

Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott

Gisbert Greshake, Wien*

Emil Brunner bemerkt in seinem anthropologischen Hauptwerk, *Der Mensch im Widerspruch*¹: „Für jede Kultur, für jede Geschichtsepoke gilt der Satz: Sage mir, was für einen Gott du hast, und ich will dir sagen, wie es um deine Menschlichkeit steht.“ Ähnlich weist auch Wolfhart Pannenberg² darauf hin, „daß von den Anfängen der Menschheitsgeschichte an die Menschen sich selbst entdeckten auf dem Umweg über die Erfahrung, die sie von den Göttern gewinnen konnten.“ Kurz: Die verschiedenen Auffassungen von Gott bedingen ein unterschiedliches Menschenverständnis. Gottes- und Menschenverständnis sind dabei so eng einander zugeordnet, daß man vom Gottesbild auf das Menschenbild oder umgekehrt vom Menschenbild auf das Gottesbild schließen kann. Freilich ist „schließen“ ein unangemessenes Wort. Besser würde man sagen: Gottes- und Menschenbild kommentieren und interpretieren sich gegenseitig. Am Menschenverständnis wird deutlich, welche praktische Relevanz die Bestimmung Gottes für den Menschen hat; das Gottesbild aber gibt den letzten Grund an, aus welchem menschliches Selbstverständnis erwächst. Weil beides strikt aufeinander bezogen ist, kann man sowohl vom Gottesverständnis ausgehen und Strukturen des Menschseins herausstellen, oder man kann seinen Ansatz beim Menschenbild wählen und Gott als dessen Grund und Bezugspunkt verdeutlichen.

In diesem Beitrag soll der zweite Weg gewählt werden, nämlich zentrale Aussagen, Verstehenszusammenhänge und Fragestellungen der spezifisch christlichen Anthropologie sollen den Ausgangspunkt bilden, um von hier aus zu zeigen, wie sie alle verweisen, ihren Grund haben und ihr volles Verstehen finden in der christlichen Lehre von Gott, der sich dem Menschen

* Vom 31. 5. bis 4. 6. 1977 fand in St. Gabriel, Mödling bei Wien, eine religionstheologische Tagung mit dem Thema ‚Der Gott des Christentums und des Islam‘ statt, auf der eine Reihe christlicher und islamischer Theologen vor zahlreichen Teilnehmern referierten und diskutierten. Obwohl nicht durch das Vatikanische Sekretariat für die Nichtchristen veranstaltet, sondern durch die Philos.-theolog. Hochschule St. Gabriel, hatte die Tagung durch die Teilnahme offiziöser Vertreter der beiden großen Religionsgemeinschaften mehr als nur privaten Charakter. Die Referate der Tagung erscheinen demnächst unter dem Titel ‚Der Gott des Christentums und des Islam‘, hrsg. v. A. Bsteh im Verlag St. Gabriel, Mödling. – Der folgende Beitrag ist das leicht gekürzte Schlußreferat dieser Tagung, das vollständig und mit erweitertem Anmerkungsteil im oben genannten Tagungsband veröffentlicht wird.

¹ Zürich-Stuttgart 1965, 38 f.

² *Glaube und Wirklichkeit*, München 1975, 64. – Vgl. dazu auch A. Brunner, *Dreifaltigkeit*, Einsiedeln 1976, 123.

ganz und radikal mitteilt, d. h. in der Lehre vom dreifaltigen Gott. Kurz: es ist zu zeigen, daß christliche Anthropologie angewandte Trinitätstheologie ist und somit das Gespräch mit den islamischen Brüdern nicht einfach nur über den Gottesbegriff „in sich“ zu gehen hat, sondern auch über das zunächst ja viel konkretere und unserer Erfahrung näher liegende Menschenbild.

In drei sich notwendig überschneidenden Durchgängen soll das christliche Menschenbild auf seine trinitätstheologischen Begründungen und Zielrichtungen hin durchsichtig gemacht werden.

Dabei würde es den Rahmen des Themas überschreiten, auch noch die Begründung für die anthropologischen Bestimmungen, von denen wir ausgehen, darzulegen. Im folgenden werden die zentralen Grundzüge des christlichen Menschenbildes schlechthin vorausgesetzt; pauschal sei aber darauf hingewiesen, daß sie alle ihren Urgrund haben in der Erfahrung, die der Glaubende mit Jesus Christus und seinem Geist gemacht hat.

1. Der Mensch als Geschöpf: Abhängigkeit und Freiheit

Die grundlegendste aller Aussagen einer theologischen Anthropologie, daß nämlich der Mensch Geschöpf Gottes ist, verbindet Judentum, Islam und Christentum miteinander. Und doch werden in diesen drei Religionen die Akzente zum Verständnis für diese Grundbestimmung sehr verschieden gesetzt. Darauf möchte ich jetzt nicht im einzelnen eingehen, sondern so gleich die Grundaussage von der Geschöpflichkeit des Menschen vom christlichen Verständnis her entfalten.

„Geschöpflichkeit“ ist die Antwort, die der biblisch-christliche Glaube auf die fundamentale Dialektik und damit Fragwürdigkeit jener Grund erfahrung des Menschen gibt, daß er zutiefst abhängig und – gleichzeitig – zuhöchst frei ist. Die deutende biblische Offenbarungsaussage von der Geschöpflichkeit des Menschen bestätigt zunächst dessen radikale Abhängigkeit: Der Mensch hat von sich aus nichts. Alles, was er besitzt, verdankt er dem freien Willen Gottes. Bevor er mit sich selbst anfängt, ist er immer schon der von Gott Voraus-Gesetzte; bevor er sich selbst bestimmt, ist er immer schon der Bestimmte. Aber totale Abhängigkeit ist nur ein Moment des Begriffs Geschöpflichkeit. Schöpfung des Menschen durch Gott sagt zugleich, daß der Mensch in Freiheit gesetzt ist und somit seinen eigenen, von Gott gewährten, aber eben eigenen Selbststand besitzt; sie bedeutet, daß Gott dem Geschöpf Raum „neben sich“ gewährt, Seinsraum und Tätigkeitsraum. Gerade darin besteht die Größe und Herrlichkeit der Schöpfung, daß Gott das Geschöpf *selbst* sein und *selbst* handeln läßt. Der Schöpfergott zeigt sich somit nicht „als ein konkurrierender Ursprung neben der

menschlichen Freiheit, sondern als die konkret ermögliche, seinlassende, befreiende Freiheit der menschlichen Freiheit³. Gott setzt das Geschöpf so radikal frei, daß es in eigener – freilich von Gott gewährter – Kraft sich seine eigene Geschichte in Freiheit und Verantwortung erwirken kann, ja zur geschichtlichen Gestaltung der Welt als freier Partner Gottes aufgerufen ist. „Macht euch die Erde untertan!“

Von diesem Schöpfungsverständnis her entstehen aber drei Fragekreise:

- a) Wozu geschieht solche Freisetzung des Geschöpfes durch Gott?
- b) Wie ist die Freiheit des Menschen zu vereinbaren mit Gottes Allmacht und Souveränität?

- c) Welche Bedeutung hat die Geschichte der Menschheit?

