

Das christliche Verständnis des Leidens (I)

Von Exz. Hermann Volk, Bischof von Mainz

*Der christliche Glaube ist nicht nur
eine feste Überzeugung von dem,
„was man nicht sieht“ (Hebr 11, 1),
sondern auch von dem, was man sieht.*

Die Theologie spricht legitimerweise nicht nur über das göttliche Handeln, sondern auch über das *Ergebnis* des göttlichen Handelns. Darum ist nicht nur der Satz nötig und möglich: Gott *hat* die Welt erschaffen; es ist auch theologisch möglich und nötig zu sagen: die Welt *ist* von Gott erschaffen. Darum gehört eine theologische Beschreibung der Welt und vor allem des Menschen zur Aufgabe der Theologie; auch die Welt ist Inhalt des christlichen Glaubens.

Die Glaubensaussagen über den Menschen betreffen nicht nur das Wesen, sondern auch das Leben des Menschen, sein Tun, sein Ergehen und Erleiden. Dieses ist sogar besonders wichtig, und zwar einerseits deshalb, weil keine Kreatur durch das, was sie ist, vollendet sein kann, vielmehr erst durch ihr Tun, durch etwas, das zu ihrem Wesen hinzukommt. Das liegt letztlich daran, daß für die Kreatur Sein und Sinn nicht identisch sind, so daß die Kreatur im großen und durchgreifenden Unterschied zu Gott ihren Sinn, das Ziel ihres Seins erst erlangen muß. Denn Gott wird nicht erst durch sein Tun, was er ist, vielmehr sind in Gott Sein und Tun identisch. Für die Kreatur dagegen ist mit dem Wirklichsein überhaupt der Sinn noch nicht gegeben. Daher die dringliche Frage: Wozu sind wir auf Erden? Diese Frage ist für den Menschen noch wichtiger und auch schwieriger als die Frage: Was ist der Mensch? Darum gehört zur theologischen Interpretation des Menschen, zu dem, was der Christ von sich selbst glaubt, nicht nur eine Aussage vom Wesen, sondern auch in besonderem Maße die Deutung seines Lebens, seines Tuns und Ergehens.

Das Leben, das Ergehen des Menschen glaubwürdig zu deuten, ist nicht leicht; solche Deutung gehört aber wesentlich zum Menschsein. Unvermeidlich denkt der Mensch über sich selbst nach; und was er über sich selbst denkt, wird ein Teil von dem, was er ist. Weil aber diese Deutung des Menschseins schwierig und nur unter Einbeziehung des Ganzen möglich wird, ist sie gerade eine Aufgabe der Theologie. Mancher findet deshalb nicht zum Glauben, weil er das Leben und Ergehen des Menschen mit einem allmächtigen Schöpfergott und mit seiner gütigen und allmächtigen Vorsehung nicht in Einklang zu bringen vermag, und alle Erörterungen über die metaphysische Abhängigkeit des Menschen als des Relativen von dem Absoluten können ihn angesichts des Schicksals des Menschen nicht von der Wirklichkeit Gottes überzeugen. Er kann es nicht begreifen, daß es einen allmächtigen und gütigen Gott geben soll, der den Menschen zugewandt sei, und daß es dem Menschen trotzdem so ergehe, wie es ihm ergeht, besonders, daß er so vielfach, vielgestaltig und schwer leiden muß. Es ist eine dringende Aufgabe der Theologie, dem Menschen durch eine glaubwürdige Deutung des menschlichen Lebens und Leidens den christlichen Glauben zu ermöglichen.

Die Theologie macht sich diese Aufgabe, den Menschen, sein Leben und Ergehen mit Einschluß des Leidens und des Todes zu deuten, nicht leicht. Sie versucht sich diese Aufgabe vor allem nicht dadurch zu erleichtern, daß sie das Leiden des Menschen bagatellisiert. Und auch ihre Antwort ist nicht einfach, sie ist nicht in einem Satz zu geben, sie ist vielmehr differenziert. Denn es sind mehrere, spezifisch theologische Faktoren, welche das Sein und Leben des Menschen bestimmen. Darum ist die Deutung des Menschen spezifisch theologisch, sie deckt sich nicht mit einem weltlichen Verständnis des Menschen. Die Theologie macht sich weder den Optimismus noch den Pessimismus der Welt zu eigen. Sie versteht vielmehr den Menschen als bestimmt durch fünf theologische Faktoren, welche zusammen, d. h. auf dasselbe Subjekt, den Menschen, bezogen, diesen, sein Wesen, sein Tun und Ergehen im theologischen Sinne hinreichend verständlich machen, ohne daß damit das Geheimnis des Menschen und des Seins überhaupt aufgelöst wird. Wohl aber soll die theologische Aussage über den Menschen glaubwürdig sein, so daß der Mensch sich von diesen Glaubensaussagen als betroffen bekennen kann und muß, sich darin erkennen und auch anerkennen kann. Denn die Theologie ist bei aller Differenziertheit der theologischen Begrifflichkeit doch der Zuversicht, daß der Mensch theologisch beschrieben werden kann; denn der Mensch ist ein theologisches Wesen, d. h. er hat es objektiv, noch ganz unabhängig von seiner persönlichen Meinung, so sehr und so bestimmend mit Gott zu tun, daß er ohne die Anerkennung dieser Bestimmung nicht glaubwürdig beschrieben werden kann.

Die fünf theologischen Bestimmungen, welche die glaubwürdige Beschreibung des Menschen ermöglichen, sind seine *Kreatürlichkeit*, die *Gnade*, die *Sünde*, die *Erlösung* in Christus und die *eschatologische Vollendung* in der Wiederkunft Christi. Es ist nicht möglich, den Menschen ohne diese fünf Aspekte zu verstehen; mit ihnen aber ist das theologische, das Glaubens-Verständnis des menschlichen Seins und Ergehens möglich; mit ihnen müßte auch das Leiden und der Tod des Menschen glaubensmäßig verstanden werden können. Es bleibt uns daher nichts anderes übrig, als diese fünf Bestimmungen des Menschen kurz durchzugehen und von dort her immer tiefer in das Verständnis des Menschen und seines Leidens einzudringen. — Bevor wir uns jedoch dieser Aufgabe selbst zuwenden können, sind einige grundsätzliche Aussagen vor auszuschicken.

I.

Die Tatsache des Leidens

1. *Der Mensch muß viel leiden*

Was das ist, Leiden, braucht man nicht zu beschreiben. Selbst wenn die Meinungen darüber, was im einzelnen Leiden genannt werden könne und müsse, verschieden sind, so gilt doch allgemein: der Mensch muß viel leiden. Das heißt nicht, jeder einzelne sei jederzeit vom Leiden betroffen. Trotzdem gehört das Leiden zum menschlichen Leben hinzu. Der Mensch muß jederzeit mit ihm rechnen; er ist sich seines Wohlergehens nicht gewiß. Er kann ja auch an dem Leiden des Nächsten der Menschheit im ganzen — das uns immer mehr bewußt wird —, ja selbst an dem

Leiden der untermenschlichen Kreatur, der Tiere, nicht achtlos vorübergehen, ohne diese Tatsache in sein Selbst- und Weltverständnis einzubeziehen.

Dazu kommt, daß jedem unvermeidlich der Tod bevorsteht. Die damit gegebene Charakterisierung des menschlichen Lebens muß in das Leben und in das Denken über das Leben mit einbezogen werden. Selbst dem, der sich keine theoretischen Gedanken über das Leben und Leiden macht, drängt sich das Leiden konkret und unabweisbar auf.

Leiden kann verschiedene Gestalt haben. Es gibt schon ein Leiden im Geiste und für den Geist. Solches Leiden kann seinen Grund haben in der Undeutlichkeit der Dinge, in der Notwendigkeit von Entscheidungen in eine unbekannte Zukunft, in der Notwendigkeit der Wahl zwischen positiven Möglichkeiten, in der Erkenntnis der eigenen Schwäche und Sündigkeit, in der Not des nicht Erreichens der notwendigen oder gesetzten Ziele, in der Ungewißheit des ewigen Heiles; alles das sind Formen und Beispiele des Leidens im Geiste und für den Geist.

