

„Wozu sind wir auf Erden?“

Eine unausrottbare Frage und ein neuer Antwortversuch¹

Gisbert Greshake, Freiburg

Nach dem Sinn des Lebens fragen

Bekannt sind die Worte von Albert Camus am Anfang seines „Mythos von Sisyphos“: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie ... Also schließe ich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist“.² Es mag nun dahingestellt sein, ob die Philosophie diese dringlichste aller Fragen nur stellen und explizieren oder auch beantworten kann. Sicher ist jedenfalls, daß die religiösen Überlieferungen der Menschheit, darunter auch der christliche Glaube, mit dem Anspruch auftraten und auftreten, Antwort auf diese Frage zu geben. Ja mehr noch, daß gerade die Fähigkeit, darauf antworten zu können, einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die katechetische Weitergabe des Glaubens bildete und vielleicht auch weiterhin bilden kann.

Gewiß, es gibt heute zunehmend mehr Menschen, die mit Sigmund Freud sagen: „Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, daß man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat und irgendetwas anderes muß damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt“³. Wenn also auch die Rede von einem „Sinn in sich“ unsinnig ist – so der weitere Argumentationsgang –, gibt es doch eine Reihe von Faktoren, die ein sinnvolles Leben ermöglichen, ohne daß deshalb nach einem letzten Lebenssinn gefragt werden muß. Diese verbreitete und sich immer mehr verbreitende Einstellung wird auch von der neuesten Allensbacher demoskopischen Umfrage bestätigt. Das Institut legte Anfang des Jahres mehr als 2000 Testpersonen den Satz vor: „Man fragt sich ja manchmal, wofür man lebt, was der Sinn des Lebens ist. Worin sehen Sie vor allem den Sinn Ihres Lebens?“ Der Antworttrend war ganz eindeutig: Zwei Drittel aller Befragten findet den Lebenssinn unumwunden in Genuß, Spaß, Freude, Selbstverwirklichung, Privatheit, Egozentrik. Kein Wunder, daß die Demoskopen in der Schlußbe-

¹ Der Beitrag wurde ursprünglich auf einem Dies academicus der Kath.-theol. Fakultät, Wien, im Herbst 1998 als Vortrag gehalten und für die Veröffentlichung überarbeitet.

² A. Camus, *Das Frühwerk*. Dt. Düsseldorf 1967, 397f.

³ S. Freud, *Briefe 1873–1939*. Frankfurt 1960, 429.

trachtung über die Befragung erstaunt feststellen: „Daß der Sinn des Lebens umstandslos im Lebensgenuß liegt, war vorher nie so direkt ausgesprochen worden“⁴. Diese Beobachtung fügt sich bruchlos in das Programmwort ein, das für eine Reihe von Zeitdiagnostikern unsere heutige Gesellschaft bestimmt: „Erlebnisgesellschaft“⁵. Diese kennt nur eine Frage: Wie kann man das Leben so stilisieren, daß man das Gefühl hat, es lohne sich? Und die Antwort lautet: „Have fun! Das Leben verdirbt, wenn es keinen Spaß (mehr) macht“.⁶ Dies hat zur Konsequenz: „Nicht das Leben an sich, sondern der Spaß daran ist das Kernproblem, das nun das Alltagshandeln strukturiert“.⁷

Der Lebenssinn besteht also in Spaß und Lebensgenuß!? Wir sind auf Erden, um zu genießen!? Dies mag für manche eine faszinierende Perspektive sein. Aber – erstens – ist es nicht die Perspektive jener Minderheit von Weltbürgern, die – letztlich auf Kosten anderer – tatsächlich alles zum Genießen haben, über denen aber auch schon drohend das Amos-Wort steht: „Auf, ab in die Verbanung! Das Fest der Prasser ist zu Ende“ (Am 6,7)? Und zweitens: Was ist, wenn der Genuß sich eingestellt hat und der Spaß vergangen ist? Tatsächlich läßt sich beobachten, daß „die Gruppe der mißmutig Vergnügten wächst ... Wie Süchtige greifen sie nach immer mehr und haben immer weniger davon. Im Moment der Wunscherfüllung entsteht bereits die Frage, was denn als nächstes kommen soll, so daß sich Befriedigung gerade deshalb nicht mehr einstellt, weil die sofortige Suche nach Anschlußbefriedigung diese unterläuft“⁸. Und schließlich drittens: Läßt sich die Einstellung „Lebensgenuß ist Lebenssinn genug!“ konsistent durchhalten? Was ist, wenn da nichts mehr zu genießen ist und alles sich in sein Gegenteil verkehrt? Was ist, wenn die Erfahrung eines Übermaßes von Leid, Schmerz und Unglück die bis dahin geltende Übereinstimmung mit Welt und Dasein in Frage stellt und alle Zustimmung zum Leben schlechthin dementiert? Etwas Ähnliches gilt auch dann, wenn Lebensüberdruß und Todeserfahrung jeglichen Sinn verdecken, entziehen oder zerstören. Angesichts solcher Erfahrungen dürfte Camus gegen Freud und seine derzeitigen Nachbeter Recht behalten: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord“. Denn damit ist unerbittlich die Frage gestellt, ob sich das Leben auch dann lohnt, wenn vordergründig gesehen Lebensgenuß und -glück und das Erreichen von befriedigenden Einzelzielen konterkariert wird. Hat das Leben auch dann noch einen Sinn?

⁴ zit. nach *Badische Zeitung* vom 20.4.1998.