Alle drei Fragen führen uns tiefer in das christliche Verständnis der Geschöpflichkeit des Menschen ein.

a) Freisetzung des Geschöpfes zur Liebe

Schöpfung im christlichen Verständnis geschieht, damit Gott den Menschen „freien“ kann, d. h.: damit Liebe sein kann zwischen ihm und dem Geschöpf. Das schöpferische Urwort Gottes an den Menschen ist nicht: Du mußt, du sollst!, sondern: Du bist mein Gott ist die Liebe und will sich in Liebe dem anderen seiner selbst, dem Geschöpf, mitteilen. Das aber heißt, er will nicht nur Liebe geben, sondern auch Liebe empfangen, wenn wirklich Liebe im Austausch gegenseitigen Gebens und Nehmens besteht. Aber – so mag sich sofort ein Einwand erheben – folgt daraus nicht, daß Gott des Menschen bedarf? Daß Gott, um Liebe sein zu können, sich seinen Partner schaffen muß? Braucht Gott die Schöpfung, um sich durch den Menschen als Liebe allererst konstituieren zu können? Wäre dann aber Gott noch Gott, der aus sich Vollkommene, sich selbst Genügende, alles Umgreifende und Erhabene? Die Freiheit und Souveränität Gottes in der Schöpfung und damit das wirkliche Geschöpfsein des Menschen bleibt nur gewahrt, wenn Gott *in sich* Liebe ist, d. h. wenn er in sich selbst personaler Austausch ist, liebendes gegenseitiges Geben und Nehmen. Nur dann bedeutet Schöpfung nicht Selbstkonstitution Gottes zur Liebe, sondern Anteilgabe am Geschehen der Liebe, das er selbst ist, Hineinnahme in die personale Kommunikation, die den einen Gott, der die Liebe ist, ausmacht. So verweist die Grundaussage christlicher Anthropologie, daß der Mensch zur Liebe bestimmtes Geschöpf ist, auf einen Gott, der in sich selbst personales Geschehen der Liebe ist, in dem mithin „Differenzen“ sind, offen dafür, daß der Mensch in dieses Geschehen der Liebe Gottes hineingenommen wird⁴. Die Lehre vom *trinitarischen Gott* ist – wie hier

³ J. B. Metz, *Freiheit*, in: HThG II, 30.

⁴ Vgl. dazu W. Pannenberg, *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die*

nicht näher gezeigt werden kann – die verstehende Auslegung dieser in Gott selbst sich personal vollziehenden Liebe⁵. Nur ein Schöpfungsverständnis auf dem Hintergrund solcher trinitarischer Theologie verhindert nach christlicher Auffassung die Konsequenz, daß entweder das Geschöpf einem anderen Grunde als dem der reinsten Liebe Gottes entstammt (daß es etwa absoluter Willkür-Allmacht entspringt oder einer schuldhaften Ur-Spaltung des Göttlichen oder daß es nur Schein ist gegenüber der einen wahren Wirklichkeit Gottes) *oder* daß es notwendig in den Prozeß der Selbstidentifikation Gottes (als Liebe) hineingenommen wird. In beiden Fällen wird das Geschöpf von seinem Ursprung her zer-nichtet, vergleichsgültigt oder verzweckt.

Wir stehen hier – wie die christliche Theologie meint – vor der Grundaporie jeder nichtchristlichen Religion: *entweder* erdrückt dort Gottes Souveränität den Menschen, so daß das „Wehe mir!“ des Geschöpfs vor der alles bezwingenden Majestät Gottes das letzte Wort bleibt und das Geschöpf zur Nichtigkeit depotenziert wird, *oder* der Mensch versteht sich als Teil, Wesensmoment oder Partikel des göttlichen Selbst. In beiden Fällen wird Religion zur Überforderung des Menschen: Der religiöse Bezug wird zur totalitären Macht, die die Freiheit und den Eigenstand des Menschen erdrückt⁶. Letztlich vermag nur der Glaube an einen Gott, der innergöttliche Liebe ist, das heißt, der durch personale Kommunikation ausgezeichnet ist, den Menschen als in Freiheit aus Liebe geschaffenes und zur Liebe bestimmtes Geschöpf verständlich zu machen. Denn nur so zeigt sich, daß Gott nicht jener Gott „über uns“ ist, der den Menschen in seiner Allmacht erdrückt, aber auch nicht der Gott „unter uns“, der unser bedarf, sondern

Wahrheit der Geschichte, in: Kerygma und Dogma 23 (1977) 89 f.: „Indem jede der trinitarischen Personen sich selber von dem einen Gott unterscheidet, insofern sie die göttliche Wirklichkeit in den beiden anderen Personen vor sich hat, gibt sie zugleich dem Dasein einer von Gott unterschiedenen geschöpflichen Wirklichkeit Raum ... Durch die Selbstunterscheidung des Vaters von Sohn und Geist, ohne die der eine Gott seine volle Wirklichkeit nicht hat, gibt Gott als Vater zugleich den Geschöpfen eigenes Dasein, ein Dasein, das nicht durch seine Abhängigkeit von einer kontinuierlich wirkenden Allmacht des Vatnergottes und Schöpfers von vornherein schon jede Chance selbständigen Bestehens verloren hat.“

⁵ Dieser Satz ist nicht exklusiv gemeint: Trinitätslehre ist vor allem auch Auslegung christlicher Heilsgeschichte. Aber dieser fundamentale Gesichtspunkt ist nicht primär Gegenstand unserer Darlegungen. – Ob freilich K. Rahner in seiner Studie: *Der dreifaltige Gott als transzenderter Ursprung der Heilsgeschichte*, in: MySal. II, 317–397, worin er die Gefahr eines Tritheismus im christlichen Denken für größer hält als die eines sabelianischen Modalismus, infolgedessen den Personbegriff in Gott stark relativiert, sich gegen drei „geistige Lebendigkeiten“ in Gott wendet und – positiv – Trinität von den „Grundmodalitäten göttlicher Selbstattribution“ (an den Menschen) entfaltet – ob diese theologischen Bestimmungen den geschehenden Dialog der Liebe in Gott selbst adäquat zum Ausdruck bringen können, scheint mir mindestens frag-würdig zu sein.

⁶ Vgl. dazu K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, 26 ff.

der Gott mit uns und in uns, der uns in Freiheit in die Liebe, die er selbst ist, hineinnimmt. Der Glaube an einen trinitarischen Gott ist somit die Entfaltung des Satzes, daß Gott die Liebe ist und in seiner Liebe frei ist. Das wiederum bedeutet, „daß er sich in der Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist nicht erschöpfen kann, sondern im Überschuß seiner Liebe im Sohn hier schon Raum hat für das Andere seiner selbst, Raum für die Welt und für den Menschen. Im Sohn erkennt Gott von Ewigkeit her in Freiheit die Söhne; im Sohn ist er von Ewigkeit her ein Gott der Menschen und für die Menschen“⁷. Denn so, wie die Personen in Gott „zueinander leben und sich gleichsam gegenseitig zu ihrem Sein freigeben, so vermag Gott durch die Schöpfung endlichen Seienden Raum zu geben“⁸.