Die körperlichen Leiden sind im Vergleich dazu nicht etwa äußerlich. Denn der Mensch selbst leidet in seinem Leibe. Der Mensch hat Zahnweh, nicht sein Zahn. Die körperlichen Leiden stellen sogar eine besondere Verdichtung des Leidens dar und konfrontieren den Menschen erbarmungslos mit dem Leiden, weil sie sich oft noch rücksichtsloser aufdrängen als Leiden im Geiste.

Im Buch Job wird das Leiden überhaupt und die Konkretheit der körperlichen Leiden durch das Alte Testament betont anerkannt. Bei dem Verlust seines Vermögens und selbst bei dem Tode aller seiner Kinder zweifelte Job noch nicht an Gott. „Da erhob sich Job, zerriß sein Kleid, zerraupte sich sein Haupt und warf sich auf die Erde zum Gebet. Hierauf sprach er: ‚Ich habe nackt den Mutterschoß verlassen, ich fahre nackt dorthin zurück. Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen. Gepriesen sei des Herrn Name.‘ Bei alle dem hatte Job sich nicht versündigt, noch Haß gegen Gott gezeigt“ (Job. 1, 20—22). Als aber Job „vom Kopf bis zum Fuß mit schrecklichem Geschwür befallen war“ (2, 7), als seine Frau sagte: „Noch immer hältst du fest in deiner Frömmigkeit? Sag dich los von Gott und stirb“ (5, 9), als seine drei Freunde vor ihm verstummten, denn „sie sahen, das Leiden war furchtbar groß“ (5, 13), „da tat Job den Mund auf und fluchte seinem Schicksal; und Job hob an und sprach: ‚O wäre doch der Tag, da ich geboren, nie erschienen und jene Nacht entschwunden, da man den Knaben aufgenommen. Wehe jenem Tage! Besser wäre er in Dunkelheit verblieben; hätte doch der Höchste droben sich nie um ihn gekümmert und nie die Sonne ihm geleuchtet; die schwarze Urnacht hätte ihn vernichten sollen und Wolkendunkel auf ihm ruhen; hätte man ihn doch der Verdüsterung überlassen““ (Job 3, 1—5).

Das Leiden Christi hat in diesem Zusammenhang seine besondere Bedeutung. Wenn es auch vornehmlich das Sühneleiden für unsere Sünden ist, so hat es doch auch den Sinn, daß Christus unsere Menschheit angenommen hat, wie sie ist, „ausgenommen die Sünde“ (Hebr 4, 15). Der Logos hat also nicht nur das allgemeine Wesen Mensch angenommen, sondern das konkrete Menschsein, so, wie wir es zu leben haben, mit all seinen Inhalten, die dem Menschen über sein allgemeines Wesen hinaus seine Besonderheit geben — nur die Sünde ist ausgenommen. Darum hat das

Leiden Christi nicht nur den Charakter der Erlösung, sondern bedeutet auch die Anerkennung, daß der Mensch in seinem Leben leidet. Diese Annahme unserer Menschlichkeit mit Einschluß des Leides und Todes ist dann über die Anerkennung der Tatsache hinaus auch der Grund und die Weise, wie wir im Anschluß an Christus das Leiden sinnvoll in unser Menschsein einbeziehen können. Das aber hat Voraussetzungen, über die später gesprochen werden soll.

2. Der Christ muß viel leiden

Das bedeutet zunächst, daß auch der Christ keine Ausnahme macht; er ist unvermindert in das allgemeine Leiden der Menschheit hineingenommen oder doch nicht daraus herausgenommen, wenn auch bestimmte Formen des Leidens, z. B. die Hoffnungslosigkeit, die völlige Ratlosigkeit, Gedanken der völligen Sinnlosigkeit, dem Christen erspart werden, weil er in der Hoffnung ist und vom Glauben her das leicht sinnlos erscheinende menschliche Dasein hoffnungsvoll und glaubwürdig zu interpretieren vermag. Es ist aber wichtig und bedarf der besonderen Begründung, daß der Christ trotz der Erlösung noch in so hohem Maße dem Leiden verhaftet ist. Denn man könnte ja annehmen, daß die an Fruchtbarkeit und Wirkmacht überreiche Erlösungstat Christi uns von all dem befreit, was Christus auf sich genommen hat. Darum ist es, wenn auch bekannt genug, der Feststellung wert: der Christ muß viel leiden. Er unterscheidet sich zunächst darin nicht von den übrigen Menschen. Daß er trotzdem erlöst ist, schon jetzt und nicht erst in der Zukunft, muß dann in seinem spezifischen Sinn deutlich gemacht werden.

Aber das Leiden des Christen hat vielleicht noch andere Gründe als die unverminderte Schicksalsgemeinschaft mit der Menschheit und ihrer Leidenssituation. Einer dieser Gründe kann schon damit gegeben sein, daß das Leiden dem Christen als Erlösten in gewissem Sinne nicht mehr angemessen ist. Denn damit wird die Differenz von Zeit und Ewigkeit, von jetziger Verfassung und endzeitlicher Voll-erlösung bewußter und also lastender. Weil die Erlösung für den Christen einerseits wirklich und nicht erst nur eine Verheißung ist, andererseits der Christ aber trotzdem leiden muß, wird das Leiden in gewissem Sinn noch schwerer.

Dazu kommt ein weiteres. Der Christ muß nicht nur noch leiden; das Leiden steht vielmehr in einem positiven Zusammenhang mit der Heilswirklichkeit. „Mußte denn nicht Christus solches leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24, 26). Zur Einsicht in diesen Satz muß uns Christus allerdings, wie den Aposteln, die Schrift „aufschließen“ (Lk 24, 27), d. h. die faktische und in gewissem Sinne unerwartete und unwahrscheinliche Struktur des Reiches Gottes dartun. Christus als der Schmerzensmann, die Pietà, Kreuzweg und Schmerzhafter Rosenkranz, „Christi Mutter stand mit Schmerzen bei dem Kreuz und weint' von Herzen, als ihr lieber Sohn da hing“: alle diese Inhalte bedeuten die Anerkennung des Leidens als Wirklichkeit und als zugehörig zum Leben des Christen; sie haben den Gläubigen vielleicht mehr geholfen als alle eigenen Erwägungen des Menschen; denn „die Geheimnisse Gottes sind plausibler als die Lösungen der Menschen“ (Chesterton). Aus dieser Anerkennung des Leidens im christlichen Bereich ergibt sich aber auch schon, daß das christliche Ertragen der Leiden nicht einfach in einem Heroismus besteht, der das Leiden bestreitet oder es als so selbstverständlich betrachtet, daß darüber kein Wort mehr

zu verlieren wäre. Das Leiden ist für den Christen nicht selbstverständlich. Sein Verhältnis zu ihm ist aber ganz eigentümlicher Art: er kann an seinen Sinn glauben und trotzdem weinen, ohne damit das Christliche zu verfehlen.

3. Das Leiden des Menschen und selbst des Christen ist kein Widerschein des göttlichen Leidens

Dieses ist eine wichtige theologische Aussage. Sie erschwert uns zunächst das anerkennende Verstehen des Leidens und ist doch der einzige Grund unserer Hoffnung.

Gott leidet nicht. Gott ist nicht ein tragischer Gott. Menschwerdung des ewigen göttlichen Sohnes, sein Leiden und Sterben bedeuten unter keinen Umständen, daß Gott selbst unvermeidlich in das Leiden als ein Gesetz der Wirklichkeit einbezogen sei. Denn Gott leidet nicht; Gott ist vielmehr in einer positiven, unendlichen und unzerstörbaren Seligkeit. Gott ist selig, nicht nur in der Vollkommenheit seines Wesens, sondern auch und vor allem in seinem Personsein, in der gegenseitigen Liebe von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Gott ist aus sich und in sich selbst selig. Die Seligkeit gehört zu den Eigenschaften, zur Wesensbeschreibung Gottes. Sie hängt nicht von Zufälligkeiten oder von glücklichen Umständen ab, wie bei uns, so daß wir sagen: „Es geht mir gut“, womit ein gewisser Ereignischarakter des Wohlergehens anerkannt ist; denn es könnte auch anders sein, ohne daß der Mensch selbst anders wäre oder anders handelte. Gott ist in seiner Seligkeit von keiner Bedingung abhängig. Die unendliche Seligkeit gehört zum ewigen, unverminderten Leben Gottes selbst.