⁵ Vgl. dazu G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt 1992. Eine gründliche Auseinandersetzung mit diesem Programmwort findet sich neuestens bei H.-J. Höhn, *Zerstreuungen*. Düsseldorf 1998. Hier ist auch auf S. 23³⁰, 95¹⁷⁷ die neueste Literatur zur Sinnfrage angeführt.

⁶ Höhn, 63.

⁷ Schulze 60.

⁸ Höhn 64.

Spätestens an dieser Stelle mischt sich der Glaube in den Diskurs ein. Denn – so bemerkt Ludwig Wittgenstein – „an einen Gott glauben heißt die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen ... An einen Gott glauben heißt, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat“⁹. Inwiefern aber vermittelt der Glaube Sinn?

Dimensionen der Sinnfrage

Hier ist zunächst eine Beobachtung am Platz. So sehr die Frage nach Sinn: Wozu unser Leben – wohin unser Leben? uralt ist, gleichalt mit dem Beginn wahren Menschseins, und so sehr sie auch hinter der in den alten Glaubensbüchern ersten Katechismus-Frage: Wozu sind wir auf Erden? steht, so hat sie doch nicht zu allen Zeiten und Orten gleichen Stellenwert und gleich gewichtige Bedeutung. Bis zum Beginn der Neuzeit bewegte sich z.B. im Abendland die Amplitude der Sinnfrage eher um das Problem der Lebens-*Orientierung*. Weil ein letzter, von Gott verbürgter Sinn der Wirklichkeit innerhalb der mittelalterlichen christlichen Glaubenswelt nicht fraglich war, sondern implizit vorausgesetzt wurde, stellte sich in der Frage: „Wozu sind wir auf Erden?“ lediglich das Problem: Was ist die rechte Orientierung für dieses Auf-Erden-Sein, wie lebt man richtig? Eine ganz andere, viel weitgehendere Ausformung nimmt die Sinnfrage seit der Neuzeit an. Sie radikalisiert sich zum Problem, ob es denn überhaupt einen letzten Sinn gibt, d.h. ein Worumwillen, ein Wozu, ein Ziel, das sich rein aus sich selbst erklärt, keiner weiteren Begründung mehr bedarf und alles, auch das menschliche Tun und Erleiden, zur Vollendung und Erfüllung bringt. So radikal fragt man erst, wenn ein solcher Sinn fragwürdig geworden ist und die bisherige Ordnung der Wirklichkeit sich als zutiefst brüchig erwiesen hat.¹⁰

Vermag nun der christliche Glaube – natürlich im Glauben und aus dem Glauben heraus –, sich diesem radikalierten Problem zu stellen? Wie gibt er schlüssig Antwort auf die neuzeitlich verschärzte Frage: Wozu sind wir auf Erden? Wozu lebe ich? Was soll das alles: die Zeit meines Lebens, mein Mühen und Arbeiten, mein Erfolg und Mißerfolg?

Die Antwort neuerer Katechismen

Blickt man in neuere Katechismen und Glaubensbücher, so wird auf diese Fragen unisono eine dem Glaubenden zunächst durchaus plausible Antwort gegeben, die im Folgenden exemplarisch skizziert werden soll.

⁹ L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, in: *Schriften I*. Frankfurt 1960, 166f.

¹⁰ Siehe dazu M. Müller, *Sinn-Deutungen der Geschichte*. Zürich 1976, 10f.

Im Katechismus „Botschaft des Glaubens“ von 1978 heißt es kurz und bündig: „Die letzten Fragen, die wichtigsten Fragen des Menschen zielen immer auf das, was gläubige Menschen Gott nennen. Es sind die unausweichlich schlichten Fragen nach Herkunft und Ziel unseres Lebens ... Christen antworten darauf: Gott ist Schöpfer, Retter und Erlöser der Menschen; er ist Ziel und Vollendung ihres Lebens“.¹¹ Im „Katholischen Erwachsenen-Katechismus“ von 1985 lautet die entsprechende Passage: Der Glaube ist „letztlich *Begegnung, Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott*, das aber ist die Sinnerfüllung menschlichen Lebens“.¹² Und von der ganzen Schöpfung heißt es dann weiter, daß die Verherrlichung Gottes ihr erster Sinn sei. Da diese aber zugleich die Herrlichkeit seiner Liebe ist, folgt: „So dient die Schöpfung auch der *Begegnung, Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott*, die an Gottes Herrlichkeit teilhaben dürfen und die eben in der Verherrlichung Gottes ihre letzte Erfüllung finden“.¹³ Im sog. „Weltkatechismus“ von 1993 lauten die entsprechenden Sätze: Der Mensch „ist berufen, in Erkenntnis und Liebe am Leben Gottes teilzuhaben. Auf dieses Ziel hin ist er geschaffen worden“ (Nr. 356).¹⁴

Mit diesen exemplarisch für viele andere Glaubensbücher stehenden Aussagen wird auf die radikale Infragestellung von Sinn auch radikal – natürlich vom Glauben her – geantwortet, und zwar mit Verweis auf Gott selbst als die radikale und absolute Sinnerfüllung menschlichen Lebens. Doch sind zwei Umstände an diesem Antworttyp zu bemängeln:

(1) Es wird auf eine konkret gemeinte Frage „Wozu lebe ich?“ eine viel zu steile und unkonkrete Antwort gegeben. Mag Gott tatsächlich – wie die neuen Glaubensbücher sagen – die Sinnerfüllung des menschlichen Lebens sein: Was hat das mit meinem konkreten In-der-Welt-Sein zu tun, mit meinen tagtäglichen Entscheidungen und Unterlassungen, mit meinem Tun und Erleiden, mit meinen kleinen Sinn- und Sinnlosigkeitserfahrungen? Die Aussage „Gott ist der letzte Sinn“ ist zwar eine Antwort, aber gewissermaßen eine „Killer-Antwort“, die alles Vorletzte vom Letzten her „erschlägt“ und so das Entscheidende gerade offen läßt.