Damit sind wir auch schon bei der *zweiten Frage*, die durch das christliche Schöpfungsverständnis aufgeworfen wird: Wie sind des Menschen Freiheit und Gottes Allmacht überhaupt zu vereinbaren?

b) Menschliche Freiheit und göttliche Allmacht

Die auch in der christlichen Tradition nicht immer vermiedene Gefahr besteht darin, geschöpfliche Freiheit und göttliche Allmacht als zwei Kausalitäten zu betrachten, von denen eine sich gegen die andere durchsetzen muß, um zu bestehen, bei denen eine die andere ersetzt, erdrückt und – tendenziell – zum Verschwinden bringt. Je mehr Gott zugesprochen wird, desto mehr muß dem Menschen genommen werden; je mehr Macht der Mensch erhält, desto ohnmächtiger muß Gott werden⁹. Blickt man näher zu, so ist dieses Verstehensmodell für das Zueinander von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht gewonnen am Paradigma dinghafter interferierender Kausalität. Das heißt: Für dinghafte Ursachen, die auf die gleiche Wirkung gerichtet sind, gilt in der Tat, daß sie entweder konkurrierende oder sich ergänzende Ursachen sein müssen. Da das letztere für Gott nicht zutreffen kann – Gottes Allmacht läßt sich nicht durch geschöpfliche Macht ergänzen – folgt, daß Gottes Allmacht mit der geschöpflichen Ursächlichkeit konkurriert und diese mindestens tendenziell erdrücken muß: der Mensch kann nur in passiver Ergebenheit Gott in sich und auf

⁷ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 219.

⁸ A. Brunner, aaO, 35 f.

⁹ Eben das ist das Gottesverständnis des Theismus, dessen Unhaltbarkeit die neuzeitliche Religionskritik aufgedeckt hat. Vgl. z. B. L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, in: WW, Bd. IX: Kleine Schriften II, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Berlin 1970, 354: „Jedem Mangel im Menschen steht eine Vollkommenheit in Gott gegenüber: Gott ist und hat gerade das, was der Mensch nicht ist und hat. Was man Gott beilegt, wird dem Menschen abgesprochen und umgekehrt, was man dem Menschen gibt, entzieht man Gott ... Je weniger Gott ist, desto mehr ist der Mensch; je weniger der Mensch, desto mehr Gott.“

sich einwirken lassen. Ein solches Denken verkennt aber, daß weder des Menschen Freiheit, noch erst recht Gottes Allmacht aus dem Horizont und nach Analogie dinghaft-vorhandenen Seins verstanden werden kann. Gottes Allmacht ist *personale* Macht und Liebe. Von ihr aber gilt, was Kierkegaard so formuliert hat: „Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. [Denn] . . . nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und dieses Verhältnis ist gerade die Unabhängigkeit des Empfängers. Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht“¹⁰. Dadurch, daß Gott ein Geschöpf freisetzt und ihm Selbständigkeit einräumt, verliert Gott also seine Allmacht, Seinsfülle und Freiheit nicht, sondern erweist gerade damit seine äußerste Mächtigkeit. Er vermag aus Liebe, in Liebe sich „zurückzunehmen“, um das Geschöpf zu „freien“ und auf Antwort zu warten. „Es ist unbegreiflich, das Wunder der allmächtigen Liebe, daß Gott wirklich einem Menschen so viel einräumen kann, daß er, was ihn selbst betrifft, nahezu wie ein Freier sagen kann (hier liegt das Wortspiel: frei zu machen, zu freien): willst du mich haben oder nicht? – und so eine einzige Sekunde auf die Antwort zu warten“¹¹. Weil die Allmacht Gottes den Menschen wirklich ins Eigene freisetzt, hängt alles Geschehen in der Welt zugleich auch vom Menschen ab. Besser: Alles Geschehen ist Ergebnis des Wechselspiels, des Dialogs, der sich zwischen Gott und dem Geschöpf abspielt. In diesem Dialog konkurriert nicht eine Ursächlichkeit mit der anderen bis hin zum Durchsetzen der einen gegen die andere, sondern im personalen Wechselspiel werden gerade Möglichkeiten der Freiheit herausgelockt und zum „völlig Unvorhersehbaren[n], das zwei einander zu gemeinsamem Werke vermählte Freiheiten erfinden“¹², zusammenfügt. Eben deshalb bedeutet für das biblische Geschichtsverständnis Schöpfung, die sich als Geschichte vollzieht, nicht das Durchsetzen eines *a priori* vorhandenen und nur noch in der Zeit ablaufenden Welt- und Heilsplanes Gottes, sie ist kein Prozeß, den Gott als einziges geschichtsstiftendes Subjekt aus sich heraussetzt, sondern Geschichte geschieht als „Miteinander-Geschichte“, als „Geschehende Geschichte“¹³. Damit sind wir bei der *dritten Frage* nach der Bedeutung der Geschichte.

¹⁰ *Tagebücher*, München 1949, 216 f.

¹¹ ebd. 405.

¹² C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*, dt. Düsseldorf 1956, 48.

¹³ Vgl. M. Buber, *Geschehende Geschichte*, WW Bd. II, München-Heidelberg 1964, 1031 ff. – Zu diesem biblischen Geschichtsverständnis siehe G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 189 ff, 321 ff.

c) Geschichte als „Medium“ der Gemeinschaft von Gott und Mensch

Geschichte ist, wird sie als „geschehende Geschichte“ bestimmt, somit nicht – wie die große, griechischem Geist verpflichtete abendländische Tradition es oft verstanden hat – das Uneigentlich-Abgeleitete gegenüber dem Ewig-Bleibenden. Geschichte ist nicht ein „theatrum gloriae Dei“, oder wie Hegel sagt, ein „Spielen der Liebe mit sich selbst“, vielmehr ist sie jener Horizont, in dem sich die Liebe zwischen Gott und Mensch vollzieht, Gottes Wort und des Menschen Antwort, und zwar in einer dem leiblich-welthaften Sein des Menschen angemessenen welhaft-konkreten Weise. Geschichte ist der Raum, wo der Mensch in seiner Freiheit – gerufen, gezogen und befähigt von Gott – mit seinem Tun und Erleiden einbezogen ist in den Prozeß der Hinkehr der ganzen Schöpfung zu Gott in Liebe. So ist Geschichte nicht einfach der Ablauf eines „uralt“-ewigen Planes, vielmehr kann sie etwas wahrhaft Neues hervorbringen: etwas Neues für den Menschen, etwas Neues aber auch für Gott. Das wird an Jesus Christus besonders deutlich, ist aber nicht auf ihn allein beschränkt: Wenn ER als Herr und Spalte der Schöpfung einmal dem Vater „das Reich übergibt“, so ist dieses nicht immer schon da: es wird Gott zugeführt, daß er es in Besitz nehme und herrscherlich „alles in allem“ sei (vgl. 1 Kor 15, 24–28). Darin wird zuhöchst deutlich, daß etwas geschichtlich Werdendes und Gewordenes, eben geschöpfliche Liebe, in Gott hineingeborgen wird, so daß Gott selbst in Ewigkeit der an und mit geschöpflicher Freiheit Werdende und Gewordene ist. Mithin ist Geschichte im biblisch-urchristlichen Verständnis nichts Abgeleitet-Sekundäres gegenüber einer immer seienden Ewigkeit, in der alles schon ist und vorentschieden ist, vielmehr ist sie der offene Raum für die personale Begegnung und Gemeinschaft von Gott und Mensch.