Das erschwert natürlich das Verständnis des Leidens, einer Schöpfung, in der es Leiden überhaupt gibt. Denn wenn Gott in solcher Seligkeit ist, warum ist dann die Schöpfung so unselig? Der naheliegende Verweis auf die ewige Seligkeit als Bestimmung des Menschen, wird zwar die letzte Antwort bleiben. Man muß sich aber dabei doch bewußt sein, daß es immer noch erstaunlich genug ist und das kreatürliche Denken herausfordert, daß der Mensch überhaupt unselig sein kann. Das Phänomen, daß Gott freie Geschöpfe erschafft, die der Seligkeit, dann aber auch der Unseligkeit fähig sind, weil sie, zur Bejahung Gottes bestimmt, auch zur Verneinung Gottes fähig sind, bedarf einer besonderen Anerkennung.

Andererseits aber ist die unzerstörbare Seligkeit Gottes auch ein großer Trost. Damit wird ja deutlich, daß Leiden nicht ein Gesetz der Wirklichkeit überhaupt ist. Wenn Gott auch leiden müßte, dann brauchten wir uns über unsere Leiden zwar nicht zu wundern, es gäbe aber auch keinen Ausweg und keine Hoffnung. Wenn dagegen das Leiden in irgend einer Form sogar ein Gesetz der Kreatur in ihrer natürlichen Verfassung sein sollte, so könnte doch von Gott her dieses Gesetz durchbrochen und überwunden werden. Die Seligkeit Gottes ist der Grund der Hoffnung schlechthin, weil in Gott die Seligkeit nie gefährdet werden kann. Wenn sich dieser so selige Gott der Kreatur in Gnaden annimmt, d. h. wenn Gott die Kreatur in der geheimnisvollen Weise der Gnade an seiner Seligkeit teilnehmen läßt, dann ist von dort her ein absolutes Überwinden der Leiden der Kreatur denkbar und wirklich. Gott aber, dieser Hort der Seligkeit, nimmt sich tatsächlich in solcher Weise der Kreatur an. Wenn das so ist, dann ist aber die *theologische* Interpretation der Gegen-

wart und der Zukunft, des menschlichen Wesens und Ergehens absolut dringlich und unersetzbar. Das Leiden der Kreatur ist nur im Zusammenhang mit Gott zu verstehen.

4. *Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des Leidens*

Im christlichen Glauben sind wir gewiß, daß die Leiden für den Menschen nicht endgültig sind, vielmehr durch Christus für den Endstand überwunden werden. Der Zusammenhang von Menschsein und Leiden ist also nicht absolut notwendig, er kann, wenigstens durch Gott in Christus, aufgehoben werden. Das bedeutet aber nicht, das Leiden sei etwas an der Oberfläche des Menschseins; es ist vielmehr so tief mit dem Menschen in seiner jetzigen Verfaßtheit verbunden, daß wir es zunächst als ein Element des Menschseins selbst auffassen müssen. Dann ist aber die christliche Deutung des Leidens ein Ausschnitt aus der christlichen Deutung des Menschseins überhaupt. Die theologisch faßbaren Faktoren, die das Menschsein bestimmen, sind dann auch bestimmend für das Leiden des Menschen. Indem wir den Menschen recht verstehen, müssen wir auch das Leiden verstehen. Und umgekehrt: wir verstehen den Menschen nur dann recht und hinreichend, wenn wir auch seine Leiden verstehen.

Das christliche Verständnis des Leidens muß demnach dreierlei leisten. Es muß glaubhaft zeigen: 1. Woher das Leiden kommt, 2. wie es zu ertragen ist, da es von uns nicht geändert werden kann, und 3. wie es aber doch überwunden wird.

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir uns nun den oben genannten theologischen Bestimmungen des Menschen zuwenden, jenen Wirklichkeiten also, die im Menschen wirksam sind und ihn bestimmen, um von diesen her zunehmend das gläubige Verständnis für das Leiden des Menschen zu gewinnen. Dabei ist folgendes zu beachten. In der Beschreibung dieser Wirklichkeiten kann das, was gleichzeitig den einen Menschen ausmacht, nur hintereinander gesagt werden. Und noch etwas: Die konkrete Gestalt dieser Wirklichkeiten, ihr Verhältnis zum Wesen des Menschen und zueinander kann sehr verschieden sein und ist es auch. Sie sind also nicht wie gleichartige Bausteine zu denken. Aber bei aller inhaltlichen Verschiedenheit sind sie doch bestimmend für den Menschen. Vermutlich kommt man mit weniger Aspekten nicht aus, braucht aber auch nicht mehr. Erst in ihrer Zusammenschau kann der Mensch und damit auch das Leiden des Menschen verstanden werden.

II.

Das Verständnis des Leidens aus den theologischen Bestimmungen des Menschen

1. *Kreatürlichkeit*

a) Die Kreatürlichkeit überhaupt:

Die Kreatürlichkeit oder Geschöpflichkeit ist die erste, absolut durchgreifende Bestimmung des Menschen, des Außergöttlichen überhaupt. Denn außer Gott ist alles Wirkliche kreatürlich. So ist denn auch der Mensch in allem durch und durch kreatürlich. Sein Kreatursein kann nicht aufgehoben werden. Denn keine Kreatur wird Gott. Auch in Christus wird nicht ein Mensch Gott, sondern Gott wird Mensch,

und dies auch nicht durch Verwandlung Gottes in einen Menschen. Andererseits darf uns die unbezweifelbare Aussage, daß nichts Kreatürliches Gott wird, nicht dazu verleiten, von uns aus übersehen zu wollen, wie Gott die kreatürliche Kreatur verwandeln kann, gerade im Zusammenhang mit Christus.

Kreatürlichkeit ist eine Bedingung des Leidens. Kreatur kann leiden, und nur Kreatur kann leiden. Gott dagegen ist in sich und aus sich selig. Auch wenn nichts geschaffen wäre, wäre Gott darum doch unvermindert selig. Seligkeit gehört zum ureigenen Leben Gottes. Daß Christus leidet, ist nicht ein Zeichen dafür, daß auch Gott für das Leiden anfällig ist. Wohl ist das Leiden Christi ein Zeichen dafür, wie sehr und wie wirklich Gott in Christus ein Mensch geworden ist; um für uns leiden und sterben zu können, mußte der Logos ein Mensch werden. „Obwohl er in Gottesgestalt war, glaubte er nicht, das Gleichsein mit Gott selbstsüchtig festhalten zu müssen, sondern er entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an, erschien in der Art von Menschen und wurde im Äußeren als Mensch gefunden. Er erniedrigte sich selbst, da er gehorsam wurde bis in den Tod, den Tod am Kreuz“ (Phil 2, 6—8). Diese „Selbstentäußerung“ Gottes ist ein wesentliches Element im Geheimnis der Menschwerdung. Es hat zur Folge, daß in Christus nicht nur die Menschheit leidet, sondern Er selbst und damit die göttliche Person. Die Aussage, daß Gott in sich selbst selig und nicht einem Erleiden ausgesetzt ist, bleibt dabei bestehen; denn ohne die Selbstentäußerung Gottes in Christus zur Knechtsgestalt könnte auch Christus nicht leiden, sondern würde auf Grund seiner Dignität in einer verklärten, nicht leidensfähigen Menschlichkeit erscheinen. Im Erdenleben Christi aber ist die Gottheit aus eigenem Entschluß und aus göttlicher Kraft in einem geheimnisvollen hohen Umfang der Weise des Menschen angenähert, bis dann in der Erhöhung die Menschheit wiederum in einem geheimnisvollen hohen Umfang der Weise Gottes angenähert wird.