(2) Damit zusammenhängend ist ein Zweites kritisch zu bemerken. Der hier gegebene Antworttypus greift überhaupt nicht die Frage auf: Wozu sind wir *auf Erden*?, bzw. wozu ist die *Zeit* meines Lebens da? Auch wenn Gott die absolute Sinnerfüllung des Menschen ist und die Gemeinschaft mit ihm das letzte Worumwillen menschlicher Existenz, bleibt zu fragen: Warum dann der Umweg über Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Weltlichkeit menschlichen Daseins?

¹¹ *Botschaft des Glaubens*. Ein katholischer Katechismus. Donauwörth/Essen 1978, 35.

¹² *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Kevelaer u.a.1985, 43.

¹³ ebd. 100.

¹⁴ *Katechismus der Katholischen Kirche*. München u.a. 1993, 122.

Ganz naiv und fromm gefragt: Warum hat Gott uns nicht gleich in den Himmel, in die absolute Sinnerfüllung hineingeschaffen? Warum das Pilgersein in der Welt und durch die Welt? Darauf geben die konsultierten neueren Glaubensbücher und Katechismen keine Antwort. Die einzige Ausnahme macht vordergründig der „Katholische Erwachsen-Katechismus“, wenn es dort im Anschluß an einen Text aus GS 39 heißt: „Aus der Kraft der christlichen Hoffnung und Liebe können und müssen die Christen schon in dieser Welt je nach ihren Möglichkeiten in fragmentarischer und umrißhafter Weise die Wirklichkeit des Reiches Gottes vorwegnehmen“.¹⁵ Mit anderen Worten: Der Mensch ist auf Erden, hat dafür Zeit erhalten, daß er bereits hier etwas vom Reich Gottes verwirkliche. Aber auch diese Antwort bleibt in der angeführten Fassung unbefriedigend: Warum soll ich mich denn in meinem Leben für diese Vorwegnahme des Reiches Gottes einsetzen, wozu dient diese Vorwegnahme? Warum überhaupt eine „Vorwegnahme“ vor dem Eintreffen der Fülle selbst?

Summa summarum: Der hier genannte Antworttyp greift zwar die radikale Sinnfrage der Moderne auf, vermag sich aber in seiner steilen Abstraktheit wohl kaum mit dem konkreten Leben des Menschen zu vermitteln. Die Antwort gibt keine wirkliche Orientierung für das rechte Bestehen der irdisch-zeitlichen Existenz. Sie versagt vor der Frage: Was ist angesichts der letzten sinnerfüllenden Zukunft Gottes der Sinn meines jetzigen konkreten, alltäglichen Lebens, meines Schaffens und Erleidens in dieser Welt? Auf der Linie von Camus gefragt: Lohnt sich mein Leben hier und heute? Und warum?

Den Willen Gottes erfüllen?

Gegenüber den Allgemeinpläzen neuerer Glaubensbücher sind bemerkenswerterweise die älteren Katechismen viel konkreter. Auf die Frage: Wozu sind wir auf Erden?, formulieren sie Variationen einer Antwort, die sich im Prinzip schon bei Ignatius von Loyola findet. Kein Wunder! Denn durch den Jesuiten und „Erzkatechisten“ Petrus Canisius trat sie in die katechetische Tradition der Kirche ein. Die Aussage des hl. Ignatius lautet: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, seinen Herrn, zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten“.¹⁶ In den entsprechenden Katechismusantworten wird dieses Gott-Dienen nicht selten konkretisiert zu: Wir sind auf Erden, um Gottes Willen bzw. seine Gebote zu erfüllen und dadurch unser ewiges Heil zu finden.

Diese älteren Katechismen (bis noch hin zum sog. Grünen Katechismus von 1955¹⁷) verstehen also die irdische Lebenszeit als Bewährungszeit für das ver-

¹⁵ ebd. 429.

¹⁶ *Exercitia Spiritualia*, Nr. 23.

¹⁷ *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*. Freiburg ³1955, 6.

heißene Ziel. Menschliches Leben dient der Bereitung für das Kommende; die zeitlich-irdische Existenz erhält dadurch ihren Sinn und so auch ihre Orientierung, daß sie als Zeit des „Verdienens“ und „Sich-Bewährens“ mit der absoluten Sinnzusage, nämlich der Lebensgemeinschaft mit Gott, verbunden ist. Irdische Lebenszeit und himmlische Vollendung sind also miteinander verknüpft wie Saat und Ernte, Arbeit und Genuß der wohlverdienten Freizeit.

Warum nicht gleich ins „himmlische Mallorca“?

Auch an diesem Antworttyp fällt zweierlei kritisch auf:

(1) Wenn es da heißt: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, seinen Herrn zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen ...“, erhebt sich eine Frage, die Karl-Heinz Weger so formuliert: „Klingt es in unseren Ohren nicht fremd, widerstrebt es uns fast nicht, wenn wir uns sagen müssen, ich lebe ja eigentlich für einen anderen [Gott]? Für einen anderen sogar, der mich gar nicht braucht? Bin ich, ist mein Leben mit allem schönen und grausamen ‚Drum und Dran‘ nur Mittel zum Zweck, selbst wenn dieser Zweck so heilig klingt?“¹⁸ Und zudem: Wenn Sinn und Ziel des Menschen Gott und das vollendete Leben mit ihm sind, so stellt sich unvermeidlich die Frage nach dem *Weg* dorthin. Dieser führt nun aber durch die Welt, durch die Welt der Dinge und der Menschen. Davon ist aber in der dargestellten Antwort überhaupt keine Rede.