Diese positive Sicht von Geschichte ist freilich nur dann zu begründen, wenn diese Geschichte sich darstellt als geschöpfliche Teilnahme an jener „Geschichte“, die Gott selbst ist. Geschichte gründet nicht im Dekret eines geschichtslosen Gottes – Gott beschließt nicht, aus seinem Sein ins Werden zu treten, um Liebe zu geben und zu empfangen –, sondern Gott *ist* Geschichte, Liebe Schenkender und Empfanger; er beschließt nicht, einen Dialog der Liebe zu eröffnen, sondern er *ist* immer schon dieser Dialog. So gesehen, ist dann die Menschen-Geschichte Anteilhaber an jener „Geschichte“, die Gott selbst ist. Kurz: Nur ein Gott, der in sich selbst personales „Geschehen“ der Liebe ist (ein trinitarischer Gott also), kann geschöpfliche Geschichte denkbar machen als „Medium“ der Gemeinschaft von Gott und Mensch, in der wirklich die *Neuheit* der Liebe hervorgebracht wird. Anders gesagt: der Gott der Geschichte, der mit den Menschen in der Geschichte unterwegs ist und gleichsam mit ihnen Geschichte „macht“, wie

die Schrift es auf vielfache Weise zeigt, offenbart uns etwas von Gottes Wesen selbst, daß nämlich Gott selbst Geschichte ist.

Diese Schau vom Menschen als freies, durch göttliche Allmacht befreites Geschöpf, das gleichwohl *unter* der göttlichen Allmacht bleibt, und dieses Verständnis von der unüberbietbaren positiven Bedeutung der Geschichte als Raum der Gemeinschaft von Gott und Mensch finden somit ihre letzte Begründung im christlichen Gottesverständnis. Schon der jüdische Theologe Martin Buber, der mit dem christlichen Schöpfungsverständnis in vielem übereinstimmt, bemerkt, daß hierin aufleuchtet „das unreduzierbare Geheimnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch . . . Will man es . . . theologisch, das heißt im Hinweis auf die uns entrückte Seite des Seins fassen, so muß man von einem Verhältnis in Gott selbst, also, wie man zu sagen pflegt, zwischen Attributen Gottes, richtiger: zwischen Gott als einem Vorsehenden und Gott als einem Freigebenden reden. Gott überliefert seine Kreatur keinem Verhängnis, er stellt sie in die Luft und hält sie zugleich“¹⁴.

Was aber soll das heißen: Ein Verhältnis in Gott selbst? Ein Verhältnis zwischen (sachhaften?) Attributen Gottes? Muß, wenn es um personale Verhaltensweisen Gottes geht, nicht auch das Verhältnis ein strikt personales sein? Das heißt: für die christliche Theologie verweist bereits das biblische Schöpfungsverständnis auf eine personale Differenz in Gott selbst; Gott selbst ist eine personale Kommunikationseinheit, in der Vater und Sohn – und nun müssen notwendig geschöpflich verzerrende und nur analog zu verstehende Begriffe gewählt werden – sich „gegenüberstehen“, sich gegenseitig „freigeben“ und im Geist der Liebe sich gegenseitig „halten“ und „durchdringen“. Schöpfung als Anfang und Grund der Geschichte der Liebe zwischen Gott und Mensch verstanden, setzt diese innertrinitarische Beziehung gleichsam nach außen: der Mensch wird in das Gegenüber des Sohnes freigegeben und im und durch den Geist Gottes gehalten und geborgen. Schöpfung zeigt sich so als endliche, gebrochene, noch nicht zur Vollendung gelangte Teilhabe des Geschöpfes am Leben Gottes selbst, das sich in der Dialektik von Freigabe und Antwort der Liebe vollzieht.

Ich fasse diesen Punkt zusammen: Mit den beiden anderen monotheistischen Religionen, dem Judentum und dem Islam, teilt das Christentum die Überzeugung, daß der Mensch Geschöpf Gottes ist. Aber dieses Geschöpf-Sein wird christlich verstanden nicht nur als radikale Abhängigkeit von Gott, sondern auch als radikale Freigabe zum Dialog der Liebe mit Gott. Diese Dialektik von Abhängigkeit und Selbststand, von Empfang und Freigabe verweist – wie wir zu zeigen versucht haben – auf einen Gott, der

¹⁴ Zwei Glaubensweisen, WW Bd. I, München-Heidelberg 1962, 765.

selbst Freigebender und Empfangender ist, auf einen Gott, der personales Geschehen in sich selbst ist und den Menschen zur Gemeinschaft der Liebe mit sich bestimmt hat.

2. Der Mensch als Bild Gottes:

aufnahmefähig für das Unendliche (*capax infiniti*)

Mit der Bestimmung des Menschen als Bild Gottes treten wir in ein Bedeutungsfeld, das in manchem zur anthropologischen Grundaussage von der Geschöpflichkeit des Menschen im konzentrischen Kreis steht und doch einige neue Perspektiven und Zusammenhänge eröffnet.

Die im Schöpfungsbericht der Bibel erstmals gegebene, dann in den biblischen Schriften sich weiter kommentierende und in der christlichen Theologiegeschichte immer neu interpretierte Bestimmung des Menschen als Bild Gottes artikuliert eine direkte Beziehung zwischen Gott und Mensch: beide verhalten sich zueinander wie Urbild und Abbild. Das aber besagt – wie die alttestamentliche Exegese zeigt –, daß der Mensch in einer Art „Verwandtschaftsverhältnis zu Gott steht und von einem Band der Freundschaft mit Gott umschlungen ist“¹⁵. Damit berührt sich die Aussage vom Menschen als Bild Gottes mit jener anderen biblischen Grundbestimmung, daß der Mensch durch Gottes Wort zur Antwort geschaffen und somit „responsorische Existenz“ ist, Existenz, die sich nur gewinnt in Kommunikation, im Dialog, im Austausch mit Gott. Somit zeigt die Bestimmung des Menschen als Bild Gottes an, daß der Mensch offen ist für Gott, für sein Wort der Liebe, für seinen Willen zur Gemeinschaft mit ihm.

a) *capax infiniti*

Diese Offenbarungsaussagen, die sich formalisiert zusammenfassen lassen in die Formel „*finitum capax infiniti*“ („das Endliche ist aufnahmefähig für das Unendliche“), zeigen sich für die christliche Theologie wiederum als sinnerfüllende Antwort auf eine urmenschliche Erfahrung, nämlich auf den für jeden – ob gläubig oder ungläubig – phänomenologisch nachprüfbaren, aber in seiner Bedeutung fragwürdigen Unendlichkeitsdrang des Menschen. Wo immer sich menschliches Selbstverständnis artikuliert, da kommt in unzähligen Variationen zum Ausdruck, daß der Mensch, wie er ist, nicht fertig ist, noch nicht mit sich identisch ist, seine Vollendung noch nicht gefunden hat. In ihm ist ein ständiger „Mehrwert“, der über alle möglichen Erfüllung hinaus auf ein Größeres verweist. Unbefriedigt in jedem

¹⁵ L. Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1975, 80. – Vgl. dazu besonders O. Loretz, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967.

