwistischen Rede von der Menschenschöpfung (Gen 2, 7) mit einer Terminologie ausgedrückt wird, die das Töpferhandwerk zum Bild nimmt: „Ich habe dich getöpft“, d. h. gebildet (Jes 42, 6; vgl. auch 43, 1). Auch diese Metapher, die so eindeutig und umfassend der Formung Israels durch seinen Gott gewidmet ist, gründet in der Bildsprache des Alten Orients, die sich gerade aus Ägypten mit einer Vielzahl einschlägiger Zeugnisse meldet³. Die schöpferische Gottheit als Töpfer hat mit der Funktionsbeschreibung des Gottes Chnum vor der Töpferscheibe eine klassische Ausprägung gefunden, die bis in die griechisch-römische Zeit Ägyptens bewahrt worden ist, wovon sich jeder überzeugen kann, der etwa die beiden Geburtstempelchen zu Ehren der Göttin Hathor in Dendera besucht. Hier wird man mit den schon im Neuen Reich (etwa im „Geburtszimmer“ des berühmten Amuntempels in Luxor) entfalten Szenen der Empfängnis der Gottesmutter vom Geistgott Amun ebenso zusammengeführt wie mit den angesprochenen Vorstellungen von der Formung des Kindes nach Art des Töpfers auf der Töpferscheibe. Das Bild ist in den Sprachschatz des Redens von der Erwählung Israels eingegangen, um analog zur Erwählung des Königs in Ägypten nunmehr die besondere Qualifizierung Israels anzuzeigen.

³ Vgl. dazu vor allem E. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig – Berlin 1924, bes. 73ff; E. Brunner-Traut, Pharao und Jesus als Söhne Gottes, in: *Antaios* 2 (1961) 266–284, auch in: *dies.*, Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Darmstadt 1981, 34–54; H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden 1964; J. Assmann, Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: *ders.* – W. Burkert – F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos, Freiburg/Schweiz – Göttingen, 13–61; *ders.*, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984, 141–144.

Der Unterschied zur mythologischen Sichtweise Ägyptens . . .

Hier sind freilich noch Differenzierungen nötig, die gerade angesichts eines neuerlichen Versuchs angebracht sind, die Erwählung des Christen in einen Traditionszusammenhang mit ägyptischer Religionsgeschichte zu bringen, um auf diese Weise die mythologische Sichtweise der Ägypter mit dem Flair einer archetypischen Anthropologie auszustatten⁴. Dabei soll die phraseologische und ikonographische Darstellung der Geburt des Königs als Präsentation einer „Korporativpersönlichkeit“ zu denken sein, wonach der König in sich alle Menschlichkeit vor Gott begreife⁵. Erst das Christentum habe zum wahren Menschsein „in einem einzelnen“ gefunden, solle sich aber mit der mythischen Erinnerung an die kollektive Erwählung im Pharao verbunden wissen. Der Blick auf den tatsächlichen Sachverhalt nötigt zu einer Modifikation dieser These, wenn auch nachdrücklich festzuhalten ist, daß die biblische und christliche Bildsprache den in Ägypten entwickelten Grundformen der sprachlichen und künstlerischen Rede von Gott außerordentlich viel verdankt.

. . . nicht „kindlicher Gott“, sondern „göttliches Kind“

Der König Ägyptens versinnbildet ein exemplarisches Menschsein gerade nicht als Korporativfigur, sondern als ein Individuum, das mit der besonderen Position und Funktion des Dynasten an erster Stelle der ägyptischen Gesellschaftsordnung steht. Nur auf den König, nicht auf die Menschheit insgesamt, bezieht sich in Ägypten die Qualifika-

⁴ So etwa jüngst E. Drewermann, Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, Freiburg – Basel – Wien 1986, 44ff.

⁵ Vgl. Drewermann (Anm. 4), 62f. Das Bemühen Drewermanns, in der ägyptischen Religionsgeschichte fundamentale Vorformen christlichen Bekenntnisses zu finden, soll hier nachdrücklich unterstützt werden, wenn es auch noch sachgemäßere Einsichten in die religionsgeschichtlichen Befunde und Dependenzien bedarf. Über die innere Kontinuität der Symbolik hinaus kann dem in biblischer Tradition verankerten Christsein die Integration des Geschichtlichen mit seinem wandelbaren Symbolverständnis nicht irrelevant sein.