(2) Zwischen dem Hier-auf-Erden-Sein als Zeit der Bewährung auf der einen und dem himmlischen Lohn auf der anderen Seite herrscht zwar eine unumgängliche, doch nur äußere Beziehung: Erfüllst Du den Willen Gottes hier auf Erden, so erhältst Du dafür einmal himmlischen Lohn! Es ist so, wie wenn beispielsweise ein Automechaniker ein ganzes Jahr lang schuftet, um dann einmal im Jahr seinen wohlverdienten Urlaub in Mallorca zu verbringen. Nach dem Motto: Arbeitet jetzt fleißig, womöglich mit Überstunden, dann kannst Du Dir später schöne Ferien leisten! Natürlich besteht zwischen der Maloche der Arbeit und dem Urlaub auf Mallorca ein Zusammenhang, aber kein innerer. Das erste ist nur äußere Voraussetzung für das zweite. Deshalb bleibt letztlich auch in diesem Antworttyp die Frage offen: Warum denn die zeitliche Existenz als Bewährungszeit? Und überdies scheint hier ein eigenartiges Gottesbild durch: Gott als eine Art von kapitalistischem Industriellen, der die für ihn Arbeitenden durch Lohn und Aussicht auf Erfolgsprämien bei Laune hält! Warum denn überhaupt hat Gott dekretiert, daß der Mensch sich in Zeit und Welt zu bewähren hat, bevor er in das himmlische Reich eingeht? Warum hat Gott ihn nicht gleich sozusagen ins himmlische Mallorca hinein-erschaffen?

¹⁸ K.-H. Weger, „Wozu sind wir auf Erden?“. Freiburg i. Br. 1989, 64.

Voraussetzungen einer alternativen Antwort

Angesichts dieser defizitären Lösungen sei eine andere Antwort vorgeschlagen, welche freilich Voraussetzungen hat, die in der hier gebotenen Kürze nicht ausführlich dargestellt werden können, sondern aufs Ganze schlicht vorausgesetzt werden müssen. Es sind vor allem zwei Voraussetzungen¹⁹:

(1) Gott selbst – die absolute Sinnerfüllung menschlichen Lebens – ist Gemeinschaft, *Communio*.

(2) Der Mensch ist geschaffen nach dem Bild dieses gemeinschaftlichen Gottes, um einmal auf immer an dessen Leben teilzuhaben. Doch muß diese kreatürliche Vorgegebenheit: das *communiale Verfaßtsein* des Menschen, in Freiheit vollzogen, realisiert werden.

Zu diesen beiden Voraussetzungen zunächst einige Erläuterungen.

Zur ersten Voraussetzung: Gott ist Gemeinschaft, *Communio*. Diese Aussage kann gründlich falsch verstanden werden, wenn man sich unter „Gemeinschaft“ drei selbständige, in sich geschlossene Personen vorstellen würde, die sich gewissermaßen zu einer Art von „Göttergemeinschaft“ zusammentonnen. Das ist natürlich ganz und gar nicht gemeint. Hier darf unsere menschliche Erfahrung nicht auf Gott projiziert werden. *Für uns* ist es so, daß Gemeinschaft entsteht, wenn bis dahin selbständige Personen Beziehung miteinander aufnehmen und im Vollzug ihrer Gemeinschaft auch selbständige Personen bleiben. In Gott aber sind nicht drei, die aus ihrem Selbstsein heraus in Beziehung zueinander treten. Vielmehr ist die Einheit Gottes eine über allem Begreifen liegende, ursprüngliche Beziehungseinheit der Liebe, in der die drei Personen sich gegenseitig das eine göttliche Leben vermitteln und in diesem Austausch sich sowohl als unterschieden wie auch als zuhöchst eins erweisen.

Eine solche Form der Einheit wird heute oft als „*Communio*“ bezeichnet. Dieses lateinische Fremdwort ist nicht ohne weiteres mit dem statischen deutschen Begriff „Gemeinschaft“ ident, vielmehr ist *Communio* ein *Geschehen*, nämlich ein Prozeß, in welchem die verschiedenen einzelnen, indem sie sich gegenseitig an ihrem Leben Anteil geben und dadurch ein gemeinsames Leben vollziehen, gerade in ihrer Verschiedenheit Einheit realisieren. *Communio* steht also für eine Einheit, die ihren Gegensatz, nämlich Vielheit, nicht außerhalb ihrer selbst hat, sondern in sich trägt: Die Einheit der *Communio* ist gerade jene Einheit, welche Kommunikation von verschieden bleibenden „vielen“ meint. Sie ist die Vermittlung von Identität und Differenz: von Unterschiedenheit, die auf Einheit hin ist, und von Einheit, die sich gerade im Zusammenspiel der vielen vollzieht. Was sich ansatzweise in (zwischen-)menschlichen Erfah-

¹⁹ Diese Voraussetzungen sind lang und breit entfaltet in G. Greshake, *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie. Freiburg i. Br. 1998; ders., *An den drei-einen Gott glauben*. Freiburg i. Br. 1998. Die folgenden Ausführungen oben sind eine Kürzestfassung des dort Dargelegten.