Jetzt, streckt der Mensch sich stets aufs neue nach größerem Glück und Leben aus. „Der Mensch übersteigt den Menschen um ein Unendliches“ (B. Pascal). Auf vielfache Weise beschränkt durch sich selbst, die Mitmenschen und die Widerwärtigkeit der Welt, begrenzt, endlich, verlangt er notwendig – bewußt oder in gelebtem Vollzug – nach dem Unbegrenzten und Unendlichen, um sein „Heil“ zu finden. Der Begriff „Heil“ bezeichnet dabei von seiner Ethymologie her sehr genau das Gemeinte. Heil bezeichnet ursprünglich Ganzheit, Fülle, volle Verwirklichung. Wenn alles Entfremdete, Vorläufige und Fragmentarische überwunden ist und der Mensch seinen unendlichen Drang nach Glück, Leben und Freude ganz verwirklicht, wenn er ganz bei sich ist und mit sich übereinstimmt im Hinblick auf seine persönlichen Wünsche, seine mitmenschlichen Beziehungen und sein Verlangen nach einer Welt, die „Heimat“ für ihn ist, dann hat er sein Heil gefunden. Aber wie ist das möglich?

In der Beantwortung dieser Frage werden sich die Wege scheiden. Der nicht-religiöse, säkularisierte Mensch wird entweder versuchen, sich sein Heil selbst zu beschaffen durch Humanisierung des Menschen und seiner Welt, oder er wird sich resignativ mit dem kleinen Glück abfinden und das Unendlichkeitsverlangen des Menschen als „passion inutile“ abtun. Der religiöse Mensch dagegen wird darauf setzen, daß er sein Heil nur in Gott findet. Aber eine solche Grundeinstellung kann noch einmal verschiedene Ausprägungen annehmen.

Christliche Theologie versteht gerade von der Idee der Gottebenbildlichkeit her den Unendlichkeitsdrang im Menschen als jene Ähnlichkeit, die der Mensch mit dem unendlichen Gott hat. Gewiß, nur Gott selbst *ist wahrhaft* unendlich, aber dem Menschen hat er den Durst nach Unendlichkeit ins Herz gelegt, damit er selbst ihn stillen kann. Darum ist – nach einem Wort Augustins – „unruhig des Menschen Herz, bis es ruht in Gott“. Nur wenn Gott die unendliche Potentialität des Menschen aktuiert, nur wenn er sich selbst ihm schenkt und ihn erfüllt, nur im Anteil an und in der Gemeinschaft mit Gottes Leben findet der Mensch seine Identität und sein Ganzsein, sein Heil. „Gott alles in allem“, Gottes Leben in uns: nur so findet der Mensch zur Vollendung. Im Unendlichkeitsdrang erkennt der Mensch seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. So zeigt sich für christliches Menschenverständnis im Unterwegssein des Menschen, in seiner Heilssehnsucht und Heilserwartung, ja selbst in seiner Verzweiflung – als Kehrseite der Hoffnung – seine Gottähnlichkeit: seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Nicht in einem verwehrenden Gegenüber zu Gott findet der Mensch sein Heil – so würde seine Unendlichkeitssehnsucht nur „verewigt“ –, sondern allein in der Hineinnahme in Gottes Leben selbst.

Deswegen vermag der Mensch auch Erfüllung, Sinn und Gestalt seines Lebens nicht in sich selbst zu finden, sondern nur, wenn er sich ausrichtet auf das normative Vorbild Gottes hin, wenn er Gott sucht, seine Existenz auf Gott gründet und so zur endgültigen Gemeinschaft mit ihm unterwegs ist. Das aber bedeutet, daß der Mensch nicht von Anfang an als Ebenbild Gottes „fertig“ ist, daß er vielmehr eine Geschichte hat, „die hinläuft auf die Gewinnung seiner Bestimmung auf die Verwirklichung wahrer Humanität in Verbundenheit mit Gott“¹⁶.

Wie weit der Mensch aber für Gott und die Gemeinschaft mit ihm eröffnet und berufen ist, wie groß seine Befähigung ist, mit Gott vereint zu werden, das wird für die christliche Anthropologie an Jesus Christus unüberbietbar sichtbar. In ihm, dem Gottmenschen, vermittelt sich Gott endgültig zur Menschheit hin. Eben dies ist die anthropologische Relevanz der christologischen Inkarnations- und Zwei-Naturen-Lehre, auf die wir hier nicht weiter eingehen können. In Christus ist jedenfalls die „capacitas infiniti“ (die Aufnahmefähigkeit für das Unendliche), die in der menschlichen Natur grundgelegt ist, total und radikal aktualisiert. In Christus ist die Menschheit mit Gott aufs innigste vereint. Denn Christus ist das perfekte Abbild des Vaters, steht mit ihm in vollkommener Gemeinschaft und lebt seine Existenz als gehorsame Antwort auf das beanspruchende Wort des Vaters. So ist er auch das letzte Maß und das letzte Ziel allen Menschseins. Jesus Christus offenbart also nicht nur Gott, sondern auch – als perfektes Abbild Gottes – die Menschlichkeit des Menschen: seine Berufung zur Gottähnlichkeit, zur Gemeinschaft mit Gott. In Christus ist das Ziel aller Geschichte, die wahre Menschwerdung des Menschen, die in der engsten Gemeinschaft = Gottähnlichkeit des Menschen besteht, schon erschienen, „und dadurch aller folgenden Geschichte das Thema gestellt: alle Menschen sollen der hier erschienenen wahren Humanität teilhaftig werden . . . Jeder einzelne Mensch kommt seiner humanen Bestimmung in dem Maße nahe, wie sein Leben in das Bild der in Jesu Wirken offenen Liebe Gottes verwandelt wird, um so wahrhaft menschlich und wahrhaft frei zu sein“¹⁷. Kurz: durch das Hineinwachsen in das Bild Gottes, das Jesus Christus ist, durch Gemeinschaft mit ihm, im Geist der Liebe auf den Vater bezogen, d. h. also in der Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott, findet der Mensch seine Menschlichkeit.

Aber nicht nur in diesem „capax infiniti“ besteht die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, sie zeigt sich fundamental auch in dem, was das Abendland das *Personsein* des Menschen genannt hat.

¹⁶ Pannenberg, *Glaube* 65.