Die Kreatürlichkeit ist nicht die Ursache des Leidens; sonst könnte ein Geschöpf überhaupt nicht selig werden, es müßte immer an seiner Kreatürlichkeit leiden. Das ist jedoch unrichtig. Es ist gut, Gottes Geschöpf zu sein. Die Schöpfung als Tat Gottes ist nicht mißlungen; darum ist ihr Ergebnis, die Kreatur, gut. Der erste Schöpfungsbericht sagt — zweifellos eine wichtige Glaubensaussage gegen die unmittelbare menschliche Erfahrung —, daß die Schöpfung von Gott her gut war (Gen 1, 10. 12. 18. 21. 25); und nach der Erschaffung der Menschen heißt es: „Und Gott sah alles, was Er gemacht hatte, und es war sehr gut“ (Gen 1, 31).

Wenn die Kreatur dennoch leiden kann, dann deshalb, weil sie nicht wie Gott allein aus sich und in ihrem Wesen vollendet und vollendbar ist, sondern nur im Rückbezug auf den Schöpfer. Das wird erst ganz in den geistigen, personalen Geschöpfen, in Engel und Mensch, deutlich. Dieser Rückbezug ist jedoch nicht von selbst gegeben, er muß hinzukommen, er muß vollzogen werden, indem die Kreatur sich auf Gott bezogen anerkennt und sich selbst in diesem Rückbezug vollzieht. Denn dadurch kommt zu dem kreatürlichen Sein der Sinn des Seins erst, aber auch erfüllend hinzu.

Durch die charakteristische Differenz von Sein und Sinn ist die Kreatur vor eine Anspruch erhebende, für das Heil entscheidende Aufgabe gestellt. Mit dieser spezifischen Form von Beanspruchung ist für den Menschen in gewissem Sinne aber auch

eine Form des Leidens gegeben. Denn der Mensch kann versucht sein, seine Kreatürlichkeit zu bedauern, weil er in ihrer Anerkennung mehr den Verzicht auf die Vollendung aus Eigenem als die Vollendung in der Ausrichtung auf Gott sieht und erfährt. „Jetzt leben wir im Glauben und in der Hoffnung, aber nicht im Schauen. Denn auf Hoffnung wurde unser Heil gestellt; Hoffnung aber, die schon geschaut wird, ist nicht Hoffnung; denn was einer schaut, wie soll er das noch hoffen? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht schauen, so erwarten wir es mit Geduld“ (Röm 8, 24. 25).

Es ist freilich ein falscher Schein der Geschöpfe, wenn sie den Menschen verleiten, aus dem Kreatürlichen leben zu wollen, weil in Wahrheit der Mensch nicht so ist und auch die Geschöpfe nicht so sind, daß sie Sinnerfüllung für den Menschen oder daß der Mensch sich selbst Sinnerfüllung bedeuten könne. So mißverstanden wird die Schöpfung zur Welt, zur „weltlichen“ Welt: „Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens“ (1 Joh 2, 16), statt in ihrer auf Gott hin offenen Gutheit Zeugnis für den Schöpfer zu geben. Gerade diese permanente Aufgabe, das Sinnverleihende gegen den Schein in der Ausrichtung auf Gott zu sehen, wird zu einer Beanspruchung für den Menschen, unter der er zu ermüden droht, so daß er den Zusammenhang seines eigenen Sinnes mit Gott verleugnen möchte. „Wenn jene Tage nicht abgekürzt würden, könnten auch noch die Guten irre werden“ (Mt 24, 22). Daher die Bedeutung der Hoffnung, der Geduld, der Beharrlichkeit bis ans Ende.

b) Das kreatürliche Wesen des Menschen

Ganz besonders deutlich ist der kreatürliche *Mensch* von seinem Wesen her dem Leiden ausgesetzt. Denn der Mensch ist nicht nur geistig, er ist auch leiblich. In schwer verständlicher Weise ist er eine Einheit aus einem geistigen Prinzip, der Seele, und dem Leib als materiellem Prinzip. Geistiges und Leibliches sind aber nicht wie fertige Teile zum Ganzen des Menschen zusammengefügt, vielmehr ist erst die neuartige Einheit von Geistigem und Leiblichem der Mensch. Daher *hat* der Mensch nicht nur einen Leib, sondern *ist* auch selbst Leib, allerdings nicht so, daß er nicht von seiner Geistigkeit her den Leib und alles Materielle zugleich und prinzipiell überstiege.

Bei dieser Wesensart ist der Mensch sehr robust dem Leiden preisgegeben, weil er in seinem Leibe dem Ereignishaften, dem, was ihm widerfährt, ausgesetzt ist, und zwar nicht einmal nur von der Seite des Menschen, sondern auch und nicht minder vom Untermenschlichen her. Er kann vom Blitz erschlagen werden; Bakterien können ihn in einer unheilbaren Krankheit dahinsiechen lassen, giftige Substanzen können ihn rasch zu Tode bringen. So ist er, gottebenbildlich erschaffen, einerseits vom Geiste her als Person unmittelbar auf Gott bezogen, und in hohem Maße der Selbstbestimmung offen, so daß er in den Grenzen seines Wesens ebendas auch ist, was er denkt und sein will, andererseits vom Leiblichen her dem materiellen Geschehen eingeordnet und sogar weitgehend untergeordnet; einerseits also von hoher Dignität, geistig, Person, gottebenbildlich, zugleich aber jeden Augenblick abhängig vom Materiellen, von der Atmung, vom Schlag des Herzens, davon, von der unvernünftigen Natur verschont zu werden.

Diese Wesensart des Menschen gipfelt in seinem Sterbenmüssen. Weil Leib und leibliches Leben hinfällig ist, ist auch der Mensch hinfällig; er stirbt. Als Einheit aus

Materiellem und Geistigem, von Seele und Leib ist er also nicht so, daß er trotz der hinfälligen Leiblichkeit, aber wegen seiner geistigen unsterblichen Seele selbst unsterblich wäre; vielmehr ist er trotz seiner unsterblichen Seele, aber wegen seiner hinfälligen Leiblichkeit sterblich. Denn im Tode stirbt der Mensch, obwohl seine Seele lebt.

Bei dieser Wesensart ist der Mensch in allen Schichten, in Geist, Herz und Leib und in vielfältiger Form leidensfähig. Nicht nur dies, er muß auch leiden, mindestens in dem eingangs beschriebenen Sinne, daß er prinzipiell vor keinem Leiden sicher ist. Das sind Tatsachen, die unseren Protest herausfordern wollen, wenn nicht noch etwas anderes hinzukommt.

Zweifellos ist der Mensch in seiner Leibgebundenheit nicht nur für Leiden aller Art anfällig, sondern hat gerade auf Grund seiner leibgebundenen Geistigkeit, als Einheit von Leib und Seele in der materiellen Welt, deren Teil er dem Leibe nach ist, eine einzigartige Funktion. Denn mit seiner Einbeziehung in die materielle Welt ist er zwar dem Ereignishaften ausgesetzt, andererseits ist aber die materielle Welt im Menschen auch in die Dimension des Menschen einbezogen. Damit vermag der Mensch die materielle Welt in seine persönliche Hinordnung auf Gott hineinzunehmen und dadurch der Welt zu verleihen, wessen sie bedürftig, aber nicht fähig ist. Der Mensch hat eine Funktion an der ihm zugeordneten materiellen Welt, die in Christus verdeutlicht und intensiviert ist, weil Christus das Haupt der ganzen Schöpfung ist. Dies erhöht zugleich die Verantwortung des Menschen, denn er hat nicht nur für sich selbst Verantwortung, sondern auch für die ihm zugeordnete Welt.

Diese Funktion ist nun zwar nicht in seiner Leiblichkeit begründet, wohl aber durch sie auf die materielle Welt ausgeweitet. Wenn damit auch seine Anfälligkeit für das Leiden nicht aufhört, so ist durch diese Funktion, die dem Menschen auf Grund seiner Wesenheit zukommt und die ihn freilich für das Leiden anfällig macht, doch schon ein erstes Verstehen des Leidens gegeben. Denn der Mensch leidet nicht einfach an einer merkwürdigen Kuriosität seines Wesens, seine Leidensfähigkeit hat vielmehr eine unentbehrliche Funktion in der Welt. (Theologisch betrachten heißt, in erweiterten Zusammenhängen als Bedingung des Verstehens denken.) Der Mensch ist dann aber kein Unfall und kein Zufall, er hat vielmehr vom Schöpfer her eine einmalige Funktion im Ganzen der Welt.