rungen festmachen läßt, gilt in höchster, unserem Verstehen jedoch verschlossener Weise vom trinitarischen Gott. Von ihm her zeigt sich: In-sich-Sein und Miteinander-Sein sind nicht Gegensätze, und beides steht auch nicht im umgekehrten Verhältnis zueinander, wie man von menschlicher Erfahrung her vielleicht spontan formulieren möchte: Je mehr ich Ich bin, umso weniger bin ich von anderen abhängig und auf andere hingeordnet; und je mehr ich von Beziehungen abhängig bin, umso weniger bin ich Ich! Nein, beides zeigt sich im Blick auf den drei-einen Gott als direkt proportional: Die Personen in Gott sind dadurch je sie selbst, daß sie ganz und gar voneinanderher und aufeinanderhin sind und so die untrennbar eine Gottheit ausmachen. Gott ist also insofern einer, als er ein unauflösbare personales, besser: interpersonales Beziehungsgefüge ist. Jede der göttlichen Person ist ganz auf die andere hin und von ihr her, und zwar in strikter Gegenseitigkeit, indem jede zugleich gibt und empfängt. Sie haben also keinen Selbst-Stand gegeneinander, sondern sind, was sie sind, nur im Voneinanderher, Miteinander und Aufeinanderhin.

Zur zweiten Voraussetzung: Der Mensch ist nach dem Bild dieses drei-einen, dieses „communalen“ Gottes erschaffen, um einmal für immer in dessen Leben – buchstäblich – mitzuspielen. Das aber ist nur möglich, wenn der Mensch selbst communal ist. Anders wäre er ja ein Fremdkörper in dem ihm verheißenen Leben. Nun ist der Mensch schon von der Schöpfung, d.h. von seinem Wesen her communal strukturiert. Aber all das, was der Mensch wesenhaft, „ontologisch“ *ist*, muß von ihm *in Freiheit eingeholt und realisiert werden*. Sonst bliebe Menschsein in der Dimension dinghaften Gegeben- und Vorhandenseins stecken und würde gar nicht sein spezifisches Wesen „Freiheit“, Subjektivität, Selbstursprünglichkeit ... erreichen und verwirklichen. Die Verwirklichung von geschöpflicher, d.h. endlicher Freiheit aber geschieht in allen Bereichen wesentlich durch „Aus-Zeitung“, d.h. durch ein Sich-Verwirklichen in Zeit und Geschichte. Denn nicht in einem einzigen freien Akt gelingt die integrale Verwirklichung des eigenen komplexen Wesens, vielmehr hat der Mensch im Durchgang durch die Welt, in der Herausforderung durch konkrete Situationen und Begegnungen, in Auseinandersetzung mit Gesellschaft und Zeitgeist, in hartem Ringen mit sperrigen Vorgaben sein Wesen in Freiheit allererst einzuholen und konkret auszuprägen.

Das, was für alle Dimensionen des Menschseins gilt, hat nun für das den Menschen zutiefst charakterisierende communiale Sein gewaltige Konsequenzen. Auch und gerade davon gilt, die schöpfungsmäßige Vorgabe der Communalität in Freiheit einzuholen und mehr Communio, Gemeinschaft zu werden, um zu größerer Ähnlichkeit mit Gott zu gelangen und so ins göttliche Leben Eingang zu finden. Dafür aber, daß der Mensch wahrhaft Bild Gottes werden kann, gibt der drei-eine Gott das Modell ab: Trinitarische Einheit ist nicht dinghafte Einheit und nicht kollektive Uniformität, sie ist weder narzisstisches

Pathos des einsamen Ich-bin-Ich und Ich-allein, noch tyrannische Unterdrückung des vielen zugunsten des eigenen monadischen Egos. Trinitarische Einheit ist gerade das Beziehungsnetz, der Lebens- und Liebesaustausch der vielen „je anderen“ und des vielfältigen „Je-anders-Seins“. Darin und nur darin ist und wird man im Vollsinn „Person“ und wahrhaft Abbild des einen Gottes in drei Personen. Auf daß kein Mißverständnis entsteht: Solches Communio-Werden heißt nicht, sich in lauschigen Nischen weltabgewandter intimer Ich-Du- oder Ich-Euch-Beziehungen zurückzuziehen. Der welhaft-konkrete Mensch verwirklicht sein communiales Wesen nur in welhaft-konkreter Weise: durch mühsames, alltägliches Abarbeiten der eigenen Ecken und Kanten, mit denen man dem andern so oft auf die Nerven geht, durch oft leidvolles Ertragen der Mitmenschen, mit denen man es zu tun hat, durch konkrete Arbeit und hingebungsvolles Engagement für das Leben der anderen und in ihrem Dienst.

Mit diesen beiden hier nur skizzierten Voraussetzungen stehen wir nun vor einer anders akzentuierten Antwort auf die Frage: „Wozu sind wir auf Erden?“