¹⁷ Pannenberg, aaO. 65, 69.

b) Personsein

Person ist nach christlichem Verständnis nicht – wie Boethius sie einseitig aus griechischem Geist heraus definierte – „naturae rationalis individua substantia“ – „die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur“. So definiert, ist Person substantialistisch gedacht, als Selbststand, Eigenstand, In-sich-Sein. Dieser Verstehensansatz führt in letzter Konsequenz zum neuzeitlichen Personverständnis, in dem der Mensch sich als „geistig-autonome Persönlichkeit oder als selbstbewußte Subjektivität“ begreift, ein Personverständnis, das sich am „Ende der Neuzeit“ (R. Guardini) als zunehmend aporetisch erwiesen hat¹⁸. Das spezifisch christliche Personverständnis ist ein anderes. Personsein heißt: Sich-selbst-Übersteigen auf das Andere hin: Sich-Besitzen und Selbststand haben im Über-sich-Hinausgehen: Beim-andern-Sein, um sich dort zu finden. In diesem Akt der Selbsttranszendenz zeigt sich Personsein als Relationsbegriff. Person konstituiert sich in ihrer Relation auf das Andere ihrer selbst hin. Dieses „Andere“ ist einmal der Mitmensch: Nur im Überstieg der Liebe auf personale Gemeinschaft, auf Freundschaft und Liebe hin vollzieht sich personales Menschsein. Aber diese Transzendenzbewegung, welche die Person auszeichnet, geht in ihrer Grenzenlosigkeit – wie wir gesehen haben – weiter als nur auf die anderen Geschöpfe. Sie zielt letztlich auf Gott. Von ihm her gesehen besitzt der zwischenmenschliche Überstieg den Charakter der Transparenz und wird zum Zeichen für jenen unbedingten Transzendenzakt auf Gott allein hin. Daraus folgt: „Wenn der Mensch um so mehr bei sich selbst und um so mehr er selbst ist, je mehr er über sich hinauszugreifen fähig ist, je mehr er beim andern ist, dann ist der Mensch um so mehr er selbst, je mehr er beim ganz andern, bei Gott ist“¹⁹. Nur in Gemeinschaft mit andern und vor allem in Gemeinschaft mit Gott vollzieht der Mensch somit sein Personsein.

Dieses Personverständnis hat aber – wie sich zeigen lässt – geistesgeschichtlich seine Herkunft im Umgang mit der Schrift und mit der Bemühung um ein angemessenes Gottes- und Christusverständnis. Ja dieses Personverständnis verweist auf das christliche Gottesbild als seine Wurzel und seinen Grund. Eben weil der Gott des Christentums selbst Dialog, selbst interpersonale Gemeinschaft ist, die sich im gegenseitigen Überstieg auf den andern hin vollzieht, ist auch das Personsein des Abbildes Gottes, nämlich des Menschen, durch Relationalität und Transzendenz konstituiert. Es ist der Glaube an den dreifaltigen Gott, der dem Menschen

¹⁸ F. Wagner, *Selbstbestimmung und Person*, in: Conc. 13 (1977) 135–141. Das Zitat findet sich auf S. 135.

¹⁹ J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, 220.

sagt: „Indem du für den anderen da bist, bist du erst du selbst. Der Geist kann gar nicht er selbst sein, wenn er nicht für andere da ist. Denn auf der Höhe des Seins, im unendlichen geistigen Gott, ist die Person ein Bezugensein vom einen zum anderen. Sie *ist* durch das, was sie für den anderen ist. Das Ich *ist* ‚durch‘ das Du“²⁰. Das dialogische Personverständnis des Menschen hat somit zum Grund die Dialogizität des personalen Gottes. „Person in Gott ist die reine Relativität des Einander-zugewandt-Seins, sie liegt nicht auf der Substanzebene – die Substanz ist *eine* –, sondern auf der Ebene des Dialogischen, der Relativität aufeinander hin“²¹. Die „Identität“ Gottes ist gleichsam vermittelt durch ein Geschehen relationaler Selbstunterscheidung durch Hingabe, Empfang und Kommunikation, durch das Personalität in Gott konstituiert ist. Eben weil im Glauben an einen dreipersönlichen Gott die „Alleinherrschaft des Substanzdenkens“ gebrochen und die „Relation als eine gleichrangige Urweise des Wirklichen entdeckt“ ist²², gibt für die christliche Anthropologie der dreifaltige Gott das Bild und damit die Norm alles personalen Seins ab.

Daß Gott aber so ist, ist weder Ergebnis philosophischen Bemühens noch denkerisches Postulat, sondern das wird an Jesus Christus ablesbar. Seine Existenz, sein Personsein besteht nicht in einer abgeschlossenen, in sich kreisenden Substanz, sondern er ist ganz Proexistenz, Hingabe, Da-sein für Gott, den Vater (und für die anderen Menschen). In dieser Haltung Jesu, in seiner Relationalität auf den Vater hin im Geist der gemeinsamen Liebe, zeigt sich Gott nicht als reines Ich, sondern als „Wir“. In diesem und mit diesem trinitarischen Wir ist uns der Raum des menschlichen Wir zubereitet. Damit hat aber der christliche Gottesbegriff „der Vielheit neben der Einheit grundsätzlich gleiche Würde gegeben. Während für die Antike die Vielheit nur als der Zerfall der Einheit erscheint, gehört für christliches Glauben, das trinitarisch glaubt, von vornherein die Vielheit mit gleicher Würde in die Einheit hinein“²³. Menschsein als Bild des Dreifaltigen

²⁰ A. Grillmeier, *Der dreifaltige Gott – das Urbild und Vorbild des personalen Lebens*, in: GuL 28 (1955) 162.

²¹ Ratzinger, *Dogma* 211.

²² J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 144.

²³ Ratzinger, *Dogma* 222. – Vgl. dazu auch ders., *Einführung* 139 f: „Dem antiken Denken ist nur die Einheit göttlich; die Vielheit erscheint demgegenüber als das Sekundäre, als der Zerfall der Einheit. Sie kommt aus dem Zerfall und tendiert zu ihm hin. Christliches Bekenntnis zu Gott als dem Dreieinigen, als dem, der gleichzeitig die ‚monas‘ und die ‚trias‘ ist, die schlechthinige Einheit und die Fülle, bedeutet die Überzeugung, daß die Gottheit jenseits unserer Kategorien von Vielheit und Einheit liegt. So sehr sie für uns, für das Nichtgöttliche, eins und eine einzige ist, das allein Göttliche gegenüber allem Nichtgöttlichen, so sehr ist sie in sich selbst doch wahrhaft Fülle und Vielfalt, so daß kreatürliche Einheit und Vielheit beide gleichermaßen Abbild und Anteilhabe am Göttlichen sind. Nicht nur die Einheit ist göttlich, auch die Vielheit ist etwas Ursprüngliches

Gottes vollzieht sich gerade als das Leben vieler einzelner in der Einheit der Liebe untereinander (vgl. Jo 13, 35; 17, 23). Damit sind für christliches Menschenverständnis Individualismus und Kollektivismus in gleicher Weise als unangemessen erwiesen, und von der Trinitätsoffenbarung her ist ein neues vermittelndes Modell personalen Lebens entdeckt. Da aber der Mensch nicht nur äußeres Abbild des von ihm radikal unterschiedenen und fernen Wesens Gottes ist, sondern weil in der Abbildhaftigkeit des Menschen zugleich seine intensivste Gemeinschaft mit Gott geschieht, ist *im* Einswerden der vielen Menschen nach dem Bild des dreipersönlichen Gottes Gott selbst gegenwärtig. „Damit sie *in uns* eins seien“! In der Gemeinschaft der Vielen untereinander ist gleichzeitig die Gemeinschaft der Menschen mit Gott gegeben.