Durch sein Wesen ist der Mensch freilich spezifisch beansprucht. Denn er muß sich trotz seiner Leiblichkeit als Person verhalten, er muß die persönliche und unmittelbare Rückbeziehung auf Gott als letztes Ziel und absolute Vollendung seiner selbst betrachten. Er muß die Sinnenhaftigkeit, die sich ihm unmittelbar präsentiert, einerseits integrieren, zugleich aber durchstoßen, transzendieren; er braucht das Materielle und darf ihm doch nicht verfallen, nicht einmal in seiner eigenen Leiblichkeit. Darin besteht seine Versuchbarkeit.

Nun ist es gewiß nicht so, daß diese Versuchbarkeit einfachhin und ausschließlich im Leiblichen ihren Grund hätte. Auch die reinen Geister sind versucht, sich in ihrer Gottesbeziehung und damit selbst zu verfehlen, wie der Fall der Engel zeigt. Auch für den Menschen brauchen die Sünden des Geistes durchaus nicht geringfügig zu sein im Vergleich mit den Sünden im Bereich des Sinnenhaften. Trotzdem ist der Mensch wegen seiner Leiblichkeit in einem ungewöhnlichen Maße dem Erleiden und

damit auch dem Leiden ausgesetzt. Wir können den leidensfähigen und leidenden Menschen kaum verstehen und sind vor allem kaum imstande, ihn zu Ende zu denken. Vor allem bleibt offen, wie man sich eine Weiterexistenz denken soll, wenn der Mensch sterblich ist. Das irdische Leben wird dadurch als vorläufig gekennzeichnet, denn es wird abgelöst durch einen andersartigen Zustand. Bezeichnet man die jetzige Situation als Pilgerstand, was von anderen Gesichtspunkten her eindeutig möglich und notwendig ist, dann wird damit schon hinzugedacht, daß dieses Vorläufige auf eine Steigerung, auf Vollendung hin angelegt ist, zu welcher der Mensch in dieser Zeit unterwegs ist. Aber von der Natur des Menschen her und ohne Offenbarung ist nicht zu sehen, worin diese Vollendung besteht, vor allem nicht, wie sie möglich ist, wenn der als Leib-Seele-Einheit geschaffene Mensch gar nicht mehr Leib-Seele-Einheit ist. Denn wenn der Mensch geschaffen ist, ein Mensch zu sein, und nicht nur Seele, dann ist der Tod eindeutig Verschlechterung und er bleibt es. Das wird auch dadurch anerkannt, daß die Auferstehung von den Toten zur Vollendung des Menschen hinzugehört. Aber wir wissen von uns aus nicht, wie es mit dem Menschen, der sterblich ist und stirbt, weitergehen wird. — Glücklicherweise brauchen wir dies auch nicht zu wissen, weil der Mensch nicht auf Grund seines kreatürlichen Wesens zu Ende gedacht werden muß, aber mit der Gnade zu Ende gedacht werden kann.

2. Die Gnade

Ebenso ursprünglich wie das kreatürliche Wesen ist für den Menschen die Gnade. Der Mensch ist zu einem Ziel, d. h. zu einer endgültigen, für immer bleibenden Verfaßtheit bestimmt, welche ihm nur aus und in der besonderen Gnade Gottes ermöglicht wird. Es ist nicht gegen die Ungeschuldetheit der Gnade, wenn der Mensch ursprünglich schon in der Gnade mit einem gnadenhaften Ziel erschaffen wurde, in einer Gnade also, in welcher Gott nicht Sünden vergibt und tilgt, vielmehr den Menschen über die Kräfte seines Wesens hinaus, übernatürlich nämlich, dazu qualifiziert, am Leben Gottes selbst teilzunehmen. Denn die gnadenhafte Bestimmung des Menschen bedeutet, daß der Mensch selig werde wie Gott, nicht durch Nachahmung, sondern weil er an der Seligkeit Gottes selbst teilnimmt. Das vermag der Mensch nicht aus sich, sondern nur aus der göttlichen Gnade. Denn keine Kreatur kann aus sich Gott schauen wie er ist, aus sich an seinem Leben teilnehmen; für jede Kreatur wohnt Gott „in unzugänglichem Licht“ (1 Tim 6, 16). In der Gnade aber läßt Gott sich schauen und damit die Kreatur in unbegreiflicher Weise an seinem Leben teilnehmen. Das Leben Gottes ist aber das selige Leben Gottes, so daß Gnade bedeutet, daß der Mensch an der Seligkeit Gottes teilnehmen, selig werden soll. „Geh ein in die Freude deines Herrn“ (Mt 25, 21).

Das Leben Gottes ist als das bedingungslose und unzerstörbare selige Leben Gottes also der Hort aller Hoffnung. Seligkeit, und zwar Seligkeit Gottes, ist die Verfaßtheit, der Endstand, um dessentwillen der Mensch überhaupt geschaffen ist. Wie weit der Mensch aber, ohne aufzuhören Mensch zu sein, in der Gnade vergöttlicht werden kann und muß, um an der Seligkeit Gottes teilzunehmen, das übersteigt unser Begreifen.

Die Gnade, welche die Seligkeit als Endbestimmung des Menschen einschließt und gewährleistet, ist dem Menschen schon jetzt gegeben, obwohl der Endstand selbst

noch nicht erlangt ist. Der Mensch muß aber schon in der Zeit in dem gnadenhaften Gottesverhältnis stehen, um in der Ewigkeit der Seligkeit teilhaftig zu werden. Die Gnade stellt sich aber in der Zeit nicht in ihrer vollen Wirklichkeit dar; sie muß darum geoffenbart und geglaubt werden. Wohl wirkte sich im Urstand die übernatürliche Begnadung des Menschen schon in der Zeit in einer gewissen Verbesserung der menschlichen Verfassung aus, welche wir die praeternaturalen Gaben nennen. Sie heißen praeternaturale (außernatürliche) Gaben im Unterschied zu den supernaturalen (übernatürlichen) Gaben, weil in ihnen das Heilsverhältnis selbst nicht gegeben ist. Sie waren vielmehr einerseits eine Vorform des Endstandes, andererseits eine Hilfe, um die Ausrichtung auf Gott als Vollendung des Menschen festzuhalten.

Eine Vorform des Endstandes waren die praeternaturalen Gaben, insofern sie den Menschen im Urstand schon eine leibliche Unsterblichkeit verliehen, ihn vor dem Tode und vor solchen Leiden bewahrten, welche ihrerseits Vorformen des Todes sind. Hilfen waren die praeternaturalen Gaben, insofern sie den Menschen in seiner ursprünglichen Verfassung erleuchteten und stärkten, das andersartige Endziel im Auge zu behalten.

Damit war also die ursprüngliche Verfassung des Menschen gerade hinsichtlich des Leidens erheblich anders als unsere jetzige, ohne daß damit schon grundsätzlich die gegenwärtige Verfassung des Menschen überwunden gewesen wäre. Aber aus dieser theologischen Beschreibung des Urstandes des Menschen von der Kreatürlichkeit und Gnade her ist der Mensch in seiner jetzigen Verfassung mit der Fülle der Leiden kaum wiederzuerkennen; offenbar müssen noch andere Elemente hinzugenommen werden, um die jetzige Situation zu beschreiben. Andererseits muß man sich hüten, mit dem paradiesischen Urstand mehr oder minder phantastische Vorstellungen zu verbinden. Denn in sehr wesentlichem Sinne war der paradiesische Urstand unserer jetzigen Verfassung gleich.

Zunächst darin, daß auch der paradiesische Urstand Pilgerstand war. Denn durch die Bestimmung des Menschen zur Teilnahme an der Seligkeit Gottes wird die jetzige, wie auch die paradiesische Verfassung eindeutig als vorläufig, aber als ausgerichtet auf einen andersartigen Endstand und damit als Pilgerstand gekennzeichnet. Auch das Paradies war keine Verfassung des Menschen, die als endgültig gedacht war. Der Mensch lebte auch da nicht in der Anschauung Gottes; er war versuchbar und konnte sündigen. Er lebte im Glauben und nicht im Schauen, in der Hoffnung auf die Überwindung seiner Gegenwart zu dem andersartigen, seligen Endstand. Wie in unserer jetzigen Situation war im Paradies die Entscheidung des Menschen fällig, daß er sich für sich selbst, für die Erfüllung seines Lebens auf Gott ausrichtete. Wenn auch der Mensch in der paradiesischen Verfassung nicht wie wir auf den Tod zuing, so doch auf das Gericht am Ende seines Lebens; auch er mußte im Glauben, auch er konnte nicht im Schauen leben, weil die Gnade in ihrer vollen Wirklichkeit auch ihm nicht anschaulich war.