Aus eigener Ursprünglichkeit in den trinitarischen Lebensvollzug hineinwachsen

Gott schenkt Zeit, zeitlich-irdische Existenz, damit der Mensch Gottes Lebensvollzug: Communio, den dieser aus der Ursprünglichkeit und Fülle göttlichen Wesens heraus erwirkt, nicht nur passiv, das heißt: durch ein bloßes Entgegennehmen und Geschehen-Lassen göttlichen Handelns nachvollzieht, sondern gleichfalls aus der Ursprünglichkeit eigenen Wesens, nämlich in aktiver, kraft persönlicher Freiheit vollbrachter Tat. Wenn wir am Ende der Zeit für immer im Leben des trinitarischen Gottes mitspielen, tun wir es nicht wie Marionetten, die gar nicht anders konnten, als der Vorgabe des Spielmeisters zu folgen, auch nicht wie Bettler, denen alles in den Schoß gefallen ist, sondern als solche, die sich dieses Leben in Freiheit, d.h. aus ihrer eigenen Ursprünglichkeit „(mit-)erwirken“ durften und dadurch noch einmal mehr dem Gott ähnlich sind, der aus seinem eigenen Wesen heraus Communio ist. Nicht also, daß Gott uns die ewige Vollendung nicht bedingungslos aus reinster Güte schenken könnte, konkret: daß er den Menschen nicht gleich in den Himmel hinein hätte erschaffen können! Es geht um etwas anderes: Gottes eigener Lebensvollzug „Communio“ soll von uns nicht rein passiv, d.h. durch Gottes souveräne Setzung nachgeahmt werden, sondern aus der Freiheit unseres Wesens heraus.

Ein Zweites kommt hinzu: Nur wenn an der Heraufführung der Communio von Gott und Mensch beide im Geben und Empfangen beteiligt sind, kommt diese als *gemeinsames In-Beziehung-Stehen* wirklich zustande. Deshalb ist nicht allein Gott der Gebende, sondern – um es im Wortspiel zu formulieren –

„er gibt: zu tun“, um selbst vom Geschöpf die Antwort der Liebe empfangen zu können.

So lässt sich resümierend sagen: In Zeit und Geschichte Communio werden, in den Herausforderungen unserer kleinen Lebens- und der großen Weltgeschichte aus dem Ursprungsnarzißmus der Sünde ausbrechen, gemeinschaftsfähig werden, Einheit verwirklichen und ein Ferment der Einheit für andere zu sein: das ist die Antwort auf die Frage nach dem „Wozu sind wir auf Erden?“. Was Gott ist: Communio, das sollen und dürfen wir werden.

Biblische Ur-kunde

Ganz auf der Linie dieser Antwort lässt sich auch die Logik und innere Konsequenz der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte und ihrer Verheißungen verstehen. Durchgehende „Chiffre“ der Geschichte Israels ist der *Bund* Gottes mit seinem Volk. Darin ist dem Menschen die Aufgabe gestellt, ein diesem Bund gemäßes Leben zu führen und sich mehr und mehr in den Bund, den Gott mit ihm eingeht, hineinzustellen. Wie tief diese Bundeswirklichkeit geht, zeigt die bis ins Neue Testament hineinreichende, aber schon im Alten Testament anhebende Brautsymbolik: „Wie der junge Mann sich mit der jungen Frau vermählt, so vermählt sich dir dein Schöpfer. Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich“ (Jes 62,5). Als Bild Gottes und Abglanz der göttlichen Herrlichkeit ist der Mensch das geliebte Gegenüber Gottes, in das Gott so verliebt ist, wie ein bis über beide Ohren in sein Mädchen vernarrter junger Mann. Auf diese Liebeserklärung und dieses Werben Gottes um ihn soll der Mensch antworten, nicht nur mit Worten, sondern in der Praxis seines Lebens.

Die „vertikale“ Richtung des Bundes (der Bund zwischen Gott und Mensch) ist aber nur dann wirklich, wenn dieser auch „horizontal“, in der Gemeinschaft mit dem Mitmenschen, vollzogen wird. Denn Gemeinschaft mit Jahwe drängt zur Gemeinschaft untereinander. Wenn Gott sich durch den Bund zum „Gott der Menschen“ bestimmt hat, so kann man nur dann in Beziehung zu *diesem* Gott stehen, wenn man sich in seine Bewegung auf die Menschheit zu hineinstellt. Von daher formuliert W. Pannenberg zu Recht: „Die Zusammengehörigkeit von Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Menschen untereinander bildet den zentralen Inhalt des Zeugnisses Israels inmitten der Völkerwelt“.²⁰ Dies wird in der Schrift auf vielfache Weise erzählerisch dargestellt: Von Anfang an beruft Gott nicht einzelne Menschen zur Gemeinschaft mit sich, sondern „die vielen“, die sich zur Einheit zusammenfügen sollen. Das wird – nach einigen Theologen – bereits in der Erschaffung des Menschen, wie

²⁰ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. II. Göttingen 1991, 364.

sie in Gen 1 dargestellt wird, thematisiert. Wenn es dort heißt: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27), dann kann dies bedeuten: Gerade darin ist der Mensch Bild Gottes, daß er nicht als isoliert einzelner, sondern auf den andern hin erschaffen ist. Als Mann und Frau, die in unterschiedlicher Einmaligkeit und zugleich in gegenseitiger Hinordnung – formal gesagt: die in Differenz und Identität, in Unterschiedenheit und Einheit – die Urgemeinschaft der Menschheit bilden, spiegelt der Mensch den trinitarischen Gott wider. Als solcher erhält er den Auftrag, die Schöpfung zu hüten sowie „sich zu vermehren und die Erde zu bevölkern“ (Gen 1,28), d.h. die eigene Urgemeinschaft auszuweiten. So zielt die Schöpfung von Anfang an nicht auf je isoliert einzelne, sondern auf deren Communio, auf die Vereinigung des durch Vielheit bestimmten geschaffenen Seins.