tion der Gottebenbildlichkeit⁶. Nur der Pharaon trägt den Titel eines „Sohnes“ des Sonnengottes Re; kein Ägypter sonst darf sich mit dem Würdenamen schmücken. Darum ist auch die mit dem Königtum verbundene Idee von der Empfängnis der Königsmutter als einer Gottesmutter vom Geistgott oder von der göttlichen Geburt des Königs selbst kein substantielles anthropologisches Kennzeichen, sondern ein dynastisches Spezifikum. Von der Erwählung des Königs kann die Menschheit nur indirekt profitieren. Da ist es schon ein erheblicher Fortschritt, wenn die anthropologischen Vorstellungen Israels eben die Präferenz eines Standes aufheben und alle Menschen an der königlichen Ausstattung partizipieren lassen, um freilich diese Grundausrüstung einer durch menschliches Verhalten bedingten Revision zu unterziehen und eine sukzessive Transformation des „königlichen“ Menschen zu einem „priesterlichen“ Menschen anzusetzen, wie dies der großangelegte Geschichtsentwurf der Priesterschaft aus exilischer Perspektive versucht. Schon die jahwistische Darstellung der Menschenschöpfung kann ja mit dynastischer Phraseologie aufwarten: der „getöpferte“ Mensch ist zum Gärtner bestellt, eine eminent königliche Aufgabe im Alten Orient und in Ägypten. Die Weiterentwicklung ägyptischer Vorstellungen auf dem Boden Israels führt zu einer deutlichen Ausweitung königlicher Privilegien auf die geschaffene Menschheit, die damit Würde und Bürde gleichermaßen auf sich gezogen hat. Der „kindliche Gott“ ägyptischer Königsideologie, die in der Spätzeit zur archaischen Mythisierung deutlicher als in der Blütezeit Ägyptens zurückfindet, wendet sich über die Rezeption und Extension dynastischer Symbolsprache in Israel zum „göttlichen Kind“, das in Israel und im Christentum sukzessiv einem Prozeß der Vergeschichtlichung, also einem der Religionsgeschichte Spätägyptens gegenläufigen Prozeß, ausgesetzt ist. So wie aber Israel gelernt hat, Geschichte in mythologischer Diktion zu deuten, kann auch das Christentum auf

⁶ Vgl. dazu B. Ockinga, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Ägypten und im Alten Testament, Wiesbaden 1984, 153–155; M. Görg, Das Menschenbild der Priesterschaft, in: Bibel und Kirche 42 (1987) 21–29.

die Anerkennung des Mythischen in religiöser Sprache nicht verzichten. Erst so „senkt sich der Glaube in jene Tiefe, aus der ihn kein rationaler Sturm entwurzelt“⁷.

Gottes Ja zu jedem Menschen . . .

Es trifft darum auch nicht zu, daß erst das Christentum mit „reiner Innerlichkeit“ an die Stelle äußerer Repräsentation getreten sei. Die Symbolsprache der Erwählung aller zielt schon in Israel auf gemeinschaftsprägende und verantwortliche Wirksamkeit des einzelnen vor Gott. Die in Ägypten dem Königsstand zugewiesenen Rechte und Pflichten werden bereits in Israel dem Menschen grundsätzlich zuerkannt, eine Vorstellung, der sich das Neue Testament anschließt. Die Botschaft Jesu gilt gerade der Erwählung aller Hoffenden und Suchenden, nicht nur der Pflege der Innerlichkeit. Gerade darin, daß das Evangelium die Universalität in Anspruch nimmt, ist der einzelne in die Gemeinschaft des Volkes Gottes einbezogen. Hier erst erfährt er seine eigentliche Berufung; die Einzelexistenz ist in Gottes Ja zu jedem Menschen aufgehoben. All dies gilt, während die im Christentum rezipierte Symbolsprache ihre Wurzeln in uralter Kulturtradition der Menschheit hat.

. . . dargestellt im Krippenkind

Hier hat auch das christliche Evangelium von der Ankunft des göttlichen Kindes seinen Ort. Nicht der kindliche Gottkönig auf der Töpferscheibe, sondern das offenkundig ohne alle spektakulären Insignien erscheinende Krippenkind wird zum Bild der lebenserneuernden Kraft Gottes. Die Gottheit, die sich um des Menschen willen erniedrigt und Menschengestalt annimmt, steht nunmehr jener königlichen Ambition gegenüber, die sich in die Sphäre des Göttlichen zu erheben suchte. In dieser fundamentalen Wende ist der eigentliche Platztausch der Religionsgeschichte greifbar. Das Bild des „kindlichen Gottes“ ist zum Bild des „göttlichen Kindes“ geworden, durch das wir Kinder Gottes nicht nur heißen, sondern auch – im Bilde – sind.

⁷ E. Brunner-Traut, in: Gelebte Mythen, a. a. O. 53.