Das alles also sind Elemente, die außerordentlich charakteristisch sind für unsere gegenwärtige Situation und selbst dem Tode noch charakteristische Züge, sein besonderes Gewicht geben. Denn der Tod ist ja nicht nur dadurch gekennzeichnet, daß er dieses Leben beendet, sondern mehr noch dadurch, daß er in das Gericht und durch dieses hindurch in die Endgültigkeit führen soll.

Aus der Beschreibung des Urstandes von Geschöpflichkeit und Gnade her als Bestimmung zu einem gnadenhaften seligen Endstand ergeben sich für die Interpretation des Leidens sehr wichtige Aussagen.

1. Die jetzige Verfassung des Menschen ist nicht die ursprüngliche, obwohl sie mit dieser vieles gemeinsam hat. Es muß also noch ein anderer Faktor als Kreatürlichkeit und Gnade zur Beschreibung unserer gegenwärtigen Situation hinzugenommen werden. Die theologische Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes versucht daher auch nicht, diesen als endgültig oder als direkten Ausdruck des göttlichen Willens zu rechtfertigen, weil er sich sowohl von der paradiesischen wie von der endgültigen Verfassung des Menschen unterscheidet.

2. Der paradiesische Urstand, erst recht der jetzige Stand des Menschen ist eindeutig ein vorläufiger, auf einen andersartigen Endstand hingeordnet. Der Mensch ist im Pilgerstand, und zwar solange, bis er in die Endgültigkeit eintritt.

3. Das setzt voraus, daß der Mensch, der in seinem Wesen derselbe und dasselbe bleibt, durchgreifend verändert werden kann, sowohl durch Selbstbestimmung wie auch erst recht von Gott her. Ohne diese durchgreifende Variabilität ist eine theologische Interpretation des Menschen überhaupt nicht möglich, weil sonst Heil und Unheil, Pilgerstand und Endstand, Ja und Nein zu Gott keine so tiefgreifenden Unterschiede sein könnten, wie sie es nach der Offenbarung sind.

4. Gnade erhöht noch die Differenz zwischen Pilgerstand und Endstand, erst recht zwischen unserer jetzigen und der endgültigen Verfassung. In ihr ist nämlich der Mensch in einer besonderen Weise beansprucht. Denn sowohl für das rechte Verständnis, wie auch für den rechten Vollzug seines Lebens ist der begnadete Mensch auf Glauben und Hoffen angewiesen. Obwohl er in seinem Urstand sowohl in sich selbst wie in seinem Weltverhältnis in einer besseren Verfassung war als jetzt, konnte er doch weder sich selbst noch konnte ihm die Welt zur Erfüllung werden, da in der Gnade Gott selbst seine Erfüllung sein wollte. Die Gnade ändert also sein Weltverhältnis; sie beanspruchte ihn auch im Paradies in besonderer Weise; denn selbst seine gesteigerte innermenschliche und innerweltliche Vollkommenheit konnte ihn nicht in sich selbst ruhen lassen. Aber gerade sie konnte ihm in erhöhtem Maße zur Versuchung werden: Ihr werdet wie Gott sein. — Da dies alles aber erst den Menschen im Urstand beschreibt, müssen wir uns nun dem dritten Faktor zu seiner Interpretation, der Sünde, zuwenden, mit der sich der Mensch in seiner jetzigen Situation erst wiedererkennt.

3. Die Sünde

Wenn auch der christliche Glaube, die Wirklichkeit des Christlichen überhaupt, Erlösung von der Sünde bedeutet, so muß doch gerade deshalb die Sünde in das christliche Verständnis des Menschen mit einbezogen werden. Denn wovon und wozu der Mensch in Christus erlöst wird, kann ohne die Sünde nicht beschrieben werden. Man kann den Menschen nicht einmal als Geschöpf Gottes verstehen, wenn die Sünde als eine seiner Bestimmung aus Kreatürlichkeit und Gnade entgegengesetzte Komponente nicht mitbedacht wird. Wenn aber das, was der Mensch tut, den Menschen, sein Bestimmtein aus Schöpfung und Gnade, tiefgreifend verändert, dann setzt das voraus, daß sein Tun nicht bedeutungslos neben dem göttlichen Han-

deln in Erschaffung und Gnade ist. Es gehört zum Begriff des Menschen, daß das, was er tut, wie er sich selbst versteht und verhält, im Guten wie im Bösen, in seine Verfaßtheit eingeht. Denn der Mensch ist keine untermenschliche Kreatur, sondern auf Entscheidung zu dem, wozu er bestimmt ist, angelegt.

Der Mensch kann sich durch sein Tun nicht in allem ändern; er kann z. B. nicht sein Menschsein selbst aufheben. Er ist aber in seiner Kreatürlichkeit und auch in der Gnade darauf angelegt, zu Gott, zu seinem Sein vor Gott und zu seiner Bezogenheit auf Gott, in seinem Verhalten, nicht nur mit Worten, Ja zu sagen. Ohne diese Entscheidung ist der Mensch nicht, was er sein soll. Diese Entscheidung auf Gott hin bestätigt darum nicht nur, was er ist, sie vervollständigt ihn vielmehr als Person und damit in seiner Gottebenbildlichkeit. Denn zum Personsein gehört auch, über sich selbst zu verfügen und damit die durch die Kreatürlichkeit gegebene Ausrichtung zu realisieren. Mit dieser Entscheidung für oder gegen seine eigene Kreatürlichkeit und sein gnadenhaftes Gottesverhältnis gibt der Mensch sich eine Ausrichtung, eine Verfaßtheit, begibt er sich auf eine Bahn. Er ist als Person nicht nur ein Mensch, dieser Mensch, Geschöpf und begnadet, sondern soll sich auch dazu bekennen und entscheiden. Das entspricht der Person in ihrer vor Gott und durch Gott aufgerufenen Ganzheit, welche in der Heiligen Schrift vielfach „Herz“ heißt. „Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Denken“ (Lk 10, 27). Mit dieser Entscheidung tut der Mensch also nicht nur *etwas*, er verfügt — im Guten und im Bösen — *über sich selbst*, stellt sich an einen bestimmten Platz, bestimmt sich in seinem Verhältnis zu Gott. In der Sünde verweigert er sich seiner Gottbezogenheit und Gott selbst. Das ist nicht nur ein äußeres Tun; vielmehr nimmt er hier für seine Vollendung die falsche Richtung, er versucht aus dem Eigenen oder Irdischen zu leben, Sinn zu haben und ganz er selbst zu sein ohne Gott.

Der Mensch kann nicht nur sündigen, er hat auch gesündigt, er ist ein Sünder. Die Sündentat ist vom Menschen her nicht einfach widerrufbar, einmal, weil er die Tat selbst nicht ungeschehen machen kann, dann aber vor allem, weil er mit der Sünde die Gnade, das gnadenhafte Gottesverhältnis verliert, das er sich nicht selbst geben oder nehmen kann. Die Bestimmungsmacht der Sünde setzt auch voraus, daß es durchgreifende Akte gibt, die den Menschen innerlich so bestimmen, daß ihm, dem Sünder, Umkehr und Reue von sich aus nicht möglich sind. Denn der Sünder im striktesten Sinne bestreitet seine eigene Sündigkeit und damit seine Erlösungsbedürftigkeit.