Dieses Communio-Werden ist ein Prozeß sich steigernder Ausweitung: vom Familienclan zum Volk Gottes. Wenn in diesem Prozeß einzelne von Gott berufen werden, dann nicht eigentlich *als* einzelne, sondern stets mit dem Auftrag, der Communio-Werdung aller zu dienen. So wird z.B. Abraham zwar als einzelner herausgerufen, aber dafür, daß er ein Segen sei *für alle*: Er soll zum Stammvater eines Volkes werden und zum Vater des Glaubens für alle Menschen. Ähnliches wiederholt sich stets aufs neue. Einzelne spielen insofern eine Rolle, als sie eine Aufgabe haben für das Ganze des altbündlichen Volkes Gottes. Und auch dieses ist noch nicht das Ziel, noch nicht die vollendete Form der Communio. Das Gottesvolk soll vielmehr „zum Segen werden für die ganze Erde“ (Jes 19,24). Es soll auf alle Heidenvölker ausgreifen, die laut Jes 2,1f nach Jerusalem kommen sollen, um teilzuhaben am Bund Gottes mit Israel und an dessen gelingender Gemeinschaft untereinander.

Nicht nur die alttestamentliche Heilsgeschichte steht unter dem Vorzeichen der Gemeinschaftswerdung, sondern erst recht ihre neutestamentliche Konkretisierung und Steigerung. Hier wird einmal das exemplarische Menschsein Jesu als „Proexistenz“, d.h. als Für-Sein und Mit-Sein mit Gott und Menschen, oder anders: als ein Leben in Communio vorgestellt. Sodann wird vor allem in den sog. Abschiedsreden des Johannesevangeliums, einem „Spitzentext“ des Neuen Testaments, herausgehoben, daß die Einheit, die Communio von Vater und Sohn, auf die Jüngerschaft Jesu ausgreifen und von ihr aus die ganze Welt erfassen soll. Ja, darin besteht das Testament Jesu, also sein letzter, alles einbegreifender Wille und die Pointe seines ganzen Redens, Tuns und Erleidens: „Alle sollen eins sein, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein“ (Joh 17,21). In der Einheit Jesu mit dem Vater, in ihrer beiderseitigen Liebe „schon vor Erschaffung der Welt“ (17,24), *besteht* Jesu „Herrlichkeit“; und die schenkt er den Jüngern weiter: „Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn (!) sie sollen eins sein, wie wir eins

sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit“ (17,22f). So tritt die Einheit der Menschen aus der Einheit des dreifaltigen Gottes hervor und soll als „vollendete Einheit“ darin wieder eingeborgen werden.

Damit stimmt auch überein, daß im Johannesevangelium das ganze Heils werk Jesu in der Kurzformel zusammengefaßt ist: „Er (Jesus) sollte nicht nur für das Volk (Israel) sterben, sondern um die versprengten Kinder Gottes wieder zu sammeln“ (11,52). Eben dies entspricht auch der „Pointe“, auf die die synoptischen Evangelien zulaufen. Alle schließen mit dem Auftrag zur Sendung in die Welt; es gilt, „alle“ zu Jüngern zu machen und „auf den Namen“ des drei-einen Gottes zu taufen, d.h. sie in den trinitarischen Macht- und Beziehungsraum einzugliedern. Kurz: Die Communio, in der der dreifaltige Gott existiert, soll in der Jüngerschaft Jesu ausgeprägt sein; als solche wird sie dann ausgesandt, um die ganze Welt aus ihrer Zerspaltung heraus- und in die eigene Gemeinschaft (mit Gott und untereinander) hineinzuführen.

Das 2. Vatikanische Konzil greift diese Sicht des letzten Ziels von Schöpfung und Heilswerk Gottes auf, wenn es sagt: „So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu versammeln“ (LG 13). Das letzte Ziel heißt also „Einheit“, man könnte sogar pointierter noch formulieren: „Trinitarisierung“ der ganzen Wirklichkeit: Was Gott als trinitarischer Gott ist, sollen, dürfen wir werden.

In mehr traditioneller Sprache heißt dieses Ziel endgültiger und vollendeter Communio mit Gott und untereinander „Himmel“. Dieser ist aber kein privates tête à tête des einzelnen mit Gott, sondern eine „soziale Größe“. So jedenfalls ist es klar und deutlich in den Bildern der Heiligen Schrift, zumal in der Botschaft Jesu, zum Ausdruck gebracht. Aus der rabbinischen Literatur ist bekannt, daß das Judentum zur Zeit Jesu über eine äußerst farbenreiche Ausmalung der künftigen Welt verfügte. Demgegenüber kennt Jesus nur *ein* Bild für den Himmel: das Bild des gemeinsamen Mahls (Hochzeitsmahls). Ähnlich sieht die Offenbarung des Johannes den Himmel unter dem Bild der Gottesstadt oder auch der gemeinsamen Liturgie – alles soziale Bilder. An ein paulinisches Bild anknüpfend, läßt sich sagen: Der Himmel besteht darin, daß alle durch und durch „Leib Christi“ geworden sind, d.h. daß sie so eng untereinander vernetzt sind, wie Glieder an einem Leib, die in gegenseitigem Lebensaus tausch einander verbunden sind und auf diese Weise mit *Christus* als „Haupt“ und dem *Heiligen Geist* als „Seele“ den einen Leib bilden „zur Ehre Gottes des Vaters“. Himmel ist die Communio der communal gewordenen Menschheit mit dem „communalen“, dem trinitarischen Gott.