Der heilsgeschichtliche Scheidepunkt

Der hier angezeigte Umschlag in der Religionsgeschichte ist allerdings auch der eigentliche heilsgeschichtliche Scheidepunkt. Denn in der Umdeutung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit im Sinne einer gnadenhaften Erhebung trotz Geschöpflichkeit, Ohnmacht und Tod liegt eine biblische Innovation, d. h. eine bereits in der Botschaft an Israel angesprochene Erneuerung. Schon in der Bestimmung Israels zum Wahrzeichen des lebendigen Gottes, der das Volk „formt“, d. h. ins Leben ruft, realisiert sich das allen Ansprüchen widerstehende Entgegenkommen JHWHs, das im neutestamentlich-christlichen Verständnis lediglich eine weitere Radikalisierung erfährt. Auch in der Identifikation des göttlichen Kindes kommt Israel christlicher Reklamation zuvor. Israel ist der Sohn, den Gott aus Ägypten heimruft (vgl. Hos 11, 1).

Die Verwiesenheit der Christen auf die göttliche Kindschaft Israels

Wer für den Christen die exklusive Beheimatung des göttlichen Kindes in Anspruch nimmt, aber auch wer bei aller Anerkennung ägyptischer Traditionen erst dem Christen die Auf- und Annahme des Individuums im göttlichen Kind zusprechen will, beraubt Israel seines Erstgeburtsrechtes, auch ohne dies zu wollen. Wer das Christentum zum alleinigen Träger einer Gottesidee erklärt, die mit der Vorstellung einer dem Menschen geschenkten Gottebenbildlichkeit einhergeht und den Menschen schlechthin als Bild und Kind Gottes anerkennt, begeht Diebstahl am auserwählten Volk. Er nimmt Israel und dem Judentum das Bekenntnis zur eigenen Sohnschaft und damit ein Eigentum in Anspruch, das ihm nicht einfach zusteht. Auch darin, daß er Kind Gottes im göttlichen Kind sein darf, ist der Christ auf die göttliche Kindschaft Israels zurückverwiesen. Das Fest der Geburt Gottes im Menschen bildet ab, was Juden und Christen glauben, Gottes zuvorkommende Gegenwart unter uns Menschen.

Jonathan Magonet

Weihnachten aus jüdischer Sicht

Einen jüdischen Theologen überhaupt um einen Beitrag zum Weihnachtsfest bitten zu dürfen, setzt ein gewisses Vertrauensverhältnis voraus. Magonet beschreibt nicht nur, wie Juden das christliche Weihnachtsfest sehen und warum sie die Inkarnation ablehnen, sondern er schildert auch, welche Provokation dieses Fest für die Juden war und ist. Gerade diese Erfahrungen lassen ihn aber Anfragen an uns formulieren, die sehr zum Nachdenken anregen können. So fragt er z. B., warum es zu Weihnachten so viele Ehekrise und Selbstmorde gibt oder zu welcher transzendenten Wirklichkeit die – auch bei den heutigen Menschen vorhandene – Sehnsucht nach einer magischen Transformation des Weltlichen geführt werden kann. red

Die Tatsache, daß ein Jude eingeladen wird, einen Artikel über Weihnachten zu schreiben, zeigt einmal mehr, wie spürbar sich die christlich-jüdischen Beziehungen seit dem Krieg verändert haben – auch wenn gewisse ironische Untertöne mitschwingen.

Ein Wendepunkt im Schicksal der Juden

Die Geburt Jesu – wie auch die Ostergeschichte – markiert einen entscheidenden Wendepunkt im Schicksal der Juden, einen Wendepunkt voll Zweideutigkeit und Tragik. Sie ist ein Ereignis, das vom jüdischen Gesichtspunkt aus einerseits mit großem Unbehagen und andererseits mit großer Ehrfurcht betrachtet werden muß. Nicht etwa, weil die Juden heute eher bereit sind als vor 2000 Jahren, Jesus als den Messias zu akzeptieren, sondern deshalb, weil der Gott Israels durch dieses Ereignis für unzählige Menschen, die ansonsten nie von ihm Kenntnis erhalten hätten, zugänglich und als Realität erfahrbar wurde – wie groß auch immer der Preis war, den die Juden mit ihrem Leiden zu zahlen hatten.

Um es in die jüdische Perspektive zu rücken: Die Geburt Jesu erfüllt uns ebenso mit Ehrfurcht, Staunen und Betroffenheit wie die Offenbarung des Korans an Mohammed. Unsere eigene spezifisch jüdische Aufgabe als