Noch in einem dritten Durchgang, gleichsam im Abschreiten eines dritten konzentrischen Kreises, soll das christliche Menschenbild auf das darin eingeschlossene Gottesbild hin durchsichtig gemacht werden.

3. Der Mensch als Adressat der Liebe Gottes: erlöste Leid – erfülltes Leben

Das Wesen des Menschen ist hingeordnet und wird nur verständlich durch seine Bezogenheit auf engste Gemeinschaft mit Gott: das sahen wir bereits in den vorausgehenden Abschnitten. Im folgenden soll die Bezogenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer mehr von Gott selbst her betrachtet werden. Wenn Gott den Menschen geschaffen hat, um sich ihm in Liebe mitzuteilen und ihn hineinzunehmen in die Liebe, die er selbst ist (vgl. die Abschnitte 1 und 2), konstituiert dieser Liebeswille Gottes gleichsam „apriorisch“ das Wesen des Menschen. Liebe verwirklicht sich aber nicht in der Dimension des Apriorisch-Essentiellen, sondern im *aktuellen, je neuen, unableitbaren Geschehen* liebender Hingabe, in der Geschichte also. Diese „Geschichte“ der Liebe Gottes soll im folgenden an zwei Knotenpunkten genauer betrachtet werden:

- an der Frage nach der Erlösung von Leid und Sünde und
 - an der Frage nach der Erfüllung und Vollendung menschlichen Lebens.
- a) Natürlich ist es im Rahmen dieses Referates unmöglich, das große Gebiet der Theodizeeaproblematik aufzugreifen²⁴. Hier sei vorausgesetzt,

und hat in Gott selbst ihren inneren Grund. Vielheit ist nicht bloß Zerfall, der außerhalb der Gottheit einsetzt; sie entsteht nicht bloß durch das Dazwischenreten der ‚dya‘, der Zerspaltung; sie ist nicht Ergebnis des Dualismus zweier gegeneinanderstehender Mächte, sondern entspricht der schöpferischen Fülle des Gottes, der selbst über Vielheit und Einheit stehend, beides umgreift.“

²⁴ Vgl. dazu G. Greshake, *Leiden und Gottesfrage*, in: Geist und Leben 50 (1977) 102–121.

daß das Böse und das Leiden im eigentlichen Sinn nicht von Gott herkommt, sondern Konsequenz der verfehlten Freiheitsentscheidung des Geschöpfes, also Folge menschlicher Schuld ist. Freilich, wenn Gott wirklich den Menschen als Freien und zum „Freien“, zum Austausch der Liebe also zwischen Schöpfer und Geschöpf schafft, dann ist die *Möglichkeit* zu Sünde und Leid mit der Schöpfung notwendig mitgegeben, obwohl Gott als der Heilige das Böse absolut nicht will. Romano Guardini bemerkt dazu: „Offenbar ist Ihm das Endliche so wichtig, daß Er diese Möglichkeit ‚wagt‘! Das ist die ‚Kühnheit‘ Gottes, die geheimnisvolle, an die man nur in äußerster Ehrfurcht hindenken darf. Wenn man den Gedanken in solcher Ehrfurcht weiterdenkt, dann scheint aber der ‚Ernst‘ dieser Kühnheit darin zu bestehen, daß der Schöpfer ‚vom ersten Anfang an‘ auch die Verantwortung für das Geschehen des Bösen durch *sein* Geschöpf auf *sich* nimmt . . . Der Gotteswille, der durch die ganze Heilsgeschichte hin das Böse in absoluter Entschiedenheit ablehnt und ahndet, ist eins mit dem Ernst, der die Verantwortung für das von seinem Geschöpf realisierte Böse auf sich nimmt.“ Gott schaut deshalb auf das leidende und sündigende Geschöpf „nicht ‚olympisch‘, von unbeteiligter Souveränität herab; denn diese bedeutet im Grunde nicht Seinsüberlegenheit, sondern Seinschwäche, die fühlt, sie werde durch das Sich-Einlassen mit dem Geringeren in Gefahr kommen. Vielmehr so, daß ‚es ihn angeht‘, daß er es in sein Leben zieht“²⁵. Gott ist nicht der Moloch, der selbst unbetroffen vom Leid selig in Höhen über dem Tränenfeld der Schöpfung thront. Er läßt sich selbst vom Leid treffen und betreffen: Er setzt sich selbst dem Leiden und der Sünde des Menschen aus, um beides von innen her aufzubrechen.

Schon die jüdisch-rabbinische Theologie hat auf Grund mancher Andeutungen im Alten Testament eine Theologie des Mit-Leidens Gottes entfaltet: Da, wo Israel leiden muß, leidet Gott persönlich mit. Die beiden Schriftverse: „In all ihrem Leid geschah Ihm Leid“ (Jes 63, 9) und „Mit ihm (dem leidenden Menschen) bin Ich im Leid“ (Ps 91, 15) sind die klassischen Schriftverse, von welchen aus bereits die Rabbinen zu diesem Gedanken des Mitleidens Gottes vorstießen. Diese Einsicht, daß Gott mitleidet, indem er das Leid des Menschen zu seinem eigenen macht, kommt im Neuen Testament zur vollen Entfaltung und Verwirklichung. An Jesus Christus wird deutlich, daß Gott in die Leidens- und Sündengeschichte der Menschheit wirklich eingeht, daß er buchstäblich mit uns mitleidet und sich der Macht des Bösen stellt, um im liebenden Ertragen von Leiden das Böse und das Leid zu überwinden. Gottes Geschichte wird zur Leidengeschichte, nicht um das Leiden damit grundsätzlich zu bejahen und zu

²⁵ *Theologische Briefe an einen Freund*, München-Paderborn-Wien 1976, 11 f.

„verewigen“, sondern um durch sein Mit-Leiden dessen Ausweglosigkeit, Dumpfheit und Sinnlosigkeit aufzubrechen. Indem Gottes Sohn den Tod am Kreuz für uns auf sich nimmt, nimmt er unser ganzes Leben, gerade insofern es unter dem Zeichen von Leid und Sünde, Verzweiflung und Sinnlosigkeit steht, an. So zeigt das Kreuz die radikale Liebe Gottes, die den Menschen nicht aufgibt, aber auch seinen Respekt vor der Freiheit des Menschen, die er nicht erdrückt und vergewaltigt, sondern die er auch in ihrer letzten Abgründigkeit durch die absolute Solidarität des Sohnes mit uns hält und sie so unter das Licht der Hoffnung stellt: Weil Gott das Leiden des Menschen aus reinster Liebe zu seinem eigenen macht, ist es von der Verheißung des Lebens umfangen; weil Gott die Sünde trägt und ver gibt, kann sie uns nicht mehr endgültig von Gott trennen. Die Auferweckung Jesu, Antwort des Vaters auf das Kreuz des Sohnes, ist der Beginn der Versöhnung aller Negativität. Darin, daß der Sohn für alle Ewigkeit zur Rechten des Vaters die Wundmale trägt, wird offenbar, daß das Leiden nicht sinnlos und die Macht des Bösen nicht siegreich ist: Die Negativität menschlicher Geschichte steht nicht der letzten Versöhnung des „Gott alles in allem“ entgegen.