Noch ein anderes Element gehört zum christlichen Begriff der Sünde, nämlich die Solidarität aller in der Sünde. Alle Menschen sind sündig und der Erlösung bedürftig. Zwar sind die Menschen unvertauschbar, gerade vor Gott; andererseits stehen sie aber doch vor Gott in einem übergreifenden Zusammenhang, in einer Solidarität, die so, wie sie ist, ohne die übernatürliche Gnade, welche die Zusammenhänge intensiviert, nur schwer denkbar ist. (Maria, die Mutter des Herrn, ist zwar ohne die Sünde, aber dies doch nur durch die vorauswirkende Gnade Christi, so daß auch sie in ihrem Heil ganz von der Gnade Christi abhängig ist.) Sünde ist wegen ihres Durchgriffes bei dem einzelnen und wegen der Solidarität aller in der Sünde ein Zustand, eine Verfaßtheit, welche als unüberwindliche Macht den Menschen bestimmt,

ihn beherrscht. Sündigkeit ist auch die Verflechtung des Sünders in eine sündige Welt. Die Welt ist in ihrer Sündigkeit verfilzt, und der Mensch selbst vermag diesen Zustand nicht zu durchbrechen, weder in sich selbst noch außer sich. In diesem Sinne gibt es Sünde in der Einzahl, ist Sünde der Urgrund der Sündigkeit und der Sünden in der Vielzahl (Röm 7, 14 ff).

Indem der Mensch in der Sünde sich gegen seine innere Ausrichtung auf Gott wendet, verkehrt er sich in seiner Gottesbeziehung. Er steht kontradiktorisch zu Gott; statt „Ja“ sagt er „Nein“ zu Gott. Darum steht dann auch der Zorn und das „Nein“ Gottes gegen den widersprechenden, sich dem Schöpfer versagenden Menschen auf. Denn wie der Mensch im Ja oder Nein zu Gott steht, so steht auch Gott im Ja oder Nein zu dem Menschen. Der Mensch hat dann nicht nur Sünde getan, er ist vor Gott Sünder.

Die Sünde ist durch das verkehrte oder verkehrende Abgewandtsein des Sünders von Gott gekennzeichnet. Damit ist der Verlust des gnadenhaften Gottesverhältnisses, d. h. der Sohnschaft aus Gnade oder der heiligmachenden Gnade sowie der praeternaturalen Gaben als besonderer Ausstattung des Menschen, verbunden. Mit der Sünde ist aber auch eine Schwächung oder Verwundung des Menschen in seinem Wesen selbst gegeben. Denn er ist ja in seinem Wesen der Hinordnung auf Gott bedürftig. Diese fällt in der Sünde nicht etwa aus; sie wird vielmehr verkehrt, so daß sie nicht mehr die ordnende Funktion der rechten Gottesbeziehung erfüllen kann. Nicht-Gott tritt an die Stelle von Gott. Denn der Mensch hat Gott oder Götzen. Statt auf Gott offen und bezogen zu sein, ist der Mensch als Sünder durch das „*curvatum in seipsum*“, durch „das fälschlich in sich selbst verkrallte Herz“ bestimmt.

Das bedeutet eine tiefgreifende Schädigung der Kräfte, welche „*vulneratio in naturalibus*“, die „Verwundung der Natur“ in der Sünde genannt wird. Das Konzil von Trient sagt, daß der Mensch durch die Sünde nach Leib und Seele zum Schlechteren verändert sei. „Verschlechterung“ bedeutet hier keine Abschwächung der Sündigkeit; denn durch die Sünde geht die Gnade ganz verloren, der Gottesbeziehung wird widersprochen. Das Wesen des Menschen aber kann nicht zum Gegenteil werden. Auch der Sünder bleibt Mensch. Er kann zwar das Gegenteil von dem tun, was er soll, aber er kann nicht das Gegenteil von dem werden, was er ist; das gibt es nicht. Wohl aber gibt es den totalen Verlust der Gnade. In dem Verhalten des Menschen fallen aber die durchgreifenden, das Wesen bestimmenden Entscheidungen, weil das Wesen der Ausrichtung durch das Tun bedürftig ist. Der Mensch kann es gar nicht vermeiden, über sich selbst verfügend sich Gott gegenüber zu entscheiden.

Daher ist die Sünde ein unentbehrliches Element in der Beschreibung unserer jetzigen Situation und der eigentliche Grund für viele unserer Leiden. Das wird dadurch besonders deutlich, daß die Sünde der theologische Grund für den Tod des Menschen ist. D. h. nicht, die Sünde sei eine Todesursache wie die Krankheit; wohl aber ist sie die Ursache jenes Sterbens, wie es uns bevorsteht. „Der Sold der Sünde ist der Tod; die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christus Jesus unserem Herrn“ (Röm 6, 23); und im Jakobusbrief heißt es: „Die Sünde aber gebiert, wenn sie vollbracht ist, den Tod“ (1, 15). Der Tod des zum ewigen Leben in Gott bestimmten Menschen ist Zeichen der destruktiven Wirkung der Sünde, die nicht nur schädigt, sondern zerstört, wie der Tod das Leben. Wie die Gnade Leben ist und dem

Menschen das den Tod überwindende Leben gibt, so ist die Sünde der Tod, nicht nur des geistlichen, des Gnadenlebens; Sünde führt auch zum leiblichen Tod, so daß nun der Tod nicht nur ein Naturereignis auf dem natürlichen Weg des Menschen ist; der Tod ist jetzt Zeichen der Sünde.

Durch die Sünde ist also der von Gott zum Leben erschaffene und begnadete Mensch in vielfältiger Weise betroffen, teils durch Zerstörung, teils durch tiefgreifende Schwächung und Verschlechterung. Sein Verhältnis zu Gott ist verkehrt; er hat die Gnade verloren; die Gesinnung des Menschen ist dem Bösen offen und zugewandt, selbst ein Quell des Bösen, „erfinderisch im Bösen“ (Röm 1, 30). Mit seinem ganzen Sein und Leben ist er in hohem Maße dem Ereignishaften, zuletzt dem Tode ausgesetzt. Und dieser Tod ist selbst wiederum ein Zeichen des göttlichen Gerichtes, der göttlichen Verneinung des Sünders. Andere Dimensionen der Sünde, in welchen der Mensch den „Mächten“ ausgesetzt ist, seien hier nicht weiter erörtert. — In allem aber zeigt sich, daß der Mensch durch die Sünde in seiner durch Geschöpflichkeit und Gnade gebildeten Qualifikation durchgreifend betroffen ist, so daß man an seinem Ergehen den gütigen Schöpfer nicht mehr leicht erkennen kann.

Dies alles sagt die Heilige Schrift in sehr einfachen Worten, Bildern und Berichten. Ob es also heißt: „Im Schweiße deines Angesichts wirst du dein Brot verzehren, bis du zur Erde zurückkehrst, von der du genommen bist. Denn du bist Staub und zum Staube kehrst du zurück“, und „so trieb sie Gott der Herr aus Edens Garten, damit er den Erdboden bebaue, von dem er genommen ist“ (Gen 3, 19. 24), oder ob von Kain und Abel und der Sündflut berichtet wird, immer wird die durchgreifende Veränderung beschrieben, die mit der Sünde eingetreten ist, so daß wir nun mit dieser dritten theologischen Bestimmung *unsere* Situation wiedererkennen.

Unser Leben, dem Leid so eng benachbart, ist also wesentlich von der Sünde als dem Eigentum des Menschen oder der Menschheit mitbestimmt. Damit ist die Frage, woher die Leiden kommen, theologisch beantwortet. Nicht Gott ist die direkte Ursache des Leidens, sondern der Mensch, mit dessen Personalität und Freiheit es gegeben ist, daß er sich auf Gott hin entscheiden kann und muß. Diese Notwendigkeit ist nicht einfachhin eine Erschwerung oder eine Art Falle für den Menschen, sie ist vielmehr ein Zeichen der Dignität, mit welcher allerdings auch die Möglichkeit der Sünde, des Widerspruchs gegeben ist. Auch daß die freien Geschöpfe nicht einfachhin in der Anschauung Gottes geschaffen sind, so daß sie nicht sündigen können, — weil sie dann Gott von Angesicht zu Angesicht und ihre Gottesbeziehung als ihr Heil schauen —, ist nicht ein Zeichen einer geminderten Güte Gottes. Es muß vielmehr als ein Zeichen dafür betrachtet werden, daß der Mensch vor Gott wahrhaft an- und aufgerufen ist, aus der Freiheit und Entscheidung seiner Person auf diesen Anruf Gottes zu antworten. Erst die Vollendung als die Folge dieses Ja des Menschen zu Gott aus der Gnade Gottes zeigt, wie sehr hier der Mensch respektiert ist, in dem der Mensch selbst vor dem unendlich überragenden und überlegenen Gott nicht zum Ding wird, vielmehr als Person zur Entscheidung aufgerufen ist.