Auf dem Weg zur umfassenden Communio

Auf vollendete Communio hin ist die Welt, ja ist Christus selbst mit der Welt noch auf dem Wege. Von daher bestimmt sich letztlich auch der Sinn von Kirche, deren Höhepunkt die Feier der Eucharistie ist: Es geht darum, daß die vielen im Teilhaben am einen Brot eins werden (1 Kor 10,16f) und diese Einheit im Alltag verwirklichen. Das letzte Ziel der Einheit ist freilich erst dann erreicht, wenn die ganze Schöpfung in die Communio des dreifaltigen Gottes eingegangen und Gott „alles in allem ist“ (1 Kor 15,28). Dann wird sich in unverhüllter Klarheit zeigen, daß Himmel und Erde geschaffen sind, um – wie Jürgen Moltmann formuliert – „als das ‚gemeinsame Haus‘ aller Geschöpfe zum ‚Haus Gottes‘ zu werden, in welchem Gott bei seinen Geschöpfen ist und seine Geschöpfe ewig bei ihm leben können. Das wird biblisch mit dem Bild vom [endzeitlichen] Tempel Gottes ausgedrückt, ... in den die Herrlichkeit Gottes einziehen und ruhen kann“.²¹

Als ich vor einigen Jahren in Peru war, traf ich einen Indio, der zwar nicht lesen und schreiben konnte, der aber in hervorragender Prägnanz, auf – wie mir scheint – geradezu unübertreffbare Weise das Zentrum des christlichen Glaubens in das Wort brachte: „Dios es comunión – Gott ist Communio und deshalb müssen wir Menschen Communio werden!“ In dieser knappen Aussage kommt tatsächlich das Entscheidende über den Sinn von Schöpfung und Geschichte und darin auch über den Sinn unseres Lebens zum Ausdruck: Wir Menschen sind geschaffen als Bild Gottes, ihm ähnlich. Aber diese Ähnlichkeit ist zunächst naturhafte Vorgegebenheit, die in Freiheit zu verwirklichen ist. Gerade dazu sind wir auf Erden, gerade dafür ist uns Zeit gegeben, daß wir das Bild Gottes, das wir anfanghaft sind, aus eigener Ursprünglichkeit, d.h. Freiheit heraus mehr und mehr in uns und unter uns ausprägen. Da nun aber der drei-eine Gott Gemeinschaft ist, ergibt sich als Konsequenz, daß wir ihm genau in dem Maß ähnlicher werden, als wir mehr Gemeinschaft werden, als wir aus unserem Insel-Dasein, Narzißmus und Egoismus ausbrechen und communiale, gemeinschaftliche und gemeinschaftsfähige Menschen werden, die dem communalen, gemeinschaftlichen Gott entsprechen. Nur so können wir einmal für immer im Leben Gottes mitspielen.

Diese Antwort auf die Frage nach dem „Wozu auf Erden?“ vermeidet die Kritikpunkte, die anfangs an den beiden Antworttypen der Katechismen aufgedeckt wurden:

(1) Es zeigt sich ein *innerer* Zusammenhang zwischen Lebenszeit und Vollendung, zwischen irdischer Existenz und himmlischem Ans-Ziel-Kommen, zwischen Schufterei und Abrackern des Lebens auf der einen und dem von

²¹ J. Moltmann, *Die Quelle des Lebens*. Gütersloh 1997, 114.

Gott verheißenen Schalom auf der andern Seite. Das tagtägliche Mühen um „Communialisierung“, ja „Trinitarisierung“ des eigenen Lebens und der uns übergebenen Welt ist der Weg und damit das durchgehende Kontinuum zwischen dem Alpha der Schöpfung und dem Omega der Vollendung. Daß ein Leben unter dem Programmwort: *Communio verwirklichen!* sozusagen noch durch alle Lebensbereiche konkret durchdekliniert werden muß, versteht sich von selbst, kann aber hier nicht geleistet werden und muß es auch nicht, weil dafür der „Glaubenssinn“ (von Einzel- oder Kollektivsubjekten), das jeweils neue Hören auf die „Zeichen der Zeit“ und den Anruf der Stunde sowie ein persönliches Sich-Konfrontieren mit dem im Gebet ergehenden Willen Gottes gefordert ist.

(2) Die von uns gegebene Antwort vermeidet es, allen Sinn unvermittelt direkt und allein in Gott festzumachen, da sie zugleich den konkreten Weg des Menschseins beschreibt, ein Weg, der auch vorletzte Sinnerfahrungen miteinbegreift. Denn – das wissen wir aus Erfahrung – das Leben wird von vielen Menschen bereits jetzt in dem Maße als sinnvoll und glückend erlebt, als es sich verwirklicht in der Liebe zu Gott und dem Nächsten, als es Ferment für Gemeinschaft und *Communio* ist, als es sich für Gerechtigkeit und Solidarität einsetzt.

(3) Die Antwort gibt auch ein Kriterium dafür ab, wann jemand – im Sinne Rahners – ein anonymer Christ genannt werden kann (wobei hier die Angemessenheit dieses Ausdrucks nicht diskutiert werden soll). Ein anonymer Christ – im Sinne Rahners – ist jeder, der aus seinem Ursprungsnarzißmus ausbricht und aufbricht, um – auf welche Weise auch immer – Proexistenz, Für-Sein und Mit-Sein zu verwirklichen und in der Welt Zeichen jenes Schaloms aufzurichten, nach dem sich zutiefst jeder sehnt. Wenn sich das aber auch in „christlicher Anonymität“ verwirklichen läßt, um wieviel mehr müßte sich dann erst im Ausdrücklichen christlicher und kirchlicher Existenz zeigen, was glückende Sinnverwirklichung heißt: *Communio verwirklichen*, auf Einheit bedacht sein, Schalom aufrichten, kurz: die Schöpfung trinitarisieren, auf daß Gott werde „alles in allem“.