Die christliche Antwort auf die anthropologischen Urgegebenheiten von Leid und Sünde ist also diese: Gott macht sich das Leiden der Menschheit zu eigen und trägt ihre Sünde, indem der Vater den Sohn für uns dahingibt und sich im Heiligen Geist mit dem Schreien und Stöhnen der Schöpfung verbindet (vgl. Röm 8, 22 f). So aber, hineingenommen in die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes, steht alle Negativität unter der Verheißung „einer Herrlichkeit, die in keinem Verhältnis zu den Leiden dieser Zeit steht“ (Röm 8, 18). „Wenn Gott für uns ist, wer könnte dann gegen uns sein? . . . Weder Hohes noch Tiefes, noch überhaupt etwas in der Welt wird uns zu trennen vermögen von der Liebe Gottes, die ist in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm 8, 31. 39)²⁶.

b) Der Wille Gottes zur engsten Gemeinschaft der Liebe mit uns Menschen

²⁶ Ein solcher (mit-leidender) Gott widerspricht, wie dies vor allem J. Mölmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 40 f gezeigt hat, allen Vorstellungen, Projektionen und Erwartungen des Menschen. Gerade im Leiden Gottes erscheint der „ganz andere“ Gott, der jeder religionskritischen Projektionsthese widerspricht, gerade so aber seine Plausibilität zeigt. „Auf religionspsychologischer Ebene bewirkt christlicher Glaube damit die Befreiung von den kindlichen Projektionen menschlicher Bedürfnisse in den Reichtum Gottes und menschlicher Ohnmacht in die Allmacht Gottes und menschlicher Hilflosigkeit in die Verantwortung Gottes. Er befreit von den vergessenen Vaterfiguren, mit denen der Mensch seine Kindheit erhalten will. Er befreit von der Furcht in den politischen Allmachtvorstellungen, mit denen die Mächtigen auf Erden ihre Herrschaft legitimieren und den Machtlosen Inferioritätskomplexe machen, und mit denen die Ohnmächtigen ihre Ohnmacht im Traum kompensieren. Er befreit von der Fremdbestimmung und Fremdleitung, die ängstliche Seelen lieben und zugleich hassen“ (aaO. 201).

wird zwar in seiner unfaßbaren Radikalität an dem in Christus mit uns mitleidenden Gott, also am Kreuzesgeschehen, unüberbietbar deutlich, aber er erschöpft sich hier nicht und endet hier nicht. Steht schon als Grund und Anfang aller Schöpfung Gottes liebende Selbstmitteilung an das Geschöpf (vgl. Abschnitt 1), so ist die ganze Geschichte – aufgipfeln im Geheimnis von Kreuz und Auferstehung des Sohnes – gleichsam die Durchführung dieses uranfänglichen *Apriori*: Gott sucht den Menschen, wirbt um ihn, liebt ihn, gibt sich ihm hin und schenkt so engste Gemeinschaft mit sich, bis diese Gemeinschaft einmal zur endgültigen Vollendung kommt in dem, was wir Reich Gottes nennen. Wo Menschen sich der werbenden Liebe Gottes öffnen, wo sie ihr Leben ausrichten nach Gottes Urbild, das unter den Bedingungen der Geschichte seine deutlichste Gestalt und seinen sichtbarsten Höhepunkt in der menschlichen Gestalt seines Sohnes Jesus Christus erreicht hat, da nimmt der dreifaltige Gott – wie das Johannesevangelium sagt (Jo 14, 23) – jetzt schon „Wohnung“ im Menschen.

Dieses Zum-Menschen-Kommen Gottes oder – vom Menschen her gesehen – diese Sicht vom Geschöpf als „Wohnraum“ Gottes wird in besonderer Weise deutlich am Phänomen des offenbarenden Gotteswortes. Für christliches Verständnis ist das Offenbarungswort nicht allein – wie für den Islam – äußere Willenkundgabe Gottes, sondern ein Wort, in dem Gott *sich selbst* dem Menschen erschließt, ein Wort, das von Gott ausgehend gleichsam „eine Wiederholung Gottes“ – wie Karl Barth sagt²⁷ –, also Gott selbst in Person ist. Damit solches Wort aber, vom Menschen angenommen, nicht auf den Modus des Geschöpfes depotenziert wird, bedarf der Mensch für das Hören des Wortes einer Befähigung, die noch einmal Gott selbst, der Geist Gottes ist. So hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen, im Hören auf Gottes Wort es gleichsam dreimal mit Gott zu tun, mit dem Vater, der sich dem durch den Geist befähigten Menschen im Sohn erschließt²⁸. Kurz: Im Offenbarungsgeschehen kommt der dreipersonliche Gott wahrhaftig zum Menschen. Er nimmt „Wohnung“ in ihm und bezieht ihn ein in seine personale Wirklichkeit. Somit gewährt Gott schon unter den Bedingungen der Geschichte dem Menschen eine Gemeinschaft mit sich, in der Gott und Mensch nicht einander „gegenüber“-stehen, sondern in der Gott sich in Liebe zum Menschen hin vermittelt: Gott tritt in unser Menschsein wirklich ein, damit der Mensch in das Leben Gottes wirklich Eingang findet. Im gläubigen Leben vollzieht sich mehr und mehr eine Umwandlung des Menschen „in das Bild des Sohnes Gottes zu immer größerer Herrlichkeit“ (2 Kor 3, 18). Damit leuchtet schon jetzt die letzte Bestim-

²⁷ Kirchliche Dogmatik I/1, Zollikon-Zürich 1947, 315.

²⁸ Vgl. dazu Barth, aaO. 320–352. – Siehe dazu auch E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965, 12 ff.

mung des menschlichen Lebens und der ganzen Schöpfung auf: daß wir mehr und mehr in das Sohnsein des Sohnes Gottes und damit in das innerste Wesen Gottes hineinwachsen, auf daß Gott einmal „alles in allem“ (1 Kor 15, 28) sein kann. Damit ist nicht gemeint, daß das Geschöpf von Gott gleichsam „aufgesogen“ wird, sondern daß es seinen letzten Ort finden wird im Leben Gottes selber, im Austausch der Liebe von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Vollendung des Menschen bedeutet nach christlichem Verständnis also nicht Leben in einer von Gott dem Menschen zubereiteten seligen und glücklichen Welt, auch nicht Leben in einer vagen Gemeinschaft *bei* Gott und *vor* Gott, es bedeutet vielmehr, daß wir als Söhne im Sohn, als Brüder und Schwestern des Einen einbezogen sind in jenen ewigen seligen Dialog der Liebe, der Gott selbst ist.

Somit schließt sich der Kreis, den wir in einem dreifachen Durchgang gegangen sind:

Christliche Anthropologie ist angewandte Trinitätstheologie. In der Trinitätstheologie aber versteht der christliche Glaube auf Grund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus alle Wirklichkeit in radikaler Weise als Liebe. Trinitarischer Gottesglaube und trinitarische Anthropologie sind Auslegung des Seins als Liebe, weil Gott personale Liebe ist und seiner Schöpfung keinen anderen Grund und kein anderes Ziel gegeben hat als das unendlicher personaler Liebe.