In alle dem liegt noch ein Geheimnis, aber dieses ist das Geheimnis der Erschaffung selbst, nämlich daß der in und aus sich selbst selige Gott die Welt erschaffen hat, die dann in Sünde fallen kann, aber von Gott doch so ernst genommen ist, daß sie durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes erlöst wird.

Wenn nun auch auf diese Weise die Grundlage dafür gewonnen ist, daß der Mensch sich in seiner Situation erkenne und auch in dieser Situation Gott bejahe, so ist doch noch einiges hinzuzufügen, um diese theologische Beschreibung des Menschen, bestimmt durch Schöpfung, Gnade und Sünde, recht zu verstehen.

Zunächst muß nämlich festgehalten werden, daß nicht jedes Leid Folge und Erscheinungsform der Sünde ist, besonders nicht jedes Leid des Einzelnen. Es hat sich ja schon bei der Darstellung von Geschöpflichkeit und Gnade ergeben, daß mit dem Kreatursein, selbst mit dem Begnadetsein, im Pilgerstand mehr oder minder leidvolle Beanspruchungen verbunden sind. Aber auch die Sündigkeit der Menschheit wie des Menschen bietet nicht eine leichte Handhabe, von allem Leid auf Sünde zu schließen. Schon das Buch Job sagt, daß der Versuch, das Leiden als eindeutige Folge eigener Sünde zu deuten, wie ihn etwa die drei Freunde Jobs unternehmen, nicht zutrifft; den Einzelnen kann Leid, selbst großes Leid, ohne seine besondere Schuld treffen. Im Johannesevangelium heißt es zu Anfang des 9. Kapitels: „Im Vorbeigehen sah er einen Menschen, der von Geburt an blind war. Seine Jünger fragten ihn ‚Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?‘ Jesus antwortete: ‚Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern; sondern es sollen offenbar werden die Werke Gottes an ihm‘“ (Jo 9, 1—3). Auch hier wird der direkte Schluß vom Leid auf die Sünde ausdrücklich abgelehnt. Wohl aber ist das Leiden ein Zeichen für die Sündigkeit der Menschheit überhaupt. Damit hängen die Fragen zusammen, welche mit der Erbsünde, mit der den Einzelnen überschreitenden Solidarität der Menschheit in der Sünde gegeben sind. Gerade dieser den Einzelnen überschreitende Zusammenhang kann das Leiden sehr erschweren, weil es nicht nur als Folge eigener Sünde auftritt und verstanden werden kann und damit den Charakter des Irrationalen erlangt. Allein der Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen ist ein Element, welches in der theologischen Beschreibung des Menschen nicht ausgelassen werden kann, nicht im Bösen, aber auch nicht im Guten. Denn ebendieser Zusammenhang wird auch die Bahn, auf welcher uns Positives, selbst das Heil zufließt.

Ferner ist zu bedenken, daß das Schwere des Lebens nicht nur Folge der Sünde ist. Es ist schon beanspruchend, im Pilgerstand überhaupt zu leben und damit versuchbar zu sein. Dadurch wird nicht etwa die Sünde und ihre Bedeutung als Unheilsstand abgeschwächt. Denn es gibt im Guten und Bösen vieles, was nicht bestimmend und charakteristisch für das Ganze des Menschen ist. So ist einerseits nicht jedes Leiden wegen Sünde, wie andererseits nicht jede Art von Gutem Zeichen der Unsündigkeit ist; denn auch der Sünder kann in gewissem Sinne Gutes tun, freilich ein Gutes, das nicht Erweis seiner Unsündigkeit ist. Darum kann dann auch der Gerechte, wovon gleich zu sprechen ist, manches Leid zu ertragen haben, ohne daß dieses Zeichen destruktiver Sündigkeit ist.

Ein Drittes ist noch zu bedenken, nämlich die Trennbarkeit von Sündenschuld und Sündenstrafe. Auch das ist gleich noch zu erörtern, denn es gehört zum Da-sein als Christ. — Abschließend sei nur gesagt, daß die Theologie sich hütet, von jedem einzelnen Geschehnis und Ereignis eine theologische Deutung zu geben. Denn dann müßte ja genau in allem unterschieden werden können, was Folge der Kreatürlichkeit, der Gnade, der Sünde und was die diesseitige Gestalt der Erlösung ist. Das

alles aber ist nicht leicht; jedenfalls ist es nicht immer, oft nur in wenigen Fällen überzeugend darzutun. Wohl aber ist die Gesamtbeschreibung des Menschen in seiner Hinfälligkeit und Schwäche mit den dargelegten theologischen Elementen glaubhaft möglich. So ist der Mensch. So geht es dem Menschen. (Schluß folgt)

Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel

(und als Urbild des kirchlichen Rätestandes)*

Von Heinz Schürmann, Erfurt

In seiner messianischen Sendung war Jesus für Israel ein „Zeichen“ — am Ende ein „Zeichen des Widerspruchs“, „an dem die Gedanken der Herzen vieler offenbar werden“ sollten (Lk 2, 34 f). In dieses bezeichnende zeichenhafte Geschehen fanden sich die Jünger Jesu von Anfang an hineingezogen. Wenn Jesus sich während seines öffentlichen Auftretens mit einem Kreis von zwölf Jüngern umgab, dann wollte er damit bewußt eine zeichenhafte Gleichnishandlung setzen, eine bezeichnende Symbolhandlung. Vielleicht macht Jesus nirgendwo deutlicher, welche Verheißung er Israel bringen wollte und welchen Anspruch er erhob, als durch diese Symbolhandlung. Was es um den Jüngerkreis Jesu ist, kann man nur verstehen, wenn man von seinem zeichenhaften Charakter her denkt und deutet.

Am Anfang nannte man nicht alle, die auf das Wort Jesu hörten (vgl. nur Lk 10, 38—42; vgl. Mt 11, 28 ff) und sich glaubend zu ihm als dem Messias bekannten (vgl. nur Lk 12, 8 f; Mk 5, 19), „Jünger“. Der ursprünglich umfangreichere und auch noch fluktuierende Jüngerkreis (vgl. Joh 6, 66) wurde anscheinend von Jesus endgültig auf die symbolische Zwölfzahl beschränkt (Mk 3, 13 ff). Wenn diese (umstrittene) Voraussetzung richtig ist, sagt die bedeutsame Zwölfzahl wohl nicht nur etwas über die „amtliche“ Funktion des Zwölferkreises aus, sondern vielleicht auch etwas über das „existentielle“ Wesen des Jüngerseins.

Die Zeitgenossen Jesu glaubten zu verstehen, was es mit diesen Jesus ständig begleitenden Männern auf sich habe: Sie fühlten sich an die „Rabbinen“ (= Lehrer) erinnert, um die sich in ähnlicher Weise „Schüler“ sammelten. Damals lebten die Schüler mit ihrem Lehrer noch in Lebensgemeinschaft; ging es doch in diesem Lehrverhältnis um das Lernen des Willens Gottes, wie er sich im alttestamentlichen Gesetz und in der „Überlieferung der Alten“ bezeugte; dieser lernte sich aber besser in dem persönlichen Umgang mit dem Lehrer als in theoretischem Lernen. Darum

* Der vorliegende Beitrag ist für die im Sommer dieses Jahres erscheinende Festschrift der Olpener Armen Franziskanerinnen von der Ewigen Anbetung geschrieben worden, die den 100. Jahrestag ihrer Gründung durch Mutter Maria Theresia Bonzel (1863) feiern. In Anbetracht der durch das Konzil gestellten Aufgaben der Erneuerung der Orden und als Hilfe für alle, die dazu aufgerufen sind, wurde uns in gütiger Weise von der Ordensleitung die Erlaubnis für einen Vorabdruck gegeben. Wir möchten dafür an dieser Stelle noch einmal unseren Dank sagen. *Die Schriftleitung.*